

Биография

Шломо Пинес (1908—1990) — крупнейший израильский философ и религиовед, историк средневековой еврейской и арабской философии. Обширное литературное наследие Пинеса посвящено исследованию еврейской мысли в широком культурном контексте как интегральной части эллинистической, исламской и западноевропейской культур.

Центральная тема его новаторских работ — живой диалог, который велся на протяжении многих столетий между иудаизмом, христианством и исламом и способствовал формированию общей культурной базы народов Европы и мусульманского Востока.

Сборник статей Пинеса, впервые знакомящий русского читателя с разными гранями творчества этого выдающегося мыслителя, подготовлен Еврейским университетом в Иерусалиме и ассоциацией <Мосты культуры> [\[1\]](#).

Шломо (Pines, Shlomo; 1908, Париж, - 1990, Иерусалим), израильский философ, историк средневековой еврейской и арабской философии. Спустя несколько месяцев после рождения Пинеса его семья переехала из Франции в Россию; до 1915 г. жила в Риге, в 1915-19 гг. — в Архангельске. В 1919 г. семья Пинеса покинула Россию и поселилась в Лондоне; в 1921 г. переехала в Берлин. Пинес изучал философию и арабский язык в Гейдельбергском (1925/26), языковедение и французскую литературу в Женевском (1926/27), философию, арабский, персидский, турецкий язык и санскрит — в Берлинском университетах. Доктор философии Берлинского университета (1934). Покинув Германию, Пинес поселился в Париже, где преподавал в Институте истории науки и техники при Парижском университете (1937-39). После оккупации Парижа германской армией Пинес с семьей сумел на последнем пароходе, отходившем из Марселя, уехать в Эрец-Исраэль (1940).

Пинес поселился в Иерусалиме; благодаря знанию восточных языков нашел работу в британской цензуре. После провозглашения Государства Израиль работал в ближневосточном отделе израильского Министерства иностранных дел (1948-52); занимался главным образом делами Ирана. В 1952 г. Пинес начал преподавать в Еврейском университете в Иерусалиме; в 1961 г. стал профессором общей и еврейской философии. С 1977 г. — почетный профессор. Член Израильской академии наук. В 1968 г. Пинесу была присуждена Государственная премия Израиля.

Научные интересы Пинеса были весьма широки: первые его работы были посвящены главным образом средневековой культуре ислама, однако впоследствии он занимался историей еврейской мысли (в том числе связью между высказываниями законоучителей Талмуда и греческой философией), ранним христианством, книгой «Сефер-иецира», философией Шломо Ибн Габирола и Иехуды ха-Леви, Хасдая Крескаса и Баруха Спинозы, Моше Мендельсона и Франца Розенцвейга, комментариями Ибн Рушда к Аристотелю и многим другим. Однако в центре его исследований по еврейской философии — творчество Маймонида. Кроме того, в поле зрения Пинеса оказывались такие темы, как философия Ф. Ницше, идея свободы в эпоху Бар-Кохбы (см. Бар-Кохбы восстание) и в наше время, еврейские мотивы у украинского философа Г. Сковороды и многие другие.

Первая книга Пинеса — «Учения мусульманских теологов об атоме» (на немецком языке, 1936). Пинес — автор нескольких исследований, посвященных взглядам малоизвестного критика мусульманского аристотелизма Абу'л-Бараката ал-Багдади (12 в.).

Для подхода Пинеса к истории еврейской мысли характерно стремление рассматривать ее не изолированно, а в более широком культурном контексте, как часть греческой, исламской и западноевропейской культур. Выполненный Пинесом новый перевод «Наставника колеблющихся» Маймонида на английский язык (1963) со вступительной статьей, посвященной философским источникам Маймонида, принес ученому мировую известность. В работе «Схоластика после Фомы Аквинского и учения Хасдая Крескаса и его предшественников» (1967) Пинес обосновал тезис о знакомстве еврейских философов позднего средневековья (Герсонид, Иеда'я бен Аврахам (ха-Пнини) Бедерси и Х. Крескас) с философскими и научными доктринами христианских схоластов. Влиянию взглядов Маймонида на Спинозу посвящена работа Пинеса «''Богословско-политический трактат Спинозы''», Маймонид и Кант» (1968). Вкладом в исследование древнегреческой философии явилась работа Пинеса «Новый фрагмент Ксенократа и его значение» (1961). В работах «Иудеохристиане первых веков христианства согласно новому источнику» (1966) и «Арабский вариант свидетельства Иосифа Флавия об Иисусе и его

значение» (1971) Пинес, опираясь на исламские источники, не подвергшиеся церковной цензуре, по-новому осветил ряд важных вопросов в истории раннего христианства.

Пинес был автором энциклопедических статей о еврейской философии в «Энциклопедии философии» (Н.-Й., 1967), «Британской энциклопедии» (10-е изд., 1975), «Энциклопедии иудаика» (Иер., 1971-72) и научным консультантом (1976-90) «Краткой еврейской энциклопедии» на русском языке (Иер., 1976-2004) по вопросам еврейской философии, каббалы и мистики.

До конца жизни Пинес продолжал научную и преподавательскую деятельность, вел семинар для преподавателей и докторантов, публиковал научные статьи. В докладах на симпозиуме, посвященном философии Маймонида («Философский смысл галахических трудов Маймонида и смысл «Наставника колеблющихся»», «Маймонид и философия», Иерусалим, 1985), Пинес высказал оригинальное суждение о ее эзотерическом характере.

Свободный мыслитель, склонный к скептицизму, Пинес был далек как от религиозного, так и от антирелигиозного фанатизма. Он был терпим ко всем взглядам, в том числе и чуждым ему. Огромная ученость сочеталась у Пинеса с чрезвычайной скромностью, вниманием к людям, доброжелательностью и постоянным стремлением помочь им. Особенно велика была помощь Пинеса ученым-репатриантам из Советского Союза.

Предисловие

Впервые вниманию русскоязычного читателя предлагаются избранные исследования выдающегося израильского учёного Шломо (Соломона Меировича) Пинеса (1908—1990). Пинес, начинавший свой путь в науке как исследователь арабской философии и иудео-арабистики, был впоследствии также автором основополагающих работ в области еврейской религиозно-философской мысли, христианской теологии, иранистики, истории науки и литературы. В англоязычном мире он в своё время приобрёл широкую известность публикацией ставшего классическим аннотированного перевода «Путеводителя растерянных» Маймонида. В последние два с половиной десятилетия жизни исследования Пинеса были в значительной степени связаны с историей еврейско-христианской общины первых веков новой эры, следы мировоззрения которой, по его мнению, можно обнаружить ещё в полемических сочинениях Средневековья. К тому же периоду относится публикация его большой работы о «Книге Творения» (Сефер Йецира) и ряда важных статей, посвящённых истории понятий «свобода» и «освобождение».

В своих исследованиях Пинес вскрывал подспудные связи между различными культурами, взаимовлияния в сфере религии и духа. Уже в своей диссертации он выявил индийскую составляющую средневекового арабского атомизма. Спрошенный в одном из редких данных им интервью о механизме подобного «выявления сокрытого», Пинес указал на некую первоначальную интуицию как на сущностную отправную точку научного исследования, после которой всё последующее есть всего лишь необходимое «оформление» в соответствии с существующими правилами академической игры. В то время как подобного рода общая установка вызывает в памяти Карла Поппера, в случае Пинеса необходимой предпосылкой, обеспечивающей принципиальную возможность такого «укола» компаративистской интуиции, было владение широким спектром древних языков: от греческого и латыни через древнееврейский, арамейский и сирийский на восток к арабскому, фарси и санскриту. В контексте выхода перевода его трудов на русский язык следует, разумеется, добавить к этому списку и старославянский.

Исключительная академическая и личная репутация Пинеса была в значительной степени обусловлена тем, что он был одним из последних энциклопедистов в век торжествующей специализации, учёным, получившим, что называется, настоящее европейское образование — в той самой Европе, что ещё существовала до Второй мировой войны. Недаром его называли человеком-университетом. Впрочем, в данном случае речь вовсе не идёт о некоей европейской идиллии, но об образовании скитальца — жизненные обстоятельства заставили Пинеса сменить несколько европейских университетов. Следует также отметить, что некоторых из его почитателей особо привлекало то, что, уже будучи членом Академии, лауреатом Премии Израиля, одним из столпов Иерусалимского университета, он продолжал скептически относиться к получившим одобрение социума иерархиям, оставался человеком до крайности, вызывающе «не истеблишментским». Стоял на этом спокойно, без аффектации, но непреклонно.

И всё же, пожалуй, наиболее важным фактором «феномена Пинеса» был уже упомянутый упор, сделанный учёным на глубинные связи между сопредельными культурами, на, если угодно, неизбежную межконфессиональную диалогичность религиозно-философского дискурса в различных его нервных узлах: иудаизм-христианство, еврейско-арабская философская мысль — христианская схоластика, и так вплоть до Спинозы — Канта — Ницше. Именно систематический подрыв мифа

об автономном, «герметичном» существовании, так сказать, внеисторических мировоззренческих «сущностей» греко-римского видения мира, иудаизма, христианства, мусульманства и т. д. — и упор на «интертекстуальность» принадлежащих к одному ареалу культур превратили Пинеса в человека, без которого невозможно представить интеллектуальный ландшафт израильской гуманитарной науки. Мы полагаем, что эти особенности присущего Пинесу исследовательского подхода равно как и стоящей за ним мировоззренческой интуиции — не оставят равнодушным и русскоязычного читателя.

Шломо Пинес родился в 1908 году в Париже, где его отец заканчивал тогда работу над докторатом, посвящённым истории литературы на языке идиш. Вскоре семья вернулась в Россию, и ранние детские годы Шломо провёл в Риге и Архангельске. В 1919 г. Пинесы эмигрировали в Европу и осели вначале в Лондоне.

О Лондоне Шломо впоследствии говорил как о нереализованном шансе обрести столь важный для последующей жизни «якорь детской нормальности». Это из Лондона семнадцатилетним юношей он отправился в произведшее на него столь большое впечатление трёхнедельное путешествие по тогдашней подмандатной Палестине. Потом Германия, Швейцария, Гейдельбергский, Женевский, Берлинский университеты, в последнем из которых он в 1934 году — не самое удачное для еврея время защищает докторат. Однако уже с начала тридцатых Пинес обосновывается во Франции, откуда перед самым немецким вторжением вместе с женой Фанни и маленьким сыном отплывает в Палестину.

Он приехал европейцем, на глазах которого рухнула Европа. Им долго было нелегко, и их не миновал период эмигрантского дискомфорта и отчуждённости. Это уже потом Пинес стал неотъемлемой принадлежностью Иерусалима, знаменитостью посвящённых, более того, человеком, знакомство с которым лестно значительным персонам.

Он остался европейцем, человеком мира, космополитом. Европейцем, который вёл дневник по-французски. Человеком мира, который, говоря «мы», имел в виду Израиль. Космополитом, для которого такой важной оказалась встреча с новой русской иммиграцией в Израиле. Он стал старшим другом и покровителем многих интеллектуалов выходцев из России волны 1970-1980-х. Парадоксальным образом он искал в общении с ними свои собственные корни, видя в них посланцев того, некогда утраченного мира. По наблюдению его жены, уроженки Швейцарии, на каждом из более чем двадцати языков, на которых он свободно изъяснялся (а читал-то на сорока шести), он говорил с русским акцентом.

Как уже отмечалось, диссертация Ш. Пинеса, законченная в Берлинском университете в 1934 году, была посвящена атомистической теории в исламской мысли. Также и в первый период его интенсивной научной деятельности в Израиле начиная с 50-х годов прошлого столетия, когда он был приглашён на работу в Иерусалимский университет, и вплоть до середины 60-х большая часть его научных работ была посвящена средневековым философским и научным текстам, написанным на арабском языке. В середине 60-х учёный опубликовал ряд исследований о еврейских мыслителях, писавших на иврите в Западной Европе в тот период, когда там господствовала латынь. А позднее (70-80-е годы), помимо собственно религиоведческих штудий, занимался исследованием творчества мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени (от Иехуды Абраванеля до Франца Розенцвейга). Исследования в области еврейской религиозно-философской мысли представляют собой один из смысловых центров настоящего сборника, в котором они представлены четырьмя работами (статьи 6-9).

Как уже говорилось, Пинес отказывался принимать абстрактное, «эссенциалистское» понятие еврейской культуры как некоего по сути автономного организма. Следующее характерное высказывание показывает, насколько важным был для него более широкий культурный контекст:

Я утверждаю, что совершенно неоправданным является рассмотрение еврейской культуры в отрыве от мусульманской, европейской и других сопредельных культур [в зависимости от периода. — Ред.]. Действительно, еврейская культура существовала задолго до европейской и до арабской... Отсюда — соблазн подчёркивать её непрерывность... Но вместе с тем, по моему мнению, эту непрерывность... следует рассматривать не как данность, а как требующую исследования проблему... [1 2 1](#).

Эта общая установка отразилась и на подходе Пинеса к исследованию еврейской мысли. Задачей первостепенной важности он считал рассмотрение интеллектуального контекста творчества того или иного мыслителя. Суть этого подхода может быть проиллюстрирована на примере включённой в данный сборник

статьи об учении Хасдая Крескаса, который предстаёт не только критиком предшествовавших еврейских философов, последователей Маймонида, но и выдающимся представителем позднесcholастической мысли. Иными словами, Пинес, в отличие от многих крупных исследователей, отказывается рассматривать историю развития еврейской мысли исключительно в разрезе столкновения двух традиций — религиозной (иудейской) и философской, восходящей к грекам [3]. С точки зрения Пинеса, подобный обобщённый подход не даёт возможности рассмотреть в должной полноте особенности конкретных явлений и тонкие черты интеллектуально-духовной оснастки, характерные для мыслителей, творивших в разные периоды и в различных регионах под влиянием тех или иных современных им философских школ и направлений.

Интерес к конкретным явлениям и нарочитый отказ от обобщающих глобальных теорий научное кредо Пинеса — характерен и для его исследований еврейской мысли. Практически в каждой своей работе он стремился «развенчать» какой-либо устоявшийся и общепринятый в науке тезис. Как он это сам вызывающе формулировал, «наука должна быть деструктивной». Это, в особенности в сочетании с привлечением для объяснения феноменов еврейской религиозной культуры а, впрочем, и феноменов других культур «внеположных» им школ и традиций, нередко провоцировало плодотворные научные дискуссии, а порой и страстную реакцию отторжения.

Вторым тематическим центром тома являются исследования, посвящённые истории ранней иудеохристианской мысли и, косвенно, вопросу о возможном продолжении существования иудеохристианского движения вплоть до раннего Средневековья (статьи 3—5). Яркой особенностью этих исследований Пинеса является попытка выявить следы иудеохристианского мировоззрения в текстах, далеко отстоящих по времени от первых веков новой эры — периода, который обычно полагается историческими рамками существования на периферии раннего христианства разнообразных иудеохристианских групп. Речь идёт о мусульманских сочинениях, содержащих антихристианскую полемику, в которой Пинесу удаётся выявить аргументы и обвинения против христиан, плохо вяжущиеся с мусульманскими полемическими стратегиями. Объяснение этому феномену исследователь видит в предпологаемом (некритическом) использовании мусульманскими авторами традиций — и текстов иудеохристианского происхождения, содержащих характерную для этого движения критику исторического (=нееврейского) христианства. С точки зрения учёного наличие и доступность упомянутых текстов в период раннего Средневековья могут указывать на продолжающееся существование иудеохристианских групп. Такого рода «подрыв» установки на непосредственный исторический контекст и готовность предпринять историческую реконструкцию на основании далеко отстоящих по времени косвенных литературных свидетельств заслуженно воспринимались как дерзновение, а некоторыми и жёстко критиковались. Отметим, что в следующем поколении исследователей у этого метода (т. н. метод *longue duree*) нашлись свои яркие сторонники.

В дополнение к двум указанным тематическим центрам сборника в нём затрагиваются и другие темы, такие как взаимодействие греко-римских, эллинистических и палестинских еврейских, а также раннехристианских традиций (статьи 1 и 2) или определённые тенденции ранней мистики (статья 4). Не претендуя на исчерпывающую картину, мы надеемся, что такого рода тематический разброс даст русскоязычному читателю некоторое представление об исследовательском наследии Шломо Пинеса.

Два материала сборника, приводимые в сокращённом переводе, посвящены понятию «свободы» и производному от него понятию «освобождения» (статьи 2 и 10). Если первый по своему формату является академическим исследованием, то второй ближе к эссе в отличие от остальных вошедших в сборник текстов они прежде уже публиковались по-русски. Мы считали важным включить их в предлагаемую читателю книгу в силу того, что тема свободы — здесь являющаяся предметом историко-феноменологического анализа имела центральное, можно сказать, интимное значение для Пинеса как личности. Тема эта, в молодости связанная для него в значительной мере с фигурой Ницше, а впоследствии в первую очередь с Достоевским, занимала Пинеса на протяжении всей его сознательной жизни. Недаром на его могильной плите высечены в переводе на иврит слова Спинозы: «Ни о чём так мало не думает свободный человек, как о смерти».

Имена переводчиков и их консультантов, внёсших вклад в весьма нелёгкое здесь дело перевода, появляются в соответствующих местах в книге, и труд их, полагаем, будет по достоинству оценён читателем. Мы же пользуемся возможностью поблагодарить координатора проекта от Центра Чейза Илью Лурье, профессионализм и коллегиальность которого позволили решить немало

возникавших при работе над книгой проблем. Мы также особо благодарны Ури Пинесу за продолжающийся диалог, многое прояснивший в подспудной логике, как исследовательского метода, так и биографии его отца. При всей условности дат и неуместности «юбилейного», когда речь идёт о Шломо Пинесе, мы рады тому, что нам удалось закончить работу над сборником в год столетия со дня его рождения.

Ури Гершович, Сергей Рузер
Декабрь 2008 года, Иерусалим

Из тьмы — к великому свету

В [4] своей весьма интересной статье, посвящённой пасхальной проповеди христианского автора II в. Мелитона Сардийского [5], Е. Вернер главным образом обсуждает связь между определённым пассажем проповеди (строки 651 ff) и традиционной христианской молитвой, в различных формулировках присутствующей в чине пасхального цикла богослужений ряда церквей (напр., *Improperia* Великой пятницы в Римско-католической церкви) [6]. Молитва эта содержит упреки израильтянам: Бог обвиняет их в отсутствии благодарности за те многочисленные чудеса (перечисляемые в тексте одно за другим), которые он совершил для Израиля во время Исхода из Египта и странствия по пустыни. Вернер видит в упомянутом пассаже проповеди Мелитона главный источник традиции *Improperia*; по его мнению, и пассаж, и молитва представляют собой антиеврейскую пародию на гимн из Пасхальной агады, называемый по его рефрену *Daууелу* («Было бы нам достаточно»). Речь идёт о благодарственном гимне, который начинается словами: «Как много благодеяний оказал нам Всевышний!»; далее перечисляются пятнадцать последовательных стадий освобождения евреев из египетского рабства и вхождения их в Землю обетованную. К этому предположению Вернера я ещё вернусь в конце, но прежде я хотел бы рассмотреть некоторые другие его соображения.

Вернер продемонстрировал (с. 209), что один из пассажей Пасхальной агады — *Lefi-khakh* — имеет очевидные параллели в проповеди Мелитона. Там, в частности, говорится: «Он вывел нас из рабства на свободу, из скорби — к радости, из траура — к празднику, из тьмы — к великому свету, из порабощения — к свободе (или: освобождению)» [7]. Параллельное место проповеди Мелитона (1.489—493) в переводе с греческого звучит так: «Сей есть выведший нас из рабства в свободу, из тьмы — к свету, из смерти — в жизнь, из тирании — к вечному царству».

Из четырёх упоминаемых здесь переходов лишь один не имеет параллели в Пасхальной агаде — переход от смерти к жизни. Оборот Мелитона «из тирании — к вечному царству», вероятно, соответствует фразе Агады «из порабощения — к свободе (освобождению)». Сходство двух пассажей, судя по всему, не случайно. Здесь возникает проблема, представляющаяся даже более острой, если принять во внимание наличие дополнительных свидетельств, насколько мне известно, ещё никем не рассмотренных в данном контексте. В основном свидетельства эти содержатся в *Истории Иосифа и Асенеф* — сочинении, написанном по-гречески (или сохранённом на этом языке), которое, по мнению М. Филоненко [8] и др., имеет иудео-эллинистическое происхождение; относительно даты его создания ведутся дискуссии. Филоненко считает, что *История Иосифа и Асенеф* появилась в Египте незадолго до еврейского восстания 115 г. н. э., однако некоторые учёные относят её к I в. до н. э.; есть и другие предположения.

По ходу сюжета Иосиф обращается к Всевышнему с молитвой, прося для Асенеф божественного руководства, которое направляло бы её к истине и благословию (8.10, pp. 156—158, по изданию Филоненко): «О Господи, Бог отца моего Израиля, Всевышний, Всемогущий, дарующий жизнь всему живущему, призывающий выйти из тьмы к свету, от заблуждений — к истине, от смерти — к жизни. Ты сам, о Господи, сохрани в живых девицу сию и благослови её». Здесь перечислены три перехода от прискорбного состояния к состоянию радостному, два из которых мы находим и у Мелитона: от тьмы — к свету [9] и от смерти — к жизни. Пасхальная агада упоминает лишь один из упомянутых Мелитоном «исходов»: от тьмы — к свету. Обращаясь к ангелу, который принёс ей добрые вести, Асенеф также говорит о выходе из тьмы на свет: «Благословен Господь Бог, пославший тебя к нам, чтобы вывести нас из тьмы и привести к свету».

Трудно предположить, чтобы между пассажем из проповеди Мелитона и молитвой Иосифа не было никакой связи. Однако в то время как сказанное в проповеди (и в Пасхальной агаде) относится к Исходу из Египта, молитва Иосифа касается спасения одной-единственной души. Филоненко даже предположил, что эта молитва когда-то являлась частью ритуала приёма в общину Израиля прозелитов-герим. Данные, которыми мы располагаем, недостаточны для того, чтобы с

определённостью заключить, соотносилась ли изначально молитва, являющаяся общим источником трёх упомянутых текстов, с судьбой индивидуума и лишь впоследствии была перенесена на судьбу народа в целом, или наоборот. Нет у нас также возможности решить, определяется ли сродство трёх пассажей влиянием эллинистической иудейской литературы на текст *Пасхальной агады* или наоборот. [Вернер, не рассматривавший в данном контексте молитву Иосифа, полагает, что такая возможность имеется.]

Обратимся теперь к другой проблеме. В пасхальной проповеди Мелитона казнь первенцев приписана ангелу-губителю: «Когда агнец был заклан... ангел пришёл поразить Египет... в одну ночь, поразив его, вверг его в траур по первенцам его. Ибо когда ангел проходил среди израильтян, он видел, что они отмечены кровью агнца, и тогда обратился в сторону египтян и поразил жестоководного фараона» (16-17, 1.100-115, с. 68; рус. пер. Говорун, с. 40—41). «Египет окружил фараона подобно траурной одежде... это было убранство, в которое праведный ангел одел непреклонного фараона» (20, 1.135-139, с. 70). «Рыщущая смерть поглощала первенцев Египта по повелению ангела» (23, 1.160-161, с. 72).

На основании сходства некоторых деталей принято думать, что описание казни первенцев у Мелитона носит на себе следы влияния соответствующего пассажа Премудрости Соломоновой (гл. 17, 18). Однако одна очень важная деталь в этих двух текстах различается: Мелитон, как мы видели, приписывает поражение первенцев ангелу-губителю, в то время как согласно «Прем. Сол 18:15» гибель пришла от «Твоего (Божьего) всемогущего слова». Вернер полагает (с. 204), что Мелитон отклонился здесь от Премудрости потому, что не хотел связывать убийство с именем Иисуса [идентифицируемым христианской традицией с Логосом, словом Божьим]. Однако мне представляется маловероятным, чтобы христианский писатель, не опираясь на какую-либо традицию, отнёс на счёт ангела-губителя деяние, которое, согласно тексту, служившему для него источником, совершил Логос. На самом деле, подобная традиция касательно роли ангела-посланника действительно существовала и до Мелитона. В труде Филона *Вопросы и ответы на Исход* говорится — со ссылкой на истребление первенцев, — что и гибель, и разорение были вызваны действиями посланцев (или посредников), но не самого Царя, Господа Всевышнего [110](#).

Как известно, в *Пасхальной агаде* содержится иное мнение на сей счёт: «Он вывел нас из Египта, не посредством ангела, не посредством серафима и не через посланца, но Сам, Пресвятой, благословен Он, во славе Своей, соделал сие...» «Я пройду по земле Египетской, Я, а не ангел, Я поражу всякого первенца — Я, а не серафим, и над всеми богами египтян совершу суды — Я, а не посланец» [111](#). Согласно изысканиям Л. Гинцберга, в большинстве древних источников (т. е. еврейских и арамейских, но не греческих) представлена точка зрения, по которой убийство первенцев и освобождение Израиля из египетского рабства совершено непосредственно самим Богом, тогда как в более поздней литературе можно найти другой взгляд, в соответствии с которым первенцев умерщвлял ангел [112](#). По мнению Л. Финкельнтейна, рассмотренный пассаж из *Пасхальной агады* является полемическим выпадом против верований, связанных с убеждением, что ангелы играют роль посредников между Богом и Его творением, — подобного рода представления чрезвычайно распространились в период Второго храма [113](#). Предположение о полемическом характере пассажа из *Агады* кажется мне в основе своей вполне убедительным: иначе трудно объяснить, почему в нём так настойчиво подчёркивается, что все деяния совершал не ангел, а сам Бог. Однако, судя по имеющимся в нашем распоряжении свидетельствам, к мнению Финкельнтейна следует добавить важное уточнение: в ранний период, о котором идёт речь, убеждение, что первенцев поражал ангел, было распространено главным образом, если не исключительно, среди эллинистических евреев. Поэтому есть определённые основания для предположения, что данный пассаж был добавлен к *Агаде*, дабы противостоять взгляду, распространённому именно среди грекоязычных евреев и представленному в текстах, имевших хождение в их среде. Учитывая, что в Премудрости Соломоновой убийство первенцев приписано Логосу, можно привлечь то же предположение — полемика с взглядами «западного еврейства» — и для объяснения того факта, что в *Сидуре* (молитвеннике) р. Саади Гаона, а также в текстах из Каирской генизы к словам «не посредством ангела, и не посредством серафима» добавлено «и не посредством слова» [114](#). Я думаю, нет нужды, а может быть, и оснований усматривать в этом добавлении полемику именно с христианским учением о Логосе.

Если текст *Агады* — в том его аспекте, который мы рассматриваем здесь — действительно оформился в борьбе с еврейскими эллинистическими тенденциями, то это говорит в пользу возможности влияния грекоязычных параллелей и на фрагмент *Lefi-khakh* (см. выше). Тем самым получает обоснование предположение, что гимн *Daʿuveni* был составлен в рамках полемики с гипотетической еврейской традицией, христианизированную версию которой мы находим в проповеди Мелитона. Согласно этой гипотетической еврейской традиции, Бог упрекает

израильтян за то, что они ропщут несмотря на все благодеяния, которые он им оказал, — благодеяния, которые он и перечисляет одно за другим.

Подводя итог, можно сказать, что Вернер прав, когда указывает на параллели между определёнными пассажами *Пасхальной агады*, с одной стороны, и проповеди Мелитона — с другой. Но он основывается на предположении — по его мнению, бесспорном, — что речь здесь могла идти только об одной траектории влияния: от традиции, зафиксированной в *Агаде*, к Мелитону. Однако рассмотрение — в дополнение к проповеди Мелитона — таких эллинистических источников, как фрагмент из *Истории Иосифа и Асенеф*, а также анализ спектра противоречивых мнений относительно того, кто же на самом деле погубил первенцев Египта, изложенных в *Агаде*, у Филона, в *Премудрости Соломоновой* и в проповеди того же Мелитона, приводят нас к заключению, что, возможно (а относительно поражения первенцев — даже вероятно), речь идёт о влиянии, оказанном на *Пасхальную агаду* определёнными еврейскими эллинистическими текстами, — влиянии, выразившемся либо в усвоении определённых направлений мысли, либо, наоборот, в полемическом их отвержении.

Эту возможность тоже следует иметь в виду, когда мы — вместе с Вернером — отмечаем связь между гимном *Daууелу* из *Пасхальной агады* и параллельным (и одновременно ему противоречащим) пассажем из пасхальной проповеди Мелитона, о чём шла речь в начале настоящей статьи. Не исключено, что сравнение с эллинистическими текстами приведёт к принятию сходного объяснения и в отношении некоторых других ранних традиций, зафиксированных в *Пасхальной агаде*.

Дополнительное замечание — проф. Давида Флуссера

Еврейская *Impropetia*

Важное исследование Пинеса проливает дополнительный свет на возможные связи между гимном *Daууелу* из *Пасхальной агады*, пасхальной проповедью Мелитона Сардийского и молитвой *Impropetia* («Упрёки в недостойности») из католической службы Великой пятницы. Все три текста содержат список Божьих благодеяний, оказанных израильтянам со времени исхода из Египта и до вступления в страну Израиля. Для гимна *Daууелу* характерна следующая литературная форма:

Сколь многочисленны права Вездесущего на нашу благодарность!

Если бы Он вывел нас из Египта, но не свершил над ними суда — и этого было бы нам достаточно (*daууелу*).

Если бы Он совершил над ними суд, но не над их богами — и этого было бы нам достаточно.

И так далее. Поскольку в *Daууелу* список Божьих благодеяний завершается упоминанием о возведении храма, учёные справедливо полагают, что этот гимн был создан до разрушения Храма в 70 г. н. э.

В проповеди Мелитона список благодеяний появляется в контексте антииудейской полемики: Израиль, отвергший и убивший Мессию-Христа, уже и до того неоднократно выказывал неблагодарность Богу, удостоившему его столь великих даров в дни Исхода из Египта. Сходный мотив появляется и в *Impropetia*, где описание благодеяний, оказанных Богом Израилю при Исходе и вступлении в Землю обетованную, противопоставлено обличению евреев, мучавших и распявших Христа [115](#). Есть и ещё один христианский источник, где дважды появляются сходные перечисления Божьих милостей, оказанных Израилю, *Дидаскалия*. И хотя здесь этот список также приводится для доказательства испорченности израильтян, но в противоположность проповеди Мелитона и молитве *Impropetia* в *Дидаскалии* для демонстрации злобности иудеев используется не тезис об отвержении ими Христа, а указание на их неблагодарность по отношению к Богу и Моисею. Заметим, что такое противопоставление Божьей милости и грехов Израиля вовсе не является специфически христианским или «антисемитским» [116](#): оно вполне соответствует склонности самой еврейской традиции противопоставлять грешность Израиля благодати Бога в рамках педагогического приёма, который призван подвигнуть общину к раскаянию. В таком случае можем ли мы принять здесь предположение Пинеса о том, что существовала еврейская параллель к гимну *Daууелу*, в которой Божьи благодеяния, данные Израилю в период от Исхода до вступления в Землю обетованную, сопоставлялись с грехами израильтян за тот же период? Иными словами, существовала ли еврейская *Impropetia*, содержание которой отразилось в антииудейской *Impropetia* католической службы Великой пятницы?

Проницательная интуиция Пинеса полностью подтверждается: такой текст существует, более того, его форма соответствует тому самому образцу, которому следуют его христианские параллели. Речь идёт о гимне, который читают по

ашкеназскому ритуалу Девятого ава, то есть в день, 117, когда вспоминают о разрушении Первого и Второго иерусалимских храмов 117. Автор гимна — Калир, последний великий наследник древней традиции *пикота*. Он жил в Сирии или Палестине в период, предшествовавший исламским завоеваниям этих земель, — вероятно, в VI или VII в. Как католическая *Improperia*, так и поэма Калира содержат по двенадцать строф; в обоих текстах в каждой строфе за восхвалением Бога следует упоминание грехов Израиля. В поэме Калира хвала Богу в начале каждой строфы начинается словами: «У Тебя, Господи, праведность», обличение Израиля словами «мы же пристыжены» (см. Дан 9:7). Таким образом, в первой строфе мы читаем: «У Тебя, Господи, праведность — в знамениях, которые Ты чудесно являл нам от древности и донныне; мы же пристыжены потому, что не выдержали испытаний и стали отвратительны для Тебя». Во второй строфе Бог, избирающий себе «народ из среды других», противопоставляется Израилю, который подражает языческим обычаям (обычаям других). В третьей строфе автор сравнивает спасение израильтян от египетского ига с их бунтом против Всевышнего у Чермного моря.

В четвёртой строфе восхваляется Бог, сказавший Израилю: «Ты — мой свидетель, и Я Бог», но проклинается Израиль, который сказал Аарону: «Встань, сделай нам богов». Согласно пятой строфе, Бог дал израильтянам манну, а они в тот же день принесли её в жертву Золотому тельцу. В шестой строфе противоплагаются Божье попечение об Израиле (манна, источник, бьющий из скалы, облачный столп) и ропот израильтян. В седьмой строфе сказано: «Мы ни в чём не нуждались в пустыне» — но несмотря на это израильтяне гневилы Бога у Ливны, Асирофа и Ди-Захава. В восьмой строфе автор превозносит Бога за поражение «Сигона, и Ога, и царей ханаанских» и в то же время осуждает израильтян за Ахана. В девятой строфе говорится о том, что Бог посылал Израилю судей, но Миха всё равно сделал идола. Десятая строфа читается таким образом: «У Тебя, Господи, праведность — ты воздвиг святилища твои в Силоме, Нове, Гивеоне и в Вечном храме (Иерусалимском), мы же пристыжены, ибо все святилища были разрушены по нашей вине». В одиннадцатой строфе автор благодарит Бога за сохранение евреев, которые существуют несмотря на разрушение Храма, и выражает надежду на то, что народ раскается. В двенадцатой строфе поэт восхваляет Бога за то, что он отсрочил разрушение Второго храма, завершая гимн молитвой Давида о восстановлении Храма.

Хотя структура двух последних строф не соответствует основному образцу, очевидно, что весь список Божьих благодеяний, который начинается с Исхода и завершается завоеванием Земли обетованной, укладывается в ту же рассмотренную выше схему. Характерно, что ссылка на возведение Храма присутствует в обоих еврейских источниках — *Dayyenu* и поэме Калира, но опущена во всех христианских параллелях 118.

Без сомнения, все рассмотренные тексты, и еврейские, и христианские, зависимы от гимна *Dayyenu* из Пасхальной агады (или от очень близкого текста). Достаточно вероятно, что связь *Improperia* Калира с Девятым ава вторична гимн этот, судя по всему, принадлежит к традиции еврейских *Improperia*, тексты которых до нас не дошли и которые первоначально были частью богослужения еврейской Пасхи (*Песаха*), лишь впоследствии будучи перенесены в богослужение Девятого ава. Произойти это могло потому, что они заканчивались упоминанием о постройке Храма (как *Dayyenu* и поэма Калира), и связь с Девятым ава подчёркивала, что Храм был разрушен именно по причине грехов Израиля. На изначальную принадлежность этих еврейских *Improperia* богослужению еврейской Пасхи косвенно указывает несомненный пасхальный контекст и проповеди Мелитона, и католической *Improperia*.

Из предыдущего становится ясным, что происхождение христианской молитвы *Improperia* — и, возможно, также определённых пассажей из пасхальной проповеди Мелитона — нельзя объяснить исключительно как полемическое антииудейское искажение *Dayyenu*; они основываются на еврейском прототипе, производным которого в более поздние времена явилась поэма Калира. Цепочку литературной зависимости можно реконструировать следующим образом: первоначальная форма — *Dayyenu*, в то время как следующая стадия связана с созданием еврейских *Improperia* (поздняя форма которых сохранена Калиром). В этих текстах, имевших уже по двенадцать строф (как позже католическая *Improperia* и гимн Калира), Божьи благодеяния Израилю за период от Исхода до вступления в Землю обетованную противопоставлены грехам Израиля.

Таким образом, автор христианской *Improperia* повторил еврейскую схему, с той разницей, что благодеяния Бога, оказанные им Израилю начиная от Исхода и кончая завоеванием Земли обетованной, он (автор) противопоставил не тем грехам израильтян, которые они совершили за тот же период, но их предполагаемой вине в осуждении и казни Иисуса. Христианская *Improperia* это далеко не единственный пример того, как еврейская самокритика преобразуется христианами в неистовые антиеврейские инвективы, в данном случае — в обвинение в богоубийстве.

О метаморфозах понятия «свобода»

Настоящая [19] статья посвящена истории понятия «свобода», понятия, встречающегося в различных контекстах в еврейских, а затем и иудеохристианских источниках I в. н. э. Мы будем говорить об отличии смысла, вкладывавшегося в это понятие в еврейско-раннехристианском культурном ареале, от понимания «свободы» греками и римлянами, у которых, судя по всему, евреи это понятие и заимствовали. Мы рассмотрим также метаморфозы его еврейско-христианской модификации, имевшие место в более поздний период, и их значение, как для истории идей, так и непосредственно для политической истории Запада. В рамках настоящей статьи можно обсудить лишь ничтожную часть имеющегося по данной теме материала, поэтому, стремясь к максимальной сжатости изложения, я ограничусь формулировкой нескольких основных тезисов, приведя для иллюстрации каждого из них лишь избранные свидетельства из дошедших до нас текстов. Исчерпывающий анализ вопроса придётся оставить для другого, более обширного исследования.

Тезис 1

Слова «свободный», «свобода» (*хофши*, *хуфша*) в Библии встречаются исключительно при описании отпуска на свободу раба или рабыни, срок пребывания коих в рабстве подошёл к концу. Эти термины, таким образом, относятся к узко юридической сфере законов, регулирующих гражданский, статус индивидуума. С другой стороны, производные от основы га 'ал («освободил», «искупил») в Библии указывают по большей части, если не всегда, на действие, совершаемое Всевышним, на вмешательство Бога в историю ради спасения народа Израиля. Отметим, что по поводу избавления из египетского плена о Боге говорится, что Он «выкупил» или «вывел», а вовсе не освободил евреев. В Библии нет термина, более или менее совпадающего по значению с греческим *элеутерия* или латинским *либертас*, равно как и с ивритским *херут* или *хофеш* в том смысле, в каком слова эти употребляют сегодня (свобода), или в том, в котором слово *херут* употребляли в период, непосредственно предшествовавший разрушению Второго храма, да ещё и некоторое время спустя.

Политический режим, отдалённо напоминающий социальное устройство, утвердившееся в более поздние времена в т. н. свободных странах Запада, описан в Книге Судей: «В те дни не было царя у Израиля: каждый делал то, что ему казалось справедливым» (21:25). Ещё важнее, пожалуй, для нашего исследования свидетельство Первой книги Самуила (в русской Библии Первая книга Царств), где обсуждается вопрос об установлении царской власти. Вот что говорит Самуилу по поводу монархии Всевышний: «... не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовал над ними» (8:7). Отсюда, судя по всему, следует, что идеальным в глазах евреев считалось такое общественное устройство, при котором Бог непосредственно властвует над народом без каких бы то ни было промежуточных инстанций. Позднее именно к такому состоянию дел евреи стали применять термин «свобода» (ивр. *херут*), однако в Библии термин этот, ставший впоследствии популярным лозунгом, пока не появляется.

Даже в Первой книге Маккавейской, не дошедший до нас оригинал которой был написан в Палестине на иврите, книге, целиком посвящённой описанию национально-освободительной войны евреев, слово *херут* — «свобода», насколько можно судить по сохранившемуся греческому переводу, ни разу не употребляется.

Тезис 2

Однако где-то к концу I в. до н. э. и уж во всяком случае к I—II вв. н. э. термин этот усваивается определёнными кругами еврейства Палестины. Ряд дошедших до нас текстов тот времени свидетельствует, что в упомянутых кругах понятие «свобода» имело как чисто религиозное, так и религиозно-политическое значение. В том числе оно обозначало и конкретную политическую цель, причём, иногда цель уже достигнутую. В нашем распоряжении имеются здесь следующие свидетельства.

1. Упоминание Иосифа Флавия о «четвёртой философской школе» евреев, т. е. о секте zelотов, основанной Иудой Галилеянином. Отметим, что понятие «свобода» встречается у Флавия не только в связи с zelотами.

2. Еврейские монеты той эпохи.

3. Пасхальная агада.

4. Упоминания «свободы» и «свободных людей» в Новом Завете (в первую очередь в Посланиях ап. Павла), а также соответствующие высказывания в раввинистической литературе — об этом я скажу при обсуждении 4-го тезиса.

Приведу некоторые из перечисленных свидетельств.

В *Иудейских древностях* Иосиф Флавий сообщает следующее: «[Члены сей секты], соглашаясь во всём остальном с фарисеями, имеют, однако, столь сильную и неодолимую любовь к свободе, что одного лишь Бога готовы считать своим предводителем и господином» (18.23).

В *Иудейской войне* он упоминает «обманщиков», призывающих народ следовать за ними в пустыню, где Бог, по их словам, явит Израилю знамения свободы.

А вот слова, которые у Флавия произносит Агриппа II: «Прошло, однако, время, когда можно было просто желать свободы.. надо бороться, чтобы её не потерять. Велика тяжесть рабства, и борьба, имеющая целью предотвратить порабощение, справедлива. Но кто восстаёт слишком поздно, уже после того, как побеждён, тот не свободлюбивый человек, а всего лишь непокорный раб» (*Иудейская война* 2.16.4).

В обоих вариантах предсмертного слова предводителя защитников Масады Элеазара есть упоминание о свободе. В короткой версии речи Элеазар, призывая своих соратников покончить самоубийством, говорит следующее: «Наверное, нам следовало бы гораздо раньше уяснить себе намерения Всевышнего. То есть ещё в самом начале, когда только собирались мы порадеть во имя свободы, от чего теперь и постигли нас всяческие напасти от своих же соплеменников и ещё худшие от врагов наших. Уже тогда надо было бы понять, что народ Израиля, бывший когда-то люб Господу, теперь провинился перед Ним» (*Иудейская война* 7.8.6).

Отсюда следует, что те, кто подняли восстание, решив (в соответствии с призывом Иуды Галилеянина) «не быть рабами ни римлянам, ни кому другому, а лишь одному Богу», пошли тем самым против воли Всевышнего. Тем не менее, борьба за свободу представляется Элеазару — особенно во второй, расширенной версии его речи (*Иудейская война* 7.8.7) высшим проявлением человеческого духа. Здесь мы сталкиваемся — по крайней мере, такое создаётся впечатление — с одним из парадоксов, связанных с усвоением еврейством понятия «свобода»: евреям приходилось увязывать его с принятым представлением о Боге Израиля как абсолютном властелине народа. Приходилось либо увязать, либо столкнуть две эти концепции.

Впрочем, нет полной уверенности в том, что *Иудейская война* адекватно отражает проблематику религиозного сознания бунтарей-zelотов. В конце концов, у нас нет о них практически никаких из первых рук полученных свидетельств — то, что мы знаем, мы знаем в основном от их недоброжелателей. Так что не исключено, что парадокс сей не что иное, как побочный продукт упражнений Флавия (или его секретаря) в риторике. Тацит, к примеру, говоря о народах, не принадлежащих к греко-римскому ареалу, то и дело пользуется понятием «свобода». Можно предположить существование здесь определённой моды, и не исключено, что Флавий ей просто следовал. Однако при всех оговорках нет, я полагаю, оснований ставить под сомнение его свидетельство о стремлении к свободе как характернейшей особенности идеологии Иуды Галилеянина и его последователей.

Отметим в скобках, что в упомянутой расширенной версии речи Элеазара, где говорится преимущественно о свободе политической (и о борьбе за её достижение), содержится и такое утверждение: «Ведь смерть даёт душам [человеческим] свободу, отпуская их в их чистую обитель».

О важности понятия «свобода» для идеологии воинов-zelотов, захвативших в ходе восстания против Рима власть в Иерусалиме, свидетельствуют надписи на монетах того времени, на некоторых из них имеется датировка «второй год свободы (херут) Сиона». В этом смысле налицо сходство с монетами периода восстания Бар-Кохбы: там тоже зачастую отчеканено слово херут, впрочем, как и слово *геула* (спасение, избавление). Отметим, что на найденных до сих пор монетах эпохи Хасмонеев ни одно из этих слов ни разу не встречается.

И ещё одно замечание. Насколько мне известно, ни один из народов Востока, обладавших древним культурным наследием, не принял на вооружение лозунг «свободы», включая и тех из них, кто, подобно парфянам и персам, сражались против Рима с оружием в руках, и тех, в среде которых возникали движения «духовного сопротивления» греко-римскому засилью, принимавшие иногда форму миссионерских попыток распространить влияние восточной религии на главные центры доминирующей культуры. Усвоение евреями понятия «свобода» является, возможно, единственным в своём роде феноменом, не имеющим аналогов среди народов Древнего Востока.

В *Пасхальной агаде* (согласно тексту молитвенника Саадии Гаона) говорится: «Посему мы должны благодарить, прославлять, возвеличивать, превозносить все сии чудеса, и [то, что] Он вывел нас из рабства к свободе (херут). Возгласим же пред Ним: Аллилуйя!» По мнению ряда исследователей, эта версия соответствует первоначальному виду фрагмента.

Из замечаний, высказанных при обсуждении 1-го тезиса, следует, в частности, что ни в Библии, ни в каком-либо другом еврейском тексте, хронологически предшествующем созданию первой редакции *Пасхальной агады* (принято относить эту редакцию ко времени, близкому разрушению Второго храма или, самое позднее, восстанию Бар-Кохбы), нет никаких указаний на наличие связи между праздником Исхода и понятием «свобода» херут.

Упоминания о свободе встречаются также в Новом Завете и в раввинистической литературе (помимо собственно *Пасхальной агады*, о которой только что говорилось). Но мы их обсудим, когда дело дойдёт до 4-го тезиса. Пока что же обратимся к греко-римскому миру.

Тезис 3

Мы видели, что, с одной стороны, понятие «свобода» вплоть до конца I в. до н. э. или даже до начала I в. н. э. ни в политическом, ни в религиозном контексте в еврейских текстах не встречается. Как не встречается оно и у народов Востока, чьё влияние на евреев можно было здесь предположить. С другой стороны, понятию этому отводится чрезвычайно важное место в системе политического мышления греков и римлян, факт культурного влияния которых на еврейство Палестины в интересующий нас период не подлежит сомнению. Вывод: можно с высокой долей вероятности предположить, что именно греко-римскими влияниями объясняются усвоение евреями Палестины понятия «свобода» в его политико-религиозной модификации и принятие на вооружение определёнными кругами соответствующего лозунга как актуального средства борьбы с римским владычеством, что, по мнению Иосифа Флавия, и привело в результате к национальной катастрофе.

Как бы ни относиться к вердикту Флавия, похоже, что принятие идеологии свободы действительно стало одним из тех судьбоносных событий, что в значительной мере определили дальнейшую историю народа Израиля. В свою очередь, христиане восприняли понятие «свобода», претерпевшее у них, как мы увидим, качественную метаморфозу, из иудаизма. А значит, процесс усвоения его евреями в конце эпохи Второго храма приобретает чрезвычайную важность и для всемирной истории. Но к этому мы ещё вернёмся, а сейчас я хотел бы сосредоточиться на различии в восприятии свободы греками и римлянами, с одной стороны, и евреями — с другой, различии, представляющемся мне чрезвычайно важным.

Сознание особой, присущей только им свободы сформировалось (или окрепло) у греков в период их войн с персами. Вот что отвечают два спартанских аристократа на предложение персидского командующего Гидарна перейти на службу к Ксерксу: «Твой совет [...] не со всех сторон хорошо обдуман. [...] Тебе прекрасно известно, что значит быть рабом, а о том, что такое свобода — сладка она или горька, ты ничего не знаешь...» (Геродот, *История* 7.135).

И ещё одна характерная цитата из Геродота. Спартанец, отвечая на вопрос Ксеркса о характере жителей его родного города, говорит, что те являются наилучшими на земле воинами, и объясняет сие следующим образом: «Это потому, что они свободны, но свободны не абсолютно, ибо есть над ними господин закон (номос), который они чтут гораздо более, нежели твои подданные чтут тебя» (*История* 7.104).

Попытку установить связь между политическим устройством страны и характером её жителей мы обнаруживаем и в *Истории* Фукидида. Если верить Фукидиду, Перикл в своей знаменитой речи утверждает, что благодаря афинской демократии афиняне убеждены в том, что «быть счастливым — это значит быть свободным, а быть свободным — значит обладать благородной душой».

Перейдём теперь к свидетельствам философов. Начнём с Аристотеля. В трактате *Политика* (7.1.6) содержится известное высказывание относительно того, что народы, населяющие холодные области Европы, уступают другим в смысле утончённости интеллекта и развития искусств, но зато обладают большей свободой. В противоположность им у жителей Азии развиты интеллект и искусства, но они вечно порабощены. А вот у греков в максимальной степени присутствуют оба достоинства: они и разумом сильны, и свободны. У Аристотеля греки по самой природе своей более свободны, нежели варвары (прочие жители Европы), не говоря уже о народах Азии.

Есть основания предполагать, что подобные взгляды были в классическую эпоху характерны для значительной части населения Греции: греки видели себя — в

противоположность другим народам земли — людьми изначально свободными, обязанными защищать свободу своей страны, своего полиса от посягательств.

И ещё одно важное свидетельство Аристотеля, на сей раз иного рода. В трактате *Математика* (1.2.17 b 982 и далее) он говорит о научном знании, которое стремятся приобрести не ради достижения какой-то практической цели, а из любви к знанию как таковому. Такую науку Аристотель предлагает называть «свободной», проводя параллель между нею и человеком, которого мы считаем «свободным, если он существует ради самого себя, а не ради кого-то другого».

Отметим, что в этом сравнении, как и в приведённых выше дополнительных примерах из греческих авторов — и в этом, как мы увидим, их отличие от авторов еврейских, — когда говорят о «свободе» или «свободном» в политико-юридическом смысле слова человеку, речь всегда идёт о некоей реальной ситуации. Здесь свобода является данностью (хотя иногда ей может и грозить опасность). Более того, состояние свободы воспринимается как характерная особенность бытия целого народа.

Приведём теперь высказывания греческих философов, в которых понятие «свобода» придаётся иной смысл. Именно в этом, другом смысле указанное понятие употребляется многими мыслителями классической древности, в частности стоиками. Согласно мнению стоиков, сформулированному ещё Зеноном, обладающий высокими личными достоинствами мудрый человек именно он и есть человек свободный. Более того, только тот, кто мудр, свободен по-настоящему. Следует добавить — это, как мы убедимся, имеет непосредственное отношение к нашей теме, — что у стоиков чрезвычайное значение придаётся идее закона, который «царствует над всеми делами божественными и человеческими... повелевая теми из живых существ, которые по природе своей суть существа политические, как им следует поступать, и, запрещая то, чего делать не следует» (*Veterum Stoicorum Fragmenta* §314). Речь идёт о вечном Законе, который никоим образом не идентифицируется с частными законами того или иного государства. Это закон космополиса, т. е. государства, границы которого включают в себя весь мир, а гражданами его являются и боги, и люди. Закон сей основывается на *природе вещей*, а не устанавливается чьей-то волей.

Приведу также мнение двух других, более поздних представителей школы Стои. Эпиктет утверждал, что никакой человек, если он находится во власти заблуждения, объят страхом, погружён в печаль или чрезмерно возбуждён, не может быть назван свободным. И напротив, тот, кто освободился от заблуждений и от перечисленных выше эмоций, тот тем самым освободился и от рабства. Сенека со своей стороны с одобрением приводит слова Эпикура, считавшего, что «дабы обрести подлинную свободу, следует сделаться рабом философии».

Как мы видим, здесь имеется определённое сходство между позициями стоиков и эпикурейцев: и те и другие ощущают себя философами, стоящими над жизненными невзгодами, свободными от вызываемых этими невзгодами эмоций. Подобного рода установка не оставляет места для пафоса бунта. И установка эта в значительной мере характерна для мировоззрения стоиков, несмотря на призывы некоторых из них «возлюбите всё, что есть человеческое». Не менее характерна она и для эпикурейцев, о чём свидетельствует знаменитое высказывание Лукреция, в котором он сравнивает блаженство, дарованное тому, кто с высот подлинной мудрости взирает на бесконечную борьбу людей с жизненными трудностями и на их заблуждения, с удовольствием, которое испытывает человек, наблюдающий с берега, как кто-то другой борется за жизнь в схватке с бушующим морем. Совершенно ясно, что так может говорить лишь тот, кто видит себя вознесённым над прочими смертными.

Эти примеры (а таких можно привести во множестве) свидетельствуют: когда греки и римляне эпохи язычества говорят о свободе, то речь, похоже, всегда идёт — имеется ли в виду свобода политическая или свобода в философском смысле — о некоем наличном состоянии, некоей данности, которой они изначально обладают. Если же политической свободе угрожает опасность, то они — в качестве свободных людей — выступают на её защиту.

Как отмечалось выше, имеются веские резоны предполагать, что евреи восприняли понятие «свобода» от греков или греков вкупе с римлянами. Но усвоение понятия происходило, когда народ Израиля был народом порабощённым, в силу чего смысл понятия претерпел принципиальное изменение. Отныне «свобода» стала означать *освобождение* и связывалась с восстанием против римского господства — сначала с восстанием, приведшим к разрушению Храма, а затем, во II в. н. э., с восстанием Бар-Кохбы. Именно в этом духе, то есть как избавление от ярма чуждой власти, и истолковывали события Исхода авторы первоначальной редакции *Пасхальной агады*.

Мы уже говорили, что евреи были, судя по всему, первым из народов древней культуры, который в ситуации порабощения создал чёткую идеологию борьбы за национальное освобождение, поставив во главу угла призыв к свободе. Нет нужды напоминать, сколь важную роль сыграли идеологии такого рода в борьбе угнетённых народов и классов в Средние века и в Новое время. Несомненна преемственность между концепцией освобождения, сформировавшейся в среде

еврейства в I-II вв. н. э., и этими более поздними течениями религиозно-общественной мысли.

Тезис 4

Особое христианское учение о свободе впервые сформулировано в Посланиях ап. Павла. Многие более поздние мыслители Церкви, осознававшие центральную роль этого понятия, по существу продолжали линию апостола. В чём же состоит особый характер христианского представления о свободе, почему и как — или, выражаясь научным языком, в результате какого диалектического процесса — Павел пришёл к своим знаменитым формулировкам? Вот одна из них: «Итак, стойте в свободе, которую даровал вам Христос [т. е. Мессия], и не подвергайтесь опять игу рабства. Вот, я, Павел, говорю вам: если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа. Ещё свидетельствую всякому человеку обрезывающемуся, что он должен исполнить весь закон» (Гал 5:1-3). Контекст этого высказывания не оставляет сомнений: «игу рабства», от которого освободил Христос, есть не что иное, как иго послушания (здесь: ритуальным?) заповедям Торы.

В другом месте апостол утверждает, что смертью и воскресением Христа верующий еврей освобождён от «закона греха и смерти» (Рим 8:2), то есть от порабощения Торе Моисеевой, которая, согласно Павлу, самими своими запретами способствует пробуждению греховных желаний. Вдобавок к этому и вся прочая «тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божьих» (Рим 8:21).

Налицо, как мы видим, всеобъемлющая схема освобождения: уверовавшие в Христа евреи освобождаются от предписаний Торы и власти греха; остальные же народы и всё сотворённое — от власти греха. Ключевым для схемы апостола является понятие освобождения, то есть то самое понятие, которое было актуальным для тогдашнего еврейства, а не «свобода», как она понималась греками и римлянами, а именно как данность, как неотъемлемая часть национального наследия. Павлу все люди — евреи и не евреи — представляются порабощёнными с самого начала истории человечества (первородный грех) или, во всяком случае, с незапамятных времён.

Освобождение от подчинения Торе Моисеевой, предполагающее отмену всех её запретов, не могло не вызвать к жизни нигилистические тенденции, утверждения абсолютной свободы человека в его поступках. Павел сознавал таящуюся здесь опасность и потому вновь и вновь напоминал о необходимости соблюдения (и довольно жёсткого) норм нравственности. Вот одна из его классических формулировок: «Всё мне позволительно, но не всё полезно» (1 Кор 6:12). Однако подобного рода охранительные высказывания не могли предотвратить возникновение в христианстве течений, ратовавших — со ссылкой на авторитет Павла — за отмену всех и всяческих предписаний морали и «внешних» правил поведения.

Но вернёмся к процитированному выше призыву «не подвергаться... игу рабства». Было отмечено, что здесь имеется в виду не что иное, как иго заповедей Торы. В этой связи нельзя, разумеется, не вспомнить знаменитую фразу р. Нехонии б. Каны: «Всякий, кто принимает на себя игу Торы, освобождается от бремени подчинения властям и бремени [тягот] повседневного существования (согласно принятому истолкованию, под последним бременем понимается необходимость зарабатывать на содержание семьи. — Ш. П.). На всякого же, кто сбрасывает с себя игу Торы, возлагается и бремя подчинения властям, и бремя [тягот] повседневного существования» (Мишна, Авот 3,5).

Мы видели, что призыв к освобождению первоначально имел у евреев политическую направленность протест против владычества Рима. Судя по некоторым намёкам в Новом Завете и другим ранне-христианским текстам, община последователей Иисуса на первом этапе поддерживала контакты с кругами, принявшими этот лозунг на вооружение. Однако довольно скоро в христианстве — по крайней мере, в том его варианте, который проповедовал ап. Павел, — смысл призыва к освобождению претерпел радикальные изменения. Произошло это не только под влиянием внешних событий, но и, как выясняется, в ходе процесса постепенной *интериоризации* стремления к свободе. На смену требованию избавления от ига римской государственности пришло требование избавления от ига Закона. Революционный импульс был теперь направлен не против иноземных захватчиков, а против «внутреннего» императива, требующего соблюдения заповедей Торы и основанных на них предписаний Галахи. Направлен он, естественно, и против, так сказать, официальных представителей тогдашнего иудаизма: противостояние римским властям сменилось противостоянием собственному истеблишменту.

Один из характернейших парадоксов учения Павла заключается в том, что тезис о свободе, на первый взгляд освобождающий верующего от необходимости

следовать внешним «предписаниям», устанавливаемым писаным религиозным законом или религиозными авторитетами, сочетается здесь с идеей первородного греха, в результате которого человек напрочь лишился всякой возможности самостоятельно регулировать своё поведение. Если угодно, власть греха отняла у него свободу. В процессе секуляризации парадокс этот порождает сочетание абсолютного бунтарства, разрушения всех устоев со столь же абсолютным подчинением тому, что осознаётся как высшая цель или историческая необходимость — будь то тотальная революция или столь же тотальная борьба за национальное освобождение.

Настало время обратиться к метаморфозам понятия «свобода» в более позднюю эпоху. Я не буду касаться таких грандиозных духовных феноменов, как, скажем, Реформация, для которой очевидна преемственность по отношению к учению Павла. Вместо этого поговорим о философах, не имеющих на первый взгляд непосредственного отношения к религии.

Тезис 5

Значительная часть секулярных европейских мыслителей Нового времени видела в свободе, понимаемой ими как *освобождение* — будь то от политического гнёта или от норм традиционной морали (в последнем случае они, следуя в русле идей ап. Павла, оказывались зачастую гораздо большими, нежели он, экстремистами), — высшую ценность и главнейшую заповедь, исполнению которой должно быть подчинено всё остальное. Иногда примат свободы воспринимается ими как нечто, настолько само собой разумеющееся, что они не делают даже малейшей попытки обосновать его в рамках предлагаемой философской схемы.

Начнём наш краткий обзор со Спинозы. Он один из первых, если не первый секулярный мыслитель Нового времени, в философской схеме которого идее свободы, в смысле освобождения от запретов морали, отводится центральное место. В трактате *Этика* мы читаем: «Если бы люди действительно рождались свободными, они не создали бы, оставаясь свободными, понятия о добре и зле» (ч. 4, «О порабощении человека», §68). С устранением понятия зла теряют силу все запреты религии и морали. Не лишён интереса и тот факт, что в своём *Политико-теологическом трактате* Спиноза неоднократно цитирует Павла, в особенности Послание к Римлянам, причём часть цитат непосредственно касается освобождения от ига заповедей Торы.

Если установления религии уже не обладают авторитетом и свобода воспринимается как высшая ценность человеческого существования (или, по крайней мере, одна из высших ценностей), то возникает необходимость в некоем новом авторитетном источнике, который позволил бы регулировать жизнь общества и государства без ущерба для свободы. Вот решение, предлагаемое Спинозой в пятой главе *Политико-теологического трактата*: «... В чём сущность подчинения? В том, что человек следует тем или иным узаконениям лишь в силу того, что законодатель имеет над ним власть. Поэтому несвободе нет места в обществе, в котором власть принадлежит всем и законы принимаются не иначе, как по всеобщему согласию. При таком политическом устройстве [...] народ во всех случаях остаётся свободным, ибо всё, что предпринимается, предпринимается с его согласия, а не в силу авторитета, которым наделён кто-то другой».

Итак, свобода народа гарантируется благодаря тому, что власть принадлежит всем и осуществляется по всеобщему согласию. Спиноза, как нетрудно убедиться, не уделяет при этом никакого внимания личной свободе, свободе индивидуума не присоединяется к консенсусу. Свобода у него существует только в области теоретического размышления, там-то без неё не обойтись — иначе пришёл бы конец и философии, и философах.

Обратимся теперь к *Общественному договору* Руссо. По мнению Руссо, идеальное политическое устройство должно обеспечивать защиту каждого члена общества и его имущества. Причём таким образом, чтобы человек, «несмотря на объединение с другими, подчинялся не кому-либо, а самому себе, и сохранял ту же степень свободы, которой он обладал бы в качестве [не связанного общественным договором] индивидуума» (кн. 1 ч. 6).

Но с другой стороны: «Каждый из нас предоставляет самого себя и все свои силы в распоряжение Высшего руководства, реализующего всенародную волю. Вместе мы составляем единое тело... Дабы общественный договор обладал реальной силой, он неявным образом подразумевает обязательство, которое одно только и обеспечивает соблюдение всех остальных его пунктов: я имею в виду, что каждый, кто откажется подчиниться всенародной воле, будет принуждён к тому обществом. И означает это не что иное, как то, что его принудят быть свободным человеком» (кн. 1, ч. 6—7).

Налицо несомненное сходство между понятием консенсуса («всеобщего согласия») у Спинозы и «всенародной волей» Руссо. Похоже, что последний находился здесь под влиянием *Политико-теологического трактата*. Сходство

главным образом прослеживается в том, что на «согласие», как и на «волю», возложена функция подавления и порабощения индивидуальной воли каждого члена общества в отдельности. И именно такого рода порабощение здесь называется свободой. Во имя всенародной воли человека «принуждают быть свободным». Характерна метаморфоза, которую претерпел данный парадокс в философской мысли в дальнейшем. Согласно Сартру, человек «осуждён быть свободным»: принуждение, носившее у Руссо политический характер, в эпоху экзистенциализма становится внутренним императивом, императивом, от которого никуда не скрыться, ибо он укоренён в самом факте нашего бытия.

Террор Французской революции можно — в согласии со схемой, предложенной Гегелем в *Феноменологии духа*, рассматривать как результат отмеченного выше противоречия между «абсолютной» или «всеобщей» свободой и свободой индивидуальной. Обострение этого противоречия в ходе революции приводит к отрицанию подлинности индивидуального человеческого существования.

Понятие «свобода», однако, появляется у Гегеля не только в контексте размышлений о Французской революции. Он, в частности, утверждает, что «единственным предметом философии является сияние Идеи, прослеживающееся в мировой истории... познание процесса сей воплощающейся Идеи, которая есть идея свободы... Тот факт, что мировая история представляет собой процесс постепенной реализации Духа... это и есть подлинная теодицея, оправдание Бога в истории» (*Философия истории* 4.3.3,6).

Речь здесь идёт о свободе «объективной» (т. е. реализации Духа в жизни государства и его законах), но при обсуждении вопроса о происхождении христианства во главу угла оказывается поставленной именно свобода «субъективная». Здесь Гегель говорит о «субъективной свободе Я как такового», которая не была ведома грекам (3.3.2). Более того: «Хотя понятие о Едином известно уже иудаизму, только в христианстве оно включает в себя сущность мирового Духа. Так что мысль человека... достигает полноты, обращаясь [не вовне, а] на саму себя. Это и есть освобождение, даваемое христианством». Однако, как показывает Гегель, цитируя Новый Завет, такого рода революционная *интериоризация* духа чревата разрушительными последствиями. Высказывания Иисуса (в том числе и Нагорная проповедь) в целом ряде случаев направлены против собственности и необходимости трудиться ради пропитания, а также против семейных уз человека, которого призывают отказаться от всех связей и обязательств морального порядка.

Как мы видели, мотив «бунтарства», на который Гегель делает такой упор, говоря об абсолютной «интериоризированной» свободе христианства, появляется уже у ап. Павла. Однако «сверхзадача» Гегеля совершенно иная: для него, с одной стороны, важно увязать освобождение личности в христианстве с милым его сердцу протестантизмом, а с другой — с «объективной свободой», реализующейся в рамках современного государства, и в особенности, как выясняется, Прусского государства. В соответствии с этой сверхзадачей определяется и конечное предназначение «субъективной» свободы: ей суждено укротить и смирить себя, в чём, согласно Гегелю, и состоят её слава и величие.

Идеология приручённой, институционализированной свободы, принятая нынче на Западе, содержит различные элементы, в том числе и лозунги, унаследованные от революционных движений (политического и религиозного толка), выступавших под девизом «абсолютного раскрепощения», — движений, либо потерпевших неудачу, либо принявших в конечном счёте вполне «одомашненные» истеблишментские формы. Впрочем, на протяжении всего двадцатого века продолжают возникать идеологии, выдвигающие на первый план требование свободы. Одни из них отвергают христианство, другие, напротив, претендуют на то, чтобы говорить от его имени. В настоящей статье я намеревался показать, что впервые призыв к освобождению, по всей видимости, прозвучал в эпоху, непосредственно предшествующую разрушению Второго храма, и что смысл этого призыва в значительной степени проясняется в свете исторической ситуации, в которой находился тогда еврейский народ. Отголоски того первоначального призыва мы продолжаем различать и в дальнейшем, несмотря на все, порой поразительные, метаморфозы, которые претерпевает в ходе истории стремление человека к свободе.

Перевод с иврита Сергея Рузера

Иудеохристиане первых веков в свете нового источника

Настоящее [2 0] исследование посвящено арабской рукописи, которая в действительности является не тем, чем представляется на первый взгляд. На первый взгляд перед нами один из образцов мусульманской антихристианской полемики, который в свою очередь интегрирован в более обширное сочинение, впервые описанное Риттером, под названием *Tathbit Dala 'il Nubuwwat Sayyidina Muhammad* (*Установление доказательств пророческого достоинства господина нашего Мухаммада*). Трактат этот принадлежит перу известного мутазитского автора X в. Абд аль-Джаббара [2 1]. Однако на самом деле в случае интересующих нас текстов мусульманский богослов лишь приспособлял для собственных целей — в том числе и с помощью многочисленных интерполяций — писания, отражающие взгляды и традиции иудеохристианской общины, о чём подробнее ниже. Насколько мне известно, до меня этот текст никто не изучал. Приношу благодарность моему коллеге Д. Флусееру за целый ряд полезных советов и замечаний.

Рукопись, содержащая упомянутый текст, находится в Стамбуле; впервые моё внимание к ней привлёк д-р Стерн. Прочитав заметку Риттера, он бегло просмотрел рукопись, и у него сложилось впечатление, что в ней может содержаться богатейшая информация о сектах раннего ислама. За краткое время пребывания в Стамбуле я имел возможность убедиться, что манускрипт представляет большую ценность как источник по истории ислама, и сфотографировал текст. Мы со Стерном оба решили, что будем над ним работать. Стерн выбрал для изучения последнюю часть манускрипта, где в крайне враждебном духе обсуждается секта измаилитов, над систематическим трудом о которой он как раз работает. На мою долю выпало исследование первой половины текста, содержащей многочисленные упоминания о других еретиках и вольнодумцах раннего ислама. При первом знакомстве с трактатом Абд аль-Джаббара я лишь поверхностно ознакомился с главой о христианстве, включающей около шестидесяти листов. Как сама проблематика, так и подход к ней показались мне в высшей степени необычными: это мало походило на антихристианскую полемику, которую обычно вели мусульмане. Я попытался объяснить расхождения исторической ситуацией и реакцией на неё Абд аль-Джаббара. Он жил во времена великих побед Византии над мусульманскими странами и, питая враждебные чувства к могущественной христианской империи, предсказывал самое мрачное будущее ортодоксальному исламу, против которого ополчились не только Византия, но и еретики-фатимиды в Египте; последние, как с удовлетворением демонстрирует Абд аль-Джаббар, действовали в стоворе с Византией [2 2]. Однако впоследствии я убедился, что объяснение это применимо лишь в весьма ограниченной степени. Личное отношение Абд аль-Джаббара к христианству проявилось в его дополнениях (иногда весьма пространных) к тем писаниям, которые он, как мы увидим, использовал для своих целей, но эти интерполяции составляют относительно небольшую часть главы о христианстве. Тут может быть выдвинуто другое предположение: враждебность и опасения Абд аль-Джаббара могли склонить его к использованию более ранних антихристианских материалов, оказавшихся в его распоряжении.

Пытаясь объяснить особенности текста исторической ситуацией, я никак не мог отделаться от смутного ощущения, что антихристианская глава представляет собой в некотором роде загадку; в конце концов, это побудило меня прочесть всё сочинение целиком. Сначала впечатление непрояснённости, загадки не исчезало; дело прояснилось только после того, как я внезапно понял, что заинтересовавший меня текст, по крайней мере большая его часть, не был и не мог быть написан мусульманином. Когда это стало ясно, потребовалась новая гипотеза. Изучение текстов *Tathbit* показало, что лишь одно предположение об их происхождении согласуется с наблюдаемыми фактами. Они могли происходить только из иудеохристианской среды, а Абд аль-Джаббар всего лишь приспособлял их (зачастую довольно неловко и небрежно) для своих собственных нужд. Добавления и вставки Абд аль-Джаббара иногда сводятся к одному-единственному поясняющему предложению или даже части предложения, а иногда занимают несколько листов. В большинстве случаев, хотя, очевидно, не во всех, налицо явные признаки, позволяющие отделить эти интерполяции от самих иудеохристианских текстов, к которым они были добавлены. Прежде чем представить доказательства своих заключений, я хотел бы дать краткую тематическую классификацию тех четырёх или пяти категорий текстов, которые составляют ядро данной главы (если оставить в стороне вставки Абд аль-Джаббара), — естественно, иногда различные типы переплетаются в одном тексте. Классификация текстов, в соответствии с их содержанием, такова.

1. Обвинения христиан в том, что они отступили от Закона Моисея и стали придерживаться других законов и обычаев.

2. Polemika против догматики или, точнее, против христологии трёх основных христианских «сект» [\[2 3 \]](#), то есть яковитов, несториан и ортодоксов — последних иногда называют *rum* [\[2 4 \]](#), то есть римляне, или византийцы.

3. Очерк ранней истории христианства или, по крайней мере, некоторых выдающихся событий этой истории.

4. Написанные во враждебном духе рассказы об обычаях христианских монахов, священников и мирян. Некоторые из этих историй могли быть добавлены самим Абд аль-Джаббаром, но некоторые другие явно заимствованы из более раннего источника или во всяком случае предполагают такое близкое знакомство с христианскими обычаями и укладом, каким мало кто, если вообще кто-либо из мусульман обладал.

Пятую категорию составляют многочисленные и иногда обширные цитаты из четырёх канонических и неизвестных апокрифических евангелий.

Некоторые цитаты очень интересны с точки зрения филологических исследований новозаветной литературы; их можно отнести к числу наиболее важных компонентов изучаемых текстов. Однако в данной части настоящей статьи мы будем приводить их лишь в связи с текстами первой и второй категорий — там эти цитаты используются в качестве аргументов при решении некоторых спорных вопросов.

Есть одна тема, лейтмотивом проходящая через тексты первой, второй и третьей категорий. Христиане (*al-nasara*), то есть представители трёх вышеупомянутых «сект», разошлись с учением Христа (*al-masih*). Они оставили истинную религию в первую очередь, как показывают содержащиеся здесь фрагменты исторического плана, под влиянием подстрекательства ап. Павла, чья личность и деятельность в этих текстах подвергаются презрению и осмеянию. Стремясь к господству в мире, христиане усвоили образ жизни и обычаи *rum* (этим именем в данном контексте обозначаются римские и греческие язычники) [\[2 5 \]](#).

Так, например (лист 69a-b), в отличие от самого Христа, христиане, против которых направлена полемика, отвергли заповеди о ритуальной чистоте. Помимо этого, молясь, они поворачиваются к востоку, тогда как Христос во время молитвы обращался лицом к Иерусалиму, который, согласно нашим текстам, был расположен на западе [\[2 6 \]](#).

Даже такие христиане осознавали, что Христос — в отличие от них самих был обрезан и считал обрезание обязательным; он никогда не ел свинину и считал поедание её делом проклятым. Христиане обвиняются в том, что на основании видения ап. Петра, описанного в Книге Деяний, они разрешили употребление в пищу мяса животных, запрещённых Торой, а следовательно, и Христом (92a — 92b; см. ниже). Последний не разрешал также (69b) принимать жертвенное (или мясо зарезанных животных) от людей, не принадлежащих к народу Книги (то есть от неевреев) [\[2 7 \]](#), и запретил браки с такими людьми.

В вопросах о браке, праве наследования, а также установленных Торой наказаниях (список, очевидно, не является исчерпывающим) Христос следовал по пути пророков, бывших до него, в то время как у христиан человек, явно уличённый в разврате, мужеложстве, клевете, пьянстве, не получает никакого наказания ни в этом мире, ни в будущем.

Автор текста утверждает, что христиане не запрещают молиться людям, находящимся в состоянии ритуальной нечистоты, и даже считают такие молитвы самыми действительными, поскольку они совершенно отличаются от молитв иудеев и мусульман. Далее он продолжает:

(69b). Не так молился Христос. В молитве он использовал [\[2 8 \]](#) слова (*kalam*) и изречения (*qawl*), которые Бог дал в Торе и псалмах Давида; теми же словами молились до него и в его время пророки народа Израиля. (А вот) эти христианские секты [\[2 9 \]](#) в молитве используют речения, сочинённые (*lahhana*) для них теми, кого они считают за святыми. И они (христиане) произносят эти слова нараспев (*aghani*) или в виде (*majra*) жалобы (*nawh*); и говорят: это литургия (*quddas*) такого-то и такого-то (человека), по имени того, кто составил её.

Христос также соблюдал дни еврейских постов [\[3 0 \]](#), а не пятидесятидневный пост христиан и другие их посты. Равным образом он не устанавливал день отдыха в воскресенье [\[3 1 \]](#) и даже на час не отменял субботы. Евангельские истории, описывающие то, что представляется нарушением субботы (напр., Мф 12:1—5, 9:13; Лк 13:10—16), на самом деле приводятся для того, чтобы показать, что Христос хотел оправдать именно с точки зрения Закона свои действия, когда исцелял в субботу или попускал своим ученикам, которые растирали зёрна из сорванных колосьев пшеницы, так как были голодны [\[3 2 \]](#) (см. ниже). Поведение учеников объясняется вынужденной необходимостью [\[3 2 \]](#) и как раз на этом основании считается оправданным. Далее (лист 93b) в том же самом контексте автор основывает свои рассуждения на правиле, гласящем, что

работа — согласно определению этого термина еврейским законом — допустима в субботу лишь для спасения жизни, но не имущества. Понятие «спасение жизни» передано в тексте с помощью конструкции *al-nojat bi 'l-nafs*, что более или менее буквально может быть переведено как 133 «спасение души». Это, очевидно, точное воспроизведение еврейского термина *piquah nefesh*; он используется в Талмуде при формулировке правила, по которому необходимость спасения жизни отменяет закон о субботе, — это правило, как мы только что видели, фигурирует и в нашем тексте.

Пытаясь подвести итог миссии Иисуса, автор текста утверждает: (70a) «Христос пришёл, чтобы оживить и утвердить Тору». Далее цитируется речение Иисуса, очень похожее на евангельское (Мф 5:17-19), хотя не полностью ему идентичное:

Он сказал: я пришёл к вам. Поэтому я буду поступать согласно предписаниям Торы и пророков, бывших до меня. Я пришёл не умалить, но, наоборот, восполнить (или «исполнить»: *mutammiman*). Воистину, так угодно Богу: скорее небеса упадут на землю, нежели отменится что-либо из закона Моисея. Всякий, умаляющий в нём хоть что-то, умалённым наречётся.

В тексте добавлено, что сам Иисус и его ученики действовали в соответствии с этими словами в течение всей его земной жизни.

Данный отрывок явно несёт христологическую нагрузку (я сейчас лишь бегло коснусь этой темы), ибо в нём подразумевается пророческий статус Иисуса. В другом отрывке (лист 52a) прямо утверждается, что Иисус претендовал именно и только на это 134. Разумеется, такова в том числе и обычная мусульманская точка зрения, но здесь она подкрепляется многочисленными ссылками на речения Иисуса. Такие ссылки, сами по себе указывающие на прекрасное знакомство с христианской литературой, призваны доказать, что Иисус стремился сохранить в целостном виде понятие о единстве Бога (которое, как подразумевается, ставит под угрозу доктрина о богосыновстве Иисуса). Более того, приводимые речения Иисуса призваны продемонстрировать его смирение, осознание собственной слабости и покорность Богу, его отказ совершать или повелевать что-либо, не предписанное Божественным волеизъявлением, а также показать тревогу Иисуса при мысли о воскресении и грядущем Божьем суде. Многие из этих высказываний взяты из канонических евангелий. Я рассмотрю одно, происходящее, очевидно, из другого источника; при этом оно явно находится в противоречии с каноническим речением в Ин 5:22. Точный текст здесь не представляется возможным однозначно определить, так что, по-видимому, не обойтись без амендации одного слова, однако смысл высказывания абсолютно ясен. Его можно передать следующим образом: (52b) «Я не буду ни судить людей 135, ни призывать их к ответу за совершённые ими деяния; тот, кто послал меня, Он будет решать (?) 136, что делать с ними».

В противоположность этому в Ин 5:22 читаем: «Ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну».

В текстах *Tathbit* утверждается (либо явно подразумевается), что некоторые речения Иисуса в канонических евангелиях приписаны ему ложно. Вот они: 137

(54b) «Сын человеческий есть господин субботы» (Мф 12:8; Мк 2:28; Лк 6:5).

(53a) «Идите по земле и крестите рабов (Божиих) во имя Отца, и Сына, и Св. Духа» (Мф 28:19).

(53a, 54b) «Я был прежде Авраама» (Ин 8:58).

(54b) «Я в Отце, и Отец во Мне» (Ин 17:21).

С другой стороны, следующие слова Христа цитируются как аутентичные (с примечательной оговоркой, что сказанное достойно удивления):

(92a) Вы придёте ко мне в день воскресения мёртвых, и все обитатели земли будут приведены (?) ко мне 138. И они встанут по правую и по левую (руку). И я скажу тем, кто по левую руку: «Я был голоден, и вы не дали мне есть; я был наг, и вы не одели меня; я был болен, и вы не помогли мне (или «не позаботились обо мне»); я был в темнице, и вы не посетили меня». И они скажут, отвечая мне: «Господи, когда это ты был болен, наг, или голоден, или в темнице? Не пророчествовали ли мы от имени твоего? Не лечили ли больных именем твоим, не поднимали ли расслабленных? Мы кормили голодных и одевали нагих ради имени твоего. И мы едим и пьём во имя твоё». (И тогда) я скажу им: «Вы упоминали имя моё, но не истинно было ваше свидетельство обо мне. Отойдите от меня, вы, негодные грешники» 139. И тогда я скажу тем, кто по правую руку: «Придите, праведные, вас ждёт милость Божия и вечная жизнь. Не войдёт в неё ни один из тех, кто кормил, одевал, лечил больных или ел и пил во имя Христа».

На этом речь Христа заканчивается, и автор добавляет, что Христос таким образом накажет «этих христианских сектантов», имея в виду яковитов,

несториян и ортодоксов. Приписываемые Христу слова суть явное искажение соответствующего евангельского пассажа (Мф 25:31-46). Оно может служить иллюстрацией приёмов, характерных для того milieu, из которого происходят наши тексты: их авторы использовали христианские писания в собственных сектантских целях. Это не означает, конечно, что все приводимые ими цитаты, которые отклоняются от канонических текстов, непременно вторичны по своей природе. Не исключено, что в некоторых случаях они опираются на подлинную раннюю традицию, не сохранённую основными направлениями христианской Церкви (см. ниже).

Пытаясь опровергнуть доктрину, согласно которой Иисус был сын Божий, тексты, приведённые Абд аль-Джаббаром, всячески упирают на то, что в рассказах о рождении и детстве Иисуса, фигурирующих в Евангелии от Матфея [140](#), а возможно, также и в некоторых неканонических евангелиях, плотник Иосиф представлен отцом Иисуса. Упоминается, что один христианин в переводе «этого евангелия» (очевидно, имеется в виду Евангелие от Матфея) говорит о «рождении Иисуса, сына плотника Иосифа» (94b). Возможно, речь идёт о не дошедшем до нас варианте Мф 1:1: «Родословие Иисуса Христа, сына Давида, сына Авраама». Следует упомянуть в этой связи, что согласно обсуждаемым текстам Иисус и его родители оставались в Египте в течение двенадцати лет (loc. cit.).

Для опровержения доктрины о божественности Иисуса авторы ссылаются также на выказанный им — вполне человеческий! — страх смерти. В этой связи приводится молитва Иисуса в виду неминуемо приближающегося конца — этот пассаж соответствует Мф 26:39, Мк 14:36 и особенно Лк 22:42. Тексты *Tathbit* (53a) описывают внешние проявления тревоги Иисуса несколько иначе, чем Лк 22:44: «Страдая перед лицом смерти, он как бы стучки крови извергал изо рта и был в поту и в смятении». То, что Иисус иногда обращался к Богу как к Отцу, тексты (55b — 56a) объясняют «среди прочего» предполагаемой «особенностью» еврейского языка, «который (был) языком Христа». В соответствии с этим объяснением, подкреплённым отрывками из Ветхого Завета, эпитет «сын» в еврейском языке применим к покорному, преданному и праведному слуге, а «отец» к господину.

В наших текстах постоянно подчёркивается значительность еврейского языка; эта особенность — часть их идеологии. Мы почувствуем это ещё яснее, когда будем рассматривать содержащиеся здесь фрагменты исторического плана. Сейчас же представляется полезным обсудить проблему происхождения текстов, по крайней мере некоторые её аспекты.

Один аспект здесь достаточно ясен. Налицо две составные части, иногда — но далеко не всегда — тесно переплетённые [141](#), причём если автором одной был мусульманин, предположительно Абд аль-Джаббар, то вторая принадлежит перу немусульманского автора. Прежде всего, очевидно, что вторая, большая часть текста не была изначально написана по-арабски; её переводили, по всей вероятности, с сирийского, и во многих случаях не слишком искусно (это касается не только цитат из Ветхого и Нового Заветов). В результате появились случайные неловкие конструкции и синтаксические обороты [142](#). На самом деле, когда Абд аль-Джаббар или его помощники снабжали пояснениями имена и термины, которые не могли быть хорошо известны рядовому мусульманину, они тем самым уже молчаливо подразумевали, что эти тексты изначально не предназначались для мусульманского читателя [143](#). Например, поясняется, что *Ur. sh. lim* (так иногда называли Иерусалим христиане) это *Bayt al-Magdis* (93b), а *Ihim'* эквивалентно *'Isa* (распространённая у мусульман форма имени Иисуса) [144](#). Доказательства, основанные на содержании текста, ещё более убедительны.

Как было отмечено, главная тема здесь это утверждение, что христиане изменили религии Христа [145](#). Измена, согласно текстам, заключается «среди прочего» в отказе от соблюдения заповедей [Торы]. Действительно, один из стихов Корана (5:50) даёт основание заметить, что Иисус не отменял закона Моисея. Однако, на мой взгляд, невозможно себе представить, чтобы мусульманский автор, для которого очевидно, что закон Моисея отменён Мухаммадом, с таким упорством обвинял христиан в несоблюдении ветхозаветных заповедей ведь он уверен, что заповеди в конце концов были отменены по божественному предписанию. Правда, некоторые заповеди Моисея, отступничество от которых в среде христиан автор текста осуждает, имеют прямые параллели в исламе (это касается обрезания, законов о ритуальной чистоте и запрета на употребление свинины). Однако же другие заповеди (например, законы субботы или требование обращаться во время молитвы в определённую сторону) отличаются от соответствующих предписаний ислама. Предполагая, что мусульманский богослов мог «от себя» резко нападать на христиан за отмену ветхозаветных заповедей и замену их другими законами, или же мог вполне серьёзно, опираясь на еврейскую интерпретацию правил, известную нам из Талмуда [146](#), продемонстрировать уважение Иисуса к субботе, или, наконец, что ему могла прийти в голову мысль цитировать, как это сделано в *Tathbit*, мало убедительный

отрывок из евангелия [\[47\]](#), чтобы доказать, что Иисус во время молитвы обращался лицом к Иерусалиму [\[48\]](#), мы занимаем позицию, которую вряд ли возможно аргументировано защищать. Равным образом, не мог мусульманский богослов видеть необходимость в том, чтобы в ходе полемики против доктрины о божественности Христа использовать в качестве аргумента впечатляющее описание страданий Иисуса, ожидающего распятия. Абд аль-Джаббар, когда подбирал доводы против христиан, усматривал свою принципиальную задачу в том, чтобы найти какое-либо подтверждение мусульманской точке зрения — а ведь согласно Корану Иисус вообще не был распят. Абд аль-Джаббар выискивает здесь такое подтверждение в своём довольно неподатливом источнике; он вынужден использовать тексты, которые лишь до некоторой степени отвечают его целям. Мы отчётливо увидим всё это, когда будем обсуждать фрагменты, посвящённые страстям Христовым. Подведём предварительный итог: обсуждаемая нами часть текстов *Tathbit* не могла изначально принадлежать перу мусульманского автора [\[49\]](#); Абд аль-Джаббар или его помощники лишь адаптировали текст, придав ему при помощи интерполяций поверхностно исламский характер. Как уже отмечалось, вставки эти иногда представляют собой всего лишь несколько добавленных слов или фраз, а иногда несколько листов подряд.

Такое отрицательное заключение об авторстве уже сейчас можно дополнить положительной идентификацией религиозного milieu, из которого происходит большая часть указанных фрагментов. За отправную точку можно взять одну характерную особенность немусульманской части текста: авторы её сочетали веру в Христа (хотя не в его божественность) с приверженностью закону Моисея. Но такую же характеристику — и это может помочь делу идентификации — Епифаний даёт секте, членов которой он называет *Nazōraioi* (ναζωραῖοι). В его, пожалуй, несколько произвольной терминологии этим именем называется одна из двух основных известных ему иудеохристианских сект; вторая — это эбиониты (ἐβιωναῖοι). Об этих *Nazōraioi*, которых мы будем называть назарейми, Епифаний говорит, что они расходятся с христианами из-за своей приверженности Закону (Торе), заповедям относительно обрезания, субботы и всем прочим, а из-за веры в Христа они отличаются от иудеев (Епифаний, *Панарион* 1.29.7).

Однако указанная общая характеристика — не единственная точка соприкосновения между первоначальными авторами наших текстов и иудеохристианами первых веков новой эры; сходство проявляется также и в деталях.

Так, Ириней Лионский сообщает, что иудеохристиане (которых он называет эбионитами) [\[50\]](#) поклоняются Иерусалиму; это видно из того, что они, подобно авторам текстов, использованных в *Tathbit*, считают, что во время молитвы следует обращаться лицом к Иерусалиму [\[51\]](#) (Ириней, *Против ересей* 1.26. [Migne, *Patrologia Graeca* 7, col. 687]).

Кроме того, подобно авторам обсуждаемых нами фрагментов эбиониты Епифания доказывают необходимость обрезания, ссылаясь на то, что сам Иисус был обрезан (*Панарион* I.30.26); разумеется, этот аргумент используют не только эбиониты — он характерен для всех иудеохристианских сект.

Далее, и те и другие презируют Павла, рассказывают о нём уничижительные истории и приписывают ему недостойные мотивы (*Панарион* I.30.25) [\[52\]](#). Дополнительное сходство наблюдается между авторами текстов, использованных Абд аль-Джаббаром и назарейми, описанными Епифанием: и те и другие почитают (древне) еврейский язык. Согласно Епифанию, назареи «прилежно упражняются в этом языке, читают на нём и Ветхий Завет, и Евангелие от Матфея» (*Панарион* 1.29,7 и 9); в любопытнейшем отрывке из исторической части текстов *Tathbit*, перевод которого приводится ниже, содержится настоящий панегирик еврейскому языку.

Можно предположить, что одну и ту же секту Епифаний называет назарейми, а Ориген, Ипполит и другие авторы эбионитами. Все эти сектанты, подобно авторам наших текстов, считают, что Иисус был не Бог, а человек, хотя похоже, что последние — а может, и назареи Епифания усматривали нечто сверхъестественное в обстоятельствах его рождения (*Панарион* 1.29.7). Эбиониты Ипполита (см. *Elenchus* [ed. P. Wendland] Leipzig 1916, VII, 34, p. 221), как и наши авторы, считали, что [\[53\]](#) Иисус «восполнил» или «исполнил» (*mutammiman*) [70a] Закон/Тору [\[53\]](#).

Считается, что эбиониты Епифания придерживались учения, сходного с тем, что представлено в иудеохристианской части *Псевдо-Климентин*. Соответственно предполагается, что они верили в одного истинного пророка, под разными обличьями являющегося в различные исторические эпохи, изымали из Ветхого Завета ряд текстов, которые они почитали ложными добавлениями, отвергали кровавые жертвоприношения и считали, что отмена последних, равно как и отказ от употребления в пищу мяса, были частью миссии Иисуса. Отметим, что ни одна из этих доктрин, отличных от учения других иудеохристиан, которые были менее склонны к теоретическим рассуждениям и, по-видимому, в основном довольствовались практикой традиционного еврейского благочестия, не проповедуется во фрагментах, включённых в *Tathbit*. Как уже отмечалось, здесь

предполагается, [\[5 4 \]](#) что Иисус одобрял иудейскую практику жертвоприношений. В отрывке о Мани (перевод представлен ниже, см. приложение I) упоминается, что этот ересиарх цитировал евангельские строки, содержащие запрет на жертвоприношения и на употребление мяса; однако автор пассажа явно не считает приводимые Мани цитаты подлинными речениями Иисуса.

В этой связи можно упомянуть ещё одну деталь. Аргументы наших текстов против доктрины божественности Христа основаны в значительной мере на толковании евангелий. Эти аргументы во многом идентичны тем, что, согласно Епифанию, использовали в своей полемике против упомянутой доктрины ариане (Епифаний приводит доводы ариан, чтобы их оспорить [Ланарион II.69]).

И ариане, и иудеохристиане, в среде которых сложились рассматриваемые нами тексты, склонны использовать одни и те же евангельские стихи для подтверждения их мысли, что Иисус ясно говорил о своём подчинённом положении по отношению к Богу и покорности ему [\[5 5 \]](#). Помимо этого ариане, так же как и наши иудеохристиане, для усиления аргумента цитируют пассажи, в которых описываются страдания и тревога Иисуса, — они призваны служить доказательством человеческой природы последнего. Так, например, ариане цитируют [\[5 6 \]](#) Лк 22: 44, что, как мы видели, параллельно одному из фрагментов у Абд аль-Джаббара, где приводится хоть и несколько иное, но не менее сильное описание страданий Иисуса.

Трудно избежать заключения, что должна быть какая-то связь между арианской и иудеохристианской полемикой против догмата божественности Христа. Сам по себе этот вывод вполне правомерен, поскольку часто признаётся некоторое сходство между доктринами иудеохристиан и ариан (отметим, однако, что последние не соблюдали закон Моисея). К этому можно добавить, что авторы исторической части иудеохристианских текстов *Tathbit*, судя по всему, относились к Арию с симпатией.

Исторические тексты предлагают краткий очерк — в иудео-христианской перспективе — событий и тенденций, приведших, во-первых, к бегству первоначальной христианской общины из Иерусалима (или из Палестины) и, во-вторых — к отступничеству и измене тому, что видится как «истинное христианство», подменённому греческими понятиями и обычаями. Это повесть об историческом поражении; победа достаётся искажившим истинную весть христианства ренегатам [\[5 7 \]](#). Отметим, что хотя некоторые положения, выдвинутые в иудеохристианской части трактата *Tathbit*, упоминаются и в различных других источниках, предложенная здесь интерпретация раннехристианской истории известных параллелей фактически не имеет [\[5 8 \]](#).

Исторические тексты, использованные Абд аль-Джаббаром, можно разделить на следующие подразделы.

1. Текст, содержащий: а) повествование о судьбе первой христианской общины Иерусалима — от смерти Иисуса до бегства её членов из города; кратко упоминаются также их злоключения в изгнании; б) повествование о происхождении четырёх канонических евангелий и в конце концов увенчавшихся успехом усилиях положить конец использованию первоначальных евангелий (или евангелия), написанных по-еврейски (на иврите).

2. Краткий пассаж, объясняющий причины упадка христианства и предлагающий свою версию первых попыток обращения язычников в Антиохии — версию, вероятно, основанную на информации, сообщаемой в новозаветной Книге Деяний.

3. Составленная во враждебном духе биография ап. Павла, частично также основанная на Книге Деяний.

4. Вторая часть раздела 3 присоединяется или любопытным образом переплетается с началом четвёртого раздела, рассказывающего о Елене, матери императора Константина, о самом императоре и о Никейском соборе. Упоминаются также преемники Константина. Здесь же содержится и пассаж о Мани.

Ниже полностью представлен перевод первого подраздела.

(71a) После него [\[5 9 \]](#) его последователи (*ashab*) были с евреями и сынами Израиля в еврейских синагогах и соблюдали молитвы и посты (евреев), [молясь] в тех же местах, что и евреи. (Однако) между ними и евреями были разногласия по поводу Христа.

Римляне (*al-rum*) [\[6 0 \]](#) властвовали над ними. Христиане обращались к римлянам с жалобами на евреев, показывая собственную слабость [\[6 1 \]](#), и взывали к жалости римлян. И те жалели их. Такое случалось часто. И римляне говорили христианам: «Между нами и евреями существует договор, по которому (мы обязаны) не изменять их религиозные законы (*adyan*). Но если вы оставите их законы и отделитесь от них, и будете молиться, как мы (лицом) на Восток, есть (то же), что едим мы, и считать разрешённым всё то, что разрешено у нас, то мы будем поддерживать вас; вы станете сильными [\[6 2 \]](#), и евреи не найдут способа (вредить вам). Наоборот, вы будете сильнее [\[6 3 \]](#), чем они».

Христиане отвечали: [\[6 4 \]](#) «Мы сделаем так». (И римляне) сказали: «Идите, приведите ваших товарищей и принесите вашу Книгу (*kitab*)». Христиане пошли к своим товарищам, рассказали им, что произошло между ними и римлянами, и сказали; «Принесите Евангелие (*al-injil*) и подымайтесь, пойдём к ним». Но

(те) сказали им: «Вы поступили дурно. Мы не позволим римлянам осквернять Евангелие. (71b) Давая благоприятный ответ римлянам, вы тем самым отступили от религии. (Поэтому) нам нельзя более общаться с вами; наоборот, мы должны объявить, что больше ничего нет общего между вами и нами». И они не давали им (овладеть Евангелием) или даже иметь к нему доступ. Из-за этого между двумя группами разгорелась бурная ссора. Те (упомянутые раньше) вернулись к римлянам и сказали им: «Прежде чем помогать нам против евреев, помогите нам против этих наших товарищей и заберите у них нашу Книгу (*kitab*) для нас». После этого (христиане, о которых они говорили) бежали из страны. И римляне написали о них своим правителям в район Мосула и в *Jazirat al-Arab* [\[65\]](#) — Тогда их стали искать; некоторые из них (*qawm*) были схвачены и сожжены, другие (*qawm*) убиты.

Что касается тех, которые дали римлянам благоприятный ответ, то они собрались и стали совещаться, чем бы им заменить Евангелие, так как видели, что оно для них потеряно. В результате они утвердились во мнении, что следует сочинить (*yunshi'u*) [новое] евангелие. Они сказали: «Тора состоит только из историй о рождении пророков и рассказов (*tawarikh*) об их жизни. Мы построим (*nabni*) евангелие по этому образцу. Каждый из нас может припомнить что-либо из слов (*alfaz*) (первоначального) Евангелия или из тех (вещей), о которых христиане толкуют между собой, (когда беседуют) о Христе». И так некоторые люди (*qawm*) [\[66\]](#) написали евангелие. После (них) пришли другие (*qawm*), (которые) написали (другое) евангелие. Таким образом появилось несколько [новых] евангелий. (Однако) значительная часть [\[67\]](#) того, что содержалось в первоначальной версии, была утрачена [\[68\]](#). Среди них были (люди), один после другого, которые знали многое из того, что входило в истинное Евангелие (*al-injil al-sahih*), но они скрыли свои знания, так как искали главенства (*ri'asa*). Там не было никакого упоминания о (знаке) креста или кресте распятия [\[69\]](#). По их словам, было восемьдесят евангелий. Однако это число постоянно уменьшалось, евангелий становилось всё меньше, пока не оставили (только) четыре евангелия, написанных четырьмя (разными) людьми (*nafar*), каждый из которых в своё время составил [\[70\]](#) евангелие. После него приходил другой, видел, что (евангелие, составленное его предшественником), несовершенно [\[71\]](#), и составлял другое, которое, по его мнению, было более точным (*asahh*) и достоверным (*al-sihha*), чем евангелия других [\[72\]](#).

Итак, не было среди них евангелия, (написанного) на языке Христа, языке, на котором говорил он и его спутники (*ashab*), то есть на еврейском языке (*al-ibraniyya*), языке Авраама (*Ibrahim*), друга (*khalil*) Божьего, и других пророков это (язык), на котором они говорили, на котором им и другим сынам Израиля открыта была [\[73\]](#) Книга Божья, и именно на этом языке Бог обращаясь к ним.

Ибо они [\[74\]](#) оставили (*taraka*) (этот язык). Учёные люди (*al-'ulama'*) сказали им: «Община христианская, оставь еврейский язык, язык Христа и других пророков, (предшествовавших) ему, да будет с ними мир, (72a) и (усвой) [\[75\]](#) другие языки». Потому сейчас и нет ни одного христианина, который, исполняя религиозное служение, читал бы вслух эти евангелия на еврейском языке они (применяют) эту уловку, чтобы избежать (публичного позора) [\[76\]](#).

Тогда люди [\[77\]](#) сказали им [\[78\]](#): «Вы оставили (язык: *al-udul anha*) из-за того, что ваши первые наставники (*ashabukum al-aw-walun*) стремились к обману в своих сочинениях (*maqalat*), используя такие приёмы, как поддельные цитаты [\[79\]](#). Ложь этих речений составляли они сами, но приписывали их другим людям, скрывая свои уловки. Они делали это потому, что стремились к главенству (*ri'asa*). Евреи же (*al-ibraniyya*) всё это время были народом Книги и мужами знания [\[80\]](#). Соответственно авторы (*nafar*) лживых писаний видоизменили (*ghayyara*) язык или, скорее, напроочь оставили его, дабы мужи знания не увидели бы сразу в истинном свете их учения [\[81\]](#) и их цели. Потому что, если бы это случилось, они были бы изобличены и опозорены раньше, чем смогли бы укрепиться их учения, и (намерения [\[82\]](#)) их не осуществились бы. Итак, они оставили (еврейский язык и стали пользоваться) многими другими языками, на которых не говорили Христос и его спутники. (Те же, кто говорят на этих языках) не суть народы Книги, и нет у них знания о божьих писаниях и заповедях. Таковы римляне (*al-rum*) сирийцы, персы, армяне и другие чужеземцы [\[83\]](#). Всё это было сделано с помощью хитрости и обмана маленькой кучкой людей, которым хотелось скрыть свой позор и достичь цели своих желаний, удовлетворить своё честолюбивое стремление к власти, используя религию как (орудие) для достижения этой цели. Если бы это было не так, они говорили бы на языке Авраама, потомков Авраама и Христа, через которого было сооружено все здание и которому были открыты писания [\[84\]](#). В спорах, ведущихся для обращения сынов Израиля и неверующих из евреев (*al-yahud*), лучше было бы, чтобы призыв к ним звучал на их собственном языке (*lisan*) и

обсуждение шло на родном для них наречии (*lugha*), которое они были бы неспособны отвергнуть. Знайте, это — важнейшее правило.

Знайте — и да будет Господь милостив к вам, представители этих трёх сект [185](#) не верят, что Бог, в том или ином виде, открыл Христу Евангелие, или Книгу. Скорее, по их словам, это Христос создал пророков, открыл им [народу] книги и посылал к ним ангелов-посланников. Однако у них есть евангелия, составленные четырьмя людьми, каждый из которых написал одно евангелие. И после (каждого из них) приходил (другой) [186](#), и не был удовлетворён евангелием своего предшественника, и считал, что его собственное евангелие лучше. (Эти евангелия) согласуются в одних пунктах и не согласуются (72b) в других; в некоторых из них (есть отрывки), которые отсутствуют в других. Там есть всякие истории о людях — мужчинах и женщинах — из евреев, римлян и других (народов, которые) говорят то и делают это. В них много нелепостей, (много) фальши и глупости, а также много явной лжи и очевидных противоречий. Все это люди прилежно изучали и собирали. Однако человек, читающий евангелие, начинает при тщательном рассмотрении осознавать это [187](#). Есть там и кое-какие [надёжные] сведения [188](#) (хотя их мало) о Христе и его заповедях.

Что касается этих четырёх евангелий, то одно из них сочинил Иоанн (*Yuhanna*), а другое — Матфей. Потом, после этих двоих, пришёл Марк (*M. r. q. s.*), который не удовлетворился их евангелиями. Затем, после всех, пришёл Лука (*Luqa*); этот не был доволен имеющимися и составил (ещё) одно, другое евангелие. Каждый из них придерживался мнения (*wa-kana inch kull wahid min haula'*), что тот [189](#), кто написал евангелие до него, одни события представил в истинном свете, а другие в ложном (*akhalla*) и что новое (евангелие) точнее и больше заслуживает одобрения. Но в тех местах, где предшественник [190](#) успешно справился и дал правильное освещение событий, там нет нужды давать иное описание, отличное от его рассказа.

Ни в одном из этих четырёх евангелий нет толкования другого (евангелия). Тот, кто приходил позже, не считал своей задачей толковать книги предшественников так, чтобы сначала привести слова прежнего евангелиста, а затем предложить своё толкование к ним. Знай: (тот, кто составлял евангелие), поступал так, потому что его предшественник недостаточно преуспел (*qassara*) в своём деле.

В этих (христианских) сектах бытует мнение, будто упомянутые четыре (евангелиста) были спутниками и учениками Христа. Однако они не знают, кто были эти четверо на самом деле, так как не имеют никаких сведений (по этому поводу). Такие вещи они могут лишь бездоказательно заявлять. Вот Лука, например, упоминает в своём евангелии, что он никогда не видел Христа. Он был последним из четырёх (евангелистов), и, обращаясь к (человеку), для которого он составлял своё евангелие, Лука говорит: «Я знаю твоё стремление к добру, к знаниям и наставлениям (*al-adab*), и я составил это евангелие, потому что я знаю это, и потому что я был близок к тем, кто видел Слово (*al-kalima*) и служил ему» [191](#). Таким образом, Лука ясно заявил с самого начала, что сам он не видел Слова этим именем они называют Христа, — он утверждает только, что видел (людей), которые видели Христа. Но и это лишь голословное утверждение (с его стороны). Если бы он действительно был одним из тех, кто служит истине, он бы вовсе ничего не стал писать, принимая во внимание, какого (рода) сведения (были в его распоряжении). Несмотря на это, он [видите ли] ещё говорит, что его евангелие предпочтительнее других [192](#).

(73a) Если бы христиане рассмотрели всё это, они бы поняли, что евангелия, которыми они владеют, не приносят им никакой пользы — они не содержат знаний, о которых говорят (от своего имени) их учителя и люди, написавшие (эти евангелия). (Тут) дело обстоит так, как мы говорили, — это хорошо известно. Как хорошо известно и то, что они оставили религию Христа и обратились к религиозным учениям [193](#) римлян, (стремясь к наградам) и торопясь получить выгоды, какие можно извлечь из господствующего положения и богатства.

Первая часть процитированного фрагмента, по-видимому, представляет собой очерк ранней истории иудеохристианской общины, чьи писания использовал в своих целях Абд аль-Джаббар; точнее говоря, это история общины в том виде, как её сохранила традиция секты.

С первого взгляда представляется очевидным, что на происхождение общины ясно указывают две взаимосвязанные особенности этой традиции. Одна из них — это признание чрезвычайной важности еврейского языка, на котором Бог говорил с Авраамом, Иисусом и другими пророками. Первоначальное евангелие, по-видимому, не сохранилось к моменту создания текста, хотя рассказываемая здесь история должна бы, по идее, отражать представление о том, что покинувшие Палестину члены общины унесли его с собой в изгнание. Авторы традиции очевидным образом считают, что это евангелие было написано на еврейском языке [194](#). Похоже, что речь идёт о наличии еврейских версий «этих

евангелий» — выражение, которое может относиться ко всем четырём каноническим евангелиям или к некоторым из них [195](#). Эти версии, видимо, ещё сохранялись, хотя и были редки. Выражается осуждение сложившейся практики, при которой христиане (в данном контексте авторы могут иметь в виду иудеохристиан) больше не читают еврейские евангелия вслух или (по другой интерпретации) читают их только тайно, потому что боятся собственных христианских лидеров, которые осуждают использование еврейского языка. Подчёркнутое внимание авторов к еврейскому языку заставляет вспомнить вышеупомянутых назареев Епифания, но оно имеет и другое значение. Здесь можно увидеть указание на происхождение общины: люди, столь сосредоточенные на еврейском языке, по-видимому, воспринимали себя в качестве прямого продолжения общины, где еврейский (иврит) был по меньшей мере письменным языком, а частично, возможно, и разговорным. Другими словами, эти иудеохристиане вовсе не были «иудействующими» — теми самыми, что неоднократно появлялись в истории христианства и появляются даже в наше время среди христиан-неевреев. Община, из которой вышли тексты, использованные в *Tathbit*, была, судя по всему, наследницей непрерывной традиции, согласно которой она происходила от первоначальной (целиком еврейской) христианской общины Иерусалима.

Гордость иудеохристиан, о которых мы говорим, их еврейским происхождением представляется ещё более явной, если обратить внимание на вторую из упомянутых мною выше особенностей.

Тексты общины создавались во времена триумфального шествия «римлянизированного» христианства, которому она жёстко противостояла, по большей части того, что называли «землёй обитаемой». Авторы этих сочинений всё ещё сожалели об утерянной возможности обратиться в христианство евреев. Будучи, без сомнения, единственными в мире людьми, кто сожалел об этом, они полагали, что эта потеря была следствием замены христианами еврейского языка на другие языки. Таким образом, пожертвовали перспективой обращения евреев ради реализовавшейся перспективы обращения множества других народов. По мнению наших иудеохристиан, то была обдуманная политика христианских лидеров, которые не желали, чтобы учёные, сведущие в Писании люди, коих много среди евреев, опровергли их доктрины. Однако в действительности, как полагают наши авторы, проигрыш христианства из-за утерянной возможности обратиться к евреям намного превзошёл его выигрыш от обращения людей невежественных, не знающих божественных писаний и заповедей, каковыми были римляне, персы и сирийцы. Эта позиция прямо противоположна не только практике ап. Павла, но и богословской доктрине, выдвинутой им в Послании к Римлянам: обращение язычников и отказ евреев принять Мессию составляют у Павла основу схемы искупления, в рамках которой конечное спасение и восстановление Израиля относятся к эсхатологическим временам.

Короче говоря, иудеохристианские авторы процитированного выше текста к моменту его создания, то есть через несколько столетий после того, как история решила этот вопрос, ещё не вполне примирились с тенденцией, приведшей к разрыву и глубокому антагонизму между христианством и иудаизмом — в то время, как это размежевание, как правило, приветствовалось и основными христианскими церквями, и евреями. Ниже мы обратимся к одному еврейскому сочинению, где подобное отношение ощущается достаточно явно.

Совершенно очевидно, что такого рода «исторические сожаления», равно как и проявления еврейской национальной и религиозной гордости, не имеют никакого отношения к Абд аль-Джаббару. Помимо некоторых исламских терминов типа «народ Книги», привнесённых либо самим Абд аль-Джаббаром, либо на более раннем этапе при переводе скорее всего с сирийского оригинала, обсуждаемый текст в целом очевидным образом имеет чисто иудеохристианское происхождение. Как уже было отмечено, он, по-видимому, отражает некоторые устойчивые традиции секты. Эти традиции касаются ранней истории христианства — I и, возможно, первой половины II вв. — и, по всей видимости, не связаны (если судить по данному тексту) с преданием господствующих церквей [196](#). Другими словами, весьма вероятно, что этот текст, записанный скорее всего в V в. или позже (см. ниже), отражает независимую и не известную из других источников традицию, связанную с некоторыми событиями истории первохристианской общины. Эта традиция, хотя и искажённая, быть может, в процессе передачи, вполне может восходить к самому раннему периоду христианства.

Описание бегства членов первохристианской общины из Палестины являет собой очевидную параллель повествованию о бегстве общины из Иерусалима в Пеллу, приведённому у Евсевия [197](#) и Епифания [198](#). Некоторые современные учёные склоняются к мысли, что подобного исхода в действительности не было; одной из причин такого мнения называют неубедительность мотивировок бегства [199](#), представленных Евсевием в его *Церковной истории* и Епифанием (единственный альтернативный источник, известный нам на сегодня): Евсевий утверждает, что христиане были подвигнуты к уходу данным им пророческим откровением, согласно же Епифанию — повелением самого Христа.

История, рассказанная в нашем тексте, имеет явные следы богословски мотивированного приукрашивания: мотив спасения первоначального евангелия от осквернения при контакте с не иудеями напоминает определённые идеи Псевдо-Климентин [1100](#).

Вызывает она сомнение и по другой причине: на изложение здесь в определённой мере влияет постоянное стремление иудеохристиан возлагать ответственность за всё, что, по их мнению, шло не так в христианской истории, на членов движения христиан, «продавшихся римлянам». Однако, даже если сократить всю эту идеологию, основные параметры истории остаются в силе: иудеохристиане и евреи Палестины жили в состоянии взаимной враждебности и лишь с трудом сохраняли равновесие, необходимое для сосуществования; это хрупкое равновесие рухнуло, когда часть христиан обратилась к римлянам за помощью против евреев. Община, по-видимому, раскололась на две группы. Помощь римлян обернулась против иудеохристиан, чья община или часть общины вынуждена была покинуть Палестину. Следует отметить, что Книга Деяний сообщает о таком обращении к римлянам в Палестине и его последствиях, правда, не группы, а одного-единственного христианина — речь там идёт об ап. Павле (Деян 22–26). Небезынтересно, что Евсевий, по-видимому, говорил или намекал, что именно такого рода обращение косвенно повлекло за собой контрдействия евреев, в результате которых был убит Иаков, брат Иисуса [1101](#), глава христианской общины Иерусалима [1102](#). Следующая гипотеза заслуживает по меньшей мере рассмотрения: попытки некоторых членов раннехристианской общины получить помощь от римлян или достичь с ними взаимопонимания могли в целом обернуться ухудшением положения общины, сделать его крайне неустойчивым и в конце концов привести к необходимости бегства. Наш текст, судя по всему, исходит из предположения, что именно в результате такого «исхода» сформировались иудеохристианские общины в районах Мосула и Джазиры (или в Аравии).

Пассаж о евангелиях отличают следующие характерные черты: как было отмечено, наш текст предполагает, что первоначальное евангелие было написано по-еврейски. Очевидно, иудеохристиане имели в своём распоряжении еврейские (ивритские) канонические евангелия, но к моменту создания обсуждаемого текста уже не было в обычае читать их вслух на этом языке. Сообщается, что канонические и другие евангелия, написанные после того, как было утрачено первоначальное, создавались с мыслью дать описание рождения и жизни Иисуса, причём их авторы брали за образец ветхозаветные повествования о жизни пророков. Можно предположить, что первоначальное евангелие не соответствовало этому литературному формату; иными словами, оно не содержало описания рождения и жизни Иисуса. Поскольку иудеохристианские тексты, включённые в *Tathbit*, содержат независимую традицию, их свидетельство оказывается здесь весьма важным: оно может пролить свет на до сих пор остающуюся нерешённой проблему интерпретации одного термина. Евсевий приводит слова Папия: «Матфей собрал речения на еврейском языке, а переводил их кто как мог», (*ματθαῖος μὲν συν ἑβραϊδὶ δῖαλεκτῶ τὰ λόγια διετάξατο, ἡρμῆνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός ἐκαστος*) [1103](#).

Упомянутая проблема касается термина *λόγια*. Некоторые учёные полагают, что в данном контексте он может означать любого рода текст, касающийся Иисуса: как повествования о его жизни, так и его изречения. Другие придерживаются мнения, что это — именно изречения [1104](#). Но в рассматриваемых иудеохристианских текстах, которые никак не могут быть производными от Папия, подразумевается, что в «истинном» еврейском Евангелии не было описаний рождения и жизни Иисуса; это решительно склоняет чашу весов в пользу второго мнения. Соответственно использованный Папием термин *λόγια* имеет более узкое значение — он означает «изречения» и ничего более.

Наши тексты называют первыми евангелистами Иоанна и Матфея, за ними следуют Марк и Лука (в таком порядке). Это противоречит церковной традиции, согласно которой Евангелие от Иоанна написано после трёх остальных. Конечно, исходно Иоанн и Матфей могли оказаться на первом месте скорее всего потому, что эти евангелия приписываются двум апостолам, ученикам самого Иисуса, чего нельзя сказать о Луке и Марке. Однако в текстах *Tathbit* порядок расположения евангелистов определяется не этими соображениями: хотя авторство эксплицитно и не оспаривается, утверждается, что евангелия не содержат непосредственных, «из первых рук» свидетельств об Иисусе. Традиция связывать вместе имена Иоанна и Матфея и называть их авторами первых канонических евангелий — как это сделано в нашем случае — могла возникнуть в результате того, что в ранний период в отдельных христианских общинах был в ходу такой канон Нового Завета, в котором Евангелие от Иоанна следовало сразу за Евангелием от Матфея. Как показал Корсей [1105](#), на это есть ясные указания в латинском Прологе к Евангелию от Иоанна, существовавшем ко времени блаженного Иеронима.

Как уже упоминалось, иудеохристиане, судя по всему, пользовались каноническими евангелиями, и в нашем тексте эта практика сама по себе не осуждается, не одобряется, похоже, только предпочтение, которое оказывается нееврейским версиям перед еврейскими. Вместе с тем автор текста подробно

останавливается на недостатках имеющихся евангелий. По его мнению, в них содержатся ложные утверждения и противоречия наряду с некоторым количеством правдивых сведений о жизни Иисуса и его учении [106]. Такая двойственная позиция, похоже, была характерной для иудеохристиан, многие из которых внешне могли принадлежать к той или иной признанной христианской церкви.

Приводимый ниже пассаж из неисторической части текста содержит ещё более уничижительную оценку евангелий:

(95a) Знай:.. христиане этих сект [107] самые невежественные люди на свете в том, что касается Христа, его истории [108] и истории его матери; каждый из авторов этих евангелий узнал вещи, которые он записал, лишь спустя долгое время (*al-dahr al-tawil*) после Христа и после смерти его спутников (*ashab*) со слов (людей) несведущих и плохо осведомлённых (*man la y a 'rifu wa-la yuhassilu*).

Ещё один исторический фрагмент очень краток, но он соотносится с более ранним периодом, чем первый текст, который я обсуждал прежде ввиду его важности. В трактате Абд аль-Джаббара второй пассаж предшествует первому, следуя непосредственно за видоизменённой цитатой из Мф 5:17-19, приведённой выше:

(70a) Он [109] и его спутники поступали всегда таким образом [110], до тех пор, пока он не покинул этот мир [111]. Он говорил своим спутникам: «Поступайте так, как вы видели, поступал я, учите людей в согласии с тем учением, которое я дал вам, и будьте для них тем же, чем был для вас я [112]». Его спутники поступали всегда таким образом и в согласии с этими словами. Так же делали те, кто пришёл вслед за первым поколением его учеников, и те, которые пришли долгое время спустя (второе поколение). А затем начали менять и видоизменять, (вводить) в религию (*al-din*) новшества [113], стремиться к главенству (*ri 'asa*), приобретать друзей путём потворства людским страстям, пытаться обмануть евреев и дать волю [114] своему гневу против них, хотя такие поступки были отступлением от религии. Это ясно из евангелий, которые есть у них и на которые они ссылаются, и из их книги, известной как *Praxeis* [115] (то есть Деяния [апостолов]).

Там написано: «Некоторые (*qaw'm*) христиане покинули Иерусалим (*Bayt al-maqdis*) и пришли в Айтиохию и другие города Сирии (*al-Sham*). Они призывали людей следовать закону (*al-sunna*) Торы, не допускать совершения жертвоприношений людьми, не обладающими необходимыми качествами (*laysa min ahliha*), совершать обрезание, соблюдать субботу, не есть свинины и другой пищи, запрещённой Торой. Язычники [116] находили всё это обременительным и не обращали особого внимания на (увещевания). Тогда иерусалимские христиане собрались на совет и совещались, какую бы уловку применить к язычникам, чтобы привлечь их внимание и подчинить их себе. Сошлись во мнении, что надо смешаться с язычниками, пойти на уступки (*rukhs*), опуститься до (уровня) их ошибочных верований [117], есть жертвенное от жертв, приносимых ими [118], принять их обычаи и усвоить их образ жизни. И они сочинили книгу об этом [119]».

События, о которых идёт речь в цитированном тексте, по-видимому, более или менее соответствуют рассказываемому в Деян. 11:17-22 (или 21; ср. также 15:1-29). Однако отношение автора Деяний к обращению язычников в Антиохии положительное, то есть диаметрально противоположное тому, что характеризует наш текст, где осуждается отступление от жёсткого следования закону Моисея ради обращения язычников.

Возможно, что приведённая цитата на самом деле взята из иудеохристианских Деяний апостолов [120], и это именно они и называются здесь *Praxeis*. Однако что касается данного конкретного пассажа, то он, по-видимому, в конце концов целиком зависит от канонических Деяний, то есть в отличие от первого исторического текста не содержит независимой традиции.

В трактате *Tathbit* есть ещё два исторических фрагмента, которые, однако, не будут представлены здесь целиком. Так же как и отрывок, рассмотренный выше, фигурирующая здесь первая часть биографии ап. Павла (73a ff) с очевидностью соотносится со сказанным в Книге Деяний.

О Павле, который изображён здесь в виде еврея-злодея, одержимого жадной власти, сказано, что вначале он помогал евреям против христиан. Однако по возвращении из Иерусалима после продолжительного отсутствия он переметнулся на другую сторону, начал помогать христианам и уговаривал их отделяться от евреев и объединяться с людьми, настроенными по отношению к евреям враждебно. Когда евреи спросили о причинах его перехода в христианство, он сослался на видение, которое было ему по дороге в Дамаск (Деян 9). Однако в этой версии вместо небесного света, описанного в Деян 9:4. Павла окружила тьма; не Иисус обратился к нему (Деян 9:5), а «Господь» (*al-rabb*), который спросил, почему

он гонит учеников Его сына; зрение Павлу вернул не «ученик» Анания, а еврейский священник-кохен [1121](#) по имени Хаим [1122](#).

Павел (еврейское имя которого было Шаул) говорил евреям также, что он четырнадцать дней провёл на небесах, где Бог дал ему множество предписаний и рассказал много постыдных (*qabiha*) вещей о евреях, которые он, Павел, им пересказывать не будет. Рассказ о пребывании Павла на небесах происходит, по-видимому, из 2 Кор 12:2-4. Согласно нашему тексту, евреи были изумлены этими глупыми баснями и, схватив Павла, передали его своему царю [1123](#), который, как назначенный римлянами (*al-rum*) правитель, был наместником (*sahib*) Цезаря (*qaysar*). Царь приказал бить Павла, однако, узнав от него, что тот римский гражданин, послал его в Константинополь [1124](#). Там Павел объединился с римлянами и пытался возбудить их против евреев. Он был также представлен царице [1125](#).

Павел отрицал необходимость законов Моисея, которые были отвратительны римлянам, заявляя «среди прочего», что обрезание обязательно лишь для евреев и что свинину можно есть, поскольку ничто, входящее в человека, не запрещено. Он отвергал также необходимость соблюдения заповедей о ритуальной чистоте. Он запрещал, по обычаю римлян [1126](#), многожёнство и развод и таким образом завоевал расположение женщин. Короче говоря, никакие римские обычаи [1127](#) и верования не отталкивали его, в то время как Тору он представлял книгой, исполненной зла.

Павел рассказывал римлянам об аскетизме, милосердии и чудесах Иисуса, и люди слушали его. Однако [1128](#) тот, кто примет во внимание, что он отверг религиозное учение Христа и принял верования римлян, должен прийти к заключению, что христиане «римлянизировались» (*tarawwamu*), а не римляне обратились в христианство. Под влиянием антииудейской пропаганды Павла римляне под предводительством Тита выступили против евреев, убили великое множество народа и забрали их имущество.

Это прибавило Павлу популярности. Простые люди уважали его, так как он занимался магией и целительством. Ведь и римляне, и армяне [1129](#) исключительно невежественны, хотя и искусны в некоторых ремёслах. Их цари, однако, были весьма способными правителями.

Один из царей, Нерон, узнав, что за человек Павел, велел привести его к себе и расспрашивал относительно обрезания. Павел выразил своё неодобрение по поводу этого обряда и людей, его совершающих, однако вынужден был признать, что Иисус и апостолы были обрезаны. И сам Павел оказался обрезанным. Так царь обнаружил, что он склоняет римлян к религии, противоположной религии Христа. Нерон приказал распят Павли, подвергнув перед тем различным унижениям. Павел пожелал, чтобы его, в отличие от Иисуса, распяли в горизонтальном положении; это пожелание было исполнено.

Последний штрих может быть вариацией [1130](#) рассказа о распятии Петра, приведённого в апокрифических *Деяниях Петра*.

Очевидно, что причина казни Павла здесь выдумана иудеохристианами согласно их версии, позорный конец стал прямым следствием его великого предательства.

Ниже приводятся некоторые яркие детали биографии императора Константина, фигурирующей в *Tathbit* (74b ff).

Отцом Константина, как здесь сказано, был римский император по имени Билатус (*Bilatus*). Заметим, что имя Понтия Пилата записано в текстах иначе: *Filat. s*, и там не сделано никакой попытки отождествить этих двоих людей: отмечается, что отец Константина жил много времени спустя после Иисуса. После смерти первой жены он женился на Елене (*Hilaniya*), девушке из Харрана, работавшей в корчме (*funduqiyya*). По словам св. Амвросия [1131](#), Елена была *stabularia* [лат.; хозяйка гостиницы или гостиничная прислуга. Прим. иерея.]. Автор текста возвращается к этой подробности несколько раз, очевидно потому, что она бросает тень на Елену, к которой он относится неодобрительно.

Утверждение, что Елена была уроженкой Харрана, по-видимому, не соответствует действительности, но вполне возможно, что так говорилось в какой-то местной легенде. Название города Харрана несколько раз неожиданно всплывает в наших текстах — возможно, что автор или авторы были как-то связаны с этим местом (см. ниже). Елена, помимо прочего, была христианкой и побуждала мужа оказывать покровительство своим единоверцам, о которых евреи распускали дурную славу. Внешне исповедовавший римскую религию, Константин был воспитан матерью в любви к кресту и приучен к христианскому образу жизни; заметим, что обычай поклонения кресту вообще и кресту распятия, в частности, у авторов текста вызывает отвращение. Уже после того как Константин взшёл на престол [1132](#), он заболел проказой. По римским обычаям, человек, страдающий подобной болезнью, не мог быть царём, поэтому Константин скрывал свою болезнь. Он решил также подорвать устои римской религии, чьи предписания поставили его в такое затруднительное положение, и заменить её христианством.

Заметим в скобках, что тему Константиновой проказы можно обнаружить в различных христианских текстах, как восточных, так и западных [1133](#).

Однако, согласно христианским текстам, после крещения наступило выздоровление. Нельзя сказать определённо, была ли эта версия предшественницей версии наших текстов, столь унижительной для Константина.

По иудеохристианской версии, Константин с помощью всевозможных уловок добился того, что его воины решили, будто крест принёс им успех в битве. В результате они заменили эмблему полумесяца на своих знамёнах знаком креста [\[134\]](#).

Затем Константин начал убивать языческих философов, которых в стране было множество. Автор текста, по-видимому ненавидевший Константина, к этим его жертвам тоже относится неодобительно, и это лишний раз указывает на иудеохристианскую позицию автора. Итак, философские книги были сожжены, и монахи размещались в бывших храмах философов, превращённых в церкви (или монастыри) [\[135\]](#).

Подобные меры привели в великую радость Елену, мать Константина, монахов и простых христиан. Она приблизила их [\[136\]](#) ко двору и превратила в осведомителей и помощников своего сына.

Однако Константин, исповедуя почитание креста, не положил конец соблюдению римских религиозных обрядов; один из них заключался в том, чтобы во время молитвы обращаться лицом к востоку. Не запретил он и культ звёзд. С другой стороны, стал распространяться обычай почитания Христа или Иисуса, а также вера в его божественность. Римляне, которые поклонялись неодушевлённым предметам вроде звёзд, не нашли ничего затруднительного в том, чтобы поклоняться человеку. Жители Запада (*al-maghrīb*), например копты, особенно легко приняли эту мысль, поскольку они привыкли почитать фараонов.

Далее описано избиение язычников в Харране; эти последние навлекли на себя гнев Константина тем, что распространяли слухи о его проказе. Описание дополняется рассказом о другой резне харранских язычников [\[137\]](#), который помещён в этой истории немного позже. Возможно, автор пользовался существовавшей местной хроникой.

Константин созвал собор христианских монахов с тем, чтобы они сформулировали обязательные правила веры, отступление от которых должно караться смертью. Около двух тысяч авторитетных религиозных лидеров собрались вместе [\[138\]](#) и составили текст, который должен был стать символом веры. Однако некоторые из них не согласились с таким текстом, поскольку держались мнения, что Слово Божие сотворено и что Христос был этим Словом.

Среди тех, кто считал Слово Божие сотворённым, названы Арий, Македоний, Евномий, Аполлинарий и их приверженцы [\[139\]](#). (Приведённый список показывает, что автор знал имена важнейших богословов, выказавших склонность к арианству, но не заботился о хронологической достоверности [\[140\]](#).) Возникли разногласия, и сформулированный символ веры не был принят.

Впоследствии триста восемнадцать человек собрались в Никее и определили символ веры, который Константин принял и объявил обязательным. Несогласные были преданы смерти, а исповедания веры, отличные от принятого, подавлены.

Таким образом, люди, заявлявшие, что исповедуют религию Христа, пришли к тому, что стали делать всё, достойное порицания: поклонялись кресту, соблюдали римские религиозные обряды и ели свинину. Тех, кто её не ел, убивали.

В течение пятидесяти лет [\[141\]](#) Константин продолжал предавать смерти людей, не поклонявшихся кресту и не веривших в божественность Иисуса; так укреплялась религия, которой он покровительствовал. Константин также оставил завещание, где советовал поклоняться лучше Христу [\[142\]](#), чем звёздам и философским мнениям.

Римляне уважали твёрдость и энергию Константина и говорили, что он среди них играет такую же роль, как Ардешир, сын Бабака [\[143\]](#), среди персов.

Много времени спустя после Константина один из римских царей установил воскресенье в качестве праздничного дня недели. На это было также решение синода.

У римлян и греков был праздник, называемый Рождением времени, когда отмечался зимний солнцеворот в январе. Они внесли в него разные изменения и назвали Рождеством Христовым, или Рождеством. Такого праздника не было во времена Иисуса и его спутников.

Сказанное, очевидно, относится к празднованию Богоявления 6 (19) января. В течение определённого времени эта дата отмечалась как день рождения Христа в основном на Востоке, но также, согласно отдельным свидетельствам, и на Западе. Армянская церковь до сих пор сохранила это первоначальное значение праздника [\[144\]](#). В Сирийской церкви такой смысл придавали празднованию 6 января, по-видимому, вплоть до конца IV в. В тот же период, по утверждению Епифания (*Панарион* II.51.22.8-11), дата праздника Богоявления совпадала с [языческим] праздником Рождения Айона (иначе: Аеона?), отмечавшимся в Александрии. Поскольку наш текст предположительно связан с Сирийской церковью, то можно провести его датировку, исходя из следующих признаков: 1 — автор упоминает о праздновании Рождества Христова в январе; 2 — автор

знает о связи Рождества с языческим праздником Рождения Аеона. Таким образом, с большой вероятностью текст можно датировать периодом, близким к концу IV в., то есть V или, возможно, VI в.

Приняв религию, которая исповедует веру в божественность Иисуса, римляне (согласно нашему тексту) сохранили дни своих языческих постов. «И сейчас» они соблюдают пятидесятидневный пост: постятся до заката, после чего в определённые дни пост прерывается.

Воскурение благовоний в христианской церкви также осуждается как обычай, перенятый от язычников.

В исторических текстах нет никакого упоминания о мусульманских завоеваниях седьмого века, которые положили конец византийскому правлению (ненавистному для автора) в тех странах, которые его предположительно более всего интересовали.

Это предварительное исследование текстов даёт нам основания предположить, что определённая их часть передаёт — пусть и искажённо традицию, восходящую, по крайней мере в своём ядре, к очень раннему периоду христианства, когда иудеохристиане ещё сохраняли память о первоначальной иерусалимской общине и её бегстве из города. Это предположение подтверждается тем, что приводимое здесь описание событий, повлёкших за собой упомянутое бегство, по-видимому, вполне независимо от патристических источников.

Раннюю традицию могут отражать также некоторые высказываемые здесь утверждения относительно первоначальной литургии и решения общины создать евангелие по определённому (библейскому) образцу. И конечно, то значение, которое авторы придают еврейскому языку и их сожаления по поводу несостоявшегося обращения евреев из-за утраты еврейского языка — в то время как эта утрата привела к христианству многие народы, — по-видимому, доказывает; что позиция авторов имеет истоки в раннем (или даже самом раннем) периоде иудеохристианства. Эта позиция представляется связанной со взглядами первых иудеохристиан, хотя отдельные доктрины последних и претерпели здесь определённую модификацию. Наверное, уже здесь не лишним будет добавить, что рассмотренные нами традиции исторического толка, включённые в *Tathbit*, очевидным образом предшествуют периоду возникновения ислама и что отношение авторов к обращению евреев и к еврейскому языку ясно доказывает: большая часть текстов создана изначально не мусульманским, а иудеохристианским писателем. Таким образом, данные исторического раздела сочинения Абд аль-Джаббара подкрепляют предположения, основанные на изучении полемической его части.

Конечно, всё это ещё не даёт ответа на вопрос о времени составления исходной версии интересующих нас текстов. Однако прежде чем его рассматривать, следует, вероятно, обсудить другую проблему. Добавления Абд аль-Джаббара во многих случаях, хотя и не во всех, легко отличимы от остальных частей текста, поэтому можно оставить их в стороне и задаться вопросом: был ли изучаемый текст до обработки мусульманским богословом частью трактата, который представлял собой некое единство, хотя и включал различные текстуальные элементы? На этот вопрос невозможно дать безусловный ответ; однако мы видим, что одни и те же главные темы и отсылки постоянно повторяются в основной части текста (что представляет собой основная часть, я объясняю в следующем предложении). Так вот, тематические рефрены указывают на то, что подобный трактат действительно существовал и в него входили как доктринально-полемический, так и исторический подразделы включённых в *Tathbit* текстов — совокупность этих разделов я и называю основной частью первоначального христианского текста [\[145\]](#). Заключение это вовсе не обязательно относится к сатирическим и другим пассажам [\[146\]](#). Хотя они, судя по явленному в них знанию «изнутри» христианской жизни, вероятно (а в некоторых случаях и вполне определённо), и имеют иудео-христианское происхождение — причём некоторые древнее прочих (см. ниже), — но они вовсе не обязательно ингерентно [\[147\]](#) связаны с остальным текстом.

Определённые указания на время создания текстов содержатся как в доктринально-полемическом, так и в историческом разделах. Так, если начать с наименее убедительного свидетельства, детальное сходство значительной части аргументации с доводами ариан у Епифания может хотя и не обязательно — указывать на близость к периоду арианских споров [\[148\]](#).

Больше веса имеют; мне кажется, заключения, основанные на данных исторического раздела. Здесь описаны времена преемников Константина, продолжавших начатую им политику гонений и установивших празднование воскресенья. Показательно, что наши авторы ещё помнят о языческих корнях праздника Богоявления (– Рождества).

Празднование Богоявления как Рождества Христова широко распространилось на Востоке [\[149\]](#), по-видимому, во второй половине четвёртого столетия, но не позже [\[150\]](#). Кстати можно отметить, что в то же время Иоанн Златоуст, проповедуя в Антиохии [\[150\]](#), неистово обличал «иудействующих» христиан за их приверженность к иудейским постам и «среди прочего» подчёркивал

необходимость соблюдать христианский сорокадневный (в нашем тексте — пятидесятидневный) пост [151](#). В этой связи стоит обратить внимание, что в текстах *Tathbit* особое значение придаётся соблюдению иудейских праздников и отвергается пятидесятидневный пост. «Иудействующие» христиане, на которых нападает Иоанн Златоуст, могли находиться под влиянием сектантской доктрины типа той, что прослеживается в трактате Абд аль-Джаббара [152](#).

Таким образом, можно подытожить, что полемика в наших текстах ведётся вокруг тех самых вопросов, которые были актуальны в конце четвёртого, в пятом и, вероятно, также в шестом столетиях.

Совершенно очевидно, что исторические фрагменты, по крайней мере часть из них, были написаны некоторое время спустя после смерти Константина [153](#). Трудно сказать определённо, но, по-видимому, с решительностью относить их к концу четвёртого столетия значило бы чрезмерно сужать существующие здесь временные рамки. С другой стороны, фрагменты эти не содержат ни малейших упоминаний или аллюзий касательно возникновения ислама. Я не могу себе представить, чтобы такое было возможно в случае, если бы они писались после арабских завоеваний; ведь на тех территориях, которые более всего занимали авторов наших текстов, арабские завоевания положили конец ненавистному византийскому правлению и преследованиям со стороны византийских властей. Достаточно маловероятно также, чтобы Абд аль-Джаббар опустил все подобные упоминания: если бы они существовали, то, как легко предположить, не имели бы сплошь враждебного характера по отношению к арабам.

Кроме того, ссылка в тексте на проводимую византийцами параллель между Константином и Ардеширом, сыном Бабака (или Папака), доказывает, что текст был написан до падения династии Сассанидов, последовавшего в результате мусульманских завоеваний, ибо Ардешир в этом сравнении выглядит более могущественным, нежели Константин. Проводимая параллель заставляет также предполагать, что текст был написан в местности, которая, подобно Харрану, имела связь как с персами, так и с Римской империей. В целом представляется вероятным (и даже более чем просто вероятным), что та часть текста, которую я называю основной, появилась либо в пятом, либо в шестом, либо, может быть, в начале седьмого века [154](#). Практически очевидно, что изначально она существовала на сирийском языке. Кроме того, как указывалось выше, ясно, что автор или авторы были как-то связаны с областью Харрана (и, вероятно, также с районом Мосула).

Сатирические и иные истории, добавленные к основному тексту, по-видимому, относятся к другому периоду времени. По крайней мере, одна из них доисламская, поскольку арабы вместе с армянами и коптами именуется в ней народом, обращённым (или частично обращённым) в христианство [155](#); подобное утверждение могло претендовать на определённое правдоподобие только во времена доисламских арабских христианских царств Хира и Гассан [156](#). В других историях ислам упомянут или, по крайней мере, описываемые в них события явно относятся к исламскому периоду [157](#). Это касается также пассажа об обращении хазар в иудаизм, о котором мы поговорим ниже. Неясно, было ли всё это добавлено к основной части трактата уже в сирийском оригинале, или же это сделано людьми, переводившими его на арабский язык; возможно также, что это сделал сам Абд аль-Джаббар в стремлении наилучшим образом использовать иудеохристианские материалы, оказавшиеся в его распоряжении [158](#).

Похоже, что Абд аль-Джаббар намекает на то, каким путём к нему попали эти тексты. Так, в одном отрывке он говорит о сирийских рукописях, хранившихся в храме или монастыре Ахваза (область, которая приблизительно соответствует современному Хузистану) и на определённом этапе переведённых на арабский язык [159](#). Правда, в данном контексте, по-видимому, подразумеваются в первую очередь некие несторианские сочинения. Однако слова Абд аль-Джаббара можно отнести и к иудеохристианским писаниям, которые могли сохраняться несторианами [160](#). На самом деле не исключено, что некоторые несториане были тайными иудеохристианами (см. ниже).

В другом, более недвусмысленном пассаже (лист 54b) упоминается о неких христианах, которые, внимательно изучив суть дела, приняли ислам; после чего они занялись рассмотрением речений, приписываемых Иисусу и приводимых как доказательство божественности последнего. Они пришли к выводу, что евангельские тексты, на которых основаны заключения христиан, либо фальсифицированы, либо неверно истолкованы. Их собственный метод интерпретации, приведённый в качестве иллюстрации Абд аль-Джаббаром, основан на примерах, причём по крайней мере один пример взят из Ветхого Завета [161](#). Вряд ли можно сомневаться, что эти исламские неопиты изначально были иудеохристианами. Можно предположить (это, конечно, только гипотеза), что иудеохристиане решили сменить подпольное существование в качестве формально членов той или иной из всемирно известных христианских деноминаций на столь же поверхностно официальное исповедание ислама.

В целом наши сведения об иудеохристианах на удивление скудны. Частично в этом могут быть повинны отцы Церкви и их ересиологические схемы [1162](#). Но и гипотеза о тайном существовании какой-то части иудеохристиан может также объяснить практическое отсутствие информации об этих людях. Она могла бы также объяснить их относительно быстрое исчезновение с исторической сцены, что особенно удивительно, если принять точку зрения Г. Штрекера, который считает, что в первой половине III в. в Сирии (то есть стране, где жили иудеохристиане) «кафолическая доктрина» ещё не была общепризнанной и в некоторых регионах именно иудеохристиане сохраняли доминирующие позиции [1163](#). Мнение Штрекера основано на тех данных об иудеохристианах, которые можно извлечь из Сирийской Дидакалии [1164](#). Согласно этому источнику, иудеохристиане похожи скорее на назареев Елифания, чем на его эбионитов: они не были вегетарианцами и не ратовали за отвержение некоторых частей Ветхого Завета как «неподлинных» [1165](#). Подобно иудеохристианам наших текстов, в том, что касается соблюдения заповедей, они были ортодоксальными евреями. То, что они сохраняли старую традицию первой христианской общины Иерусалима [1166](#) (или части этой общины), могло до времён Константина и не приводить к чрезмерным трениям с другими христианами Сирии [1167](#). Однако после того как христианство стало государственной религией, положение этой группы должно было радикально измениться к худшему; вероятно, в такой ситуации они были вынуждены либо принять безо всяких оговорок навязанную Константинополем ортодоксию, либо вести тайное существование внутри ортодоксальной церкви или же внутри сект, более влиятельных и более энергичных, чем их собственная. Подобные отзвуки религиозной политики Константина могли бы объяснить значительность фигуры этого императора для авторов нашего текста и их крайне враждебное к нему отношение. Выше мы говорили, что здесь также имеется указание на возможную, до некоторой степени тайную, жизнь иудеохристиан среди несториан [1168](#). В свете этих новых свидетельств следовало бы также изучить вопрос о возможных связях иудеохристиан с арианами и более поздними еретиками (помимо упомянутых выше несториан), наделавших в своё время столько шума.

Гипотеза о тайном существовании иудеохристиан в Византийской империи может также удовлетворительно объяснить повторное возникновение этой группы на короткий срок на сцене истории в период мусульманского правления.

Есть некоторые основания полагать, что какое-то время в исламский период были иудеохристиане, желавшие выйти из подполья и открыто исповедовать свою веру. Этим тенденциям могла содействовать или даже привести к их осуществлению та дестабилизация христианского руководства, включающего иерархию трёх основных деноминаций, которая последовала за арабскими завоеваниями и позднейшими потрясениями под властью исламской империи. Во всяком случае, по меньшей мере в одном месте у Абд аль-Джаббара мы находим упоминание о христианской секте (*fariq*), члены которой считали, что «их Господь» (*rabb*) был евреем, что его отец был евреем и что его мать была еврейкой и женой его отца. Кроме того, отмечается, что эта группа представляет собой элиту (*khassa*) среди христиан. Последнее замечание указывает на то, что сведения эти прямо или косвенно исходят от членов секты [1169](#). Ниже приведён отрывок из трактата *Kitab al-amanat wa li 'ti'tqadat* (ed. S. Landauer [Leiden, 1880], p. 90) еврейского автора Саади Гаона (ум. 942 г.), чьё высказывание в данном контексте имеет даже большой вес.

Эти люди (христиане) (разделены), да сжалится над вами Господь, на четыре секты; три из них более древние (*aqdam*), (в то время как) четвёртая обнаружилась (*kharajat*) (лишь) недавно (*qariban*)... Четвёртая признаёт за ним (то есть за Иисусом, названным несколькими строками выше «их Мессией») лишь статус пророка и толкует его сыновство, которое они ему приписывают (с. 91), точно так же, как мы толкуем (стих): «Мой сын, мой первенец Израиль» в смысле (указания на) его достоинство (*tashrif*) и избранность (*tafdil*) и точно так же, как другие (то есть мусульмане) толкуют выражение «Авраам, друг Бога» (*khalil allah*).

Интерпретация христианской концепции сыновства, данная здесь от имени упомянутой секты, идентична толкованию, предложенному в иудеохристианской традиции, использованной Абд аль-Джаббаром (см. выше). И даже пример, иллюстрирующий эту интерпретацию, один и тот же у Саади и у Абд аль-Джаббара: Исход 4:22. Утверждение Саади о недавнем появлении, или «обнаружении» названной секты может означать не то, что секта ранее не существовала (что бы ни думал по этому поводу Саади), а то, что она открыто заявила о себе незадолго до его времени, — речь, по-видимому, идёт о периоде, последовавшем за возникновением ислама.

Не исключено, что сам факт перевода иудеохристианских текстов на арабский был связан с попыткой членов секты играть более активную роль в обществе, чем

это им удавалось в течение предыдущих столетий (на что, очевидно, намекает Саадия). Эти сектанты могли быть также заинтересованы в том, чтобы снабдить Абд аль-Джаббара, знаменитого богослова, своими материалами для антихристианской полемики, которую он вёл.

Мне не известно какое-либо упоминание о независимом существовании секты после десятого столетия; её члены могли ассимилироваться в более крупных христианских или других общинах; однако этот вопрос нуждается в дальнейшем исследовании [\[170\]](#).

Введённые нами в рассмотрение тексты имеют также значение для изучения еврейской истории в узком смысле слова и ряда еврейских сочинений.

Начну с любопытного еврейского текста под названием *Toldot Yeshu* (*История Иисуса*).

Как будет показано, одно из описаний страстей Христовых во включённых в *Tathbit* фрагментах имеет некоторое сходство с версией, предлагаемой *Toldot*; это касается одной детали, отсутствующей в канонических евангелиях.

Наибольшее сходство, однако, наблюдается в описании общей обстановки в Иерусалиме (или во всей Палестине) после смерти Иисуса. Как в обсуждавшемся выше историческом иудеохристианском пассаже [\[171\]](#), так и в *Toldot Yeshu* подчёркивается одна и та же деталь: между евреями и последователями Иисуса были враждебные отношения, тем не менее и те и другие молились и поклонялись Богу в одних и тех же местах.

В нашем историческом тексте сказано (см. выше):

После него его последователи были с евреями и сынами Израиля в еврейских синагогах и соблюдали молитвы и посты (евреев), [молясь] в тех же местах, что и евреи. (Однако) между ними и евреями были разногласия по поводу Христа.

Toldot Yeshu делает ударение на вражде и военных действиях:

Между ними была великая война и жестокая резня, множество беспорядков, убийств и денежных потерь, каждый без жалости убивал [даже] своих родичей. Но они ещё не отступили от Торы Израиля. И евреи не могли войти в Храм из-за этих негодяев.

Версия *Toldot*, в которой находится приведённый отрывок, была опубликована Краусом; см. Krauss S. *Das Leben Jesus nach jüdischen Quellen*. Berlin, 1902. S. 82 [\[172\]](#).

Иудеохристианские тексты описывают ситуацию в более умеренных выражениях, нежели *Toldot Yeshu*, но и они выделяют те же существенные черты, которым нет точных аналогий в канонической Книге Деяний, равно как и в других христианских или еврейских сочинениях. В любом случае, один факт несомненен: таким характерным для него путём безудержной фантазии автор *Toldot* подобно автору иудеохристианского исторического фрагмента — выражает своё осознание решающей роли событий, имевших место в Иерусалиме и в других местах после смерти Иисуса; именно эти события определили ответ на исторический вопрос величайшей важности: будут ли иудеохристиане продолжать существовать как евреи и вместе с евреями или же произойдёт окончательный раскол?

В этом вопросе установки автора последней части *Toldot*, приветствующего разделение двух религий, диаметрально противоположны чаяниям иудеохристианского автора исторических фрагментов, включённых Абд аль-Джаббаром в *Tathbit*. На самом деле есть определённые основания полагать, что указанные главы *Toldot* были написаны как ответ на наши иудеохристианские тексты. Если иудеохристиане обвиняли Павла в том, что он вызвал разделение двух религий, то автор *Toldot* по той же самой причине одобряет его действия, представляя Павла в этой связи как (тайного) агента еврейских мудрецов [\[173\]](#). О нём говорится, что он, поначалу носивший имя Илия [\[174\]](#), дал христианам заповеди, отличные от закона Моисея, поощряя их отделиться от евреев и избегать общества последних. Среди прочего Павлу приписывается следующее заявление [\[175\]](#):

Иисус хочет (дать) другую заповедь: вы должны звать иудеев (*yehudim*) евреями (*'ibrim*) так как они приходят с (другого) берега реки, а вы будете зваться язычниками (*goyyin*).

По всей вероятности, это аллюзия на наименование *Hebraioi* («евреи» — в отличие от «иудеев»), которым в ранний период обозначали именно иудеохристиан.

Подобная концепция роли Павла в эволюции христианства во многом соответствует иудеохристианской версии событий (за вычетом легенды о Павле как агенте еврейских мудрецов). Разница в том, что авторы иудеохристианских текстов настроены враждебно по отношению к Павлу, а соответствующие главы *Toldot* (написанные, судя по всему, как ответ на эти тексты) относятся к нему

дружелюбно и с одобрением. Как в иудеохристианских сочинениях, так и в *Toldot* подчёркивается, что отделение христианства от иудаизма было главной целью и основным результатом деятельности ап. Павла; насколько я понимаю, ни в Новом Завете, ни в патриотической литературе эта мысль не представлена столь отчётливо.

С одной стороны, в новозаветной и патриотической литературе представление о миссии Павла не ограничивается реализацией одной лишь идеи раскола. С другой — там, похоже, даже не допускается мысли, что существовала реальная возможность избежать размежевания двух религий.

В пассаже из последнего раздела *Toldot* ересиарху Несторию (жившему, как здесь предполагается, в Персидской империи) приписывается позиция, противоположная позиции Павла: Несторий, оказывается, призывал христиан следовать примеру Иисуса и соблюдать заповеди Моисея; он учил также, что Иисус был не Богом, а человеком, которого, как и пророков до него, вдохновлял Святой дух. Тот факт, что Нестория обвиняли (на Эфесском соборе, а также некоторые ортодоксальные полемисты) в склонности к иудаизму, не может, на мой взгляд, объяснить происхождение зафиксированной в *Toldot Yeshu* традиции. Однако я думаю, что его взгляды не связаны с иудаизмом. Скорее объяснить это могла бы вышеупомянутая гипотеза о том, что несторианская община включала иудео-христиан. Учение Нестория, согласно отрывку из *Toldot* [\[176\]](#), в общем не отличается от позиции наших иудеохристианских текстов. Аналогия, однако, нарушается в одном пункте. Согласно *Toldot* [\[177\]](#), Несторий имел большое влияние на женщин, так как он, в противоположность Павлу [\[178\]](#), предписывал моногамию. С одной стороны, этот пассаж противоречит иудеохристианской биографии Павла, по которой Павел установил моногамию в соответствии с римским обычаем. С другой стороны, он явно связан каким-то образом с биографией Павла и, возможно, косвенным путём восходит к ней. Он наверняка соотносится с определённой исторической ситуацией, характерной для несторианской общины; пролить свет на эту ситуацию могли бы дальнейшие исследования.

Подводя итоги, можно сказать, что, по-видимому, *Toldot Yeshu* в большой мере задуман как ответ на иудеохристианскую версию событий, повлёкших за собой размежевание иудаизма и христианства; цель этого сочинения — противодействовать позиции иудеохристиан. Если принять такое предположение, следует предположить, что автор *Toldot* был знаком с иудеохристианскими историческими текстами, подобными цитированным выше. Приведённый нами отрывок из *Toldot*, по-видимому, подтверждает гипотезу о наличии в составе Несторианской церкви иудеохристиан или тайных иудеохристиан. Однако вопрос этот требует дальнейшего изучения.

Гипотеза о возможном более или менее тайном существовании иудеохристиан внутри различных христианских общин не исключает другой гипотезы, а именно: что иудеохристиане могли общаться с членами тех или иных иудейских сект и определённым образом влиять на них. На самом деле, вполне вероятно, что им легче было сосуществовать с евреями, нежели с христианами, поскольку евреи тоже соблюдали заповеди Моисея. Более того, не исключено, что позиция обострённого антагонизма по отношению к господствующим направлениям христианства могла привести к некоторому снижению роли Иисуса в религиозных воззрениях иудеохристиан.

Во всяком случае, известно, что в ранний период, то есть в то время, когда еврейская (так же как и христианская) политическая и религиозная иерархия ещё не успела полностью адаптироваться к новой ситуации, которую принесли с собой арабские завоевания, некоторые евреи в той или иной мере проявляли склонность к христианству. Это не могло быть просто политической уловкой, поскольку названные сектанты жили под мусульманским правлением; гипотетически данный феномен можно объяснить влиянием иудеохристиан различного толка.

Не вполне ясно, относится ли сюда случай Абу Иса аль-Исфахани, еврейского ересиарха девятого столетия. Известно, что он признавал пророческий статус Иисуса и Мухаммада (объявляя при этом пророком и самого себя) [\[179\]](#); однако сам по себе этот факт нельзя рассматривать как указание на прохристианскую тенденцию в его движении, поскольку здесь возможно влияние исламской доктрины. Тем не менее наличие такого рода тенденции можно было бы считать доказанным, если бы выяснилось, что «ожидаемого Мессию (*masih*)» [\[180\]](#) Абу Иса отождествлял скорее с Иисусом, чем с еврейским Мессией, если верить Шахрастани [\[181\]](#). Абу Иса считал этого *masiḥ* самым совершенным из сынов Адама, превосходящим всех пророков прошлого. Отождествление с общееврейским Мессией всё-таки представляется здесь более вероятным [\[182\]](#). Так же как эбиониты Епифания, Абу Иса запретил жертвоприношения и употребление в пищу мяса. Кроме того, «подобно саддукеям и христианам» [см. Киркисани [\[183\]](#) (с.51)] он отменил развод.

Основателя другой иудейской секты обвиняли, пользуясь весьма крепкими выражениями, в том, что он отошёл от иудаизма и стал христианином — я имею в виду секту мишавитов [\[184\]](#), которая возникла в девятом столетии и ещё в

одиннадцатом была достаточно сильна. Очевидно, Мишави (Машви) аль-Акбари вменяли в вину исповедание доктрины о Троице [1185](#); его сравнивали с такими людьми, как Матфей, Лука, Иоанн и Аба Шаул (то есть Павел) [1186](#). Иными словами, непохоже, чтобы его христианство было разновидностью иудеохристианства. Однако для получения более ясной картины необходимо рассмотреть ряд дополнительных моментов, что в рамках настоящего предварительного исследования, конечно, невозможно.

Начиная с VIII в. известно о существовании секты караимов если угодно, иудейской секты *par excellence*. Это была не просто единственная группа, представлявшая реальную угрозу для раввинистического иудаизма; некоторый её члены, например Киркисани, вынашивали, похоже, смутную идею о том, что караимы до некоторой степени могут считать себя законными наследниками и последователями большинства сект, отринутых в прошлом раввинистическим иудаизмом. Мы можем судить об этой идее по *magnum opus* Киркисани *Kitab al-anwarwa 'l-maraqib* (Книга огней и сторожевых башен). Абд аль-Джаббар в главе о христианстве явно имеет в виду караимов, когда говорит следующее:

(66b) В одной еврейской секте считают, что Иисус, сын Мариам, которого мусульмане почитают как пророка, а христиане как Господа, тот, которого распяли и убили, был сыном плотника Иосифа. Они говорят, что Иисус был справедливым и праведным (человеком) и занимал ведущее положение среди евреев. Некоторые из евреев, завидуя его положению, клеветали на него и оговаривали до тех пор, пока он не был несправедливо убит.

(Согласно утверждению этих сектантов, которое находится) в противоречии с мнением [как 1187](#) христиан, так и мусульман, Иисус не объявлял себя ни Мессией [1187](#), ни пророком.

Они говорят: разве вы не видите, что по этому вопросу его допрашивали Ирод (Hindus) и Пилат (Filat. s), но он отрицал всё. Если бы он был пророком, то доказал бы это знамениями и чудесами. По поводу же благовещения (о его рождении) и (веры в то, что) он был рождён без участия мужского семени, они говорят: где подтверждение этому? В христианских евангелиях говорится, что сей Иисус (Ishu') спрашивал своих учеников: «Что люди говорят обо мне?» Те отвечали: «Одни говорят, что ты — Илия, другие — Иоанн Креститель». Он же спросил: «А вы, мои спутники, кем считаете меня вы?» Ученики ответили: «Мы думаем, что ты — Мессия (Христос)» [1188](#). Но он сказал: «Не говорите так» [1189](#).

Разве вы не видите: он сам запретил им говорить, что он Христос (*al-masih*). Что же нам действительно известно с достоверностью? А то, что евреи три года преследовали его своими нападками и жаловались на него правителям. Однако то касается мнения, что он объявлял себя Мессией [1190](#) или пророком, (никакого) [1191](#) подтверждения ему евреи получить не смогли. Ни друзья его, (67a) ни враги не давали такого свидетельства против него. Что до чудес, которые он, по заявлению христиан, (совершал), то все эти заявления безосновательны. Он сам не утверждал, что творит чудеса. Ни в его время, ни в последующем поколении его учеников никто не утверждал этого. Первый раз о чудесах объявили лишь спустя долгое время (*ba 'd... al-azmdn wa'l-ahqah*) после смерти его самого и его ближайших сподвижников. Таким же образом христиане заявляют, что еврей Павел (*Bui. s al-yahudi*) творил чудеса; и это несмотря на то, что Павел известен своими уловками (*hiyal*), лживостью (*kadhb*) и низостью [1192](#); христиане приписывают чудеса Георгию (*J. urj. s*) и авве Марку [1193](#), а также многим их монахам и монахиням, жившим в разные времена. Всё это не имеет под собой никакого основания.

Итак, члены секты, о которой идёт здесь речь, считали, что Иисус был праведником и, что некоторые евреи стремились погубить его из зависти [1194](#). Такое воззрение, в сущности, соответствует взглядам определённой части караимов (*qawm min al-qara'in*), о чём упоминает Киркисани [1195](#). Согласно их взглядам, Иисус был благочестивым человеком; учение его подобно учениям Цадока [1196](#) и Анана, основателя секты караимов. Приверженцы раввинистического иудаизма стремились убить Иисуса, так же как они пытались убить Анана. В первом случае это удалось, но с Ананом у них ничего не вышло. Непосредственно после этого описания точки зрения караимов Киркисани утверждает, что христианство в том виде, как оно существует теперь (*al-an*), было основано Павлом; последний ввёл доктрину о божественности Иисуса и полное освобождение от заповедей Закона. Мы видели, что для авторов обсуждаемых нами иудеохристианских текстов характерна как враждебность к Павлу, так и восприятие христианства в качестве антиномистской религии. Приведённая выше выдержка из Абд аль-Джаббара свидетельствует о некоторой его осведомлённости относительно точки зрения караимов, а текст Киркисани, похоже, указывает, что караимы находились под определённым влиянием иудеохристианских воззрений [1197](#).

Два пассажа, использованных Абд аль-Джаббаром, посвящены страстям Христовым; их перевод дан ниже. В манускрипте процитированный выше фрагмент

следует после обсуждения автором более длинного из двух этих пассажей (имеются в виду листы 65а-66а), хотя и не сразу вслед за ним. Описание страстей здесь существенно отличается от того, которое находится в канонических евангелиях. Учитывая характер текста, в котором оно цитируется, описание можно с достаточной степенью вероятности приписать *prima facie* иудеохристианскому источнику [198]. Во всяком случае, доводы караимов, представленные в манускрипте (нет причин сомневаться в адекватности их передачи автором текста), с очевидностью соотносятся именно с таким представлением о страстях. Это легко продемонстрировать с учётом того факта, что и в аргументации караимов упоминаются допросы, учинённые Иисусу Иродом и Пилатом, в ходе которых Иисус отрицает заявления, сделанные от его имени. Другими словами, некоторая часть караимов [199] по-видимому, пользовалась иудеохристианской версией страстей Христовых [200] для построения своей аргументации в религиозных спорах. Как я пытался показать, есть основания полагать, что определённый период характеризовался тесной связью между отдельными группами караимов и иудеохристиан [201]. Похоже, что богослужебная традиция караимов предоставляет дальнейшее обоснование для этой гипотезы. Я имею в виду, что в караимских молитвах их община иногда называется *notsre 'edothaw* [202]. Можно, разумеется, утверждать, что это всего лишь эксплицитная отсылка к Пс 25(24):10. Однако тот факт, что караимы время от времени использовали самоназвание, где фигурирует слово *notserim* [203], то есть не что иное, как слово, служившее на иврите наименованием христиан, доказывает отсутствие у них ряда табу, существовавших в раввинистическом иудаизме. Возможно также, что караимы, общаясь с иудеохристианами, переняли некоторые из их молитв [204].

У Абд аль-Джаббара в главе о христианстве (лист 88а) [204] помещён рассказ об обращении хазар в иудаизм; здесь можно усмотреть явно благожелательный интерес к иудаизму и в чём-то даже солидарность с ним со стороны иудеохристиан или одной из их сект.

Это самый ранний из известных нам текстов, где подчёркивается роль еврейского миссионера в обращении хазар и превозносятся его личные качества. Повествование призвано проиллюстрировать мысль о том, что распространение христианства путём исключительно убеждения, без использования принудительных методов, имеет параллель в истории иудаизма (разумеется, ради подобной иллюстрации необходимо предположить, что христианство распространялось именно таким путём) [205]. На самом деле, этот пример лишний раз доказывает, что Абд аль-Джаббар не писал текст самостоятельно, а лишь приспособлял существующую традицию: для мусульманского богослова естественнее было бы привести пример обращения в ислам (из трактата видно, что в религиозном рвении Абд аль-Джаббару не было равных, а глава об иудаизме выдаёт его очень сильный антииудейский настрой). Однако здесь не упоминается ни один эпизод, связанный с обращением в ислам; отсутствует даже хорошо известная история о споре мусульманского, христианского и иудейского проповедников, пытавшихся каждый обратить хазар в свою веру. Очевидно, что рассказ об обращении хазар не сочинён самим Абд аль-Джаббаром, а взят из некоего иудеохристианского источника. Рассказ этот можно рассматривать как позднейшее добавление — таких, судя по всему, было несколько (см. выше) — к более древней части текста, написанной, по моему убеждению, в V или VI в. (некоторые разделы, возможно, датируются и более ранним периодом).

Зададимся, однако, вопросом: следует ли видеть в факте возникновения этого повествования знак очевидного удовлетворения, с которым иудеохристиане воспринимали данный исторический эпизод? Положительный ответ с необходимостью привёл бы нас к предположению об очень высокой, может быть, даже невероятной степени самоидентификации части иудеохристиан с евреями вообще. В принципе следовало бы рассмотреть здесь и альтернативную гипотезу. По разным поводам время от времени выдвигалось предположение, что хазар обратили адепты некой неизвестной еврейской секты. Это могло бы среди прочего объяснить тот факт [206], что столь важное событие не вызвало практически никакого интереса и энтузиазма со стороны как караимов, так и приверженцев раввинистического иудаизма на Востоке. Как мы видели, однако, совсем иной была позиция иудеохристиан. Можно резонно предположить (хотя это не более чем предположение), что интерес иудеохристианских авторов выражает их симпатию к некой иудейской секте, доктрины которой были сродни их собственному учению. Данное предположение влечёт за собой другое, а именно: что в какой-то поздний период влияние упомянутой секты на хазар, принявших иудаизм, было вытеснено влиянием караимов и приверженцев раввинистического иудаизма. Разумеется, всё это не более чем гипотезы.

Дополнительные сведения об обращении хазар, которые можно извлечь из текстов *Tathbit*, хотя и дают пищу для размышлений, слишком скудны, чтобы обеспечить твёрдую почву для дальнейших выводов.

В заключение этого раздела я хотел бы упомянуть ещё один вопрос; обсуждать его здесь неуместно — он будет темой отдельной статьи. Я имею в виду

рассмотрение возможности того, что иудеохристиане, культивировавшие, как мы знаем, еврейский язык, были авторами по меньшей мере одного из текстов, включённых в медицинский труд, приписываемый известному еврейскому врачу Асафу (*Asaf ha-rofe*).

II

Как уже было сказано, в иудеохристианских текстах, включённых в *Tathbit*, попадает большое количество цитат из канонических и других евангелий. Передаёт некоторых цитат (большинство из которых не приводилось выше) я привожу в этом разделе [207]. В тех случаях, когда версия Абд аль-Джаббара в общем согласуется с канонической, я отмечаю только те пункты, по которым налицо расхождение с традиционной новозаветной версией.

(94 b) (Сказано) в Евангелии, что, когда Мессия (Христос) родился, он был обрезан на восьмой день [208], и что Иосиф Плотник взял его (вместе) с его матерью и отправился с ними (*kharaju hihima*) в Египет [209]. Он оставался там двенадцать лет, затем он взял их и вернулся с ними в Иерусалим.

(Сказано также): Иосиф вошёл в дом и спросил Мариам: [210] «Где мальчик? (*sabi*)», т. е. Иисус Христос [211]. Она сказала ему: «Я думала, он с тобой». А он сказал: «Я думал, он в доме вместе с тобой». Оба встревожились, боясь, что он потерялся, и вместе пошли искать его. Иосиф Плотник сказал Мариам: «Иди по той дороге, а я пойду по другой. Может быть (*ja-la'allā*), один из нас и найдёт его». И они пошли, исполненные тревоги [212]. Мариам, его мать, нашла его и сказала: «Сынок, где ты был? Я думала, что ты с отцом, а отец думал, что ты со мной. Не видя тебя, мы встревожились. Я пошла по этой дороге, а отец пошёл по другой. Где ты был и с кем? Твой отец исполнен тревоги [213] о тебе». Он сказал: «Я был в Иерусалиме [214] и там учился (*ata'allam*)» [215].

Начало описания искушений Христа (78a — 78b) цитируется следующим образом:

(78a) Написано в вашем Евангелии: сатана пленил Мессию (Христа) и держал его в узах, чтобы (предать суду); Христос же воздерживался от еды и питья из опасения, как бы сатана хитростью не взял над ним верх.

Продолжение описания по большей части отличается от канонического лишь незначительно или не отличается вовсе. Порядок, в котором следуют искушения, совпадает с таковым в Мф 4:1 11, а не в Лк 4:1 13. Описание второго искушения начинается так:

(78a) Затем сатана принёс (привёл?) его в город Иерусалим [216] и поместил на крышу (?) Храма [217].

В ходе третьего искушения сатана говорит Иисусу:

(78b) Если ты падёшь предо мною ниц и будешь поклоняться мне, я дам тебе весь этот мир, как я давал его тем, кто был до тебя [218].

Приведя ответ Иисуса, наш текст добавляет:

(78b) Затем Бог послал ангела, который удалил от него сатану, ввергнув того в море, и освободил путь перед Мессией (Христом) [219].

Далее следует повествование о страстях судя по всему, ту же версию использовали караимы, доказывая, что Христос не признавал за собой пророческого достоинства. Абд аль-Джаббар или кто-то из его мусульманских помощников используют её же, дабы показать, что вместо Иисуса был распят другой человек. Это полемическое утверждение явным образом сформулировано во вступительном замечании к повествованию о страстях:

(65a)... Если бы христиане учитывали те сведения, которые у них имеются и которые содержатся в их евангелиях, то, именно поскольку они верят евангелиям, они бы поняли, что распят и убит был вовсе не Христос,

И далее:

(65a) О том, который был распят и убит, и о страданиях его на кресте [220] евангелия говорят: [221] в четверг на Песах евреи пришли к Ироду (*Hayridh. s*), спутнику Пилата (*Filat. s*), царя римлян, и сказали ему: «Есть среди нас человек, который совратил и сбил с пути наших братьев. Мы требуем от тебя, чтобы ты дал нам власть над (человеком), который так

поступает, с тем чтобы мы могли совершить над ним свой суд» [\[2 2 2 \]](#). Тогда Ирод сказал своим людям: «Пойдите с ними и приведите (сюда) человека, которого они обвиняют». Люди Ирода отправились с евреями и подошли к воротам того здания управы [\[2 2 3 \]](#). Евреи обернулись к сопровождающим и спросили их [\[2 2 4 \]](#): «Знаете ли вы нашего противника?» Те сказали: «Нет». Евреи сказали: «И мы не знаем его. Однако пойдёмте с нами. Обязательно найдётся человек, который покажет нам его». И вот они пошли, и им встретился Иуда Искариот [\[2 2 5 \]](#). Он был человек, близкий ко Христу, один из его последователей [\[2 2 6 \]](#), даже ближайших учеников — один из двенадцати. Он сказал им: «Вы ищете Иисуса Назарянина (*Ishu' af-nasiri*)?» Они сказали: «Да». Он сказал: «Что вы мне дадите, если я покажу его вам?» Один из евреев хотел дать ему деньги [\[2 2 7 \]](#), которые у него были; он насчитал тридцать монет и сказал: «Это тебе». Иуда сказал им: «Вы знаете, что он мой друг; я опозорю себя, если покажу: это он, вот он! Но будьте рядом со мной и заметьте (человека), которому я подам руку и которого поцелую. Берите его, как только я отпущу его руку, и ведите прочь».

В Иерусалиме же была огромная (толпа) людей; они собрались отовсюду на этот праздник. Иуда Искариот пожал руку какому-то человеку и поцеловал его [\[2 2 8 \]](#). И как только он выпустил руку (того человека), Иуда нырнул в толпу [\[2 2 9 \]](#). Тогда евреи и люди Ирода схватили (того человека). Тот сказал им: «Чего вы от меня хотите?» он был сильно испуган. Они ответили [\[2 2 9 \]](#) ему: «Тебя требуют власти» [\[2 3 0 \]](#). Он сказал: «Что властям до меня?» [\[2 3 1 \]](#). Но они повели его, и он предстал перед Иродом. От страха и тоски [\[2 3 2 \]](#) у него помутился рассудок; он плакал и потерял всякое самообладание. Видя его страх, Ирод сжалился над ним и сказал: «Оставьте его». Он велел ему подойти ближе, усадил и попытался привести в более спокойное состояние. Благодаря усилиям Ирода (человек) успокоился [\[2 3 3 \]](#). Ирод сказал ему: «Что ты скажешь относительно того, (что говорят о тебе), а именно что ты Мессия, царь сынов Израиля? Говорил ты это? Призывал ли народ признать тебя?» [\[2 3 4 \]](#). Тот отрицал всё. И всё же волнение его не утихало, хотя Ирод пытался успокоить его. Ирод сказал ему: «Вспомни, какие именно были твои (слова), и постарайся убедить в этом народ, если ты действительно говорил так». Он не хотел заставлять его отречься от своих слов. Потому что не этот человек говорил такое — другие люди, а не он, сказали это и ложно приписали ему такое заявление и такие притязания.

Тогда Ирод сказал евреям: «Я не вижу, чтобы он подтверждал то, что, как вы утверждаете, он якобы говорил. Я вижу только, что вы приписываете ему высказывания (которых он не делал) и что вы не справедливы к нему. Вот сосуд для омовения и вода, я умываю руки, дабы показать, что они неповинны в крови этого человека».

Тогда Пилат, великий царь римлян, обратился к Ироду. Он сказал ему: «До меня дошли слухи, что евреи привели к тебе для суда своего противника, человека образованного (*adab*) и сведущего. Отправь его ко мне: я хочу расспросить его и разобраться в его деле». Ирод передал арестованного Пилату.

Таким образом, тот человек, всё ещё пребывавший в тоске, волнении и страхе, предстал перед Пилатом. Царь пытался успокоить его и спрашивал относительно того, что евреи говорят о нём, будто бы он Мессия (Христос). Тот отрицал, что говорил такое. (Однако Пилат) не оставлял своих расспросов и попыток привести его в более спокойное состояние, чтобы он как следует всё объяснил про себя [\[2 3 5 \]](#) и чтобы услышать от него какое-нибудь мудрое высказывание (*adab*) или наставление. Но Пилату не удалось утишить волнение [\[2 3 6 \]](#), страх, боль, плач и рыдания (этого человека), и он отослал его обратно к Ироду с такими словами: «Я не нашёл в этом человеке ничего такого, что ему приписывают. В нём нет ничего интересного» [\[2 3 7 \]](#). И он объяснил это несовершенством и (бба) невежеством [\[2 3 8 \]](#) арестованного. Ирод сказал: «Сейчас ночь. Отведите его в тюрьму». И они отвели его (туда). На следующий день евреи стали проявлять настойчивость [\[2 3 9 \]](#) и, воспользовавшись случаем, захватили его. Они громко обвиняли его [\[2 4 0 \]](#), мучили, подвергая различным пыткам, и наконец ближе к концу дня пригнали его на какой-то участок земли, где были бахчи (*mabtakha*) и огороды (*mabgala*). Там они распяли его и пронзили копьями, чтобы он быстрее умер. Он же, распятый на дереве (креста), не переставая кричал так громко, как только мог: «Боже мой, почему ты меня оставил! Боже мой, почему ты отказался от меня!» — пока не умер.

После этого Иуда Искариот встретил евреев и сказал им; «Что вы сделали с человеком, которого вчера схватили?» Они сказали: «Мы распяли его». Иуда был изумлён и не мог поверить (*istab 'ada*). Но они сказали ему: «Мы сделали это. Если хочешь убедиться — пойди на такую-то бахчу». Иуда пошёл туда, и когда он его увидел, то сказал: «Этот человек ни в чём не виновен». Он обругал евреев, вытащил тридцать монет, которые те ему раньше дали, и швырнул им в лицо. А потом пошёл к себе в дом и удавился.

На основе этого рассказа Абд аль-Джаббар попытался доказать (66 a-b) тезис, изложенный в его вступительном замечании (см. выше), а именно, что распят был не Иисус, а некто другой. Он, судя по всему, полагает — не столько говорит прямо, сколько намекает, — что Иуда указал не на того человека.

Хотя аргументы Абд аль-Джаббара никоим образом не выглядят убедительными, они по меньшей мере наводят на мысль, что цитированный текст не исключает напрочь подобную интерпретацию. И всё-таки чрезвычайно маловероятно, чтобы важнейшее утверждение о распятии вместо Христа другого человека не было ясно сформулировано в тексте, если бы оно действительно служило темой данного фрагмента. Вероятнее всего, поэтому тезис мусульманского автора просто-напросто повторяет здесь стандартный ход исламской апологетики [241].

В обсуждаемом описании страстей Христовых важная роль отведена Ироду. Этот персонаж фигурирует также в Лк 23:6—11 [242], хотя там он менее заметен. С другой стороны, Ироду отведена главная роль во фрагменте, известном как *Евангелие Петра* [243].

Слова, переведённые выше как «в четверг на Песах», в арабском тексте читаются как *fi khamis li'l fish* [244]. В этой связи можно отметить, что Епифаний в *De Fide* ссылается на предание, по которому Тайная вечеря имела место именно в четверг [245]. В другом месте Епифаний нападает на тех, кто полагает, будто Иисус был арестован в ночь с четверга на пятницу [246] — ясное указание на то, что такое мнение действительно существовало. Кстати, основатель иудейской секты мишавитов, который, как уже упоминалось, подвергался нападкам за свою склонность к христианству, считал, что еврейская Пасха должна всегда приходиться на четверг [247].

Х. Дж. Шонфилд собрал различные тексты, в которых утверждается, что Иисуса либо распяли, либо похоронили, либо то и другое вместе — в некоем саду [248]; иногда, как в нашем тексте, речь идёт об «огороде» [249]. Для нас особенно интересен отрывок, где Тертуллиан (конец II в.) приводит мнение евреев об Иисусе: «Это тот, которого тайно выкрали ученики, чтобы можно было говорить, будто он воскрес. Либо это сделал сам владелец участка (огорода), таким способом пытаясь отвлечь орды посетителей от своего салата (*lactucas*)!» [250].

Согласно приведённому описанию страстей, Пилат надеялся развлечь себя назидательно-поучительной беседой с Иисусом и был жестоко разочарован, когда последний не оправдал его надежд. Этот штрих отчасти напоминает цитируемое Макарием Великим возражение Порфирия против христианства [251]. Философ Порфирий, критикуя христианство, задаётся вопросом, почему Иисус не сказал (римскому) правителю и первосвященнику слов, достойных мудреца и человека божественного ранга ему следовало обратиться к Пилату с мудрой и искренней речью.

В тексте Пилат назван царём (*malik*); возможно, в определённом milieu это арабское или соответствующее ему сирийское слово было приложимо к назначенному императором правителю [252]. Но не исключено, что ко времени последней редакции текста, предположительно сирийского, Пилата уже просто считали царём. В самом деле, его нередко награждают этим титулом в различных христианских текстах [253].

Вопреки стараниям Абд аль-Джаббара мы приходим к заключению, что в цитированном фрагменте подразумевается, что распят был именно Иисус. Однако в *Tathbit* находят также пассажи, извлечённые, очевидно, из другого описания страстей (не приведённого здесь полностью), которое подкрепляет точку зрения Абд аль-Джаббара. Их можно перевести следующим образом:

(67a) (Сказано) в Евангелии: Христос стоял с одной стороны [254] на том месте (*mawdi*) где было распятие, и Мариам, его мать, подошла к этому месту. Тот, кто был распят на дереве [креста], посмотрел на неё и сказал: «Это твой сын», а Христу сказал: «Это твоя мать». Тогда Мариам взяла его [255] за руку и пошла прочь [256], (оставив позади) стоящих там людей.

(Сказано) также в Евангелии: «Христос умер (своей) смертью, и ничто [никакие муки] не затронуло его».

Второе полное описание страстей Христовых, фигурирующее у Абд аль-Джаббара, заметно отличается от первого [257]. Оно намного короче (так как не содержит описания суда) и в некоторых деталях напоминает соответствующее место из Евангелия от Иоанна Вот его перевод:

(56b) И христиане, [258] и евреи утверждают, что римлянин Пилат (*Filat. s*), царь римлян, арестовал Христа, так как евреи клеветали на него, и передал его им. Те недели ему на голову терновый венец, посадили на осла задом наперёд и так возили всюду, чтобы сделать его наказание уроком для других. Они били его сзади, (а потом) приступали спереди и спрашивали, издеваясь: «Царь сынов Израиля, кто ударил тебя?» Испытывая сильную жажду от усталости и горя, которые были его уделом, он смирил себя [259] и сказал им: «Дайте

мне выпить воды». Они взяли горький плод, выжали из него сок, смешали с уксусом и дали ему выпить. Он взял, (57a) думая, что это вода, но когда распробовал горечь, выплюнул всё. Они же давали ему вдыхать эту жидкость (другая возможная интерпретация: заставляли его пить это) и терзали его весь день и всю ночь. Когда же наступил следующий день а это была пятница, Благая Пятница [1260](#), как её называют, то они просили Пилата подвергнуть его бичеванию, что тот и исполнил. Тогда они взяли его, распяли и пронзили копьями; он же, распятый на дереве [креста], кричал, не переставая: «Боже мой, почему ты меня оставил! Боже мой, почему ты отказался от меня!» пока не умер. (Тогда) они сняли его и похоронили.

В конце [1261](#) первого предложения процитированного пассажа говорится, что Пилат [1261](#) выдал Иисуса евреям; эта деталь сближает наше повествование скорее с Ин 19:16, чем с Мф 27:26, Мк 15:15 или даже Лк 23:25. То, что непосредственно вслед за этим следует описание мучений и оскорблений, перенесённых Иисусом, не имеет точных параллелей в канонических версиях описания страстей. Однако эпизод с жаждой Иисуса в деталях, по-видимому, тесно связан с Евангелием от Иоанна: эта связь проявляется как в элементах сходства, так и в отличиях — подобная связь с другими каноническими евангелиями здесь отсутствует. Сходство можно усмотреть в том, что в Ин 19:28 (этого нет у других евангелистов) так же, как в нашем тексте, Иисус просит пить [1262](#). Однако подоплёка этой просьбы объясняется по-разному. У Иоанна «Иисус, зная, что всё уже совершилось [1263](#)», да сбудутся Писания, говорит: жажду»; согласно же нашему тексту, «он смирил себя», чтобы попросить воды. Не исключено, что одно из этих объяснений было намеренно заменено другим. Хотя многие детали смерти Иисуса в сравниваемых традициях не совпадают, в двух пунктах сходство налицо: и там и там упомянуто, что Иисуса пронзили копьём (Ин 19:34) и что казнь произошла в пятницу (Ин 19:31). В синоптических евангелиях эти две детали отсутствуют [1264](#).

В текстах, включённых в *Tathbit*, есть несколько других цитат, независимых от приведённого выше рассказа, которые, по-видимому, значимо связаны с определёнными отрывками из Евангелия от Иоанна. Однако смысловые тенденции, которые эти цитаты здесь обслуживают; отличаются от тех, что преобладают в четвёртом евангелии: по меньшей мере, можно говорить о вероятности того, что эти цитаты, или часть их, восходят к более ранней редакции евангельского текста.

Одна цитата, уже приведённая выше, наглядно иллюстрирует имеющуюся здесь проблему, поэтому я приведу её ещё раз. Перевод примерно такой: (52a) «Я не буду ни судить людей [1265](#), ни призывать их к ответу за их деяния; Тот, кто послал меня, Он будет решать (?), что делать с ними». В тексте добавлено: (52b) «Это находится в Евангелии от Иоанна». Как указывалось выше, в Ин 5:22 мы находим высказывание прямо противоположного смысла.

Несколько менее наглядным, но всё же поучительным примером может служить предполагаемая цитата из Ин 7:16 [1266](#) начинающаяся с речения, близкого к каноническому тексту: (52a) «Слова, которые слышите, не мои, но Пославшего меня». Однако дальше добавлена фраза, которой нет в каноническом тексте; её можно передать так: «Горе мне, если говорю что-либо от себя (*min tilqa'nafsi*)».

Интересная проблема возникает в связи с другой цитатой, которую, очевидно, тоже можно рассматривать как производную от текста Иоанна: (52b) «Там [1267](#) есть слова Иисуса: «Они знают, Господи, что Ты послал меня, и Ты открыл им Своё Имя»». Эта логия, возможно, соответствует Ин 7:28 29; однако там она предполагает совершенно иную идею: «Тогда Иисус возгласил в Храме, уча и говоря: «Знаете меня, и знаете, откуда я; и я пришёл не сам от себя, но истинен Пославший меня, которого вы не знаете»». (Ин 7:28). Этот стих дополняется следующим: «Я знаю его, потому что я от него, и Он послал меня» (Ин 7:29).

В рассматриваемых текстах Иисусу приписывается и такое речение: «Если бы вы были дети Авраама, то откликнулись бы на мои слова, потому что я — сын Авраама». Оно может соответствовать Ин 8:39: «... если бы вы были дети Авраама, то дела Авраамовы делали бы». В цитате из арабского текста Иисус провозглашает себя сыном Авраама, что особенно многозначительно в сравнении с окончанием восьмой главы Евангелия от Иоанна, где Иисус утверждает: «Я был прежде Авраама». Это, кстати, одно из тех речений Иисуса, подлинность которых в наших текстах ставится под сомнение.

Некоторые вариации в молитве Иисуса, произнесённой им при воскрешении Лазаря, по-видимому, не имеют особого доктринального значения: (52b) «Молю Тебя, воскреси этого мёртвого (человека), чтобы сыны Израиля знали, что Ты послал меня и что Ты отвечаешь на мои молитвы». Последняя часть предложения (после союза «и») отсутствует в Ин 11:42; есть и другие небольшие изменения. Существенным может быть, однако, то, что в тексте *Tathbit* использовано

выражение «сыны Израиля», тогда как у Иоанна «народ, здесь стоящий» (тов охлов тов периготта) [\[268\]](#).

Приводимый ниже пассаж из иудеохристианской традиции, по-видимому, совершенно независим от известных нам описаний страстей (по крайней мере, нет указаний на какую-либо связь с ними):

(95a) Сказано в их евангелиях и в их описаниях (*akhbār*) (тех событий), что когда Мессию (Христа) распяли, его мать Мариам пришла к нему со своими сыновьями Иаковом (*Ya'qub*), Симоном (*Sham'un*) и Иудой (*Yahudhā*), и они стояли перед ним [\[269\]](#). А он, привязанный к дереву [или: распятый на дереве креста], сказал ей: «Возьми своих сыновей и уходи (*insarifi*)».

Это, возможно, имеет отдалённое сходство с Мф 12:47-49, Мк 3:31-33 и Лк 8:19-21, поскольку во всех перечисленных случаях Иисус, по-видимому, хочет дать понять, что не признаёт никаких близких отношений с членами своей семьи. Однако события, о которых рассказывается в этой связи в синоптических евангелиях, происходят не во время казни. И только в Евангелии от Иоанна описано, как Иисус обращается к матери с креста (Ин 19:25 -27):

25 При кресте Иисуса стояли мать его, и сестра матери его Мария Клеопова, и Мария Магдалина. 26 Иисус, увидев мать и ученика, тут стоящего, которого любил, говорит матери своей: «Жено! Се, сын твой». 27 Потом говорит ученику: «Се, мать твоя!»

Очевидно, что слова Иисуса имеют совершенно иной смысл у Иоанна, нежели в исследуемом нами тексте. Иначе говоря, между двумя пассажами существует антитетическая связь того рода, что, как было отмечено, характерна и для некоторых других логий нашего текста в сравнении с Евангелием от Иоанна. Отсюда можно заключить, что один из вариантов является субститутом другого. Поскольку в самих текстах мы не видим никаких указаний, позволяющих определить, какой из вариантов первичен, сделать это можно только на основе теорий, существующих относительно происхождения и природы процесса становления текста четвёртого евангелия.

Иаков, который в приведённом выше отрывке назван братом Иисуса, упоминается в наших текстах ещё раз, также вместе с другими братьями, на листах 94b-95a — там цитата приписывается Матфею и соответствует Мф 13:54-57 [\[270\]](#).

Авторы иудеохристианских текстов *Tathbit* не отводят Иакову сколько-нибудь заметной роли. Очевидно, секта, представленная этими текстами, занимала по отношению к Иакову иную позицию, нежели иудеохристиане *Псевдо-Климентин*. В настоящее время мы не располагаем данными, которые позволили бы нам определить истинное значение такого отсутствия почитания Иакова (и других членов семьи Иисуса): восходит ли оно к раннему периоду существования секты, или же это особенность её позднейшего развития.

Петра, который в *Псевдо-Климентинах* описан как сторонник иудеохристиан, авторы наших текстов (см. также выше) критикуют за то, что он отменил запрет на мясо определённых животных; причиной этой отмены было видение, описанное в Деян 10:10-16, цитата откуда приведена в тексте *verbatim*. Утверждается, что Пётр не имел права по собственному усмотрению отменять заповедь, ссылаясь на какой-то сон. В качестве противопоставления этой незаконной процедуре упоминается принятая в исламе легитимная форма отмены заповеди, которая называется *al-naskh*; без сомнения, эта вставка появилась в ходе мусульманской обработки более ранней традиции. Но само возражение против ссылки на сон как авторитетный источник напоминает *Псевдо-Климентины* (XVII, 14f.), где подобное возражение выдвигает Пётр в споре с Симоном — последний, очевидно, представляет здесь Павла [\[271\]](#).

В наших текстах дважды упоминается голос с неба, раздавшийся при крещении Иисуса:

(47a) Они говорят: когда Иоанн (*Yuhanna*) крестил его в Иордане, отверзлись врата небесные, и Отец провозгласил: «Это сын мой возлюбленный *habibi*), о котором возрадовалась душа моя» [\[272\]](#).

(94a) (Следуя) своим привычным (представлениям)... [\[273\]](#) люди думали, что Иисус сын Иосифа, до тех пор, пока Иоанн не крестил его в Иордане и не раздался глас с неба: «Это сын мой, о котором возрадовалась душа моя» [\[274\]](#).

Д. Флуссер обратил моё внимание на то, что слова «душа моя», присутствующие в этой версии, не встречаются в синоптических евангелиях [\[275\]](#); это указывает на связь с текстом Ис 42:1, откуда, как можно предполагать, и взяты слова небесного гласа [\[276\]](#).

Заслуживает дополнительного внимания также ещё одна цитата, о которой уже шла речь выше, в *Tathbit* её приписывают Матфею, и она действительно соответствует Мф 12:15 (а также Лк 6:1-4).

Согласно Мф 12:1, ученики срывали колосья пшеницы и ели их. по Лк 6:1 — они срывали колосья и ели, растирая (ψῶχοντες) зерно руками. Однако в тексте *Tathbit* (92b) не говорится о срывании колосьев; сказано, что ученики растирали (*yafrukun*) и ели зёрна пшеницы. В этой детали версия Абд аль-Джаббара согласуется с арабской версией Диатессарона [277]. Интересно, что в Талмуде (Шаббат 128a) приводится мнение мудрецов (*hakhamim*), в соответствии с которым «растирание» в субботу может быть — с определёнными ограничениями разрешено [278].

Следующая цитата также касается вопроса о субботе:

(67a) (Сказано) там [279]: Мариам Магдалина и другая Мариам в субботний день воздерживались от отправки (приноса?) (*ba'tha*) благоволий для [помазания тела] своего учителя (*li-sayyidina*), блюдя заповедь (*sunna*) о соблюдении субботы.

Это перекликается с Лк 23:56 (ср. также Мк 16:1).

Следующая цитата являет собой любопытный пример частичного согласия с каноническим текстом и одновременно отличия от него:

(67b) (Сказано) там: [280] он сказал сынам Израиля: «О, змеи, порождения гадюк [281], вы исповедуете Писания, но не понимаете их. Вы очищаете внешность сосуда, а внутренность его полна нечистот [282]. Вы ищете на земле и на море, на равнине и в горах — хоть одного ученика [283], а когда найдёте, учите его следовать вашему пути, [284] так что он становится хуже вас [285]. Вы сами не входите в Царство Небесное и (другим) людям не даёте войти, так как сами не входите (туда)» [286].

В этом предварительном исследовании была сделана попытка показать, что обсуждаемые тексты позволяют многое узнать о секте иудеохристиан, чьи представления и чувства они отражают.

Ниже следует ряд итоговых наблюдений касательно определённого комплекса идей, характеризующего центральные для включённых Абд аль-Джаббаром в его трактат текстов воззрения, — комплекса, который, как правило, не достаивается достаточного внимания исследователей, если вообще не оказывается вне поля их зрения. Увы, здесь не избежать некоторых повторов.

Согласно свидетельству наших текстов, иудеохристиане упомянутой секты отличались жёстким и пессимистическим взглядом на историю, или, точнее на ту историю, которая их главным образом интересовала: сюда относится череда событий, веках которой служили миссионерские труды ранних христиан в Антиохии, деятельность ап. Павла, а впоследствии — императора Константина и его преемников. Эта цепь событий, по мнению наших иудеохристиан, привела к упадку и «римлянизации» христианства. В то время, когда сформировалась эта иудеохристианская традиция, христианство в своих основных проявлениях уже казалось иудеохристианам религией, совершенно противоположной религии самого Христа. Они связывали религиозную деградацию со стремлением к власти некоторых христианских лидеров — Павла и других. В глазах сектантов стремление к власти, «среди прочего», послужило причиной рокового решения, в результате которого христиане сосредоточили свою миссионерскую деятельность на невежественных (с точки зрения религии) языческих народах вместо того, чтобы пытаться убедить евреев; последние, хотя и не верили в Христа, могли бы обратиться, если бы услышали проповедь на родном еврейском языке. В соответствии с предлагаемой интерпретацией, христианские лидеры опасались, как бы евреи по своей искущённости в религиозных вопросах не разгадали их притязаний. К разделению двух религий наши сектанты относились иначе, чем представители иудаизма и основных направлений христианства. И евреи, считавшие за лучшее исключить первохристиан из своей общины, и господствующие христианские церкви, которые часто преследовали евреев, воспринимали размежевание как неизбежный факт и относились к нему с удовлетворением (а христиане даже разработали для него теоретическое обоснование). В противовес этому наши иудеохристианские авторы и, вероятно, также другие члены секты, к которой они принадлежали, были единственными в мире людьми, которые в относительно поздний период составления соответствующих текстов (V или VI в.) ещё оплакивали разрыв между иудаизмом и христианством; по их мнению, эти религии должны были оставаться единым целым.

Авторы текстов также осуждали сложившуюся практику, в рамках которой христиане (или, по крайней мере, большинство из них) не читали больше евангелие на еврейском языке языке Иисуса и всех пророков. Наши иудеохристиане очевидным образом верили, что сами они сохраняют и продолжают (может быть, тайно) традиции первой, ещё не коррумпированной христианской общины Иерусалима, основанной непосредственными учениками Иисуса, которые исповедовали его религию, то есть соблюдали заповеди Моисея и считали Иисуса человеком, а не божественным существом.

Приложение I

Два отрывка о Мани

А

(53a) Вы знаете: священник Мани (*Mani al-qass*) утверждает, что ему известна правда о Христе, что он один из последователей Христа, что никто, кроме него самого и его (Мани) последователей, не соблюдает закон (*shari'a*) и предписания Христа и что евангелие, которым владеет Мани, это евангелие Христа.

О последнем [287] он [288] говорит, что тот [289] запретил всем и себе самому отношения с женщинами, жертвоприношения [290] и употребление мяса по причине того, что (всё) это никогда не было и никогда не будет разрешено всем тем, которые считают эти вещи законными, будучи прокляты [291]. И что он [292] призвал не иметь ничего общего (*tabarra'a*) (53b) с Авраамом, Аароном (*Harun*), Иисусом Навином, Давидом и всеми, кто одобрял принесение в жертву животных, причинение им боли, употребление в пищу мяса и другие (подобные) вещи. По этому поводу Мани приводит в свидетельство (некоторые) места из тех евангелий, которые есть у вас [293]. (Но) по-вашему [294], он лжёт относительно Христа и ошибается в своём толковании (*fima ta 'awwalahu*). Ибо для вас очевидно, что Иисус считал своих пророков праведными (людьми), и вас нельзя переубедить никаким толкованием.

Б

(80a) Священник Мани, бывший главой манихейцев (*al-mananiyya*), совершил нечто подобное тому, что сделал Павел, когда помог римлянам отступить от религии Христа, дабы (сохранить) их собственную религию. Мани жил долгое время спустя после Павла и занимал высокое положение; он стал митрополитом христиан Ирака — (страны, принадлежащей) Персидскому царству — после того, как был простым священником. Он являлся с персами и в соответствии с учением магов воздавал хвалу Свету и отвергал Тьму. Он восхвалял также Зороастра (*Z. ra dsh. t*), пророка магов.

Мани говорил, что Свет (*al-nur*) избрал его [295] и послал на Восток, а Христа послал на Запад. С другой стороны, Мани порицал Авраама и Измаила (*Isma'il*) [296], так же как тех, кого Христос считал истинными пророками. Персы отвергали их [297], и в этом с ними соглашался Мани, который был близок к ним в неприятии этих (людей). Он говорил: «Их послал сатана». И он писал [те. начинал свои послания так]: «От Мани, слуги Иисуса» [298] так же обычно начинал свои послания и Павел. Он (старался) походить на Павла и следовать его путём. Мани признавал Авесту (*al-abastaq*) книгу Зороастра, пророка магов; эта книга написана не на языке персов, и вообще ни на чьём языке, и никто не знает, что это такое. Это какое-то бормотанье [299]. Они [300] произносят вслух слова (из Авесты), не понимая смысла [301]. Мани объявил себя посланником Света, и составил для них (писания, исполненные) невежества, и говорил: это толкование (*tafsir*) Авесты. Простым людям это нравилось, и он весьма славился [302] среди них. Они наблюдали за ним и приписывали ему знамения и чудеса. (Однако) один из персидских царей заключил его под стражу, устроил ему испытание и учинил

расследование его дел [303]. И вот, стало ясно, что Мани лгун и обманщик [304], ищущий господства (*ri 'asa*) и желающий сблизиться с персами (80b) и магами на почве их ложных верований, чтобы прийти к согласию с ними в их учениях, которые противны религии Христа. Царь повелел его казнить, так же как (другой) царь казнил Павла. Но остались его ученики. Они провозгласили его пророком (*nubiwa*) и исповедовали веру в его евангелие и в то, что он был посланником (*risala*) [305]. Вероятно, (...) [306] послания Павла.

Многие среди (приверженцев) этих трёх сект [307] верят в учение Мани, но не показывают этого явно из страха перед христианами и мусульманами [308] (те из них, кто живёт в стране ислама). Ибо мусульмане не распространяют своё покровительство [309] на секту манихейцев.

Приведённые отрывки требуют подробных комментариев, которые, однако, не могут быть даны в рамках настоящей работы. Ниже представлены предварительные замечания, в которых затрагиваются лишь некоторые детали.

В обоих пассажах Мани описан как *qass*, то есть священник; этот факт не подтверждается данными других источников. Тем более нет никаких внешних свидетельств о правильности сведений из отрывка Б, где утверждается, что в конце своей священнической карьеры Мани был назначен митрополитом христиан Ирака. Возможно, что антихристианская направленность текстов *Tathbit* привела к искажению фактов; тем не менее эта информация представляет некоторый интерес, поскольку отражает необычную точку зрения на манихейство.

Согласно отрывку "А", Мани заявлял, что у него есть истинное евангелие Христа; о подобном факте упоминает и епископ Харрана Теодор ибн Курра (IX в.) [310]. Достаточно, хотя и не абсолютно ясно, что в этом евангелии был сформулирован тройной запрет на отношения с женщинами, жертвоприношения и употребление в пищу мяса. Все три запрета составная часть учения Мани; до некоторой степени они напоминают традицию, согласно которой отец Мани в своё время услышал некий голос, запретивший есть мясо, пить вино и сблизиться с женщинами [311].

В первом отрывке говорится о признанных христианами евангелиях (во множественном числе), где, по утверждению Мани, есть места с осуждением обряда жертвоприношений и мясоедения; эти евангелия с большой вероятностью можно отождествить с евангелием эбионитов, на которое ссылается Епифаний; тем же евангелием, по предположению Альфарика [312], мог пользоваться Мани [313].

Поскольку в текстах *Tathbit* упоминается о том, что сам Иисус приносил жертвы, то очевидно, что иудеохристиане, учение которых в них отражено, не идентичны эбионитам Епифания; как уже было отмечено, они ближе к его же «назаряем».

Параллель между Мани и Павлом, проведённая в отрывке Б, явно оскорбительна для обоих; однако, по всей вероятности, выпад направлен в первую очередь против Павла: у Мани прочно установилась репутация ересиарха как среди христиан, так и (в более поздний период) среди мусульманских читателей текста. В отрывках прослеживается остроумная аналогия между уступками Мани зороастризму и уступками Павла римским верованиям и обычаям. Другие детали, например то, как Мани представлял себя в первых строках своих сочинений, наводят (не только авторов текста, но и современных учёных) на мысль, что Мани намеренно подражал Павлу [314].

Ссылка на непонятность или бессмысленность языка Авесты и на отличие его от языка персов, вероятно, восходит к сасанидскому периоду, когда зороастризм был государственной религией. Утверждение, что Мани составил толкование на Авесту, может быть связано с включением авестийских богов в его мифологию.

То место в отрывке Б, где Мани заявляет, что Свет избрал Зороастра и послал его на Восток, а Христа послал на Запад, имеет большое сходство с отрывком из трактата Мани *Shabuhrgan*, который цитирует Бируни [315], однако высказывания Мани в этих двух произведениях не тождественны.

Приложение II

Евангелие от Варнавы

Нижеследующие заметки преследуют достаточно узкую цель: я попытаюсь вкратце указать на возможную связь так называемого *Евангелия от Варнавы* с основной темой настоящего исследования. Моё внимание к вопросу привлёк Д. Флуссер; его

поразили наблюдения по поводу *Евангелия Варнавы*, высказанные Джоном Толандом в его сочинении *Nazarenus*.

Итальянская версия *Евангелия от Варнавы* и фрагменты последней версии изданы вместе с английским переводом Lonsdale & Laura Ragg (Oxford, 1907). Во вступительной статье эти авторы критикуют мнение учёных XVIII в., утверждавших, что речь идёт о тексте, переведённом с арабского. Издатели же придерживаются точки зрения, что итальянский текст представляет собой оригинальное (или практически полностью оригинальное) произведение, созданное во второй половине XVI в. или же, что ещё более вероятно, даже раньше. Некоторые их аргументы заслуживают внимания. Так, например, не исключено, что автор или переводчик этого сочинения был знаком с Вульгатой. Я мог бы добавить одно замечание: фигурирующие здесь ветхо- и новозаветные имена, как правило, приближены к их латинской или итальянской форме. Это могло бы согласоваться с гипотезой о переводе с арабского только в том случае, если переводчик очень хорошо знал оба Завета — настолько хорошо, что был способен распознать соответствующие имена в их арабском обличье. Отметим, что они там могли быть дополнительно искажены из-за особенностей арабского письма.

Тем не менее утверждения и доводы издателей представляются односторонними; они не учитывают всей сложности этого произведения.

Не буду касаться здесь очевидно исламских элементов, присутствующих в итальянском тексте; на многие из них уже указали издатели. Излишне говорить также о роли, которая приписывается Мухаммаду — это скорее он, нежели Иисус, представлен здесь Мессией. Хотя подобное утверждение не входит в ортодоксальную доктрину ислама, но очевидно, что родиться оно могло только в мусульманской среде. Определённо исламский характер носит также замечание, что Бог прежде всего прочего создал своего Посланника (*il nontio suo*, с. 298), то есть Мухаммада.

Есть много и других примеров. Да не посетуют на меня издатели *Евангелия от Варнавы*, но я уверен: отбросить предположение, что большая его часть переведена (или адаптирована) с арабского, можно только если закрыть глаза на имеющиеся здесь существенные признаки обратного.

Как правильно подметил Толанд, сочинение это содержит также «эбионитские» элементы — благодаря этому оно имеет отношение к теме настоящей статьи.

Пассажи, придающие сочинению «эбионитский» характер, довольно многочисленны. Я приведу здесь только часть введения, по замыслу принадлежащего самому автору, Варнаве [316].

(с. 4) Возлюбленные! Великий и чудный Бог в эти последние дни посетил нас через пророка своего Иисуса Христа в великой милости поучений и чудес, по причине чего многие, будучи обмануты сатаной, проповедуют крайне нечестивое учение, называя Иисуса сыном Божиим, отвергая обрезание, установленное Богом навсегда, и разрешая в пищу всякое нечистое мясо. Среди обманутых и Павел, о чём говорю не без горечи.

Здесь налицо некоторые из основных тем иудеохристианских текстов, использованных Абд аль-Джаббаром: признаётся пророческое достоинство Иисуса, но утверждение, что он — сын Божий, названо «крайне нечестивым учением». Порицаются также отказ от обрезания и разрешение в пищу всякого нечистого мяса (*ogni cibo immondo*). Оппозиция по отношению к Павлу носит не такой яростный характер, как в иудеохристианских текстах, однако она выражена совершенно явно. Это заметно и в последней, 222-й главе (с. 488), где Павел вновь назван обманутым, поскольку он учит, что Иисус сын Божий.

В главе 61 (с. 142) сообщается, что Иисус и его ученики совершали омовение «в соответствии с Божиим законом, записанным в книге Моисея».

Глава 30 (с. 66f): «Праздник Кущей (*Senqfegia*) зовётся праздником нашего народа (*festa della nostra gente*)».

Гл. 48 (с. 112f): «В это время войско римлян стояло в Иудее, т. к. страна наша (*la nostra regione*) была в подчинении у них за грехи наших предков».

Из последних двух цитат можно, по-видимому, заключить, что автор отождествляет себя с евреями.

В главе 48 также сказано, что обожествление Иисуса началось в среде римских солдат. См. перечисление отрывков, в которых опровергается доктрина о божественности Иисуса, на с. 113 п. 1.

В главе 32 (с. 72f) Иисус обосновывает запрет на употребление недозволенной пищи.

В главах 22—23 (с. 44-49) подчёркивается обязательность обрезания (с. 45): «Истинно говорю вам, пёс лучше необрезанного человека».

Всё это указывает на вполне определённые исторические реалии, и достаточно ясно, что большинство таких пассажей не могли выйти из-под пера мусульманского писателя. Их авторство, как я полагаю, следует приписать иудеохристианам. Возможно, однако, что эти иудеохристиане не принадлежали к

той же секте, что первоначальные авторы рассмотренных выше текстов Абд аль-Джаббара. На это указывает разное отношение к жертвоприношениям.

В текстах Абд аль-Джаббара жертвоприношения не отвергаются. Так обстоит дело и в главе 13 *Евангелия от Варнавы* (сс. 22f), где сказано, что Иисус принимал участие в практике жертвоприношений.

Однако в главе 32 (с. 70f) и главе 67 (с. 154ff) просматривается негативное отношение к указанной практике. В этом вопросе определённые главы *Евангелия от Варнавы* напоминают гораздо более крайнюю позицию эбионитов *Псевдо-Климентин*. Этого нет в текстах Абд аль-Джаббара.

В примечании, включённом в предисловие издателей (с. xlviii), Margoliouth отмечает, что в мусульманской полемической литературе отсутствуют какие-либо упоминания *Евангелия от Варнавы*. Насколько мне известно, это утверждение справедливо. Однако не исключено, что ссылка на эту работу или на тесно с ней связанную появляется в одном не полемическом тексте, а именно — в труде Бируни *Al-athar al-baqiya* (op. cit. [выше, приложение I, п. 29], р. 33) [317]. После обсуждения евангелия манихеев Бируни упоминает некую его версию (*nuskha*) которую он очевидно отличает от самого манихейского евангелия. Бируни сообщает, что текст называют «Евангелием Семидесяти» и приписывают некоему *V. lam. s.* В предисловии утверждается, что работа написана Саламом ибн Абд Аллах ибн Саламом со слов Салмана ал-Фариси. Бируни добавляет: всякий, кто рассмотрит это евангелие, увидит, что оно поддельное. Согласно Бируни, оно не признано ни христианами, ни кем-либо другим.

Мы видели (см. выше, приложение 1), что манихеи могли пользоваться евангелием эбионитов; в последнем есть нечто общее с определёнными разделами *Евангелия от Варнавы* по вопросу об отношении к обряду жертвоприношений. С другой стороны, Бируни очевидным образом постулирует связь между евангелием эбионитов и евангелием от *V. lam. s.* Можно добавить, что ссылка на Салмана ал-Фариси и Салама ибн Абд Аллах ибн Салама, сделанная в предисловии к евангелию от *V. lam. s.*, наводит на некоторые размышления. О Салмане ал-Фариси известно, что это был перс, обращённый в христианство; впоследствии он присоединился к Мухаммаду либо в Мекке, либо под Мединой и принял ислам. Ему приписывают важную роль в разработке доктрин различных крайних шиитских сект [318]. Салам ибн Абд Аллах ибн Салам был, очевидно, сыном обращённого в ислам еврейского сподвижника Мухаммада. Совокупность этих фактов, если им доверять, указывает на то, что евангелие от *V. lam. s.* [319] должно было содержать иудео-христианские и эбионитские элементы, в каком-то случае оно походило бы на *Евангелие от Варнавы*. Но даже если воздержаться от далеко идущих выводов из фактов, заявленных Бируни, всё-таки можно выдвинуть вполне обоснованное предположение, что евангелие, приписываемое *V. lam. s.*, — это ранняя форма *Евангелия от Варнавы*. Арабская форма имени Варнавы могла трансформироваться в *V. lam. s.* благодаря особенностям арабского написания. Однако Альфарик (op. cit. [выше, приложение I, п. 24], р. 178) предложил по этому поводу другое объяснение: в одной из рукописей (он не уточняет, в какой именно) вместо *V. lam. s.* стояло *Iklamis*, т. е. арабская форма имени Климента, которому по предположению Альфарика и приписывали авторство этого евангелия. Не исключено, что изучение рукописей *Al-athar al-baqiya* могло бы пролить свет на этот вопрос.

Хотя издатели *Евангелия от Варнавы* вовсе не были категоричны в своих выводах, их замечания затормозили-таки поиск связей этого сочинения с трудами мусульман и эбионитов. Я полагаю, что исследования такого рода могли бы дать интересные результаты.

Перевод с английского Е. Я. Федотовой

Переводчик благодарит А. И. Шмаину-Великанову за просмотр рукописи и ряд полезных замечаний, а также А. В. Журавского за консультации по арабистике.

Бог, слава Божья и ангелы согласно теологическому подходу, засвидетельствованному во II веке н. э.

Согласно [320] с свидетельству Юстина Мученика [321], одного из отцов церкви II века н. э., ему довелось повстречать — по всей видимости, в городе Эфесе иудея, покинувшего свою землю (Палестину) по причине войны, бушевавшей там в ту пору (с очевидностью, имеет в виду восстание Бар-Кохбы). По следам состоявшейся во время этой встречи беседы Юстин и написал свой наиболее значительный по объёму трактат, называющийся «Диалог с Трифоном Иудеем» [322].

Следует отметить, что во времена Юстина ещё не сложилось полного размежевания между христианами вообще и христианами из евреев, соблюдающими заповеди Торы. В главе 47 «Диалога» автор формулирует в этой связи несколько принципиальных положений. Так, он заявляет, среди прочего, что готов признать

тех иудеев, которые, с одной стороны, соблюдают заповеди, данные их народу по причине жестокосердия их праотцев, но, с другой стороны, при этом веруют в Христа и соблюдают заповеди, коренящиеся в естественной и вечной справедливости, а к тому же согласны стать частью единой общины наравне с остальными верующими христианами. В отличие от этого, он не готов признать тех иудеев, которые принуждают христиан нееврейского происхождения соблюдать заповеди Торы Моисеевой и отказываются жить совместно с этими последними, если те не готовы выполнить их требования [\[3 2 3 \]](#).

В настоящей статье я сосредоточусь в первую очередь на главе 128 «Диалога». Вот её текст в переводе:

Выше подробно мною доказано, что Христос [\[3 2 4 \]](#), Который есть Господь и Бог Сын Божий, являвшийся прежде как человек и как ангел, и даже в виде огня, как то было в купине, явился также и при осуждении Содома.

И я повторил и пересказал все сообщённое в Книге Исхода о видении, бывшем при неопалимой купине, и об имени Иисус, данном ему, и присовокупил:

Вы же [\[3 2 5 \]](#) не подумайте, что я напрасно вновь и вновь повторяю всё это — я знаю, что некоторые хотят предупредить мои объяснения и сказать, что та Сила [\[3 2 6 \]](#), которая явилась от Отца всего Моисею, или Аврааму, или Иакову, называется (в Писании) «Ангелом» [\[3 2 7 \]](#), когда она обращена к людям, так как чрез неё возвещаются [\[3 2 8 \]](#) людям повеления от Отца [\[3 2 9 \]](#). Она же называется «Славою» [\[3 3 0 \]](#), так как иногда она является в непостижимом видении величия своего [\[3 3 1 \]](#); и она же «мужем» и «человеком», потому что по воле Отца принимает она на себя соответствующие этому образы [\[3 3 2 \]](#). Она же, наконец, называется «Словом» [\[3 3 3 \]](#), потому что приносит весть [\[3 3 4 \]](#) от Отца людям. И они говорят, что Сила эта неотлучна и неотделима [\[3 3 5 \]](#) от Отца, как солнечный свет на земле неразделён и неотделим от солнца, которое на небе. Когда оно заходит, то и свет вместе с ним пропадает: так и Отец, когда хочет, допускает Силе своей проявиться вовне [\[3 3 6 \]](#), и когда хочет, «вбирает её вовнутрь» [\[3 3 7 \]](#). Таким же образом, говорят они, создаёт Он и ангелов [\[3 3 8 \]](#). Доказано, однако, что есть ангелы, существующие всегда и вовек пребывающие, которые не распадаются и не возвращаются [\[3 3 9 \]](#) назад в то, из чего произошли. Также доказано, что Сила, которую пророческое слово [\[3 4 0 \]](#), как было убедительно продемонстрировано, называет и Богом, и Ангелом, не только по имени считается (другой), как свет солнечный [\[3 4 1 \]](#), но и по числу есть нечто отдельное [\[3 4 2 \]](#). Об этом я уже вкратце рассуждал, когда говорил, что эта Сила рождена от Отца силою и волею Его, но не чрез отсечение, как будто разделилась сущность Отца, подобно всем прочим вещам, которые делятся и раздробляются и не остаются теми же, какими были прежде деления. В качестве примера я привёл то, что, как мы видим, от огня зажигаются другие огни, но при этом сам тот огонь, от которого могут загореться многие огни, нисколько не умаляется, а остаётся таким же.

В главе 129, следующей за приведённым здесь текстом, Юстин приводит несколько библейских стихов, с тем чтобы доказать существование двух Владык — или двух Божеств, — одно из которых является Отцом и причиной другого. Два из приводимых Юстином стихов это: «И пролил Господь на Содом и Гоморру дождём серы... огонь от Господа с неба» (Быт 19:24) и «Вот Адам стал как один из нас» (Быт 3:22).

Кем были противники Юстина, чьё учение о Божестве он излагает в главе 128, приведённой выше? [\[3 4 3 \]](#) Ясно, что это были люди, признающие еврейское Писание и Бога Писания, верующие в них, но при этом истолковывавшие сказанное в еврейской Библии о Боге и о его деяниях не так, как это делал Юстин, и даже прямо противоположно его подходу. В их толковании нет никаких «христианских» основ, если под христианским учением о Божестве понимать теологию, построенную на основе Евангелия от Иоанна или на тех или иных Посланиях Павла. Указанное толкование несовместимо с представлением о двойственности или множественности ипостасей [\[3 4 4 \]](#) в Божестве, то есть с чем-либо вроде учения о Троице. На мой взгляд, нет никаких сомнений в том, что противниками Юстина были иудеи, принадлежавшие секте или школе, характер которой нам ещё предстоит определить. В писаниях Юстина эта секта представлена как придерживающаяся взглядов, противоположных его собственной вере во второго Бога (или вторую божественную Сущность) и второго Владыку, порождённого первым Богом и Владыкой. Согласно Юстину, именно это второе Божество, оно же Христос, и было явлено при разрушении Содома и Гоморры, а также в неопалимой купине в образе огня, который видел Моисей (ср. Мелитон) [\[3 4 5 \]](#). Отметим также, что в главе 61 «Диалога с Трифоном» Юстин приписывает этому второму Божеству, порождённому Божеством первым в качестве первейшего из Его творений [\[3 4 6 \]](#), способность открывать людям заповеди Божьи [\[3 4 7 \]](#), которую святая Сила именует «славой Господней» [\[3 4 8 \]](#). Временами это второе Божество называется также «Сыном», временами «Мудростью», иногда —

«Богом (Сильным)», иногда «Господином» [349], а иногда — «Верховным военачальником» [350]. Вопреки такой концепции оппоненты, с которыми Юстин спорит в главе 128 «Диалога», считают, что нельзя различать между Богом и пребывающей в нём Силой и что Сила эта не отделена от сущности Бога даже в тех случаях, когда он по воле своей приводит к тому, чтобы она была явлена вовне. И действительно, после любой такой «экстериоризации» Бог волей своей снова её, если угодно, «вбирает в себя». В результате чего, как нам ещё предстоит убедиться, эта Сила вновь воссоединяется с сущностью Бога. Именно во время такого как бы отделённого от Бога функционирования эта Сила — в соответствии с исполняемыми ею розданными функциями и формами, которые она приобретает, — получает наименования «Слава», «Ангел», «Муж», «Сын Человеческий», а также «Логос» и «Бог». Складывается впечатление, что сторонники такого подхода в определённой мере делают различие между упомянутыми явлениями этой Силы и ангелами (подчёркнём, что речь здесь идёт об ангелах во множественном числе), которых Бог — по всей видимости, тоже посредством всё той же Силы — «делает», или создаёт (см. прим. выше). Однако и ангелы эти тоже, в конце концов, должны «развоплотиться», им тоже предстоит вернуться в то, из чего они произошли, то есть в Бога.

Я попытаюсь определить разницу между этой концепцией и христианским подходом Юстина. Хотя в утверждениях последнего мы и не находим разработанных аргументов, характерной для наиболее жарких дебатов о Троице и природе Христа, разгоревшихся полтора или два столетия спустя, он, тем не менее, с предельной ясностью заявляет, что, с его точки зрения, существуют два Господина — Отец и Сын, Отцом порождённый, то есть две сущности, постоянно отделённые одна от другой, так что двойственность эта не сводится к одним только семантическим нюансам.

В отличие от Юстина, оппоненты, осуждаемые им в 128-й главе «Диалога», считают, что «внешние» явления божественной Силы в различных её качествах и наименованиях — «Слава», «Ангел» и так далее — никак не затрагивают сущностного единства Божества. Соответственно, следуя своеобразию выражений в греческом тексте оригинала, явления эти суть не что иное, как временные «исходы» или «выскакивания» из недр Божества; они «выступают» из него и к нему же возвращаются — всё в соответствии с волей Бога. В «Силе», о которой толкуют оппоненты Юстина, они не усматривают никакого указания на двойственность; напротив, Сила эта представляет собой неотъемлемую часть Божества, отличаясь от него лишь наименованием.

Очевидно, что согласно такой концепции теофании (явления Бога) и вмешательство Бога в ход событий, описываемых в Писании, относятся к сфере единого и единственного Божества. «Сила», о которой говорят противники Юстина, принадлежит именно к этой сфере, будучи неотъемлемой её частью. Следовательно, сфера эта, связываемая христианами — и не только ими — с Отцом, лишена того трансцендентного, превосходящего обычное религиозное понимание ипостасного потенциала, которым она наделена в некоторых текстах Нового Завета и в богословских сочинениях, на этих текстах основывающихся.

Концепция людей, представленных в «Диалоге» в качестве оппонентов Юстина, радикально отличается от упомянутой специфически христианской богословской позиции. Представление о «Силе» как об имманентной части Божества позволяет им объяснять различные явления и действия Бога, о которых говорится в Писании, не прибегая ни к антропоморфизмам, с одной стороны, ни к аллегорической реинтерпретации теофаний — с другой. Ниже мы рассмотрим возможные параллели между толкованием Писания, характерным для оппонентов автора «Диалога», и толкованием, которое мы находим в ряде еврейских текстов, некоторые из которых относятся к существенно более поздним периодам.

В свете сказанного выше о теологии группы, с которой полемизирует Юстин, равно как и о расхождениях, имеющих здесь с основами христианского учения о Божестве [351], мне представляется наиболее верным вывод, что с высокой степенью вероятия речь у Юстина идёт о внутриеврейской секте или движении [352].

Обратимся к некоторым моментам, упоминаемым Юстином. Он ссылается на мнение оппонентов о том, что «Сила» «принимает формы такие, как эти». Как показано в работе Г. Струмза, представление о том, что Богу присущи «формы» (*morphe, forma*), приписывалось в патристике иудеям, например, такими авторами как Василий Великий (Кесарийский) и Арновий [353].

Для обсуждаемой здесь «Силы» характерно, что во всех своих проявлениях — в различных «формах», таких как «Слава», «Ангел», «Муж», «Сын Человеческий», она «выступает вовне», как пишет Юстин, лишь на определённое время, по истечении которого она возвращается назад, вновь объединяясь с Богом Отцом. При этом проводится различие между только что упомянутым «Ангелом», который есть одно из проявлений указанной «Силы», и ангелами, созданными Богом (см. выше). К этим последним относится фраза: «Доказано, однако, что есть ангелы, существующие всегда и вовек пребывающие, которые не распадаются и не возвращаются назад в то, из чего произошли» [354]. Из общего контекста

совершенно очевидно, что здесь Юстин, сам веровавший в постоянное существование ангелов или, по крайней мере, в постоянное существование некоторых из них, полемизирует со взглядами указанной группы, согласно которым нет ангелов, чьё существование не ограничено во времени. Недостаточно ясным остаётся смысл заключительных слов отрывка об ангелах, завершающих своё существование тем, что они «распадаются [возвращаясь] в то, из чего возникли». Тем не менее мне представляется правдоподобным предположение, что эти слова подразумевают возвращение ангелов к Богу [\[355\]](#).

У ангелов и явлений «Силы», во всех различных обретаемых ими формах, есть одна общая черта: существование их ограничено во времени. По истечении срока, им отведённого, ангелы «распадаются», тогда как открывающаяся в теофанических явлениях «Сила» возвращается к Богу, откуда она прежде «выступила» или «изошла».

Перейдём теперь к IX в., периоду, когда в рамках еврейской мысли начинают формироваться умозрительные толкования Писания, апологетика и теология. Сосредоточимся главным образом на двух мыслителях-караимах того времени: Биньямине бен Моше аль-Нахауади и Даниэле бен Моше аль-Кумиси. Их представления об ангелах диаметрально противоположны друг другу, причём это взаимное противостояние, как нам ещё предстоит убедиться, в некоторой степени воспроизводит взаимное противостояние подходов, о которых говорилось выше. С той разницей, однако, что на протяжении столетия, о котором сейчас пойдёт речь, как и в течение нескольких последующих веков, согласно точке зрения, господствовавшей среди известных нам мыслителей, любая сущность вне Божества является тварной и имеющей начало во времени. Как мы видели, такое представление вовсе не является чем-то само собой разумеющимся в первые века христианской эры.

Учение Биньямина аль-Нахауади известно нам в основном благодаря *Китаб аль-Ануар у-аль-Маракиб* [\[356\]](#) — сочинению караимского автора аль-Киркисани, жившего в X в.

Согласно свидетельству аль-Киркисани, Биньямин аль-Нахауади полагал, что «прежде сотворения всех других созданий Творец создал одного-единственного ангела. Этот ангел и есть тот, кто создал мир сей. К нему относятся все описания теофаний (богоявлений), он же заповедует и запрещает, посылает пророков и совершает чудесные знамения» [\[357\]](#).

Налицо определённое сходство между явлениями Божества, которые Биньямином и его последователями [связываются](#) с первоангелом, и явлениями второй божественной Сущности [\[358\]](#), существование которой постулируют Юстин и Мелитон. Тем не менее нет никаких указаний, ни даже намёка на то, что Биньямин воспользовался здесь христианскими источниками. Аль-Киркисани (с. 42) [\[359\]](#) указывает, что, согласно свидетельству Дауда ибн Маруана (аль-Мукамиса), еврейского мыслителя IX в., члены еврейской секты аль-Маджарийя («обитатели пещер») придерживались точки зрения, что антропоморфные атрибуты, приписываемые Писанием Всевышнему, на самом деле относятся к «ангелу, сотворившему вселенную» [\[360\]](#).

Представления Даниэля аль-Кумиси об ангелах противоположны мнению Биньямина, причём Киркисани полагает, что его неверие (джухуд) в этом отношении можно объяснить тем, что до него дошли какие-то из высказываний Биньямина о сотворившем вселенную ангеле, на которые Даниэль и отреагировал, отказавшись признать существование ангелов как таковых. Однако позиция аль-Киркисани здесь не вполне однозначна, и он не настаивает, что именно в этом причина заявленного Даниэлем мнения. Отмечу, что с моей же точки зрения предложенное объяснение не является наиболее убедительным [\[361\]](#).

Как нам предстоит убедиться в дальнейшем, неверие Даниэля относительно ангелов не равнозначно полному отрицанию их существования. Бен-Шамай (с. 284 и далее) приводит различные высказывания Даниэля на данную тему, из которых я остановлюсь лишь на двух.

Вот первое:

Он (Даниэль) не определяет существование их (ангелов) так, как это делает община Израиля, то есть (он не определяет их) в качестве личностей живых и вещающих, посылаемых с определённой миссией наподобие того, как посылаются пророки. Вопреки этому он (Даниэль), похоже, считает, что этот термин — я имею в виду «ангел», «ангелы» — обозначает лишь материальную субстанцию, такую как огонь, облако или силы, посредством которых Господь совершает свои деяния (Аль-Киркисани, с. 58).

Ощутимо определённое сходство между таким подходом и подходом Маймонида (Рамбама) в *Море Невуххим (Путеводителе растерянных)*, часть 2, глава 6. Согласно Маймониду, слово «ангелы» иногда подразумевает естественные силы, вроде тех, которые действуют в органических телах и посредством которых Господь осуществляет свои деяния в подлунном мире. Правда, Маймонид в этой

связи говорит о «силах», «потенциях» (а не о материальных субстанциях, как Даниэль), однако это обстоятельство является всего результатом его полной вовлечённости — в отличие от Даниэля — в дискурс, характерный для греческой философской и научной мысли.

Иное толкование Даниэля, прилагаемое к фигурирующему в Писании термину «ангел», непосредственно связано с взглядами, обсуждавшимися выше. Согласно этому толкованию [\[3 6 2\]](#), которое приводится здесь в соответствии с переводом на иврит Бен-Шама [\[3 6 3\]](#) (который несколько упрощает синтаксическое построение текста),

те самые ангелы, о которых рассказано в Писании, что пророки видели их в форме человеческой, приобретали её лишь на время [их миссии]. Также и одеяния, в которые они представлялись одетыми, — невозможно, чтобы на небесах они действительно облачались в эти одежды. Так что не только их одеяния, но и сами они были созданы на время [миссии своей], и только.

Слово, переводимое Шамаем с арабского как «на время миссии», «*li-waqtihim*», буквально означает «на их время», «в их предусмотренный час», что подразумевает ограниченный срок, или определённый момент во времени [\[3 6 4\]](#). Не стану задерживаться сейчас на доводах аль-Киркисани, опровергающего этот подход с помощью нескольких цитируемых им библейских пассажей, а перейду к параллельному и схожему аргументу Иефета бен Али в его толковании на библейскую книгу Даниила [\[3 6 5\]](#). Бен-Шамай (с. 289) придерживается той точки зрения, что полемические выпады Иефета против утверждения об ограниченной продолжительности существования ангелов (это касается, как нам ещё предстоит убедиться, любых ангелов) направлены именно против Даниэля аль-Кумиси. Мне это мнение представляется оправданным. В этой связи следует отметить, что Иефет следующим образом формулирует позицию, которую он сам оспаривает: «*yavtal qawl al-qail anha takhlaq li-waqt ta wata tana 'ds* — отпадает утверждение считающих, что они [ангелы] создаются на время (а затем) становятся ничем». Выражение «*li-waqt ta*» напоминает слово «*li-waqtihim*», употребляемое, согласно аль-Киркисани (см. выше), у Даниэля аль-Кумиси в связи с определением продолжительности существования, отведённого ангелам при их создании [\[3 6 6\]](#).

В своих доводах против представленной позиции Иефет между прочим опирается на то обстоятельство, что в книге Даниила говорится: «и муж Гавриил, которого видел я в видении в начале» (9:21). Он отмечает, что между двумя явлениями Гавриила, упоминаемыми в книге Даниила, проходит год. Однако, отмечает Иефет, не следует предполагать, что ангел Гавриил создаётся в преддверии своего первого явления, затем уничтожается, а в преддверии второго своего явления создаётся вновь, или же что создаётся второй Гавриил наподобие первого. В доказательство продолжительного существования ангелов Иефет также указывает на то обстоятельство, что слава Божья пребывала среди сынов Израилевых на протяжении девяти сот лет. Как отмечает Бен-Шамай, из этих его рассуждений становится очевидным, что, согласно его представлению, слава Божья — это тоже ангел. Судя по всему, и его оппонент, то есть аль-Кумиси, вполне признаёт такую точку зрения.

Как мы уже говорили, члены религиозной группы, которую Юстин осуждает как неправую в главе 128 своего «Диалога», считали, что как теофании «Силы», представляющей собой «часть» («продолжение»?) Божества или его сущности (скда отнесётся и явления славы Божьей), так и сотворённые ангелы — все они ограничены во времени своего отдельного бытия. Даниэль аль-Кумиси тоже считал, что продолжительность существования любого ангела ограничена, и в этом отношении он близок к членам упомянутой группы. Однако в отличие от них он, по всей видимости, считал, что «Слава» также является сотворённым ангелом. Насколько нам известно, ни Биньямин аль-Нахауади, ни Даниэль аль-Кумиси, ни другие караимские мыслители, относящиеся к более поздним периодам, такие как аль-Киркасани или Иефет бен Али, не приняли воззрения о том, что существуют формы или явления, относящиеся к сущности самого Божества, то есть такие, которые не были сотворены Богом вне его самого.

Подобно караимским мыслителям, о которых мы говорили выше, Саадия Гаон придерживается представления о тварности славы Божьей. В своём *Толковании к Сефер Йецира (Книге творения)* [\[3 6 7\]](#) он утверждает, что Священное Писание называет «второй тонкий воздух» («*al-hawa ath-thani al-latif*») «Славой», тогда как в народе Израиля его называют «Шехиной». Этот второй воздух тварен («*takhluq*») и, выражаясь иносказательно, его можно представить себе как трон («*kursi*») Божества — по аналогии с троном земного царя.

В своей *Книге верований и мнений* (раздел 2) Саадия Гаон обсуждает библейский стих, содержащий описание видения пророка Иезекиила (1:21): «как вид образа человеческого». Он переводит ключевой здесь термин арабским словом «(t) *surah*» (форма) и утверждает, что эта форма — сотворена, «*takhluqah*», и она-то и именуется «славой Господней». Согласно его рассуждениям, она есть

«(t) *surah sharifah min al-malaikah*», то есть «форма, наиболее славная (почитаемая) среди ангелов» [\[368\]](#).

Итак, как в своей *Книге верований и мнений*, так и в *Толковании к Книге творения* Саадия утверждает тварность «Славы» и её принадлежность к той же категории, что и ангелы. Знаменательным является то обстоятельство, что, определяя «Славу», он прибегает к термину «(t) *surah*» («форма»).

В своей *Книге знания* — да и не только там — Маймонид (Рамбам) называет ангелов «фигурами», «формами» («*tzurot*»). Однако этот термин окрашен в его употреблении несомненными аристотелианскими коннотациями. Так, отметим, например, гл. 2, параграф 3: «а некоторые из них — сотворены в виде формы вообще без участия материи, и это ангелы, ведь ангелы бестелесны, они являются формами, отличными одна от другой» [\[369\]](#).

Мы уже видели, что Юстин приписывает членам группы, с которой он полемизирует в 128-й главе «Диалога», позицию, согласно которой Бог является людям в разных формах. Как показал в своей работе Струмза (см. выше), были и другие ранние христианские авторы, считавшие, что иудеи придерживаются именно такой точки зрения. В отличие от этого Саадия, Маймонид и другие средневековые еврейские авторы употребляют термины «форма» и «форма отличная (то есть отдельная)» для обозначения ангелов или же, как это делается у Саадии, для обозначения «Славы», также относящейся всё к той же категории ангелов. Согласно их воззрениям, всё эта различные формы тварны — в отличие от «форм», упоминаемых в связи с верованиями определённых еврейских группировок в ранней патристике. В рамках последних «формы» оказываются «формами» Божества и в таком качестве не могут относиться к разряду тварных существей [\[370\]](#).

Перейдём к Нахманиду (р. Моше бен Нахман, Рамбан). Вот доводы, высказываемые им в его комментариях на Бытие 46 [\[371\]](#):

И не приведи Господь, чтобы называемое Шехиной, или Славой было сотворено, как думал Рамбам, вне Бога почитаемого, да будет Он благословен... А если кто-то будет утверждать, что она сотворена, ссылаясь на некое истолкование стиха «и слава Господня наполнила скинию» (Исх 40:35) [\[372\]](#) и других [подобных], то как же [ответим мы] может она быть «благословенной» (благословляемой), ведь в таком случае поклоняющийся и молящийся Славе сотворённой — всё равно что идолопоклонник [\[373\]](#).

Подведём итоги: в ранней патристике мы обнаруживаем пассажи, в которых говорится о том, что у евреев принята определённая теория божественных «форм». Имеются в виду, без сомнения, явления Бога, упоминаемые в Писании и мидрашах, в том числе и явления славы Божьей. В 128-й главе «Диалога с Трифоном» Юстина этим теофаниям предлагается объяснение богословско-философского характера. Согласно этому объяснению — единственному известному нам, в котором не делается каких-либо предположений о существовании отдельной второй божественной Сущности, — в Божестве пребывает не отделимая от него самого сила [\[374\]](#), которая на какое-то ограниченное время «выходит» за его пределы (и так происходят указанные теофании), а по истечении указанного времени вновь «возвращается в Бога».

В более поздние времена, которые вместе с Кардозо (см. прим. 53) мы назовём эпохой гаонов и Маймонида, сущности, являющиеся нам в таких теофаниях или эпифаниях, осмыслиются уже как принадлежащие не собственно сфере божественного, но сфере тварного (я не обсуждаю здесь причины этой перемены). А вот в рассмотренном отрывке из текстов Нахманида «Слава» вновь обретает статус, который она имела в древности или, по крайней мере, в более ранние времена: здесь опять исчезает ясное различие между Славой и Божеством. Уместно, однако, отметить важное различие между взглядами, которые оспаривает Юстин в 128-й главе своего «Диалога», и более поздними положениями, характерными для Нахманида и других авторов. В отличие от первых, в рамках последних время отдельного существования «Славы» не ограничено. Таким образом, «Слава» у этих более поздних авторов не должна время от времени возвращаться вновь в лоно Бога Отца.

Перевод с иврита Елены Рохлиной

Иудеохристианские материалы в еврейском трактате, написанном на арабском языке

Предметом [\[375\]](#) [\[376\]](#) настоящего исследования является сочинение еврейского автора, посвящённое полемике с христианством [\[377\]](#) и, судя по всему, озаглавленное *Kitab fihi data 'il 'ala anna al-nasara akhadhu kutubahum min ghayr thiqat* (Книга, содержащая доказательства того, что

христиане приняли свои книги, не имея им надёжного подтверждения) [378]. В дальнейшем я буду для краткости именовать его просто *Еврейский трактат*.

Пространные выдержки из этой работы (которая иначе осталась бы неизвестной) включены в обширный, хотя также неопубликованный труд несторианского автора Ибрагима ибн Ауна. Не считая имени, мы знаем об этом человеке лишь то, что он жил ранее XIII столетия [379]. Труд его называется *Hall al-shukuk wa-l-radd 'ala al-yahudi al-mukhalif* (*Разрешение сомнений и опровержение противоречащего еврея*). Насколько мне известно, если не считать простого включения этого «опровержения» в библиографические списки, никто из современных учёных его пока что не исследовал [380].

В этом предварительном исследовании, проведённом на основе парижской рукописи Ar.166 [381], я ограничиваюсь тем аспектом *Еврейского трактата*, который можно было бы определить как «иудеохристианский»: предлагаемый мною анализ позволяет заключить, что некоторые материалы *Трактата* и мнения, в нём излагаемые, очевидно заимствованы у некой иудеохристианской секты, идентичной или близкой к группе, чьи тексты и взгляды (см. мою недавнюю публикацию) [382] использовал в собственных целях мусульманский богослов X столетия Абд аль-Джаббар, пересказавший их в своём сочинении *Tathbit dala il nubuwat sayyidina Muhammad* (*Установление доказательств пророческого достоинства господина нашего Мухаммада*) [383].

Работа ибн Ауна состоит из трёх частей, каждая из которых подразделяется на главы (*fusul*). Ниже мы вкратце обсудим вопрос о некоторых, может быть значительных, различиях в тематике и подходе между отдельными частями *Еврейского трактата*. Однако различия эти не соответствуют упомянутому трёхчастному делению, с которым они вовсе не обязательно связаны. Ибрагим ибн Аун, по-видимому, полагал, что такая структура соответствует замыслу еврейского автора [384].

Центральное утверждение текстов Абд аль-Джаббара — что Иисус соблюдал все заповеди Моисея и своим последователям заповедал послушание Торе — звучит как основная тема и в *Еврейском трактате*. Приведённые ниже отрывки из последнего труда (а можно было бы привести ещё и немало других) иллюстрируют характер используемой в нём аргументации.

(Лист 58b) «Еврей говорит: Иисус [385] до самой своей смерти не переставал (придерживаться) учения Торы [386] и её заповедей. Доказательство этого [387] в том, что в третьей главе у Матфея [388] он говорит: Не думайте, что я пришёл уничтожить [389] Тору [390] и книги пророков. Я пришёл лишь восполнить их [391]. Небо и земля прейдут, но из них ни одна черта не прейдёт. Всякий, умаляющий их [392], умалён будет в Царстве Небесном [393], а тот, кто соблюдает их, будет великим. Вот доказательство того, что он придерживался их».

В следующем пассаже автор ссылается на упадок христианства после смерти Иисуса; эта тема также одна из основных в соответствующей главе трактата Абд аль-Джаббара *Tathbit*.

(Листы 101a-101b) Еврей говорит: Иисус [394] дал понять своим людям, чему суждено случиться по вине тех, которые придут после него и станут выступать против того, что они слышали от него. (Он сказал это) в речи в пятой главе у Матфея [395]: Берегитесь лжепророков. Он сказал [396]: не всякий, говорящий мне «Господи! Господи!», войдёт в Царство Небесное и т. д. [397]. И дальше он упомянул [398] мудрого человека, который построил свой дом на камне, и неразумного (человека), построившего дом на песке. *Mutasawwifu* [399] — вот те, кто изменил его учение [400] и выступил против Торы. Он сказал: Тот совершает (свои) поступки в согласии с волей [401] Отца моего, кто живёт по заповедям Торы, а не в согласии с волей Симона [402] и подобных ему [403], которые говорят ему [404]: «Господи! Мы изгоняли бесов именем твоим!» Таким он сказал: Я никогда не знал вас. Это те ученики, которых он грозит отлучить от себя в мире ином [405]. (Причина) в том, что они слушали, но учили противоположному. Это те, кто строили на песке.

(Листы 61a-b) По поводу истории с прокажённым, которого исцелил наш Господь, еврей говорит: В пятой главе у Матфея [406] сказано, что он велел ему показаться священникам и принести жертву, какую заповедал Моисей в соответствии с их верой [407]. (Еврей) говорит, что здесь существуют только две (возможности) [408]. Либо Иисус отдал распоряжение, которое сам не считал верным. Но это безнравственный [409] поступок, которого нельзя ожидать от людей мудрых и образованных [410], и ещё менее — от пророков, тех, кто направляет слуг (Божьих) к религии Бога, а также от тех, кто по своему положению близок к таким людям. Остаётся (другая возможность), а именно: он отдал это распоряжение потому, что сам исповедовал религиозное учение Моисея. (Недаром) в пятой главе Матфея [411] он говорит:

поступайте с (другими) людьми так, как вам хотелось бы, чтобы они поступали с вами; именно это написано в Торе и у пророков...

(Листы 59b-60a) Еврей говорит: Доказательство того, что он (Иисус) придерживался предписаний Торы и (в мыслях) не имел учить ничему иному, кроме заповедей Торы, в том, как в шестнадцатой главе у Луки [\[4 1 2\]](#) он рассказывает историю Лазаря и богача; обстоятельства этой истории (в конце концов) приводят к тому, что (богачу) сказано [\[4 1 3\]](#): «У них есть Моисей и пророки, если их (слов) не слушают, не примут и того, (что скажет) восставший из мёртвых». Он (Иисус) не упоминает ни о какой книге, которая была бы ему открыта [\[4 1 4\]](#) или в связи с которой он получил бы другие указания, нежели те, что содержатся в Торе и у пророков. Хотя они говорят, что эта история — всего лишь притча, иносказание о событиях грядущего, (её значение в том, что) она подтверждает: заповеди Торы останутся (действенными) и обязательными для народа до конца времён. То, что избрали и объявили Симон Кифа [\[4 1 5\]](#), Иаков (Ya'qūb), Павел и им подобные (люди) в Книге Деяний (al-'b. r. k. s. s.) о том не говорится в книгах пророков, это нелепость, которая противоречит вышеупомянутым [\[4 1 6\]](#) [книгам?] Это тем более нелепость, если к этому (присовокупить) их призыв к вам принять учение о Троице и нарушить завет, (который) Бог, (через) речения пророков, (заклучил) со святыми Своими [\[4 1 7\]](#).

Можно отметить, что тезис, защищаемый в этом отрывке, а именно: Иисус ничему собственно своему, отличному от Торы, не учил [\[4 1 8\]](#) не согласуется с содержанием некоторых других пассажей *Еврейского трактата* [\[4 1 8\]](#).

В этом трактате, как и в текстах Абд аль-Джаббара, автор старается показать, что даже в тех случаях, когда Иисус, как может показаться, преступал заповеди Моисея или высказывал одобрение подобных нарушений, на самом деле, с точки зрения Закона упрекнуть его не в чем.

(Лист 67a) То, что он соблюдал субботу, доказывает его рассказ в восьмой главе у Матфея [\[4 1 9\]](#) о поступке его учеников, а именно о том, как они растирали (*tafrik*) колосья (пшеницы) и как евреи обвинили их, а он их оправдал, (составив на то), что сделал Давид, когда был голоден. Выдвинутый им довод доказывает, что он соблюдал субботу, поскольку (по его словам) учеников вынудила к тому необходимость (*d-idtirar*). Евреи не смогут не согласиться с ним в этом (вопросе). Ибо (даже) падаль разрешена (в пищу) тому, кого вынуждает необходимость [\[4 2 0\]](#).

Как будет ясно из дальнейшего [\[4 2 1\]](#), эта интерпретация евангельской истории тесно связана с подобным же толкованием в тексте Абд аль-Джаббара [\[4 2 2\]](#). Однако у мусульманского богослова нет никаких параллелей следующей полемической интерпретации, предлагаемой в *Еврейском трактате* для высказывания Иисуса, которое обычно понимается как отвержение заповеди о соразмерном наказании (*lex talionis*).

(Листы 77b-78a) [\[4 2 3\]](#) Еврей говорит: Что касается вашего утверждения, будто Иисус (Yasū) учит прощать (*sqfh*), тогда как Тора предписывает возмездие (*qasas*), то здесь нет отмены [\[4 2 4\]](#) Торы, как вы (ошибочно полагаете). Скорее он следует призыву пророка Иеремии к сынам Израиля: после того как пришёл конец власти царя и управляющих от его имени, должно (выказывать) прощение людям, не живущим (по закону) равного воздаяния (*qasas*), который Бог открыл Своим пророкам, Бог, да будет Он прославлен и возвеличен, запретил в Своей Книге брать [\[4 2 5\]](#)... (за) кровь, выкуп [\[4 2 6\]](#) от тех, кому грозит кровная месть. Так, Иеремия говорит [\[4 2 7\]](#): Счастлив человек, на которого Он наложил гнев Свой с юности его, который подставляет ланиту бьющему его и сидит уединённо в тишине. Его ещё возможно одарить миром. Исая и Иисус учат в таких случаях прощать и оставлять вражду, но не в том смысле, чтобы отменять повеление Божье, данное Им в Книге для защиты Его слуг [\[4 2 8\]](#). Он не пренебрегает этими повелениями. Так, (если) кто-нибудь из них получит от другого (те или иные) повреждения — как то выбитый глаз, отрубленное ухо, или произойдёт убийство [\[4 2 9\]](#) и так далее [\[4 3 0\]](#) — (Божьи слуги) наказывают (того, кто это сделал) соразмерно [\[4 3 1\]](#).

Приведённый пассаж отвергает талмудическую интерпретацию библейского *lex talionis*. По Талмуду, в случае телесных повреждений с обидчика взыскивается денежная компенсация — взамен того увечья, которое должно быть ему нанесено, если следовать букве закона [\[4 3 2\]](#). Позиция автора *Еврейского трактата* в этом вопросе, по-видимому, указывает на то, что он не был иудеем раввинистического толка. К такому же заключению можно прийти и на основании следующего отрывка, который представляется противоречащим талмудической точке зрения, согласно которой омовение рук перед едой предписано законом Моисея.

(Листы 79b-80a) Еврей говорит: (Христиане могут возразить) [\[4 3 3\]](#): Если Иисус повелел прощать, не подразумевая [\[4 3 4\]](#) под этим отмену Торы, то что же он имел в виду, разрешив употреблять в пищу (мясо) запрещённых животных и

таким образом не считая их нечистыми, какими они представлены в Торе. Ведь он сказал: Не то, что входит в уста, оскверняет их, но скорее то, что выходит из них [435]? Им следует возразить так [436]. Речение Иисуса — просто ответ раввинам [437], которые порицали его учеников, потому что видели, как они едят, не умывая рук. В одиннадцатой главе Матфея он говорит [438]: Не то, что входит в уста, оскверняет их [439], но что исходит из уст [440]. Ибо то, что исходит из уст [441], исходит из сердца, и это загрязняет их [442]. Это такие пагубные пороки... (?) [443], как кровопролитие, убийство, блуд, воровство, лжесвидетельство, ложь и злословие. Еврей говорит: Клянусь жизнью, (люди) моют руки ради чистоты. (Это не означает), что, если человек не помыл рук, то он осквернил их. Иисус вовсе не имел в виду (в своих речениях), что он разрешает людям есть всё, что Бог объявил нечистым и что Он запретил.

Тезис трактата *Tathbit* Абд аль-Джаббара, что реально существующее историческое христианство повреждено и на практике поведение христиан резко противоречит религиозному учению Иисуса, соблюдавшего закон Моисея, представляет собой постоянный лейтмотив также и в *Еврейском трактате*; ссылки на него есть в некоторых пассажах, процитированных выше. Нижеследующий пассаж, первые слова которого заставляют предположить, что он содержит не дословную цитату, а лишь пересказ в обобщённой форме, представляет некоторые взгляды еврейского автора на вопрос об искажении христианами учения Христа.

(Листы 87а-88а) Еврей говорит: он [444] упоминает после этого о том, что ученики не были согласны с Иисусом и не принимали его слов о необходимости соблюдать заповеди Торы. Он заявил, что из-за своей любви к главенству (*ri 'āsa*), стремясь заслужить симпатии [445] людей и заполучить их имущество [446], Симон (*Sam'ūn*), Иаков (*Ya'qūb*), Павел (*Bul. s*) и другие апостолы отменили Тору и, договорившись, приняли [447] узаконения [448] относительно того, что должно быть изменено: обрезание, омовение после семяизвержения и менструации, а также обычай молиться лицом к востоку [449]. Ни Иисус, ни кто-либо из апостолов не (делали) так [450], (то же самое касается) употребления запрещённой Богом пищи, поругания субботы и установления (вместо неё) празднования воскресенья всего этого не знал Иисус, этого нет ни в Божьей Книге, ни в писаниях пророков, и появилось оно по причине своеволия и уловок учеников. Ибо, движимые жадной главенства, они договорились отменить то, что было открыто Богом Моисею и подтверждено Иисусом в Евангелиях. Кроме того [451], он сказал Матфею: «Я пришёл не для того, чтобы отменить [452] Тору и книги пророков. Всякий, кто отменит хотя бы одну заповедь, малейшим наречётся в Царстве Небесном». Они же [453] обратились [454] к языческим народам, не знающим ни Божьей Книги, ни Его заповедей, и выказали склонность к тому, чтобы пойти на уступки (*tarkhīs*) (этим народам) и ради них облегчить (*tashil*) (требования религии).

За приведённым отрывком следует перевод речи Симона-Петра [455] из Деян 15:7-13 (в тексте даётся ссылка на 14-ю главу Деяний). Еврейский автор комментирует речь следующим образом:

(Относительно) его слов [456], что сердца народов [457] очищаются верой [458] — клянусь жизнью, сердца тех, кто не признаёт (священных) книг и не знает Бога, склонны к тому, что принёс им Симон; нет различия между их религией (и его). Ибо они едят нечистое, а Симон, вообразив, что получил во сне разрешение (есть подобную пищу), поощряет их к тому. Они поклоняются идолам — он воздвиг им кресты. Они молятся Солнцу — и он, следуя им, когда молится, обращается лицом на восток. (В этом) он противоречит Иисусу, который, молясь, обращался к западу. (Язычники) не омываются после извержения семени или менструации, а он [459] одобряет и поощряет их в этом. Они не почитают (надлежащим образом) обрезание — так он говорит им: обрежьте ваши сердца верой во Христа (*al-masīh*). Да, они избегают (употреблять в пищу) кровь, падаль, а также оскверняться блюдом как велел им Иаков (*Ya'qūb*), но ведь они и до этого питали отвращение к поеданию крови из-за того, что оно приводит к ревности. Симон был тем, кто проповедовал всё это, (и) его спутники свидетельствовали о его правоте, но кто засвидетельствовал правдивость проповеди хоть кого-нибудь из его спутников? [460] Когда идолопоклонники увидели, что нет никакого различия между тем, что они [461] обычно делали, и религией, (принять) которую увещевал их Симон — помимо признания божественности (*rubūbiyya*) Иисуса и соблюдения [462] некоторых лёгких (для исполнения) заповедей, — тогда они последовали за ними в этом. Так Симон отдал предпочтение этому, переходящему миру — по сравнению с иным, вечным.

Упомянутый в процитированном пассаже сон Симона тождествен видению Петра из Деян 10:9—16 [463]. Еврейский автор обсуждает его и в другом месте (листы 81b-82a), упрекая Петра в том, что он на основании бывшего ему видения разрешил есть запрещённую пищу. В приведённом отрывке, помимо Симона, выделены ещё два ученика Иисуса — Иаков и Павел. Речь Иакова на Апостольском соборе и его предложение собранию [464] частично приводятся на листе 97b. Пётр, который в своей речи на соборе предлагает отменить закон Моисея, поскольку он труден для исполнения (лист 98a), полностью согласен с Иаковом. В тексте (в который, возможно, вкрались искажения) речь идёт, по-видимому, о соглашении относительно разделения мира на сферы влияния между учениками (листы 97b-98a).

Павел изображён (лист 100b) евреем, который вслед за тем, как он гнал христиан после смерти Иисуса, возглавлял [465] главенства и власти (*ri'asa*) и, несколько дней симулируя слепоту, объявил, что ему явился Иисус, исцелил его руками Анании и приказал отменить [466] заповеди Торы. Христиане верят в его правдивость, следуют за ним, и в их глазах он превосходит всех учеников [467] Иисуса.

Хотя это упоминание о высоком авторитете Павла среди христиан согласуется с сообщением трактата *Tathbit* где сказано, что христиане почитают Павла больше, чем Моисея и других пророков [468], относительно статуса апостолов мнение автора *Еврейского трактата*, видимо, всё же отличается от изложенного в соответствующей главе *Tathbit*. *Еврейский трактат* подчёркивает более недостатки Петра, нежели Павла, и возлагает на первого ответственность за порчу христианства — это одна из немногих точек расхождения между двумя трудами, которые в целом имеют между собой много общего. Другие различия касаются скорее расстановки акцентов, нежели принципиальных установок. Абд аль-Джаббар тоже осуждает Петра за выводы, которые тот извлёк из увиденного во сне, но выражает своё неодобрение только в одном пассаже [469]. Это не идёт ни в какое сравнение с постоянным обличением Павла как главного виновника упадка христианства; укоры Павлу повторяются снова и снова на протяжении всей главы о христианстве [470]. В *Еврейском трактате*, наоборот, часты уничижительные отсылки о Петре. Так, по утверждению автора (лист 85b), отречение Петра привело к тому что Иисус перестал считать его своим учеником. На листах 93b-94a проводится параллель между Петром и Иудой — в пользу последнего, поскольку Иуда раскаялся в своём грехе до такой степени, что покончил с собой, в то время как Пётр выказал раскаяние мимолётно и позже — из жадности главенства (*ri'asa*) — отменил заповеди. (Пётр поступил против воли Иисуса); если бы Иисус хотел отменить их, он бы сказал об этом, пока был жив.

В следующем пассаже Иисус описан как пророк:

(лист 115a-b) Еврей говорит: В 12-й главе своего Евангелия [471] Иоанн рассказывает, что после того как Иисус воскресил Лазаря [472], он поднял глаза [473] к небесам [474] молился, и благодарил Бога. Следовательно, Иисус знал, что должен (воздать) благодарение Богу. Он хотел, чтобы все знали: Бог отвечает на его молитвы. Он не говорил о своей божественности (*al-rububiyya*) не заявлял и того, что он и Отец — это один бог или что он, в отличие от других пророков, совершал чудеса [475] без обращения к Богу.

Молитва Иисуса в связи с воскрешением Лазаря подобным же образом используется и в текстах Абд аль-Джаббара для доказательства подчинённого положения Иисуса по отношению к Богу [476].

На листах 143b-144a еврейский автор, ссылаясь на Деян 3:22-29 приводит слова Симона, цитирующего Втор 18:18 19:

Моисей сказал: истинно (*bi-haqq*) Бог восставит вам пророка, подобного мне, из братьев ваших. Его слушайте, и всё, что он будет говорить вам. Всякая душа, которая не подчинится этому пророку, будет истреблена. Моисей сказал правду (*sadaqa*), если подразумевал под этими словами Иисуса. Таким образом, вы должны признать (*lazatakum*), что он [477] — пророк, подобный (Моисею), из среды сынов Израиля, которые все сотворены и подчиняются Богу (*ma 'lūin*). И тогда конец (*zāla*) спорам по поводу того, что он Господь и Творец, поскольку невозможно сынам Израиля иметь братьев, которые являются богами.

Ясно выраженная в этом пассаже точка зрения на пророческий статус Иисуса, на его отношение к закону Моисея, а также на процесс упадка христианства, начавшийся после смерти Иисуса, чрезвычайно схожа с позицией, изложенной в текстах Абд аль-Джаббара, несмотря на некоторые расхождения. Однако нельзя сказать того же о следующих пассажах, где проводится мысль, что Иисус был

послан исключительно к сынам Израиля, то есть к евреям, и заботился только о них.

Первый из цитируемых ниже пассажей содержит также ссылку на отношение Иисуса к субботе в том виде, как его интерпретирует автор *Еврейского трактата*, — и утверждение, что Иисус спустился с небес (лист 71a).

Еврей говорит: В седьмой главе Евангелия от Иоанна он [478] сказал: Я совершил одно деяние, а вы все этому удивляетесь. Ведь и Моисей заповедал вам (делать) обрезание (не то, чтобы это от Моисея, но от праотцев), и человека обрезывают в субботу, дабы не нарушать Тору Моисееву. Почему же вы смущаетесь [479] тем, что я исцелил человека в субботу? Это ясное доказательство. Ведь он исцеление в субботу приравнял к обрезанию в субботу. Значит, он сделал это не для того, чтобы отменить (заповедь) и разрешить работать в (этот день) [480]. Если бы соблюдение [481] субботы было, по его мнению, достойно порицания, он сказал бы об этом прямо, как он сказал о том [482], что его сошествие с небес (было) для того, чтобы наставлять на путь только [483] сынов Израиля, но не других. Ибо он сказал, что послан к заблудшим [484] овцам дома Израилева, и запретил своим спутникам ходить (среди) самаритян и идолопоклонников.

Утверждение, что Иисус был послан только к сынам Израиля, содержится также в следующем пассаже (лист 26a):

Еврей говорит: *Sam'an* и другие ученики сказали раввинам [485]: «Достойнее повиноваться Богу, чем людям. Но Бог отцов наших воскресил сего Иисуса, которого вы убили, повесив на дереве; Бог поставил его начальником и спасителем [486]. И Он посадил его по правую руку от Себя, дабы он даровал покаяние и прощение грехов сынам Израиля. И мы свидетельствуем, что слышали эти слова» [487]. Это утверждение, если оно истинно, приводит к (заключению), что Иисус был вознесён на небеса, чтобы давать покаяние и прощение грехов (только) сынам Израиля, но не другим (*ghayrihim*), принадлежащим к иным народам (*sa'ir al-shu'ub*). Их [488] свидетельство по этому вопросу сходится со словами [489] Иисуса в ряде мест Евангелия, согласно которым он сошёл с небес, чтобы наставлять на путь исключительно [490] сынов Израиля и (где) он запрещает своим ученикам ходить к другим народам.

Мысль о том, что проповедь Иисуса была адресована только сынам Израиля, чётко сформулирована также в заметках, сделанных автором *Еврейского трактата* по поводу евангельского пассажа, который в трактате отнесён к 14-й главе Луки; однако несмотря на некоторые расхождения содержание текста, судя по всему, соотносится с Лк 13:10-17.

(Лист 68a) «Еврей говорит: У Луки в 14-й главе есть рассказ о женщине, страдавшей кровотечением (*al-nazif*). И этот рассказ подтверждает, что он [491] запрещал всякую работу в субботу — кроме помощи больным и увечным (людям), причём только [492] таким, (которые принадлежат) к народу Израиля... [493] Потому что это было ему запрещено. Ибо он исцелил женщину только потому, что она была из дочерей Авраама, а если бы она не (происходила) от него, то он не исцелил бы её в субботу. Доводы, которые он (приводит), показывают, что он соблюдал субботу. Если бы это было не так, он сказал бы, что работа в этот (день) подобна (работе) в другие дни. Но когда они порицали его за действия, которые им трудно было понять, он объяснил им всё, приведя довод неопровержимый.

В нижеследующем пассаже автор трактата выдвигает предположение, согласно которому Иисус преподавал своим спутникам учение о будущем восстановлении земного еврейского царства. Это предположение очевидным образом связано с убеждённостью автора в том, что миссия Иисуса касалась только евреев.

(Лист 173a-b) (Сказанное относительно исключительного) положения [494] сынов Израиля подкрепляется тем, что изложено в первой главе *Деяний* [495], а именно: после его смерти и воскресения евреи явились к его ученикам, когда те собрались вместе, и они спрашивали его, говоря: «Господи [496], не теперь ли будет восстановлено царство сынам Израиля [497]?» Но Иисус сказал им: «Не вам знать это время, ибо сроки положил Господь [498] Своей властью (*li-sultanihi*)». Это доказывает: он [499] учил их, что у сынов Израиля есть царство, которое будет для них восстановлено. Ибо им необходимо было знать это: ведение Бога относительно (сроков) этого было выше его понимания (?) [500]. Если бы Иисус не учил их перед тем, что у евреев было царство, которое будет для них восстановлено, их вопрос по этому (поводу) был бы невозможен и само упоминание об этом вызвало бы отповедь: он ответил бы им, что их царство пришло к концу, что у

них нет никакого царства после того, как оно отошло от них. Когда мы видим, что вы [1501](#) в своей книге [1502](#) приводите ответ [1503](#), который Иисус (дал) на их вопрос, то с необходимостью (приходим к заключению), что он не ответил бы им на этот (вопрос), если бы (ничего) не (говорил) по этому поводу прежде; и что они хотели знать сроки этого (события): он же (со своей стороны), отказывался (дать им это знание), отсылая их к Отцу.

Следует отметить: отвечая на приведённые доводы (листы 173-174b), христианский автор указывает, что все евреи, включая автора *Еврейского трактата*, желают восстановления еврейского царства, и имели это желание давно, со времён земной жизни Иисуса. «Соответственно, (его) ученики думали, что Господь наш Христос восстановит им их царство, воскресит их мёртвых, вернёт их в Иерусалим (*bayt al-maqdis*) где они будут жить, победив все народы и управляя ими, будут есть и пить и заключать браки [1504](#); (всё это) согласуется с мнением евреев по данному (вопросу)... Ученики думали, что Господь наш Христос сделает это для них, и они задали ему этот вопрос из-за этой мысли, которая есть у всех евреев. И всё же нигде в Евангелии не сказано, будто Господь наш обещал, что царство вернётся сынам Израиля». Далее ибн Аун продолжает рассуждать о том, что и Иисус, и Иоанн Креститель оба возвещали приближение Царства Божьего и не упоминали царство сынов Израиля. «Однако у учеников была эта мысль, общая со всеми евреями, и они желали восстановления своего царства, потому и задали этот вопрос. Иисус не хотел в то время указывать им, что их надежда на восстановление царства сынов Израиля ошибочна, так как он знал, что когда сойдёт на них Утешитель (т. е. Святой дух), то они узнают всю правду и поймут, что их желание восстановить царство сынов Израиля уже не имеет смысла». Иными словами, ибн Аун, по-видимому, считал, что вплоть до событий Пятидесятницы, описанных во 2-й главе Книги Деяний, ученики разделяли политические устремления всех прочих евреев.

В противоположность приведённым выше фрагментам, некоторые пассажи *Еврейского трактата* имеют целью принизить авторитет Иисуса [1505](#). Так, при помощи четырёх (или, может быть, пяти) аргументов доказывается превосходство над ним Моисея.

1. (Листы 47b-48a) Тогда как Иисус, по словам Марка (в 5-й главе [1506](#)) и Матфея [1507](#), взалкал, постившись 40 дней и ночей, о Моисее не сказано, чтобы он испытывал голод после того, как дважды постился по 40 дней и ночей [1508](#).

2. (Лист 48b) Согласно 17-й главе Матфея [1509](#), свет, исходивший от Иисуса во время его «явления» (*tajalli*) на горе — речь идёт о Преображении, — исчез (*zala 'anhu*), когда он сошёл вниз [1510](#). Вместе с тем лицо Моисея, когда тот сошёл с горы, так ярко светилось, что сыны Израиля не могли на него смотреть, и Моисей был вынужден до конца жизни прятать лицо под покрывалом.

3. Моисей водрузил медного змея на копьё (*rumh*) [1511](#), и всякий, кто смотрел на этого змея, был им исцелён и возвращён к жизни. Иисус же воскресил [1512](#) своих людей (последователей?) (*qawm*) через собственное распятие на деревянном (кресте) [1513](#).

4. (Лист 51a) Моисей освободил сынов Израиля от фараона, которого Бог погубил в море, когда тот преследовал их, в то время как Иисус сам прятался и спасался от евреев многократно.

В тексте на листах 8a-b также говорится о более низком статусе Иисуса по отношению к Моисею. Автор текста ссылается на страх, выказанный Иисусом, о чём, по его мнению, написано в 12-й главе Евангелия от Марка [1514](#). По словам еврейского автора, такой страх непонятен у человека, который знает, что достигнет благой цели и что ему предстоит воссесть одесную Отца. Автор сравнивает это к невыгоде для Иисуса — с реакцией Моисея на сообщение о его (Моисея) собственной близкой смерти.

Само по себе противопоставление Иисуса Моисею, направленное на утверждение приоритета последнего, может (хотя и не обязательно) иметь и иудеохристианское, а не просто еврейское происхождение [1515](#). Однако в тексте приведены и другие принижающие Иисуса наблюдения, которые, по-видимому, указывают на то, что автор с большей вероятностью был евреем, нежели христианином, хотя мог и использовать в собственных целях, видоизменяя, иудеохристианские материалы. По правде говоря, мы не знаем, как далеко готовы были пойти иудеохристиане в своём стремлении снизить авторитет Иисуса, полемизируя против доктрин господствующего направления христианства. Тем не менее приводимая ниже критика Иисуса в связи с его отношением к собственности, как мне кажется, лучше объясняется в рамках предположения, что автор был просто евреем, а не иудеохристианином.

Согласно *Еврейскому трактату* (листы 32a-b), Иисус запретил приобретать имущество; запрет этот касался не только его учеников, но вообще всех. Однако сам он имущество приобретал (листы 34a, 55a-b); это доказывается «среди прочего» [1516](#), словами Иисуса [1517](#), которые, согласно 14-й главе

Иоанна [\[5 1 8 \]](#), он сказал Иуде: Что хочешь делать, (делай) скорее. Ученики поняли это таким образом, что Иуда послан купить что-то или отнести милостыню бедным. Это означает, что у Иисуса было имущество, которое он частично тратил, а частично раздавал бедным — как обычно и поступают люди.

В другом пассаже (лист 23b) автор ссылается на противоречие — на сей раз не между словами и делами Иисуса, но между двумя его высказываниями. Отметим, что критика направлена здесь не против евангельского текста, как в ряде других случаев, а против самого Иисуса. Ссылка касается двух речений: в одном из них (согласно нашему тексту — из 21-й главы Евангелия от Луки [\[5 1 9 \]](#)) Иисус побуждает учеников купить меч, в другом — порицает действия ученика, который отрубил ухо рабу начальника раввинов, о чём, согласно нашему тексту, говорится в 20-й главе Евангелия от Матфея [\[5 2 0 \]](#). Иисус там говорит, в частности: Всякий, кто носит (*yahmilun*) меч, от меча умрёт (*yamutun*). Поведение Иисуса, высказывающего два взаимно противоположных суждения, автор *Еврейского трактата* сравнивает с поведением дьявола (*Iblis*), который сначала склоняет человека к неверию (*al-kufr*) а затем говорит ему (когда тот потерял веру): У меня с тобой нет ничего общего (*inni bariyy minka*); я-то ведь богобоязнен [\[5 2 1 \]](#).

Среди прочего автор *Еврейского трактата* утверждает, что Иисус не имел знания о сокрытом (*al-ghayb*) — на основании слов, приведённых, по его мнению, в 11-й главе Евангелия от Марка [\[5 2 2 \]](#): «О дне же том и часе никто не знает, ни ангелы, ни сын, но только Отец». В другом месте (лист 139b) утверждается, что Иисус не имел доступа к тайному знанию, поскольку, когда кровоточивая коснулась его одежды, он, согласно 4-й главе Евангелия от Марка [\[5 2 3 \]](#), вынужден был спрашивать: «Кто прикоснулся ко мне? Ибо я чувствую, что большая сила вышла из меня» [\[5 2 4 \]](#).

Нет возможности приводить здесь ещё и возражения еврейского автора, построенные на противоречиях между отдельными Евангелиями, — отметим только, что такого рода возражения занимают значительное место в трактате.

Выше было указано на некоторое сходство взглядов автора *Еврейского трактата* и первоначального автора главы о христианстве, интегрированной в труд Абд аль-Джаббара. Элементы сходства можно подытожить следующим образом: авторы обоих текстов считают, что Иисус не имел намерения отменить Тору Моисееву. Эта отмена целиком на совести людей, пришедших после него и изменивших учению Христа из-за своей жажды власти (главенства). Последний термин используется в этом контексте как в *Еврейском трактате* (см. выше [\[5 2 5 \]](#)), так и в соответствующей главе трактата *Tathbit*.

Список основных изменений, внесённых лидерами христианства в Моисеево законодательство (как то: отмена заповеди обрезания, омовений после семяизвержения и после менструации, пищевых запретов и соблюдения субботы, так же как предположительное установление правила, согласно которому во время молитвы следует обращаться лицом к востоку), сходен в *Еврейском трактате* (листы 87a-88, см. выше) [\[5 2 6 \]](#) и в трактате *Tathbit* [\[5 2 7 \]](#). Авторы обоих трудов также одинаково порицают христиан за то, что те согласились перенести празднование седьмого дня на воскресенье. Обе работы содержат нападки на Петра и Павла, хотя в том, что касается относительной оценки апостолов, акценты ставятся по-разному. В трактате *Tathbit* главным образом Павел играет роль антигероя, *bete noire*, в то время как автор *Еврейского трактата* в качестве объекта порицания чаще избирает Петра [\[5 2 8 \]](#). В обоих текстах на Петра возлагается вина за решение отменить пищевые запреты, которое он принял из-за видения, пережитого им в Яффо/Иоппии (см. выше). В каждом из двух трактатов присутствует обсуждение евангельского эпизода, начинающегося тем, что ученики в субботу растирали (или срывали) и ели колосья пшеницы [\[5 2 9 \]](#); пассажи, где рассматривается этот вопрос, сходятся в некоторых деталях. Оба автора ссылаются, в связи с упомянутым эпизодом, на Евангелие от Матфея (автор *Еврейского трактата* — на 8-ю главу Матфея), и оба говорят о том, что ученики растирали колосья пшеницы (буквально: «тёрли» — корень *fr. k.*), не упоминая о срывании колосьев. Это не согласуется с каноническим текстом Евангелия от Матфея, где ничего не сказано о растирании колосьев, но находится в полном соответствии с арабским [\[5 3 0 \]](#) и персидским [\[5 3 1 \]](#) текстами Диатессарона. Стоит отметить эту одинаковую ошибку в цитации (если наши авторы имели в виду каноническое Евангелие от Матфея) — особенно потому, что в *Еврейском трактате* ссылки на евангелия и евангельские цитаты чаще всего достаточно аккуратны [\[5 3 2 \]](#) и, как правило, отсутствуют цитаты из неканонических евангелий — в отличие от трактата *Tathbit*. Оба автора в соответствующих пассажах используют слово *idtirar* («необходимость») [\[5 3 3 \]](#), доказывая, что с точки зрения закона Моисея голод, который испытывали ученики, оправдывает их действия [\[5 3 4 \]](#).

Как в *Tathbit*, так и в *Еврейском трактате* присутствует критика учения о божественной сущности Иисуса, разделяемого адептами главных христианских деноминаций, и оба сочинения в качестве доказательства того, что Иисус был человеком, а не Богом, ссылаются на пережитый им опыт страха. Время от

времени в обоих текстах попадаются ссылки на пророческий статус Иисуса. То, что на подобных позициях стоит автор мусульманского труда, неудивительно, поскольку ортодоксальное учение ислама признаёт Иисуса пророком, но чтобы понять, какие обстоятельства привели к появлению такой концепции в откровенно еврейском тексте, необходимо другое объяснение.

Эти и другие сходные черты не могут быть случайными. Однако вряд ли можно рассматривать еврейский текст просто как адаптацию мусульманского, равным образом и наоборот — мусульманский текст как адаптацию еврейского. Я полагаю, эта первая из указанных гипотез должна быть отвергнута на основании того факта, что еврейский текст не содержит ни явно, ни намёком ни малейшего упоминания каких-то бы то ни было специфически мусульманских концепций, которые подробно излагаются в различных частях соответствующей главы трактата *Tathbit* [\[535\]](#). Для того чтобы принять гипотезу об адаптации, нам пришлось бы предположить, что еврейский автор, используя мусульманский текст, был способен в рамках такого *tour de force* критической переработки — изъять все многочисленные мусульманские элементы (а многие из них вполне приемлемы с еврейской точки зрения!), создав впечатление, что он оперирует исключительно (1) христианскими текстами (в первую очередь и главным образом новозаветными), и (2) Ветхим Заветом и еврейскими доктринами. Такое предположение более чем невероятно. Допустить, что Абд аль-Джаббар находился под влиянием *Еврейского трактата* трудно, поскольку в этом случае среди прочего необъяснимо большое количество цитат из неканонических евангелий [\[536\]](#) в соответствующей главе *Tathbit*, причём некоторые из этих цитат восходят, по-видимому, к очень ранней традиции. Автор *Еврейского трактата* ссылается только на канонические евангелия. Невозможно себе представить, чтобы Абд аль-Джаббар заменил канонические тексты, взятые из *Еврейского трактата*, неканоническими.

Наиболее вероятное объяснение для наблюдаемого сходства между *Еврейским трактатом* и главой о христианстве трактата *Tathbit*, по-видимому, заключается в том, что оба автора опирались на общий источник, но каждый видоизменил этот материал в соответствии с собственными целями: Абд аль-Джаббар делал вставки характерно мусульманского содержания, а автор *Еврейского трактата* заменял цитаты из неканонических евангелий новозаветными текстами, более приемлемыми для христиан господствующих деноминаций. Судя по всему, он хорошо знал христианский канон. Общий источник, о котором идёт речь (может быть, лишь один из использованных в *Еврейском трактате*), скорее всего был иудеохристианским. Некоторые доводы в пользу иудеохристианского происхождения значительной части текстов, из соответствующей главы *Tathbit* я изложил в работе *Иудеохристиане* [\[537\]](#). Мои аргументы основаны на том, что доктрины ранних иудеохристианских сект, насколько они известны нам по ссылкам отцов Церкви, чрезвычайно схожи с учением, изложенным в упомянутой главе арабского трактата: это касается действительности законов Моисея и христологии, в рамках которой Иисус рассматривается как человек, но не Бог. Помимо этого сходства немаловажно также то, что в текстах *Tathbit* содержатся цитаты и исторические сведения, которые восходят, вероятно, к ранней традиции, независимой от традиций главных христианских церквей.

В *Еврейском трактате* нет ни подобных цитат, ни исторической информации. Но, как уже говорилось, взгляды автора на пророческий статус Иисуса и на его отношение к законам Моисея в той же степени напоминают иудеохристианские концепции, что и соответствующая позиция, представленная в текстах *Tathbit*. Более того, идея об ограниченности миссии Иисуса, изложенная в *Еврейском трактате*, по-видимому, типично иудеохристианская. В соответствии с этой интерпретацией новозаветных текстов, аудитория, которой предназначалась весть Иисуса, была ограничена сынами Израиля. Согласно Оригену, такой точки зрения придерживались эбиониты, то есть представители одной из иудеохристианских сект (не исключено, что под этим именем Ориген понимал иудеохристиан вообще) (*De principiis* 3.8): «Итак, если то, что мы изложили об Израиле, его коленах и племенах, убедительно, тогда слова Спасителя «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (Мф 15:24) нам не следует понимать в том же смысле, как понимают их скудоумные эбиониты (люди, самое имя которых происходит от их скудости, ибо на еврейском языке словом «эвион» называют бедного), так, чтобы допустить, будто Христос пришёл исключительно к израильтянам по плоти».

Евангельский стих, приводимый эбионитами, — один из нескольких новозаветных текстов, на которые ссылается автор *Еврейского трактата* с целью показать, что весть Иисуса предназначалась только для евреев (см. выше). Ввиду очевидного знакомства этого автора с различными учениями иудеохристиан вряд ли можно сомневаться в том, что он адаптировал одну из их доктрин, содержащую эту точку зрения, а не пришёл к ней самостоятельно на основе некоторых новозаветных текстов, которые часто противоречат друг другу [\[538\]](#).

Стоит также отметить: очень маловероятно, чтобы еврейский автор стал тратить так много изобретательности на оправдание Иисуса по обвинению в том,

что тот отверг Моисеев закон о соразмерном воздаянии, *lex talionis*, однако это сделано в *Еврейском трактате* (см. выше). Соответствующий пассаж может относиться к иудеохристианской экзегезе. Для иудеохристиан, без сомнения, было чрезвычайно важно доказать, что Иисус не противоречил учению Моисея.

За недостатком места я не могу рассмотреть здесь многие другие подробности, относящиеся к данному вопросу. Однако приведённые выше замечания, как мне кажется, достаточно убедительно свидетельствуют о том, что автор *Еврейского трактата* мог использовать в своей работе иудеохристианский текст, подобный тому, который адаптирован Абд аль-Джаббаром в трактате *Tathbit*. Выше отмечено, что последний труд содержит большое количество цитат из неканонических евангелий, в то время как в *Еврейском трактате* цитируются только канонические Евангелия [539]. Это различие может быть связано с устранением неканонического материала либо автором трактата, либо, на предварительной стадии, редактором иудеохристианского текста. Подобное явление хорошо известно, например, в истории сирийской литературы, когда из евангелий удалялись старосирийские варианты текста.

В работе *Иудеохристиане* (сс. 43 ff, см. прим. 46) я обсуждал возможность того, что иудеохристиане в определённый период времени могли вести подпольное (или полуподпольное) существование внутри не только христианских, но и иудейских общин. Во всяком случае, не вызывает никаких затруднений предположение, что еврейский автор нашего трактата мог иметь прямой доступ к иудеохристианским материалам — без мусульманского посредничества.

Если этот человек не принадлежал к течению раввинистического иудаизма, то тем легче было ему взаимодействовать с иудеохристианами. Определённое заключение о его религиозной принадлежности, как указывалось выше, можно сделать на основании содержащегося в *Трактате* призыва к буквальному соблюдению Моисеева *lex talionis* и на основании убеждённости автора в том, что люди моют руки перед едой ради чистоты (а не ради соблюдения заповеди; см выше). Оба положения противоречат талмудическому закону.

Поскольку упомянутый автор использует выражение *daruriyyat al-qiyas* (буквально: «необходимость рассуждения» или «логического построения»; см. лист 127b), то это может указывать на его знакомство с терминологией калама [540] или с философской лексикой [541].

Terminus ante quem для датировки *Еврейского трактата* можно было бы установить, если бы удалось доказать, что этот трактат послужил одним из источников при написании главы о христианстве в книге *Kitab al-fasl fi'l milal wa'l ahwa' wa'l-nihal* [542]; этот ересеографический труд составлен испанским мусульманским автором Ибн Хазмом, который жил в XI столетии. Полное исследование вопроса потребовало бы рассмотрения предметов, далеко выходящих за рамки настоящей статьи; я попытаюсь сделать это в другой работе. Однако кое-что можно отметить уже здесь.

Значительное число возражений, выдвинутых Ибн Хазмом против Евангелий, находит свои параллели в *Еврейском трактате* [543]; высокая частотность этого явления делает крайне неправдоподобной мысль об отсутствии какой-либо связи — прямой или косвенной — между двумя текстами. Однако при цитировании ибн Хазм, вероятно, наводил справки в арабской версии Нового Завета, которая могла отличаться от источника, используемого автором *Еврейского трактата*.

Некоторые заметки Ибн Хазма содержат упоминание о таких взглядах, которые можно рассматривать как специфически иудеохристианские — на основании материалов, приведённых в моей статье *Иудеохристиане и в настоящей работе*. Так, Ибн Хазм пишет (II, с. 23): «Второе — это его [544] речение: Не ходите на путь язычников [545] [или «ради (*fi sabili*) язычников»]; не входите в город самаритянский; идите (*ihtadiru*) к погибающим и рассеянным овцам (*al-da'n al-talifa al-mubbaddada*), происходящим от (*min nasl*) сынов Израиля.. Они (пришли) к разногласию с ним и восстали против него. Потому что они пошли только к язычникам». Ибн Хазм указывает также (II, с. 18-20), что, отменяя заповеди Моисея, христиане противоречат учению Иисуса. [Речь идёт, например, о заповедях относительно субботы, еврейских постов, обрезания и пищевых запретов. Ибн Хазм, подобно Абд аль-Джаббару и автору *Еврейского трактата*, полагает, что обрезание упразднил Павел, а вину за отмену пищевых запретов все три автора согласно возлагают на Петра (которого Ибн Хазм называет *Sham 'ut Bātrā* [546]).] Ибн Хазм обвиняет христиан и в том, что они ложно приписывают Иисусу запрещение развода (*Tathbit* относит это на счёт Павла [547]), а также отмену *lex talionis*. Как мы видели, автор *Еврейского трактата* тоже старается показать, что Иисус не отменял заповеди о равном воздаянии.

Весомость доказательств [548] не оставляет места сомнениям по поводу наличия тесной связи между *Еврейским трактатом* и главой о христианстве из книги Ибн Хазма. В целом вероятно, что первый текст послужил источником для второго [549]. Обратное, я думаю, исключается: можно себе представить, что заметки Ибн Хазма о *lex talionis* происходят из более разработанного пассажа *Еврейского трактата*, но не наоборот [550]. Таким же образом,

можно думать, что идеи *Еврейского трактата* повлияли на относительно краткое упоминание Ибн Хазма о точке зрения, согласно которой адресат миссии Иисуса был ограничен евреями. В *Еврейском трактате* эта мысль играет значительно более важную роль, чем у Ибн Хазма; в первом тексте в соответствии с ней интерпретируются несколько евангельских речений, в то время как во втором только одно. Предположение, что эта концепция взята автором *Еврейского трактата* у Ибн Хазма, кажется мне неприемлемым.

Гипотеза о тесной зависимости текста Ибн Хазма от *Еврейского трактата* могла бы объяснить и тот любопытный факт, что Ибн Хазм благочестивый преданный мусульманин — практически не ссылается [\[5 5 1 \]](#), в отличие от Абд аль-Джаббара, на мусульманское учение об Иисусе, тогда как его пространные возражения против христианства носят отчётливо еврейский характер. Однако нужно иметь в виду ещё одну возможность, а именно: что Ибн Хазм и автор *Еврейского трактата* пользовались общим источником, снабдившим их иудеохристианскими материалами [\[5 5 2 \]](#).

Из вышесказанного можно заключить, с некоторой долей вероятности (хотя и не вполне определённо), что автор *Еврейского трактата* жил до Ибн Хазма, то есть в X столетии или раньше [\[5 5 3 \]](#).

Итак, в настоящей статье рассмотрены один еврейский и (более кратко) два мусульманских текста. Авторы всех трёх работ придерживаются мнения, что исторически существующее христианство искажает учение Иисуса; что Иисус был пророком, а не божественным существом, и что его учение не содержит в себе ничего иного, кроме призыва соблюдать закон Моисея. Автор *Еврейского трактата* и Ибн Хазм равно озабочены оправданием очевидного противоречия между словами Иисуса и Моисеевым *lex talionis*. Оба автора разделяют точку зрения эбионитов, согласно которой миссия Иисуса была направлена только к еврейской аудитории. В *Еврейском трактате* совершенно не чувствуется никакого влияния мусульманской концепции об Иисусе; *Трактат* ссылается исключительно на еврейские и христианские писания и идеи. По этой причине сходство еврейской работы с двумя мусульманскими текстами (или с *Tathbit*, если рассматривать *Еврейский трактат* как источник для Ибн Хазма) может быть связано только с использованием сходных материалов неисламского происхождения. Судя по изложенным в упомянутых текстах доктринам, эти материалы могут быть только иудеохристианскими. В статье *Иудеохристиане* я обосновывал свою гипотезу об иудеохристианском происхождении соответствующей главы *Tathbit* главным образом на основании внутренних свидетельств текста. Тот факт, что существует еврейский текст, в котором изложена сходная с *Tathbit* точка зрения на Иисуса и христианство, можно интерпретировать как своего рода внешнее свидетельство [\[5 5 4 \]](#).

Перевод с английского Е. Я. Федотовой

Переводчик благодарит Т. Н. Фролову за консультации по арабистике.

Некоторые черты христианских богословских работ в соотношении с мусульманским каламом и еврейской религиозно-философской мыслью

Маймонид [\[5 5 5 \]](#) утверждает (*Путеводитель растерянных* I, 71), что «науку калама» создали греческие и сирийские христиане. Калам, таким образом, стал орудием защиты религии; императоры превратили его в заслон против напора философских мнений, несовместимых с христианством. Затем, согласно Маймониду, науку «христианского калама» широко распространили мусульмане, которые применяли её с аналогичными целями. Вдобавок мусульмане почерпнули кое-что у досократиков, использовав заимствованное в рамках собственных теологических построений.

На мой взгляд, есть несколько причин, по которым это утверждение о происхождении калама не следует с ходу отвергать; одна из них состоит в том, что оно может частично отражать историческую реальность. В этой связи можно упомянуть, что Маймонид, как известно, допустил грубый анахронизм, утверждая, будто мусульмане — очевидно, во времена арабских завоеваний — приспособили для своих целей «калам» Йахьи ибн Ади и Йахьи ан-Нахви, то есть Иоанна Филопона [\[5 5 6 \]](#). Однако этот частный ляпсус не умаляет значения общего исторического подхода Маймонида к вопросу о происхождении богословия монотеистических и пророческих религий. Поэтому, как я постараюсь показать, есть основания полагать, что христианское богословие действительно существенно повлияло на особенности приёмов аргументации, характерных для калама мутазилитов.

Между тем рассуждения Маймонида предполагают и другое возможное направление анализа. Как отмечено выше, он заявил, что калам преследует или преследовал цель защиты религии. Вообще говоря, подобное утверждение согласуется с определением калама, данным Фараби в книге *О классификации наук* в начале

раздела, трактующего это, как он его называет, «искусство» [\[5 5 7 \]](#). Несомненно, что отношение Маймонида к каламу в значительной степени объясняется его согласием с этим определением. Маймонид полагает, что доктрины калама — по сути своей не теория; их формулировали, прямо или косвенно, в целях защиты религии, поэтому преследуемая ими (сверх) задача — не теоретического характера.

Под это описание, по крайней мере частично, подходит и *Путеводитель растерянных*. Согласно собственному заявлению Маймонида, работа была написана как пособие для людей колеблющихся, по недостатку знаний считающих, что философские науки несовместимы с религиозной традицией. Цель трактата — разрешить их затруднения и тем самым предоставить им возможность соблюдать [еврейский] Закон. Преследуя эту цель, Маймонид «среди прочего» нашёл уместным очертить границы человеческого познания: люди не способны понять, существовал ли мир всегда, или он был сотворён во времени. Возникает искушение сказать, что, подобно Канту, он хотел — хотя бы отчасти — «Das Wissen aufzuheben, um zum Glauben Platz zu bekommen» [\[5 5 8 \]](#). Однако различие есть: Маймонид отдаёт предпочтение идее творения во времени в какой-то степени не из соображений веры, а в результате волевого акта, осознавая, что доктрина вечности мира угрожает основам Закона [\[5 5 9 \]](#).

Упомянутые здесь пассажи из Маймонида, так же как и многие другие, приводят к одному заключению: без сомнения, его главной целью, или одной из главных целей, было убедить философов или тех, кто собирается стать философом, соблюдать религиозный закон Израиля.

Это, в частности, означает, что, согласно определению Фараби, о котором говорилось выше, *Путеводитель растерянных* можно отнести к каламу [\[5 6 0 \]](#). Вместе с тем Маймонид характеризует калам многосторонне, и, критикуя мутакаллимов, он подчёркивает разницу, которую усматривает между их линией апологетики и своей собственной.

По мнению Маймонида, предпосылки калама, в отличие от его собственных, противоречат «природе сущего» (*tabi 'at al-wujud*). Иными словами, Маймонид принимает в целом аристотелевскую науку как верное объяснение опыта человека, но указывает на ограничения этого опыта и, следовательно, человеческого познания.

Данное отличие не означает, конечно, что Маймонид отвергает любые утверждения мутакаллимов. Вряд ли можно сомневаться, что его взгляд на божественный *takhsis* («спецификация», выделение в качестве частного; см., например, *Путеводитель растерянных II*, 19) отчасти сложился под влиянием мутакаллимов, несмотря на заметную разницу во взглядах с последними. Маймонид излагает точку зрения мутакаллимов на *takhsis* при обсуждении их доказательств сотворённости мира во времени (*Путеводитель растерянных I*, 74, пятый путь).

Однако я не буду здесь рассматривать влияние мусульманского калама на трактат *Путеводитель растерянных*, поскольку в настоящей статье речь пойдёт о воздействии и некоторых характеристиках того явления, которое Маймонид обозначил как «христианский калам». Поэтому я сконцентрирую своё внимание на одной доктрине Маймонида, которая не имеет параллелей в исламском богословии, и попытаюсь определить её происхождение.

Маймонид считает (см. *Путеводитель растерянных III*, 32), что заповеди о жертвоприношении животных были даны сынам Израиля потому, что последние оказались неспособны резко разорвать с практикой, в рамках которой они, как и все люди того времени, были воспитаны; обнаружение этих заповедей следует рассматривать как «милосердную Божественную уступку» (*talattuf*). Далее (см. *Путеводитель растерянных III*, 46) Маймонид разъясняет, что закон Моисея предписывает приносить в жертву только три вида четвероногого скота, а именно — коз, овец/ягнят и быков, потому что во времена, когда был дан Закон, эти животные особенно почитались язычниками. Отмечу, что использование понятия «уступка» (*talattuf*) в этом контексте может быть обусловлено влиянием Александра Афродисийского [\[5 6 1 \]](#) и, возможно, также других греческих философов.

В остальном точка зрения Маймонида на заповеди, касающиеся жертвоприношений, напоминает христианские труды; общий контур таких рассуждений был очерчен уже во II в. н. э. Юстином [\[5 6 2 \]](#). Согласно Юстину, заповедя сынам Израиля приносить жертвы во имя своё, Бог приспособлялся к понятиям этих людей [\[5 6 3 \]](#), ставя целью отвратить их от поклонения идолам. Я остановлюсь здесь ещё на двух дополнительных христианских объяснениях законов о жертвоприношениях.

Согласно Анастасию Синаиту [\[5 6 4 \]](#), жившему, насколько известно, после 700 г., Бог предписал евреям приносить в жертву [\[5 6 5 \]](#) и употреблять в пищу быков, коз и овец из-за того, что в Египте именно этим четвероногим поклонялись как богам. Он хотел отвратить сердца евреев от богов и обычаев египтян. Свинина, которую евреи употребляли в пищу в Египте, была запрещена

именно по той причине, что она входила в «египетский рацион», а не из-за нечистоты этой скотины, как обычно полагают.

Сходные аргументы были выдвинуты христианским яковитским писателем Хабибом ибн Хидма Абу Райта. Некоторые труды этого автора были созданы, по-видимому, между 813 и 817 гг.; зафиксировано его участие в заседании синода, состоявшемся в Реш Айна в 827/828 гг. Интересующее нас объяснение находится в его посланиях [Risala fi Ithbat din al-Nasraniyya wa-lthbat al-Thaluth al-Muqaddas \[566\]](#). Подобно Юстину и Анастасию, Абу Райта считает, что сыны Израиля, будучи в Египте, усвоили обычаи народа этой страны: они ели свинину и поклонялись быкам и агнцам. К такому образу жизни евреи были чрезвычайно привязаны. Бог послал им Моисея, чтобы тот вывел их из Египта и принудил отказаться от идолопоклонства. Соответственно Бог предписал сынам Израиля резать и есть животных, которым они поклонялись, и запретил им есть свинину. Заповеди о жертвоприношениях призваны были утвердить и усилить в сердцах людей знание Бога и любовь к нему [\[567\]](#). Однако было дано указание, что впоследствии жертвоприношения прекратятся [\[568\]](#).

По-видимому, эти или сходные положения были известны Йакубу ал-Киркисани, караимскому автору X в. Мысли, которые он описывает как мнение «современных христианских философов», в одном отношении даже ближе к теории Маймонида, чем рассуждения Абу Райты. Согласно Киркисани [\[569\]](#), философы открыто утверждали, что сыны Израиля приняли заповеди Торы [\[570\]](#) из-за их сходства с языческими [\[571\]](#) обычаями, к которым евреи привыкли за время своего проживания среди египтян. (Упомянутые христианские авторы не выделяли специально законы о жертвоприношениях, но, конечно, в первую очередь подразывали именно их.)

Сходство между этой точкой зрения и объяснением, приведённым в трактате *Путеводитель растерянных*, настолько явно, что напрашивается единственный возможный здесь вывод: по-видимому, Маймонид был знаком с существовавшей христианской концепцией; эту концепцию он мог почерпнуть либо из христианских богословских работ (не обязательно Абу Райты), написанных по-арабски, либо из еврейских источников. Несомненно также, что он находился под влиянием этой концепции и модифицировал её, приспособившая к собственным целям. Он, «среди прочего», добавил к ней понятие «милосердной уступки», которое позаимствовал из философских трудов греческих языческих авторов, где оно фигурирует в совершенно ином контексте.

Итак, судя по всему, есть определённые основания полагать, что в обсуждаемых нами вопросах Маймонид находился под влиянием христианских богословских трудов, которые были ему известны либо непосредственно, либо через еврейские источники. У мусульманских авторов толкования библейских заповедей о жертвоприношениях, кажется, не возбуждали особого интереса. Нет сомнения также в том, что следы непосредственного воздействия христианских доктрин можно отыскать и в других еврейских богословских или философских текстах, написанных по-арабски. Однако в пределах интересующего нас периода это воздействие, связанное с обходными путями посредничества исламских писателей, было лишь дополнительным [\[572\]](#) фактором в процессе складывания и развития еврейской мысли на территории dar al-islam.

Напротив, на первичное формирование и структуру мусульманского калама влияние христианского богословия было, как мне кажется, первостепенным [\[573\]](#). В статье, озаглавленной *Заметки по поводу первичного значения термина «мутакаллим»* [\[574\]](#), я набросал гипотезу о политической или социальной функции этого самоназвания у первых мутакаллимов. Эта гипотеза, основные положения которой я упомяну ниже, так как они могут послужить прелюдией к основной теме настоящей статьи, основана на отрывке из работы анонимного арабского историка XI в. Работа была недавно опубликована П. А. Грязневичем в книге *История халифов (Ta.'rikhal-khulafa)* [\[575\]](#). В отрывке речь идёт о мерах, принятых Абу Муслимом, вождём аббасидского восстания, для полного овладения городом Мерв. Текст можно передать в переводе следующим образом:

Абу Муслим назначил Шибла ибн Тахмана правителем Мерва и приказал мутакаллимам, [которые были] его сторонниками, войти в Мерв, чтобы сделать известным дело [\[576\]](#), которому они служат, и объяснить своё мнение в отношении следования сунне и выполнения того, что правильно (bi 'l haqq). В соответствии (с приказом) они начали входить в город.

В этой связи кажется вероятным, что интересующие нас мутакаллимы идентичны проповедникам Абу Муслима, которые упоминаются в *Истории халифов*, так же как и в других исторических трудах. Иными словами, это были, похоже, профессиональные пропагандисты, которые, как впоследствии, например, измаилитские проповедники, помогали распространять политические и религиозные доктрины и верования своей секты. Имело ли слово «мутакаллим» первоначально

именно такой смысл среди воинов Абу Муслима? [\[5 7 7 \]](#) Любые догадки на этот счёт равноправны, поскольку доказательств у нас нет.

Можно добавить, что Фараби в вышеупомянутом отрывке из книги о классификации наук по-видимому, относит термин «ahl al' Kalam» к профессиональным защитникам любой ортодоксии, какой бы им ни приходилось служить. Анализ различных методов, которые они использовали для выполнения своей задачи, проведённый Фараби, весьма впечатляющ. Деятельность мутазилитов за период их господства в империи аббасидов могла, наверно, снабдить Фараби материалом для такого анализа. Но, конечно, их пример был для него не единственным.

Возможно, что первые мутакаллимы [\[5 7 8 \]](#), подобно некоторым исмаилитским проповедникам [\[5 7 9 \]](#), осуществляли свою пропагандистскую и учительную деятельность в большой мере в рамках диспутов. Их роль и репутация организаторов диспутов в защиту ислама — так характеризуют их многие тексты — проступают с замечательной ясностью в двух версиях рассказа о том, как индийский правитель вызвал на соревнование Харуна ар-Рашида; обе версии приведены в работе Ибн Муртады *Jabaqat al-Mu'tazila*. По одной версии [\[5 8 0 \]](#), халиф в ответ на предложение прислать для участия в диспуте человека, который поддержал бы честь ислама, сначала послал мухаддиса; последний в соревновании со ставленником индийского правителя зачитал хадис и стих из Корана, однако не сумел удостоверить происхождение этих текстов от Бога или от истинного пророка и правитель прогнал его. Тогда халиф послал мутакаллима Абу Халада, который затем был отравлен посланцем индийской стороны; причина этого точно не формулируется, но явно подразумевается: соперник боялся победы мутакаллима.

Вторая, более разработанная версия [\[5 8 1 \]](#) этого рассказа отличается от первой в некоторых деталях. Согласно ей, вызов индийского правителя случился в то время, когда Харун ар-Рашид запретил дебаты (на темы калама) и заключил в тюрьму мутазилитов. В ответ на вызов халиф посылает вначале кади, который, получив от некоего саманийя, то есть, по-видимому, буддиста, вопрос, касающийся божественных энергий, в конце концов отказывается отвечать на том основании, что предмет относится к области калама, а калам есть еретическое новшество. Уязвлённый поражением своего ставленника и узнавший, что некий юнец, заключённый им в тюрьму вместе с другими мутазилитами, способен ответить на вопрос индийца, используя понятия «сотворённый во времени» и «вечный», Харун ар-Рашид решает послать к индийскому двору знаменитого мутазилита Муаммара. Окончание рассказа совпадает с концовкой первой версии, Саманийя, желая избежать поражения, отравляет Муаммара.

Обе версии явно предназначены подчеркнуть тот факт, что в дебатах с немусульманами, не признающими авторитетный характер мусульманской традиции, апелляции к религиозному авторитету бесполезны, и следовательно, мухаддисы и законоведы не могут защитить честь ислама. В таких дискуссиях единственно мутакаллимы служат квалифицированными защитниками веры; их компетентность в выполнении этой задачи очевидно обусловлена тем, что они используют рациональные и умозрительные аргументы, то есть говорят на языке, понятном немусульманскому сопернику.

Важность логического рассуждения показана очень ясно в одном явно мутазилитском описании дискуссии между Джахмом ибн Сафваном и неким саманийя (в пересказе Ибн Муртады). Сделав допущение, что пять чувств единственные источники знания, оппонент попросил Джахма объяснить, как это (человеку) возможно познать Бога, недоступного чувственному восприятию. Не найдя ответа, Джахм написал Василу ибн Ата, по преданию, основателю мутазилитской школы, который указал, что существует шестой источник знания, а именно — рациональный вывод (*dalil*), дающий возможность (человеку) проводить различие между живым и мёртвым, а также между наделёнными разумом и лишёнными его [\[5 8 2 \]](#).

В арабской литературе есть немало других текстов, относящихся к этой теме, но мы не можем рассмотреть их все в настоящей статье. Поэтому я ограничусь тем, что проведу обобщение, которое кажется мне обоснованным. По-видимому, отчасти идеология мутазилитов [\[5 8 3 \]](#) соответствовала настоящим нуждам их пропагандистской деятельности и ими же определялась. Если говорить подробнее, значение, которое они придавали рассудку, и их склонность верить, что это — дар, которым наделён всякий нормальный человек, могли быть связаны в какой-то мере с необходимостью искать общий язык с немусульманскими оппонентами и с открытием, что этой цели можно достичь при помощи рациональных аргументов.

Мутазилитская классификация основных тем богословия — учение о пяти принципах-«корнях» (*usul*) вероятно, лежит в основе композиционной схемы пространственных мутазилитских и других трактатов калама. Такая схема могла в значительной степени определяться дидактическими потребностями религиозной и богословской пропаганды. Однако в настоящей статье мы больше касаемся другой стороны этого вопроса. Мне кажется, можно привести веские доводы в пользу

того, что христианское влияние на калам было значительным (особенно это относится к порядку представления богословских тем калама, но в какой-то мере — и к самим темам).

Я хотел бы объяснить и проиллюстрировать эти замечания при помощи следующих работ: одного мутазилитского трактата, а именно — Al-Majmu fi 'l-Muhit bi l-Taklif Абд аль-Джаббара под редакцией Ахмада ибн Матавайх [\[584\]](#), и нескольких мусульманских немутазилитских трактатов калама: Kitab al-Luma [\[585\]](#) al-Irshad Ашари в изложении имама ал-Харамайна [\[586\]](#), Usul al-Din Абд ал-Кахира ал-Багдади, Al-Iqtisad fi 'l-l'tiqad Газали, Aqida Насафи и Nihayat Шахрастани. Следует отметить, что все последующие замечания справедливы для многих других трактатов; список можно расширять почти неограниченно.

Во всех указанных текстах, за исключением Kitab al-Luma, первый раздел касается источников знания. Изложение богословской доктрины повсюду начинается с доказательства [\[587\]](#) того, что мир, то есть все вещи, непосредственно известные человеку, сотворены и должны иметь Создателя. Это доказательство сопровождается аргументацией в пользу единственности Бога, за которой следует обсуждение вопроса о том, что есть Бог или что об этом можно сказать; сюда включается проблема божественных атрибутов.

За разделом о Боге во всех трактатах идёт исследование богословского аспекта человеческих поступков. В этом контексте тезису о том, что человек волен поступать, как хочет, что он творит свои собственные поступки, противопоставляется утверждение, что действия человека сотворены (определены) Богом [\[588\]](#).

Этой схеме [\[589\]](#) следуют все перечисленные трактаты (среди них есть очень краткие и весьма объёмистые) и многие другие, здесь не упомянутые. Единая схема построения не зависит от того, что в различных трактатах могут содержаться различающиеся, даже противоречащие друг другу богословские учения; не зависит и от присутствия или отсутствия там более или менее чужеродного материала. Этот факт явно нуждается в объяснении. Первое, что приходит в голову, кажется на первый взгляд очень простым, а мне оно, вообще говоря, представляется ещё и правильным. Вероятно, (а на самом деле практически наверняка), в пределах исламского мира эта схема впервые была использована в трактатах мутазилитов, после чего её переняли их оппоненты, например, Ашари и его последователи, а также еврейские авторы, такие как Саадия, находившиеся под влиянием мутазилитов (но не мусульманских философов). Первые два «корня»-принципа мутазилитского учения — единобожие (al-tawhid) и справедливость (al-'adl) — в значительной степени соответствуют богословским положениям, перечисленным выше. Это, конечно, очевидно в случае первого принципа, но также совершенно корректно в отношении второго, так как в богословии мутазилитов доктрина о свободе действий человека неразрывно связана с тезисом о справедливости Бога, можно даже сказать, центрирована вокруг него.

Хотя приведённое объяснение скорее всего верно в определённых пределах, оно не учитывает некоторых фактов, изложенных ниже.

Иоанн Дамаскин, или, если пользоваться его арабским именем, Йуханна ибн Мансур [\[590\]](#) (ум. 750 г.), писавший по-гречески, в начале своего знаменитого богословского трактата De fide orthodoxa [\[591\]](#) представляет доктрину, которую излагает в следующем порядке [\[592\]](#): сначала он показывает (Cols. 794 ff.), что Бог существует. Аргументы основаны на двух положениях:

1) изменяемость вещей доказывает, что они созданы и что существует Создатель; 2) тот факт, что вещи кем-то сохраняются и управляются, доказывает, что существует Бог; об этом также свидетельствует упорядоченное устройство четырёх элементов, каждого на своём месте, и небес.

Затем автор обсуждает, что такое Бог; прибегает к апофатическому богословию, доказывает единственность Бога, объясняет доктрину о Троице и другие учения, имеющие отношение к вопросу о Боге.

За этой темой следует (Cols. 863 ff.) обсуждение вопросов, которые касаются творения и различных сотворённых вещей [\[593\]](#): ангелов, демонов, видимых созданий (в этом месте Иоанн Дамаскин излагает некоторые элементы греческой науки), рая и, наконец, человека.

В разделе о человеке (Cols. 919 ff.) Иоанн Дамаскин уделяет серьёзное внимание (Cols. 951 ff.) человеческой способности к действию, его волевым и не волевым действиям, его свободе воли и действий, о которой говорят богословы, обсуждает тезис о том, что хотя Бог всеведущ, но его всеведение не отменяет свободу человека поступать по собственному желанию.

Такая схема совершенно необычна для христианских богословских трудов до Иоанна Дамаскина. Я, по крайней мере, не сумел найти в текстах точной параллели такому типу изложения. Однако некоторую аналогию можно провести между De fide orthodoxa и Oratio catechetica magna Григория Нисского (ум. 394 г.). Богословское объяснение в Oratio (так же как и в De fide)

начинается [\[5 9 4 \]](#) с доказательства существования Бога; это доказательство опирается на факт существования мира. Существование Бога подтверждается той мудростью, с которой управляется мир. Григорий Нисский использует здесь довод об изменяемости вещей, в которой Иоанн Дамаскин видит указание на их сотворённость. Далее Oratio касается тезиса о единственности Бога, доктрины о Троице и учения о человеке. В контексте последнего Oratio рассматривает [\[5 9 5 \]](#), хотя гораздо более кратко, чем De fide, человеческую свободу воли.

Насколько известно, трактат Oratio catechetica magna никогда не переводили на арабский язык [\[5 9 6 \]](#). Арабская версия De fide orthodoxa принадлежит Антонию, жившему не позднее второй половины X в. [\[5 9 7 \]](#) Сведений о более ранних переводах у нас нет. Однако Иоанн Дамаскин был весьма заметным общественным деятелем в христианской общине халифата [\[5 9 8 \]](#); эта община включала относительно большое число людей, знавших греческий язык. Ввиду этого представляется маловероятным, чтобы трактат De fide orthodoxa, в котором Иоанн Дамаскин изложил своё понимание христианского вероучения, не оказал — в силу языковых препятствий — воздействия на распространение этого учения. С другой стороны, вполне резонно предположить, что способ и порядок изложения в De fide orthodoxa в значительной степени отражают приёмы, которые применяли (в письменной или устной форме) христианские богословы, жившие в исламской империи.

Это предположение имеет отношение к теме настоящей статьи ввиду очевидного сходства между композиционными схемами начала De fide orthodoxa, с одной стороны, и вышеупомянутых трактатов калама — с другой [\[5 9 9 \]](#). Некоторые вопросы в этой связи заслуживают внимания.

Как в De fide orthodoxa, так и в трактатах калама богословское объяснение начинается с довода о том, что существование мира требует заключения о существовании Бога. Один из трёх аргументов в пользу этого, выдвинутых Иоанном Дамаскином, а именно — аргумент, основанный на изменяемости всех вещей, — в своей общей линии соответствует аргументации трактатов калама. И в De fide orthodoxa, и в трактатах калама за этим доказательством следует обсуждение того, что представляет собой Бог, которое включает, «среди прочего», доказательство или доказательства единственности Бога, доктрину о божественных атрибутах и, в случае De fide, догмат о Троице, который принадлежавшие к различным школам мутакаллимы рассматривали иногда как перверсию понятия о некоем божественном атрибуте [\[6 0 0 \]](#). За данным разделом в De fide orthodoxa следует раздел о творении и сотворённых вещах, который, «среди прочего», отсылает нас к темам греческой науки. Это не имеет соответствий в трактатах калама, так что в данном пункте наблюдается расхождение между двумя образцами композиции. Насколько я могу судить, это единственное имеющееся здесь существенное расхождение [\[6 0 1 \]](#) — ни Oratio catechetica magna Григория Нисского, ни трактаты калама не следуют такому порядку изложения.

Соответствие, по крайней мере, частичное, между двумя схемами, представленными в De fide orthodoxa и в трактатах калама, неожиданно проявляется снова при рассмотрении следующего раздела работы Иоанна Дамаскина, относящегося к человеку [\[6 0 2 \]](#). Так же как тот раздел трактатов калама, который следует за главой о Боге и его атрибутах, этот раздел трактует проблему свободы воли и действий человека [\[6 0 3 \]](#).

В конечном итоге, полностью признавая существующие различия, нельзя не отметить, что сходство (хотя и не полное) между композиционными схемами трактата De fide orthodoxa и трактатов калама очевидным образом не случайно. Как это объяснить?

Трактат De fide orthodoxa был написан одним из лидеров христианской общины империи омейядов [\[6 0 4 \]](#) либо близко по времени, либо за несколько десятилетий до того, как мутазилиты впервые оформились в качестве отдельной секты. Как было отмечено выше, с одной стороны, на эту работу (в том, что касается схемы композиции) вероятно повлиял тип богословского изложения, распространённый в VIII в. в рамках указанной общины; с другой стороны, в дальнейшем сама работа в значительной степени сформировала образец определённого типа полного христианского богословского трактата [\[6 0 5 \]](#). По всей вероятности, труд Иоанна Дамаскина дал импульс богословскому обучению в христианских школах, которые существовали в исламской империи.

Как я пытался показать, ранние мутазилиты, подобно другим мутакаллимам, сначала и прежде всего занимались организацией диспутов: одним из главных направлений их деятельности была защита ислама. Самыми грозными противниками в этих дебатах были для них, вероятно, христианские богословы трёх главных деноминаций: яковиты, несториане и ортодоксы, поскольку христиане имели в своём распоряжении весьма разработанную и изощрённую систему доктрин и апологетики.

Эти дискуссии, как я полагаю, стали причиной глубокого влияния христианского учения на исламское богословие. Мусульманские доктрины могли

сформироваться как по образцу христианских, так и в противостоянии с ними. Если мы возьмём для примера первые два «корня»-принципа мутазилитов, то увидим, что доктрина божественных атрибутов, относящаяся к *asl al-tawhid* (принцип единобожия), могла, по крайней мере частично, сформироваться в оппозиции к христианскому догмату о Троице, в то время как доктрина свободы воли и действий человека, принадлежащая *asl al-'adl* (принцип справедливости), могла быть развитием аналогичных христианских взглядов. Христианское влияние на калам особенно заметно в схеме, по которой следует изложение в пространных богословских трудах: *asl al-tawhid* (если расширить этот принцип так, чтобы он включал доказательства существования Бога) и *asl al-'adl*, а в случае немутазилитских работ калама учения, соответствующие этим двум принципам. Мы видим, что (за исключением одного большого пропуска [606]) расположение разделов в трактатах калама обычно соответствует схеме *De fide orthodoxa* и могло быть перенесено (с соответствующими изменениями) из христианской традиции, которая представлена работой Иоанна Дамаскина и сама сложилась под влиянием этой работы.

В заключение можно отметить следующее: в середине XII в. по предписанию папы Евгения IV трактат *De fide orthodoxa* Иоанна Дамаскина был переведён на латинский язык трудами Бургундио из Пизы и оказал заметное влияние на схоластическую литературу. Так, к примеру, он послужил моделью для Сентенций Петра Ломбардского [607]. Кроме этого, если сделать поправку на разницу в масштабах, то можно считать, что несмотря на различные, иногда значительные модификации описанная выше композиционная схема *De fide orthodoxa* повлияла, прямо или косвенно, на схоластические Суммы, в том числе на Сумму теологии и Сумму против язычников Фомы Аквинского. Этот факт, по-видимому, объясняет сходство, наблюдаемое в определённых чертах композиционных схем между данными латинскими трудами и пространными трактатами калама, о которых шла речь.

Перевод с английского Е. Я. Федотовой

Переводчик благодарит А. И. Шмаину-Великанову за просмотр рукописи и ряд полезных замечаний, а также А. В. Журавского за консультации по арабистике.

Ограниченность человеческого постижения согласно аль-Фараби, Ибн Бадже и Маймониду

Одна [608] из самых сложных и, по моему мнению, фундаментальных проблем, сформулированных в *Путеводителе растерянных*, имеет отношение к двум явно противоречащим друг другу точкам зрения, которые были высказаны Маймонидом (или приписывались ему). С одной стороны, Маймонид сильно ограничивает возможности человеческого знания. С другой стороны, он утверждает, что конечная цель и счастье человека состоят в интеллектуальном совершенстве, то есть в знании и созерцании (*theoria*) [609]. Трудно согласиться с тем, что знание, в которое не входят ни метафизика (познание Бога и нематериальных существ, то есть отделённых интеллектов), ни небесная физика, является конечной целью человека. Я попытаюсь показать, как один неопубликованный текст Ибн Баджи [610] проливает свет на предпосылки возникновения этой проблемы и, таким образом, позволяет внести в неё ясность.

Речь идёт о трактате Ибн Баджи, хранящемся в Бодлеанской библиотеке (MS Рососке 206). В нём упоминается *Комментарий* аль-Фараби [611] к *Никомаховой этике*. Последнее сочинение было утрачено, но, по счастью, его много цитировали. Из трактата Ибн Баджи мы можем извлечь новую, важную информацию о работе аль-Фараби. Я пытался доказать, что на основании свидетельств — цитат в сочинениях Ибн Баджи и других авторов — мы вправе утверждать, [612] что *Комментарий* аль-Фараби был основополагающей работой [613]. Необходимость опровергнуть один из её тезисов могла повлиять на мысли Аверроэса [614] по поводу материального интеллекта, а Марсилиус Падуанский, кажется, сделал одно из самых категоричных своих утверждений под влиянием латинского перевода *Комментария*. Возможно, этот *Комментарий* также придал новое направление размышлениям Ибн Баджи.

В настоящем исследовании я собираюсь «среди прочего» [614] рассмотреть, какова вероятность того, что указанная работа аль-Фараби оказала прямое или косвенное влияние на Маймонида и можно ли объяснить этим некоторые особенности его мышления. Ниже следует перевод небольшого фрагмента текста Ибн Баджи. (В манускрипте, на основании которого выполнен перевод, отдельные слова отсутствуют.)

[Следующее также относится] к его [Ибн Баджи] речениям: касательно того, чему верят об Абу Насре [аль-Фараби] в отношении сказанного им в *Комментарии* к *Этике*, а именно, что после смерти и кончины [615] нет загробной жизни [616], что нет счастья кроме политического счастья [617], что

нет существования за исключением того, которое воспринимается чувствами, и что разговоры о том, что есть нечто, посредством чего возможно другое существование, нежели то, которое [было только что упомянуто], это всего лишь бабьи сплетни. [По моему мнению,] всё это [чему верят об аль-Фараби] ложно, [это ложь, которую используют, чтобы нападать на] Абу Насра. Ибо Абу Наср [аль-Фараби] [\[6 1 8\]](#) сделал эти замечания во время первого прочтения [Этики [\[6 1 8\]](#)]. Но то, что он говорит по этому вопросу, не похоже на те его утверждения, к которым он приходит путём доказательства.

Стоит отметить, что в этом довольно путаном отрывке Ибн Баджа не отрицает, что аль-Фараби действительно высказывал суждения, которые были использованы с целью очернить его. Он хочет продемонстрировать, что эти заявления не имеют большого веса и что не следует воспринимать их серьёзно, поскольку, в отличие от других утверждений аль-Фараби, они не подкрепляются доказательствами. Это не совсем верное возражение. На самом деле суждения аль-Фараби основывались на логической аргументации (которую Ибн Баджа, очевидно, счёл неубедительной) [\[6 1 9\]](#).

В рассматриваемом отрывке содержится поразительная новая информация об аль-Фараби: сообщается, что, по его словам, нет другого счастья, кроме политического [\[6 2 0\]](#) (данная фраза совпадает с формулировкой Марсилия Падуанского в *Defensor Pacis* [\[6 2 1\]](#)). Иными словами, аль-Фараби отрицает, что счастье (*eudaimonia*) достигается созерцанием (др. греч. *theoria*). В рамках аристотелевской системы такое отрицание означает, что интеллектуальное совершенство не является конечной целью человека. Подобное представление скорее всего возникает у аль-Фараби как следствие его взглядов на метафизику: изучение этой науки о нематериальных сущностях превышает человеческие возможности. Прочие утверждения, приписанные аль-Фараби, вполне соотносятся с цитатами из *Комментария к Этике*, встречающимися в других источниках, но ссылка на политическое счастье даёт ключ к их интерпретации. Своими утверждениями аль-Фараби отвергает традиционную философию, по крайней мере настолько же, насколько и наивную религию, что, возможно, не являлось его первоочередной задачей при высказывании этих соображений.

Ибн Баджа разбирает следствия, к которым приводят утверждения аль-Фараби, в отрывке, который располагается на несколько строк ниже предыдущего:

Утверждение (*qawl*) сделанное аль-Фараби [в рассматриваемой работе], которое не походит на другие его утверждения, [касается мнения,] приписываемого им некоторым [\[6 2 2\]](#) древним [\[6 2 3\]](#); [согласно аль-Фараби,] они [выступали против] ложного отрицания [учения об отделении [\[6 2 4\]](#) души от тела]. Так вот, это доктрина (*qawl*) не кого-то из древних, но еретиков (*dallin*) *Ikhwan al-Sqfa'* [\[6 2 5\]](#). Очевидное [следствие] этой доктрины таково: счастье для [человеческого] индивида [состоит] в том, чтобы быть частью города и служить [\[6 2 6\]](#) [ему] таким образом, который соответствует его положению, чтобы он и жители [города] приобрели много чувственно воспринимаемых благ [\[6 2 7\]](#), [благ], которые свойственны гражданской [\[6 2 8\]](#) [жизни] и порождают удовольствие способами, совместимыми с интересами сообщества [\[6 2 9\]](#). [Посредством] служения [последнему] таким образом, который соответствует его общественному положению, он [помогает] создать как для себя, так и для жителей [города] превосходные политические условия, такие, которые являются самыми благоприятными для постоянного существования (*baqa'*) [человеческого] рода в безопасности на всём протяжении долговечного существования (*Tul al-baqa'*).

Это образец государства, в котором вся деятельность его жителей направлена на материальное благополучие и безопасность, государства тоталитарного, самоцельного. Инкриминируя эту концепцию *Ikhwan al-Safa'*, Ибн Баджа, вероятно, имел в виду их сочувствие исмаилитскому учению [\[6 3 0\]](#). С другой стороны, кажется очевидным, что лишь огромное уважение к аль-Фараби не даёт ему обвинить автора *Комментария к Этике* в том, что он придерживался этой концепции [\[6 3 1\]](#).

В нашем тексте взгляд Ибн Баджи на цели, которые должны стоять перед государственным управлением (*al-tadbir al-madani*), более или менее идентичен доктрине, изложенной аль-Фараби в таких трактатах, как *Ara' Ahl ul-Madina al-Fadila* [\[6 3 2\]](#). Ибн Баджа однозначно даёт понять, что государственное управление, особенно в случае добродетельного города (*al-madina al-fadila*), может оказать большое содействие интеллектуальному развитию, то есть помочь развитию в человеке интеллекта, познающего множество умопостижимых понятий [\[6 3 3\]](#). Некоторые из этих понятий названы: Бог, Его ангелы, Его священные писания, Его посланники и все Его создания. «Уровень» этого познания, то есть большая или меньшая адекватность истинному умопостижению, зависит от «уровня» причины познания [\[6 3 4\]](#).

Это перечисление умопостигаемых понятий отчасти напоминает перечисление из *Ara' Ahl al-Madina al-Fadila* [1635](#). В данном трактате аль-Фараби приводит список вещей и вопросов, которые должны знать (*ma'rifa*) жители Добродетельного Города, не имея, однако, в виду постижение в строгом смысле слова. Этим мы могли бы оправдать [1636](#) тот факт, что в приведённом выше тексте Ибн Баджи упоминанию умопостигаемых понятий в связи со знанием Бога и ангелов недостаёт семантической строгости. Или, возможно, он на самом деле был непоследователен.

В рассматриваемом тексте нет ни малейшего указания на то, что во время его написания Ибн Баджа отказался от «философской политики», сторонником которой был аль-Фараби [1637](#), то есть от обязательного участия философа в общественных делах, и именно в качестве философа. Отказ от неё — главная тема другого сочинения Ибн Баджи, *Tadbir al-Mutawahhid* [1638](#). Мы можем предположить, что его несогласие свести все цели человека к достижению политического счастья, как сделал аль-Фараби в *Комментарии к Этике*, было одной из причин последующего отказа от «философской политики», но это всего лишь домыслы. Такое изменение отношения к роли философа можно целиком и полностью объяснить политической атмосферой времени, когда революционная, отчасти философская по своему характеру пропаганда исмаилитов исчерпала свою силу [1639](#).

В *Комментарии* аль-Фараби постулировал смертность души [\[640\]](#) и человеческого интеллекта. Прежде всего я постараюсь рассмотреть данное утверждение в исторической перспективе. Интересно, что *Комментарий к Этике*, возможно, является самой ранней арабской философской работой, в которой изложена эта концепция. Ал-Кинди верил в то, что душа существует отдельно от тела. Сам аль-Фараби в других работах, как указывает Ибн Туфейль [1641](#), говорит о загробной жизни души. Агрессивность, с которой аль-Фараби, по-видимому, отрицал загробную жизнь в *Комментарии к Этике*, может быть обусловлена тем, что ни один арабский философ до него не формулировал такое отрицание (которое можно расценить как необходимое следствие некоторых утверждений Аристотеля в *De Anima* [1642](#)).

После аль-Фараби веру в смертное существование индивидуальных душ критикует Ибн Бутлан, христианский философ из Багдада [1643](#). Косвенным или даже непосредственным источником его критики мог быть *Комментарий* аль-Фараби, чьё мнение по интересующему нас вопросу, возможно, было принято философами Багдада. Авиценна, напротив, учил, что индивидуальные души продолжают существовать после смерти. В другой своей работе [1644](#) я уже говорил, что вопрос о загробной жизни души был одним из главных вопросов, по которым два учения и две философские традиции, описанные Авиценной, предположительно полностью расходились во мнениях. Речь идёт о западной традиции, которая представлена в основном философами Багдада, и о восточной традиции, которая в общем совпадает с личной позицией Авиценны.

Теперь коснёмся вопроса об Интеллекте. Аверроэс в *Большом комментарии к De Anima* [1645](#) приводит аргумент аль-Фараби из его *Комментария к Этике*, который, похоже, производит такое сильное впечатление на кордовского философа, что тот, чтобы добиться хотя бы видимости осмысленного ответа, создаёт известную теорию материального интеллекта. «Если бы для субстанции, подлежащей возникновению и разрушению, было возможно постигать абстрактные формы (*formas abstractas*), то есть формы, которые полностью отделены от материи, то было бы также возможно (*possibile esset*), чтобы природа возможного (*natura possibilis*) стала природой необходимого». Другими словами, человеческое познание выходит за пределы времени [1646](#). Этот аргумент со всей очевидностью ведёт к отрицанию доступности для людей наивысшего вида знания, свободного от всякого обращения к данным чувств, то есть знания, в котором познающий, познаваемое и акт познания тождественны. К абстрактным формам, которые упоминает аль-Фараби, относятся, между прочим, Бог и отделённые интеллекты. Следовательно, человек не может ничего знать ни о первом, ни о последних.

Арабские и еврейские философы, не принявшие тезис аль-Фараби о смертности индивидуальной души, то есть, вообще говоря, все философы, на которых решающее влияние оказал Авиценна [1647](#), стремились сконструировать теории, которые позволили бы опровергнуть представления о человеческом интеллекте, сформулированные в *Комментарии* аль-Фараби к *Этике*. Обзор этих теорий мог бы составить значительную часть истории арабской и еврейской философии.

Однажды я уже предпринял небольшое исследование позиции Аверроэса по данному вопросу [1648](#). В настоящей работе единственным арабским философом (за исключением аль-Фараби), о котором я буду говорить является Ибн Баджа. Кажется, у него в этой связи были как минимум две [1649](#) теории. Одна теория представлена в тексте, в котором он цитирует и критикует *Комментарий* аль-Фараби к *Этике*. Согласно этой теории, человек наделён интеллектом, который схватывает интеллектуальные объекты (*ma'qulat*) посредством интуиции

(*basira*). Интуиция это божественная способность [650], исходящая от активного интеллекта, но не идентичная ему. Эта способность соотносится с перцептами воображения [651] подобно тому, как соотносятся чувства и их перцепты [652]. Интуиция схватывает сущности [653] перцептов воображения посредством чего-то наподобие света, который пребывает в ней. Выражаясь метафорически, она, как скульптор, высекает резцом форму этих объектов. Таким образом мы, например, постигаем сущности небесных движений, и самые возвышенные объекты познания актуализируются [654] в нас.

Актуализированные сущности постигаются собственной сущностью человека; для этого он не нуждается в теле. Интеллект человека (осуществляющий данную деятельность) вечен, бессмертен. Он принадлежит к разряду интеллектов, хотя и является самым низшим среди них.

Эта концепция Ибн Баджи наводит на следующие размышления: перцепты воображения, когда они переносятся в сферу интеллекта, актуализируются в сущности человека и становятся объектами умопостижения, подвергаются превращению. Верно, что после этого они не имеют никакого отношения к материи и к чувственным предметам. Однако в, скажем так, «эпистемологическом разделе» текста [655] нет ни одного упоминания объектов умопостижения, которые до превращения не были бы перцептами воображения (и, ещё раньше, перцептами чувств). То, что самыми возвышенными объектами постижения считаются сущности небесных движений, вполне согласуется с нашим наблюдением.

Эта доктрина во многих отношениях перекликается со взглядами, изложенными аль-Фараби в *R. al-Aql wa 'l-Ma qul* [656] — трактате, который Ибн Баджа упоминает в нашем источнике. Главное различие, кажется, состоит в том, что аль-Фараби в указанном трактате считает возможным познание форм, не имеющих и никогда не имевших связи с материей, тогда как Ибн Баджа вообще не говорит о нём в своём тексте. Существует большое искушение предположить, что Ибн Баджа обходит молчанием эту возможность под влиянием *Комментария* аль-Фараби к *Этике*, но у нас нет никаких доказательств.

Теория, по видимости отличающаяся от описанной выше, изложена в других трактатах Ибн Баджи. Я воспользовался мастерским анализом этой теории, который был ранее сделан А. Альтманом [657], но в наших целях необходимо несколько иначе расставить акценты. Трактат, к которому я в этой связи обращаюсь, это *Risalat al-Ittisal* [658], *Послание о соединении* [659]. В начальных строках *Послания* Ибн Баджа говорит о «знании» [660], которому он нашёл доказательство, и о «величии» и «замечательных свойствах» (*gharaba*) этого предмета (с. 103). Есть указания на то, что сформулированная в *Послании* концепция подверглась влиянию неперипатетических источников, в отношении одного из которых автор даже не знал об этом. На с. 112 Ибн Баджа цитирует *K. fi'l-Suwar al-Ruhaniyya* [661] Александра Афродисийского. На самом же деле этот трактат — извлечение из *Первооснов теологии* Прокла. Кроме того, он открыто ссылается (с. 114–115) на теорию идей Платона [662] и критикует её. Не буду сейчас вдаваться в детали учения Ибн Баджи о единстве человеческого интеллекта, то есть о тождественности интеллектов различных индивидов. Оно упоминается и в «Кузари», и у Маймонида.

Однако эта доктрина не фигурирует в трактате самого Ибн Баджи, в котором представлены его взгляды на *Комментарий* к *Этике*. Существует ещё одно отличие данного источника от *R. al-Ittisal*. Согласно нашему манускрипту, отделённые от материи и актуализированные в интеллекте объекты умопостижения являются превращёнными перцептами воображения, которые были схвачены божественной способностью, именуемой интуицией. В *R. al-Ittisal* субстратом более высоких объектов постижения являются не перцепты воображения, а другие объекты постижения.

В следующем отрывке этого сочинения Ибн Баджа идёт ещё дальше (и его утверждения, возможно, не слишком согласуются с только что высказанным замечанием о его учении, которое основано на других фрагментах [663] трактата):

Из того, что я сказал, становится ясно, что есть три ступени: первая ступень масс (*al-jumhuriyya*): это естественная ступень (*al-martaba al-tabiiyya*). Для них объект умопостижения неотделим от материальных форм. Они знают его только через них и от них, [извлекая] из них (*'anha*) и ради них (*laha*). Все практические ремёсла (*al-sana'i' al-amaliyya*) относятся к этой ступени (с. 112).

Вторая ступень — теоретическое познание (*al-ma'rifa al-nazariyya*). Это высший уровень естественного [познания]. [Различие — в том, что] массы обращают внимание сначала на [материальные] субстраты (*al-niawdil'at*) и [только] потом и ради этих субстратов — на объект постижения. Теоретики естественных наук [664] [с другой стороны] обращают внимание сначала на объект постижения и [только] потом и ради этого объекта, [которому] они уподобляют их [665], — на материальные субстраты. По этой [причине] во всех суждениях, использующихся в науках, есть субъект (*mawdu'*) и

придаток [666], о котором идёт речь (*al-mushar ilayhi*). По этой [причине] эти суждения универсальны (*kulliyya*). Очевидно, что в нашем утверждении «всякий человек — животное» есть третий [член], который арабы опускают, когда выражают смысл [содержащийся] в этом утверждении, поскольку они опускают частицу [667] [которая известна как] связка (*al-rabita*), ибо наше утверждение «всякий человек животное» означает то, что обозначено [утверждением] «всё, что является человеком, является животным» и «о чём бы ни говорили, что это человек, об этом же говорится, что это животное». [Утверждения] с подобными [способами] выражения либо являются тавтологическими, либо указывают на аспекты [668], которые сопутствуют или эквивалентны друг другу [669]. Ясно, что это отличается от значения нашего утверждения «человек как объект мышления является видом»... [Человек, достигший] этого уровня теории [670], видит объект мышления, но только опосредованно, как мы видим [671] солнце в воде, ибо то, что мы видим в воде, это отражение [солнца], а не само [солнце]. Массы видят отражение отражения; это подобно отражению солнца в воде, которое отражается в зеркале, и мы смотрим на него в зеркале, которое не [содержит в себе ту вещь [672]], которую отражает. Третья ступень, ступень счастливых, которые видят вещь [как она есть] сама по себе (с. 113) [673].

В трактате есть также другие описания трёх (или четырёх) ступеней. Интересны некоторые изменения в терминах и используемых образах. На с. 114 находим интерпретацию «мифа о пещере». Есть люди, живущие в почти полной темноте; есть люди, которые знают о существовании интеллекта, и таких большинство; они подобны обитателям пещеры, не отличающим свет от цвета. Также есть мыслители [674], которых можно уподобить людям, вышедшим из пещеры и видящим свет и все цвета раздельно. Наконец, есть счастливы, которых можно сравнить с людьми, чьё зрение само стало светом.

На с. 117 люди, находящиеся на второй ступени, мыслители названы *tabi'iyun*, то есть физиками, людьми, которые изучают естественные науки и пользуются определениями. Они созерцают интеллект, но в единстве с другими вещами.

Аристотель и другие счастливы находятся на третьей ступени. Несмотря на кажущиеся различия, они «едины числом» [675], ибо между ними нет никаких различий, кроме внешних.

На с. 116 люди, относящиеся ко второй группе, уподоблены «блестящей поверхности (*al-sath al-saqil*), как [например] поверхность зеркала, которое делает себя зримым и в котором можно увидеть другие предметы. Он ближе к избавлению (*takhallus*) чем [люди, находящиеся] на первой ступени, и всё же он пребывает в состоянии подверженности разрушению (*balin*). Люди, находящиеся на третьей ступени, больше всего походят... на само солнце. Однако [фактически] ничто, являющееся материальным телом, не сравнится с ними... Они не подвержены разрушению и смерти» [676].

Кажется уместным резюмировать главные положения представленных выше теорий. Но перед этим я упомяну соответствующее учение Александра Афродисийского, которое может внести ясность в эти теории.

Согласно Александру [677], когда (человеческий) интеллект *in actu* [678] который тождествен акту умопостижения, мыслит нечто, подверженное разрушению, он сам при этом становится подвержен разрушению. Но если объект мышления не подвержен разрушению, то и интеллект ему не подвержен. Таково следствие идентичности интеллекта с объектом постижения. Мы можем предположить, что в Комментариях к Этике аль-Фараби имел в виду «среди прочего» учение Александра. Вероятно, в Комментариях подразумевается [679], что, так как человек не способен помыслить абстрактные формы, его интеллект не может быть преобразован в вечную субстанцию; ничто в человеке не избегнет смерти. К абстрактным формам, которые не могут быть познаны человеком, конечно, относятся отделённые интеллекты; к ним, возможно, также относили формы, которые человеческий интеллект согласно другим теориям например по одной из теорий Ибн Баджи — мог абстрагировать от перцептов чувств или воображения.

Учитывая логику доктринальной системы, ведущей своё происхождение от Александра, вопрос о том, сохраняется ли знание абстрактных форм после смерти тела, то есть является ли оно бессмертным, должен был быть и, очевидно, являлся спорным. Герсонид довольно подробно обсуждает этот вопрос и отвечает на него утвердительно. Он приходит к выводу, что это единственный вид бессмертия, которого может удостоиться человек [680], поскольку люди не способны постичь активный интеллект и соединиться с ним. Возможно, по сути Ибн Баджа пришёл к аналогичному выводу в рамках той теории, которую я рассматривал в первую очередь. Однако, согласно «второй» теории Ибн Баджи, человек может превзойти эту ступень познания, помыслить бестелесные объекты и отождествиться с активным интеллектом.

Эти предварительные наблюдения могут помочь нам найти правильную перспективу для исследования взглядов Маймонида на ограниченность человеческого познания и на конечную цель человека. Он излагает их или намекает на них в *Путеводителе растерянных*. Эти наблюдения помогут нам прежде всего дать более узкое и, возможно, более ясное определение предмета нашего исследования.

С этой целью обратимся к Введению Маймонида к *Путеводителю* [\[6 8 1 \]](#):

Мы подобны тому, пред кем время от времени вспыхивает молния, но он всё же пребывает в очень тёмной ночи; есть среди нас такие, перед которыми молнии вспыхивают одна за другой так [часто], что им словно бы светит постоянный, немеркнущий свет... Таков уровень величайшего из пророков, которому было сказано: «а ты останься со Мною» [\[6 8 2 \]](#)... Есть такие, для кого вспыхнула молния единожды за всю их ночь — таков уровень тех, о ком сказано: «пророчествовали они, но не повторилось это» [\[6 8 3 \]](#). У иных вспышки молнии разделяются большими или меньшими промежутками. Некоторые достигают только такого уровня, когда мгла освещается не молнией, а блестящим [\[6 8 4 \]](#) предметом или чем-нибудь вроде этого из камней и тому подобных вещей, светящихся в ночной темноте. И даже этот слабый свет сияет для нас не постоянно то вспыхнет, то погаснет... в соответствии с [различиями между] этими состояниями различаются ступени совершенных. Но те, кто ни разу не узрел света, кто на ощупь пробирается в своей ночи, о ком сказано: «не видят они и не понимают, бредут во тьме» [\[6 8 5 \]](#), те, для кого истина полностью сокрыта, несмотря на её великую ясность... — те суть скопище черни, о которой не место упоминать в этом трактате.

Сравнение со вспышками молнии, должно быть, взято из *K. al-Isharat wa'l-Tanbihat* [\[6 8 6 \]](#) Авиценны. Согласно этому сочинению [\[6 8 7 \]](#), опыт 'arifun, воспринимающих нечто от света истины, можно уподобить молнии, которая вспыхивает на мгновение и затем угасает. Такие переживания называются «мгновеньями», *awqat*, и это суфийский термин. Если, однако, человек посредством (духовного) упражнения достиг определённого уровня, вспышка молнии может превратиться в постоянный свет, льющийся с небес. Этот опыт напоминает описанный Маймонидом во Введении к *Путеводителю* опыт Моисея. К категории 'arifun [\[6 8 8 \]](#), «знающих» у Авиценны, по-видимому, относятся некоторые мистики-суфии, те, кто достиг духовных степеней, а также, судя по всему, пророки. Но во Введении Маймонида, кажется, только пророки видят вспышки молнии. Если этот образ описывает «среди прочего», или исключительно процесс познания (что весьма вероятно), то, согласно Авиценне, только 'arifun а согласно Маймониду, только пророки — могут созерцать умопостигаемые понятия, которые не являются результатом абстрагирования форм от материальных объектов. В случае Маймонида в поддержку данной интерпретации можно привести упоминание (из Введения) о человеке, для которого тьма освещается «блестящим предметом». Слово «блестящий» (*saqil*) напоминает о «блестящей поверхности» (*sath saqil*), которой Ибн Баджа уподобляет людей, находящихся на второй ступени. Сравнение Маймонида несколько отличается, но, возможно, оно было навеяно *R. Al-Ittisal* или каким-то другим трактатом Ибн Баджи. Насколько я могу судить, получается, что мышление людей, стоящих в иерархии ниже ступени пророков, нуждается (как и мышление людей, находящихся на описанной Ибн Баджей второй ступени) в восприятии материальных объектов («блестящих тел»).

Таким образом, во Введении Маймонид намекает, что только пророки (а не философы, отнесённые в *R. Al-Ittisal* к «третьей ступени») могут познавать бестелесные объекты. Значит, доступное пророкам знание качественно отличается от знания всех прочих людей (включая философов) и может выходить за пределы понимания не являющихся пророками людей. Вероятность того, что данное положение Маймонида было обусловлено богословско-политическими соображениями, пока не должна волновать нас. Важно подчеркнуть, что Маймонид не считал себя пророком [\[6 8 9 \]](#) и писал, конечно, не для пророков. Всё указывает на то, что он предусматривал, что его будут читать философы, и мог считать себя философом. Поэтому большое значение имеет то обстоятельство, что в отношении как обыкновенных людей, так и философов (но не пророков) Маймонид во Введении фактически принимает теорию, которую мы обозначили как «первую» теорию Ибн Баджи. В соответствии с ней человеческое мышление зависит от восприятия и от образов материальных объектов.

Моя задача в настоящей работе состоит не в том, чтобы узнать, в какой степени различные фрагменты *Путеводителя* подтверждают или опровергают эту интерпретацию эпистемологии Маймонида. Данная им богословско-политическая оценка мыслительной способности Моисея как способности, превосходящей способности других людей, затронет нас лишь косвенно; она может пролить свет на природу и ограниченность интеллектуальной деятельности людей. Взгляд Маймонида на других пророков в контексте нашего исследования кажется менее существенным.

Сначала я хочу привести два отрывка, которые на первый взгляд не согласуются с предложенной выше интерпретацией или с трудом вписываются в неё.

Первое высказывание сделано Маймонидом в ходе обсуждения проблемы знания сорокадвухбуквенного Имени Бога.

«В книгах, посвящённых Божественной науке, объясняется, что знание это невозможно забыть я имею в виду постижение (*idrak*) Активного Интеллекта» (*Путеводитель растерянных* 1,62) [\[690\]](#).

Второе: «Отношение существующего в нас интеллекта *in actu*, который происходит от изливания Активного Интеллекта и через который мы постигаем Активный Интеллект, [к самому Активному Интеллекту] подобно отношению существующего в каждой сфере интеллекта [к Отделённому Интеллекту]» (*Там же*, II, 4) [\[691\]](#).

Означает ли понятие *idrak* (постижение), что человеческий интеллект *in actu* постигает активный интеллект в аристотелевском смысле? Другими словами, становится ли он тождественным этому отделённому от материи интеллекту? Исследование употребления Маймонидом терминов *adraka*, *idrak* показывает, что это не обязательно так. Данное заключение можно сделать на основании последней главы *Путеводителя* (III, 54) [\[692\]](#), в которой мы дважды сталкиваемся с выражением «постижение (*idrak*) Его, да будет Он превознесён». Во втором отрывке сказано: «ясно, что совершенство человека, который может быть прославлен, это совершенство, обретенное тем, кто достиг, в меру своих способностей, постижения Его, да будет Он превознесён» [\[693\]](#). Если принять во внимание эту формулировку и взгляды Маймонида на пределы познания человеком Божества, то оказывается, что *idrak* Бога не обозначает интеллектуальный акт, в результате которого субъект и объект мышления становятся тождественны. Смысл понятия намного слабее. Разумно предположить, что Маймонид, обращаясь к постижению человеком активного интеллекта, также наделял слово *idrak* более слабым значением. Насколько я могу судить, все фрагменты *Путеводителя*, в которых, казалось бы, постулируется способность человека познавать нематериальные сущности или мыслить без помощи перцептов чувств или образов, столь же неоднозначны и неопределённые, как и те два, что цитировались выше.

Существуют веские причины предполагать, что Маймонид считал верным противоположное утверждение [\[694\]](#), и этого, как мне кажется, нельзя отрицать. Поэтому уместно рассмотреть две группы текстов: те, в которых каким-то образом описывается познавательная деятельность человека, и те (в данном контексте они более важны), в которых говорится об ограниченности человеческого интеллекта. Некоторые тексты могут рассматриваться как принадлежащие к обеим категориям. Самое ясное и подробное описание акта человеческого мышления, которое можно обнаружить в *Путеводителе*, таково:

Знай, что человек, перед тем как уразуметь что-либо, разумеющий в потенции; когда же он разумеет некоторую вещь (скажем, когда он уразумевает форму вот этого конкретного дерева, отделяя форму оного от материи и представляя [в разуме] чистую форму ибо в этом состоит действие разума), — тогда он становится актуально разумеющим. И разум, который при этом обрёл актуальность, есть чистая форма дерева в его уме, ибо разум не есть нечто отличное от разумеемого понятия (I, 68) [\[695\]](#).

Данное описание акта мышления сделано, очевидно, затем, чтобы читатель мог сравнить его с интеллектуальным постижением Бога, которое рассматривается во второй половине той же главы. Между ними имеются как сходства, так и различия. Без сомнений, существенно то, что интеллектуальное познание материального объекта, дерева, используется в данном случае как пример человеческого мышления. Может возникнуть вопрос: не должен ли подобный выбор примера «среди прочего» создать впечатление, что таково всякое человеческое мышление?

Здесь необходимо исследовать представления Маймонида об ограниченности человеческого знания. Мне кажется, что его так называемая негативная теология допускает две интерпретации. В некотором смысле они являются взаимоисключающими, и в подтверждение любой из них можно привести соответствующие тексты. Коротко говоря, Маймонид мог принять учение греческих неоплатоников, христианских богословов и мусульманских мистиков и сектантов о том, что божество непознаваемо *per se* [\[696\]](#), что никакой интеллект (человеческий или отделённый, если предположить существование последнего) не может его познать. Или же Маймонид полагал, что Бог, как и отделённые интеллекты, [\[697\]](#) всего лишь не может быть схвачен человеческим интеллектом, [\[697\]](#) деятельность которого зависит от данных органов чувств и от образов. Многие утверждения Маймонида, кажется, хорошо согласуются с первой интерпретацией [\[698\]](#), однако вторая, по видимости, лучше объясняет следующее высказывание: «Материя — это плотная завеса, препятствующая

постижению того, что отделено от материи в истине его существования... Поэтому всякий раз, когда наш интеллект стремится постичь Божество или один из интеллектов, он сталкивается с существованием этой плотной завесы, оказывающейся между ними» (III, 9) [\[699\]](#). Слово «интеллекты» в данном контексте означает отделённые интеллекты. Приведённое высказывание влечёт за собой по крайней мере два вывода: человек не может познать Бога потому, что человеческий интеллект связан с телом. По той же причине человек не может познать отделённые интеллекты.

Второй вывод является довольно важным, поскольку означает, что человек может получать знания только о материальных объектах или об объектах, связанных с материей. Основанное на тексте девятой главы III части *Путеводителя* представление о том, что, по Маймонида, люди не имеют возможности естественным образом — реализуя свою познавательную способность получать знания об отделённых интеллектах [\[700\]](#), косвенно подтверждается в главах I, 37 и I, 38. «среди прочего» в них упоминается ответ Бога на просьбу Моисея показать Своё лицо (Исх. 33). В главе I, 37 Маймонид предлагает собственную интерпретацию перевода этого ответа (Исх. 33:23) Онкелосом. Согласно Маймонида, Онкелос хотел передать смысл библейского текста следующим образом: Бог сообщает Моисею о существовании «творений столь возвышенных, что человек не может постичь их такими, каковы они есть: это отделённые интеллекты» [\[701\]](#). Вещи, постижимые в их истинной сути, — это вещи, «обладающие материей и формой». Цель главы I, 38 — дать объяснение самого Маймонида касательно второй части ответа Бога. Согласно этому объяснению, Моисею было даровано постижение «всего, сотворённого» Богом. Здесь ясно подразумевается, что в ответ на свою просьбу Моисей приобрёл способность познавать даже такие трансцендентные существа, как отделённые интеллекты.

У Маймонида не было необходимости цитировать перевод Онкелоса или давать ему интерпретацию, которая вступала в противоречие с тем объяснением, что было представлено им как его собственное. Данный способ изложения можно объяснить при помощи следующей гипотезы: Маймонид хотел намекнуть, что естественная ограниченность познания у материальных существ говорит в пользу правильности «интерпретации Онкелоса», тогда как собственное объяснение Маймонида было выдвинуто по теологическим соображениям [\[702\]](#), поскольку для защиты религии необходима была доктрина, подчёркивающая уникальность Моисея.

Знаменательно, что в рассуждениях Маймонида об астрономии и небесной физике Моисей наделяется такой же ролью. Согласно *Путеводителю* [\[703\]](#) (III, 22 и 24, и др.), ни одну теорию, претендующую на объяснение природы небесных тел и их движений, нельзя считать достоверной в силу ограниченности человеческих знаний. Моисей единственный человек, который предположительно обладал этим знанием (III, 24) [\[704\]](#). Сделанное для Моисея в этом контексте исключение, по всей вероятности, также связано с интерпретацией Маймонидом Исх. 33:23 и могло быть сформулировано по теологическим причинам.

Следует отметить, что в отношении астрономии Маймонид занимает позицию, отличающуюся от позиции Ибн Баджи в том тексте, в котором он излагает свою «первую» теорию. Как указывалось выше, согласно этой теории сущность движений небесных тел является самым возвышенным объектом постижения для человека. Маймонид, напротив, считает, что человек может иметь научное знание (которое предполагает умопостижение) только об объектах подлунного мира.

Теперь можно подвести итог нашему анализу взглядов Маймонида на ограниченность человеческого интеллекта. Согласно «первой теории» Ибн Баджи, человеческий интеллект может познавать только воспринимаемые чувствами объекты и образы, полученные на основании данных органов чувств [\[705\]](#). В отличие от Ибн Баджи Маймонид придерживается мнения, что невозможно достичь научной достоверности относительно объектов, находящихся за пределами подлунного мира.

Первый [\[706\]](#) из приведённых тезисов довольно важен. Если принять его всерьёз, мы получим критерий, который позволит отличить в философии Маймонида [\[707\]](#) концепции, удовлетворяющие данной эпистемологии и которые в этой связи можно считать полученными путём применения критического метода, от так называемых метафизических концепций (если использовать это прилагательное не в средневековом значении, но, как во многих современных работах, в несколько уничижительном смысле). Другая возможность — представить изложенные в *Путеводителе* концепции, которые, согласно эпистемологии Маймонида, не могут быть проверены, поскольку выходят за пределы человеческого познания, как составную часть философского богословия.

Путеводитель I,68 имеет непосредственное отношение к данному вопросу. Эта глава открывается следующими словами: «Тебе известно общепризнанное речение, высказываемое философами о Боге... (*shuhrat hadhihi al-qawla allati qalatha al-falasifa fi'llah*), а именно речение о том, что Он разум, разумеющий и

разумеемое (*innahu al-'aql wa'l-'aql wa'l-ma'qul*) и что все эти три аспекта в Нём... есть нечто единое, в чём нет множественности» [\[7 0 8 \]](#).

Очевидно, что если принять эпистемологию Маймонида, человек никоим образом не может [\[7 0 9 \]](#) обрести такое знание о Боге, какое предполагает «речение философов». В этом отношении аналогия между мышлением Бога и человека, которую Маймонид проводит далее, ничего не доказывает, а возможно, и не должна была доказывать. Существенно, что он характеризует «речение» словом *shuhra* (в переводе — «общепризнанное»). Это арабское слово имеет тот же корень, что и термин *mashhurat*. Им Маймонид пользуется, чтобы обозначить общепризнанные понятия, которые при этом не являются самоочевидными несомненными истинами и не доказываются в ходе строгого рассуждения.

Отсюда можно сделать вывод о том, что, по мнению Маймонида, так называемое аристотелевское философское учение имеет два уровня. Первый образуют схваченные интеллектом понятия, истина которых абсолютна и которые формируют последовательную систему, а именно земную физику. Второй уровень — это намного более величественная и всеохватная система, в которой рассматривается сущее более высокого порядка, то есть небесная физика и метафизика. Однако концепции и суждения, составляющие эту систему, не могут быть познаны человеческим интеллектом. В лучшем случае, они выглядят правдоподобными. Явного подтверждения следующей гипотезы нет, однако возможно, что эти концепции образуют у Маймонида философскую систему верований, отчасти аналогичных — в том, что касается функции истинности — религиозным верованиям простых смертных. Показательно, что утверждение о Боге, сделанное в *Путеводителе* I, 68, также присутствует (как Маймонид сам указывает в начале главы) в *Мишне Тора* [\[7 1 0 \]](#). В обеих работах рассматриваемый вопрос является частью теологической системы, в которую можно верить, но истинность которой доказать нельзя. В тех фрагментах, где Маймонид развивает это критическое (в кантианском смысле) отношение, он ссылается на свои источники; быть может, у него также имелись источники, о которых он не упоминает.

Авторы, на которых Маймонид открыто ссылается, чтобы утвердить свою позицию, это Аристотель и Александр Афродисийский. Они иногда признавали, что некоторые их теории не достоверны, а всего лишь вероятны, и Маймонид этим пользуется. Чрезмерное подчёркивание этого факта равнозначно неверному истолкованию им взглядов обоих авторов [\[7 1 1 \]](#). Для нас особенно важно, что в *Путеводителе* II, 3 Маймонид опирается на авторитет Александра, когда утверждает, что «мнения Аристотеля касательно причины движения сфер, из которых он вывел существование отделённых интеллектов, являются простыми утверждениями, для которых не было найдено доказательств»; однако «из всех выдвинутых мнений это те, которые вызывают меньше всего сомнений и которые лучше всего поддаются упорядочиванию». Отсюда явно следует, что существование отделённых интеллектов всего лишь вероятно и что не было найдено способа доказать достоверность этой теории. В таком случае нет никакого смысла в стремлении помыслить отделённый интеллект или соединиться с ним.

Излагая собственную «критическую» позицию, Маймонид не упоминает Ибн Баджу, но с определённой долей вероятности можно предположить, что он был знаком с так называемой первой теорией своего испанского предшественника.

Наконец, обратим внимание на *Комментарий* аль-Фараби к *Этике*. В *Путеводителе* III, 18 [\[7 1 2 \]](#) есть одна цитата из этой основополагающей работы, о степени влияния которой говорилось выше. Она касается достижения морального совершенства людьми, «которые способны вести свои души от одного морального качества к другому». Но Маймонид был также подвержен влиянию других мнений, высказанных аль-Фараби в этом сочинении.

Как мы помним, в своём *Комментарии* аль-Фараби отрицает способность человека постигать бестелесные сущности. Очевидно, что по этой причине он отклоняет представление, согласно которому человеческий интеллект может пережить смерть, и к вере в загробную жизнь (души) не испытывает ничего кроме презрения.

Во-вторых, следует напомнить, что, по свидетельству Ибн Туфейля [\[7 1 3 \]](#), в своём *Комментарии* аль-Фараби высказывает мнение, что способность воображения, и только она одна является причиной пророчества. Как следствие, интеллект не участвует в нём, и философия превосходит пророчество. Нельзя игнорировать тот факт, что Маймонид столкнулся с данной концепцией (которая, в общем, аналогична представлению Спинозы о пророчестве) в работе аль-Фараби, на которого он полагался больше, чем на любого другого арабского философа. В-третьих, как уже было сказано, Ибн Баджа показывает, что в *Комментарии* аль-Фараби утверждает: политическое (или гражданское, *madam*) счастье это единственный род счастья, которого могут достичь люди [\[7 1 4 \]](#).

Какова позиция Маймонида по вопросу о загробной жизни и, в частности, относительно философского представления о посмертном существовании и вечности интеллекта?

В *Sefer ha-Mada* [\[7 1 5 \]](#) и в *Трактате о воскресении мёртвых* [\[7 1 6 \]](#) есть прямые упоминания о загробной жизни. Считается, что они не оставляют сомнений

в том, что Маймонид допускал такое представление. Однако если обратиться к *Путеводителю*, поражает, насколько скудны свидетельства о взглядах Маймонида на эту проблему.

Насколько я могу судить, единственный фрагмент в *Путеводителе*, который содержит однозначное утверждение посмертного существования интеллекта, это фрагмент из конца III, 51. Описав смерть Моисея, Аарона и Мириам «от поцелуя», Маймонид продолжает следующим образом:

Другие пророки и превосходные люди стоят ниже этой ступени; но в отношении всех их остаётся в силе, что способность их интеллектов к постижению усиливается при отделении [души от тела]... После достижения этого состояния нерушимого постоянства этот интеллект остаётся в том же самом состоянии, поскольку препятствие, которое иногда отделяло его [от Бога], было удалено. И он останется навеки в этом состоянии великого наслаждения, которое не принадлежит к виду телесных удовольствий, как мы объяснили в наших сочинениях и как другие объясняли до нас [17171](#).

Говоря «сочинения» (*tawalifuna*), Маймонид имеет в виду *Мишне Тора* — сочинение, которое в *Путеводителе* названо им *ta'lifuna al-kabir*, — а также, несомненно, другие свои нефилософские работы. Мы должны исследовать контексты, в которых философ упоминает эти работы. Разумно предположить, что Маймонид ссылается на них затем, чтобы дать понять читателю, что соответствующие фрагменты *Путеводителя* относятся к сфере теологии или теологической философии, в которой можно безбоязненно выдвигать такие утверждения, которые не поддаются верификации вследствие ограниченности человеческого интеллекта. Как показывает сравнение приведённого выше отрывка с двумя другими, эта гипотеза может быть верна «среди прочего» в данном конкретном случае. Один отрывок взят из главы I, 74 [17181](#), *Седьмой путь* [17191](#). Маймонид стремится опровергнуть аргумент сторонников сотворения мира во времени, который заключается в следующем. Если бы, с одной стороны, мир был вечен и «число людей, умерших в прошедшем [безначальном] времени» [17201](#), было бы бесконечным, а с другой стороны, душа обладала бы, как говорят философы, вечным существованием, то тогда существовало бы бесконечное множество душ, причём одновременно. Однако это невозможно, так как невозможно существование бесконечного количества [вещей]. Маймонид прежде всего отмечает, что «это дивный путь, поскольку в нём неясное разъясняется при помощи того, что ещё более неясно... Как будто они уже доказали бессмертие души и знают, в какой форме та сохраняет существование [после смерти] и что именно сохраняется» [17211](#).

Затем он развивает свою аргументацию следующим образом:

Ты же должен знать, что отделённые сущности будучи не телами или силой, имманентной телу, а интеллектами — не могут быть представлены множественными ни в коем случае, разве что одни из них являются причинами существования других...

Но то, что остаётся от Зайда, не является ни причиной, ни следствием того, что остаётся от Умара, поэтому все [души] нумерически тождественны, как разъяснил Абу Бакр ибн ал-Сайг (Ибн Баджа) и другие, подобно ему решившиеся обсуждать эти глубокие вопросы. Короче говоря, на столь сокровенном, непредставимом для умов предмете, как этот, нельзя основывать постулаты, с помощью которых будет разъясняться другая вещь [17221](#).

Этот отрывок можно понять двумя различными способами. В нём Маймонид либо выражает своё согласие с теорией Ибн Баджи, который, согласно *Путеводителю*, постулировал бессмертие и единство человеческого интеллекта; либо Маймонид указывает, что бессмертие души и интеллекта — это «сокровенные предметы», которые [17231](#), что последнее истолкование больше соответствует аргументации Маймонида; хотя, исходя из описанной выше «философской теологии», он также мог склоняться к мнению Ибн Баджи. Второй интересующий нас отрывок взят из *Путеводителя* I, 72. В нём косвенным образом затрагивается проблема загробной жизни. Маймонид предлагает уподобить отношение Бога к миру отношению между человеком и приобретённым интеллектом (*al-'aql al-mustafad*), который пребывает отдельно от тела. Затем он говорит: «Однако понятие об интеллектах сфер, о существовании отделённых интеллектов, представление о приобретённом интеллекте, вопрос о том, является ли он также отделённым, всё это предметы, требующие умозрительного рассмотрения и обсуждения; аргументы, касающиеся этого, трудноуловимы, хотя и истинны [17241](#); относительно их возникают многочисленные сомнения, дающие порицающему повод для порицаний и придиричвому — для придиорок» [17251](#).

Нет необходимости обсуждать различные теории, касающиеся приобретённого интеллекта. Маймонид ясно даёт понять, что этот интеллект как-то связан с

телом человека, но отделён от него. Следует добавить, что философская доктрина о загробной жизни основывается на существовании этого и/или других отделённых интеллектов.

Снова, как и в предпоследнем фрагменте, который я цитировал [\[7 2 6 \]](#), Маймонид склоняется к тому, чтобы принять аргументацию философов, но указывает, что эти предметы трудноуловимы. На первый взгляд кажется маловероятным [\[7 2 7 \]](#), чтобы бессмертие интеллекта, которое, по мнению автора *Путеводителя*, является неясным и проблематичным вопросом, рассматривалось им в качестве цели человеческого существования. Например, в случае с другим спорным вопросом, вопросом о вечности мира или сотворённости его во времени, Маймонид в *Путеводителе* долго и подробно доказывает, что человеческий разум не способен найти истину. Очевидно, что в его интересах растолковать этот факт. Мне кажется вероятным, что он занимает сходную агностическую позицию в отношении тезиса о бессмертии интеллекта, но предпочитает не распространяться на эту тему.

Обсуждение того, превосходит созерцательная жизнь практическую, как утверждал Аристотель, или нет, в контексте средневековой философии оказывается тесно связанным с вопросом о цели человека. Поначалу может казаться, что в этом отношении Маймонид выступает в *Путеводителе* с позиций ортодоксального аристотелизма; однако более тщательное исследование показывает, что его позиция как минимум неоднозначна, и эта неоднозначность требует интерпретации.

Отправной точкой может послужить наблюдение над одной из ролей, которая отводится «божественной науке», *al-'ilm al-ilahi* (часто эти слова можно корректно перевести с помощью другого термина — «метафизика») в рамках выстроеной в *Путеводителе* системы взглядов.

Al-'ilm al-ilahi (по сути, это перевод словосочетания *episteme theologice*, которым Аристотель обозначает метафизическую науку) арабские философы определяли по-разному [\[7 2 8 \]](#). Нет единого мнения относительно границ и объектов этой дисциплины. Таким образом, например, в некоторых текстах («среди прочего» один текст аль-Фараби) наука о сущем и исследование принципов частных (*juz'i*) наук рассматриваются как неотъемлемая часть *al-'ilm al-ilahi*. Но все сходятся на том, что познание Бога и бестелесных сущностей это один из главных предметов «божественной науки». Согласно *Mantiq al-Mashriqiyyin* [\[7 2 9 \]](#) Авиценны, это вообще единственный предмет данной науки, а другие области, о которых идёт речь в *Метафизике* Аристотеля, относятся к дисциплине, называемой «всеобщая наука», *al-'ilm al-kulli*. Эта терминология частично соответствует терминологии аль-Фараби в *al-Maqala ft Aghrad al-Hakim fi Kull Maqala min al-Kitab al-Mawsum bi'l-Huruf* но аль-Фараби в своём трактате утверждает, что *al-'ilm al-ilahi* является частью *al-'ilm al-kulli*; и таким образом единство метафизики сохраняется.

Учитывая эти и другие тексты, которые можно было бы здесь привести, нет никакого сомнения в том, что Бог и нематериальные сущности являются единственным либо одним из главных объектов *al-'ilm al-ilahi*. С другой стороны, мы знаем, что, согласно Маймониду, за исключением Моисея (чей статус обусловлен теологическими, а не философскими соображениями), люди не могут постигать нематериальные сущности и даже знать наверняка, что те существуют. И все без исключения не могут иметь позитивное знание о Боге. Они могут иметь только негативное знание о Нём и постигать Его атрибуты действия, то есть естественные явления и их причины. Негативное знание, которое Маймонид высоко ценит, это знание о том, чем Бог не является. Трудно, скорее вообще невозможно отождествить его с традиционной *'ilm ilahi*. То же самое касается знания атрибутов действия. Оно, по крайней мере частично, соответствует «естественной науке».

Эти предварительные замечания могут облегчить понимание одного трудного вопроса из *Путеводителя* III, 51. В притче, изображающей Бога как правителя, живущего во дворце, люди делятся на группы в зависимости от их способности приблизиться к дворцу или войти в него.

Пока нас не интересуют ни самая высокая ступень, ступень Моисея, ни вторая после неё ступень, предназначенная для других пророков. Прочие высокие ступени это ступени, на которых находятся люди, занимающиеся наукой и предающиеся философскому умозрению. Маймонид перечисляет их в порядке возрастания:

Те, что погрузились в умозрение касательно фундаментальных принципов религии, вступили в переднюю. Люди здесь, несомненно, имеют различные звания. Тот, однако, кто сумел доказать, в той степени, в какой это возможно, всё, что может быть доказано, и тот, кто выяснил о божественных предметах, в той степени, в какой это возможно, всё, что можно выяснить, и тот, кто приблизился к уверенности в тех вопросах, в которых человек может только приблизиться к ней — тот пребывает с правителем во внутренней части жилища.

Знай, сын мой, что, пока ты занимаешься изучением математических наук и искусства логики, ты один из тех, кто бродит вокруг дома в поисках ворот... Если, однако, ты постиг естественные предметы, ты вошёл в жилище и идёшь по передней. Если, однако, ты достиг совершенства в естественных предметах и понял божественную науку (*al ilahiyyat*), ты вступил во дворец правителя во *внутренний двор* и пребываешь с ним в одном жилище. Таково звание мужей науки; они, однако, достигают различных степеней совершенства [\[730\]](#).

Это традиционная философская иерархия наук. Добавим, что в традиционной философии место частной науки в иерархии соответствовало (как в только что приведённой цитате) той степени совершенства, которой наделяло человека познание предмета данной науки. Это верно в отношении доктрины Александра Афродисийского и других подобных доктрин, поскольку они постулируют способность человека познавать и таким образом достигать единения с нематериальными сущностями.

В эпистемологии Маймонида (которая, возможно, формировалась под влиянием Комментария аль-Фараби к *Этике* и «первой теории» Ибн Баджи [\[731\]](#)) этот вид постижения нематериальных сущностей и следующего затем единения с ними невозможен для человека. Это означает, что сравнение между *al-'ilm al-ilahi*, «божественной наукой», и земной физикой говорит в пользу последней. В то время как человек не может обрести уверенность относительно объектов «божественной науки» (если принять «первую теорию» Ибн Баджи, как, в общем, наверное и сделал Маймонид), физика позволяет человеку приобретать устойчивые понятия. Это ведёт к заключению, что между иерархией наук, изображённой в III, 51, и эпистемологией Маймонида есть несоответствие. Как уже отмечалось, его эпистемология вступает в противоречие с традиционными, «банальными» философскими представлениями.

Конечное благо и образ жизни, к которым должны стремиться люди, описаны в конце *Путеводителя растерянных* (III, 54): «Ясно, что совершенство человека, который может быть прославлен, это совершенство; обретенное тем, кто достиг, в меру своих способностей, постижения Его.., и знает, что Его провидение простирается на Его создания, как было явлено в акте их сотворения и руководства ими... образ жизни такого человека, после того как он достиг этого познания, всегда преследует цель [творить] милость, правду и суд посредством уподобления Его деяниям... как мы неоднократно объяснили в этом Трактате» [\[732\]](#).

Ввиду ограниченности человеческого ума постижение Бога можно приравнять к познанию того, как Он управляет миром. Этим знанием обладают люди самого высокого уровня, упомянутые в «притче о дворце» в III, 51, а именно пророки [\[733\]](#). Последние слова приведённого выше отрывка из III, 54 отсылают нас прежде всего к I, 54 [\[734\]](#). В этой главе сказано, что Бог удовлетворил (Исх 33:19) первую просьбу Моисея; Моисею была показана благость Бога. В интерпретации Маймонида это означает, что Моисей удостоился познания божественных атрибутов действия, то есть путей управления миром. Выбранные Маймонидом примеры такого управления относятся к естественным явлениям. Некоторые из них обеспечивают сохранение и непрерывное существование живых существ: образование зародышей, развитие их способностей и заботу, которую дарят родители своему потомству. По этой причине Бога называют милосердным, хотя Он не испытывает эмоции сострадания. Подобным образом, из-за разрушительных явлений — таких как землетрясения, опустошительные грозы и войны, приводящие к истреблению людей, — Его называют ревнивым и мстящим, хотя Он не подвержен страстям, на которые указывают эти определения.

Согласно последней главе *Путеводителя*, некоторые люди должны продемонстрировать три качества: милосердие (*hesed*), правосудие (*mishpat*) и справедливость (*zedakah*), которые также являются атрибутами действия. При этом не подразумевается, что Бог в Своей сущности справедлив, правосуден и исполнен милосердия [\[735\]](#). Это требование верно также по отношению к людям, которые становятся подобными Богу (I, 54, С. 126 перевода): «И правителю государства, если он является пророком, подобает подражать этим атрибутам, так, чтобы от него исходили эти деяния соразмерно [обстоятельствам] и в соответствии с тем, что заслужили [люди], а не просто вследствие аффекта» [\[736\]](#). Уподобиться Богу в смысле подражания Его атрибутам действия означает достичь высочайшего совершенства (1,54): «Предел человеческого совершенства состоит в том, чтобы уподобиться Ему, да превознесётся Он, то есть уподобить наши деяния Его деяниям» [\[737\]](#).

Единственное доступное для человека позитивное знание о Боге это знание атрибутов действия, а оно ведёт и должно вести к своего рода политической деятельности, которая является пределом человеческого совершенства. Практический образ жизни, *bios praktikos*, превосходит теоретический.

С таким истолкованием позиции Маймонида легко поспорить; в *Путеводителе* есть фрагменты, которые, кажется, опровергают его. Отчасти вину за это внутреннее противоречие можно возложить на Платона, политическая философия

которого — главным образом косвенно, через аль-Фараби — оказала на Маймонида сильное влияние. Философия эта очень неоднозначная (у аль-Фараби, возможно, в ещё большей степени [\[738\]](#)). Если исполнить пожелание, согласно которому философ, считающийся идеалом человека, должен вернуться в пещеру и участвовать в политической деятельности, то ему придётся отказаться от созерцательной жизни, то есть перестать быть философом [\[739\]](#).

Эта статья «среди прочего» показывает, что данное противоречие не должно оставаться неразрешённым. Если из-за характера своей познавательной способности человек не может или может лишь в некотором ограниченном смысле покинуть пещеру (используем этот образ Платона) — как, по-видимому, думает Маймонид (вероятно, под влиянием аль-Фараби и «первой теории» Ибн Баджи), — то превосходство теоретической жизни становится не столь уж очевидным. И Кант, и Маймонид, первый напрямую, а второй косвенным образом, пытались показать, что из-за ограниченности своего разума человек не может постичь некоторые основные объекты традиционной метафизики. Может существовать взаимосвязь между этим обстоятельством и склонностью обоих философов, а также аль-Фараби отдавать первенство практической жизни [\[740\]](#).

Приложение

Четвёртый источник разногласий и ошибок согласно Путеводителю I, 31

Следующая цитата взята из Путеводителя I, 31:

Александр Афродисийский говорит, что разногласия в каком-либо вопросе могут вызываться тремя причинами. Первая из них стремление к первенству и преобладанию, которое уводит от постижения истины такой, какова она есть. Вторая тонкость самого постигаемого предмета и глубина его, а также трудность его постижения. Третья — невежество постигающего и его неспособность постичь даже то, что может быть постигнуто. Это то, что упомянул Александр. В наше время [существует] четвёртая причина, которую он не упомянул, поскольку у них её не было, а именно, привычка (*ilf*) и воспитание, ибо человеку по природе свойственно любить то, к чему его приучили, и испытывать к тому склонность. И поэтому ты видишь, как бедуины, при всей дикости их жизни, отсутствии наслаждений и скудости пищи, не любят городов, не получают удовольствия от их благоустроенности и предпочитают дурные условия, к которым они привыкли, условиям хорошим, но непривычным. Их душе не доставляет удовольствия ни пребывание во дворцах, ни облачение в шёлк, ни освежающее действие бани, умашений и благовоний. Подобно этому возникает у людей привязанность к тем мнениям, к которым их приучили и на которых воспитали, и стремление защищать их, а равно и отчуждение от иного. Также и по этой причине люди бывают слепы в деле постижения истин, склоняясь к привычному, как это происходит с простонародьем касательно соматизма и многих метафизических [\[741\]](#) вопросов, как мы объясним в дальнейшем. Всё это из-за того, что оно было воспитано (приучено, *ilf*) и взращено на текстах, почтение и доверие к коим глубоко укоренились, при том что, согласно их внешнему смыслу, [эти тексты] содержат в себе соматизм и фантазии, лишённые истины; на самом же деле, они суть речения, облечённые в аллегорическую и иносказательную форму (*al-muthul wa l-alghāz*) [\[742\]](#).

Формулировки первой, второй и третьей причин взяты Маймонидом из трактата Александра Афродисийского О началах [\[743\]](#) всего [\[744\]](#). Четвёртая причина, очевидно, была добавлена Маймонидом [\[744\]](#), и это создаёт проблему. Получается, Маймонид считал, что «наше время», то есть время, когда люди воспитываются на богооткровенных священных писаниях и других религиозных текстах и когда людей учат уважать эти тексты, является менее благоприятным для обретения истинного знания и предотвращения ошибок, чем языческие времена, в которые жил Александр Афродисийский. Это трудно согласовать с известным положением Маймонида о том, что намёки, присутствующие в Священном Писании, которое изобилует притчами и загадками, помогают тем, кто способен стать философом, достичь истинного знания.

Фактический источник четвёртой причины — текст Аристотеля. Сравнение этого текста, Комментария к нему Аверроэса и другого отрывка, в котором Аверроэс ссылается на него, может пролить свет на метод Маймонида, а также, возможно, и на его намерения.

Текст Аристотеля (Метафизика, II, 3, 995a, 2-6 [\[745\]](#)) можно перевести следующим образом: «Привычное более понятно. А какую силу имеет привычное, показывают законы, в которых то, что выражено в форме мифов и по-детски

просто, благодаря привычке имеет большую силу, нежели знание самих законов» [\[746\]](#).

Арабский перевод этого утверждения, который Аверроэс цитирует в своём *Большом комментарии на Метафизику* (ред. M. Bouyges, Бейрут, 1938, I, 42-43), в целом соответствует оригиналу: «Вещь, которая организована (*jarat bihi*) [в соответствии] с привычкой, с тем, что знакомо (*al-'ada wa'l-alfa*), и в соответствии с тем, что было услышано, более понятна. Мы узнаём, до какой степени привычки организуют (*jurat bihi*) вещи через рассмотрение законов (*nawamis*). Ибо ты найдёшь, что загадки (*al-alghaz*) и вещи, напоминающие пустые сказки (*al-khurafat*), которые в них [законах] содержатся, занимают такое высокое [положение] в душах людей, что невозможно распознать их истинную реальность».

Мне кажется несомненным, что приведённый выше фрагмент *Путеводителя* прямо или косвенно ведёт своё происхождение от указанного текста Аристотеля. Отметим, что в арабском переводе *Метафизики* встречается слово *alfa*, тогда как Маймонида в *Путеводителе* I, 31 в таком же смысле использует родственное слово *ilf* (привычка). В обоих фрагментах слово *al-alghaz*, «загадки» используется в сходных контекстах. Что касается смысла, то в этих текстах говорится о силе привычки и в качестве примера указывается некритическое восприятие людьми загадок, которые встречаются в законах (согласно Аристотелю) или в религиозных текстах (согласно Маймониду).

Текст *Метафизики*, однако, нельзя привести в поддержку утверждения Маймонида, что в языческие времена (точнее, во времена язычества в Древней Греции) люди — из-за привычки и полученного воспитания — были менее склонны усваивать ложные понятия, которые они считали частью своей религии, чем те, кто исповедует монотеистические, богооткровенные религии.

Аверроэс в своём *Комментарии* к данному тексту Аристотеля (указанное выше изд., с. 43-44) не делает явного утверждения о превосходстве язычества над монотеистическими религиями, и не совсем понятно, намекает ли он на него:

Его [Аристотеля] цель состоит в том, чтобы в этом отрывке привлечь внимание к вещам, которые препятствуют обретению [человеком] истины в людских науках... Самое сильное из этих [препятствий], быть с детства воспитанным в некотором мнении. Это основная причина [\[747\]](#) того, что [люди] с врождённым интеллектом [\[748\]](#) отворачиваются от знания истинной реальности вещей, особенно той, с которой имеет дело эта наука [метафизика]. Так происходит потому, что большинство мнений, с которыми имеет дело эта наука, [относятся к религиозному] закону (*natmisiyya*) и были придуманы ради людей (*al-nas*), чтобы они стремились [обрести] добродетель (*fadila*), а не для того, чтобы открыть им истину. Истина сообщается в них в виде загадки (*alghazan*). Причина всего этого в том, что существование людей (*al-nas*) может стать совершенным только в обществе (*ijtima*); а общество зиждется только на добродетели. Таким образом, обретение добродетелей с необходимостью имеет значение для всех них. Однако не так в случае обретения знания об истинной реальности вещей. [Ибо] не каждый на это способен. Мы не находим такого [отсутствия способностей] ни в случае мнений, относящихся к религиозному закону (*al-ara' al-shar'iyya*) ни в случае наук, которые предшествуют [другим] и первыми изучаются человеком. Мы можем увидеть, что так произошло со многими молодыми людьми, которые изучали прежде всего, прежде [других наук] ту, что зовётся у нас наукой калама.

Использование прилагательного *shar'iyva* определённо указывает на то, что Аверроэс имел в виду исламское общество. Но однозначного заявления, что он считает религиозное образование в Древней Греции менее пагубным, у Аверроэса нет. В самом деле, можно истолковать его слова в том смысле, что религиозное воспитание, о последствиях которого он сожалеет, это необходимое зло, поскольку общество не может без него существовать.

В другой [\[749\]](#) работе, *Введении к Большому комментарию к Физике* Аристотеля [\[750\]](#), Аверроэс ссылается на утверждения, сделанные Александром Афродисийским в его *Комментарии к Физике*, относительно благоприятного воздействия знания теоретических наук на моральный характер и поведение. Он замечает [\[750\]](#), что учёные его (Аверроэса) времени не отличаются теми хорошими качествами, что упомянул Александр. Это происходит из-за чего-то «неестественного» (*hus min ha-teva'*), что случилось с ними. Фрагмент перевода на иврит, в котором рассматривается эта «неестественная» вещь, местами неясен. Латинский перевод [\[751\]](#), который не совпадает с еврейским, несколько более понятен. Общий смысл, кажется, состоит в следующем.

С одной стороны, философы не питают большого уважения к тому идеалу совершенства, в котором они были воспитаны, не из-за религиозного закона, но из-за людей, которые искажают закон. С другой стороны, люди в большинстве своём полагают; что философы не достойны играть никакой роли в жизни города.

Как следствие, во времена Аверроэса большинство философов находятся во власти мирских желаний, а потому и вправду не заслуживают, чтобы их считали частью города. С. Харви [\[752\]](#) полагает, что замечание о мирских желаниях, возможно, подразумевает осуждение поведения Ибн Баджи. Добавим, что за словами о философах, которые не участвуют в жизни города, может стоять теория, выдвинутая Ибн Баджой в *Tadbir al-Mutawahhid*. Согласно этой теории, философы в городе должны считать себя чужестранцами. Аверроэс и Маймонид, напротив, пытались интегрировать философию в жизнь общества.

Данный текст Аверроэса, видимо, касается пагубного влияния предрассудков исламского общества на нравственность философов, но в нём не говорится, что воспитание в обществе, исповедующем монотеистическую, богооткровенную религию, создаёт препятствия для интеллектуального развития. В отрывке из *Путеводителя* I,31, в котором Маймонид к трём причинам разногласий, перечисленным Александром, добавил четвёртую (взятую из *Метафизики* 995a, 2-4), ответственность за которую несут привычка и воспитание, это препятствие, напротив, описано довольно подробно. Маймонид мог почерпнуть эту мысль из какого-то неизвестного нам текста [\[753\]](#). Однако благодаря имеющимся свидетельствам нельзя исключать, что, рассуждая о четвёртой причине, Маймонид мог не зависеть целиком и полностью от Аристотеля (от которого предположительно зависит остальная часть утверждения) и некоторых комментариев, но добавить собственные мысли, ясно указывая на то, что в древнегреческом языческом обществе было легче достичь истины, чем в еврейском обществе, члены которого воспитываются в преклонении перед Священным Писанием.

Перевод с английского Софьи Копелян

Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников

С методологической [\[754\]](#) точки зрения одна из главных проблем в исследовании истории средневековой мысли — это проблема непрерывности и преемственности. Работы по истории философии в силу самой своей формы и тех рамок, которые в них задаются, могут создать впечатление (даже если это не входит в намерения их авторов), что философские доктрины и системы, которые возникли в иудаизме, в значительной степени объяснимы за счёт влияния предшествовавших еврейских мыслителей, независимо от того, носила эта связь характер преемственности или сводилась к возражению и отрицанию. Касательно того периода, когда еврейские философские сочинения писались в основном на арабском языке (то есть периода, завершающегося творчеством Маймонида или следующего за ним поколения), это впечатление явно ошибочно, поскольку можно доказать, что в области философской литературы — речь не идёт о религиозных или галахических источниках — еврейские философы обращались прежде всего к книгам мусульманских мыслителей, причём мыслителей самых выдающихся. Обращение к теориям своих еврейских предшественников было редким и имело лишь второстепенное значение. Данная ситуация, по всей видимости, изменилась после постепенного завоевания мусульманской Испании христианами и возникновения центров еврейской философии за пределами Испании, на юге Франции и в Италии, когда большинство мыслителей и философов оказались вне арабской языковой среды и в результате стали писать свои сочинения на иврите. Вследствие этого и, возможно, даже в большей мере вследствие многочисленных переводов на иврит арабских и греческих (переведённых до того на арабский) философских текстов была создана богатая философская литература на иврите, которая определила границы интересов еврейских мыслителей во всём, что касалось прошлой или современной им философии, и сформировала общий для них фон. Имеющиеся у нас тексты или, во всяком случае, подавляющее большинство этих текстов свидетельствуют, что еврейские мыслители этого периода (примерно с XIII столетия и почти до самого изгнания из Испании) открыто цитируют и называют по имени (помимо собственно еврейских) в основном греческих и исламских философов, известных по переводам их работ на иврит. Всякое философское мышление в этот период обращалось прежде всего к *Путеводителю растерянных* и к комментариям Аверроэса, отношение к которым могло быть как положительным, так и отрицательным. Поскольку сфера философской литературы на иврите была довольно ограничена, то от любого философа ожидалось, что он ознакомится со значительной частью этой литературы и прокомментирует мнения своих предшественников. Так, например, Хасдай Крескас критикует высказывания Ралбага, из чего становится ясно, что по некоторым вопросам мышление Крескаса находилось под непосредственным влиянием его предшественника либо потому, что Крескас был согласен с мнением Ралбага, либо — диалектически — потому, что он возражал Ралбагу и отрицал его правоту. Таким образом, создаётся впечатление, что решающими факторами в развитии еврейской философии этого

периода являются непрерывность и преемственность (в указанном смысле) философского диалога в рамках того диапазона, который был задан использованием иврита.

Данный вывод, кажется, подразумевает, что в названный период ничто, выходящее за пределы этих рамок, то есть имеющее место в христианской среде, не оказывало решающего влияния на еврейскую мысль, и тексты как будто подтверждают это предположение, поскольку в них вообще не упоминаются имена схоластических мыслителей. Однако трудно поверить, что люди, которые были вполне интегрированы в чужую среду, которые, несомненно, владели разговорными языками этой среды, а некоторые из них даже знали латынь, были невосприимчивы к духовным течениям, философским проблемам и теоретическим спорам — подчас весьма бурным, — которые занимали христиан. И действительно, в одних случаях имеются прямые доказательства, а в других можно выдвинуть убедительные гипотезы, что еврейские мыслители в значительной степени ассимилировали схоластические учения. Как недавно показал И. Сермонета ^[755], большая часть книги *Вознаграждения души* Хиллеля из Вероны — это не что иное, как перевод текстов Фомы Аквинского. Можно обнаружить влияние Фомы и на других еврейских мыслителей в Италии. В своей всесторонней работе об Ицхаке Албалаге Дж. Вайда сделал весьма логичное предположение, что этот еврейский философ находился под влиянием латинских аверроистов ^[756] (их учение в некоторых аспектах отличалось от учения самого Аверроэса) и что подобные аверроистские влияния можно найти и у еврейских философов более позднего периода.

Настоящая работа будет посвящена не аверроистскому влиянию на еврейскую мысль, но затронет влияние Фомы Аквинского. Я сосредоточу своё внимание на области исследования, которая пока не получила серьёзного рассмотрения, а именно на влиянии схоластики после Фомы на отдельных еврейских философов, — схоластики, которая противостояла как Фоме Аквинскому, так и аверроистам. Я имею в виду главным образом два источника влияния, хотя они не исчерпывают собой всего и иногда противоречат друг другу: (а) влияние Дунса Скота (Duns Scotus; умер в 1308 г.), представителя ордена францисканцев, и его учеников, чья доктрина была распространена и, возможно, даже доминировала в определённые периоды в известных университетах некоторых стран; (б) влияние физики, которую также называют «парижской физикой». Эти физические теории, противостоящие традиционным аристотелевским представлениям, разрабатывались в основном в XIV столетии такими схоластами, как Буридан (Buridanus), Николай Орём (Oresme), Альберт Саксонский и другие; из них некоторые были отдалённо связаны со школой Уильяма Оккама (Ockham). Физика эта, однако, не укладывается в границы одной школы. В известном смысле это новое понимание физики проложило путь классической физике Галилея и Ньютона. Победоносному шествию скотистского направления и парижской физики способствовал запрет, наложенный в семидесятые годы XIII столетия епископом Парижа Этьеном Тампье (Tempier) на некоторые основные принципы аристотелевского учения. Как следствие, доминиканская школа Фомы Аквинского также подверглась критике, что способствовало развитию методов, не столь ориентированных на Аристотеля. Среди прочего эти события привели к смещению акцента на новые проблемы, так, что центральные вопросы, которые обсуждались в схоластических спорах XIV и XV вв., были подчас совершенно не похожи на те, что волновали университетские круги в течение первых семидесяти лет XIII столетия и до того.

Я полагаю, что скотистская схоластика, парижская физика и другие учения, возникшие в христианстве в конце XIII столетия и позже, могли влиять на еврейскую мысль. Речь не только о простом принятии чужих доктрин (которые еврейские мыслители обычно не усваивали пассивно, а приспособляли к своим собственным представлениям), но и об интересе, проявленном еврейскими философами к новым проблемам, которые обсуждались в тот период, или к старым проблемам в новой формулировке, незнакомой арабско-еврейской философской традиции.

Такое влияние было, по видимости, широко распространено среди евреев Испании и Южной Франции (но, кажется, не в Италии). Задача будущих исследований — проследить его в сочинениях всех еврейских мыслителей этих стран в данный и последующий периоды, вплоть до изгнания из Испании. В связи с этим здесь будут упомянуты три философа: Иеда́а ха-Пнини Бёдерси, Ралбаг и Иосеф ибн Каспи, в то время как философия Хасдая Крескаса удостоится более детального рассмотрения.

Иеда́а ха-Пнини Бёдерси — наиболее ранний мыслитель из трёх названных. Именно изучение его работ побудило меня сосредоточить внимание на предмете настоящего исследования. Бёдерси, живший в конце XIII — начале XIV столетия, известен главным образом как автор «Книги критического познания мира» (*Sefer behinat olam*). Давайте вначале рассмотрим его значительный вклад в то, что можно назвать «профессиональной философией» — в широком смысле, который вкладывали в понятие «философия» в Средние века (среди прочего, оно включало естественные и математические науки). Представление о вкладе Бёдерси можно получить, изучив свод его трактатов, который содержится в манускрипте 984 из

коллекции еврейских рукописей Национальной библиотеки в Париже. Мы не станем здесь обсуждать идеи Бёдерси в области астрономии, земной физики и физики сфер или те проблемы, что упоминаются им в этой связи в двух трактатах из данного собрания [1757]. Мне кажется, что эти идеи и проблемы в целом соответствуют духу новой физики и новой схоластики той эпохи, но я нашёл параллели не для всех, и, возможно, здесь мы сталкиваемся с нововведениями самого Бёдерси. Однако твёрдой уверенности в этом нет, поскольку латинские тексты, которые могли бы помочь нам сформировать мнение по данному вопросу, до сих пор целиком не изданы и даже не изучены или, по крайней мере, изучены не достаточно.

Но по другому вопросу положение дел вполне понятно: один из трактатов Бёдерси называется «Трактат о частных или индивидуальных формах» [1758] (*Maamar ha-dan ba-zivot ha-pratit o ishit*), и само название уже явно указывает на определённую схоластическую школу.

Аристотелевская теория, как известно, признаёт существование родовых форм (например, форма рода «животные») и видовых форм (например, форма вида «человечество»). Но она не признаёт индивидуальных форм, поскольку индивидуальные различия коренятся в материи. В греческой неоплатонической литературе [1759] — как, например, у Плотина, который сам себе в этом противоречит — мы действительно иногда находим предположение, что существуют также формы (идеи) людей, но в данном учении, не оказавшем влияния на средневековую философию, говорится главным образом об индивидах человеческого рода.

Кажется, что между учением Аристотеля и учением Дунса Скота, которое отклоняется от общепринятых аристотелевских концепций, нет связи. По мнению Дунса Скота, индивидуальные различия (речь не только об индивидах рода человеческого, но и об индивидах других родов) возникают потому, что существует нечто наподобие формы, обуславливающей индивидуальность каждого индивида и обозначаемой, особенно в период после Скота и вплоть до настоящего времени, словом *haecceitas*. Похоже, Скот не готов отождествить это понятие с понятием «индивидуальная форма», но между ними, несомненно, есть сходство, и у учеников Скота различия между двумя понятиями стираются или даже полностью исчезают.

В своём трактате Бёдерси спрашивает, существуют ли индивидуальные формы, и после основательных рассуждений заключает, что ответ должен быть утвердительным. «Индивидуальные формы», служащие предметом его рассуждений, — это всего лишь вариант понятия, принятого среди учеников Скота. Кроме того, способ рассуждения Бёдерси, различения и доказательства, к которым он прибегает, очень напоминают скотистские. Сказанное не означает, что Бёдерси довольствовался тем, что копировал слова и выводы других людей, так как очевидно, что подчас он был весьма оригинален. Но мне кажется, что объяснить его позицию можно, только если предположить, что в данном случае решающее влияние на него оказали скотистские учения, ведь он не мог найти опору ни в каком другом учении, в частности, в исламо-еврейских философских доктринах. Скотистская школа, напротив, была уже принята и очень известна в схоластических кругах.

Вероятно, Бибаго, творивший незадолго до изгнания из Испании, ощущал несомненное сходство между мнениями Дунса Скота и Бёдерси по этому вопросу, поскольку он упоминает оба мнения друг за другом, хотя и не считает их идентичными.

В то время как определённость и ограниченность характера проблемы индивидуальных форм позволяет с уверенностью установить схоластический источник, из которого черпал Бёдерси, в отношении некоторых фундаментальных учений Ралбага, кажется, нельзя утверждать ничего подобного.

Одно из таких учений — учение о свободе человеческих действий и о том, что следует из этой свободы. Вот что говорит Ралбаг о знании Богом будущего:

Поскольку это установлено, а именно, что данные утверждения доказывают, что Бог, да будет Он благословен, знает частности, но в то же время предыдущие утверждения философов отрицают знание Им частных, то остаётся только одно: Он знает их в одном аспекте, а в другом не знает. И можно ли выяснить, каковы эти два аспекта?

Мы скажем: выше уже было объяснено, что возможные события ограничены [1760] и упорядочены в одном аспекте, а в другом аспекте являются возможными. И таким образом выясняется, что аспект, в котором Он их знает, это аспект, в котором они ограничены и упорядочены, как в случае с Активным Интеллектом, в соответствии с тем, что было объяснено, поскольку в этом аспекте о них может быть получено знание. Аспект же, в котором Он их не знает, — это аспект, в котором они неупорядочены, и это аспект, в котором они являются возможными, поскольку в этом аспекте знание о них не может быть получено. Однако Он знает, что они являются возможными и могут не произойти из-за свободы выбора, которой Бог, да будет Он благословен, наделил человека,

чтобы восполнить то, чего недостаёт в опеке со стороны небесных тел, как было объяснено в предыдущей книге [\[761\]](#), и Он не знает, какая из этих двух возможностей осуществится, так как обе они являются возможными, а если бы это было не так, то здесь не было бы ничего возможного. Незнание Им, да будет Он благословен, того, какая из двух возможностей осуществится, не является недостатком Его закона, ибо совершенное знание вещи состоит в том, чтобы знать вещь такой, какова она есть, а когда её постигают не такой, какова она есть, это — ошибка, а не знание. И поэтому Он знает все эти вещи самым совершенным образом из всех возможных, так как Он знает их в аспекте, в котором они упорядочены путём отбора и ограничения; и вместе с тем Он знает их в аспекте возможности, в аспекте свободы выбора, в соответствии с тем, что они являются возможными, и поэтому Бог заповедует через Своих пророков людям, которые заслуживают зла, чтобы они улучшили пути свои, чтобы спастись, как, например, Седеки было указано подчиниться царю Вавилона [\[762\]](#). Это указывает на то, что Богу, да будет Он благословен, известно, что не обязательно должно произойти то, что Он знает о будущем. И хотя Он знает его в аспекте, в котором оно упорядочено, Он вместе с тем знает, что оно может не произойти из-за того, что в другом аспекте оно является возможным (*Войны Господа III, 4*) [\[763\]](#).

Следующий отрывок из «Войн Господа» (*Sefer milhamot ha-Shem*) проясняет несколько моментов в этом тексте:

Мы скажем: поскольку выяснилось, что, несомненно, эти вещи ограничены и упорядочены в аспекте знания об их возникновении, которое предшествует их появлению [в мире], и в аспекте того, что открывается нашим чувствами касательно их ограниченности небесными телами; а также выяснилось, что они не ограничены и не упорядочены в аспекте возможности; то отсюда с необходимостью следует, чтобы в одном аспекте эти случайные вещи были ограничены и упорядочены. Аспект, в котором они ограничены и упорядочены, уже был разъяснён ранее, то есть уже было разъяснено, что они ограничены и упорядочены небесными телами. Тогда как аспект, в котором они являются возможными, не ограниченными и не упорядоченными, — это интеллект и свобода выбора, которыми мы обладаем, поскольку интеллект и свобода выбора направляют нас к чему-то отличному от того, что ограничено небесными телами (там же, II, 2) [\[764\]](#).

Как явствует из этих отрывков и других текстов Ралбага, он полагает, что в мире царит абсолютный детерминизм, — за одним-единственным исключением: действия человека не обязательно predeterminedены влияниями сфер, они могут совершаться вследствие его выбора и быть свободными действиями. Похожую формулировку свободы человеческого действия как исключения из всеобщей причинности мы находим в книге *Quaestiones* [\[765\]](#) (*Вопросы*) о физике:

Si non esset libertas voluntatis, omnia evenirent de necessitate, ita ut de facto res sunt taliter dispositae, qualiter ad ipsas de necessitate sequerentur omnia futura, circumscripto libero arbitrio, quod potest impedire eventus aliquorum et etiam prohibere, quae evenirent aliter, si non esset libera voluntas [\[766\]](#).

Подобную концепцию, согласно которой свобода человеческого действия переходит границы универсального детерминизма, не удаётся обнаружить у мусульманских философов-аристотеликов или у евреев, живших в ареале исламского влияния. Поэтому весьма вероятно, что Ралбаг и другие еврейские аристотелики заимствовали её из христианской схоластики.

С точки зрения рассматриваемой темы ещё большее значение имеет тот факт, что, по мнению Ралбага, исключительная свобода действия человека делает проблематичным знание Бога о будущих событиях. Для аристотеликов-мусульман и евреев, живших среди мусульман, которые бились над проблемой знания Богом частных и затруднялись сформулировать свою позицию удовлетворительным образом, проблема заключалась не в свободе человека (даже для тех, кто в какой-то мере признавал этот принцип). С другой стороны, мугазилиты и Саадия Гаон, использовавший их идеи, не видели трудности в примирении принципа свободы человеческого действия с верой в божественное предвидение. Исключение — Авраам ибн Дауд; его по справедливости можно считать аристотеликом, а в отношении многих разделов его учения можно ещё точнее определить, что он является последователем Авиценны. В суждениях о свободе выбора человека он, тем не менее, отходит от детерминизма своего учителя-мусульманина и опирается на мнения мудрецов Талмуда, Саадии и других гаонов [\[767\]](#). Однако решение вопроса о божественном знании, которое он предлагает, отличается и от решений, принятых среди предшествовавших ему арабских аристотеликов, и от

решений мутазилитов или Саади. Теория, которую Ибн Дауд кратко излагает, имеет некоторое сходство с учением Ралбага.

Трудность, связанная с попытками примирить принцип свободы действия человека с верой в божественное предвидение, сильнее всего видна в диспуте о *contingentia futura* (о будущих случайных событиях), который происходил в христианской схоластике во времена Ралбага или примерно в этот период [768]. В этом диспуте схоласты, которых противники иногда называли *Relagiani moderni* («современные пелагианцы»), столкнулись со сложным вопросом о знании Богом будущих событий и попытались ограничить это знание и отрицать его достоверность или даже само наличие, как явствует из сочинений Ауреоли (Aureoli) и Роберта Холкота (Holkot). Эти учёные основывались как на вере в свободу действия человека, так и на ещё более общем представлении о том, что события в какой-то мере являются случайными.

Получается, что своими рассуждениями о божественном предвидении Ралбаг внёс вклад в эти дебаты. Следует предположить, что он сосредоточил своё внимание на трудностях, связанных с данной проблемой, потому, что был знаком с этими спорами, и, возможно, также потому, что он учитывал позицию Ибн Дауда, если в самом деле был знаком с ней. Насколько мне известно, решение Ралбага не похоже на решения, предложенные схоластами, участвовавшими в том же споре, и логично предположить, что оно явилось результатом его собственных философских размышлений (из-за нехватки данных мы не вправе однозначно утверждать или отрицать возможность влияния Ибн Дауда [769]).

Как я отмечал в другом месте [770], весьма вероятно, что Иосеф ибн Каспи был тоже знаком со схоластическими диспутами о знании Богом *contingentia futura*, поскольку у него мы находим указанное латинское понятие в переводе на иврит: «возможные будущие события» [771]. Вероятно, он также размышлял над данной проблемой под влиянием вышеупомянутых диспутов, хотя и здесь нельзя отрицать, что предложенное им решение было оригинальным.

В этом контексте стоит упомянуть, что учение Ралбага о причинности тесно связано с его верой в астрологию, то есть в науку, истинность которой отрицалась мусульманскими (за исключением самых ранних, как ал-Кинди и его ученики) и еврейскими аристотеликами, находившимися в сфере исламского влияния. С другой стороны, есть свидетельства, что некоторые аверроисты и радикальные латинские аристотелики верили в астрологию [772]. Трудно предположить, что сходство между их мнениями и мнением Ралбага — это простое совпадение.

Теперь я остановлюсь на ещё одном учении Ралбага. Оно напоминает собой мнение, высказанное в одном схоластическом тексте. Имеются в виду рассуждения Ралбага о понятии «теперь» [773], связанные с его попыткой опровергнуть перипатетические доказательства вечности мира.

Второе утверждение [774], сделанное Философом, касается [понятия] «теперь». И суть его слов в следующем. Очевидно, что по природе «теперь» является концом прошлого и началом будущего времени, ибо высказывание о том, что есть «теперь», до которого или после которого не существует времени, не может быть представлено человеческим воображением. Если бы время возникло, существовало бы «теперь», прежде которого не было бы времени; но это невозможно, так как «теперь» отделяет предшествующее от последующего, а предшествующее и последующее являются делениями времени. И тогда с необходимостью должно было бы существовать «время до возникновения времени», а это исключено (*Войны Господа VI, 1, 21*) [775].

На это утверждение Ралбаг отвечает в той же главе:

Поскольку дело обстоит таким образом, нам следует предположить, что время возникло, и что «теперь», которое является началом времени, которое не отделяет предшествующее от последующего в движении, не должно быть представлено во времени, ибо не существовало никакого времени. Это [представление во времени] обязательно относительно того, что происходит после такого «теперь», так как тогда время уже существует вместе с возникновением движения; и ясно, что каждое «теперь», которое случается после того «теперь», отделяет предшествующее от последующего в движении объекта, чьё существование поддерживается движением. Поэтому говорится, что если бы время было конечно, последнее «теперь» не должно было бы быть представлено во времени, поскольку время уже закончилось бы, и уже завершилось бы представление во времени тех «теперь», что предшествовали последнему «теперь»... И вообще, мы видим, что у «теперь» имеются два аспекта существования. Один аспект — отделение предшествующего от последующего, а второй аспект — ограничение определённой части времени или движения. Как если сказать «один день» или «один час», потому что день ограничен двумя «теперь», ограничивающими его, и таким же образом час... Отсюда ясно, что у «теперь» имеются два аспекта существования: один, посредством которого в нём возникает число, и это отделение предшествующего от последующего; а другой, который

ограничивает непрерывное количество, и это ограничение одной части времени. И благодаря этим двум аспектам время наделяют атрибутами делимого количества и непрерывного количества... Проблема «теперь» походит на проблему точки, так как у точки также имеются эти два аспекта существования, а именно, она ограничивает линию посредством точек, которыми заканчивается линия; и делает её исчислимой, когда отделяет предшествующую часть линии от последующей. Поэтому уместно говорить, что проблема «теперь» походит на проблему точки, ибо существование «теперь» возникает из существования на протяжённости, в которой есть движение, как было объяснено в «Физике» [Аристотеля]. И поскольку дело обстоит таким образом, ясно, что в аспекте ограничения времени возможно существование «теперь», прежде которого время не существовало, а подтверждение этого мнения было изложено ранее [1776](#).

В схоластическом тексте, который, я считаю, необходимо здесь рассмотреть, мы находим сходный анализ понятия «теперь», — хотя очевидно, что текст написан ещё до того, как в христианской мысли усилились те течения, которые я намеревался сопоставить с еврейскими философскими доктринами. Автор данного текста, как и Ралбаг, считает, что возможно существование «теперь», которое является только границей времени то есть началом и концом и не имеет другого аспекта, а именно, не отделяет прошлое от будущего, или — если выражаться языком, более близким к формулировке христианского автора, «теперь» не является *continuativum* (непрерывностью) от прошлого к будущему, концом прошлого и началом будущего. Ралбаг, на основании этих и некоторых других соображений, отвергает учение о вечности, тогда как в христианском тексте вопрос остаётся открытым.

Текст, о котором я говорю, называется *Quaestiones Super Libros Physicorum* (Вопросы к «Физике» [Аристотеля]). Он приписывался известному аверроисту Сигеру Брабантскому (Sigierus de Brabantia), что, очевидно, неверно. Издатель этого текста Ф. Делайе (Ph. Delhaye) [1777](#) полагает (р. 17), что он был написан в семидесятих годах XIII столетия, но данное утверждение не бесспорно; особые сомнения вызывает его предположение относительно *terminus ad quem* (верхней границы времени создания текста). Вот несколько абзацев, напоминающих отрывок из *Войн Господа*, который мы только что цитировали [1778](#).

Sed contra: instans non est nisi unitas eius quod fertur secundum quod mutatur; nunc autem unitatem eius quod fertur possum imaginare non comprehendendo ipsam sub ratione principii unius et etiam finis alterius; ergo et instans, cum non sit aliquid aliud quam talis unitas, poterit imaginari absque hoc quod aliquis comprehendat ipsum secundum quod principium unius temporis et finis alterius. De ratione ergo instantis non est quod sit *continuativum* duorum temporum, sicut nec est de ratione puncti terminantis lineam quod sit *continuativus* duarum linearum (C. VIII, q. 10, p. 207) [1779](#).

Item ex hoc quod instans *continuativum* est duorum temporum probat Aristoteles perpetuitatem motus. Nisi enim esset aliquid *continuativum* ipsorum temporum, non posset probare perpetuitatem in tempore, nec per consequens in motu, quia omnis motus in tempore. Cum ergo instans sit *continuativum* duorum temporum, omne autem indivisibile quod habet rationem *continuantis* est principium alicuius unius et finis alterius, manifestum quod, secundum intentionem Aristotelis, instans est finis temporis praeteriti et initium futuri. Et ideo, dicendo secundum intentionem Aristotelis, necesse est hoc ponere, ponit enim motum esse aeternum. Si tamen nos dicamus motum non esse aeternum, dicemus quod instans de ratione sua non est *continuativum* duorum temporum. Et ideo ad rationes utriusque partis respondendum.

Ad illud quod Commentator dicit apparet solutio: cum enim dixit quod impossibile est imaginari etc. [1780](#) dicendum quod falsum assumit. Hoc enim non est de ratione *instantis* absolute, sed de ratione *instantis* *continuantis* (pp. 207-208) [1781](#).

Diceret enim Aliquis quod de ratione non cuiuslibet *instantis* est quod ipsum sit finis praeteriti et initium futuri, sed quod sit initium futuri ita quod non finis praeteriti, vel finis praeteriti ita quod non initium futuri. Et ideo cum ipse arguit: si tempus incipiat in aliquo nunc, illud nunc est finis praeteriti, dicendum quod hoc non est de ratione eius. Similiter cum arguit: si tempus deficient, deficient in aliquo nunc, sit ita, et illud nunc est initium temporis futuri, dicendum quod falsum est (C. VIII, q. 6, p. 201) [1782](#).

«Некто», упомянутый автором в последнем абзаце, это, очевидно, Фома Аквинский, поскольку теория, которую он излагает, похожа на то, что Фома говорит в комментарии к *Физике* Аристотеля [1783](#) и в *Summo Contra Gentiles* («Сумме против язычников»), II, с. 36. В последнем сочинении мы находим следующее высказывание:

Ponens autem motum non esse sempiternum potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatus in ipso aliquod nunc principium et non finis propter hoc quod linea in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis est, stans et non fluens [\[7 8 4 \]](#).

В общих чертах учение Фомы аналогично учению Ралбага, хотя в нём отсутствует одно утверждение, характерное для еврейского философа. Мы находим его также в десятом вопросе (q. 10) трактата приписанного Сигеру. И Ралбаг, и автор латинского трактата основываются на том факте, что, согласно учению Аристотеля, у «теперь» есть две отдельные функции. Поэтому они утверждают, что в определённых условиях — имеется в виду начало существования мира во времени (если действительно считать его сотворённым) «теперь» может выполнять только одну из этих функций. В терминах Ралбага, «теперь» может выполнять только функцию, определённую им как «ограничение непрерывного количества, и это ограничение одной части времени», и не выполнять вторую функцию, определённую как «отделение предшествующего от последующего...» И далее слова Ралбага: «Проблема "теперь"» походит на проблему точки, так как у точки также имеются эти два аспекта существования, а именно, она ограничивает линию посредством точек, которыми заканчивается линия; и делает её исчислимой, когда отделяет предшествующую часть линии от последующей». Или в терминах латинского трактата:

De ratione ergo instantis non est quod sit continuativum duorum temporum, sicut nec est de ratione puncti terminantis lineam quod sit continuativus duarum linearum [\[7 8 5 \]](#).

Сходство между некоторыми формулировками Ралбага и автора латинского трактата объясняется, отчасти, наличием общей отправной точки, а именно, *Физики* Аристотеля и комментария Аверроэса. Это, однако, не объясняет сходства в аргументации, которая, насколько мне известно, появляется только в одном тексте из всех, имевших хождение в ареале исламской культуры, причём он содержит весьма краткую формулировку. Я имею в виду отрывок из рукописи арабского перевода *Физики* Аристотеля. Этот манускрипт, изданный А. Бадави (A. Badawi) [\[7 8 6 \]](#), включает также различные комментарии к тексту *Физики*, которые иногда можно расценивать как критику Аристотеля. Интересующий нас отрывок напечатан во втором томе данного издания, на с. 816; в нём критикуется *Физика*, книга 8, часть 1, 251b, 19 и далее. Вот текст этой части *Физики*, который непосредственно касается предмета нашего рассуждения:

И Яхья возражает на это и говорит: необязательно, чтобы «теперь» было концом предшествующего (ему) времени. И мы не признаём, что время не было сотворено [\[7 8 7 \]](#).

В другом месте [\[7 8 8 \]](#) я указал, что источником отрывка, который приводится в манускрипте от имени Яхьи, является комментарий Иоанна Филопона к «Физике» Аристотеля. Кажется — хотя абсолютной уверенности в этом нет, что данная цитата также взята из этого комментария (его вторая половина, в которой рассматриваются последние книги *Физики*, была утрачена, от неё остались только фрагменты). Согласно словам, приведённым в цитате, может существовать «теперь», которому не предшествовало время, и это воспринимается как опровержение доказательства вечности времени. При всей краткости и неопределённости отрывка, видно, что данное утверждение по существу тождественно рассуждениям Фомы, аверроиста-автора *Quaestiones* и Ралбага. Имеется ли историческая связь между мнением Иоанна Филопона и мнениями схоластов? Возможно, но проблема в том, что, насколько мне известно, такое утверждение не встречается у философов, писавших по-арабски. По крайней мере, у тех, кого знали на латинском западе. Следует проверить, насколько вероятно, что этот тезис попал в Западную Европу через посредство византийских источников. Как бы то ни было, трудно поверить, что нет никакой связи между его появлением в схоластических сочинениях (в том числе в сочинениях Фомы, которые были широко распространены в интеллектуальных кругах) и заимствованием этого тезиса Ралбагом. Видимо, в данном случае Ралбаг находился под влиянием христианских мыслителей.

Мы не станем рассматривать учение Ралбага о божественных атрибутах в этом контексте, поскольку речь о нём ещё зайдёт, когда мы будем обсуждать аналогичное учение Крескаса. Однако, забегая вперёд, скажу, что и в этом вопросе обнаруживается влияние на Ралбага христианской схоластики. Вместе с тем, очевидно, что, хотя зависимость Ралбага от христианской мысли действительно существенна, она не является решающим фактором в формировании его философской системы, настолько он укоренён в арабско-еврейской перипатетической традиции, а некоторые отклонения от неё, вероятно, возникают

частично или целиком — в результате его собственных философских размышлений [1789](#). С другой стороны, мне кажется, что зависимость от христианской схоластики была решающим фактором в формировании учения Хасдая Крескаса.

По общему мнению, которое я также разделяю, Крескас самый интересный еврейский философ в период между Рамбамом и изгнанием из Испании как с точки зрения его подхода к физике, так и с точки зрения его представлений о метафизике и обо всём, что с ней связано. Эта оценка, однако, не освобождает нас от обязанности вписать его мысль в соответствующие рамки, если такие существуют. Во всяком случае, это ещё не было сделано. В одной обширной работе, которая посвящена Хасдаю Крескасу и издана недавно, он изображён как «самый оригинальный мыслитель из всех еврейских философов» [1790](#), на которого несколько не повлияла христианская философия [1791](#). Но мне кажется, можно показать, что с точки зрения философских идей Крескас был весьма типичным представителем определённых тенденций в схолистике XIV и XV столетий.

В этом отношении интересны замечания И. Бера, который в своё время указал [1792](#) на сходство между определённым учением Крескаса и учением Авнера из Бургоса, который обратился в христианство и писал на иврите. К этой теме мы ещё вернёмся позднее. Но даже Бер удовлетворился простым замечанием об этом влиянии, ограниченным по своему характеру, и не пытался вписать учение Крескаса в указанные мной рамки. Что касается других выдающихся исследователей, которые занимались Крескасом, то они не обратили ни малейшего внимания на поразительное сходство между его взглядами и взглядами схоластов, живших в ту эпоху.

В объёмной, превосходной работе о Крескасе (которая, по существу, является глубоким и тщательным исследованием физических теорий этого мыслителя, предпринятой им критики аристотелевской физики и источников, на которые он опирался при разработке своих теорий и своей критики) Вольфсон обходит абсолютным молчанием схоластов, которых я только что упомянул. В подробных указателях в этой книге он не упоминает ни одного христианского учёного, жившего после Фомы Аквинского, кроме Жана Версора (Versor [1793](#)), который жил позже Крескаса и не был связан с отмеченными мною тенденциями. Упоминание Версора у Вольфсона чисто случайное, и, кажется, сделано исключительно ради полноты перечня ссылок, поскольку работы этого схоласта были переведены на иврит. То, что Вольфсон игнорировал схоластов, объясняется границами, отделяющими различные области исследования друг от друга, и тем, что, когда его книга увидела свет, исследование поздней схоластики ещё только начиналось. До сих пор многие важные схоластические тексты того периода не изучены или не изданы.

Ясно, что здесь невозможно предпринять даже поверхностное сравнение физического учения Крескаса и его критики Аристотеля с вышеупомянутыми схоластическими учениями, поскольку это потребовало бы также детального обзора учения Аристотеля. Поэтому мы обрисуем проблему в общих чертах.

Крескас критикует аристотелевскую физику и опровергает её основные принципы: учения о материи, времени, месте и бесконечности. По каждому из этих вопросов мы находим очень близкие параллели у схоластов XIV столетия. Мы говорим не о необычных теориях, зафиксированных в текстах, которые никогда не публиковались, но о теориях, которые находились в центре научных споров, происходивших в схоластическом мире. Попробуем кратко проиллюстрировать этот тезис.

В своём учении о материи Крескас, в противоположность Аристотелю, утверждает [1794](#), что, возможно, материя — если говорить современным языком — обладает протяжённостью. Этого мнения придерживался и Уильям Оккам [1795](#), которого причисляют к творцам той интеллектуальной революции, которая определила характер схоластики XIV столетия.

Фактическая задача или одна из задач учения Крескаса о времени состоит в том, чтобы разрушить тесную связь между временем и движением, которую, по его мнению, Аристотель устанавливает тогда, когда подчёркивает (этот факт действительно был отмечен Аристотелем) [1796](#), что время также измеряет покой. [1797](#) Данному учению Крескаса можно найти параллели у Герарда Одониса (Odoni) [1798](#) и Петра Иоанна Оливи (Olivi) [1799](#). Среди схоластов того периода, о котором здесь идёт речь, была в основном [1800](#) распространена субъективистская концепция времени (если можно использовать такой термин), но её также можно обнаружить у Крескаса в Свете Господнем [1801](#). Учение Крескаса о месте отрицает связь между понятием «место» и телами, которая присутствует в аристотелевском определении, поскольку Аристотель понимает «место» (имеется в виду ограниченное тело) как внутреннюю границу объёмного тела. Крескас же понимает «место» как пустое трёхмерное пространство [1802](#). В этой связи он цитирует отрывок из Берешит Рабба [68:9 Прим. перев.], в котором сказано: «И по воле Бога (буквально: Места), Который есть Место мира» [1803](#). На мнение Крескаса

явно оказали влияние еврейская философская рефлексия над понятием «Слава» () и идеи каббалистов. В любом случае, критикуя Введение к «Путеводителю растерянных», Крескас утверждает, что не следует принимать аристотелевские доказательства конечности пространства. Сходное представление о том, что возможно существование пустого и бесконечного трёхмерного пространства, мы встречаем у одного из самых видных представителей новой физики XIV столетия, Николая Орёма. Кроме того, в своём французском трактате *Le Livre du Ciel et du Monde* (Книга о небе и земном мире — она представляет собой перевод трактата Аристотеля «О небе» и комментарий к нему), Орём, как и Крескас, соотносит это пространство с Богом. И он, несомненно, одобряет следующее мнение:

Item, pousé que Pespere des ellemens ou touz les corps corruptibles qui sont dedens la concavité du ciel ou de Fespere de la lune fussent adnichilés et que le ciel demourast tel comme il est, il convendroit par nйcessitй que en ceste concavitй eыst une distance et une espace wide. Et telle chose est ymaginable sans contradicion et symplement possible, ja soit que ce ne pourroit estre fait par vertu purement naturelle.. Et doncques hors le ciel est une espace wide incorporelle d'autre manйrй que n'est quelconque espace pleine et corporelle, tout aussi comme la duracion appellee etemitй est d'autre manйrй que n'est duracion temporelle.. Item, cette espasce dessus dicte est infinie et indivisible et est le immensité de Dieu et est Dieu meismes... [\[8 0 4 \]](#).

Мнения Орёма и Крескаса по этому вопросу не тождественны, но, несомненно, похожи.

Кроме того, и Крескас [\[8 0 5 \]](#), и Орём [\[8 0 6 \]](#) признают, что отдельные миры могут существовать одновременно, и похожим образом критикуют возражения Аристотеля [\[8 0 8 \]](#) против такой возможности [\[8 0 7 \]](#). В данном контексте Орём [\[8 0 8 \]](#) упоминает воззрение (Крескас тоже рассматривает его в третьей и четвёртой книгах *Света Господня* [\[8 0 9 \]](#)), согласно которому Бог создаёт и разрушает миры.

Как уже говорилось, по мнению Крескаса и Орёма, пространство бесконечно. С точки зрения развития философской мысли представление о том, что бесконечные объекты могут существовать в мире «актуально», — это, несомненно, одно из самых важных представлений, в отношении которых Крескас расходился во мнениях с аристотеликами [\[8 1 0 \]](#). Однако в схоластических кругах XIV столетия это представление, в тех или иных формах, было довольно распространённым. Мы находим его у Роберта Холкота [\[8 1 1 \]](#), Григория из Римини (d'Arimino-Rimini) [\[8 1 2 \]](#), Орёма [\[8 1 3 \]](#), Николая Боцета (Bonetus) [\[8 1 4 \]](#), Жана из Бассоля (Bassolis) [\[8 1 5 \]](#) и других [\[8 1 6 \]](#). В своих суждениях о различных аспектах учения об актуальной бесконечности учёные того времени часто делали утверждения, очень похожие на утверждения Крескаса [\[8 1 7 \]](#). Приведём пример.

Аристотелики полагали возможным существование цепи причин и следствий, число звеньев которой бесконечно, но только при условии, что все события не происходят одновременно. Человек рождает человека, и число поколений может быть бесконечным. Но невозможно, чтобы все когда-либо жившие люди, — число которых, в соответствии с учением о вечности мира, бесконечно, — жили в одно и то же время. Согласно этому представлению, невозможно существование бесконечной цепи отделённых интеллектов, в которой каждый интеллект является причиной следующего за ним [\[8 1 8 \]](#), поскольку эти интеллекты вечны.

Крескас, напротив, склонен думать, что такая цепь возможна. Вот фрагмент из его рассуждений по данному вопросу:

И поэтому, если предположить существование цепи причин и следствий, в которой первое является причиной второго, а второе — причиной третьего и так далее до бесконечности, хотел бы я знать, как, если предположить наличие общей причины для всех этих звеньев, можно отрицать бесконечность числа причин и следствий?.. Один комментатор уже пытался доказать истинность этого положения в своём высказывании, и вот его слова: «То, что не может осуществиться, если ему не предшествовало что-то бесконечное, никогда не осуществится и не сможет существовать». Если бы предшествование носило временной характер, это утверждение имело бы смысл, хотя его можно оспорить, ибо, как мы увидим, то, что не может осуществиться, если ему не предшествовало что-то бесконечное, всё же осуществляется, подобно этому дню, в который мы живём, и который осуществился, и даже если этому предшествовало нечто бесконечное, как говорят те, кто верит в вечность мира, то это предшествование было акцидентальным. А чтобы признавать возможность чего-то, когда оно является акцидентальным, и отрицать его возможность, когда оно субстанциально, необходимо доказательство. Однако, хотя мы признаём, что это разделение существует там, где есть предшествование во времени, его не

существует, когда речь идёт о предшествовании причин, которые сосуществуют во времени, так как, когда вещи существуют одновременно, кто может отрицать, что каждая вещь является причиной другой, и что все они являются следствиями, если мы признаём возможность того, что их общее число бесконечно? («Свет Господень» I, 2,3) [18191](#).

Сходным образом Бонет утверждает, что цепь из бесконечного числа причин и следствий, существующих одновременно, возможна. Как и Крескас, он в своём рассуждении обращается к различию между акцидентальным и субстанциальным «предшествованием» (по выражению Крескаса; Бонет же говорит о «причине»), и, подобно Крескасу, упоминает в этой связи мнение тех, кто придерживается учения о вечности мира [18201](#). Сходство между теориями и формулировками этих мыслителей совершенно очевидно. Следовательно, можно утверждать, что почти все революционные выводы Крескаса в области физики (другими словами, в области философских постулатов Рамбама, которые он критиковал) были вполне обычными для схоластических диспутов XIV столетия. Кроме того, иногда аналогичных мнений придерживались известные схоласты, которые использовали формулировки, очень близкие к формулировкам Крескаса, и делали утверждения, очень похожие на его собственные [18211](#). Если действительно имело место влияние схоластики на Хасдая Крескаса — а это кажется весьма вероятным, — то для него в этом нет ничего унижительного. Если следует отнести его философию к схоластике XIV и XV вв., то Крескас, без сомнения, является одним из самых выдающихся представителей этого интеллектуального течения, приведшего к распаду средневекового аристотелизма и проложившего путь философии и физике Нового времени. И даже если мы соглашаемся с решением (которое почти наверняка верно), что необходимо вписать Крескаса в рамки схоластики, следует помнить, что он сохранял значительную независимость, а в обсуждении физических проблем явно и в известной мере оправданно обращался к другой, арабско-еврейской философской традиции. Действительно, Вольфсон в своём глубоком исследовании показал, что, рассуждая о физике, Крескас продолжает тот обмен мнениями, который мы находим в текстах этой традиции, хотя в своих выводах он полностью отмежевывается от философов, к которым обращается. Предположение о близости Крескаса к этой философской традиции также подтверждается на первый взгляд фактами, которые ещё не были известны в то время, когда Вольфсон писал свою книгу [18221](#). Эти данные, однако, не могут затушевать тот факт, что основные идеи Крескаса в области физики, а также значительная часть его терминологии и аргументации идентичны или похожи на представления, которые были очень распространены в его эпоху (и в его среде) в христианской схоластике, и что их придерживались очень известные философы. Следовательно, получается, что к зафиксированным в арабско-еврейских текстах и включённым им в свою книгу дискуссиям Крескас добавил выводы и доказательства, найденные им в современной ему христианской схоластике, представителей которой он в своём объёмном сочинении не упоминает ни разу.

До настоящего момента я говорил только о взглядах Крескаса в области физики. Но, кажется, в том, что касается вопроса о связи между его взглядами и схоластическими учениями, распространёнными в то время, изучение другой области его философии может привести к не менее ясным выводам. Мне также кажется, что если, несмотря на всё сказанное выше, ещё остаётся сомнение в наличии этой связи, то оно исчезнет после рассмотрения теологии и метафизики Крескаса. Понятно, что и об этих областях в рамках данной работы можно говорить только в общих чертах.

Здесь я также забегаю вперёд, говоря, что в отношении некоторых главных метафизических и теологических проблем, с которыми Крескас имеет дело (в этом контексте речь, конечно же, идёт об идеях, которые не были непосредственно почерпнуты из еврейской религиозной традиции или у еврейских философов), он находился под несомненным влиянием схоласта Дунса Скота или его учеников.

В отношении других проблем, когда сходство между философией Крескаса и скотистским учением не столь очевидно, его точку зрения можно рассматривать как более или менее независимое выражение тех идей, которые были характерны для схоластики в период после Фомы Аквинского.

Рассуждения Крескаса о доказательствах бытия Бога относятся главным образом к последней категории. Дунс Скот (вслед за Авиценной, оказавшим на него сильное влияние) считал, что не стоит принимать на веру утверждение аристотеликов, что доказательство бытия Бога следует искать в учении о движении. На его взгляд, другие доказательства являются более предпочтительными. После него Уильям Оккам подверг жёсткой критике традиционные философские доказательства бытия Бога и предложил собственное доказательство. Жан из Мирекура (de Mirecourt) [18231](#) и Николай из Отрекура (d'Autrecourt) пошли ещё дальше, отрицая возможность доказательства бытия Бога посредством демонстративных доказательств. Цель, которую Крескас обозначил в начале своей книги *Свет Господень*, становится понятной на фоне

того скептического и критического отношения к общепринятым философским доказательствам бытия Бога, которое преобладало в его время в широких схоластических кругах. По примеру вышеупомянутых схоластов, под влиянием которых (или других, им подобных) он, несомненно, находился, Крескас также опровергает традиционные философские доказательства [\[8 2 4 \]](#). Для этого он оспаривает, насколько возможно, философские постулаты, которые Рамбам сформулировал в начале второй части *Путеводителя растерянных* с целью создать основу для доказательств бытия Бога. Крескас видел, что оспаривание этих постулатов неизбежно приводит к опровержению тех доказательств, которые были приняты в еврейских философских кругах. Чтобы оспорить [\[8 2 5 \]](#) их, он обращается к многочисленным новшествам, возникшим в схоластике XIV столетия: к противоречащим аристотелизму концепциям и сомнениям в аристотелизме, на которые мы отчасти уже указывали. Таким образом, интеллектуальные течения, распространённые в христианской среде, дают правдоподобное объяснение не только в отношении содержания антиаристотелевских представлений Крескаса о физике, но и в отношении цели, ради которой он формулировал эти представления.

Несмотря на все свои сомнения, Крескас признаёт одно доказательство бытия Бога, которого нет у Рамбама:

Независимо от того, конечны или бесконечны причины и следствия, неизбежно должна быть одна причина для них всех; поскольку, если бы все они были только следствиями, то они сами обладали бы только возможным существованием, а они нуждаются в превосходящей их причине, которая определила бы их к существованию, вызвав из небытия, и эта всеобщая причина, определяющая их существование, — Бог, да будет Он благословен! (*Свет Господень*. I, 3, 2).

Это доказательство немного напоминает трёхчастное доказательство, которое было предложено Скотом [\[8 2 6 \]](#) (и главным образом, его обращение к понятию действующей первопричины [\[8 2 7 \]](#)), но из-за краткости высказывания Крескаса трудно определить, сказалось здесь реальное влияние теорий, распространённых среди учеников Скота, или нет. Ясно, что Крескас позаимствовал это доказательство не у самого Дунса Скота, так как, в отличие от Крескаса, Скот утверждает, что существование бесконечной цепи причин и следствий, упорядоченных «согласно их сущностям» (*essentialiter ordinati*), невозможно. В такой последовательности все причины, которые, за исключением первой, являются также следствиями, обязательно существуют одновременно. Каждое предшествующее звено завершается звеном, следующим за ним. Как мы видели, схоласт Николай Бонет постулировал возможность существования такой бесконечной цепи.

Главное сходство между подходами Скота и Крескаса к этой проблеме состоит в том, что оба отвергают физические доказательства бытия Бога, причём Крескас в этом отношении более радикален. Здесь стоит отметить, что оба мыслителя обращаются к понятию «возможного бытия», которое было введено Авиценной и было очень популярно в философской литературе. Во всяком случае, отказ от физических доказательств усиливает значимость рассуждений, в которых они оперируют этим понятием.

Об огромном влиянии, которое Авиценна оказал на Дунса Скота, нам известно в основном благодаря работе Жильсона [\[8 2 8 \]](#). Похоже, что Авиценна повлиял и на Крескаса, который мог иногда заимствовать его учения у схоластов, хотя и не всегда у самого Скота. Существуют проблемы, решение которых у Крескаса близко к позиции Авиценны, в то время как Скот выступает против этого мусульманского философа. Мы ещё вернёмся к этому вопросу позднее.

Что касается теологии, сходство между Крескасом и Скотом очевидно и имеет большее значение, чем склонность еврейского философа ко взглядам Авиценны. Однако нужно отметить, что это сходство, как и сходство между взглядами Крескаса и схоластов XIV и XV вв. в области физики, иногда проявляется скорее в виде схожих идей, нежели формулировок или деталей аргументации. И как мы только что отметили, Крескас иногда обращался к идеям схоластов (живших после Фомы Аквинского), которые не совпадали со взглядами Скота.

В «Свете Господнем» I, 3, 1, Крескас ищет объяснение просьбе, с которой Моисей обратился к Богу: «Покажи мне Славу Твою» [Исх. 33:18 — *Прим. перев.*]. Согласно *Путеводителю растерянных*, это была просьба о познании Божественной сущности и Его истинной реальности. Однако каждому философу ясно, что удовлетворить эту просьбу невозможно. Мыслимо ли, что «господин пророков» этого не знал?

Крескас продолжает своё рассуждение следующим образом:

По мнению Аверроэса [\[8 2 9 \]](#), нет сомнения в том, что, поскольку Его существование и сущность едины и Его сущность абсолютно отлична от сущности других, то Его существование также абсолютно отлично от существования других. Поэтому необходимо, чтобы слово «существование» сказывалось о Боге, да будет

Он благословен, и о других в абсолютно эквивокальном смысле, а не являлось какой-либо разновидностью амфиболии, так как все виды амфиболий подразумевают некоторое отношение, разница только в аспекте первичности или вторичности. Однако между Его сущностью и сущностью чего-то другого нет никакого отношения, отсюда необходимо, чтобы слово «существование» сказывалось о Боге и о других в абсолютно эквивокальном смысле. И тем более [это так] по мнению Учителя [Рамбама ¹⁸³⁰ ₁₈₃₁], который считает существование акциденцией для всех существ ¹⁸³⁰ ₁₈₃₁, откуда с необходимостью следует, что слою «существование» должно сказываться о Боге, да будет Он благословен, и о других в абсолютно эквивокальном смысле, а не является какой-либо разновидностью амфиболии. И так как было объяснено, что никакая акциденция не может быть приписана Богу, да будет Он благословен, необходимо, чтобы Его существование не отличалось от Его сущности, и поэтому необходимо, чтобы Его существование было таким же абсолютно отличным от существования других, как Его субстанция и сущность — от сущности других. Таким образом, становится ясно, что, по мнению Учителя, «существование» сказывается о Нём и о других существах в абсолютно эквивокальном смысле...

Хотел бы я понимать, в чём состоит значение этого слова, когда оно используется по отношению к Богу, да будет Он благословен! Ибо когда мы говорим, что Бог существует, и подразумеваем, что существование не отличается от Его сущности, то это как если мы говорим: «Бог есть Бог». Данное сомнение, согласно Аверроэсу и его последователям, распространяется и на все прочие существующие вещи, так как они полагают, что существование есть не что иное, как сущность. Ибо когда мы говорим, что человек существует или что белый цвет существует, то, в соответствии с его [Аверроэса] словами, мы говорим «человек это человек» или «белый цвет это белый цвет». И если сказать, что это часть определения, всё равно нельзя избежать тавтологии. Ибо, когда мы говорим «человек», мы уже подразумеваем под этим «живое разумное [букв, «говорящее»] существо». Таким образом, если мы говорим «человек», то мы как бы говорим «живое разумное существо». Отсюда немалое сомнение в правоте говорящего, что существование является акциденцией для остальных вещей. Поскольку, если бы существование было акциденцией, то она должна была бы существовать в предмете, и существование должно было бы обладать существованием. И если бы второе существование было акциденцией, то она должна была бы существовать в предмете, который также нуждался бы в предмете, и он должен был бы обладать другим существованием, и так до бесконечности. Кроме того, существование тогда походило бы на отношение формы к материи. Поскольку, по их словам, предмет не может существовать без акциденции, из этого следует, что, если бы данная акциденция наделяла субстанцию существованием и поддерживала его, то она предшествовала бы предмету в имени субстанции, как форма в имени субстанции предшествует материи, что было объяснено в первой книге *Физики*. Такая акциденция постулируется как нечто отличное [от того, чем она является], а это невозможно. И поскольку из этого следует, что существование не является акциденцией для существующего, и поскольку, как следует из вышеупомянутого сомнения, существование не есть сама сущность, то хотел бы я знать, каково место существования. Было показано, что отрицание того, что оно является акциденцией сущности, истинно и необходимо; отсюда следует, что оно либо является самой сущностью, либо присуще сущности. Поскольку необходимо, чтобы оно не являлось самой сущностью, как следует из описанного выше первого сомнения, то остаётся считать, что оно присуще сущности. Это так, потому что одно из условий существования сущности — существовать вне интеллекта. Как мы сказали для примера, сущность человека заключена в жизни и разуме [букв, «речи»], так вот условие существования сущности — существовать вне интеллекта. Поэтому слово «существование» сказывается в унивокальном смысле в отношении всех остальных существующих вещей и в отношении тех акциденций, которые не первичны по отношению друг к другу; и оно сказывается амфиболически в отношении субстанции и акциденций, так как существование вне интеллекта приписывается субстанции априорно, а акциденциям апостериорно. Однако общее значение слова состоит в том, что объект, которому приписывается существование, не отсутствует, и таким образом оно сказывается о Боге, да будет Он благословен, и об остальных субстанциях, а именно, что они не отсутствуют, только это говорится о Нём в априорном смысле, а об остальных существах в апостериорном. Отсюда ясно, что слово «существует» сказывается о Нём и об остальных существах не в абсолютно эквивокальном смысле, а как некая амфиболия.

В терминологии Дунса Скота и других схоластов есть несколько понятий, которые могли бы послужить аналогией понятию «существование», которое Крескас использовал в этом отрывке. Данное обстоятельство затрудняет сопоставление Крескаса со Скотом и другими христианскими мыслителями.

Вот эти латинские термины: (1) *esse* (быть, в качестве имени существительного) вместе с понятиями, образованными от того же корня, как то:

ens и *entitas* (бытие, существование); (2) *existentia* (существование). Возможно, что в процессе освоения учений Скота и других схоластов об *existentia*, *esse* и *ens* Крескас вынужден был прибегнуть к одному лишь слову «существование» («[\[8 3 2 \]](#) из-за ограниченности своей терминологии.

Есть сходство между некоторыми аспектами представления Крескаса о существовании и представлениями Скота и других схоластов об *existentia*. Например, утверждение Крескаса «существование присуще сущности» напоминает слова Скота о том, что существование — это «модус (*modus*) сущности» [\[8 3 3 \]](#) (речь здесь о сотворённых вещах). Согласно Скоту, *existentia* в Боге — *de conceptu essentiae* (принадлежит к понятию сущности) [\[8 3 4 \]](#). Очевидно, что в обоих случаях *existentia* первична по отношению к *existentia* [\[8 3 5 \]](#), и этого мнения придерживается также Крескас в цитируемом отрывке.

Цель моих замечаний в том, чтобы указать на определённое сходство подходов Крескаса и Скота, хотя оно и не проявляется в идентичных формулировках. Как мы видели, Крескас отклоняет утверждение Авиценны и Рамбама, что существование — это акцидент сущности. Скот, который был более последовательным учеником Авиценны, нежели Крескас, напротив, принимает эту формулировку [\[8 3 6 \]](#). Однако он понимает отношение между сущностью и *esse* иначе, чем Авиценна, и придаёт этому определению значение, не совпадающее с замыслом мусульманского философа.

Кажется, что в определённых аспектах учение Крескаса ближе к учению Генриха Гентского (*Henri de Gand*), чем Скота, и с точки зрения предмета наших рассуждений это может иметь большое значение. Генрих жил немного раньше Скота и был постоянной мишенью его критики — прежде всего в вопросах, касающихся проблемы сущности и существования, — однако полемика эта, между прочим, свидетельствует о сходстве фундаментальных представлений обоих. Генрих тоже связывает *existentia* с *essentia* [\[8 3 7 \]](#), хотя иначе, чем Скот. В отличие от него и от Авиценны, зато подобно Крескасу, Генрих утверждает, что *existentia* это и не акцидент, и не субстанция [\[8 3 8 \]](#). Заметим, кстати, что утверждение Крескаса о том, что существование не является акцидентом, доказывает наше предположение, что иногда значение слова «существование» у Крескаса совпадает со значением *existentia* у схоластов. В рассматриваемом нами фрагменте из «Света Господня» это слово появляется в таких контекстах, где схоласты говорят как об *esse*, так и об *ens* или *entitas*. В одном месте в конце фрагмента Крескас утверждает, что слово «существование» относится к Богу и ко всем остальным существующим вещам не в абсолютно эквивокальном смысле, как думал Рамбам, а амфиболически.

Чтобы пояснить термин «амфиболия», мы приводим определение Рамбама (*Трактат о логическом искусстве*, глава 13 [\[8 3 9 \]](#)).

Однако амфиболия это слово, сказывающееся о двух или более объектах потому, что у них есть нечто общее, но этот признак не относится к истинной сущности каждого из них. Например, слово «человек», сказанное о Реувене как о разумном животном; и о некоем мёртвом человеке; и об изображении человека, сделанном из дерева или выполненном в виде рисунка. Это слово сказывается о них потому, что у них есть один общий признак, а именно внешний вид и очертания человека, но внешний вид и очертания не относятся к истинной сущности человека. Следовательно, это слово походит на унивокацию тем, что у двух объектов есть некий общий признак (о них говорится: «человек»), и походит на эквивокацию тем, что истинная сущность одного отличается от истинной сущности другого; и поэтому его называют амфиболическим [\[8 4 0 \]](#).

Отметим, что в вопросе о значении слова «существование» относительно Бога и Его творений Крескас, очевидно, находился под сильным влиянием Ралбага. Хотя в *Войнах Господа*, насколько мне известно, Ралбаг не использует понятия «амфиболический» или «амфиболия» в подобном контексте.

Позиции Крескаса и Генриха Гентского определённо близки друг другу. Вероятно, эта близость возникает вследствие схожести их подходов, а не вследствие влияния, оказанного Генрихом на Крескаса. В то время как Скот выступает за *univocitas* существования Бога и всех прочих существ [\[8 4 1 \]](#), Генрих полагает, что только в силу совершенной путаницы наш интеллект воспринимает существование (*ens*) Бога и Его творений, между которыми действительно есть сходство, как нечто единое [\[8 4 2 \]](#).

Очевидно, что такое представление превращает сходство между существованием Бога и прочих существ в иллюзию воображения, а это не соответствует ни позиции, ни намерениям Генриха. Нечто подобное случилось и с Крескасом, который, как Генрих, не в состоянии согласиться с постулатом негативной теологии (известным ему в формулировке Рамбама) о том, что существование Бога и всех остальных не имеет ничего общего, кроме имени. Чтобы преодолеть это затруднение, Крескас прибегает к понятию «амфиболия», с которым он и его читатели были знакомы прежде всего по текстам Рамбама. Однако данное выше

определение «амфиболического» термина предполагает, что используемое Крескасом понятие не указывает на истинное сходство между божественным и тварным существованием, и тогда это утверждение Крескаса трудно согласовать с другим его утверждением (очевидно, почерпнутым у Ралбага), что отношение между двумя родами существования является отношением первичности и вторичности. Похоже, что и Генрих, и Крескас отказывались поддержать, как это сделал Скот, *univocitas* двух родов существования, то есть доктрину, которая в известной мере является логическим выводом из их собственных размышлений. Также стоит отметить, что на вышеупомянутое учение Ралбага о первичности и вторичности существования частичное влияние оказал Фома Аквинский, который, таким образом, косвенно (а может быть, даже непосредственно) повлиял на Крескаса. С определённой точки зрения кажется, что Крескас использует термин «амфиболический» в качестве подходящей замены схоластического термина *analogicus*, который Фома (см. ниже) и многие другие схоласты использовали для противопоставления Бога другим существам.

Подведём итог: подобно Генриху, Скоту и другим схоластам, Крескас погружён в теологические и метафизические проблемы, которые ведут своё начало от философии Авиценны, от его учения о сущностях и существовании. Правда, Крескас и два вышеназванных схоласта (хотя Скот, возможно, этого бы не признал) понимали отношение между данными понятиями иначе, чем исламский философ. И Крескас признавал это, ведь он утверждал, что существование принадлежит сущности, но не тождественно ей. Это подтверждается следующим высказыванием Крескаса (см. приведённую ранее цитату из Света Господня I, 3, 1): «одно из условий существования сущности — существовать вне интеллекта». Скот выражает ту же самую идею, когда утверждает, что сущность есть существование (*ens*) вне души (*anima*)¹⁸⁴³. Нужно добавить, что у еврейских философов, которые жили в исламском ареале, и у мусульманских философов, которых он мог знать, Крескас не нашёл бы источников для своей позиции и суждений. Кажется, не мог он найти их и у Ралбага, у которого, как мы покажем далее, он позаимствовал некоторые основные положения своей теологии.

Теперь мы перейдём к вопросу, относительно которого почти не возникает сомнений, что на Крескаса прямо или косвенно повлиял Дунс Скот или его ученики. Кроме того, на примере этого вопроса очень заметно влияние Ралбага на Крескаса. Я имею в виду учение о божественных атрибутах и понятие «бесконечный» («...»), по выражению Крескаса, который не пользуется принятым у каббалистов термином «...»), имеющее первостепенное значение в данном учении. Мы видели, что у Крескаса понятие «бесконечность» играет главную роль в критике аристотелевской физики. В этом он отличается от Скота, но, с другой стороны, ученики Скота (как, например, Жан из Бассоля) развивали понятие актуальной бесконечности в своих физических теориях — подобно Крескасу и наперекор Аристотелю.

Сначала мы рассмотрим учение Ралбага о божественных атрибутах, которое он во многом перенял у современной ему христианской схоластики. Ралбаг не соглашается с теорией негативных атрибутов Рамбама. Согласно этой теории, между атрибутами, которые мы относим к Богу, и теми же атрибутами, которые мы относим к другим существам, нет ничего общего, кроме имени. Вот что говорит Ралбаг:

Однако размышление отвергает то, что Учитель [Рамбам], благословенна его память, думал относительно знания Бога, как станет ясно из того, что я скажу. А именно, вполне можно представить, что знание Бога, да будет Он благословен, и наше знание сходны, имея отношение первичности и вторичности; то есть, что слово «знание» сказывается о Боге в первичном смысле, а о других во вторичном смысле. Поскольку Его знание принадлежит Его сущности, а знание других является следствием Его знания, то, таким образом, естественно, что это слово сказывается о нём в первичном смысле, а обо всём остальном, о чём оно сказывается, — во вторичном. Надлежит, чтобы слова «существование», «единство», «сущность» и все остальные подобные слова также сказывались о Боге в первичном смысле, а о других во вторичном. Ибо Его существование, Его единство, Его сущность и другие подобные атрибуты сказываются о Нём в первичном смысле, а о других вещах, в сущность которых он вложил атрибут с тем, чтобы они назывались этим именем, — во вторичном смысле... Поэтому кажется, что не будет никакого различия между знанием Бога, да будет Он благословен, и нашим знанием, за исключением того, что знание Бога более совершенно, чем наше, ибо таков смысл имён, сказываемых в первичном и вторичном смыслах. И если дело обстоит так, как мы предположили, и было показано, что более совершенное знание более истинно по своей широте и ясности, то тогда, кажется, с необходимостью следует, что знание Бога более истинно по своей широте и ясности; и поэтому невозможно, чтобы то, что относительно Него называют «знанием», было тем же самым, что относительно нас называют «мыслью», или «ошибкой», или «растерянностью». Существует и другой

способ показать при помощи размышления, что знание Бога, да будет Он благословен, не отличается от нашего так, как описал Учитель, благословенна его память. Ясно, что мы судим о вещах, которые приписываем Богу, на основании вещей, которые есть у нас. К примеру, можно сказать, что мы утверждаем, что Бог знает, на основании того знания, которое существует в нас. Например, когда на основании того, что нами постигнуто о знании, которое существует в нашем интеллекте, — что оно является совершенством интеллекта, без которого интеллекту невозможно быть и благодаря которому интеллект актуализируется, — мы говорим, что Он знает. И это потому, что нам ясно, что Он, без сомнения, является актуальным интеллектом. Также самоочевидно, что один предикат, который сказывается о какой-то вещи вследствие своего существования в другой вещи, не сказывается об этих двух вещах в абсолютно эквивокальном смысле, так как между вещами, о которых говорится в абсолютно эквивокальном смысле, невозможно провести аналогию, например, невозможно сказать, что «человек мыслит потому, что тело непрерывно». Итак, невозможно дать одно имя и интеллекту, и непрерывному [телу], которое сказывалось бы о них абсолютно эквивокально. и это самоочевидно. Поэтому ясно, что слово «знание» не сказывается о Боге, да будет Он благословен, и о нас эквивокально. И поскольку невозможно также говорить о Нём и о нас унивокально, ясно, что ничего не остаётся, кроме как говорить о Нём и о нас в первичном и вторичном смыслах. Таким же образом объясняется всё остальное, что сказывается о Нём и о нас. Поэтому ясно, что нет различия между Его знанием и нашим знанием, за исключением того, что совершенство Его знания более дивно, и природа Его знания более истинна по своей широте и ясности. Вообще, общность Его и нашего знания походит на общность Его сущности и сущности приобретённого интеллекта, который находится в нас, так как знание и знающий численно едины, как было сказано ранее. Его сущность более совершенна, чем сущность приобретённого интеллекта в нас, и таким же образом соотносятся Его и наше знание. Существует ещё другой способ показать при помощи размышления, что знание Бога не отличается от нашего так, как описал Учитель, благословенна его память. Поскольку, если мы исследуем, существуют ли предикаты для описания Бога, или их следует отрицать, ясно, что мы будем судить о них, имея о них одно представление, как при утверждении, так и при отрицании. Например, если мы исследуем, является Бог телом или нет, ясно, что слово «тело» некоторым образом указывает нам на одно значение в этих противоположных утверждениях; поскольку, если бы слово «тело» сказывалось нами в отрицающем утверждении абсолютно эквивокально тому, как оно сказывается в утвердительном утверждении, то они не противоречили бы друг другу в нашей мысли, и это самоочевидно... Поэтому ясно, что когда существующие вещи отрицаются относительно Бога, да будет Он благословен, значение конкретного предиката не является абсолютной эквивокацией по отношению к Нему и к нам; то же самое происходит относительно вещей, которые есть у нас и которые мы приписываем Ему. Например, мы говорим о Боге, что Он неподвижен, поскольку если бы Он двигался, то был бы телом, так как это необходимое свойство движущейся вещи постольку, поскольку она движется. Ясно, что слово «движущийся» в этом суждении сказывается не в абсолютно эквивокальном смысле относительно слова «движущийся», которое сказывается о нас, поскольку, если бы это было так, то не являлось бы доказательством того, что Бог неподвижен... Отсюда ясно, что предикаты, которые отрицаются относительно Бога, не сказываются о Нём и о нас в абсолютно эквивокальном смысле, и ясно, что предикаты, которые утверждаются относительно Бога, не сказываются о Нём и о нас в абсолютно эквивокальном смысле; ибо эти предикаты в нашей мысли сначала являются амфиболиями, и неизвестно, следует ли утверждать или отрицать их относительно Него, пока наше исследование не закончено, и тогда мы либо утверждаем, либо отрицаем их относительно Него. Вообще, если бы вещи, которые мы утверждаем о Боге, сказывались бы о Нём и о нас в абсолютно эквивокальном смысле, не существовало бы среди имён известных нам вещей имени, отрицание которого относительно Бога было бы более подобающим, нежели утверждение, и наоборот. Ибо, например, тот, кто говорит, что Бог есть тело, подразумевая под словом «тело» не нечто обладающее количеством, но что-то абсолютно эквивокальное тому, что мы называем телом, так же может сказать, что Бог не обладает знанием, так как слово «знание» не означает в этом высказывании то, что мы называем «знанием». И нельзя говорить, что мы отрицаем телесность Бога потому, что для нас это недостаток, и приписываем ему знание потому, что это совершенство; так как не слово «телесность», которое мы отрицаем относительно Бога, является недостатком, но то, что это слово подразумевает. Доказательство тому является то, что если бы посредством слова «телесность» мы указывали на то, на что указывает слово «знание», а посредством слова «знание» на то, на что указывает слово «телесность», то телесность была бы для нас совершенством, а знание недостатком. Кроме того, мы не утверждаем и не отрицаем ничего относительно Бога, пока не исследуем сначала, достойна или недостойна Его сама вещь, и мы не исследуем, является она совершенством для

нас или не является. И поэтому ясно, что размышление отвергает то, что слово «знание» сказывается о Нём и о нас в абсолютно эквивокальном смысле (*Войны Господа III, 3*) [1844](#).

И вот заключительный вывод Ралбага по этому вопросу, который он предварительно уже формулировал:

Поистине, атрибуты, сказываемые о Боге, сказываются о Нём в первичном смысле, а об остальных существах во вторичном смысле (хотя мы признаём, что нет никакого отношения между Богом и Его творениями), поскольку обнаруживается, что порядок, обычный для всех имён, сказывающихся в первичном и вторичном смыслах, это также порядок атрибутов. Например, слово «существование» сказывается о субстанции в первичном смысле, а об акцидентах во вторичном, как объяснено в *Метафизике*, хотя ясно, что нет никакого отношения между субстанцией и акцидентами (там же) [1845](#).

Я счёл целесообразным извлечь эту длинную цитату из рассуждений Ралбага, в которых он обосновывает свой отказ принять негативную теологию в том виде, в котором её разработал Рамбам, из-за сходства между этими рассуждениями и христианскими схоластическими теориями. Я начну с Дунса Скота. Сравнение его учения со словами Ралбага показывает, что сходство между ними состоит не только в отказе от негативной теологии, но и в некоторых способах рассуждения. С определённой точки зрения, имеется некоторое сходство между доктриной, которую Ралбаг предлагает вместо негативной теологии, и аналогичной доктриной Скота. Приведём примеры: Скот считает [1846](#), что если мы соглашаемся, что между атрибутами Бога и атрибутами других существующих вещей нет ничего общего, кроме имени, то утверждение (основанное на понятии «мудрость», которое известно нам из сотворённых вещей), что Бог *formaliter* (формально) мудр, не более оправдано, чем утверждение, что Бог *formaliter* есть камень. Очевидно сходство между этим суждением и рассуждением Ралбага о том, что теория эквивокальности божественных атрибутов и атрибутов сотворённых существ позволяет говорить, что Бог является «телом» или «незнающим». Хотя, конечно, эти рассуждения не тождественны.

В некоторых местах Скот, подобно Ралбагу, утверждает, что отношение между божественными атрибутами и аналогичными атрибутами всех других существ является отношением первичности и вторичности [1847](#). Указанное сходство между двумя мыслителями требует дополнительного исследования. Однако нужно добавить, что по этому вопросу имеется также сходство (которое трудно считать случайным) между словами Ралбага и следующей выдержкой из *Суммы против язычников* (*Summa Contra Gentiles*) Фомы Аквинского:

Sic igitur ex dictis relinquitur quod ea quae Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequi voce, sed analogice: hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod quidem dupliciter contingit...

Alio modo secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia ad accidens ad aliquid tertium referantur. Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum... sed modo secundo...

Et ideo ens dicitur prius de substantia quam de accidente, et secundum rei naturam et secundum nominis rationem...

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius' (I:34) [1848](#).

Сходство между этим отрывком из трактата Фомы Аквинского и словами Ралбага заключается не только в учении, на которое мы указывали, когда речь шла о Скоте (то есть, что отношение между Богом и прочими существами является отношением первичности-вторичности), но главным образом в сравнении, которое оба проводят между отношением Бога к своим творениям и отношением между субстанцией и акцидентами (которое также является отношением первичности вторичности). Тот факт, что оба именно в этом контексте прибегают к утверждению, что *ens dicitur prius de substantia quam de accidente*, почти дословный перевод которого на иврит мы находим у Ралбага (см. выше: «например, слово «существование» сказывается о субстанции в первичном смысле, а об акцидентах во вторичном»), нельзя обойти молчанием, даже при том, что само по себе содержание отрывка соответствует представлениям и других аристотеликов. Это, конечно, не доказывает, что Ралбаг заимствовал уподобление отношений между Богом и Его творениями отношениям между субстанцией и акцидентами непосредственно у Фомы Аквинского, однако это

вполне вероятно. Возможно также, что Ралбаг перенял его у схоластов, которые копировали этот текст Фомы.

Учение Крескаса о первичности и вторичности, несомненно, находилось под влиянием учения Ралбага. Оно сформулировано в следующем отрывке:

Поэтому слово «существование» сказывается в унивокальном смысле в отношении всех остальных существующих вещей, в частности, в отношении акциденций, не имеющих отношения первичности-вторичности друг к другу; и оно сказывается амфиболически в отношении субстанции и акциденций, так как существование вне интеллекта приписывается субстанции априорно, а акциденциям апостериорно. Однако общее значение слова состоит в том, что объект, которому приписывается существование, не отсутствует, и таким образом оно сказывается о Боге, да будет Он благословен, и об остальных субстанциях, а именно, что они не отсутствуют, только это говорится о Нём в априорном смысле, а об остальных существах в апостериорном (Свет Господень I, 3, 1).

Здесь мы также видим знакомый нам параллелизм отношений между субстанцией и акцидентами и отношений между Богом и остальными существами.

Вернёмся к Ралбагу. В его рассуждении устанавливается связь между проблемой первичности-вторичности и проблемой совершенства, которое он приписывает атрибутам Бога, когда сравнивает их с аналогичными атрибутами других вещей.

Вот его замечание из того фрагмента, который мы цитировали выше:

Поэтому кажется, что не будет никакого различия между знанием Бога, да будет Он благословен, и нашим знанием, за исключением того, что знание Бога более совершенно, чем наше, ибо таков смысл имён, сказываемых в первичном и вторичном смыслах.

Утверждение Ралбага о знании Бога, очевидно, распространяется на все атрибуты. Вместе с тем понятно, что рассуждение о совершенстве, которое приписывается Богу и которое можно противопоставить несовершенству творений в пределах той же самой области, появляется вследствие отказа от положения негативной теологии, согласно которому между атрибутами Бога и всех остальных нет ничего общего, кроме имени.

Подобно Ралбагу, только в рамках гораздо более систематического подхода, Дунс Скот противопоставляет несовершенство творений совершенству Бога (отвергая негативную теологию, а по ходу дела и мнение, согласно которому между атрибутами Бога и атрибутами творений существуют лишь аналогические отношения). Он говорит следующее:

Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic: scilicet considerando rationem formalem alicuius, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam haberet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae, vel intellectus, vel voluntatis. Consideretur primo in se et secundum se; et ex hoc quod ratio istorum non includit imperfectionem aliquam nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuantur Deo perfectissimo. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit habere conceptum eundem univocum, quem accipit ex creaturis [\[8 4 9 \]](#).

Несмотря на все эти параллели, мы не находим в учении Ралбага о божественных атрибутах самого характерного для Дунса Скота утверждения, касающегося природы Его атрибутов и различия между ними и аналогичными атрибутами творений. Одно из главных новшеств Скота — это подчёркивание бесконечности Бога, из которой следует также бесконечность каждого божественного атрибута (естественно, противостоящая конечности атрибутов сотворённых вещей):

... ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti [\[8 5 0 \]](#).

Cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur creaturis, infinitas autem non secundum modum quo convenit Deo [\[8 5 1 \]](#).

Крескас также подчёркивает бесконечность Бога, указывая на бесконечность каждого божественного атрибута и утверждая, с ещё большей ясностью, чем Скот в приведённой выше цитате, что одно из главных различий между атрибутами Бога и атрибутами остальных существ состоит в противоположности между конечностью последних и бесконечностью первых:

Хотя совершенства принадлежат к одному роду, такие как, скажем, «знание» или «могущество», всё же есть огромная разница между необходимостью и возможностью существования и между конечностью и бесконечностью, и этого достаточно, чтобы устранить подобие между ними. И хотя, вообще говоря, слово «подобие» применяется по отношению к ним, всё же, поскольку они совершенно удалены друг от друга в этих двух аспектах, следует устранить подобие между ними, и поэтому сказано: «Кому же вы уподобите Меня и с кем сравните?» [Ис. 40:25. Прим. перев.]» (Свет Господень I, 3, 3).

Ясно, что устранённое в отношении Него подобие — это подобие, в котором заключено некоторое сравнение; и поскольку сравнение между Ним и Его творениями не может быть проведено, так как нет никакого отношения и сравнения между бесконечным и конечным, то Он таков, что нельзя составить о нём образ (там же).

В ходе изложения учения о сущностных атрибутах возникает вопрос, который Крескас формулирует следующим образом:

Однако нам остаётся объяснить, почему одна из наших предпосылок, что всё состоящее из двух вещей не является необходимо сущим, не требует отрицания сущностных атрибутов (там же).

И вот его ответ:

Это нетрудно по двум причинам: во-первых, хотя атрибуты отделены от нас, они атрибутируются (; но, кажется, текст нужно исправить на « », «объединяются», «едины» с Ним) Ему. И бесконечное благо, которое входит в Его сущность, охватывает их и обращает их в единое во всех отношениях.

Далее Крескас говорит о второй причине, которую мы не станем здесь обсуждать.

Слова Крескаса о первой причине, подобно многим другим его высказываниям, напоминают «начала глав», отсылающие нас к какой-то известной ему доктрине. Похоже, это была одна из версий скотистской теории (мы, конечно, не можем знать, в каком именно виде она существовала). Очевидно, здесь, как и в случае других сравнений, которые мы проводим, невозможно определить, вдохновлялся Крескас сочинениями самого Скота или одного из его учеников, чьи теории были исследованы в меньшей степени, нежели теории их учителя. Поскольку я не пытаюсь доказать, что Крескас исходил из определённого текста, а скорее хочу в общих чертах отметить интегрированность его идей в схоластику XIV и XV вв., я ограничусь тем, что процитирую замечания самого Скота. Обсуждая проблему, похожую на ту, с которой имел дело Крескас (см. выше), этот схоласт говорит:

Quodlibet attributum continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis... quia ratio idealis correspondet perfectioni creaturae, in quantum ea perficitur in esse quidditativo, et per consequens sub ratione illa qua essentia est limitata. Unde et secundum diversos gradus limitationis distinguuntur, non autem in quantum ista essentia est perfecta simpliciter; quia sic correspondet omnibus unum attributum in Deo, ut bonitas aut perfectio simpliciter [\[8 5 2 \]](#).

В конце этого фрагмента Скот утверждает, что, поскольку сущность Бога совершенна *simpliciter* (просто, абсолютно), нет никакого различия между атрибутами, так как всем им *correspondet* (соответствует) один божественный атрибут: благо или совершенство *simpliciter*. А, по словам Крескаса, божественное единство поддерживается бесконечным благом божественной сущности, которое охватывает и объединяет атрибуты. Основное различие между этими двумя формулировками состоит в том, что в тексте Скота нет никакого упоминания о бесконечности в связи с божественной сущностью. Однако в другом месте в этом же сочинении Скот основывает существование божественного единства, несмотря на множественность атрибутов, на понятии бесконечности:

Bonitas et magnitudo et caetera hujusmodi sunt eadem quasi identitate mutua, quia utrumque est formaliter infinitum, propter quam infinitatem utrumque est idem alteri [\[8 5 3 \]](#).

Вот как Жильсон описывает способ, которым Скот примиряет единство и простоту Бога с разнообразием божественных атрибутов:

En vertu de cette conclusion antérieurement acquise, que deux êtres infinis sont impossibles, l'infinité de l'essence assure la simplicité réelle de l'être divin dans la distinction formelle des attributs [\[8 5 4 \]](#).

Если к определению, которое содержится во второй половине данного предложения, добавить отнесение божественной сущности к благу, то мнение Скота окажется близким мнению Крескаса как минимум в плане формулировки, и эта близость граничит с тождественностью. Действительно, как мы видели, в одном из отрывков, посвящённых данной проблеме, Скот подчёркивает благо (и совершенство) в Боге, который — как следует из общего контекста — является благом сущности [\[855\]](#).

Подводя итог нашему рассмотрению учения о божественных атрибутах, очевидно нужно сказать, что значительное подобие между теориями Крескаса и Скота можно будет объяснить, только если мы предположим, что в этом вопросе на Крескаса повлиял или сам Дунс Скот, или другой схоласт — последователь Скота. Конечно, наряду с этим на него влияли также еврейские и арабские мыслители. Например, термин «сущностные атрибуты» (в сочинениях Крескаса — «мы находим у ашаритов; им также пользовался Бахья, автор «Обязанностей сердца» [\[856\]](#)). Однако развитие Крескасом своего учения не имеет аналога у мусульманских мыслителей или у евреев, которые жили в исламском ареале, если брать мыслителей, чьи доктрины Крескас мог знать [\[857\]](#). Мы не станем распространяться по поводу многочисленных вопросов, связанных с сопоставлением Крескаса и схоластов, которые жили позже него и критиковали характерную для традиционного аристотелизма тенденцию утверждать превосходство интеллекта применительно к человеку и Богу. С этой точки зрения Крескас тоже естественно вписывается в схоластику своего периода. В любом случае, здесь у него имелись предшественники: евреи (и, конечно, мусульмане), протестовавшие против такого подхода аристотеликов. Назову только одно имя; Иехуда Галеви [\[858\]](#), под влиянием которого, по-видимому, находился Крескас.

Отметим также, что Скот, в определённом смысле, делает акцент на божественной воле [\[859\]](#), тогда как Крескас подчёркивает деятельность Бога «в том, что Он проливает благо и совершенство на волю и намерение» (*Свет Господень* I, 3, 5). По Крескасу (см. там же), радость, приписываемая Богу, связана с этой, а не с интеллектуальной деятельностью. Здесь есть определённое сходство, проявляющееся в умеренном антиинтеллектуалистском подходе к данной проблеме, но нельзя утверждать, что Скот непосредственно повлиял на Крескаса. Возможно, следует поискать других схоластов, которые могли бы оказать такое влияние на это представление Крескаса.

Аналогичное исследование нужно провести в отношении рассуждений Крескаса о любви творений к Богу и любви Бога к творениям (*Свет Господень* II, 6, 1; II, 6, 2) [\[860\]](#), хотя возможно, что они являются всего лишь развитием идей, распространённых в еврейских источниках. В любом случае, стоит отметить, что в христианской схоластике можно найти множество параллелей утверждению Крескаса, что любовь является конечной целью человека (*Свет Господень* II, 6, 1) [\[861\]](#).

Крескас не слишком далеко заходит в принятии мнений Дунса Скота по этим вопросам, поскольку его учение о воле (о котором мы скажем далее) вступает в противоречие с волюнтаризмом этого схоласта. В рамках общей темы нашего исследования я хотел бы упомянуть несколько моментов, которые могут дополнить замечания Ю. Гутмана и И. Бера об источниках учения Крескаса о воле. В «Свете Господнем» II, 6, 1 мы сталкиваемся со следующим пассажем:

Относительно второго постулата достаточно. Третий же явствует из определения отделённых сущностей. Ибо воля есть не что иное, как соединение и связь между способностями вождения и воображения, которая даёт согласие на то, чего желают, и эта связь обуславливает притягательность вещи. Умопостижение же это создание представления и проверка его истинности, и оба действия принадлежат рациональной способности, как было объяснено в книге *О душе*. И поскольку рациональная способность отлична от способности вождения и от способности воображения, то можно считать доказанным, что любовь и наслаждение чем-либо отличны от умопостижения, таков третий постулат.

Этот фрагмент поражает [\[862\]](#), поскольку в учении Аристотеля и в базирующейся на нём средневековой философской традиции интеллект явно упоминается как фактор, который необходимо учитывать при объяснении волевого акта. Аристотель недвусмысленно формулирует это в трактате *О душе* III, 10 (433a, 9–30). Мы также находим это учение в большом комментарии Аверроэса к данному трактату [\[863\]](#). Авиценна делает различие [\[864\]](#) между интеллектуальной волей («...», *irāda 'aqliyya*) и чувственной («...», *irāda hissiyya*). Фома Аквинский также придерживается этого мнения [\[865\]](#). Конечно, возможно, что Крескас познакомился с искажённой или сокращённой формулировкой учения о воле. Но в любом случае кажется более вероятным, что он сознательно выбирает мнение, которое расходится с общепринятой доктриной. Можно утверждать, что есть значительное сходство

между изложением Крескаса и доктриной, которую Скот [\[8 6 6 \]](#) приводит от имени «современного теолога» и которую он отклоняет.

Я процитирую суждение Жильсона [\[8 6 7 \]](#) об этой доктрине, как её описывает Скот:

Un *doctor modernus* [\[8 6 8 \]](#) soutient que la cause de la volition est le phantasme, parce que, rien ne pouvant se mouvoir de soi-même, il faut que le moteur et le mû se trouvent en deux sujets distincts. Or la volonté, étant un *appetitus intellectivus* il est impossible de lui trouver dans l'âme intellectuelle un sujet actif distinct de cette âme. C'est hors de l'âme intellectuelle qu'il faut chercher la cause motrice de la volition, donc dans la connaissance sensible et, précisément, dans le phantasme [\[8 6 9 \]](#).

У этой доктрины и формулировки Крескаса есть общий аспект — отрицание влияния на волю умопостижения и умопостижаемого, и отнесение подобного влияния к способности воображения и к воображаемому [\[8 7 0 \]](#). Ясно, что Крескас использует этот тезис, чтобы обосновать свою антиинтеллектуалистскую позицию. Одно предложение из отрывка, который цитировался выше, гласит: «можно считать доказанным, что любовь и наслаждение чем-либо отличны от умопостижения», из чего следует, что для любви не требуется постижение объекта любви (по контексту понятно, что прежде всего речь идёт о любви человека к Богу [\[8 7 1 \]](#) и о связанном с этим наслаждении).

Есть определённое сходство между данным отрицанием и точкой зрения Скота, согласно которой воля предпочтительнее интеллекта [\[8 7 2 \]](#). Но поскольку понимание воли у Крескаса совершенно иное (о чём свидетельствует ссылка на способность воображения, которая, как мы видели, не согласуется с учением Скота), последовательная антиинтеллектуалистская и волюнтаристская линия для него невозможна. Действительно, мы находим, что в Свете Господнем III, 3, 3 он сам себе противоречит, когда, рассуждая о любви, пытается разрешить сомнения относительно предназначения души:

Второе, третье и четвёртое (сомнения) зависят от объяснения, как зло появляется в греховной душе. И наш принцип состоит в том, что ничто злое не спускается сверху, а если оно происходит, то как можно представить очищение или урон в отношении субстанции разумной души? Поскольку это серьёзное сомнение, нам, чтобы рассеять его, следует сказать, что, как явствует из определения души, она — духовная субстанция, отличная от умопостижения, и так же самоочевидно, что удовольствие отлично от умопостижения; и поскольку предполагается, что душа получает удовольствие от любви, в то время как её прилепление [к Богу] происходит посредством умопостижения, то мы предположили, что она имеет активную и пассивную способности. Активная способность умопостижения актуализирует удовольствие в её субстанции, а способность удовольствия пассивна. Если доказано, что душа имеет активную и пассивную способности, то она, естественно, может понести урон, так как причина всякого повреждения в вещах — это не что иное, как неповиновение пассивных способностей активным. Поэтому, когда активная способность души, которая является способностью умопостижения, принимается пассивной способностью, которая является удовольствием, то она [душа] пребывает в своём естественном расположении и не несёт урона. А когда активной способности не повинуются, [душа] пребывает в противоестественном состоянии и подвергается страданиям.

Трудно согласовать слова Крескаса о том, что «душа получает удовольствие от любви, в то время как её прилепление [к Богу] происходит посредством умопостижения», когда «активная способность умопостижения актуализирует удовольствие в её субстанции», с утверждением, что «любовь и наслаждение чем-либо отличны от умопостижения» (см. выше, Свет Господень II, 6, 1). Похоже, что отрывок из Книги II был написан под влиянием доктрины, отрицающей наличие рационального фактора в волевых актах (как мы видели, она принадлежит не Скоту), а в отрывке из Книги III Крескас отходит от своей прежней позиции.

Есть сходство между взглядами Скота и взглядами, которые Крескас излагает в следующем фрагменте; и это невзирая на различия между понятием воли у схоласта и тем представлением, которое здесь подразумевается:

Глава пятая, дополнение к объяснению этого мнения с целью рассеять великое сомнение, которое наши предшественники непрестанно высказывали, а именно: как Божественная справедливость, проявляющаяся в награде и наказании, согласуется с необходимостью? И если согласуется, в чём различие между необходимостью в смысле причин, когда нет чувства принуждения и неизбежности, и необходимостью, когда есть чувство принуждения и неизбежности? Можно думать, что, если исполнение и нарушение заповедей это причины, а награда и наказание — следствия в соответствии с теми или иными действиями, то не должно быть

различия между необходимостью без чувства неизбежности и необходимостью с чувством неизбежности, когда награда и наказание являются следствиями для одного и не являются следствиями для другого, ибо в любом случае нет никакой возможности избежать необходимости [\[873\]](#). Если же мы признаём, что есть различие в зависимости от чувства принуждения и неизбежности, то не остаётся места для награды и наказания, потому что тогда нет ничего произвольного [\[874\]](#). Когда человек не чувствует принуждения, действие называют произвольным, но если он вынужден, но не чувствует вынужденности, то хотел бы я знать, что делать с некоторыми из представлений о награде и наказании в отношении некоторых основоположений Торы, ибо, как объясняется в традиции, наказание за их нарушение действительно устрашающее, ведь про вероотступников, безбожников и еретиков, отрицающих Тору и воскрешение мёртвых, сказано в Мишне [\[875\]](#): для этих нет доли в грядущем мире и т. д. Очевидно, что в этих случаях совершенно нет места воле и выбору, и это так в силу нескольких причин. Во-первых, если бы воля была необходима для верований, ступень веры не соответствовала бы ступени истинного закона, так как воля может желать и не желать, и мы тогда могли бы верить в две противоречащие вещи, в одну за другой, и так всегда. И если человек захочет верить в них, то это будет абсолютно невозможно. Во-вторых, если бы воля была необходима для веры, то тот, кто вводил бы новшества в эту веру, сомневался бы в её истинности, так как тот, кто совершенно не сомневается в истинности, не имел бы никакой потребности в воле. А если вводящий новшества сомневается в её истинности, то тогда истинность веры сомнительна. Третья причина покажет со своей стороны, что воля не имеет отношения к вере. Вера есть не что иное, как полагание необходимости чего-то вне души таким, каким оно [представляется] в душе. Но то, что находится вне души, не зависит от волеизъявления верить в него, и, таким образом, вера не зависит от воли. Объяснив это, я говорю, что любой верующий, особенно если вера доказуема, не может не чувствовать необходимость и абсолютную вынужденность исповедовать эту веру. И это так, поскольку эта побуждающая причина обладает такой силой необходимости, что нет никакой возможности избежать её, и это абсолютная необходимость, коль скоро мы предположили, что эта вера доказуема. Ибо в этом случае необходимость и неизбежность объяснены, явлены и чувствуются этим человеком так, что для него невозможно верить тому, что противоречит этой вере. Поэтому, если он чувствует такого рода принуждение воли, то он не заслуживает награды и наказания, как и было предположено (*Свет Господень II, 5, 5*).

Я не стану подробно цитировать отрывок, в котором Крескас разрешает сомнение относительно наказания и награды, которые человек может получить за свои верования. Но вот что он говорит в начале этого отрывка:

Мы скажем, что поскольку было объяснено, что воля не имеет отношения к верованиям, но верующий чувствует необходимость быть верующим, то ясно, что у нас нет выхода, кроме как определить выбор и волю как нечто вроде единения и связи с верованиями со стороны верующего, и это [испытываемые им] наслаждение и радость, которыми Он благословил нас, когда благословил нас Своей верой и усердием отстаивать её истинность, и это, несомненно, вопрос воли и выбора [\[876\]](#) (*Свет Господень, там же*).

И. Бер отметил [\[877\]](#) зависимость этой доктрины Крескаса от христианской схоластики и сравнил мнение еврейского мыслителя, высказанное им в последней цитате, со словами Фомы Аквинского в *Сумме теологии (Summa Theologica)*:

Fides enumeratur inter gratias gratis datas (II, 2, q, 4, 5); actus fidei fit meritorius per charitatem (II 2, q, 2,9) [\[878\]](#).

Действительно, есть сходство между мнением Крескаса и распространённым христианским учением, которое Фома выразил в этих предложениях. Однако оно не затрагивает рассуждений Крескаса, которые мы цитировали ранее в этом контексте. Мало того, что Крескас упоминает также мнения и верования еретиков, которые очевидно не являются результатом воздействия божественной благодати, но — и это главное — он подчёркивает «необходимость и вынужденность», которые «любой верующий, особенно если вера доказуема, не может не чувствовать». В этом контексте он также говорит, что человек не может игнорировать закон противоречий, то есть верить в противоречащие друг другу вещи. Ясно, что эти замечания не относятся непосредственно к учению о вере, «которой Господь благословил нас», но нужны для того, чтобы доказать, что верования и мнения, являющиеся результатом деятельности интеллекта, не имеют отношения к воле.

Аналогичное представление есть у Дунса Скота, который, как мы видели, подчёркивает элемент необходимости [\[879\]](#) в интеллекте. Доказывая превосходство воли над интеллектом, Скот заявляет:

Ad rationem igitur de puritate intellectus, respondeo quod actio intellectus non dicitur mala, quia non est in potestate intellectus eligere intellectionem [1880](#).

Сходство между этим отрывком и высказываниями Крескаса очевидно. И христианский учёный, и еврейский мыслитель «опираются» на необходимость, присущую деятельности интеллекта. Первый — чтобы показать, что эту деятельность нельзя назвать плохой; второй — чтобы показать, что награда и наказание, по сути, неприменимы к верованиям и мнениям (которые в данном контексте, как мы видели, являются плодом деятельности интеллекта). Похоже, что в этом вопросе на Крескаса оказали влияние или собственно скотистские идеи, или идеи схоластов, близких к Скоту в отношении этой проблематики. Весьма вероятно, что они повлияли на него через посредство Авнера из Бургоса, у которого, [как](#) показал И. Бер, можно обнаружить большинство идей Крескаса [1881](#), связанных с учением о воле и свободе выбора или как-то затрагивающих это учение, включая ту идею, что мы обсуждаем.

Понятно, что вполне возможное предположение о том, что в этой области Крескас многое почерпнул у Авнера из Бургоса [1882](#), совершенно не отменяет того, что именно таким путём он мог познакомиться с доктриной, которая была распространена в христианской схоластике и была известна Авнеру. Отмеченное Юлиусом Гутманом [1883](#) сходство между взглядами Крескаса, согласно которым акты воли подчиняются строгой причинности, и представлениями арабских аристотеликов, также не приводит к неизбежному заключению, что Авнер, который, по предположению И. Бера, повлиял на Крескаса, воспринял это учение непосредственно от арабов [1884](#). Возможно, он столкнулся с той или иной трансформацией этого арабского учения у христианских схоластов. Вопрос останется открытым, пока не будет исследовано отношение Авнера к различным схоластическим течениям. Такое исследование могло бы также пролить свет на утверждение Авнера, что только в его время раскрывается тайна предопределения. Из представленных И. Бером выдержек нельзя понять, хотел Авнер сказать, что тайна была раскрыта им одним, или он также имел в виду других. Когда Крескас со своей стороны говорит в Свете Господнем II, 5, 3 о раскрытии этой тайны, которая, как мы предположили, была открыта Крескасу — по крайней мере частично — Авнером, то создаётся впечатление, что он говорит только о себе. Исследование схоластического фона учения Авнера могло бы помочь нам понять смысл слов Крескаса в этом отрывке.

Подведём итог: мы видели, что Йедаия Бёдерси, Ралбаг и Ибн Каспи соотносили с основными проблемами схоластики периода после Фомы Аквинского, хотя решение этих проблем еврейскими мыслителями могло быть вполне оригинальным.

В этом контексте следует отметить учение Бёдерси об индивидуальных формах, которое напоминает теорию Дунса Скота, хотя и не тождественно ей, и представления Ралбага и Ибн Каспи о знании Богом *contingentia futura*. Эта связь сильнее всего у Крескаса: значительная часть его философии естественным образом вписывается в схоластическую мысль XIV и XV столетий. Мы видели, что у взглядов Крескаса в области физики и у его критики аристотелизма имеются параллели в трудах представителей новой физики XIV столетия, которую иногда называют «парижской физикой». На учение Крескаса о божественных атрибутах в какой-то мере повлиял Ралбаг, причём есть определённое сходство между идеями последнего и теорией Фомы Аквинского. Помимо влияния Ралбага, мы также находим у Крескаса концепцию, очень похожую на концепцию Дунса Скота. В рамках рассуждения о множественности божественных атрибутов оба подчёркивают объединяющую роль божественной бесконечности. Примечательно, что в отличие от Скота — но подобно некоторым его ученикам — Крескас придавал особое значение понятию бесконечности не только в теологии, но и в физике. Нужно также отметить сходство с доктринами Скота, которое проявляется в учении Крескаса о сущности и существовании Бога и в определённых аспектах, касающихся учения об интеллекте и воле, — и это несмотря на противоположность подходов Скота и Крескаса к проблеме свободы воли. Проводимые нами аналогии не доказывают, что Крескас почерпнул эти концепции непосредственно у самого Скота. Возможно, он находился под влиянием одного из его учеников или схоласта, который заимствовал отдельные идеи Скота. В любом случае ясно, что Крескасу были известны проблемы и подходы, обсуждаемые скотистами. Значительную часть учения Крескаса о воле и свободном выборе, идущую вразрез, как уже было сказано, с теорией Скота, следует, очевидно, отнести на счёт Авнера из Бургоса. Поэтому, чтобы продвинуться в нашем понимании интегрированности философии Крескаса в современную ему схоластику, необходимо определить те схоластические источники, к которым обращался Авнер. Это замечание касается не только Авнера. Ранее мы говорили, что исследование схоластики XIV и XV вв. всё ещё находится в зачаточном состоянии. Любая

дополнительная информация в этой области может существенно расширить наше понимание еврейской философии данного периода [\[885\]](#).

Фактически еврейские философы в то время вообще не упоминали христианских схоластов за пределами Италии, зато часто ссылались не только на еврейских, но также и на греческих и арабских мыслителей. Это не давало увидеть, что они были хорошо знакомы со схоластическими проблемами и идеями и находились под влиянием схоластических школ и систем (как, например, Крескас, на которого оказали влияние теории «парижской физики» и скотистской школы [\[886\]](#)). Такое замалчивание христианских источников было, по-видимому, литературной традицией, которая начала ослабевать довольно поздно, незадолго до изгнания из Испании и во время изгнания. В «поколении изгнания» или немногим ранее мы находим восхваление христианских мыслителей не только у Хабибдо и Авраама Нахмиаса бен Авраама, переведивших схоластические сочинения [\[887\]](#), но также у Ицхака Абраванеля [\[888\]](#) и Ицхака Арамы [\[889\]](#).

Перевод с иврита Софьи Копелян

Богословско-политический трактат Спинозы, Маймонида и Кант

Лео Штраусу

Богословско-политический трактат [\[890\]](#) может быть рассмотрен со многих точек зрения. Его или, точнее, его первую часть (то есть семь первых глав) можно считать, «среди прочего», критикой, проясняющей учение и позицию Маймонида, хотя в целом Спиноза открыто этого не признаёт. Верно, что в своём анализе он откровенно враждебен по отношению к Маймониду; однако анализ от этого не становится менее пронизательным. Предпринимая серьёзную попытку опровергнуть Маймонида и показать его заблуждения, Спиноза оказывает философу честь, которой тот редко или даже совсем не удостоивался в Новое время. И он способен на это потому, что готов согласиться с некоторыми предпосылками Маймонида. Он также отдаёт Маймониду должное, используя некоторые идеи последнего в своих целях, — правда, так, что, надо признать, Маймонид счёл бы доктрины Спинозы опасной пародией на свои собственные взгляды. Следовательно, *prima facie* [\[891\]](#) существует достаточное основание полагать, что критика Спинозы может углубить наше понимание образа мыслей Маймонида, особенно его кажущихся или подлинных противоречий и слабых сторон.

Настоящая работа в какой-то мере посвящена данной стороне *Трактата*. Это может оправдать — что крайне необходимо — добавление ещё одной статьи к бесчисленным исследованиям, рассматривающим отношение Спинозы к средневековым мыслителям и в особенности к Маймониду [\[892\]](#). Во многих из них делается попытка определить в первую очередь степень того, что можно назвать «механическими» заимствованиями Спинозы у средневековых авторов, то есть указать на заимствованные им понятия и на тексты, которые он цитировал, пересказывал или на которые ссылался [\[893\]](#).

Однако полемика Спинозы с Маймонидом тоже была исследована, и предпринимались попытки изучить основные различия между системами мышления Спинозы и Маймонида. Проведение таких изысканий, конечно, предполагает, что взгляды Маймонида, хотя бы до некоторой степени, нам известны. Нельзя не признать, что в этом кроется определённая самонадеянность, но не мне спорить с подобными допущениями, поскольку я также обращаюсь к философии Маймонида. Сознаться в чистом невежестве или полном агностицизме в отношении его мысли означало бы, что выбор предмета настоящей работы не может быть достаточно обоснован.

С другой стороны, бесспорно, есть серьёзные сомнения во многих основных положениях учения Маймонида. Уверенность, с которой некоторые интерпретаторы Маймонида XIX и XX вв. настаивали на «несомненных фактах», была, по общему просвещённому мнению, подорвана тем продвижением в исследованиях его учения, которое произошло в первую очередь благодаря методам, применявшимся Лео Штраусом.

Этой новообретённой неуверенностью относительно смысла и фактического влияния философии Маймонида во многом был мотивирован выбор предмета статьи. Спиноза в юности, в то время когда *Путеводитель растерянных* оказывал главное влияние на его интеллектуальное развитие, а может быть, и позже, был читателем «в духе» Маймонида. К числу прочих особенностей *Богословско-политического трактата* можно отнести то увлечение, с которым Спиноза предаётся поискам несоответствия и противоречий в *Путеводителе*. И если принимать всерьёз Предисловие Маймонида к *Путеводителю* [\[894\]](#), то Спиноза вполне подходит на роль выведенного в нём осторожного и пронизательного читателя.

Однако открытие Спинозой данных противоречий не привело к тем следствиям, на которые рассчитывал Маймонид, описывая читателя подобного рода 1895. Оно скорее сформировало антагонизм Спинозы, чем способствовало росту терпимости и понимания. Конфликт Спинозы с иудаизмом, равно как и возвышение новой философии и науки в XVII столетии, главные «герои» которой стремились низвести средневековый аристотелизм до положения «затхлого склада устаревших мыслей», могли отчасти сказаться на этом отношении к Маймониду (хотя фактически оппозиция между старой и новой теоретической философией играет скорее второстепенную роль в *Трактате*).

В этой связи нужно рассмотреть ещё один вопрос. По различным причинам — возможно, в силу исторических обстоятельств, но главным образом из-за своей концепции человеческого общества и вследствие понимания доктрин и идеологий как социологических факторов — Спиноза, кажется, был не в состоянии оценить значимость политических обязательств и опасений, породивших великую философскую традицию закодированного письма. Он, несмотря на явные утверждения Маймонида, кажется, также не сознавал, что *Путеводитель* является герметической книгой и что многие из её положений нельзя воспринимать буквально. Стилистические бездны часто оказываются для него непреодолимыми.

Сказанное, конечно, не подразумевает, что стиль или этика Спинозы требовали от него изложения своей точки зрения в самых простых и однозначных словах. Дело обстояло совсем иначе. И в том, как он использовал язык с целью скрыть свою истинную мысль, нельзя видеть простую предупредительную меру, необходимую для того, чтобы избежать риска религиозного преследования. Это было бы упрощением. Верно, что Спиноза считал легитимным заботиться, насколько это вообще возможно, о своей личной безопасности путём разумного использования двусмысленностей и иносказательного языка, если только эти стилистические приёмы не делали ход его мыслей и смысл слов абсолютно непостижимыми. Средневековые философы-аристотелики иногда руководствовались аналогичными соображениями, но, как правило, они также исходили из политической теории, согласно которой абсолютная откровенность в теоретических вопросах была бы не только опасной для них лично, но и повлекла бы за собой серьёзный риск для сообщества, членами которого они являлись, поскольку могла подорвать авторитет религии. По их убеждению, общество могло бы быть разрушено философами, выражающими своё мнение свободно и ясно, если бы их аудитория не была ограничена «немногими избранными».

Взгляд Спинозы был в каком-то смысле диаметрально противоположен, и это, несомненно, не позволило ему разглядеть «рожки чёрта» во внешне безобидных или даже набожных формулировках средневековых философов, которых он презрительно считал простыми богословами. Мне кажется, тем не менее, что непонимание их стилистических уловок не помешало Спинозе использовать сходные приёмы, когда речь шла о Христе и о так называемой всеобщей вере. Он, правда, преследовал другую цель. Спиноза использовал закодированный язык, чтобы способствовать всеобщему принятию той веры, которую он изобрёл потому, что надеялся: заменив другие религии, она может гарантировать свободу слова и убеждений.

Можно увидеть и другие цели, которые преследовал Спиноза. В случае *Богословско-политического трактата* кажется, что иногда он использует язык и заимствует некоторые положения средневековой религиозной философии и теологии с целью их разрушения. Ведь это удобный метод демонстрации ошибок и нелепостей, присущих той доктрине, на которую он желает напасть.

Враждебность Спинозы и, что ещё более важно, отсутствие точного понимания взглядов средневекового философа на политическую необходимость сокрытия теоретических концепций, естественно, приводили к тому, что Спиноза часто придерживался ошибочных представлений о личных убеждениях Маймонида. Данное обстоятельство, однако, не обязательно препятствовало правильному пониманию неизбежных следствий и подтекстов философии, изложенной в *Путеводителе растерянных* и сделавшейся достоянием широкой публики. Некоторые из этих следствий и подтекстов были, как правильно указал Спиноза, несовместимы с традиционными религиозными верованиями. Но он, возможно, был неправ, считая, что в отношении средневекового варианта аристотелевской философии Маймонид был неспособен размышлять так же логично и последовательно, как он сам. Кроме того, он, возможно, ошибался, полагая, что непоследовательность и самопротиворечивость Маймонида происходили в основном из теологических колебаний, непонятливости и желания обмануть себя, тогда как некоторые или даже все замеченные Спинозой противоречия могли быть тактически использованы Маймонидом в целях маскировки своих истинных взглядов.

Прежде чем начать обсуждение отдельных фрагментов *Трактата*, я должен отметить: моя работа основана на том допущении, что в своей интерпретации иудаизма Спиноза пользовался в основном категориями, почерпнутыми у Маймонида. Никакого отдельного доказательства этого предположения дано не будет, поскольку я надеюсь, что нижеследующий анализ сможет показать, что по существу оно верно.

Как уже было сказано, в этой статье делается попытка продемонстрировать, что, критикуя Маймонида, Спиноза перенял, *mutatis mutandis* [1896](#) (изменения могут быть очень серьезными), созданный средневековым философом понятийный аппарат.

Прежде всего нужно коснуться двух вопросов, в отношении которых Спиноза по существу соглашается с Маймонидом.

Первый вопрос носит в известном смысле лингвистический характер. В главе I (с. 16) [1897](#) Спиноза отмечает, что евреи не упоминали опосредующих причин, но приписывали всё непосредственно Богу. Я думаю, Спиноза, несомненно, отдавал себе отчет в том, что это важнейшее наблюдение над стилем Ветхого Завета почерпнуто им из 48-й (и последней) главы второй части *Путеводителя* Маймонида. В той главе Маймонид отмечает, что в библейском иврите непосредственные и вообще опосредующие причины обычно не упоминаются. Их следствия объясняются прямым вмешательством Бога. Как указывает Маймонид, это означает, что когда Библия описывает Бога говорящим, отдающим приказ, возлагающим на кого-то определённую миссию и так далее, то события, о которых она повествует, должны расцениваться как вызванные цепью естественных причин и следствий. Другими словами, не нужно признавать никакого прямого вмешательства Бога в естественный ход событий.

Существенен подбор Маймонидом библейских цитат, иллюстрирующих данное представление. Они отсылают читателя «среди прочего» к прямым приказам Бога, определяющим ход событий в неодушевленной [1898](#) природе, — например, буря или засуха, разговор Бога с рыбой (= кит Ионы) или наделение саранчи особой миссией. Упоминаются также наделённые божественной миссией люди. Среди них упомянут Навуходоносор, но нет ни одного пророка в полном смысле этого слова; ибо Давид, который также упоминается в данном контексте, находился, согласно *Путеводителю* (II, 45), на второй из самых низких «ступеней пророчества», а только люди, принадлежащие к одной из более высоких ступеней (начиная с третьей), могут быть названы пророками в строгом смысле.

Едва ли случайно, что в последней главе второй части *Путеводителя*, после шестнадцати глав, которые целиком и полностью посвящены пророчеству, отсутствует малейший намёк на библейских персонажей, бесспорно являющихся пророками. Читателю остаётся делать собственные выводы. Но сомнений в характере этих выводов быть не может, особенно если читатель руководствуется предписанием Маймонида исследовать 48-ю главу «с особым вниманием, со вниманием, превышающим внимание, с которым ты изучаешь другие главы этого Трактата» (то есть *Путеводителя*). Такие выражения, как «Бог говорит с пророком» или «Бог приказывает пророку», должны рассматриваться наравне с выражениями «Бог говорил с рыбой» или «Бог приказал Навуходоносору». Обе группы выражений сопоставимы потому, что применяются по отношению к явлениям, вызванным цепью естественных причин, — просто в библейском языке эти явления приписываются Первопричине. Другими словами, выражение «Бог говорит с пророком», «приказывает ему» говорить означает всего лишь, что его пророчество обусловлено рядом естественных причин (включая естественную предрасположенность пророка), подобно тому как вследствие ряда естественных причин рыба, с которой говорил Бог, извергла Иону. То же самое, конечно, относится и к Навуходоносору, реализующему свои завоевательные планы.

Интерпретация Спинозой пророчества как естественного феномена в первой и второй главах *Трактата* (но не его отказ от представления о том, что пророки были философами) — это всего лишь пояснение и развитие взглядов Маймонида. В особенности в случае истолкования им различных значений древнееврейского слова «дух» (*ruah*) и библейского выражения «дух Божий», часто используемого в связи с пророческим вдохновением [1899](#). Отметим: данное истолкование служит примером того, что, когда это устраивает Спинозу, рекомендованный им в *Трактате* филологический метод изучения Библии может быть практически неотличим (с точки зрения его применения и результатов) от аллегорического метода Маймонида, который в теории Спиноза отвергает.

Признавал ли Спиноза несомненное сходство между своими взглядами на пророчество как на явление, управляемое законами естественной причинности, и аналогичными взглядами Маймонида? Или же он полагал, что теологические предрассудки мешали Маймониду сделать соответствующие выводы из наблюдений, высказанных в *Путеводителе* II. 48? Об ответе можно только догадываться, и в принципе он имеет лишь второстепенное значение. Спиноза не считал обнаружение исторической истины в том, что касается частных позиций Маймонида, конечной целью, ибо такие частности относились к сфере «беспорядочного опыта» [1900](#), а не к сфере истинной науки. У критической историографии в исполнении Спинозы была практическая цель. Второе из упомянутых выше положений, относительно которого Спиноза, по существу, соглашался с Маймонидом, заключалось в отрицании того, что пророки обладали сверхъестественным знанием или, более точно, сверхъестественным теоретическим знанием.

В этом, кажется, Спиноза правильно понял Маймонида. Не существует никакой причины полагать, что он причисляет философа к «толпе» (*vulgus*), желающей, «чтобы естественное познание было исключено, когда речь идёт о пророческом познании» [1901](#). Скорее Спиноза считает его одним из тех людей, которые «никогда не могли достаточно надвинуться глубочайшим тайнам Священного Писания» [1902](#). Он добавляет: «Вижу, однако, что ничему не научились, кроме умозрений аристотеликов и платоников, и к ним приспособили Священное Писание, чтобы не казаться приверженцами язычников» [1903](#). Как мы покажем, Спиноза не считал, что пророки были философами. И он не верил, что платонические и аристотелевские учения, исповедуемые Маймонидом и другими средневековыми философами и приписываемые ими пророкам, были истинными. С другой стороны, приписывание философских учений пророкам, против которого так протестовал Спиноза, в случае Маймонида довольно точно показывает, что этот средневековый философ склонялся к отождествлению пророческого и естественного философского знания. Преувеличение диапазона познавательной способности пророков, которое время от времени Маймонид находил уместным, не может скрыть этот фундаментальный тезис. На деле он, как другие аристотелики (и как Спиноза), верил, что не существует более высокой (или, в терминах Спинозы, более «освобождающей») деятельности для человека и Бога, чем деятельность теоретического разума. Все они полагали, что это единственная деятельность, ведущая к познанию истины.

В силу этой и других предпосылок, разделяемых Маймонидом и Спинозой, а также потому, что Спиноза заимствует некоторые антропологические категории из *Путеводителя*, полемика *Трактата* с Маймонидом столь важна для нашего рассмотрения. Спиноза считал, что Маймонид дал неправильные ответы на разные вопросы, которые он вновь рассматривает в *Трактате*. Но он не считал, что вопросы эти были более не важны или что они представляли только исторический интерес.

Антропологические категории Маймонида не применимы к обычным представителям человеческого рода, поскольку речь идёт о тех, кто имеет или (а) необыкновенно мощный интеллект, или (б) необыкновенно сильное воображение, или о тех, кто наделён обоими дарами. Согласно *Путеводителю* (II, 37), к первому типу относятся философы, ко второму — политические деятели, которые издают законы и управляют городами, не будучи пророками, а также всевозможные предсказатели, сновидцы и чародеи. Очевидно, по мнению Маймонида, такие занятия не требуют экстраординарных интеллектуальных способностей. Можно предположить, что он считал воображение необходимым как для того, чтобы политики, чародеи и прочие могли непосредственного заниматься своим ремеслом, так и для того, чтобы они могли произвести на людей впечатление своим умением и силой. Третья категория — это категория пророков (за исключением Моисея). По Маймониду, они отличаются и развитым воображением, и сильным интеллектом. Последнее утверждение означает, что Маймонид стремился убедить своего читателя: пророки были, ко всему прочему, философами. Он открыто заявляет, что это относится ко всем пророкам.

Верил ли Маймонид, что его утверждение соответствовало строгой исторической истине? С его точки зрения, этот вопрос был неуместен или даже вовсе лишён смысла, поскольку история не считалась равной подлинным теоретическим наукам. По выражению Аристотеля, «поэзия философичнее и серьёзнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном» (*Поэтика* IX) [1904](#). Следовательно, исторические факты можно было законным образом использовать в своих интересах посредством соответствующего изложения и интерпретации. Другими словами, их функции иногда напоминали функции библейских стихов, которым давалась аллегорическая интерпретация. Следует отметить, что независимо от того, в чём, по мысли Маймонида, заключалась теоретическая истина, практическая и педагогическая ценность утверждения, что все пророки являлись философами, была весьма очевидна. Упомянем только одно соображение: эта концепция освободила философов от одиозных претензий на исключительное обладание истинным знанием; они были избавлены от опасного искушения возвыситься над пророками.

Из предложенных Маймонидом антропологических категорий Спиноза принимает две: он говорит (а) о людях, наделённых исключительной интеллектуальной силой, и (б) о людях с необычайно живым воображением. Однако он не допускает существования третьей категории, к которой Маймонид причисляет людей, сочетающих обе характеристики, а именно пророков, интеллектуальные способности которых предположительно столь же выдающиеся, как и способность воображения.

Вопреки мнению Маймонида Спиноза относит пророков ко второй категории (хотя в этом месте *Трактата* нет ссылки на *Путеводитель*). Согласно Спинозе, пророки отличаются от обычного человека не превосходством интеллекта, а сильной способностью воображения [1905](#). Другими словами, они приравниваются к политическим деятелям и колдунам в классификации средневекового философа. На

этом фоне Спиноза выдвигает два главных аргумента против антропологического и психологического представления пророков по Маймониду.

Первый довод: у людей с сильным воображением не может наблюдаться большая склонность к чистой интеллектуальной деятельности (II, 29) [\[906\]](#); эти две способности противоположны друг другу. Можно отметить, что такое представление об интеллектуальных возможностях пророков приблизительно совпадает с представлением о сновидцах, сформулированным Аристотелем в *De Divinatione* (*О прорицании во сне* 464a, 17 и далее), хотя в данном контексте греческий философ не упомянул о способности воображения. В каком-то смысле средневековые последователи Аристотеля, включая Аверроэса, если буквально понимать их утверждения, не приняли этой доктрины из *De Divinatione*.

Второй аргумент Спинозы основывается на текстах Писания [\[907\]](#); философ подчёркивает, что они являются единственным достоверным источником. При этом почти ещё неиспытанные филологические методы, которые Спиноза должен был описать, использовались в *Трактате* для создания исторической интерпретации пророчества, а затем и происхождения религии Израиля и развития еврейского государства. Данная интерпретация носила отчасти разоблачительный характер. Ради своей цели Спинозе пришлось изобрести или заново изобрести то, что Ницше назвал «критическим родом истории» [\[908\]](#).

Спиноза утверждает, что свидетельство библейских текстов весьма недвусмысленно: восприятие и учение пророков состояли почти из одних иносказаний и загадок и выражали духовные вещи посредством телесных образов [\[909\]](#). Это соответствует природе воображения, которое, с точки зрения Спинозы, является единственной душевной способностью, отвечающей за пророческое откровение. Ввиду различия и подлинного антагонизма между способностью воображения и интеллектом [\[910\]](#) нет никаких оснований полагать, как это обычно делалось, что пророки знали всё, что могло быть познано человеческим разумом. На взгляд Спинозы, Библия свидетельствует о том, что пророки были скандально невежественны в вопросах о Боге и физической реальности; их пророческое призвание никак не сказывалось на росте их знаний, а получаемые пророком откровения зависели от его индивидуальной способности воображения, характера и сложившихся до этого мнений.

Очевидно, что подобные утверждения были направлены на реализацию политического назначения *Трактата*. Эффективность данного сочинения как орудия пропаганды толерантного либерального государства, вероятно, уменьшилась бы, если бы его автор не подверг критике веру в превосходные теоретические познания, собственные пророкам. Понимание политической цели Спинозы не должно, однако, скрывать от нас одно обстоятельство: искушённый, беспристрастный читатель *Путеводителя*, воспринявший вышеупомянутые антропологические категории Маймонида всерьёз и готовый непредвзято исследовать с их помощью теорию пророчества, также был склонен отнести пророков, на основании библейских свидетельств, к категории людей с развитым воображением, а не к предложенной Маймонидом третьей категории. Другими словами, у Спинозы имелось не просто практическое, а достаточное теоретическое основание, чтобы изменить учение Маймонида, и у нас нет ни малейшей возможности узнать, которое из двух оснований изначально обусловило это изменение.

Довольно очевидно, что представление *Путеводителя* о пророках как философах полностью зависит от использования аллегорического метода. Спинозе кажется (VII, 113 и далее [\[911\]](#)), что Маймонид «проговорился» в отрывке, который он цитирует в *Трактате* по переводу Ибн Тиббона на иврит:

Знай, что мы не ради текстов, встречающихся в Писании о творении мира, избегаем говорить, что мир вечен, ибо количество текстов, говорящих о сотворении мира, не больше тех, которые учат, что Бог телесен. И пути к объяснению находящихся в Писании мест о творении мира нам не закрыты, а также и не затруднены, но мы могли бы объяснить их подобно тому, как мы это сделали при устранении телесности от Бога: и, может быть, сделать это было бы много легче, и мы могли бы объяснить их и обосновать вечность мира более ловко, нежели когда объяснили Писание с целью устранить телесность благословенного Бога (*Путеводитель* II, 25).

Такое использование аллегорического метода, с точки зрения Спинозы, подразумевает, что заявления философов об истинном смысле библейских текстов должны быть приняты обычными людьми как единственно авторитетные и безошибочные [\[912\]](#). Он полагает, что если это допустить, то возникнет новый вид церковной власти и новая порода священников и жрецов. И добавляет, что люди в большинстве своём, вероятно, скорее посмеются над церковниками нового типа, нежели станут их почитать. Этот сарказм, конечно же, отражает истинное отношение Спинозы к восходящим к Платону политическим амбициям средневековых философов: они заслуживают только презрительного отвержения. Очевидно, он считает подобных философов людьми, страдающими манией величия,

чьи «возвышенные» мечты никогда не смогут претвориться в жизнь. Спиноза явно не сожалел об этом. Но наряду с подобными мечтами существовало и «организованное суеверие», которое было несомненной действительностью; Спиноза был его противником, и оно занимало его гораздо больше, чем политические доктрины философов в духе Платона.

Маймонид заявлял (по крайней мере, на словах), что Моисей, именуемый пророком, не имел с другими пророками ничего общего, кроме собственно наименования. Спиноза чётко даёт понять, что данное представление и концепция, на которой оно основано, кажутся ему весьма уязвимыми для критики не менее, а возможно, и более уязвимыми, чем представление Маймонида о пророках вообще. Ибо в отношении Моисея текстовые свидетельства не просто не подтверждали взглядов, изложенных Маймонидом в *Путеводителе* или других сочинениях, — они доказывали их ложность. В этом случае Спинозе не нужно было полагаться на аргумент *ex silentio* [\[913\]](#), как с менее значимыми пророками, и основываться на том, что Библия не описывает этих пророков как философов. Согласно фрагменту из Введения к части первой *Путеводителя* Маймонида, Моисей сопоставим с теми, «перед кем, в очень тёмной ночи, молнии вспыхивают одна за другой так [часто], что им словно бы светит постоянный, немеркнущий свет» [\[914\]](#). Маймонид также называет его «господином знающих». Ибн Баджа, арабский философ, оказавший некоторое влияние на Маймонида, считал, что философы наделены интуитивным теоретическим знанием, а наивысшим образцом в этом отношении был Аристотель. Однако, по утверждению Маймонида, единственным человеком, который (в пределах человеческих возможностей) обладал полным знанием такого рода, был Моисей. То есть он был величайшим философом [\[915\]](#). Кроме того — очень важная деталь, — пророчество Моисея отличалось от других пророческих откровений тем, что не зависело от способности воображения. «Способность воображения не участвовала в его пророчестве... он не пророчествовал, как другие пророки, посредством притч» [\[916\]](#). Несомненно, это показывает, что Маймонид «встаёт на защиту» данной способности не более чем Спиноза (это явствует также из многих других фрагментов *Путеводителя*), несмотря на признание важности её участия в пророчестве всех пророков, за исключением одного.

В главе I Спиноза отклоняет выдвинутую Маймонидом (который в этой связи не назван [\[917\]](#)) концепцию пророчества Моисея, но не отрицает, что библейские стихи указывают на различие между пророческим даром Моисея и откровениями остальных пророков. По его мнению, однако, тексты свидетельствуют, что различие никоим образом не было столь же радикальным, сколь могло показаться вследствие интерпретации Маймонида. Возможно, здесь Спиноза мысленно обращается к классификации пророков по Маймониду (за исключением Моисея) — классификации в зависимости от типа пророческого сна или полученного бодрствующим пророком видения (*Путеводитель* II, 45). Разъясняя её, Маймонид упоминает гипотетическую категорию, которая могла бы считаться наивысшей. Правда, он скорее склоняется к мысли, что эта категория пророков не существует и не может существовать: «Относительно вопроса, возможно ли, чтобы пророк также увидел в пророческом видении, будто Сам Бог обращается к нему, то это, по моему мнению, неправдоподобно, поскольку сила воображения не достигает такого предела. И мы не нашли этого у остальных пророков» [\[918\]](#). Возникшее в последнем предложении слово «остальные» в данном контексте, кажется, означает «у всех пророков кроме Моисея». Арабский текст можно перевести и как «у любого из пророков», но еврейская версия, используемая Спинозой, отражает первую интерпретацию.

Рассматриваемый фрагмент доказывает — если вообще существовала потребность в доказательстве, — что процесс получения такого видения не мог быть чисто интеллектуальным. Как и в случае одиннадцати ступеней пророчества, построенных Маймонидом на основании библейских свидетельств, требуется прежде всего участие способности воображения. Особенность этой категории заключается в том, что подпадающий под неё пророк — в том маловероятном (по Маймониду) случае, что он когда-либо существовал, — как бы ощущает [\[919\]](#) в пророческом видении, что Бог говорит с ним.

По-моему, очевидно, что *Трактат* относит Моисея к этой, по мнению Маймонида, гипотетической категории. Точка зрения Спинозы выражена им в следующих словах:

Поэтому не должно сомневаться в том, что остальные пророки не слышали действительного голоса. Это ещё более подтверждается из Второзакония, гл. 34, стих 10, где говорится: «И никогда не существовал (собственно, «восставал») в Израиле пророк, как Моисей, которого Бог знал лицом к лицу». Это, конечно,

должно разуметь в смысле голоса только, ибо сам Моисей никогда не видел лица Божья (с. 20 [с. 21]).

Данный отрывок показывает, «среди прочего», что Спиноза отвергает концепцию Маймонида, по которой пророчество Моисея (как сущностно отличающееся от откровений других пророков) являлось чисто интеллектуальным, отделённым от воображения процессом. Это положение разъясняется в следующем фрагменте Трактата:

Поэтому если Моисей говорил с Богом лицом к лицу, как обыкновенно человек разговаривает с собеседником (т. е. посредством двух тел), то Христос имел общение с Богом душой к душе. Итак, мы утверждаем, что, кроме Христа, никто не получал божественных откровений иначе, как при помощи воображения, именно: при помощи слов или образов; и, стало быть, для пророчествования нужна не более совершенная душа, но [нужно] более живое воображение (I, 21 [с. 22]).

Как представление о Моисее, слышащем божественный голос, и другие понятия, взятые из теории пророчества Маймонида, «уживаются» с философской системой Спинозы? В отрывке из конца первой главы Трактата говорится:

Итак, мы можем теперь утверждать без колебания, что пророки воспринимали божественные откровения только при помощи воображения, т. е. посредством слов или образов, и притом действительных или воображаемых. Ибо коль скоро мы не находим в Писании никаких других средств, кроме этих, то, как мы уже показали, нам никаких других выдумывать нельзя. Но на основании каких законов природы это совершалось, я, признаюсь, не знаю. Конечно, я мог бы сказать, как другие, что это совершилось благодаря могуществу Бога, но я оказался бы болтуном (*garrure*). Ибо это было бы то же самое, как если бы я захотел объяснить каким-нибудь трансцендентальным термином форму какой-нибудь единичной вещи. Ведь могуществом Божиим всё совершено. Скажу более: так как могущество природы не что иное, как само могущество Бога, то несомненно, что мы постольку не понимаем могущества Божьего, поскольку не знаем естественных причин; стало быть, глупо и прибегать к этому могуществу Божьему, когда мы не знаем естественной причины какой-нибудь вещи, т. е. самого могущества Божьего. Да нам теперь и не нужно знать причину пророческого познания. Ибо, как я уже упоминал, мы стараемся исследовать здесь только документы (*documenta*) Писания, чтобы на основании их вывести свои заключения, как из данных природы; источники же документов нас нисколько не интересуют (с. 28 [с. 27–28] [19201](#)).

Спиноза однозначно даёт понять, что в Трактате, и особенно в первой главе, которая касается «среди прочего» проблемы божественного голоса, слышанного Моисеем, он не предлагает узнать, что на самом деле произошло и каковы были истинные причины происшедшего. Задача, которую он ставит перед собой, — всего лишь [1921](#) «выяснить «путём правильного использования методов филологии», которые он сравнивает с методами естественных наук, что в действительности содержится в библейских текстах. То есть каким образом их следует интерпретировать, если принимать во внимание образ жизни, особенности мышления и языка, характерные для времени происхождения данных текстов. Ясно, что два подхода к историографии — избранный Спинозой в Трактате и другой возможный подход — могли бы привести к совершенно разным заключениям. Но по очевидным причинам Спиноза не вдаётся в этот вопрос. В случае Моисея, например, он довольствуется тем, что показывает: согласно Библии, независимо от того, каковы были истинные факты, Моисей слышал божественный голос. Тем самым Спиноза подтверждает свой собственный тезис и опровергает представление Маймонида о Моисее. «Критическая» экзегеза и историография Спинозы оказываются весьма полезными в его полемике и политической пропаганде. Это было, несомненно, главной целью, ради которой он изобрёл свой экзегетический и исторический метод. То, что цель носила в основном практический характер, можно посчитать оправданием для отказа Спинозы от указанного метода, когда такой отказ служил его цели. Высказывания Спинозы об Иисусе, которого он неизменно называет Христом, служат показательным тому примером.

На фоне учения Маймонида о Моисее Спиноза создаёт свою концепцию Христа. Судя по тексту Трактата, эта концепция использовалась в противовес учению Маймонида, которое должна была заменить благодаря своей схожести с ним (хотя, с «теологической» точки зрения, она отличалась от него в одном важном отношении). Настоящее сравнение правомерно потому, что Спиноза уверен: благодаря нестрогости соблюдения правил он может найти место для Христа в рамках теологического учения Маймонида о пророчестве.

Как было сказано, Спиноза возражал против мнения Маймонида, что познание Моисеем Бога (или скорее действий Бога в природе) было чисто интеллектуальным. Возражал он на том очевидном основании, что в Библии (в интерпретации Спинозы) написано, что Бог разговаривал с Моисеем. Это, по мнению философа, означает, что Моисей слышал божественный голос.

Сходным образом Спиноза решает интерпретировать библейское описание откровения, которого удостоились сыны Израилевы на горе Синай. Оно свидетельствует, что люди слышали некий сотворённый голос (1,18 [с. 19]). Эта гипотеза, как и гипотеза о Моисее, была «подказана» Спинозе Путеводителем (II, 33) [\[9 2 2\]](#).

Рассуждая в первой главе *Трактата* об откровении на горе Синай, Спиноза старается показать — отчасти с помощью грубых сравнений — очевидную невозможность считать доказательством существования Бога сделанные этим голосом заявления, такие как «Я есмь Бог»:

Но и таким образом всё-таки не уничтожается вся трудность. Ибо довольно мало, по-видимому, вяжется с разумом утверждение, что сотворённая вещь, зависящая от Бога так же, как и остальные, могла бы делом или словом выразить сущность или существование Бога или объяснить его посредством своей osoby, именно говоря от первого лица: «Я есмь Иегова, Бог твой» и пр. Правда, когда кто-нибудь произносит ртом: «Я понял», никто не думает, что понял рот, но [думает, что поняла] только душа человека, говорящего это, потому что рот принадлежит к природе человека, который это говорит, а также и потому, что тот, кому это говорится, постиг природу разума и легко воспринимает душу говорящего человека по аналогии с собою. Но я не понимаю: каким образом люди, которые раньше о Боге ничего, кроме имени, не знали и желали услышать его речь с целью удостовериться в его существовании, как могли они удовлетвориться созданием, которое, допустим, сказало: «Я есмь Бог» (созданием, относящимся к Богу не больше, чем остальные твари, и не принадлежащим к природе Бога)? А что, спрошу я, если бы Бог заставил уста Моисея — но зачем Моисея? — просто даже какого-нибудь животного — произнести и сказать то же самое: «Я есмь Бог», уразумели ли бы они из этого, что Бог существует? Затем Писание, кажется, вполне ясно указывает, что Бог сам говорил (с каковой целью он и сошёл с небана Синайскую гору) и иудеи не только слышали его говорящим, но старейшины даже видели его. И открытый Моисею закон, в котором нельзя было ничего ни прибавить, ни убавить и который был установлен как отечественное право, никогда не предписывал нам верить, что Бог бестелесен, а также и то, что он не имеет никакого образа, или вида, но только то, что Бог существует и что нужно в него верить и ему одному поклоняться.. А всё-таки Писание ясно указывает, что Бог имеет вид, и Моисею, когда он слышал Бога говорящим ему, удалось видеть фигуру Бога, но только его заднюю сторону. Поэтому я не сомневаюсь, что здесь скрывается какая-то тайна.. (с. 18-19 [с. 19-20])

Позже в этой главе Христос или, точнее, голос и душа Христа сравниваются с голосом, который слышал Моисей:

Поэтому я не думаю, чтобы кто-нибудь другой достигал такого совершенства перед другими, кроме Христа, которому божественные изволения, ведущие людей к спасению, были открыты не в словах или видениях, но непосредственно; так что Бог через душу Христа открыл себя апостолам, как некогда открылся Моисею посредством голоса, слышимого в воздухе. И потому голос Христа, как и голос, слышанный Моисеем, может быть назван голосом Божьим. И в этом смысле мы можем сказать также, что мудрость Божья, т. е. мудрость, превышающая человеческую, приняла в Христе человеческую природу, и Христос был путём к спасению.

Но здесь необходимо напомнить, что я говорю вовсе не о том, что утверждают некоторые церкви о Христе, а также не отрицаю их положений, ибо охотно признаюсь, что я их не понимаю. То, что я сейчас утверждал, я заключаю из самого Писания. В самом деле, я нигде не читал, что Бог являлся Христу или говорил с ним, но читал, что Бог через Христа открылся апостолам и что он есть путь к спасению и, наконец, что старый закон передан ангелом, а не Богом непосредственно и пр. Поэтому если Моисей говорил с Богом лицом к лицу, как обыкновенно человек разговаривает с собеседником (т. е. посредством двух тел), то Христос имел общение с богом душой к душе (с. 21 [с. 21- 22]).

Из последнего параграфа видно, что рассуждение, которое использовалось для опровержения тезиса Маймонида о чисто интеллектуальной природе Моисеева пророчества, также используется Спинозой для обоснования тезиса о превосходстве Христа над Моисеем. В то время как Моисей имел видения и слышал «божественный» голос, Христос (чей голос по природе был аналогичен голосу, слышанному Моисеем (I, 21) [\[9 2 3\]](#), имел в своей душе непосредственное знание божественных изволений. Это знание никоим образом не было получено посредством видений или откровения в слове.

Благодаря созданию такого образа Христа Спинозе удалось, по крайней мере по его собственному мнению, решить две проблемы: (а) он нашёл в учении Маймонида, которое, очевидно, воспринималось им как авторитетная система еврейского богословия, понятие или как минимум слабый намёк на понятие

божественного голоса; оно послужило отправной точкой для христологии, в которой Иисус приравнивался к божественному голосу и, таким образом, становился более великим, чем Моисей; и (б) он смог предложить взамен христианского учения которого, по его словам, не понимает — свою собственную христологию, основанную на концепции, взятой из еврейского богословия. Таким образом, у этой теории Спинозы имелись иронические подтексты, которые, должно быть, не укрылись от внимания их автора.

Однако вторжение в странный мир теологической доктрины (которая имела дело с такими явлениями, управляемыми естественными законами, о которых он, по его собственному признанию, ничего не знал) конечно же было предпринято Спинозой не потому, что им внезапно овладело ироничное настроение. У него была серьёзная практическая цель. Первое указание на эту цель легко обнаружить в его утверждении, что Христос обладал непосредственным знанием божественных изволений и может по этой причине быть назван Мудростью Божьей. Если задуматься над этим знанием и связанной с ним концепцией Христа, мы, я уверен, увидим, во-первых, что данные идеи не просто согласовать с изложенными в *Трактате* представлениями о существенном различии и разделении между философией и религией. И что они, кажется, сформулированы без оглядки на филологический метод интерпретации текстовых свидетельств. Обращаясь к Христу, Спиноза исключает, без сомнения преднамеренно, любое упоминание метода, который он неоднократно разъясняет и рекомендует в других местах *Трактата*. В результате его идеи кажутся внутренне противоречивыми, непоследовательными и открытыми для возражений, наподобие тех, что Спиноза сам выдвинул против теории пророчества Маймонида.

Во-вторых, мы обнаружим, если я правильно представляю себе проблему, что эти идеи полезны и могут быть необходимы в политических целях, которые имел в виду Спиноза. Начнём с первого пункта.

Как мы видели, полемизируя с Маймонидом, Спиноза утверждал, что Моисей не мог иметь интеллектуального познания Бога, так как их общение было опосредовано голосом. Спиноза утверждал также, что общение между душой Христа и душой Бога было непосредственным (то есть без посредника). По логике последнего теологического аргумента, Христос должен был иметь интеллектуальное познание Бога; то есть он должен был постичь философские тезисы, содержащиеся в *Этике* Спинозы. Данное представление подкрепляется следующим отрывком из четвёртой главы *Трактата*:

Отсюда произошло, что он вообразил Бога правителем, законодателем, царём милосердным, справедливым и пр., между тем как всё это суть атрибуты только человеческой природы и от божественной природы они совершенно должны быть устранены. Это, говорю, должно сказать только о пророках, писавших законы от имени Бога, но не о Христе.

О Христе, хотя он, по-видимому, тоже предписывал законы от имени Бога, должно, однако, думать, что он воспринимал вещи истинно и адекватно, ибо Христос был не столько пророком, сколько устами Божьими. Бог ведь через душу Христа (как мы показали в гл. I) открыл нечто человеческому роду, подобно тому как раньше открывал через ангелов, т. е. посредством созданного голоса, видений и пр. Вследствие этого утверждение, что Бог приспособлял свои откровения к мнениям Христа, было бы чуждо разуму, так же как и то, что раньше Бог, чтобы сообщить пророкам вещи, подлежащие откровению, приспособлял свои откровения к мнениям ангелов, т. е. к созданному голосу и видениям, нелепее чего, конечно, ничего нельзя было бы утверждать, в особенности если Христос был послан научить не одних иудеев, но весь род человеческий. Стало быть, Христу недостаточно было приравнивать мысль только к мнению иудеев, но нужно было приравнивать её к мнениям и правилам, общим всему человеческому роду, т. е. к общим и истинным понятиям (*notiones communes*). И конечно, из того, что Бог открыл себя Христу или душе его непосредственно, а не через слова и образы, как пророкам, мы ничего другого не можем уразуметь, кроме того что Христос воспринял или уразумел откровения истинно; ведь вещь тогда постигается, когда она усваивается чистой мыслью, помимо слов и образов.

Итак, Христос воспринимал откровения истинно и адекватно. Следовательно, если он когда-либо предписывал их как законы, то делал это из-за народного невежества и упорства. В этом случае, значит, он заступал место Бога, потому что приспособлялся к характеру (*ingenium*) народа, и потому хотя он говорил несколько яснее, чем остальные пророки, однако учил откровениям темно и часто посредством сравнений, в особенности когда говорил тем, кому не дано ещё было понимать Царство Небесное (Ев. от Матфея, гл. 13, ст. 10 и т. д.). А тех, кому дано было знать тайны небес, он, без сомнения, учил вещам как вечным истинам, а не предписывал их как законы; в этом отношении он, освободив их от рабства закону, тем не менее, ещё более подтвердил и упрочил этим закон и глубоко написал его в их сердцах. На это, по-видимому, и Павел указывает в

некоторых местах... Впрочем, и он также не хочет говорить прямо, но, как сам говорит... выражается человеческим способом, о чём он прямо говорит, когда называет Бога справедливым... (с. 64-65 [с. 60-61]).

Если верить данному отрывку, то в нём сообщается, что (а) Христос имел истинное философское (то есть Спинозистское) представление о Боге или о правильном человеческом поведении, но что (б) это нельзя подтвердить текстом Евангелий. Касательно первого пункта следует отметить, что Спиноза с осторожностью утверждает: объектом истинного и адекватного познания Христа были откровения, которых тот удостоился и которые касались поведения и его теоретических оснований. В отрывке не поясняется, являлось ли знание других частей истинной философской системы также частью его откровений.

Второй пункт делает заявленный выше тезис уязвимым для критики, аналогичной той, что высказывается в *Трактате* в адрес представления о еврейских пророках как о философах, и Спиноза не мог не знать об этом. Другими словами, он признаёт, что единственные доступные исторические документы, касающиеся учения Христа, а именно Евангелия и другие новозаветные книги, не содержат свидетельства — по крайней мере, свидетельства, которое можно было бы считать доказательством, [\[924\]](#) того, что Христос имел философское представление о Боге или о человеке. Значит, придерживаться этого мнения можно, только если отказаться от филологического метода Спинозы. В данной связи уместно сослаться на положение из второй главы *Трактата*: «Мудрость и познание о материальных и духовных предметах» (с. 29) [\[925\]](#) нельзя почерпнуть из писаний (еврейских) пророков. Так Спиноза, по-видимому, рассчитывает показать, что пророки вовсе не были философами. Однако этот же самый аргумент может, если воспользоваться намеренными высказываниями Спинозы, быть направлен против утверждения, что Христос придерживался истинных философских понятий. Этот аргумент основывается в некоторой степени на приведённом выше фрагменте из четвёртой главы. Он станет ещё более убедительным, если мы объединим и сравним следующие два высказывания;

(а) в главе XIV, отметив, что оба Завета являются не чем иным, как «учением о послушании», Спиноза говорит, что «евангельское учение не содержит ничего, кроме простой веры» (с. 174 [с. 162]);

(б) ближе к концу этой главы даётся объяснение термину «вера»;

Теперь остаётся показать, наконец, что между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства... Ведь цель философии есть только истина, вера же... только повиновение и благочестие. Затем, основания философии суть общие понятия (*notiones communes*), и сама она должна заимствоваться только из природы; основания же веры суть история и язык (с. 179 [с. 167]).

Вместе эти утверждения ясно дают понять, что, по мнению Спинозы, книги Нового Завета, то есть тексты, в которых единственно содержится более или менее подлинная и доступная нам информация об учении Христа, не дают ни малейшего повода думать, что Христос был философом. Иными словами, его нельзя считать философом, если признавать обоснованность методов филологии.

Давайте теперь рассмотрим вопрос, который сам по себе не очень важен, но может помочь чётко обрисовать внутреннюю противоречивость и двусмысленность утверждений Спинозы о Христе. В приведённом выше отрывке из главы IV сказано, что душа Христа должна была приравняться к «общим и истинным понятиям» (*notiones communes*), тогда как в отрывке из главы XIV, процитированном следом, сказано, что на общих понятиях основана только философия. Вера не имеет таких оснований, а «евангельское учение не содержит ничего, кроме простой веры». Этот конкретный пример непоследовательности Спинозы, как, может быть, уже становится понятно, только один из многих. Непоследовательность можно было бы как-то объяснить, но при этом мы рискуем упустить ключ к пониманию истинных намерений философа.

Вопиющее противоречие находим также и в первой главе: там Спиноза говорит о Мудрости Божьей, которая превышает людскую мудрость и принимает человеческую природу во Христе (с. 21) [\[926\]](#). С другой стороны, в начале главы он утверждает, что человеческое знание является совершенно адекватным для познания Бога и Его вечных решений и действительно имеет право именоваться божественным (с. 15 и далее [с. 16 и далее]).

Следовательно, обнаруживается существенное различие между тем, что можно назвать «теологической» и «философской» концепциями Христа у Спинозы, особенно если рассматривать возражения против каждой из них. Достоинство «теологической» концепции состоит в том, что она рисует связную иерархическую картину, в которой Христос выступает аналогом Божьего голоса, а Моисей этот голос слышит. Однако совершенно очевидно, что этой схеме ничто не соответствует в реальности, как её представлял себе Спиноза. Она чужда его образу мыслей и, конечно, была изобретена только для того, чтобы найти Христу

место в пророческой иерархии, созданной, в сущности, по образцу Маймонидова учения о пророчестве, но изменённой в соответствии с особыми потребностями Спинозистской теологии.

«Философская» концепция Христа, в которой тот наделён адекватным познанием, ещё более приближена к теории Маймонида. Фактически Спиноза намеренно копирует представления средневекового мыслителя о Моисее как о величайшем философе. В отличие от «теологической» данная концепция не является внутренне абсурдной. Но её легко опровергнуть с помощью некоторых аргументов, которыми Спиноза пытался опровергнуть представление о том, что пророки были философами. Ибо если считать, что философская несостоятельность учений еврейских пророков убедительно доказывает неадекватность познания ими истинного устройства Вселенной, то нет причины верить, что Христос обладал правильным философским знанием — не говоря уже о сверхъестественном, которое вовсе не существует, — и что его способ выражения этого знания, неудовлетворительный с философской точки зрения, обусловливался необходимостью быть понятным простым людям. Критерии, применяемые к пророкам, действительны также и в случае Христа.

Лео Штраус часто указывал на то, что в книге, написанной с осторожностью, а Трактат явно принадлежит к этому роду книг — к противоречиям следует относиться серьёзно. Ибо они могут быть намеренными. На самом деле, я думаю, что в том, что касается Христа, Спиноза прибегал к «изящному искусству» сознательного противоречия самому себе (изложенному Маймонидом в Предисловии к Путеводителю). Не только из благоразумия, но и ради богословско-политической цели, что приводит нас ко второй из вышеупомянутых проблем. Существует основание полагать, что Христос, как он выведен в Трактате, нужен Спинозе для того, чтобы облечь «всеобщий закон» и «веру», которую он иногда называет *fides catholica* [927] и которую желал бы видеть повсюду принятой, чрезвычайно необходимым для мыслителя теологическим авторитетом, укоренённым в традиции.

Позицию Спинозы в отношении данного комплекса проблем, как и во многих других случаях, можно прояснить путём сравнения её с точкой зрения Маймонида, которая является или кажется — намного более последовательной. На самом деле, политический аспект теории пророчества Спинозы берёт своё начало непосредственно во взглядах средневекового мыслителя на человеческую природу. Согласно Маймониду (Путеводитель II, 40), наделённый харизмой индивид [928] нужен для того, чтобы создать для всех членов сообщества свод законов и принудить их подчиняться им. Потребность в таком законодателе возникает потому, что различия между людьми настолько велики, что, предоставленные самим себе, они не в состоянии установить в обществе власть закона и порядок. В наиболее благоприятном случае этот законодатель является одновременно истинным пророком.

Спиноза, кажется, напротив, полагает, что обычные люди, без помощи харизматического лидера, могли посредством собственного разума положить конец ужасам того, что он называет «естественным состоянием», основать свободное общество и установить власть светского закона [929].

Однако Спиноза также рассматривает — фактически вынужден рассмотреть, поскольку библейская история является для него одной из главнейших тем, менее благоприятный случай. Уходя из Египта, сыны Израилевы, полностью деморализованные длительным периодом рабства, были не способны самостоятельно учредить мудрые законы и установить эффективную систему правления. Непростое положение вынудило их передать власть выдающемуся человеку Моисею, который благодаря своей «божественной силе» («божественной добродетели») [930] во всём превосходил остальных людей. Соответственно Моисей провозгласил свой Закон, и тот вступил в силу [931].

Существует, правда, различие между сводом законов, авторитет которого основывается исключительно на власти одного человека (правителя), и законами, принятыми всем демократическим обществом [932]. В последнем случае нельзя в полном смысле говорить о повиновении законам: свобода соблюдающих их людей не умаляется оттого, что они подчинены законам, поскольку законы эти были утверждены самими людьми.

Эффективность закона Моисея закона, данного авторитетным правителем, — полностью зависит от того, насколько люди приучены ему повиноваться. Следовательно, им надо внушить, что они должны во всём исполнять заповеди и приказы власти. Мы видим, что понятие повиновения (*oboedientia*) вводится в обсуждение для того, чтобы объяснить функционирование низшей разновидности религиозного и политического режима, представленной древним еврейским сообществом. Оно использует веру или суеверие простых людей, чтобы заставить их допустить значительное сокращение своих прав и свобод. Повиновение, рассмотренное в таком ракурсе, представляется в конечном итоге вредным, поскольку препятствует улучшению государственного режима.

Однако «повиновение» у Спинозы — это центральное понятие не только для несовершеннолетних «религий откровения», таких как иудаизм. Оно составляет

сущность всех религий откровения. Данное положение распространяется в полной мере на закон и на веру, которые Спиноза называет «всеобщими» или «католическими»:

Изучение наук не было целью Писания; отсюда ведь мы легко можем заключить, что оно ничего, кроме повиновения, не требует от людей и осуждает только непокорность (*contumacia*), а не незнание (XIII, 168 [157]).

Ведь кто не видит, что оба Завета суть не что иное, как учение о послушании?... Евангельское же учение не содержит ничего, кроме простой веры, именно: оно учит верить в Бога и почитать его или, что то же самое, повиноваться Богу (XIV, 174 [162]).

Я начну с определения веры. Она на основании этого данного основоположения должна быть определена так: вера означает не что иное, как чувствование о Боге (или размышление: *de Deo sentire*) того, без знания чего прекращается повиновение Богу и что при наличии этого повиновения необходимо полагается. Это определение столь ясно и вытекает столь очевидно из только что доказанного, что не нуждается ни в каком объяснении. А что из него следует, я сейчас вкратце покажу; именно: 1) что вера спасительна не сама по себе, но только сообразно с повиновением, или, как говорит Иаков (гл. 2, стих 17), вера сама по себе, без дел мертва; смотри об этом всю указанную главу этого апостола; 2) что тот, кто истинно повинуется, необходимо имеет истинную и спасительную веру (XIV, 175 [163]).

В этом последнем отрывке явно имеется в виду «всеобщая вера», то есть универсальная религия, догматы которой формулирует Спиноза и которую он хотел бы видеть принятой в государстве.

Центральное положение, которое в религиозной сфере занимает понятие «повиновение», отчасти объясняется предложенным Спинозой строгим разграничением между сферой разума, то есть царством истины и мудрости, и сферой богословия, то есть царством благочестия и послушания. Несмотря на разницу в терминах и неравнозначность понятий, наблюдается определённое сходство между противопоставлением веры и разума у Спинозы и проведённым в *Путеводителе растерянных* различием между любовью и страхом Божиим. Вероятно, неправильно думать, что оно возникло потому, что Спиноза сознательно пытался использовать выражения Маймонида в собственных целях. Тем не менее данное сходство нужно отметить, поскольку оно поможет обнажить фундаментальную структуру богословско-политической доктрины Спинозы.

По Маймониду, любовь к Богу влечёт за собой попытку познать Его, или, поскольку Он непостижим, познать Его действия в природе. Это приводит к исследованию двух тесно связанных наук, физики и метафизики [933]. Между прочим, я думаю, что размышления Спинозы над этой концепцией любви к Богу могли послужить отправной точкой его учения об *amor Dei intellectualis* [934]. Конечно, у данного учения были и другие источники, они упоминаются различными учёными. Из одного такого источника Спиноза, вероятно, позаимствовал весьма распространённый термин *познавательная любовь* [935].

Согласно Маймониду, любить Бога означает вести философский образ жизни, а бояться Бога означает повиноваться заповедям религиозного закона. Религиозный образ жизни не философов связан с верой в определённые догматы [936]. Данная концепция, в общем и целом, соответствует взглядам Спинозы на повиновение Моисееву закону (если исключить оценочные суждения), и это совершенно естественно. Более того, мне кажется, то же наблюдается в отношении взглядов Спинозы на всеобщие закон и веру, которые он преподносит как воплощение чистого учения Христа. Согласно рассматриваемым взглядам [937], изобретённая Спинозой религия также требует (а) повиновения, которое проявляется в действиях человека, и (б) веры в определённое число догматов (*dogmata*; возможно, более правильный термин «постулаты»), без которых не может быть полного повиновения. Сформулированная таким образом функция догматов, очевидно, предполагает, что поведение существеннее веры. Мы видели, как Спиноза соглашается с апостолом Иаковом, что вера без дел мертва.

В то время как закон Моисея содержит подробные предписания относительно правильного общественного и частного поведения на большинство случаев жизни, всеобщая религия Спинозы таких предписаний не содержит. И конечно, с точки зрения изобретателя данной религии одно из главных её преимуществ заключается в том, что нет никакого риска, что она вторгнется в сферу личных свобод человека или будет поддерживать теократический режим. В ней провозглашается лишь одно правило поведения: человек должен поступать справедливо и милосердно.

Спиноза не единожды упоминает это положение. Согласно одному из упоминаний (XIII, 170 и далее [159 и далее]), Бог через пророков не требовал от людей никакого другого знания о Себе, кроме знания Своей божественной

справедливости и любви, то есть атрибутов, которым люди могут подражать своим образом жизни. Чтобы доказать эту точку зрения, Спиноза цитирует Писание (Иер XXII: 15-16 и IX: 23, Исх XXXIV: 6-7 и 1 Ин IV: 7-16). В еврейских источниках говорится о справедливости, милосердии и правосудии; в христианском тексте говорится только о любви. Указанное предписание всеобщей религии, по мысли Спинозы, обязывает человека любить своего ближнего.

Предписание «любить ближнего» может быть обязано своим происхождением как еврейским, так и христианским источникам. Требование «знать божественные атрибуты любви и справедливости и подражать им», с другой стороны, кажется, было подсказано именно еврейскими источниками. К такому заключению приводит анализ выбранных Спинозой цитат из Ветхого и Нового Заветов. Правде, суду и милости посвящена предпоследняя глава *Путеводителя* III, 53, а также одно из основных положений последней главы (III, 54), в которой исследуется проблема человеческого совершенства и наивысшим совершенством объявляется интеллектуальное. В этой последней главе Маймонид несколько раз обращается к Иеремии IX: 23 — стиху, на который, как сказано выше, Спиноза ссылается в *Трактате*.

Я полагаю весьма вероятным, что, говоря о заповеди поступать справедливо и милосердно как о фундаментальном предписании «всеобщего закона», Спиноза находился под некоторым влиянием от прочтения *Путеводителя*. Любое сомнение на сей счёт должно рассеяться как минимум в силу внешнего подобия между утверждениями Спинозы и Маймонида. Спиноза пишет (см. выше), что Бог через пророков не требовал от людей никакого другого знания о Себе, кроме знания Своей божественной справедливости и любви и что люди могут (и, очевидно, должны) подражать этим атрибутам. В свою очередь, Маймонид в последней главе *Путеводителя* пишет, что человек должен познать милосердие, правосудие и справедливость Бога и пытаться уподобиться данным атрибутам. Этот тезис Маймонида иногда понимался [\[9 3 8\]](#) как указание на необычную для него попытку наделить человеческое знание о Боге прежде всего моральным, а не только интеллектуальным, как в традиционной философии, значением. Мне кажется, что использование термина «моральное» в рассматриваемом контексте может ввести в заблуждение и что, если понимать его в кантианском смысле, мы исказим концепцию Маймонида.

В последней главе *Путеводителя* Маймонид явно отсылает читателя к рассуждению о божественных атрибутах действия из I, 54, где объясняется, что так называемые атрибуты действия суть интерпретация с человеческой точки зрения божественной деятельности, проявляющейся в естественных явлениях. Некоторые из этих явлений благотворны, и в таком случае Бога называют Милосердным, тогда как другие разрушительны, и по сему Его называют Мстительным и Исполненным гнева. Очевидно, что различие между двумя категориями явлений просто отражает ограниченность человеческого понимания, — и разрушение, и сохранение являются частью природного порядка. Отсюда следует, что знание божественных атрибутов действия может быть получено только посредством размышлений над работой природного порядка, то есть через изучение физики и метафизики. Правосудие, справедливость и милосердие Бога, упомянутые в последней главе *Путеводителя*, суть атрибуты действия, которые может познать только философ. Отсюда неизбежный вывод, что Маймонид имеет в виду интеллектуальное, а не моральное совершенство, когда он призывает совершенного индивида познать божественное правосудие, справедливость и милосердие и уподобиться им. Эта обязанность возложена не на всех наделённых нравственным чувством людей, а только на тех философов, что занимаются социальной и политической деятельностью. По мнению Маймонида, пророки должны расцениваться как одновременно философы и государственные деятели *par excellence*. Поэтому он демонстрирует последовательность, когда, рассмотрев божественные атрибуты действия, заявляет: деяния пророка, который одновременно является правителем государства, должны быть подобны деяниям, в которых проявлялись эти атрибуты (I, 54). Другими словами, пророк или философ-правитель должен подражать работе порядка природы (который, согласно аристотелевской концепции, заботится о видах и игнорирует индивидуальные судьбы). Он должен поэтому, как объясняет Маймонид, иногда действовать милосердно, а иногда возлагать суровое наказание, не из жалости или гнева, но потому, что помнит о благополучии большинства. Ясно, что между данной концепцией и учениями о первенстве морального закона в кантианском смысле нет никакого подобия или оно совсем отдалённое. Одно из главных различий состоит, как уже отмечалось, в том, что нравственное чувство есть, вероятно, у всех людей, тогда как интеллектуальным превосходством, необходимым для *imitatio Dei* [\[9 3 9\]](#) в понимании Маймонида, наделено меньшинство.

Любопытный и, возможно, исторически объяснимый факт: спинозистская интерпретация религиозной заповеди, повелевающей людям подражать любви и справедливости Бога, близка неверно истолкованному в духе кантианского учения представлению Маймонида о подражании Богу. Как мы видели, эта заповедь перенесена в *Трактат из Путеводителя*, и Спиноза был совершенно

последователен, оценивая её (в соответствии с оценкой, которую он в принципе даёт *Путеводителю*) скорее как теологическую, нежели как философскую. Добавим, что может существовать историческая связь между представлением Спинозы о наиболее достойном виде религии и религиозной морали и этикой Канта. Учитывая, что заповедь о подражании атрибутам в интерпретации Спинозы основана не на интеллектуальном познании Бога, становится очевидной теологическая природа рассматриваемой морали. Другими словами, божественные любовь и справедливость, которым нужно подражать, могут быть поняты как моральные качества. С точки зрения Спинозы, данная заповедь не обязательно подразумевает истинное представление о Боге («идею Бога»). Поэтому (и в силу ещё нескольких фундаментальных причин, о которых подробнее будет сказано ниже), с одной стороны, моральный аспект всеобщей религии Спинозы имеет сущностно нефилософский характер (в отличие от советов, данных в последней главе *Путеводителя* людям, достигшим философского совершенства). С другой стороны, это моральное учение, как и предписания из *Путеводителя*, касается прежде всего политической сферы. Согласно Спинозе, личные обязанности по отношению к ближнему должны всегда подчиняться превосходящим их требованиям общественного долга:

Известно, что любовь (*pietas*) к отечеству есть самая высшая любовь, какую кто-либо может обнаружить; в самом деле, с уничтожением государственной власти (*imperium*) ничто хорошее не может устоять, но всё подвергается опасности, и только ярость и беззаконие господствуют, наводя величайший страх на всех. Отсюда следует, что ничего благочестивого (*nihil... pium*) нельзя сделать ради ближнего, что не стало бы неблагочестивым, если от этого следует вред для всего государства (*res publica*), и наоборот, ничего нечестивого (*nihil impium*) против ближнего нельзя учинить, чего не приписали бы благочестию, если это совершается ради сохранения государства. Например, тому, кто препирается со мной и хочет взять мою рубашку, благочестиво отдать и плащ, но если принять в соображение, что это губительно для сохранения государства, то, наоборот, благочестиво привлечь его к суду, хотя бы он должен был быть осуждён на смерть. По этой причине и прославился Манлий Торкват, так как благо народа для него значило больше, нежели любовь (*pietas*) к сыну. Коль скоро это так, то следует, что благо народа (*soluspopuli*) есть высший закон, к которому должно быть приноровлено всё человеческое и божественное. Но так как только верховной власти (*summa potestas*) поручено определять то, что необходимо для блага всего народа и безопасности государства, и приказывать то, что она признаёт необходимым, то отсюда следует, что только верховной же власти поручено определять то, каким образом каждый должен выражать любовь к ближнему, то есть каким образом каждый обязан повиноваться Богу. Из этого мы ясно понимаем, каким образом верховные власти оказываются толкователями религии; далее, понимаем, что никто не может правильно повиноваться Богу, если он не принаравливает служение любви к ближнему к обязательной для каждого общественной пользе и, следовательно, если он не повинуется всем решениям верховной власти. Ибо так как по заповеди Бога мы все (без всякого исключения) обязаны упражняться в благочестии и не причинять вреда никому, то отсюда следует, что никому не позволительно (*licere*) помогать кому-нибудь во вред другому, а тем более во вред всему государству и что, стало быть, никто не может благочестиво относиться к ближнему согласно заповеди Бога, если он благочестие и религию не соотносит с общественной пользой (*utilitas publica*). Но о том, что полезно для государства, ни один частный человек не может знать иначе, как на основании решения верховных властей: им только дано управлять общественными делами; следовательно, никто не может правильно упражняться в благочестии и повиноваться (*oboedire*) Богу, если он не исполняет (*obtemperet*) всех решений верховной власти (XIX, 232 и далее [218 и далее]).

Затем, в качестве примера религиозных предписаний, сообразующихся с политическими и социальными нуждами, Спиноза приводит эволюцию отношения евреев к представителям других народов. Поначалу политическая необходимость диктовала отделение от других наций (XIX. 233 [219]); отсюда заповедь:

«Люби ближнего своего и ненавидь врага своего» (см. Матф., гл. 5, ст. 43). Но после того как они потеряли государство и были отведены как пленники в Вавилонию, Иеремия учил их заботиться о благосостоянии и того города, в который они были приведены как пленники, а после того как Христос увидел, что они будут рассеяны по всему свету; он учил их питать любовь абсолютно (*absolute*) ко всем. Всё это весьма ясно показывает, что религия всегда была принаравливаема к пользе государства.

Согласно этой интерпретации, даже учение Христа преследует прежде всего общественные интересы, а не интересы отдельного человека. Спиноза (как Гоббс,

см., напр., *Левифан III*, гл. 43) полагает, что первейшая религиозная обязанность состоит в повиновении законам и приказам верховной власти государства. Если возникает конфликт между благосостоянием сообщества, которое требует повиновения своим законам, и частной моралью, которая избегает причинять зло человеку, долг перед обществом должен быть на первом месте. Вот пример, которого нет у Спинозы: Креонт в сравнении с Антигоной был прав. Эту концепцию можно обосновать путём обращения к теории происхождения государства. По утверждению Спинозы, «культ справедливости и любви получает силу права (*vis iuris*) только на основании государственного права (*ex iure imperii*)... В естественном состоянии у разума не больше права, чем у желания (*appetitus*)» (XIX, 230 [215]). Другими словами, моральные обязательства появляются вследствие возникновения политического сообщества.

Подведём итог Фрагменты *Трактата*, в которых говорится о справедливости, милосердии и любви к ближнему, касаются религиозных обязанностей, то есть обязанностей, которые должны исполнять все без исключения люди. С другой стороны, фрагменты *Путеводителя*, которые также повествуют о справедливости и милосердии, касаются нравственного поведения пророков и философов-политиков. Тем не менее, несмотря на это фундаментальное различие в текстах Спинозы и Маймонида присутствует одна общая идея: забота о государственном благосостоянии должна во всех случаях преобладать над заботой об индивидууме.

Есть соблазн считать политическую интерпретацию, приданную Спинозой учению о справедливости, милосердии и любви к ближнему, плодом его чрезмерного рвения. Почему он настолько упорно стремится превратить повиновение государственной власти в религиозную обязанность, при том, что в демократическом обществе Нидерландов, каким оно было, или каким он надеялся, оно будет, обязанность повиноваться правительству возникла, по его мнению, как результат заключения общественного договора (с. 126) 19401? Как указывает Спиноза в главе XVI, недовольные естественным состоянием, в котором право всегда на стороне сильного, люди передали свои личные права государству, взяли на себя, таким образом, обязательство повиноваться правительству и ограничили собственную свободу (но сохранили равенство).

Решение отказаться от абсолютной личной свободы было принято гражданами демократических сообществ потому, что разум убедил их в целесообразности этого поступка, а необходимость вынудила так поступить. Следовательно, можно утверждать, что обязанность повиноваться государству не нуждалась в религиозном одобрении. Почему тогда Спиноза изо всех сил старался изобрести «всеобщую религию», явно желая, чтобы страна, в которой он жил, приняла её? И почему он в то же самое время придал единственной заповеди о поведении, которую содержит эта религия, исключительно политический уклон? Поскольку религия должна прививать веру в определённые догматы или постулаты, следует кратко рассмотреть их, а затем пытаться ответить на поставленные вопросы.

В *Трактате* (глава XIV) перечислены семь догматов:

1) что существует Бог, то есть верховное существо, в высшей степени справедливое и милостивое, или образец истинной жизни; ведь кто не знает или не верит, что Он существует, тот не может Ему повиноваться и признавать Его судьёй; 2) что Он един (*unicum*); никто ведь не может сомневаться, что это также безусловно требуется для величайшего благоговения, удивления и любви к Богу, ибо благоговение, удивление и любовь происходят только из превосходства одного над остальными; 3) что Он всюду присутствует или что всё для Него открыто; если бы думали, что вещи от Него скрыты или не знали бы, что Он всё видит, то сомневались бы в равномерности Его справедливости, с которой Он всем управляет, или не знали бы о ней; 4) что Он имеет верховное право и господство над всем и всё делает не по принуждению права, но по абсолютному благоизволению (*ex absolute beneplacito*) и особой милости; Ему ведь все обязаны безусловно повиноваться, сам же Он никому; 5) что почитание Бога и повиновение ему состоит только в справедливости и благодати или (*sive*) любви к ближнему (*proximum*); 6) что только все те спасены, кто повинуются Богу, ведя этот образ жизни; остальные же, живущие под господством чувственных наслаждений, суть погибшие; если бы люди не верили твёрдо в это, то не было бы никакого основания, почему они предпочитают подчиняться (*obtemperare*) Богу более, нежели чувственным наслаждениям; 7) наконец, что Бог прощает грехи кающимся. Ведь нет никого, кто бы не грешил. Таким образом, если это не признавать, то все отчаялись бы в своём спасении и не было бы у них никакого основания верить, что Бог милосерд; но кто твёрдо верит в это, именно: что Бог по милосердию и благодати, с какими он всем управляет, прощает грехи людей, и кто по этой причине более воспламеняется любовью к Богу, тот действительно знает Христа по духу, и Христос есть в нём. И никто не может не видеть, что всё это весьма необходимо знать для того, чтобы [все] люди без всякого исключения могли повиноваться Богу по предписанию закона, выше объяснённого; ибо с устранением каких-нибудь из этих догматов прекращается и повиновение (с, 177 и далее [с. 165 и далее]).

При чтении «догматов» (или «постулатов») Спинозы всякий поражается уклончивости, с которой они сформулированы. Этим они отличаются от кантовских постулатов практического разума, которые, в некотором смысле, наделены аналогичной функцией [941]. Например, Спиноза не выдвигает столь же спорного догмата, каким является постулат Канта о бессмертии души. Двусмысленность формулировок *Трактата*, конечно, преднамеренная; философ ни на что другое и не претендует. Его замечания, следующие за изложением догматов, таковы:

Но что такое Бог, или тот образец истинной жизни, есть ли Он огонь, дух, свет, мысль и пр., это по отношению к вере ничто, равно как и то, на каком основании Он есть образец истинной жизни — потому ли именно, что Он имеет дух справедливый и милосердный, или потому, что все вещи существуют и действуют через Него, а, следовательно, и мы через Него понимаем и через Него видим то, что истинно, справедливо и хорошо. Что бы ни утверждали об этом отдельные люди, — всё равно. Потом, нисколько не имеет значения по отношению к вере, если кто думает, что Бог; вездесущ по сущности или по мощи; что Он управляет вещами свободно или по необходимости природы; что Он предписывает законы как правитель или учит им как вечным истинам; что человек повинует Богу вследствие свободы воли или вследствие необходимости божественного решения и что, наконец, награда добрым и наказание злым естественны или сверхъестественны. Как каждый разумеет эти и им подобные вопросы, нисколько, говорю, не важно в отношении веры, лишь бы только он ничего не заключал из них с той целью, чтобы дать себе большую свободу грешить или чтобы сделаться менее послушным Богу. Более того, всякий, как мы уже говорили, обязан приспособлять эти догматы веры к своему пониманию и толковать их себе таким образом, каким он легче может, по-видимому, принять их без какой-либо нерешительности, не нарушая гармонии души, следовательно, так, чтобы он повиновался Богу при полной душевной гармонии. Ибо, как мы уже упоминали, подобно тому как некогда вера была открыта и записана сообразно с пониманием и мнениями пророков и народа того времени, так и теперь каждый обязан приспособлять её к своим мнениям, чтобы таким образом принять её без всякого сопротивления со стороны души и без всякого колебания. Мы ведь показали, что вера требует не столько истины, сколько благочестия, и только в смысле повиновения она бывает благочестивой и спасительной и, следовательно, всякий человек бывает верующим только в отношении к повиновению. Поэтому тот, кто обнаруживает самые лучшие рассуждения, показывает непременно и самую лучшую веру, но тот, кто показывает самые лучшие дела справедливости и любви. Предоставляю всем судить, как спасительно и как необходимо это учение в государстве для того, чтобы люди жили мирно и согласно, и как много и насколько серьёзных, скажу я, поводов к возмущениям и преступлениям оно заранее предупреждает (XIV, С. 178 и далее [С. 166 и далее]).

Отдельные политические следствия из последнего утверждения будут рассмотрены ниже. Поскольку этот текст создаёт впечатление (возможно, верное, возможно, и нет), что Спиноза ведёт философский разговор, полный двусмысленностей, некоторые возникающие в этой связи вопросы нужно разобрать в первую очередь.

Допустим, Спиноза правильно предположил (как следует из приведённого отрывка, хотя он и не стал этого озвучивать), что и философы, и не философы — простые люди могли искренне придерживаться таких догматов. Ради этой цели он тщательно сформулировал постулаты веры. Однако вдобавок он подразумевал, что, согласившись с этими постулатами, и философы, и обычные люди продемонстрировали бы свою «веру». При этом Спиноза создал семантическую путаницу, которая, быть может, оказалась плодотворной: она могла повлиять на учение Канта о практическом разуме.

Дело в том, что Спиноза использует слово «вера», как и несколько других слов (например, «повиноваться»), в двух совершенно различных смыслах. Так называемые вера и повиновение истинных философов не имеют ничего общего с «верой» и «повиновением» простых людей. Утверждение, что вера полностью отделена от знания, неоднократно повторённое Спинозой в *Трактате*, действительно лишь в отношении последней категории. Только не философы способны верить в догматы и повиноваться религиозным предписаниям о поведении, не имея адекватного понимания причин, которые узаконивают такую веру и такое поведение. Они уповают на власть пророка или Бога, которого представляют себе как законодателя и судью. Их благочестие и религия описаны в *Этике* Спинозы (V, xli, схолия) как рабство (*servitus*).

Истинные философы, с другой стороны, могут не колеблясь согласиться с догматами, которые были сформулированы Спинозой «среди прочего» как раз ради этого. Но было бы абсолютно неправильно утверждать, что в их случае вера полностью отделена от знания. Принятие догматов всеобщей религии,

постулируемых Спинозой, никак не могло изменить их адекватное знание о Боге и о себе или добавить к нему что-либо новое. Оно означало всего лишь, что догматы могут быть поняты в свете этого знания. Что касается поведения, философы действуют в соответствии с предписаниями всеобщей религии, то есть не нарушают законы государства. Таким поведением, а возможно, и ещё как-то они воплощают в жизнь милосердие и справедливость, которые Спиноза приравнял к любви к ближнему. Однако образ жизни философов не определяется повиновением той власти, которую невежды называют «религиозной». Они не считают Бога «государем», который издаёт законы на небесах, и не нуждаются в указаниях пророков, если живут в согласии с познанной ими истиной. На самом деле, адекватное знание, которым обладают философы, имеет не только теоретическую природу. Как показывают многочисленные тексты *Этики*, оно также руководит поведением. Благодаря своему знанию истинные философы могут управлять страстями и желаниями и выбирать правильную линию поведения в отношениях с ближними и с государством. В спинозистском смысле этого слова, они свободные люди.

Очевидно, что, формулируя свои догматы, Спиноза не думал повлиять на верования или действия истинных философов. С одной стороны, потому, что в этом не было никакой потребности, а с другой — потому, что это не могло быть сделано подобным образом: приверженность всеобщей религии не могла затронуть ни знания, ни связанного с ним поведения философов. Спиноза, видимо, думал повлиять на невежественных людей, пребывающих в рабстве.

Приведённые выше цитаты и ссылки доказывают, что Спиноза не считал, будто провозглашённые им догматы должны были или могли способствовать просвещению невежд. Как он говорит, «вера требует не столько истинных, сколько благочестивых догматов, то есть таких, которые побуждают душу к повиновению, пусть даже между ними весьма много (или: большинство) таких, которые не имеют ни тени истины» [\[9 4 2 1\]](#) (XIV, 176 [164]). Догматы были предназначены исключительно для того, чтобы влиять на поведение не философов. Они, кажется, составляют минимум верований, необходимых этой категории людей для правильного поведения, то есть повиновения законам государства, Спиноза, несомненно, имеет в виду свои догматы, когда определяет веру как «чувствование о Боге (*de Deo talia sentire*) того, без знания чего прекращается повиновение Богу и что при наличии этого повиновения необходимо полагается» (XIV, 176 [163]). В последней части статьи я намереваюсь рассмотреть, что общего есть между данной концепцией религиозных догматов и моральными постулатами Канта.

Маймонид также сформулировал религиозные догматы, но в его случае это были догматы иудаизма (или догматы, претендующие на роль догматов иудаизма). Он должен был уважать религиозную традицию и, в отличие от Спинозы, был не властен исключать из списка догматов верования, которые в этой традиции считались фундаментальными. Ещё Маймонид отличался от Спинозы тем, что верил, подобно многим мусульманским философам, среди которых самое почётное место он отдавал аль-Фараби, что религиозные догматы должны, пусть несовершенным образом, отражать философские истины. Догматы, соответствующие этому требованию, он называл «истинными верованиями» [\[9 4 3\]](#). Однако, как он указывал в *Путеводителе* (III, 28), существовали также догматы другого рода. Например, вера в то, что Бог «сильно гневается на тех, кто не повинуются Ему» [\[9 4 4\]](#), или что «Он отвечает мгновенно на мольбу каждого обиженного или обманутого» [\[9 4 5\]](#). Согласно Маймониду, такие верования необходимы «ради политического благоденствия», или, как он выразился в другом месте, «для отказа причинять зло друг другу, или для обретения благородного нравственного качества» [\[9 4 6\]](#). Поэтому он называет их «необходимыми» верованиями. Они не имеют никакого отношения к истине. В этом смысле догматы Спинозы можно, в терминах Маймонида, описать как «необходимые верования», особенно если принять во внимание их политическую функцию. Однако в отличие от верований, которые Маймонид обозначает указанным термином, спинозистские догматы не вступают в противоречие с истиной. Их с полным правом можно интерпретировать как в свете философской истины, так и иначе. И нет нужды напоминать, что политический режим, в целях которого были сформулированы догматы Спинозы, весьма отличается от еврейской общинной организации или государства, которое имел в виду Маймонид.

Мне кажется, что, вне зависимости от своего происхождения, категории, которыми пользуется Спиноза, знаменуют собой нечто новое. Насколько мне известно, хронологически он был первым философом, который на доктринальных основаниях стал утверждать, что пропагандируемые им догматы не подпадают и не должны подпадать под юрисдикцию теоретического разума и при этом ни в коем случае не являются сверхрациональными.

Основная, можно даже сказать, единственная задача этих догматов и религии вообще — внушать повиновение Богу, которое, как даёт понять Спиноза, означает в первую очередь повиновение государству и государственным законам. Почему государство нуждается в помощи со стороны религии? Что касается

Трактата, то ответ — и, наверное, сама возможность ясного ответа на данный вопрос — зависит от того, является ли государство, которому нужно повиноваться, теократическим государством или свободной республикой (два режима, которые Спиноза главным образом разбирает в этом сочинении). В случае теократического государства — а Спинозу прежде всего интересовал один конкретный пример такого режима — древнееврейское государство, — ответ относительно прост. Как он отмечает в пятой главе *Трактата*, оставив Египет, евреи имели право и возможность учредить новые законы и основать новое государство. Они были, однако, полностью не готовы к тому, чтобы создать мудрые законы и режим, в котором все будут иметь долю политической власти. Эту власть по необходимости должен был реализовывать один человек, а именно Моисей, который, превосходя всех «божественной силой», был правителем, законодателем и толкователем законов. Относительно введённых им законов «он больше всего старался о том, чтобы народ не столько из страха, сколько добровольно (*sua sponte*) исполнял свою обязанность... По этой причине Моисей божественной силой и повелением ввёл религию в государство, дабы народ исполнял свою обязанность не столько из страха, сколько из преданности» [1947](#).

Несколько отличное описание происхождения еврейского государства даётся в главе XVII, хотя приведённое выше оно не противоречит. Расхождения объясняются отчасти тем, что в данной главе Спиноза имеет возможность использовать категории политической науки, сформулированные им до того в главе XVI (см. также выше [1948](#)). Согласно этой второй версии, выйдя из Египта, евреи не были связаны никаким общественным договором; они находились в естественном состоянии и могли руководствоваться естественным законом. Иными словами, как подробно говорится в другом месте *Трактата* [1949](#), право и свобода каждого человека поступать, как ему заблагорассудится, не имели никакого другого ограничения, кроме его собственной силы в соотношении с силами других людей. Побуждаемые Моисеем, евреи передали свои права Богу, единодушно обещая повиноваться всем его приказам и не признавать никакие законы, кроме данных в пророческом откровении. Договор с Богом, подразумевающий отказ людей от своих естественных прав, евреи заключили добровольно после того, как испытали на себе мощь Его защиты. Бог, таким образом, стал царём евреев, и враги еврейского государства считались врагами Бога. Законы государства принимались за божественные законы и повеления, а граждане, которые желали завладеть государственным правлением, были виновны в преступлении против Его божественного Величества. Таким образом, гражданское право и религия, суть которых, по неоднократно высказанному Спинозой мнению, в одном повиновении Богу, были идентичными. Как следствие, человек, оставивший свою религию, одновременно прекращал быть гражданином и считался врагом.

Согласно интерпретации Спинозой библейского нарратива, на первых порах режим, который, по очевидным причинам, определяется в *Трактате* как теократия (XVII, 206 и далее [193 и далее]), не отменял политического равенства, преобладавшего среди евреев. Об этом свидетельствует способ учреждения данного режима: все в равной степени, как при демократии, передали свои права Богу. Сохранение этого равенства в начале существования режима видно из того, что каждый мог приблизиться к Богу и услышать Его повеления. Однако ужас, охвативший евреев, когда они услышали божественные речения, вынудил их поручить Моисею советоваться с Богом и толковать Его постановления. Так Моисей стал единственным законодателем и получил, кроме того, право назначить себе преемника, хотя сам был избран людьми. Это могло привести к установлению монархического режима, но исторически еврейское государство после Моисея являло собой теократию с разделением властей. Мы не станем вдаваться в детали представлений Спинозы о дальнейшем развитии этого государства, так как они не имеют отношения к проблемам, волнующим нас в этой статье.

Описанная в *Трактате* теократия явно основана на ложном, с теоретической (спинозистской) точки зрения, понятии о Боге. Его представляют как законодателя, судью и царя, у которого особые отношения с одним народом. Согласно *Трактату* (III, 48 [45]), евреи имели заурядные, невежественные (*admodum vulgares*) понятия о Боге и Природе (что служило признаком низкого уровня интеллектуальных способностей), и созданный режим подходил для их понятий и уровня их развития.

А что можно сказать о других народах?

Первое предложение из Предисловия Спинозы к *Трактату* звучит следующим образом: «Если бы все люди во всех своих делах могли поступать по определённому плану (*consilium*) или если бы им всегда благоприятствовало счастье, то никакое суеверие не могло бы овладеть ими» [1950](#). Спиноза даёт понять, что суеверие, которое в данном контексте противопоставляется религии (различие, которое он не всегда проводит), «возникает, сохраняется и поддерживается» [1951](#) страхом. Оно характеризуется «среди прочего» страхом перед Всевышним Богом, Которому адресуют мольбы и искупительные

жертвы и Которого умоляют о помощи. Суеверные люди склонны преуменьшать достоинство человеческого разума, поскольку он не указывает им пути к призрачным благам, за которыми они гонятся. Их волнуют все перемены фортуны, которые они приписывают Богу или богам. Раз таковы причины суеверия, то, согласно Спинозе, все люди по природе суеверны. Он полагает, что это естественное свойство было (неверно) воспринято как указание на то, что у всех людей есть смутная идея Божества. Другими словами, известный аргумент, доказывающий существование Бога (или богов), вызывая к *consensus gentium* [952] пользуется человеческой склонностью к суеверию.

В «Прибавлении» [953] к первой книге *Этики* Спиноза также обсуждает происхождение «суеверного» представления о Боге. Согласно этому тексту, люди рождаются не знающими причин вещей и желают искать полезного для себя, сознавая, что имеют такое желание. Соответственно они питают иллюзию собственной свободы, возникшую как следствие незнания, и действуют только ради какой-нибудь цели. Так они обнаруживают, что в природе есть конечные причины, и делают вывод, что существует Бог (или боги), обладающий такой же свободой, как они, и действующий, как они, ради некой цели. Бог желает, чтобы люди воздавали Ему почести, Он поглощён людскими делами, и этим определяются все Его деяния. А люди в свою очередь придумали различные культы, чтобы Он любил одних больше других.

Из двух данных текстов следует, что религии, в которых считается, что Бог связан личными отношениями с отдельным человеком или народом или проявляет к ним интерес, являются плодом человеческого невежества и порождаемых им следствий. Это, конечно, верно в отношении любых представлений о Боге как законодателя или царе. Поскольку люди в большинстве невежественны, религиозная вера (или суеверие) могла быть постоянным фактором в людских делах. Соответственно, требуется объяснить, почему Спиноза не берёт этот фактор в расчёт в своём описании происхождения демократического государства.

В данном описании Спиноза обращается, как мы знаем, к изначальному общественному договору: люди передали права, которыми они обладали в естественном состоянии, обществу, то есть изъявили готовность подчиниться управлению гражданских властей и решениям большинства.

В одном месте в главе XVI Спиноза объясняет, что, поступая так, люди действовали «по указанию разума (которому никто не смеет открыто противоречить, чтобы не показаться безумным)» [954], ибо общественный договор охранял, насколько возможно, от страхов, преследовавших их в естественном состоянии, когда каждый творил произвол, и ничто не ограничивало гнева, ненависти и хитрости (с. 191 [с. 178]). В другом отрывке из той же главы утверждается, что люди согласились на условия общественного договора, принуждаемые необходимостью и по совету разума (с. 193 и далее [с. 181 и далее]). Эти утверждения, кажется, демонстрируют значительную веру во влияние разума на поведение обычных людей, и их нелегко согласовать с некоторыми другими заявлениями Спинозы. Приведём только один пример: фактически в том же контексте (с. 193 [с. 180]) Спиноза объясняет, что «весьма часто скудость, слава, зависть, гнев и пр. так овладевают душой, что разуму не остаётся никакого места». Это последнее замечание касается людей в общественном состоянии и сделано для того, чтобы показать, как трудно сдерживать пагубные страсти отдельных граждан, которые из-за своей неразумной природы обязаны повиноваться законам и приказам властей. И всё же Спиноза предлагает нам поверить, что индивиды, чьи господствующие импульсы (противные разуму) делают их от природы «врагами (друг другу)», как Спиноза выразился в более поздней работе [955], могли добровольно, ради будущей безопасности и прочих благ, подчиниться требованиям разума и заключить общественный договор и таким образом жёстко ограничить любые попытки удовлетворить свои страсти. Независимо от того, рассматриваем мы заключение общественного договора как реальное событие или нет, эта гипотеза расходится с антропологией Спинозы. Фактически его видение человеческой природы подразумевает, что некоторые средневековые философы — часть из них (например, Авиценна) придерживались очень похожего мнения на сей счёт — были правы, заявляя, что без помощи пророка или другого харизматического лидера люди были не в состоянии создать жизнеспособное общество. Взгляд Спинозы на формирование государства евреев после исхода из Египта, когда евреи как бы вернулись в естественное состояние [956], сходен, *mutatis mutandis*, с аналогичными концепциями средневековых философов. Нужно отметить, что хотя общественные условия во время исхода можно было приравнять к естественному состоянию, это не мешало Спинозе думать, что такое состояние способствовало принятию евреями «суеверной» религии.

С другой стороны, иногда Спиноза выражает мнение, что «в естественном состоянии мы не могли представить ни греха, ни Бога как судью, карающего людей за грехи, но представляли, что всё происходит по общим законам всего мироздания (*natura universa*) и что один и тот же случай (говоря словами

Соломона) приключается с праведным и нечестивым, чистым и нечистым и пр. и нет никакого места ни справедливости, ни любви» (XIX, 229 [215 216]).

Придерживающиеся таких представлений люди конечно же отвергают «суеверную» религию. Нетрудно предположить, что, живя в естественном состоянии, они были достаточно разумны, чтобы добровольно, ради собственной безопасности заключить общественный договор, который бы сдерживал их страсти. Согласно Спинозе, рациональным характером отмечено не только основание демократического государства посредством общественного договора, но и дальнейшая история этого государства. Основанное и управляемое благоразумными и бдительными людьми, оно меньше зависело от фортуны, чем общества, созданные людьми менее разумными [\[9 5 7\]](#).

Таким образом, есть несоответствие между антропологическим учением Спинозы о человеке, с одной стороны, и некоторыми его утверждениями о людях в естественном состоянии и о гражданах демократических сообществ с другой. С одной точки зрения, большинство людей неспособны руководствоваться разумом, а не страстями; они считаются в корне невежественными и склонными придерживаться антропоморфного представления о природных процессах — или, иными словами, «суеверной» религии. С другой точки зрения, поведение обычных людей, живущих в естественном состоянии или являющихся гражданами демократического общества, определяется требованиями разума. В результате подчинения его требованиям заключается общественный договор, возникает демократический режим, и сообщество, сформированное этим договором, поддается управлению.

Как мы только что видели, в теории, которая постулирует сущностную рациональность человека, «суеверная» религия не считается, *prima facie*, одним из элементов, образующих нетеократические общества. У Спинозы она не является важным фактором в описаниях происхождения и функционирования таких обществ, и в нормативной демократической идеологии ей нет места. Мы видели, однако, что эта идеология противоречит антропологии Спинозы. Он прекрасно отдавал себе отчет, что главная задача демократической и философской государственной деятельности заключалась в борьбе с тем фактом, что, за немногими счастливыми исключениями, человек, в общем, является суеверным животным. И, без сомнения, описать политику, которая могла бы эффективно противостоять опасностям, возникающим вследствие этой человеческой особенности, было одной из главных целей создания *Трактата*. Спиноза полностью признаёт эту человеческую особенность в своей теории о суеверных людях, но не делает частью своей демократической идеологии. Религия не выполняет никакой существенной, обязательной роли в происхождении и историческом развитии демократического государства, что также без сомнения справедливо и в отношении нетеократического государства с другим политическим режимом. Эти государства могли существовать без религии. По крайней мере, Спиноза не делает ни малейшего намёка на то, что это было бы невозможно или сомнительно, и более того, в *Трактате* разъясняется, что в таких сообществах причины, побуждающие граждан повиноваться законам, имеют прежде всего светский характер.

В данном контексте поучителен пример истории распространения христианства в первые века новой эры. Он показывает, что эта религия, распространявшаяся отдельными людьми против воли властей, была чужда политической форме правления в Римской империи (которую в этом контексте Спиноза, возможно, считал светским государством). Таким образом, была установлена двойственность религиозной и политической власти, и право светских руководителей издавать законы, касающиеся дел благочестия, стало предметом спора. О таком развитии Спиноза явно сожалеет (XIX, 233 и далее [219 и далее]).

Подведём итог: в демократическом государстве религия — инородное тело, она может быть разрушительной. Чтобы уменьшить или устранить опасность и найти применение религиозным импульсам людей, поработанных страстями, Спиноза изобрёл всеобщую религию. Он опасался главным образом того, что религиозная власть будет [конкурировать](#) с органами политического управления или критиковать их [\[9 5 8\]](#). Этой опасности, конечно, не существует в чистой теократии; но, как мы знаем, Спиноза полагает, что светское государство представляет собой наилучший режим. Отсюда следует, что, дабы избежать конфликта властей, светское правительство должно единолично главенствовать в религиозных делах, и его власть должна в полной мере распространяться на поведение людей. Суеверная религия требует повиновения, но повиноваться нужно не религиозным иерархам, а политическим правителям, и выражаться это повиновение должно в соблюдении законов государства.

В нетеократических государствах людские верования порождают многочисленные, разнообразие опасности, которые, вероятно, можно объединить под одним заголовком: проявления нетерпимости или со стороны сектантов разного толка, или со стороны правящих властей.

Первый вид нетерпимости, которая возникает вследствие интерпретации Священного Писания сообразно с (ограниченными) интеллектуальными способностями членов различных сект, однозначно осуждается Спинозой. Он

полагает, что каждому нужно разрешить толковать Писание в соответствии с его собственными мнениями, если благодаря этому человек сможет более искренне повиноваться Богу в делах справедливости и любви (а именно посредством соблюдения законов государства):

Но мы обвиняем сектантов за то, что они не желают предоставить этой самой свободы остальным, но всех, не соглашающихся с ними, преследуют как врагов Бога, хотя бы они были вполне честны и преданны истинной добродетели; и, наоборот, сектанты любят как избранников Божьих тех, кто с ними соглашается, хотя бы они и были весьма слабы душой; преступнее этого и для государства более пагубного ничего, конечно, нельзя и придумать (XIV, 173 [162]). А из этого опять следует, что антихристы на самом-то деле суть те, которые преследуют мужей честных и любящих справедливость за то, что те не согласны с ними и не защищают с ними тех же догматов веры (XIV, 176 [164]).

Эти фрагменты, в особенности первый, имеют непосредственное отношение к проблеме судьбы философа и его положения в обществе. Желание дать обоснование терпимому отношению к мнениям философов и способствовать распространению этих мнений было, конечно, одним из главных мотивов, побудивших Спинозу написать *Трактат*.

Что касается политики и государственной деятельности в узком смысле слова, религиозная нетерпимость со стороны сектантских лидеров, не являющихся политическими правителями, вредна потому, что они посягают на власть правительства, которая должна быть верховной. Иногда случается, что из-за своего влияния на людей лидеры сект имеют больший вес в общественных делах, чем высшие государственные чиновники. Это, конечно, противоречит представлению Спинозы о природе верховной политической власти. «Следовательно, чтобы избежать этого зла, ничего нельзя придумать более безопасного для государства, как полагать благочестие и исповедание религии только в делах, то есть только в упражнении в любви и справедливости, а в остальном предоставить каждому свободное суждение» (XVIII, 226 [212]).

Приведённые здесь аргументы убедительны постольку, поскольку направлены против религиозной нетерпимости и преследований, возникающих вследствие пропаганды сектантских лидеров. Эти люди не обладают в государстве высшей властью и стремятся поставить её на службу своим богословско-политическим амбициям, будучи не прочь таким образом узурпировать по крайней мере какую-то часть государственной власти.

Рассматриваемые аргументы не касаются нетерпимости, исходящей непосредственно от высшей политической власти. Какова вероятность такой политики и как к ней относиться? Это, несомненно, критические вопросы, поскольку ответы на них могут «среди прочего» сказаться на проблеме продолжения существования философии и философов.

Спиноза посвятил рассмотрению данной темы последнюю главу *Трактата*, из чего следует, что он придавал ей первостепенное значение. С некоторым преувеличением можно допустить, что смысл написания всего произведения заключался в том, чтобы подвести нас к этой теме. В данной главе Спиноза повторяет, что из-за высшей власти, которой они облечены, политические правители суть полномочные толкователи законного и благочестивого. Но этот тезис только открывает собой целую цепочку рассуждений, в ходе которых Спиноза заявляет: (а) что политические правители — хотя теоретически они наделены неограниченной властью — не могут полностью отнять свободу слова и свободу учить тому, о чём думаешь, не причинив вреда государству, и не могут подавить свободу мысли; (б) что нельзя пытаться отменить эти свободы, за исключением определённых случаев, потому что это противоречило бы конечной цели государства. Второе утверждение звучит следующим образом:

Цель государства, говорю, не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, но, напротив, в том, чтобы их душа и тело отправляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом и чтобы они не соперничали друг с другом в ненависти, гневе или хитрости и не относились враждебно друг к другу. Следовательно, цель государства в действительности есть свобода (С. 241 [226]).

Ясно, что упомянутая в этом отрывке свобода имеет не только политическую природу. Спиноза подразумевал также свободу, достигнутую человеком благодаря правильному использованию интеллекта [19591](#). Другими словами, он говорит, что поощрение философии и философский суждений это одна из целей демократического государства. Схожее мнение было высказано Маймонидом о еврейской общине, организованной по законам Торы. Он считал, что эти законы преследуют две цели: благополучие тела и благополучие души (III, 27). Для «немногих избранных» благополучие души подразумевает знание философии.

Эта концепция Маймонида соответствует его идее о том, что Моисей, благодаря посредничеству которого евреи получили Тору, был величайшим философом. Гораздо сложнее найти убедительное объяснение идее Спинозы о том, что у демократического государства, основанного путём заключения общественного договора между людьми, которые не были философами, есть внутренний телеологический принцип, поддерживающий существование философии. Однако если мы не отвергаем приведённый выше текст как некую политическую риторику, можно предположить, что Спиноза рассуждал следующим образом. Рациональный поступок, которому демократические государства обязаны своим возникновением (а именно отказ от поведения, продиктованного суеверными верованиями), непременно создаёт в этих государствах склонность к рациональности, поощряющей точку зрения философов, даже при том, что в большинстве случаев правители философами не являются.

Поясним это с помощью аргументов, которые Спиноза приводит в защиту первого из упомянутых выше утверждений. Согласно *Трактату*, подавление свободы слова в большинстве случаев наносит вред государству потому, что у людей есть естественная потребность доверять свои мысли другим, и потому, что правительство не может заставить их думать предписанным образом (возможно, Спиноза недооценивал силу пропаганды). Незаконно ограничивая свободу слова, правительство приобрело бы репутацию тиранического и спровоцировало бы общественное негодование и конфликт, что повредило бы государству. Если, однако, совсем отменить свободу слова, то вышло бы, что «люди постоянно думали бы одно, а говорили бы другое и что, следовательно, откровенность (*fides*), в высшей степени необходимая в государстве, была бы изгнана (*corrumperetur*)» (XX, 243 [229]). Короче говоря, правительство должно контролировать действия, а не мнения людей, за исключением тех случаев, когда эти мнения аннулируют общественный договор.

Например, если бы кто думал, что верховная власть зависит не от себя самой, или что никто не должен сдерживать обещания, или что каждому нужно жить по своему усмотрению и иное подобного рода, что прямо противоречит вышесказанному договору, тот есть мятежник, но не столько, конечно, вследствие суждения и мнения, сколько вследствие факта, скрытого в таких суждениях, потому что именно тем самым, что он думает нечто такое, он нарушает клятву верности, данную мысленно или открыто верховной власти (XX, 242 [228]).

Согласно этому тексту, люди, считающие, что их церковь должна быть независимой силой и оказывать законное влияние на дела государства, это «подрывные элементы», поскольку они ограничивают автономию верховной политической власти. К ним, очевидно, относились и самые рьяные кальвинисты, и множество сторонников других протестантских сект, не говоря уже о ревностных католиках. Иными словами, Спиноза придерживался того мнения, что из-за своих религиозных верований большая доля населения, включая многих влиятельных людей, не могла быть лояльна по отношению к светскому государству, прообразом которого были Нидерланды того времени.

Поскольку человек это суеверное животное, религию нельзя уничтожить, но её можно сделать политически безопасной. Её можно даже поставить на службу светскому демократическому государству, чтобы она усиливала лояльность людей политическим властям, которым они, по общественному договору, обязались хранить верность. Всеобщая религия Спинозы задумывалась с этой целью. Она лишена всех нелицеприятных политических особенностей других религий, а её догматы могли бы исповедовать адепты разных суеверных религий. Таким образом можно сузить конфликтное поле между этими религиями и светским обществом, хотя полностью избежать конфликтов, конечно, не удастся.

У догматов всеобщей религии есть также и другое преимущество: философ может исповедовать их, не отрекаясь от собственного мнения; он волен интерпретировать их в свете философской истины. Эта интерпретация с религиозной точки зрения столь же законна, сколь и толкования приверженцев суеверных религий. Например, спинозистская концепция Бога столь же ортодоксальна, сколь и представления суеверных религий, в которых Он объявляется государем, законодателем и судьей 1960.

Такая религия могла быть изобретена только философом. Ибо несмотря на её хвалёное безразличие к истинности содержания религиозных верований, она так устроена, что предпочтение в ней явно отдаётся рациональному перед суеверным. Однако никакой признанный философ не мог ввести эту религию в государство и облечь её необходимым авторитетом. Политическое и социальное влияние всеобщей религии на сторонников суеверий, которых Спиноза желал проповедовать (ведь истинного философа не надо было обращать), зависело от признания ими в этой религии подлинного учения великого религиозного деятеля. Соответственно Спиноза выбрал самого великого из известных в христианской Европе — самого Христа.

Возможно, мотивы Спинозы были сложны, а сделанный им выбор чересчур категоричен. Но не может быть никакого сомнения в главном: он выбрал Христа на роль философа по той же причине, по которой Маймонид выбрал Моисея на эту роль (см. выше). Моисей должен был быть философом, чтобы узаконить философскую интерпретацию Торы и существование философов в еврейском сообществе. Аналогичным образом Спиноза должен был превратить Христа в философа, чтобы потребовать высшего религиозного одобрения для своей всеобщей религии, которая, как он думал, упразднит религиозные конфликты и преследования, а также обеспечит философу безопасное положение в обществе.

Этим объясняется, почему Спинозу, утверждающего, что Христос обладал истинным философским знанием о Боге, можно обвинить в отказе от филологического метода, посредством которого он опровергал аналогичные библейские толкования средневековых философов-аристотеликов. Как у тех толкований, так и у его непоследовательности имелось политическое оправдание.

Краткое замечание о понятии религии у Спинозы в связи с этикой Канта

По разным причинам мне кажется уместным завершить свою статью анализом отношений между понятием религии, сформулированным Спинозой в *Трактате*, и некоторыми сходными доктринами Руссо и Канта.

Руссо, конечно, был знаком с *Трактатом* [\[9 6 1\]](#), и существует очевидная связь между его «гражданской религией» и «всеобщей религией» Спинозы. Однако в наших целях большее значение имеет позиция Канта, который, вероятно, *Трактата* не читал.

Основной, хотя и не единственный текст Руссо, в котором рассматривается гражданская религия, это последняя глава *Общественного договора* (IV, 8), предшествующая *Заключению*. Данная глава не была включена в первоначальный план сочинения. В ней сообщается, что постулаты гражданской религии надо понимать не как религиозные догматы, но как «правила общежития, без которых невозможно быть ни добрым гражданином, ни верным подданным» [\[9 6 2\]](#). Неверие в них может караться изгнанием; отказ жить в соответствии с ними должен караться смертью. Несмотря на суровость предложенных наказаний, Руссо называет только один отрицательный догмат гражданской религии — догмат, запрещающий нетерпимость. В этом он сходится со Спинозой.

Спиноза считает, что созданное человеческим разумом, а именно путём заключения общественного договора светское государство основано непосредственно на этом договоре. Создаётся впечатление, что, по мнению философа, разум сам по себе достаточно силён, чтобы поддерживать существование такого государства, если только оно не подрывается склонными к суеверию людьми. Верно, что всеобщая религия создана для того, чтобы направить силы суеверия на службу светскому государству, но главное всё же отвлечь их от разрушительной деятельности. Надо признать, что различие это весьма тонкое, но оно подсказано нам текстами Спинозы.

Позиция Руссо по этому вопросу ещё более неоднозначна, чем позиция Спинозы. Или Руссо по сравнению со своим предшественником просто не настолько тщательно скрывал трудности, присущие теории о месте гражданской религии в светском государстве. В посвящённой ей главе он говорил, что только тот, кто исповедует её догматы и живёт по ним, может быть хорошим гражданином. Иными словами, существование государства зависит от преданности этой религии. С другой стороны, как следует из начальных глав книги, основание государства посредством общественного договора не было связано с гражданской религией. Таким образом, текст Руссо, касающийся самых основ государства, которое он желал пропагандировать, поддаётся двум радикально отличным интерпретациям.

Гражданская религия Руссо разительно отличается от христианства, и в отличие от Спинозы (мы видели, как он пытался установить связь между своей всеобщей религией и учением Христа) Руссо ясно даёт это понять. В то же время подобно Спинозе Руссо считает, что государство должно быть заинтересовано в догматах гражданской религии лишь постольку, поскольку они связаны с моралью и с обязательствами перед ближним. Он также полагает, что помимо догматов каждый свободен придерживаться каких угодно мнений.

Его список догматов не совпадает со списком Спинозы. Положительные догматы в формулировке Руссо утверждают существование могущественного, разумного и благого Бога (*Divinite*), заботливого и дарующего загробную жизнь, а также счастье праведных и наказание злых, святость общественного договора и законов [\[9 6 3\]](#).

Эти догматы, в общем и целом, соотносятся с теологией *Profession de foi d'un vicaire Savoyard* (*Исповедание веры савойского викария*) [\[9 6 4\]](#), то есть с личными верованиями Руссо. При этом нет никаких оснований думать, что Руссо склонялся к философскому истолкованию догмата о загробной жизни (то есть об индивидуальной загробной жизни).

Впрочем, его догматы, в отличие от догматов Спинозы, вообще не обязаны допускать две интерпретации философскую и «суеверную». Но крайней мере, нет свидетельств того, что он формулировал их с этой целью. На самом деле, по мнению Руссо они могли не быть «философскими» и ничего не потерять при этом; «суеверность» не доказывала бы их ложность. Их нельзя было считать ложными также потому, что в рамках гражданской религии их функция была по существу практической. Но из размышлений *Савойского викария* следует, что в эти догматы можно было верить, основываясь на правдоподобных теоретических основаниях. Руссо не был озабочен, подобно Канту, различием между теоретическим и практическим разумом.

В *Критике способности суждения* (II, 87) Кант поясняет свою мысль на примере добропорядочного (*rechtschaffener*) человека, который по теоретическим соображениям, видя слабость спекулятивных аргументов и наблюдая различные явления в природе и в нравственном мире, не соответствующие никаким правилам, пришёл к выводу, что Бог не существует и что нет никакой загробной жизни [965]. Упомянутый им конкретный пример Спиноза. Такой человек повинует моральному закону, не требуя личной выгоды ни в этом мире, ни в мире ином. Однако он не может надеяться на помощь природы. Насилие и обман торжествуют, а честные и миролюбивые люди, достойные называться конечной целью мироздания, страдают и умирают. Они возвращаются в «бездну бесцельного хаоса материи» [966], из которого были извлечены. Ввиду этих фактов добропорядочный человек (такой, как Спиноза) волен выбирать из двух возможностей. Он может отказаться от конечной цели, к которой стремился (и должен был стремиться), исполняя моральный закон. Или же он может решить, что не хочет, даже признавая недействительной идеальную конечную цель, единственно соответствующую требованиям морального закона, умалить своё уважение к закону. В последнем случае он будет руководствоваться практическим разумом. Чтобы постичь саму возможность конечной цели, которую предписывает ему мораль, этот человек должен будет предположить, что моральный Творец, то есть Бог, существует.

Не ясно, действительно ли Кант думал, что Спиноза иногда допускал такое предположение. Если он на самом деле так представлял себе учение Спинозы, то его ошибка, возможно, явилась результатом неверного истолкования понятия всеобщей религии. Однако, как уже было сказано, знакомство Канта с *Трактатом* вызывает сомнения. Фактически его описание «дилеммы» Спинозы неверно. Спиноза полагал, что философская истина о мире доступна человеку (то есть, пользуясь термином аристотеликов, что метафизика возможна), а также что, обнаружив истину (сформулированную в спинозистской философии), человек мог стать свободным и исполненным радости без малейшего упоминания о несуществующем моральном Божестве.

Судя по доктринам и рассуждениям Канта, не Спиноза, а он сам время от времени оказывался в затруднительном положении, которое так убедительно описывает. В случае Канта дилемма могла возникнуть вследствие его отношения к традиционной метафизике. Показательно фундаментальное различие между его взглядами на метафизику и взглядами английских и французских эмпириков и сенсуалистов. Последние отказываются от метафизики не только потому, что ответы, данные в различных системах, кажутся им полными пробелов, но и потому, что эти философы (если они вообще тратили время на подобные размышления) чувствовали, что не было никакого смысла в большинстве традиционных метафизических вопросов или в формулировке насущных проблем метафизики. Положение Канта было гораздо менее удобным. Он скрупулёзно обозначил границы теоретического человеческого разума, показав иллюзорность притязаний метафизиков. И всё же он, пусть даже с ограничениями, считал некоторые из первичных вопросов и насущных проблем метафизики имеющими силу. Хотя спекулятивное рассуждение не может дать приемлемого ответа на эти вопросы, практический разум (аристотелевское понятие, которое в употреблении Канта претерпело революционное изменение, поскольку ему были приданы некоторые фундаментальные характеристики и функции теоретического разума) доказывает то, что в классических философских системах до Канта должен был доказывать разум теоретический. А именно, что человек принадлежит не только к царству чувственного опыта, но и к умопостигаемому миру.

Были ли некоторые доктрины Спинозы, о которых мы говорили в этой статье, переработаны Кантом в его суждениях об этике и религии, как были переработаны некоторые доктрины Аристотеля? Чтобы попытаться дать ответ, мы должны точно знать, читал ли Кант *Трактат*, а это вопрос нерешённый. Хотя точки зрения и оценки весьма различны, а иногда и противоположны, есть определённое сходство между представлениями Канта и Спинозы о функциях и особенностях религии и морали. Это подобие сказывается, во-первых, в том, что оба настаивают на полном отделении религиозной сферы от теоретического знания; во-вторых, в функции, которую они отводят религиозным догматам или постулатам; и в-третьих, в определённой близости, существующей между понятием повиновения в религиозной этике Спинозы и понятием долга у Канта [967]. Можно отметить,

что у положения об отделении религии от теоретического знания есть аналог в авероистской традиции; два других положения — которым также можно найти параллели в этой традиции напоминают, как было сказано выше, некоторые представления Маймонида.

Следующий фрагмент трактата *О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира*, написанного Кантом на латыни в 1770 г., за одиннадцать лет до публикации *Критики чистого разума*, касается «среди прочего» как теоретической, так и практической функции чистого интеллекта:

Цель рассудочных понятий главным образом двоякая: первая цель — критическая, которая приносит негативную пользу, а именно когда чувственно постигнутое ограждает от ноуменов, и хотя этим несколько не двигают науку вперёд, однако предохраняют её от заблуждений. Вторая цель догматическая; благодаря ей общие принципы чистого рассудка, как их излагает онтология или рациональная психология, сводятся к некоторому образцу, доступному только чистому рассудку и составляющему общую меру всех остальных вещей, поскольку они реальности, — это понятие умопостигаемого совершенства (*Perfectio Noumenon*). Это совершенство таково или в теоретическом, или в практическом смысле. В первом смысле оно есть высшее Существо, Бог, а во втором нравственное совершенство (*Perfectio Moralis*). Итак, нравственная философия, поскольку она даёт первые принципы суждения, познаётся только чистым рассудком и сама принадлежит к чистой философии... (§ 9) [19681](#).

В § 7 моральные понятия также описаны как понятия, которые мы познаём не в опыте, а чистым интеллектом. Кроме того, в примечании к § 9 Кант поясняет: тогда как теоретическая мысль рассматривает то, что принадлежит к сущности объекта, практическая мысль занимается тем, что должно принадлежать ему в силу свободы (*per libertatem*) [19691](#).

В связи с этими двумя отрывками и их контекстом важно отметить следующее: Кант явно предполагает, что практический интеллект, или практический разум (*nous praktikos*, если воспользоваться термином Аристотеля [19701](#)), из которого Кант вывел одно из центральных положений своей этики) так же связан с умопостигаемыми понятиями, как и теоретический интеллект. У Аристотеля мы этого не находим, подобное допущение совершенно расходится с его взглядами. Кант же в этом раннем трактате, по видимости, считает, что теоретический и практический разум обладают одинаковым статусом.

В тот момент, когда в своей критической философии Кант снизил положение теоретического разума по сравнению с положением, которое тот занимал в традиционной метафизике, мнение философа по данному вопросу, очевидно, изменилось. Мне кажется, что в позднем учении Канта можно в какой-то мере усмотреть проявление последовательной тенденции переноса на практический интеллект некоторых свойств и характеристик, приписывавшихся ранее теоретическому интеллекту. Если это верно, то перед нами источник, указывающий на происхождение тезиса о примате практического разума над теоретическим.

В то время как практическая философия в понимании Аристотеля ближе к истине тогда, когда она имеет дело с частными случаями, а не с формулированием общих правил [19711](#), практический разум, по Канту, имеет дело с всеобщими законами и, как говорит мыслитель [19721](#), с формой, а не с материей (этических) принципов. Этика Канта «формальна». Другими словами, сфера практического разума, согласно Канту, походит на сферу аристотелевского теоретического интеллекта, который познаёт только видовые или родовые формы и всеобщие законы.

В данной статье я вынужден ограничиться лишь одним существенным замечанием в связи с рассматриваемым вопросом. По мнению Аристотеля, только деятельность ума является «целью самой по себе», тогда как другие человеческие действия, включая те, что относятся к сфере этической философии, производятся ради цели, с самим действием не совпадающей. Наиболее очевидная параллель этому положению в этике Канта — учение о внутренней безусловной ценности доброй воли или доброго воления, изложенное в первом разделе *Основ метафизики нравственности*. Другие, менее очевидные аналогии, в рассуждение о которых я не могу сейчас вдаваться, мы находим в *Критике практического разума*.

В соответствии с учением Канта человек является частью сферы умопостигаемого скорее благодаря своему практическому, нежели теоретическому разуму. Это революционное изменение традиционных философских концепций происходит вместе с глубоким изменением понятия «практический разум», которое теперь принимает на себя некоторые сущностные черты, приписывавшиеся до того разуму теоретическому.

Довольно парадоксальное сходство между представлениями Канта и Спинозы о религии связано также с понижением статуса теоретического и повышением статуса практического разума и кажется небезынтересным, даже если предположить, что Кант не был знаком с текстом *Трактата*. В последнем случае

это сходство можно при желании расценивать как пример диалектики исторического процесса.

Парадоксальность сходства становится очевидной, если сравнить тезис Спинозы о том, что сферы знания и религии являются совершенно обособленными и нигде не пересекаются, с соответствующим учением Канта. Этим тезисом Спиноза отрицает, подобно некоторым аверроистам, что религия каким бы то ни было образом связана с теоретической истиной. И это очень важное положение, поскольку оно гарантирует, что и философы, и простые необразованные люди могут исповедовать одну и ту же религию, а философов при этом не станут обвинять в лицемерии или подвергать преследованиям. Кроме того, оно может положить конец зачастую неприятной необходимости претендовать на обнаружение аллегорического философского смысла различных библейских стихов (с целью интегрировать философа в сообщество верующих). Как уже было заявлено, радикальное отделение религии от теоретической истины предполагает, согласно доктрине Спинозы, знание этой истины философом. Без него, к примеру, философ не мог быть уверен, что любая «религиозная» суеверная вера не существенна для спасения, и не знал бы, что главная задача религии — практическая (ведь религия, как она понимается в *Трактате*, прежде всего занята действиями суеверных людей и верованиями, которые побуждают их поступать так, как они должны, то есть повиноваться законам).

Кант также предполагает, что религия никак не связана с теоретической истиной. Вопреки догматам различных естественных теологий XVIII столетия, — например, вопреки теологии *Савойского викария*, взгляды которого в каком-то отношении близки Канту, постулаты Канта основываются не на теоретическом рассуждении и не на видимости рассуждения. У него, как у Спинозы, религия главным образом касается действий человека (или желаний, являющихся причиной действий). Вот до какой степени, если позволят исторические свидетельства, можно предположить, что Кант принял тезис Спинозы об отделении религии от знания.

Однако в системе мышления Канта значение этого отделения совсем другое: оно предполагает не знание теоретической истины, но понимание ограниченности человеческого теоретического интеллекта. Эта ограниченность лишает человека возможности получить метафизическое знание, каким оно представлялось до Канта. Именно из-за неё Кант избегает основывать свои постулаты на теоретическом рассуждении. Их действительность обусловлена тем, что они были выдвинуты только практическим разумом. Как мы видели, последнему приданы некоторые особенности и функции, приписываемые классической метафизикой теоретическому интеллекту. Отсутствие любой ссылки на теоретическое знание, то есть свойство, делающее догматы всеобщей религии Спинозы неспособными оказать непосредственную помощь в достижении философской свободы, в случае Кантовых постулатов расценивается как гарантия, что этих догматов или почти догматов не коснётся разоблачение тщетности притязаний теоретического разума.

Поскольку у Канта не было метафизической доктрины, он, в отличие от Спинозы, не должен был заботиться о такой формулировке своих постулатов, которая не исключала бы метафизического объяснения, недоступного суеверному человеку. Фактически верования, которых касаются его постулаты, имеют намного больше общего с религиозными догматами Руссо, чем с догматами Спинозы. Однако их функция подобна функции догматов последнего: они необходимы, если человек (Спиноза мог бы исключить философа) должен соблюдать закон или, согласно Канту, моральный закон. Как Кант выразился в одном примечании из *Предисловия к Критике практического разума*, достоверность постулата в том смысле, в котором он использует этот термин в своей работе, является гипотезой (*Annehmung*), необходимой «*in Ansehung des Subjekts zu Befolgung ihrer objektiven, aber praktischen Gesetze*» [в отношении субъекта для исполнения её объективных, но практических законов].

Этическая теория Канта — если рассматривать её в узком смысле, не включая постулаты, — то есть формальная этика долга, морального закона и категорического императива, представляет с нашей точки зрения ещё более сложную проблему.

Категорический императив имеет умопостигаемую природу, над чем нам не нужно сейчас задумываться, поскольку это относится к кантианской критике чистого теоретического разума. Его также отличают (а) чисто формальный характер, отсутствие всякого материального содержания и (б) обращение к законодательству: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства» [974].

Отсутствие всякого материального содержания критиковали и Шопенгауэр, и Гегель. Первый считает, что доводы, приведённые Кантом в пользу категорического императива, могли бы служить для обоснования принципа государственного союза (*Staatsverein*) [975]; второй, по видимости, наделяет кантианский моральный закон конкретным содержанием, приравнивая обязанности, утверждаемые в кантианской этике, к обязанностям члена общества и гражданина государства. Этот перенос игнорирует «умопостигаемый» характер

категорического императива, но если абстрагироваться от этого, Шопенгауэр и Гегель оказываются правы. Сфера применения кантианского императива — жизнь в политическом обществе.

Шопенгауэр также критикует кантианское этическое учение за то, что оно выражено в императивной форме [976]. По его мнению, это указывает на теологическое происхождение учения. Быть может, он прав — по крайней мере, отчасти. У Канта был дар до неузнаваемости изменять то, что было заимствовано им из каких-то источников. Так или иначе, замечание Шопенгауэра не обязательно противоречит выводам, которые можно сделать из определённого сходства между кантианской этикой и учениями *Трактата*. Кант обращался ко многим источникам.

Это сходство «среди прочего» обнаруживается в том, что в *Трактате* религиозное поведение (для суеверного человека) сводится к повиновению. Здесь конечно же нет ничего особенного; этика повиновения ни в коем случае не является специфической ни для Спинозы, ни для Канта. Большее значение имеет интерпретация в *Трактате* учения Христа и других библейских авторов (их учения в данном сочинении считаются соответствующими учению Христа). Они предписывают творить правосудие и милосердие, что в результате интерпретации значит повиноваться законам государства, то есть конкретному своду законов, которому случилось иметь силу в данном сообществе. Спиноза, конечно, прекрасно знал, что между законодательствами различных государств могло существовать большое различие. Как и в случае категорического императива, рекомендованное Спинозой повиновение было формальным. Всеобщая религия обязывает своих приверженцев исполнять существующие светские законы независимо от того, хороши они или плохи. Вдобавок *Трактат* неодобрительно смотрит на личные проявления доброты и милосердия, если они приводят к небрежению законом. Очевидно, это также согласуется с кантианской этикой.

Некоторые из указанных параллелей между двумя этическими системами касаются их главных отличительных черт. Соответственно, можно поспорить — хотя спор этот может быть односторонним — о том, что моральное учение Канта в нескольких основных аспектах является переносом спинозистского понятия всеобщей религии, которая в *Трактате* выступает в качестве богословско-политической категории, необходимой для того, чтобы сохранить демократию и способствовать терпимости, в сферу умопостигаемого [977].

Перевод с английского Софьи Копелян

Свобода и истина у Ницше

Во [978] втором эссе сборника «О происхождении морали» Ницше подробно останавливается на той глубокой трансформации, которую претерпел первобытный человек, когда он лишился своей изначальной свободы, оказавшись пленником жёсткого государственно-общественного порядка. Человек бился головой о невидимые стены, бунтуя против навязанного извне образа жизни, в корне противоречащего его природным наклонностям и инстинктам, и в результате изобрёл «неспокойную совесть». То было неведомое ранее заболевание, приведшее к тому, что бывший дикарь превратился в совершенно новое загадочное существо, устремлённое помыслами своими в будущее, где ему виделись возможности осуществления некоего великого обетования.

Именно благодаря наличию «неспокойной совести» человек оказался одной из самых замечательных удач мироздания — неважно, идёт ли речь об удачном выпадении игровой кости, которую бросает Зевс, этот «Великий младенец» Гераклита, или просто об игре слепого случая. Тот исключительный интерес, который представляет феномен человека, объясняется, по Ницше, исключительно поразившим того недугом внутреннего разлада. Но с другой стороны, недуг сей был совершенно не свойствен тем ордам первобытных завоевателей, которыми философ, по его утверждению, так восхищается. Творческой силой обладает, как выясняется, именно специфический комплекс покорённых, чрезвычайно близкий — и Ницше, похоже, временами отдавал себе в этом отчёт — затаённой обиде неудачника («резентименту»), то есть чувству которое он без усталости поносил.

Согласно схеме Ницше, завоеватели творят «новый порядок» с бессознательным эгоизмом художника, и это вызывает у тех, кто вынужден им подчиниться, субъективное ощущение утраты значительной доли прежней свободы. Тогда врождённое стремление к свободе принимает у покорённых латентный характер и, обращаясь вовнутрь («интериоризуясь»), принимает форму уже названного недуга «неспокойной совести». В результате с человеком и происходит столь завораживающая Ницше метаморфоза.

Речь здесь у Ницше, судя по всему, идёт о первобытном обществе. Но был в истории и другой период, когда нечто похожее при всех немаловажных различиях

— происходило в обществе, которое примитивным никак не назовёшь. Я имею в виду период возникновения христианства. Удивительно, что сам Ницше, по-видимому, не осознавал имеющейся тут аналогии, хотя вопрос об «источах» христианской религии занимал его чрезвычайно. Более того, налицо тут была и несомненная эмоциональная вовлечённость в том смысле, что он испытывал сильнейшую антипатию к одному из главных участников драматических событий первоначального периода христианства — к апостолу Павлу.

Ницше, судя по всему, опирался на неточную информацию. Он почему-то описывал евреев Палестины I в. новой эры как совершенно аполитичную общину, ведущую, так сказать, паразитическое существование в рамках Римской империи. На самом же деле еврейство было, наоборот, насквозь политизировано, как это нередко бывает накануне разрушительных войн или революций — событий, обычно отбрасывающих длинную тень на предшествующий отрезок истории. Поразительно, что Ницше — филолог-классик! не обратился к единственному источнику, содержащему подробные сведения об этом периоде, — я имею в виду Иосифа Флавия, на которого он ни разу не ссылается. Не исключено, впрочем, что к тому времени Ницше уже пришёл к мысли о вреде излишней начитанности.

Одна из еврейских политических группировок, объединявшая сторонников вооружённой борьбы против Рима, выдвинула лозунг «свободы», конкретнее — свободы от иноземного владычества. Израилем должен править один Бог и никто больше. Надо отметить, что лозунг этот был в еврействе новацией. Понятие «свобода» ни разу не встречается в еврейском оригинале Библии в политическом или в политико-теологическом контексте. Не пользовались им и во время восстания Маккавеев. По моему мнению, оно было заимствовано из греко-римского культурного ареала. В ту пору в большинстве восточных провинций Империи с надеждой ожидали окончания римского господства, имели также место брожения апокалиптического характера, но евреи, судя по всему, оказались единственным народом, принявшим в этих обстоятельствах на вооружение лозунг свободы.

В их устах, однако, это слово обрело иное значение или, по меньшей мере, иной смысловой оттенок, нежели элеутерия у греков или либертас у римлян. И греки, и римляне высоко ценили свободу, которую защищали с оружием в руках, воспринимая её как данность своего национального существования. Евреям же — поработённым и лишённым политической самостоятельности — свободу надо было ещё завоевать; так что речь здесь шла о концепции более динамичной — концепции освобождения.

Приведшая к разрушению Второго храма война против Рима может служить наглядной иллюстрацией этого особого динамизма, свойственного призыву к освобождению, — не случайно на протяжении всего восстания (как, впрочем, и ещё до его начала) он оставался лозунгом наиболее непримиримо настроенной части тогдашнего еврейства. Любопытный факт: похоже, что здесь впервые в истории широкие народные слои — причём, подчеркнём, речь идёт о народе в массе своей грамотном, имевшем собственную древнюю культуру и, казалось бы, привычно находившемся в подчинённом положении, — поднялись на борьбу против иноземного владычества во имя свободы. Впервые, но далеко не в последний раз, ибо новая идеология оказалась вполне пригодной для использования её другими освободительными движениями.

Примерно в то же время, что и антиримское брожение, в Палестине зародился и другого рода прорыв к свободе, оказавшийся, по крайней мере, не менее судьбоносным.

Напомню, что в Мишне (тр. Авот 3:5) упоминаются три вида поработавшего человека «кига», два из которых актуальны для нашего обсуждения: «киго» властей и существующего порядка управления и «киго» Торы, то есть религиозного закона (согласно принятой сейчас интерпретации текста Мишны третьим «кигом» является необходимость зарабатывать себе на жизнь). Такая «парность» (вынужденного?) повиновения светским властям и религиозному закону наводит на подозрение, что и освобождение может быть реализовано не только на путях политической эмансипации, но и через «сбрасывание с себя ярма Торы». Историческая реальность подобное предположение вполне подтверждает — именно так понимал свободу апостол Павел.

В своих Посланиях он многократно возвращается к идее свободы, причём последняя у него не просто некое идеальное состояние, но реальная цель, к которой следует стремиться и которой можно достичь. Но в глазах Павла свобода означает именно освобождение от ига религиозного закона, что в том числе подразумевало и бунт против еврейского религиозного истеблишмента, Павел понимал, что такая установка может быть истолкована как отказ от морали вообще, и резко возражал против подобной интерпретации, но свободе стоит только однажды дать волю — потом её уже очень трудно удержать в каких бы то ни было рамках.

Вернёмся, однако, к Ницше. Мне представляется, что проповедуемая Павлом свобода довольно точно соответствует тому, что Ницше называл свободой, «обращённой вовнутрь» (интериоризованной), ответственной за появление столь

многообещающего, по мнению философа, феномена «неспокойной совести». И всё же, несмотря на имеющееся здесь явное сходство, Павел был одним из самых антипатичных Ницше исторических персонажей. Ницше даже ввёл в употребление особое презрительное определение для тех течений религиозной мысли, которые в своих наиболее чистых (и крайних) проявлениях восходили к Павлу: по мнению Ницше, все они представляют собой не что иное, как *рабский бунт в сфере морали*, когда обида неудачника, становясь творческой силой, порождает новую систему нравственных ценностей (*О происхождении морали* 1.10). Ницше считал, что именно такого рода бунт и навязываемые им человеку моральные установки сыграли первостепенной важности роль в возникновении европейского нигилизма.

С другой стороны, из Павловых концепций христианской свободы и первородного греха непосредственно вытекает недоверчивое отношение к ценности «внешних» дел (дел Закона) и вообще к заслугам нравственного плана — своего рода моральный скептицизм, который Ницше как раз весьма одобряет в христианстве. По его мнению, скептицизм этот избавил человека от наивной веры в собственные достоинства, благодаря чему мы уже не можем без улыбки читать сентенции Сенеки или Эпиктета. Однако мы (то есть Ницше) расширяем сферу приложения скептицизма, распространяя его на все религиозные концепции и душевные состояния, как то: понятие греха, чувство раскаяния и т. п.

В письме к Овербеку от 23.2.1887 г., говоря о «Записках из подполья» Достоевского, Ницше среди прочего, замечает, что европейский (западноевропейский?) подход к психологии человека страдает греческой *поверхностью*. Далее он добавляет: «Если бы не капелька иудаизма...» и обрывает фразу, судя по всему, имея в виду, что «еврейская составляющая» европейской цивилизации до некоторой степени компенсирует неадекватность греческой психологической интуиции. Похоже, что в данном случае «иудаизм» у него служит субститутом Павлова христианства.

Трудно переоценить значение Павловой концепции «свободы от дел Закона» — что в крайней форме означает свободу от морали — для дальнейших духовных исканий человечества. Одним из ярких примеров того, как эта концепция «работала» в истории, можно считать бунт Лютера против Римско-католической церкви. Нетрудно понять склонность Ницше с отвращением отвергать новозаветную идею свободы — тут, несомненно, сказывалась реакция отталкивания на его протестантское воспитание.

Замечу, что по другому случаю Ницше высказывает мнение, что «морализаторская поверхность» греков на самом деле свидетельствует о своего рода глубине: он восхищается их способностью (и мужеством!) держаться *поверхности явлений*, не погружаясь в глубины человеческой психики. Как объяснить такую амбивалентность? Можно высказать предположение хотя, как и все широкие обобщения, это тоже отличает определённая приближительность, — что, считая себя знатоком человеческой природы — «психологом», по тогдашней терминологии, Ницше сознавал свою укоренённость в иудеохристианской традиции; в то же время как философ он ощущал глубокое сродство с рядом греческих мыслителей.

На первый взгляд это кажется странным, но следы влияния Павловых идей можно, по-видимому, обнаружить даже у Спинозы. Когда Спиноза утверждает (*Этика* 4.58), что для свободного человека вообще не существует понятия зла, он пользуется терминологией, заимствованной сразу из двух источников. Один — это средневековая философия, откуда концепция зла. Но вот понятие «свободный человек» ссылкой на средневековую философию никак не объяснишь.

Согласно Спинозе, свобода есть наивысшее состояние, к достижению которого человек должен всячески стремиться. Бесспорно, утверждение ценности свободы есть в определённом смысле философский трюизм [979], в особенности если иметь в виду стоическую философию: свобода в ней воспринимается как блаженное и завидное состояние, характеризующее человека, освободившегося от власти страстей и аффектов. Но для Спинозы, как мы видим, смысл свободы этим не исчерпывается: для него она включает также свободу от концепции зла, то есть конкретно — от запретов морального и религиозного плана. Такой принципиальный поворот не случайно заключительной главе «Этики» дано название «О свободе человека» — никоим образом не обусловлен философской традицией и, на мой взгляд, может объясняться как раз влиянием идей апостола Павла.

В *Политико-теологическом трактате* Спиноза приводит многочисленные цитаты из Послания к Римлянам и других текстов Павла. Цитаты эти призваны подкрепить мысль о том — и автор «Трактата» особо это отмечает, что от человека не требуется соблюдения какого-либо религиозного закона (в контексте Павла речь идёт о заповедях Торы). Разумеется, Спиноза был знаком не только с текстами собственно Нового Завета, но и с более поздними модификациями идей Павла в христианской традиции.

В отрывке от 30.07.1881, адресованной тому же Овербеку, Ницше перечисляет пять пунктов, по которым он согласен со Спинозой. Одним из этих пяти пунктов является отрицание понятия зла, то есть принятие концепции «свободного

человека». В определённом смысле, однако, Ницше идёт здесь существенно дальше Спинозы.

Выше уже отмечалось, что если принимается принципиальная желательность свободы, то в дальнейшем чрезвычайно трудно установить для неё какие бы то ни было ограничения. В результате в наши дни обязанность быть свободным иногда воспринимается как единственный всё ещё сохраняющий силу нравственный императив такое впечатление оставляют, в частности, некоторые произведения Сартра. В грубой форме подобная тенденция нашла выражение в лозунге так называемой французской студенческой революции 1968 года: «Запрещается запрещать!»

Всё это, разумеется, никоим образом не соответствовало ни общему стилю, ни образу мышления Ницше — он никогда не стал бы провозглашать свободу в качестве *нравственной обязанности* человека. Что касается свободы «групповой», внешней, относящейся к сфере политики, то Ницше был *против* всяческих восстаний угнетённых и не поддерживал их стремления к раскрепощению.

Мне представляется, однако, что есть все основания усмотреть у самого Ницше (пользуясь его собственной формулировкой) тенденцию к *личностной «интериоризации свободы»*, в значительной степени сходную с тем, что он у других пренебрежительно называл «рабским бунтом в сфере морали», видя в Павле один из архетипических случаев такого бунта.

Ницше (как и «новые философы» вообще) готов отказаться не только от понятия зла, но и от веры в абсолютную ценность *истины* и, соответственно, от стремления к её обретению — именно это я имел в виду, говоря, что он идёт дальше Спинозы. На первый взгляд это проистекает из того, что Ницше — в роли создателя новой философской системы — полагает, будто при определённых обстоятельствах *ошибка* несёт в себе больший заряд творческой энергии и таким образом способна скорее привести к желанной «преизбыточности жизни». Однако при чтении сборника «О происхождении морали» возникает подозрение, что на самом деле готовность пожертвовать понятием истины продиктована психологическим импульсом всё той же «интериоризованной» свободы — импульсом, воздействующим на тех, кого философ называет «свободными духовными существами».

Согласно одному из пассажей сборника (3.24), свобода человека — не важно, скептика ли, атеиста, нигилиста, отвергающего ли мораль, религию и т. д., но при этом сохраняющего веру в возможность познания истины — есть всё ещё свобода неполная. Говоря словами Ницше: «Такие люди далеки от того, чтобы быть свободными духовными существами, ибо они всё ещё верят в истину». Свобода, точнее, её специфическая интериоризованная разновидность не может вынести никаких ограничений. Её неумолимая логика требует в конечном счёте освобождения и от Истины, как в своё время Павел должен был освободиться от Закона.

Перевод с английского Сергея Рузера

Сноски

1

Текст на не русском языке не выверялся.
([обратно](#))

2

Pines S. Ben mahshevet Israel le-mahshevet ha-amim (Еврейская мысль и мысль народов мира). Jerusalem, 1977. P. 16.
([обратно](#))

3

См.: *Harvey Z Al profesor Shlomo Pines we-gishato le-mahshevet Israel (О профессоре Шломо Пинесе и его подходе к исследованию еврейской религиозно-философской мысли) // Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel. 1988. № 7. P. 10—11.*
([обратно](#))

4

Статья была первоначально опубликована на иврите в юбилейном сборнике в честь проф. Ш. Халкина (Иерусалим: изд. Магнес, 1973) под названием «Me-afela le-or gadol». Публикуемый здесь перевод сделан с адаптированной английской версии статьи: *Pines S. From Darkness into Great Light // Studies in the history of religion. The Collected Works of Shlomo Pines / ed, by Guy G. Stroumsa. Jerusalem, 1996. P. 3--10.*

[\(обратно\)](#)

5

Текст находится в *Perler O. Meliton de Sardes. Sur la Paque et fragments. Sources Chretiennes. Paris, 1966*, Существует русский перевод: *Святитель Мелитон Сардийский. О Пасхе (Предисл., перев. и комм. С. Говоруна). Киев, 1998. Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

6

Werner E. Melito of Sardis, the First Poet of Deicide // HUCA. 1966. № 37. P. 191-210.

[\(обратно\)](#)

7

Ср. *Goldschmidt D. Haggadah shel Pesach we-toledoteha (Пасхальная агада: история её формирования). Jerusalem, 1960. P. 126.*

[\(обратно\)](#)

8

Philonenko M. Joseph et Aseneth. Leiden, 1968.

[\(обратно\)](#)

9

Ср. Деян 26:17-18; Кол 1:12-14. См. также 1 Пет 2:9-10.

[\(обратно\)](#)

10

Philo. Questions and Answers on Exodus // Supplements II (Loeb Classics). London; Cambridge, Mass., 1953. P. 32.

[\(обратно\)](#)

11

Ср. Иерусалимский Талмуд, Санхедрин 2.1 [10a]; Хорайот 3.1 [47a].

[\(обратно\)](#)

12

Ginzberg L. The Legends of the Jews, 7 vols. Philadelphia, 1967-1969. Vol. 5, P. 433ff.

[\(обратно\)](#)

13

В оригинале статьи здесь нет отсылки, но, судя по всему, речь идёт о соображениях, высказанных в книге *Finkelstein L. The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teaching in the Passover Haggadah. Cambridge, Mass., 1938. Прим. ред.*

[\(обратно\)](#)

14

Goldschmidt. Op. cit. P. 49.
([обратно](#))

15

Дидаскалия 6.3.1 и 6.16.6 (Апост. постановления; по изд. Funk, Const. Apost. 6.3.1, с. 304-307 и 6.20.6, с. 350-353). Ещё один список благодеяний в Апост. пост. 8.12.26, с. 504 не имеет существенного значения, т. к. взят, вероятно, из пассажа, указанного выше.
([обратно](#))

16

Следует отметить, что второй пассаж из *Дидаскалии* это часть более крупного текста, происходящего из эбионитского источника.
([обратно](#))

17

Текст с английским переводом приводится в сборнике *The Authorized Kinot for the Ninth Av / transl. and annot. by A. Rosenfeld. London, 5725- 1965. P. 123f.* Критическое издание с комментарием: *Goldschmidt D. Sefer ha-Qinot le-tish'ah be-av. Jerusalem, 1972. P 79f.*
([обратно](#))

18

Упоминание о царстве Израиля есть в первом списке у Мелитона (с. 641; во втором списке отсутствует) и в христианской молитве *Impropetia*; остальные источники его не содержат. Вода, бьющая из скалы, и облачный столп упомянуты в христианских списках и у Калира, но не в *Daуenu* (хотя, вероятно, первоначально это упоминание там присутствовало). Небезынтересно, что уничтожение «царей ханаанских» появляется только в пикте Калира и в *Impropetia*.
([обратно](#))

19

Опубликовано в оригинале на иврите в журнале *lyun* 33 (1984). С. 247-265. Впервые русский перевод статьи, выполненный с незначительными сокращениями, был напечатан в альманахе «Страницы» (1992), выпущенном иерусалимским Институтом Ван Лира (Van Leer Institute). Здесь приводится его переработанная версия.
([обратно](#))

20

Впервые опубликовано в: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 2,13 (1966). Перевод выполнен по изданию: *Pines S The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source // Studies in the History of Religion. The Collected Works of Shlomo Pines / ed. by Guy G. Stroumsa. Jerusalem, 1996.*
([обратно](#))

21

Abd al-Jabbar al-Namadani, жил одно время в Багдаде, затем стал главным кади в г. Райи; умер в 1024/25 г. Краткое описание манускрипта дано Риттером (H. Ritter) в *Der Islam. 1929. P. 42.* Манускрипт находится в стамбульском собрании Шехида Али паши под номером 1575. Согласно листу 80а, глава о христианах написана приблизительно (*nahwa*) в 385 г. по хиджре, т. е. в 995/6 г. христианской эры. Там же в другом месте, лист 182b, дана дата 400 г. х. т. е. 1009/10 г. по христианскому летосчислению (ср. *Pines S. A Moslem Text Concerning the Conversion of the Khazars to Judaism // Journal of Jewish*

Studies. 1962. № 13. P. 45). Ср. также: Stern S. M. New Information about the Authors of the «Epistles of the Sincere Brethren» // Islamic Studies. 1964. № 3. P. 406-407.

[\(обратно\)](#)

22

См.: Pines S. Op. cit. P. 45.

[\(обратно\)](#)

23

В текстах полемические материалы данного типа предшествуют (или должны были бы, по идее, предшествовать) полемическим материалам типа 1, которые помещены на первое место в целях удобства обозрения.

[\(обратно\)](#)

24

Иногда это название применяют к ортодоксальным христианам и в других текстах, чья мусульманская идентификация более аутентична.

[\(обратно\)](#)

25

В других контекстах в обсуждаемой главе это название относится к ортодоксальным христианам (см. пред. прим.).

[\(обратно\)](#)

26

Обращение к Иерусалиму приравнивается здесь к обращению на запад; это согласуется с тем, что известно или можно предположить относительно региона обитания рассматриваемой иудеохристианской секты.

[\(обратно\)](#)

27

Весьма вероятно, что этот исламский термин был введен Абд аль-Джаббаром или его помощниками для того, чтобы сделать текст более приемлемым для мусульман. Не думаю, чтобы автор первоначального текста использовал подобный парафраз для обозначения неевреев.

[\(обратно\)](#)

28

В тексте стоит глагол *aqarra*, означающий: «признавать, исповедовать».

[\(обратно\)](#)

29

Ортодоксы, якобиты и несториане.

[\(обратно\)](#)

30

В тексте стоит единственное число.

[\(обратно\)](#)

31

Дальнейшие подробности относительно введения этого христианского обычая, так же как празднования Рождества Христова, содержатся в историческом разделе текста и будут рассмотрены ниже.

[\(обратно\)](#)

32

Здесь используется термин *hal al idtirar*, т. е. «состояние принуждения».

[\(обратно\)](#)

33

По-арабски это звучит довольно неуклюже.

[\(обратно\)](#)

34

«Он (Иисус) утверждал (*dhakara*), что был посланником (*rasil*) Бога к творениям Божьим (*ila khalqihi*) и что Бог послал его так же, как посылал пророков, бывших до него».

[\(обратно\)](#)

35

Здесь использовано арабское слово *'ibad*, что буквально означает «рабы» или «слуги» (Божьи).

[\(обратно\)](#)

36

Чтение не может быть надёжно определено.

[\(обратно\)](#)

37

Приводимый здесь перевод соответствует арабскому тексту.

[\(обратно\)](#)

38

Или: «падут передо мною ниц». Прочтение одного арабского слова остаётся сомнительным. [Иудеохристианская версия слов Иисуса в день всеобщего воскресения мёртвых основана по большей части на Мф 25:31--46, но кое-что здесь взято из Мф 7:21 23 (замечание Д. Флуссера).]

[\(обратно\)](#)

39

Или: «склонные к греху».

[\(обратно\)](#)

40

Цитаты из Евангелия от Матфея, приводимые в рукописи по этому поводу, слегка отличаются от новозаветного текста.

[\(обратно\)](#)

41

См. выше.

[\(обратно\)](#)

42

В словосочетании *sa 'ata li-Maryam* (94b) предлог *li* употреблён по типу, принятому в сирийском языке. Такая конструкция встречается в описании «детства Иисуса» которое отличается от евангельского: например, в нашем тексте сказано, что Иисус, его мать и Иосиф оставались в Египте двенадцать лет. Влиянию сирийского языка можно приписать и употребление без особых к тому оснований предлога *hadha* после имён собственных. Подобный оборот встречается здесь часто (ср. напр., [76a]: *Qustantnus hadha* — «этот Константин» [в историческом разделе]). Таким же образом, *mutatis mutandis*, употребляется местоимение *haw* в сирийском языке, (ср., напр., *Duval R., Traite de grammaire syriacque. Paris, 1881. §301. P. 289*). Местами и в других случаях употребление слова *hadha* необычно для арабского языка; иногда оно, по-видимому, играет роль артикля. Можно предположить, что этот феномен отчасти связан с попытками переводчика обеспечить точную передачу сирийского оригинала. В текстах встречается также конструкции *ta alladhi* и *dhaka alladhi* [см., напр., (46b) в тексте, содержащем толкование богословских концепций господствующего направления христианства]. За исключением вопросительных предложений, где может употребляться первая конструкция, такие словосочетания совершенно необычны для арабского языка, в котором, как правило, используется просто *dhaka* (т. е. «кто», «который»). Появление такого рода конструкций очевидным образом связано с влиянием сирийского языка, ср. *ta d-*. Во многих случаях употребление предлога *ta 'a* не соответствует правилам арабского языка. По всей вероятности, это обусловлено использованием упомянутого предлога для передачи сирийского *lewat*, который гораздо более многозначен. Тема эта требует более тщательного рассмотрения. Указанные отклонения, так же как и другие лингвистические особенности текстов, не только указывают на то, что речь идёт о переводе, но и наводят на мысль о непрофессиональности переводчиков; профессионалы, как правило, демонстрируют более высокую степень языковой компетентности.

[\(обратно\)](#)

43

Следует признать: такие объяснения встречаются здесь редко, но сам факт их появления подтверждает предположение о немусульманском происхождении части текстов.

[\(обратно\)](#)

44

Используемая здесь форма *Ishu* объясняется (46b) как сирийский эквивалент (формы) *'Isa*. Эта глосса добавлена, по-видимому, переводчиком, либо Абд аль-Джаббаром, либо помощниками последнего, если таковые были. Попадает также форма *Yashu'* (93b). Можно добавить следующее соображение: те цитаты в предполагаемом нами иудеохристианском трактате, которые расходятся с общеупотребительным арабским или сирийским текстом Нового Завета, очевидно с самого начала составляли неотделимую часть этого трактата — их нельзя рассматривать как позднейшие вставки. Отклонения от обычных норм арабского языка встречаются и в этих цитатах, и в других частях текста. Представляется крайне маловероятным, чтобы работы, из которых предположительно были извлечены указанные цитаты, могли сохраниться не только на сирийском языке, но и в арабском переводе. В этой связи уже обсуждались некоторые неканонические цитаты. Приведённый ниже пример ещё яснее подтверждает, что языком оригинала был сирийский. В тексте (лист 70 а-б) сказано о Павле, что в *Slihin* (т. е. в *Apostolikon*, или, иными словами, в собрании его *Послании*) он утверждал: «С иудеями я иудей, с римлянами римлянин, а с *arṁa'i* — *arṁa'i*» (по-видимому, это вольная цитация из 1 Кор 9:20-21). Слова *arṁa'i* в арабском языке не существует; в самом тексте и в глоссе на полях поясняется, что это те, «кто поклоняются звёздам и идолам». Название явно идентично сирийскому *arṁaṁa* (или *arṁaṁa*); так первоначально называли арамеян, но в более поздний период это слово приобрело значение «язычники». Включение в неканоническую цитату сирийского слова легче всего объяснить тем, что первоначально весь текст был написан на сирийском языке. Любое другое объяснение будет более сложным и менее вероятным.

[\(обратно\)](#)

45

Арабское слово, передаваемое при переводе как «Мессия» или как «Христос», — это *al-masih*. Весьма вероятно, что в первоначальном тексте стояло соответствующее сирийское слово, означающее «Мессия». Однако не исключено,

что частое употребление слова *al-masih* в наших текстах инициатива переводчика, так как оно было обычным арабским наименованием Иисуса. См. также ниже.

[\(обратно\)](#)

46

Талмуд Вавилонский, Шаббат 132а.

[\(обратно\)](#)

47

Ин 4:19-21.

[\(обратно\)](#)

48

В данном случае не важно, что вначале Мухаммад тоже предписывал своим последователям во время молитвы обращаться лицом к Иерусалиму, поскольку согласно более поздней его заповеди киблой для мусульман стала Мекка. [*Qibla* (араб.) — направление, в котором мусульманину следует обращаться во время молитвы. Прим. перев.].

[\(обратно\)](#)

49

Близкое знакомство автора с большим количеством христианских источников само по себе ещё не опровергает напрочь гипотезу о мусульманском происхождении текста, однако делает её очень маловероятной.

[\(обратно\)](#)

50

Разделение на эбионитов и назареев, проводимое Епифанием, не имеет точных аналогий в текстах других ранних христианских авторов; последние часто употребляют название «эбиониты» в более широком, чем он, смысле.

[\(обратно\)](#)

51

Ср. *Schoeps HJ. Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tubingen, 1949. P. 277, 364; Peterson E. Fruhkirche, Judentum und Gnosis. Rome; Freiburg; Vienna, 1959. P. 29.* Последователи Элкася, которые тоже составляли иудеохристианскую секту, подобным же образом во время молитвы обращались лицом к Иерусалиму.

[\(обратно\)](#)

52

Однако рассказ о ранних годах Павла и его обращении в христианство, который Епифаний приписывает эбионитам, отличается от аналогичного рассказа в текстах *Tathbit* (ср. ниже). По-видимому, среди иудеохристианских противников ап. Павла ходили по меньшей мере две различные, но одинаково pejоративные версии его биографии.

[\(обратно\)](#)

53

Конечно, так утверждают и канонические евангелия. Однако господствующие деноминации христианской Церкви не видят здесь призыва к буквальному исполнению заповедей Торы.

[\(обратно\)](#)

54

Согласно нашим текстам (69b), Иисус запретил принимать жертвоприношения (или мясо принесённых в жертву животных), совершаемые людьми, не принадлежащими к «народу Книги».

[\(обратно\)](#)

55

В какой-то степени наборы цитат различаются, поскольку Арий (согласно Епифанию) постоянно прибегал к новозаветным текстам, а наши иудеохристиане поступали так лишь время от времени. Однако как авторы наших текстов, так и Арий (*Панариои* II69.19.1) в поддержку своей концепции самосознания Иисуса приводят его речения из Мк 10:18 и Лк 18:19. Согласно Епифанию (69.19.3), Арий в этой связи цитирует также Мф 20:20-23, где рассказывается о вопрошании матери сыновей Зеведеевых и ответе Иисуса. Наш же текст по этому поводу приводит следующий отрывок:

(52b) Один человек сказал ему: «Учитель! Мой брат (хочет) делить со мной наследство, оставшееся от нашего отца». (Иисус сказал ему: «Кто поставил меня над вами, чтобы определить, какая доля (кому причитается) (рассудить вас)? (*wa-qala lahu rajulun: mura, akhi yuqasimuni barakat abi, fa-qala: wa-man ja alanf alaykum qasiman*)).

Слово *mura* (огласовка указана в рукописи), по-видимому, представляет собой перевод арамейского *mura* (учитель, господин). Выбор гласного может указывать, что в том диалекте арамейского, с которым имел дело переводчик, это слово произносилось как *moro* (в соответствии с произношением, принятым в одной из ветвей сирийского языка).

В Мк 10:35-40 сыновья Зеведеевы заявляют о своих притязаниях непосредственно Иисусу, без посредничества матери. Отрывок, приведённый в текстах *Tathbit*, может быть вариантом этой истории о соперничестве двух братьев. В пользу такого предположения говорит то, что иудеохристиане приводят свой рассказ в контексте, сходном с тем, в котором Арий цитирует рассказ о сыновьях Зеведеевых.

[\(обратно\)](#)

56

См. *Епифаний*. *Панарион* II. 69.19.4.

[\(обратно\)](#)

57

В явной интерполяции (69б) Абд аль-Джаббара проводится параллель между деградацией христианства, описанной в текстах, и упадком ислама.

[\(обратно\)](#)

58

Как уже упоминалось, Епифаний ссылается на враждебность эбионитов к ап. Павлу, которая отразилась и в *Псевдо-Климентинах*.

[\(обратно\)](#)

59

Т. е. после смерти Христа. Этот отрывок продолжен вставкой Абд аль-Джаббара; последний относит к исламу те замечания о постепенном упадке религии, которые встречаются в использованных им иудеохристианских текстах. Абд аль-Джаббар полагает, что ислам, которому угрожают его собственные ереси, находится в критическом состоянии.

[\(обратно\)](#)

60

Мы уже упоминали о том, что этот термин может обозначать как римлян, так и византийских греков.

[\(обратно\)](#)

61

Т. е. слабость христиан.
([обратно](#))

62

'Azzaznakum, или; «будут вас почитать».
([обратно](#))

63

А 'azzu, или: «более в чести».
([обратно](#))

64

Буквально: «сказали».
([обратно](#))

65

В данном контексте это географическое название может обозначать (как исключение) скорее область Джазира в Северо-Восточной Сирии, чем регион с таким же названием на Арабском полуострове.
([обратно](#))

66

Слово *qawm* может означать: «группа людей».
([обратно](#))

67

Или: «большая часть» (*al-kathir*).
([обратно](#))

68

Буквально: «выпала» (*saqata*).
([обратно](#))

69

Слегка изменённое прочтение одного слова может изменить смысл на такой: «никакого упоминания о кресте или (кресте) распятия». Данное утверждение может быть ссылкой на то, что в евангелиях кресту не придаётся никакого религиозного или символического значения. (Этот факт отмечен, например, Шульцбергером; см.: *Sulzberger M. Le Symbole de la croix et les monogrammes de Jesus chez les premiers chretiens // Byzantion. 1922. № 2. P. 341*) Иудеохристиане возражали против поклонения кресту (см. ниже).
([обратно](#))

70

'Atala; буквально: «сделал».
([обратно](#))

71

Miqassir, слово означает: «недостаточно», «неполно», «повреждено».
([обратно](#))

72

Или: «евангелие другого (человека)».
([обратно](#))

73

Буквально: «сошла на них» (*nazalat 'ala ha 'ula'i*).
([обратно](#))

74

Очевидно, речь идёт скорее о христианах вообще, чем об авторах евангелий.
([обратно](#))

75

В манускрипте, по-видимому, пропущено слово.
([обратно](#))

76

Последнее предложение в арабском тексте таково: *hatta ta min nasrarni yatlu hadhihi al-anajil fi fard min furudihi bi-lughati 'l-'ibrarni hilatan wa-makidatan firaran min al-fadiha*. С точки зрения синтаксиса, если вставить *illa* перед *hilatan*, то это исправило бы конструкцию предложения; в таком случае его можно было бы передать следующим образом: «Нет христианина, который, (исполняя) религиозные обязанности, читает эти евангелия на еврейском языке, не прибегая к (использованию каких-то) хитростей и уловок, чтобы избежать (публичного) позора».
([обратно](#))

77

По-видимому, речь идёт о представителях иудеохристиан.
([обратно](#))

78

Очевидно, подразумеваются христиане вообще.
([обратно](#))

79

Или «цитаты из поддельного источника» — так в данном контексте можно перевести слово *tadlis*, которое также может означать «мошенничество».
([обратно](#))

80

Ahl al- 'ilm; буквально: «народ знания».
([обратно](#))

81

Madhhab; это слово может относиться как к богословской доктрине, так и к религиозным обрядам.
([обратно](#))

82

Это слово добавлено, так как в манускрипте в этом месте очевидный пропуск.
([обратно](#))

83

А *'ajim*; этот термин часто применяли к людям, не говорившим по-арабски.
([обратно](#))

84

Буквально: «на которого снизошли книги».
([обратно](#))

85

Яковиты, несториане и ортодоксы.
([обратно](#))

86

Возможно, в манускрипте здесь одно слово пропущено.
([обратно](#))

87

Вероятно, имеются в виду различные дефекты евангелий, о которых было сказано выше.
([обратно](#))

88

Akhbar (во множественном числе). Слово можно отнести также к истории Иисуса, а не только к его речениям.
([обратно](#))

89

Sahib; слово, которое означает *inter alia*: «спутник», «сподвижник».
([обратно](#))

90

Sahib; см. пред. прим.
([обратно](#))

91

Эта цитата до некоторой степени отличается от Лк 1:1-4.
([обратно](#))

92

В арабском тексте слово стоит в единственном числе.
([обратно](#))

93

Madhahib; это слово может относиться и к религиозным обрядам.
([обратно](#))

94

Т. е. не по-арабски.
([обратно](#))

95

Из патристической литературы известно, что эти версии существовали.
([обратно](#))

96

Как будет показано ниже, определённые тексты, происходившие из иудеохристианской секты, представляли собой искажения, а иногда и пародии на Книгу Деяний.
([обратно](#))

97

Евсевий, Церковная история III.5.4.
([обратно](#))

98

Панарион 29.7; 30.2; De Ponderibus 15. Ср.: Schoeps. Op. cit. (см. выше, п. 31). Р. 265. Штрекер (Strecker) полагает, что рассказ Епифания в своих существенных чертах опирается на повествование Евсевия, в то же время, по мнению Штрекера, какие-то косвенные указания на исход в Пеллу содержатся в *Псевдо-Климентинах*.
([обратно](#))

99

Другие причины для сомнений по поводу рассказа о бегстве в Пеллу представлены Штрекером: там же, с. 230f.
([обратно](#))

100

Ср.: Schoeps. Op. cit. (см. выше, п. 31). Р. 120f,
([обратно](#))

101

Церковная история II.23.4: «Когда Павел воззвал к суду Цезаря и был отправлен Фестом в Рим, евреи, составлявшие заговор против Павла, обманулись в своих ожиданиях и обратили взоры на Иакова, брата Господа, избранного апостолами на епископскую кафедру в Иерусалиме. Это то преступление, что они совершили против него». Стоит отметить, что арабские тексты не уделяют большого внимания Иакову Праведному; упоминания о нём встречаются лишь в цитатах из евангелий, одна из которых взята из неизвестного евангелия (см. ниже).
([обратно](#))

102

Иаков, которому очень много внимания уделяется в *Псевдо-Климентинах* и который в различных источниках описан как глава иудеохристиан, не упоминается в качестве религиозного лидера в текстах, использованных Абд аль-Джаббаром.
([обратно](#))

103

Евсевий. Церковная история III.39.16. Версия перевода, используемая в статье, несколько отстает от стандартного английского перевода Вильямсона (G. A. Williamson).
([обратно](#))

104

Недавний вклад в эти споры внесён публикацией Гризона (R. Gryson). A propos du temoignage de Papias sur Matthieu — Le Sens du mot *logia* chez les peres du second siecle» // *Analecta Lovaniensia*. 1965. 4.27. Гризон, рассмотрев историю вопроса, пришёл к выводу, что христианские авторы II в. словом *logia* называли любого рода богодухновенный текст; однако Гризон признаёт, что имеющиеся свидетельства недостаточны для однозначного ответа на вопрос о том, в каком смысле употреблял это слово Папий.

[\(обратно\)](#)

105

См. Corssen P. *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien*. — Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, 1896. № 15. P. 7, 17 ff; ср. С. 113, цитата из Евсевия, Церковная история III.24.5.6.

[\(обратно\)](#)

106

Существует любопытная аналогия, может быть, не совсем случайная, между отношениями к каноническим евангелиям иудеохристиан и Маркиона, который в вопросах вероучения был их самым яростным противником. Маркион не верил, что непосредственные ученики Иисуса вообще что-либо записали. Иными словами, он отрицал, что Евангелия от Матфея и от Иоанна написаны апостолами, носившими эти имена. Более того, по его мнению, все четыре евангелия были фальсифицированы иудаистами. См. Harnack A., *von. Marcion — Das Evangelium von fremden Gott* // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Leipzig, 1924. № 45, P. 40-41.

[\(обратно\)](#)

107

Ортодоксы, яковиты, несториане.

[\(обратно\)](#)

108

Bi l-masih wa-akhharihi. Слово *akhbar* может означать «информация», «сведения» (о Христе).

[\(обратно\)](#)

109

Иисус.

[\(обратно\)](#)

110

Т. е. они соблюдали заповеди Моисея.

[\(обратно\)](#)

111

IIa an kharaja min al-dunyä; буквально: «ушёл из этого мира».

[\(обратно\)](#)

112

Ср. Мф 28:19-20. По сравнению с версией Матфея цитата — если она действительно соответствует указанным стихам была расширена.

[\(обратно\)](#)

113

Или: «ереси» (*bida'*).
([обратно](#))

114

Буквально: *shifa'* (исцеление, лечение).
([обратно](#))

115

Kitab 'fräskas.
([обратно](#))

116

Al-umat; буквально: «народы» (τὰ ἔθνη).
([обратно](#))

117

Ahwä'; это слово может также означать «переменчивые желания» и «капризы».
([обратно](#))

118

Или: «(животных), забитых ими». Ср. также Деян 15:15-21.
([обратно](#))

119

Следуют две цитаты из посланий ап. Павла; одна из них приведена выше.
([обратно](#))

120

По поводу *Деяний апостолов эбионитов*, упомянутых у Епифания, см. *Schoeps*. *Op. cit.* (см. выше, п. 31). Р. 381-456. Подробности биографии Павла, которые, по Епифанию, были включены в эти *Деяния*, не совпадают с событиями, упомянутыми в текстах из *Tathbit*, однако обе версии имеют равно уничтожительный характер.
([обратно](#))

121

Al-kähin; прочтение буквы *käf* не вполне определённо.
([обратно](#))

122

Н. у. т., над «у» стоит *tashdid* В имеющихся в нашем распоряжении источниках нет упоминаний ни об одном человеке с таким именем ранее IX в. Отец Гаона Семаха (*Ga' on Semah*), живший в IX в., звался *Naayim*. См. *Kutscher J. Kedem* 1. 1942. Р. 44.
([обратно](#))

123

Malik; возможно, в иудеохристианских текстах это слово иногда означает «правитель». Однако в данном контексте его можно применить к Агриппе, который в Деян 25:13,26; 26:2,19,30 назван «царём».
([обратно](#))

124

Qustantiniya. Павел был послан туда, так как потребовал, чтобы его отослали в «страну римлян» (*bilad al-Rum*). Замена Рима (куда был послан Павел согласно Книге Деяний) на Константинополь, а также другие вопиющие анахронизмы в этой биографии Павла указывают на то, что текст, по-видимому, складывался в простонародной, довольно невежественной среде. Очевидно, Западная Римская империя была за пределами познаний нашего автора или авторов, которые были также склонны в некоторых случаях путать обычаи римских язычников с обычаями византийцев.

[\(обратно\)](#)

125

Не исключено, что имеется в виду Поппея.

[\(обратно\)](#)

126

Здесь римлян явно спутали с византийцами.

[\(обратно\)](#)

127

Один из таких обычаев предписывает во время молитвы обращаться на восток. Об этом обычае греков, римлян и христиан см.: *Dolger F. J. Sol Salutis. Munster, 1925.*

[\(обратно\)](#)

128

В соответствии с которым следует соблюдать заповеди Моисея.

[\(обратно\)](#)

129

Сопоставление этих двух народов может послужить для определения географической перспективы авторов или переписчиков наших текстов.

[\(обратно\)](#)

130

См.: *Hennecke E. Neutestamentliche Apokryphen II*³. Tubingen, 1964. P. 219f.

[\(обратно\)](#)

131

См.: *De Obitu Theodosii Oratio 42 // Patrologiae cursus completus / Accurantey. J. — P. Migne. Series latina. Vol. XVI. Col. 1399.*

[\(обратно\)](#)

132

Перед Константином царствовали его единокровные братья, дети его отца от первой жены.

[\(обратно\)](#)

133

Один из таких рассказов находится в *Actus Silvestri* (вторая половина V в.). См., например: *Levison W. Konstantinische Schenkung und Silvester — Legende // Miscellanea Franchesko Ehrle. 1924. № 2. P. 172.* Учёные, изучавшие эту легенду, разошлись во мнении относительно её происхождения: остаётся неясным, родилась ли она на Западе или на Востоке (см. *Levison. P. 234–239*, который склоняется к первому мнению). Одна из старейших сирийских версий легенды

может быть приблизительно современна её западному варианту. Все версии, изученные к настоящему времени, как восточные, так и западные, имеют целью прославить Константина, впрочем, и Папу тоже; последний, по крайней мере в одном из вариантов, заменён на епископа. В иудеохристианской версии отношение к Константину враждебное. Следует рассмотреть возможность того, что история о проказе императора возникла скорее среди его противников, чем сторонников.

[\(обратно\)](#)

134

Петерсон (Op. cit. [выше, п. 31] P. 15ff) пытается доказать существование связи между поклонением кресту и обычаем обращаться лицом к востоку во время молитвы. (Авторы текстов *Tathbit* отвергают оба эти обычая.) На с. 25 Петерсон упоминает ряд сект, критиковавших почитание креста. Одной из них были маркиониты, молившиеся лицом на запад; в этом пункте они соглашались со своими антагонистами иудеохристианами. Согласие между ними наблюдается и по ещё одному важному пункту: и те и другие были уверены в том, что евангелия были фальсифицированы. Ср. также *Sulzberger M.* Op. cit. (выше, п. 49). P. 349f, 391 f.

[\(обратно\)](#)

135

Эти утверждения, по-видимому, следует принять во внимание при обсуждении отношения Константина к языческим культам после его обращения в христианство. Не исключено, однако, что авторы текста могли здесь перепутать Константина с кем-то из его преемников.

[\(обратно\)](#)

136

Монахов или христиан вообще.

[\(обратно\)](#)

137

Этот второй рассказ (лист 77а) можно кратко передать следующим образом: некоторые харранские язычники не ели бобов, так как видели в их форме признак враждебности небесам, имеющим форму сферы. И вот поблизости от ворот церкви были положены бобы; жителей сначала собрали в этих церквях, а потом приказали выходить, предупредив их, что они будут убиты, если не съедят бобов. И угроза эта была приведена в исполнение.

[\(обратно\)](#)

138

Вероятно, авторы имеют в виду заседание Синода 325 года в Антиохии, непосредственно предшествовавшее Никейскому собору. На нём присутствовали трое несогласных с предложенным символом веры; возможно, что они до некоторой степени симпатизировали Арию. Их отлучили от Церкви, но предоставили некоторое время, чтобы подумать и отречься от своих заблуждений. Не исключено, что этот эпизод дал авторам нашего текста повод заявлять о присутствии на заседании Синода различных еретиков, иные из которых не могли там находиться по причинам хронологического порядка. По поводу указанного заседания Синода см., например, *Lietzmann H.* *Geschichte der alten Kirche III*². Berlin, 1953. P. 102f. Краткое описание заседаний Синода и Никейского собора помещено также вне собственно исторического раздела (лист 43 а).

[\(обратно\)](#)

139

Написание имён различным образом искажено, но идентификация ересиархов не вызывает сомнений, за исключением разве Аполлинария. То, что, по моему мнению, должно обозначать его имя, искажено гораздо более прочих: оно выглядит как *ulfufiryanus*. Более того, Аполлинарий (из Лаодикеи) считал *Logos* несотворённым. Подобные списки имён часто встречаются в ортодоксальной богословской литературе. Все названные в тексте богословы (так же как и

многие другие) были осуждены на V Вселенском соборе, созванном в Константинополе в 553 г.

[\(обратно\)](#)

140

Никеийский собор состоялся в 325 г.; активная деятельность Евномия приходится на вторую половину IV столетия; Аполлинарий умер в 390 г; Македоний был епископом Константинопольским с 342 по 359 г., затем его сместили.

[\(обратно\)](#)

141

Константин был провозглашён Августом в 307 г., а умер в 337 г.

[\(обратно\)](#)

142

Или: «кресту».

[\(обратно\)](#)

143

Основатель династии Сасанидов, живший в III в. н. э.

[\(обратно\)](#)

144

Обо всём этом ср.. напр. *Lietzmann*. Op. cit. (выше, п. 118). P. 321- 329.

[\(обратно\)](#)

145

По всей вероятности, назначением трактата было доказать противоположность основных христианских доктрин религии самого Христа. Судя по нашим текстам, первоначальный труд был составлен из разделов, следующих в таком порядке: (1) раздел, содержащий полемику против христологии трёх основных христианских «сект»/ деноминаций; (2) исторические тексты; (3) полемика против отступничества от закона Моисея. Однако это тематическое разделение не соблюдено до конца: темы одного раздела имеют тенденцию появляться также в других.

[\(обратно\)](#)

146

Нет возможности обсуждать эти пассажи здесь; я намереваюсь впоследствии перевести их вместе с оставшейся частью текстов и в отредактированном виде представить читателю.

[\(обратно\)](#)

147

ИНГЕРЕНТНЫЙ — [лат. *inhaerens* (*inhaerentis*) — прилипший, укоренившийся] — присущий кому-чему-л., неотъемлемый.

[\(обратно\)](#)

148

В ходе полемики против ариан (Панарион III.69.68) Епифаний замечает, что из слов Христа: $\eta\lambda\iota \eta\lambda\iota \lambda\eta\mu\alpha \sigma\alpha\beta\alpha\chi\theta\alpha\nu\iota$ (Боже мой, Боже мой! Для чего Ты меня оставил?) два последних произнесены по-арамейски (по-сирийски: $\text{ܫܘܪܝܗܩܝ} \text{ܕܝܗܠܝܩܬܘ}$), в то время как два первых слова принадлежат к еврейскому языку. Этот факт, считает Епифаний, должен бы охладить пыл сторонников еврейского

языка, ибо он показывает, что и другие языки получили достоинство, необходимое для передачи полноты сказанного о Христе. Включение подобного довода именно в эту главу может означать (хотя и не обязательно), что ариане превозносили еврейский язык. Но на что определённо указывают слова Епифания, так это на существование в то время некой группы людей, которые усвоили такое отношение к еврейскому языку и утверждали его превосходство над всеми другими языками, включая арамейский. Как явствует из текстов, использованных в *Tathbit*, именно такова была позиция иудеохристиан.

[\(обратно\)](#)

149

Исключение составляет Армянская церковь.

[\(обратно\)](#)

150

Проповеди 386 и 387 гг. См. *Simon M. Verus Israel*. Paris, 1964. P. 256. О проповедях Иоанна Златоуста, направленных против иудеев, см. также *Urbach E. E. Tarbiz* 17. 1946. P. 10ff.

[\(обратно\)](#)

151

Явное расхождение, без сомнения, объясняется следующим образом: когда этот пост, первоначально принятый на Западе, был введён на Востоке (в Египте в 337 г.), он продолжался шесть недель, почему его и называли *quadragesima* (*quadragesimus* [лат.] — сороковой). Однако позднее, а именно — если говорить об областях Антиохии и Каппадокии — во второй половине IV в. пост был продлён до семи недель (см. *Lietzmann*. Op. cit. [выше, п. 118]. P. 317f). Этот факт, возможно, объясняет ссылку на «пятидесятидневный пост» в изучаемом нами тексте.

[\(обратно\)](#)

152

С точки зрения любой другой гипотезы кажется удивительным массовое возвращение христиан к иудейским обычаям (с чем боролся Иоанн Златоуст). Насколько мне известно, ни одна выдвинутая современными исследователями теория не предлагает сколько-нибудь удовлетворительного объяснения этому любопытному феномену, однако его можно было бы объяснить активной хоть и тайной — иудеохристианской пропагандой.

[\(обратно\)](#)

153

Вполне возможно, что первые два исторических текста, перевод которых полностью приведён выше, созданы гораздо раньше; при этом они могли быть вставлены в трактат на более позднем этапе и, таким образом, присоединиться к прочим вошедшим туда фрагментам.

[\(обратно\)](#)

154

Возражение против такой хронологии можно на первый взгляд обосновать одним историческим пассажем из неисторического раздела. Там (43а) утверждается, что Никейский собор был созван Константином приблизительно пять столетий спустя после жизни Иисуса. Предположительно люди, жившие около 500 г., не могли допустить подобной грубой ошибки. Возражение серьёзное; однако возможно, что ошибочная дата была внесена много позже времени составления первоначального текста либо переводчиком, либо Абд аль-Джаббаром, либо каким-то третьим лицом. Нельзя, однако, полностью исключить и возможность того, что иудеохристианский автор был слаб в хронологии христианской эры — даже когда это касалось собственно периода, в который он жил.

[\(обратно\)](#)

В описании христианских обычаев упоминается некое собрание христиан (лист 98a), на котором люди спрашивают: «Почему среди арабов (*fi'l-'arab*) коптов, абиссинцев и т. д. есть христиане?» Немного далее вопрос формулируется следующим образом: почему армяне, арабы, копты, абиссинцы приняли христианство? Ответ звучит так: «Первые отцы (*al-aba' al-awa'il*) за одну ночь выучивали язык народа, предназначенного к обращению, а затем шли в ту страну и обращали людей».

[\(обратно\)](#)

В тексте есть сведения об обращении гассанских арабов: (99b) «Римляне (*al-rum*) связались в Сирии (*al-Sham*) с арабскими племенами Гассан и другими и призывали их (обратиться) в христианство. Они даровали им царское правление (*al-mulk*; слово, по-видимому, представляет собой вокализацию, которую использовали в тексте: *al-milk* означало бы «имущество») и говорили им о религии Христа и о тех чудесах, в которые сами верили. (Арабы) легко это приняли; ведь они поклонялись идолам и потому не (сочли) эти (рассказы) неправдоподобными (*lamyab'ud 'alayhim dhalika*)».

[\(обратно\)](#)

В одной слегка непристойной истории (90b) сообщается следующее: когда женщина исповедуется христианскому священнику о незаконной связи с мужчиной, то священник спрашивает, кто этот человек: христианин или мусульманин? В последнем случае, так как грех больше, он требует большую плату за отпущение греха. Подобные байки наверняка были широко распространены; очевидно, что они добавлены к тексту Абд аль-Джаббаром, либо его иудеохристианскими помощниками, либо переводчиками первоначального сирийского текста. Абд аль-Джаббар явно интересовался сексуальными обычаями византийцев и *inter alia* — проституцией; информацию об этом предмете он мог получить от знакомых мусульман, которые, как он упоминал, много лет провели в Константинополе в качестве военнопленных; кое-кто из них, возможно, обратился в христианство. Согласно Абд аль-Джаббару, речь шла о притворном обращении.

[\(обратно\)](#)

Следовало бы также исследовать, насколько это возможно, влияние на Абд аль-Джаббара тех мусульманских авторов, писавших против христианства, которых он упоминает. К сожалению, большинство их работ утрачено. Абд аль-Джаббар ссылается главным образом (хотя и не исключительно) на мутазилитских авторов, таких как Наззам, Джахиз, Исафи, Абу Али (аль-) Джуббаи, Абу Хашим и Ибн ал-Ихшид; последний, возможно, идентичен Ахмаду ибн Али ал-Ихшиду. Вероятность того, что Абд аль-Джаббар познакомился с взглядами иудеохристиан через посредничество упоминаемых им мусульманских авторов, невелика.

[\(обратно\)](#)

Абд аль-Джаббар говорит (68a):

Это ясно из церковных книг, написанных сирийскими буквами, которые можно найти в районе Ахваза и других районах Ирака. Перевод (из этих книг) дан в послании Абдишу ибн Бахриза (?) который был епископом (*usquf*) Харрана и ар-Ракка, а впоследствии назначен митрополитом (*matran*) Мосула и Джазиры — к яковитскому священнику по имени Бадуси (?). Вы не будете отрицать, что Пречистая дева не (Бог), как вы верите (буквально: «видите», *tarahu*), но человек (*insan*), как верим мы (буквально: «видим»).

Несторианский митрополит Абдишу ибн Бахриз жил во времена халифа аль-Мамуна, т. е. в первой половине IX в.; Бахриз в других источниках пишется иногда как *B. h. rin*, а в наших текстах написание искажено и встречается в форме *Y. h. r. y. n*. Он перевёл для халифа ряд трудов по философии и логике. Имя яковитского священника, к которому адресовано упомянутое здесь послание, обычно пишется как *Badawi*. Об Абдишу см.: *Graf G. Geschichte der Christlichen*

arabischen Literatur 2. Citta del Vaticano. 1947. P. 119f; *Ibn al-Nadim. Fihrist / Fltigel* (ed.). Leipzig, 1871. Vol. 1. P. 23f, 244, 248f; Vol. 2. P. 12f. Согласно Ибн аль-(ан-) Надиму, I, с.24: «Ибн (Бахриз) в своей мудрости (или: философии) близок к мудрости ислама». Это может, хотя и не обязательно, означать, что данный несторианский священнослужитель в своей полемике против яковитов, а возможно, и против других христиан склонен был в определённом отношении отойти от положений, общих для «трёх христианских сект». Важно отметить, что после своего епископства в Харране он стал митрополитом Мосула и Джазиры, Согласно нашим текстам, именно в Мосуле и, возможно, в Джазире обретались члены первой христианской общины Иерусалима после того, как они вынуждены были покинуть Палестину. Что касается Харрана, то наши авторы с очевидностью проявляли большой интерес к этому городу.

[\(обратно\)](#)

160

Это, по-видимому, предполагается в еврейском сочинении *Toldot Yeshu*; см. ниже. Shoeps полагает (Op. Cit. [выше, п. 31]. P. 185), что один лист текстов, найденных у несториан Сирии, имеет иудеохристианское происхождение. Очень интересную позицию занял несторианский патриарх Тимофей I (780-823) в споре, который он, по его словам, вёл в 780 или 782 г. с халифом ал-Махди из дома Аббасидов (см.: *Timothy, Apology for Christianity // Woodbrookc Studies / ed. by A. Mingana, № 2. Cambridge, 1928* — речь идёт о факсимильном издании сирийской версии Апологии). На с. 88f перевода приведена притча, с помощью которой Тимофей поясняет свою точку зрения: наш мир подобен тёмной комнате в полночь, куда брошена драгоценная жемчужина. Люди в комнате знают об этом и пытаются отыскать сокровище. Но лишь один человек достигает успеха. Из остальных — кто-то держит в руках кусок простого стекла, кто-то — камень или комок земли, но все они счастливы и горды так, как будто обладают настоящей жемчужиной. В этой притче жемчужина символизирует истинную религию, однако истинность её становится очевидной для всех лишь в мире ином, так же как жемчужину можно увидеть ясно только при свете дня. Притча подразумевает, что возможности человеческого познания не позволяют сделать выбор между различными религиями. Правда, в ответе на вопрос халифа патриарх несколько видоизменяет своё заключение. Тем не менее притча очевидным образом подобна притче о трёх кольцах, которую использовал, например, Лессинг. Община, где бытовала такая точка зрения, способна была предоставить своего рода безопасное убежище для тех иудеохристиан, которые выбрали определённую вероисповедную уклончивость в качестве линии поведения.

[\(обратно\)](#)

161

Они приводят Исх 7:1, где Моисею сказано, что он будет Богом для фараона и Аарона. Из какого источника взят второй пример, где упоминается Иосиф, мне не известно.

[\(обратно\)](#)

162

Ср. Приложение Г. Штрекера (с. 246 и далее), к работе Bauer W. *Rechtglatibigkeit und Ketzerei im altesten Christentum*². Tubingen, 1964.

[\(обратно\)](#)

163

Там же. С. 252, 260.

[\(обратно\)](#)

164

Первая половина III в.

[\(обратно\)](#)

165

См. *Strecker G. Op. cit.* (выше, п. 141). P. 256f.

[\(обратно\)](#)

166

Strecker (там же, с. 245) указывает, что учение иудеохристиан вначале было общепринятым учением христианской Церкви и стало ересью лишь в ходе исторического развития. Ср. также мнения, которые он цитирует в этой связи (там же, п. 1).

[\(обратно\)](#)

167

Или в других христианских общинах; ср. позицию Иустина: Диалог с Трифоном иудеем 47.

[\(обратно\)](#)

168

Это могло иметь место скорее в Сасанидской, нежели в Византийской империи (см. ниже).

[\(обратно\)](#)

169

Подобное утверждение могло исходить от тех, с кем Абд аль-Джаббар предположительно имел личные контакты, например, от новообращённых мусульман, о которых он говорит в другом месте (см. выше).

[\(обратно\)](#)

170

Необходимо также систематическое исследование иудеохристианского компонента в той информации о христианстве, которую дают мусульманские писатели.

[\(обратно\)](#)

171

Речь идёт о первом из исторических текстов, перевод которых приведён выше.

[\(обратно\)](#)

172

В интересной работе Шонфилда (*Schonfield H. J. According to the Hebrews. London, 1937*) автор сравнивает определённые пассажи из Книги Деяний и *Toldot* (в настоящем исследовании процитирован отрывок из другой версии *Toldot Yeshu*). Однако ни в одном из представленных пассажей не говорится о трудностях, которые возникли в связи с тем, что христиане сохраняли общие с евреями места молитвы. Сложившуюся ситуацию считают примечательной как авторы наших иудеохристианских текстов, так и автор цитированного выше отрывка из *Toldot Yeshu*. Реконструкция эбионистских *Деяний*, предпринятая Шонфилдом (с. 174–202), не соответствует историческим текстам, которые мы рассматривали в данной статье. Однако не исключено, что были *Деяния*, принадлежавшие другой иудеохристианской секте; это даже следует предположить, если исходить из деталей биографии Павла, которые, по Епифанию, содержались в *Деяниях* эбионитов.

[\(обратно\)](#)

173

В некоторых версиях *Toldot* подобная роль первоначально приписывалась Симону Кифе (Петру).

[\(обратно\)](#)

174

См., например, Krauss S. Das Leben Jesus nach judische Quellen. Berlin, 1902. P. 83 85.

[\(обратно\)](#)

175

Там же. С. 84.

[\(обратно\)](#)

176

См., напр., там же. С. 48f, 85f.

[\(обратно\)](#)

177

Там же. С. 49, 86.

[\(обратно\)](#)

178

Там же. С. 86.

[\(обратно\)](#)

179

См. *Al-Qirqisani*. Kitab al-anwar wa'l-Maraqib / ed. by L. Nemoj. New York, 1939. Vol. 1. P. 52; *Al-Baqillani*. Al-Tamhid fi' l-radd'ala'-l-mulhida wa'l-mu'attila wa'l-rafida wa'l-khawariy wa'l-mu'tazila / ed. by M. M. Al-Khodeiri & M. A. Abu Rida. Cairo, 1947. P. 147f.

[\(обратно\)](#)

180

Al-maslh al-muntazar.

[\(обратно\)](#)

181

См. Kitab al-milal wa'-nihal 2. Cairo, 1947. P. 24.

[\(обратно\)](#)

182

Согласно Шахрастани, Абу Иса считал, что Мессии должны предшествовать пять посланников (*rusul*), один из которых сам Абу Иса. Из текста не совсем ясно, кому, по мнению Абу Исы, Бог поручил освободить сынов Израиля от нечестивых народов Мессии или ему самому (второе более вероятно).

[\(обратно\)](#)

183

См. Киркисани, цит. место (выше, п. 158) и Шахрастани, цит. место (выше, п. 160). Абу Иса запретил также пить вино. См. *Киркисани*. Цит. место. С. 51.

[\(обратно\)](#)

184

См. *Poznamki S. Meswi al-Okbari, chef d'une secte juive // Revue des etudies juives* 34. 1897. P. 161 191; *Ancon Z Karaites in Byzantium*. New York; Jerusalem, 1959. P. 372-415.

[\(обратно\)](#)

185

Это наиболее вероятная интерпретация пассажа в *Roznamku*. Op. cit. P. 182, приведённого Анкори (Op. cit. P. 402).
([обратно](#))

186

Киркисани, цит. место.
([обратно](#))

187

AI-masih. Поскольку в отрывке представлена концепция иудейской секты, слово «Мессия» может быть более подходящим, чем «Христос». Наименование «Христос» в ряде мест выбрано из соображений последовательности и ясности: поскольку текст вообще касается христианства, то при его переводе естественно пользоваться словом «Христос» в качестве эквивалента Мессии («*al-masih*»)
([обратно](#))

188

Al-masih.
([обратно](#))

189

Данная цитата приблизительно соответствует Мф 16:13 16, Мк 8:27- 30 и Лк 9:18 21. Однако в нашем тексте не упомянут Пётр; само запрещение Иисуса говорить о том, что он Мессия, в трёх синоптических евангелиях сформулировано двусмысленно; такая формулировка позволяет понимать это так, что Иисус не признавал за собой мессианского достоинства.
([обратно](#))

190

Al-masih.
([обратно](#))

191

Добавлено слово, как того требует смысл фразы.
([обратно](#))

192

Или: своей деградацией (*suqut*).
([обратно](#))

193

Aba marq. s. — слово *Aba* по-арамейски означает «отец». Георгий и Марк — христианские святые.
([обратно](#))

194

Ср. Мф 27:18, Мк 15:10.
([обратно](#))

195

Ср. *Киркисани*. Цит. место (выше, п. 158). С. 42-43.

[\(обратно\)](#)

196

Очевидно, основатель секты цадокистов, описанной Киркисани (там же, с. 41). Не следует отождествлять цадокистов с саддукеями.

[\(обратно\)](#)

197

В своей работе (см. выше, п. 158) в последней части главы, посвящённой христианству (с. 44-47), Киркисани приводит описание этой религии, которое дал еврейский философ Дауд бен Марван аль-Мукаммис (*Da 'ud b. Marwan al-Raqqial-Muqammis*), живший в первой половине IX столетия. Это описание существенно отличается от того, что пишет Киркисани в начале раздела о христианстве: например, Мукаммис утверждает (с. 44), что христианские заповеди (по словам христиан) были даны апостолами Петром и Павлом. Можно думать, что еврейский философ был знаком с иудеохристианским рассказом о Константине, помещённым в историческом разделе наших текстов, или другим подобным рассказом. На это указывают следующие детали: Мукаммис упоминает о проказе Константина; мать императора Елену он называет Хилани (*Ghllani*) очевидное искажение имени Хилания (*Hilaniya*), фигурирующего в наших текстах; о Елене сказано, что она была «*funduqiyya*» (т. е. содержательница гостиницы): очень похожее слово используют иудеохристианские авторы в отношении рода занятий будущей императрицы. Наконец, Мукаммис упоминает о Никейском соборе и о трёхстах восемнадцати епископах, принявших в нём участие, но то же самое число и по тому же поводу названо в исторических текстах *Tathbit*. Согласно Киркисани (с. 44), Мукаммис был обращён в христианство в Нисибисе христианским философом и врачом по имени Нана, изучил под его руководством все основы и тайны христианской религии, а затем написал два труда, в которых критиковал христиан. Сравнение отрывков, которые извлёк из этих работ Киркисани, с нашими текстами позволяет предположить, что христианский период своей жизни Мукаммис провёл, по крайней мере частично, в иудеохристианском окружении.

[\(обратно\)](#)

198

Это могла быть одна из тех версий повествования о страстях Христовых, которые имели хождение среди членов секты.

[\(обратно\)](#)

199

Разумеется, можно высказать предположение, что караимы в собственных целях видоизменили некоторые детали этой истории. Однако крайне маловероятно, чтобы вся она в целом родилась в недрах этой относительно поздней секты.

[\(обратно\)](#)

200

Представляется совершенно ясным, что Гаркави ошибался, когда приписывал мусульманскому влиянию факт меньшей враждебности караимов к Иисусу, чем у иудеев раввинистического толка (см. *Altjtidische Alterthiimer. St. --- Peterburg, 1876. S. 212*). Здесь можно усмотреть скорее влияние контактов с иудеохристианами (в той мере, в какой позиция караимов не определяется собственными тенденциями этой секты).

[\(обратно\)](#)

201

См., напр., *Tefillot Haq-qara'im 3 / ed. S. Weisschwitz. Vienna, 1854. P. 126*. Данное выражение встречается в утренней молитве Дня Искупления (Йом Киппур).

[\(обратно\)](#)

202

Относительно этого термина см. статью *Rabin Ch. No (t) serim // Textus 5* 1966. P. 44-52.

[\(обратно\)](#)

203

Обычно караимы в своих молитвах именовали себя «бедняками» — *'aniyyim, ebyonnim*; использовались и различные другие синонимы (см., напр., *Tefillot haq-qaqara'im 3*, pp. 30, 97, 106, 107, 131, 138 и далее). Возможно, это объясняется влиянием литургии иудеохристиан, которых называли «эбионитами» из-за того, что они почитали бедность. Однако использование подобных самоназваний может быть связано и с адаптацией традиции более ранних сект или с самостоятельным развитием собственно караимских тенденций.

[\(обратно\)](#)

204

Этот текст я перевёл, снабдил комментариями и опубликовал в статье, вышедшей в *Journal of Jewish Studies 13* (1962). P. 45-55. В то время я ничего не знал об имеющейся здесь иудеохристианской подоплёке.

[\(обратно\)](#)

205

В текстах *Tathbit* такая точка зрения рассматривается как фальсификация истории. Авторы текстов полагают, что ортодоксия распространялась главным образом за счёт государственной поддержки, т. е. за счёт преследования властями других религий и христианских ересей.

[\(обратно\)](#)

206

Это подчёркивает Анкори (op. cit. [см. выше, п. 163], pp. 60 78).

[\(обратно\)](#)

207

В данном предварительном исследовании нет возможности привести все евангельские цитаты из обсуждаемых текстов. Это будет сделано при издании полного перевода текстов (уже подготовленного) и, конечно, при издании арабского текста, которое планируется в недалёком будущем. Отбирая ограниченное число евангельских цитат для этого раздела, я не следовал никаким жёстким критериям.

[\(обратно\)](#)

208

Ср. Лк 2:21.

[\(обратно\)](#)

209

Ср. Мф 2:14.

[\(обратно\)](#)

210

So 'ala li-Maryam; использование предлога *li* в данном случае указывает на то, что текст следует арамейскому оригиналу.

[\(обратно\)](#)

211

Ya 'ni isa al-masih; использование формы 'Isa (обычное мусульманское наименование Иисуса) указывает на то, что три слова, фигурирующие в начале этого замечания, были добавлены мусульманским автором или теми, кто обрабатывал текст для него. Вообще в *Tathbit* чаще встречается форма *Ishu'*, чем *'Isa* (см. также выше).

[\(обратно\)](#)

212

Арабское слово в тексте можно прочесть как *mutaharriqayni*, т. е. «сторает» (от беспокойства) либо как *mutakhmaqayni*, что значит буквально: «разрывается» (от беспокойства).

[\(обратно\)](#)

213

Mutaharriq или *mutakhrriq* (ср. пред. прим.).

[\(обратно\)](#)

214

Bayt al-maqdis; буквально это выражение означает «Храм».

[\(обратно\)](#)

215

Ср. различные описания этого эпизода: Лк 2:43-49; *Евангелие от Фомы* 19:1 3; арабское *Евангелие детства* 5.

[\(обратно\)](#)

216

Или: «в городе Храма» (*madfnat bayt al-maqdis*) (см. выше). Однако в той же самой фразе Храм назван *haykal*; см. след. прим.

[\(обратно\)](#)

217

'Ala q. r. y. at al-haykal. Интерпретация слова *q. rv. at* проблематична. Судя по контексту, маловероятно, чтобы переводчик имел в виду слово *qarya*, т. е. «деревня», «небольшой городок», даже если предположить, что его значение включало некоторые обертоны смысла еврейского *qiryat* (цитадель). (Примечание не переведено полностью; полный его текст см. в английском оригинале статьи. — Прим. ред.).

[\(обратно\)](#)

218

Ср. Мф 4:10; Лк 4:6-7.

[\(обратно\)](#)

219

Ср. Мф 4:10; Лк 4:13. Вера христиан в то, что Христос, которого они считают Богом, был во власти сатаны и ангел должен был освободить его (эта деталь не встречается в канонических евангелиях), кажется абсурдной Абд аль-Джаббару или автору труда, послужившего для Абд аль-Джаббара источником. Согласно нашему тексту (78b), сатана не мог держать Бога в своей власти. Он не способен пленить даже принадлежащего еврею осла (*himar al-yahudi*).

[\(обратно\)](#)

220

Слово в тексте может означать также «о (кресте) распятия».

[\(обратно\)](#)

221

Глоссу на полях можно прочитать следующим образом: «На пути евреи распяли некоего человека вместо Христа».

[\(обратно\)](#)

222

Эти слова, очевидно, означают, что человек, о котором идёт речь, был евреем.

[\(обратно\)](#)

223

Или: «дома правителя».

[\(обратно\)](#)

224

Буквально: «сказали им».

[\(обратно\)](#)

225

Имя написано так: *Y. hudha s. r. huta.*

[\(обратно\)](#)

226

Я прочёл *tiba'ihī* вместо стоящего в манускрипте *tha 'b. h.*

[\(обратно\)](#)

227

Darāhim; от греческого *drachme*.

[\(обратно\)](#)

228

Буквально: «в народ».

[\(обратно\)](#)

229

Буквально: «сказали».

[\(обратно\)](#)

230

Или: «правитель», «управляющий» (*al-sultān*).

[\(обратно\)](#)

231

Ma li wa-li 'l-sultan, Это выражение может означать: «Что правитель имеет против меня?» Подобный оборот существует в еврейском и сирийском языках, так же как и в арабском: ср. также Ин 2:4.

[\(обратно\)](#)

232

О чувствах страха и тоски, испытываемых Иисусом, ср. *inter alia* Послание к Евреям 5:7f; относительно значения слова εὐλάβεια (страх, робость [греч.]) ср., например, *Cullmann O. Die Christologie des neuen Testaments. Tübingen, 1958. S. 95f.*

[\(обратно\)](#)

233

Или: «он пытался успокоить его».

[\(обратно\)](#)

234

Другое возможное прочтение: «Заявлял ли ты это?» Но для такой интерпретации потребовалось бы незначительное изменение в тексте.

[\(обратно\)](#)

235

Более или менее буквально: «о том, что в нём и с ним», (*та 'indahu wa-mä ta 'ahu*).

[\(обратно\)](#)

236

Другой возможный перевод: «он не хотел усугублять его волнение».

[\(обратно\)](#)

237

Разочарование Пилата связано, видимо, с тем, что он не обнаружил у арестованного выдающихся интеллектуальных качеств, которых он от него ожидал.

[\(обратно\)](#)

238

Или: «глупостью» (*ghäba*).

[\(обратно\)](#)

239

Я прочёл *nakada*, что может означать также: «досаждали». В манускрипте стоит *nakara*, т. е. «не одобряли».

[\(обратно\)](#)

240

Shaharühü tilka l-shuhra; не вполне ясно, как следует перевести это выражение.

[\(обратно\)](#)

241

По-видимому, караимы (см. выше) либо не знали этого тезиса Абд аль-Джаббара, либо не придавали ему значения. Скорее всего, они были знакомы с распространённой интерпретацией, которая не усматривала здесь никакого намёка на то, что Иисус избежал распятия.

[\(обратно\)](#)

242

Ср. Деян 4:27.

[\(обратно\)](#)

243

См. L'Évangile de Pierre / ed. L. Vaganay. Paris, 1930. P. 202 206.
([обратно](#))

244

Последнее слово часто читают как *fish*. Перевод «на пятый день (еврейской) Пасхи» крайне маловероятен, хотя полностью исключить такую возможность нельзя.
([обратно](#))

245

De Fide 23. Ср. *Jaubert A. La Date de la cene. Paris, 1957. P. 88.*
([обратно](#))

246

Ibid.
([обратно](#))

247

См. Киркисани. Op. cit (выше, п. 158), p. 58. Ср. Анкори. Op. cit. (выше, п. 163). P. 377.
([обратно](#))

248

Shonfield. Op. cit. (выше, п. 151). P. 103 105, 125 130.
([обратно](#))

249

Там же, с. 127.
([обратно](#))

250

De Spectaculis 30 (англ. пер. Шонфилд, цит. соч., с. 104).
([обратно](#))

251

См. *Harnack A., von. Kritik des neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3 Jahrhunderts // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 37. Leipzig, 1911. Fig. 3.1. S. 32.* Хотя в этом фрагменте нет ссылки на Ирода, он упомянут во фрагменте 2.14, с. 24–26; там ставится вопрос: почему Иисус после смерти не явился Пилату, Ироду и первосвященнику? В своём раннем трактате *De Philosophia ex Oraeulis haurienda*, от которого сохранились лишь фрагменты, Порфирий (или оракул, слова которого он толкует) проводит различие между Иисусом и христианами — как мы видели, это основная тема наших иудеохристианских текстов. Во фрагменте, приведённом у Августина (О граде Божиим 19.23) и у Евсевия (Приготовление к Евангелию 9.10), говорится, что боги провозгласили Христа праведником, а христиан — людьми нечестивыми, осквернившимися и впавшими в заблуждение. Когда Гекату спросили, был ли Христос Богом, она ответила *inter alia*: его душа — это душа человека выдающегося благочестия; христиане поклоняются ему, потому что истина для них — чужестранка. Порфирий интерпретирует ответ богини (часть которого опущена) в том смысле, что Иисус был весьма праведный человек, чья душа, подобно душам других праведников, после гибели тела обрела бессмертие, а христиане поклоняются ей по своему невежеству.

[\(обратно\)](#)

252

Об использовании этого слова: ср. выше, в разделе, где дана биография Павла.

[\(обратно\)](#)

253

То же самое в мандейском сочинении *Right Ginza* (29.8), где Пилат упомянут как *Paltus malka d-alma* (Пилат, царь мира).

[\(обратно\)](#)

254

Nahiya; это означает сторону или часть определённого района страны. [Докетического характера пассаж, где распятый человек обращается к Иисусу и его матери, может быть искажённой версией Ин 19:26-27. Далее я отмечаю, что Ин 19:26 может быть каким-то образом связан и с другими цитатами в текстах Абд аль-Джаббара.]

[\(обратно\)](#)

255

Т. е. руку Иисуса.

[\(обратно\)](#)

256

Буквально: «пошла прочь от бывших там людей» (*madat min bayna 'l- janta'a*).

[\(обратно\)](#)

257

Следует отметить, что нарратив, который мы называем «вторым», в рукописи предшествует нашему «первому».

[\(обратно\)](#)

258

Hadhihi al-nasara; буквально: «эти христиане». Однако, по всей вероятности, слово *hadhihi* передаёт сирийское *haw* которое в определённых случаях играет роль артикля.

[\(обратно\)](#)

259

Istakhda такова форма слова в нашем манускрипте. Если опустить один диакритический знак, то оно будет читаться как *istakhda*, что даёт сходное значение: «он подчинился».

[\(обратно\)](#)

260

Jum'a h. n. ta: прочтение второго слова может варьироваться в определённых пределах. Здесь можно усмотреть искажение арабского *hazma* (по-арабски Великая пятница — *al-jum' a al-hazim*), или же это искажённое сирийское *nyähta* (либо *danyähta*). Вторая интерпретация, на мой взгляд, более вероятна.

[\(обратно\)](#)

261

Здесь Пилат также назван «царём» (см. выше).
([обратно](#))

262

То, что в Евангелии от Иоанна Иисус не просит воды прямо, а говорит: «жажду», мне кажется, не имеет существенного значения.
([обратно](#))

263

Πάντα τετέλεστοι.
([обратно](#))

264

О том, что Иисус был пронзён копьём, упоминается в нескольких манускриптах Евангелия от Матфея (Мф 27:49). Но там это вставки, происходящие, по-видимому, из Евангелия от Иоанна. Следует отметить, что в обоих полных рассказах о страстях Христовых, содержащихся в текстах Абд аль-Джаббара, не заметно тенденции к преуменьшению роли евреев в казни Христа это хорошо видно при сравнении с каноническими евангелиями. Если тут и есть какая-то тенденция, то скорее обратная.
([обратно](#))

265

Буквально: «слуги» ('ibād — мусульманское выражение, означающее: «слуги Божьи», т. е. люди). [Утверждение Иисуса, что он не будет никого судить, находится в тесной, хотя и антитетической зависимости от Ин 5:22, но его можно сопоставить также с Ин 3:17- 18; 8:15 16 и 12:48—49.]
([обратно](#))

266

В этом случае в тексте нет прямой ссылки на Евангелие от Иоанна.
([обратно](#))

267

Очевидно, в Евангелии от Иоанна.
([обратно](#))

268

Я не уверен, существенно ли различие в использованных здесь глаголах, однако сам факт различия можно отметить: в нашем тексте говорится: «чтобы сыны Израиля знали», а у Иоанна «чтобы народ поверил».
([обратно](#))

269

Т. е. перед Иисусом.
([обратно](#))

270

Цитата соответствует также Мк 6:1-4. В Мф 13:54, 57 (и в других евангелиях) встречается слово πατρίς (греч.: отечество) в сочетании с притяжательным местоимением; арабский эквивалент этого слова *madīna* («город») в тексте имеет притяжательный суффикс.
([обратно](#))

271

Ср. Schoeps. Op. cit. (выше, п.31). S. 130f.
([обратно](#))

272

Allädhi surrirat bihi nafsi.
([обратно](#))

273

Akthar ma- 'indahum.
([обратно](#))

274

Allödhi surrirat bihi nafsi, в манускрипте второе слово написано таким образом, что можно прочесть его как *tasarrarat*; это прочтение не меняет смысла.
([обратно](#))

275

Мф 3:17: ἐν ᾧ εὐδόκησα (в котором моё благоволение); ср. Мк 1:11, Лк 3:32.
([обратно](#))

276

Ср., например, *Jeremias J. Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament* 5. Stuttgart, 1954. S, 698f.
([обратно](#))

277

См. *Diatessaron de Tatien* / ed. A. S. Marmadji. Beirut, 1935. P. 66. В большинстве случаев цитаты из евангелий, фигурирующие в наших текстах, заметно отличаются от версии *Диатессарона*.
([обратно](#))

278

Этим замечанием я обязан Ш. Сафраю и Д. Флуссеру. Мнению мудрецов предшествует толкование р. Иехуды, в соответствии с которым «срывание» в определённых пределах также разрешено в субботу; Следует отметить, что оба мнения относятся к приправам. Конечно, в текстах *Tathbit* приводится иное оправдание для действий учеников. Мы видели, что иудеохристиане рассматривали действия учеников как вынужденные в силу обстоятельств и вследствие этого законные. Ср. также *Epstein J. N. Prolegomena ad Litteras Tannaticas*. Jerusalem, 1957. P. 280 (in Hebrew).
([обратно](#))

279

Т. е. в евангелии.
([обратно](#))

280

Т. е. в евангелии.
([обратно](#))

281

Ср. Мф 23:33.
([обратно](#))

282

Мф 23:25.
([обратно](#))

283

Sahib; это слово может означать также «приверженец». В Мф 23:15 использовано слово προσήλυτων (греч: прозелит).
([обратно](#))

284

Tar'äiq; слово может означать: «жизненное правило», «способ жизни».
([обратно](#))

285

Ср. Мф 23:15.
([обратно](#))

286

Мф 23:13.
([обратно](#))

287

Т.е. о Христе.
([обратно](#))

288

Мани.
([обратно](#))

289

Т.е. Христос.
([обратно](#))

290

Или; «убой животных» (*dhabh*)
([обратно](#))

291

Равно возможен и такой перевод: «Он (Христос) проклял всех, кто считает эти вещи разрешёнными».
([обратно](#))

292

Т.е. Христос.
([обратно](#))

293

Подразумеваются евангелия, признаваемые христианами.
([обратно](#))

294

Т.е. по мнению христиан (принадлежащих к основным церковным деноминациям).
([обратно](#))

295

Т.е. Зороастра.
([обратно](#))

296

Возможно, это имя поставлено вместо Исаака.
([обратно](#))

297

Без сомнения, подразумеваются не только пророки, но и патриархи.
([обратно](#))

298

В манускрипте появляется *I. y. t. w.*. Без сомнения, имеется в виду *Ishu'*.
([обратно](#))

299

Zamzama; этот термин употреблялся для обозначения характерной декламации зороастрийцев.
([обратно](#))

300

Т. е. зороастрийцы.
([обратно](#))

301

Буквально: «что это такое». Неясно, что именно имеется в виду: то ли зороастрийцы не знают значения слов, из которых состоит Авеста, то ли им неизвестна сама природа этой книги. Однако эти две интерпретации не так уж сильно расходятся.
([обратно](#))

302

Qamat suquhu; приблизительно означает: «его торговля шла успешно». То же самое выражение встречается в рассказе о Павле и это показывает, что оба текста написаны одним и тем же автором.
([обратно](#))

303

Буквально: «его перемещений» (*ahwal*).
([обратно](#))

304

Mutakhrig; в текстах Абд аль-Джаббара этот термин употребляется также по отношению к Павлу.

[\(обратно\)](#)

305

В исламской терминологии *rasul*, от которого происходит *risala*, означает «пророк-законодатель»; с другой стороны, *nabi*, от которого происходит *libuwwa*, может означать пророка, законодателем не являющегося.

[\(обратно\)](#)

306

Приблизительно три слова неразборчивы.

[\(обратно\)](#)

307

Имеются в виду ортодоксы, яковиты и несториане.

[\(обратно\)](#)

308

Начиная с этого слова и до конца текста следует вставка мусульманского автора пояснение для мусульманского читателя.

[\(обратно\)](#)

309

Dhimma особый статус иудеев и христиан, живущих в мусульманской стране; люди этого статуса пользуются определённой защитой мусульманского закона.

[\(обратно\)](#)

310

См. *Alfaric P. Les Ecritures manicheennes 2. Paris, 1919. P. 173; ср. с. 177*, где приводится подобное же утверждение *al-Biruni*.

[\(обратно\)](#)

311

См., напр., *Puech H. C. Le Manicheisme. Paris, 1949. P. 39.*

[\(обратно\)](#)

312

Alfaric. Op. cit. (выше, п. 24). P. 173ff.

[\(обратно\)](#)

313

Не исключено, что в этом евангелии также отвергались некоторые пророки. Эбиониты *Псевдо-Климентин*, взгляды которых во многом соответствуют учению эбионитов Епифания, неблагоприятно относились к ряду пророков. С другой стороны, эбиониты соблюдали большинство заповедей, а Мани отрицал закон Моисея *in toto*; непонятно, как можно увязать последний факт с предположением, что Мани пользовался евангелием эбионитов.

[\(обратно\)](#)

314

См. *Schaeder H. H. Urform und Fortbildungen des manichaischen Systems // Bibliothek Warburg, Vortrage 1924-1925. S. 129; ср. Alfaric. Op. cit. (выше, п. 24). P. 38.*

[\(обратно\)](#)

315

См. *Al-Biruni. Al-athar al-baqiya / ed. C. E. Sachau. Leipzig, 1878. S. 207; ср. Puech. Op. cit (выше, п. 25). P. 59, 144.*

[\(обратно\)](#)

316

В статье использован английский перевод издателей Евангелия от Варнавы.

[\(обратно\)](#)

317

Бируни умер в 1048 г. или около этого.

[\(обратно\)](#)

318

О Салмане см.: Massignon L Salman Pack. Tours, 1934.

[\(обратно\)](#)

319

Ср. замечание Н. С. Puech в Hennecke, op. cit. (выше, п. 110), Vol. 1. P. 191-193.

[\(обратно\)](#)

320

Настоящий текст является переводом с иврита статьи Ha-el, ha-kavod veha-melakhim left shita teologit shel ha-mea ha-shniya li-sfira, опубликованной в: Mehqare yerushalayim be-rnahshevet Israel. 6 (1987). P. 1-14.

[\(обратно\)](#)

321

Justinus Martyr, погиб во времена гонений римлян на христиан.

[\(обратно\)](#)

322

Dialognscum Tryphone Judaeo.

[\(обратно\)](#)

323

В главе 48 Юстин заявляет, что он уже продемонстрировал, что Иисус есть Мессия (Христос). И если ему не удалось показать, что бытие Иисуса предшествовало его рождению и что он родился человеком по воле Отца, то лишь в этом отношении следует уличить его в ошибке. Однако невозможно отрицать, что Иисус есть Мессия, даже если он и родился как любой человек и был помазан в мессианство избранием Божиим. Автор добавляет, что есть и другие люди (genos: не ясно, имеется ли в виду христианская вера или этническое нееврейское происхождение) такого склада, которые верят, что Иисус был Мессией, но полагают при этом, что он был человеком и от людей произошёл. На это Трифон Иудей отвечает (в главе 49), что ему представляется более приемлемой точка зрения, согласно которой Иисус был человеком и получил помазание (стал помазанником, мессией) по избранию Божьему и только тогда сделался Мессией. Согласно его утверждениям, иудеи всё ожидают, что Мессия

родится как человек, произойдёт от рода человеческого. Соответственно, если Иисус — Мессия, следует знать, что он был человеком, рождённым, как все люди рождаются, был сыном людей. Однако Трифон не считает, что Иисус был Мессией, так как пророк Илия, который, согласно ожиданиям иудеев, должен своим появлением возвестить о близости прихода Мессии, не являлся во времена Иисуса.

[\(обратно\)](#)

324

Khristos

[\(обратно\)](#)

325

O houtoi.

[\(обратно\)](#)

326

Dynamis.

[\(обратно\)](#)

327

Angelos.

[\(обратно\)](#)

328

Angelletai.

[\(обратно\)](#)

329

Об имени «Отец», применяемом по отношению к Богу в некоторых еврейских и христианских текстах, см., например: *Winston D. The Wisdom of Solomon. New York, 1979. P. 265.*

[\(обратно\)](#)

330

Доха.

[\(обратно\)](#)

331

Phantasia.

[\(обратно\)](#)

332

En morphais toiautais skhematizomenos. В одном древнем магическом папирусе мы находим обращение к богу *Thayt* (в данном случае *Thayt* идентично более широко известному *That*), о котором между прочим говорится: «и Ты, менявшийся (преобразавшийся) и (являвшийся) в различных священных формах». Даже если не обращать внимания на упоминание о священных формах, в цитируемом папирусе достаточно очевидных указаний на то, что он был составлен под влиянием иудейских оборотов и образов. См.: *Festugiere A. J. La Revelation d'Hermes Trismegiste I. Paris, 1950. P. 289.*

[\(обратно\)](#)

333

Logos.
([обратно](#))

334

Homilias.
([обратно](#))

335

Atmeton kai akhoriston то есть не подлежащий отсечению, разделению на части.
([обратно](#))

336

Propedan poiei.
([обратно](#))

337

Palin anastellei eis heauton.
([обратно](#))

338

Poiei: глагол подразумевает создание, творение.
([обратно](#))

339

Analyomenoi.
([обратно](#))

340

Logos.
([обратно](#))

341

Имеется в виду, что солнце и солнечный свет не составляют, каждый сам по себе, две разные вещи, так что различие между ними возникает только в их наименовании.
([обратно](#))

342

Бог (Отец) и указанная Сила являются каждый сам по себе двумя различными сущностями, а не чем-то единым.
([обратно](#))

343

Спор в этой главе касается исключительно учения о Божестве, но никак не бытовавших в ту пору разногласий по поводу личности Иисуса как эта последняя представлена в первых трёх Евангелиях. Те, кто, как правило, называются христианами, веровали в божественность Иисуса (в том или ином смысле), тогда как те, кого принято именовать иудеохристианами, считали Иисуса человеком, по природе своей не бывшим божественным. Юстин рассматривает этот вопрос в главе 44 своего «Диалога» (см. прим. 3 выше). Однако в главе 128 он не упоминает об этом и никак с проблемой этой не соотносится. Его аргументы здесь преследуют совершенно иную цель.

[\(обратно\)](#)

344

Hypostaseis.

[\(обратно\)](#)

345

Представление Юстина о Христе во многих отношениях напоминает мировоззрение, отражённое в сочинении Мелитона из Сардиса «О Пасхе». Мелитон также жил во II в. н. э.

[\(обратно\)](#)

346

Ktismaton.

[\(обратно\)](#)

347

Dynamis logiken.

[\(обратно\)](#)

348

Doxa kyriou.

[\(обратно\)](#)

349

Kyrios.

[\(обратно\)](#)

350

Arkhistrategon.

[\(обратно\)](#)

351

Здесь я не имею в виду иудеохристиан, полагавших, что Иисус был человеком, а не существом божественным. С точки зрения учения о Божестве нет значительной разницы между верованиями таких иудеохристиан и представлениями, известными нам из еврейских источников.

[\(обратно\)](#)

352

Того же мнения придерживается и Э. Э. Урбах, см. ниже.

[\(обратно\)](#)

353

См. Stroumsa G. C. Form (s) of God, Some Notes on Metatron and Christ // Harvard Theological Review 76. 1983. P. 271-272. В отрывке из писаний Василия, цитируемом Струмзой (*Not. De Hominis Stmctura* 1,5), говорится, что Бог *askhematistos* (не имеет образа) и что не следует представлять себе, будто у него есть форма (*morphe*)... как у иудеев. Эти греческие термины следует сравнить с характеристикой «Силы», существование которой предполагается группой, упоминаемой в главе 128 у Юстина в его «Диалоге». Об этой «Силе» говорится, что она *en morphais toitautais skhematizomenos*. См. статью М. Иделя «Leveayyat heqer meqorotav shel sefer ha-Bahir» («К проблеме изучения

источников *Книги Багир*», ивр.) в сборнике материалов International Conference on the History of Jewish Mysticism 2: The Beginnings of Jewish Mysticism in Europe (Jerusalem, 1987). Р. 55-72. В этой статье автор отмечает, что в кумранских текстах слово «формы» употребляется со значением, близким или идентичным обсуждаемому здесь.

[\(обратно\)](#)

354

All' hoti men oun eisin aggeloi, kai aei menontes, kai me analyomenoi eis ekeino ex hou per gegonasin apodeiktai. Во фразе, идущей непосредственно за этим отрывком об ангелах, аргументация Юстина обслуживает утверждение, что наподобие отдельного и постоянного существования ангелов существованием в каком-то смысле отдельным обладает ещё и «Сила», о которой толкует группа оппонентов, описываемых в главе 128 «Диалога». Такое его заявление, как мы уже видели, оказывается в прямом противоречии со взглядами указанной группы. Разумеется, Юстин в данной ситуации старается таким образом аргументировать христианское представление о Сыне.

[\(обратно\)](#)

355

В своей книге: *Мудрецы: Их верования и мнения*. Иерусалим, 1969. С. 159 (на иврите), Э. Э. Урбах упоминает обсуждаемый нами отрывок:

Согласно мнению, приводимому Юстином Мучеником, младшим современником р. Иехошуа, «Отец волей Своей приводит к явлению Силы, и волей же Своей удаляет её. И точно так же, утверждают они, создаются и ангелы». Однако он добавляет: «Есть ангелы, существующие вечно, которые не возвращаются в тот источник, из которого возникли».

В связи с отрывком из Мидраша, цитируемым им ранее (см. ниже), Урбах отмечает: «А ведь и аморай рабби Халбо исключил из числа обычных ангелов ``Михаила и Гавриила: они-то и есть начальники высшие. Все остальные сменяются, а эти не сменяются''». Хотя утверждения Урбаха и основаны на правильном предположении, что группа, чьи позиции Юстин излагает в главе 128 своего «Диалога», является еврейской сектой или школой, он не прав, приписывая этой группе представление о существовании двух видов ангелов: одни — это те, чьё существование ограничено во времени, а другие существующие постоянно. Ведь, как мы убедились, заявление о том, что есть ангелы, существующие вечно, приводится Юстином в его полемике против взглядов членов указанной группы. Точно так же закралась определённая неточность в слова Урбаха о том, что «... и волей же Своей удаляет её [Силу]». Как мы уже видели, согласно Юстину, члены указанной группы придерживались мнения, что «Сила» возвращается к Богу, из которого она вышла.

В этой же связи читаем у Урбаха (с. 159): «Более того, именно касательно этой ангельской функции [произнесения песнопения] имеются несколько текстов барайты и высказывания некоторых из позднейших таннаев и ранних амораев, в которых однозначно отрицается продолжительное существование ангелов: «Р. Шмуэль бар Нахман сказал от имени р. Иоханана: Нет сонма [ангелов] в высях, воспевающего [Господа] постоянно», а р. Халбо (см. выше в этом примечании) толкует его слова так: «Каждый день Святой, благословен Он, создаёт новый сонм ангелов, которые воспевают (хвалебный) гимн (Господу) и проходят себе» (Берёшит рабба 78:1). Шмуэль сообщил р. Хийи, сыну Рава, от имени его отца: «Каждый день создаются ангелы служения из реки Динур (Огненной), произносят песнопение и перестают быть», тогда как р. Шмуэль бар Нахман сказал от имени р. Иоханана: «Любое речение, исходящее из уст Святого, благословен Он, порождает ангела» (Вавилонский Талмуд, Хагига 14а). Согласно одной истории, р. Иехошуа бен Ханания дал римскому кесарю Адриану ответ, близкий к точке зрения Рава (Берёшит рабба, там же)».

Приведу в этой же связи толкование р. Бахье бен Ашера к Быт 28:12:

Так истолковал Учитель в разделе Темура (правила замены животных, предназначенных для жертвы) относительно Херувимов поднимающихся и спускающихся, что этот образ является указанием на их возникновение и исчезновение, ведь Писание называет возникновение подъёмом, а отмену или исчезновение нисхождением и хочет тем самым указать, что есть ангелы, существующие и пребывающие вечно это те, что были сотворены на второй день творения. А некоторые из них отменяются, как толковали наши мудрецы (Эйха раббати 3:21): «Ежедневно создаёт Святой, благословен Он, сонм ангелов, которые произносят песнопение и проходят себе, и все это те, что были сотворены на пятый день».

[\(обратно\)](#)

356

Ed. L. Nemoу (New York, 1940). Разбор рассуждений аль-Киркасани об обозначении ангела у Биньямина приводится в: *Бен-Шамай Х. Shitot ha-mahshavah ha-datit shel Abu Yossef Yaakov al-Kirkassani* (докторская диссертация, Еврейский университет в Иерусалиме, 1978). С. 279 и далее.

[\(обратно\)](#)

357

См. *Бен-Шамай*. Там же. С. 279, по *Китаб аль-ануар уа-ль-маракиб*. С. 55, 3 5, и см. *Китаб аль-ануар* (пред. прим.). С. 319 и далее.

[\(обратно\)](#)

358

Она же образ Христов. Очевидное расхождение между принятым в христианской Церкви воззрением и концепцией Биньямина заключается в том, что последний считает, что «ангел», создавший вселенную, сам есть творение Всевышнего, тогда как христиане веруют, что Бог его породил.

[\(обратно\)](#)

359

Ср.: *Бен-Шамай* (см. прим. 36 выше). С. 279, прим. 97.

[\(обратно\)](#)

360

Согласно аль-Мукамису, аль-Маджарийя выработали такую точку зрения в рамках противостояния саддукеям (*аль-саддукийя*), мыслящим Бога в категориях телесности. В научной литературе распространённым стало предположение об идентичности Маджарийи с Кумранской сектой или определённым ответвлением этой последней. Я не стану вдаваться в рассуждения на эту тему. Также не стану касаться и комплекса проблем, возникающих в связи с представлением об ангеле, сотворившем вселенную, и представлениями об ангеле Метатроне.

[\(обратно\)](#)

361

См. предлагаемое Бен-Шамаем (см. прим. 36 выше). С. 284.

[\(обратно\)](#)

362

См. аль-Киркасани. *Китаб аль-ануар*. С. 329.

[\(обратно\)](#)

363

Бен-Шамай (см. выше, прим. 36). С. 284-285.

[\(обратно\)](#)

364

Так переводит Бен-Шамай следующее объяснение, которое даётся у аль-Киркасани (стр. 330): «*li-waqtihim wa-huwa waqt al-hajah ila ba 'athihim*». «*Li-waqtihim*» означает «время, требующее их миссии».

[\(обратно\)](#)

365

См.: *A Commentary on the Book of Daniel by Jephth Ibn Ali the Karaite / ed. and trans. by D. S. Margoliouth. Oxford, 1889. P. 112 113* арабского текста;

Sirat C. Les theories des visions sumaturelles dans la pensee juive du moyen age. Leiden, 1969. P. 412ff.

[\(обратно\)](#)

366

Йефет употребляет в этой же связи также и слово «*li-waqtih*» (с. 112, строка 23).

[\(обратно\)](#)

367

Р. Саадия Гаон. Толкование к Книге творения. Иерусалим, 1972. С. 108 109. (на ивр.)

[\(обратно\)](#)

368

Р. Саадия Гаон. Книга верований и мнений. Иерусалим, 1970. С. 102. (на ивр.)

[\(обратно\)](#)

369

См. также: Маймонид (р. Моте Бен Маймон). Книга знания. Гл. 2, 4, 5, 7, 8.

[\(обратно\)](#)

370

В связи с данной темой приведу отрывок из текста Гершомо Шолема в главе, посвящённой Книге Багир: «Freilich ist der Kabhod des Chananel ganz wie bei Saadia und bei Jehuda ben Barzilai ein erschaffener Kabhod, waehrend fuer das Buch Bahir und die aelteste Kabbala die kreaturlichkeit dieser Logoi doch fragllich bleibt». (Ursprung and Aenfange der Kabbala. Berlin, 1962. S. 159. («Вполне ясно что Кавод (Слава) у Хананеля, совсем так же, как и у Саадии и Иехуды бен Барзилая, является Славой сотворённой, тогда как для Книги Багир и наиболее ранней каббалы тварность этих *logoi* продолжает оставаться под вопросом».)

[\(обратно\)](#)

371

Толкование к Торе раббену Моше бен Нахмана (Рамбана). Иерусалим, 1949. С. 250 и далее (на ивр.)

[\(обратно\)](#)

372

См. Путеводитель растерянных Маймонида, часть 3, гл. 63.

[\(обратно\)](#)

373

Этот отрывок из текста Нахманида упоминается у саббатанского автора Авраама Михаэля Кардозо (см. «Проповедь о стихе ``Это Бог мой, и Его превозношу я'' (Исх 15:2)» приводится в: Гершом Шолем, *Mehqarim u-meqorot le-toldot ha-shabtaut ve-gilguleha*, Иерусалим, 1974, с. 144 и далее.) В этой связи Кардозо оспаривает позицию Саадии, Маймонида и р. Йосефа ибн Мигаша (о личности этого последнего см. замечание Шолема там же, с. 145, прим. 53). Кардозо делает различие между первопричиной и Богом Израиля, эманулирующим из неё и являющимся Творцом, вселенной. Этот Творец мира забыт, согласно Кардозо, и остаётся неизвестен большинству евреев. Кардозо пишет в сочинении, также напечатанном в книге Шолема, указанной выше: «и со времён гаонов и до сих пор верит весь Израиль подобно Тогарме и подобно философам, что Создатель — он и есть первопричина. А Он на самом деле — Бог Израиля, и Имя Его

хевав-йод-хе. И удивление великое вызывает Рамбам...» (с. 269). Кардозо утверждает, что «воспринято от пророков и таннаев и амораев, что Шехина — это совершенное Божество». Он также говорит: «да ещё будет известно, каким образом Пребывание (Шехинут) воистину Божество, а Святой, благословен Он, с ним (Пребыванием) суть два разных аспекта, а не два Божества, упаси Господь, ведь Бог один, единый и единственный, благословен Он и благословенно Имя Его вовеки (с. 367) — Он же и есть Бог Израиля».

[\(обратно\)](#)

374

В греческом тексте псевдо-Клементиновых *Гомилий* (иначе *Псевдо-Климентин*), восходящем ко II в. н. э., в главах 1, 12, 17 мы находим следующий фрагмент, в котором апостол Пётр отвечает еретика Симону Магу, выступающему с попыткой опровергнуть единство Бога на основании божественного речения «сделаем человека» в Книге Бытия. Отметим в этой связи, что во множественном числе глагола «сделаем» в этом стихе христиане видели подтверждение учению о Троице; при этом значительная часть *Псевдо-Климентин* имеет иудеохристианское происхождение. Итак, вот интересующий нас сейчас фрагмент: «Отвечал Пётр: Един Он, который сказал «сделаем человека», обращаясь к Мудрости своей, ведь Мудрость, с которой радуется Он постоянно, как со Своим Духом, объединена с Богом как Дух (душа), и протянута (*ekteinetai*) вовне как рука, создающая всё (*demiourgousa to pan*). Поэтому и человек создан изначально единым, и из него произошла женщина. Единый он и есть двойственный, во всём, что касается порождения. (Возможен и следующий перевод последней фразы: А единый, являющийся единым во всём, что касается рода, также и двойственен. Есть тут и другие возможные варианты перевода.) Ведь единый считается двойственным в соответствии с двойственностью распространения (*ektasis*) и сжатия (*systole*)» (*Nomiliae* / В. Rehm, J. Irmischer, F. Paschke, ed Berlin, 1969. S. 223-224).

[\(обратно\)](#)

375

Приношу благодарность Принстонскому Institute for Advanced Studies за предоставленную мне возможность работать там в 1966/67 г, что способствовало появлению на свет настоящего исследования.

[\(обратно\)](#)

376

Статья впервые была напечатана в журнале: *Proceedings American Academy for Jewish Research* 35 (1967). P. 187-217. Перевод выполнен по изданию: *Pines S. Judeo-Christians Materials in an Arabic Jewish Treatise // The Collected Works of Shlomo Pines / ed. by Guy G. Stroumsa. Jerusalem, 1996. P. 285-316.*

[\(обратно\)](#)

377

Ватиканская рукопись Ar. 135, лист 84b.

[\(обратно\)](#)

378

Или: «достоверного свидетельства» (*thiqat*).

[\(обратно\)](#)

379

См.: *Graf G. Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. II, Vatican 1947. S. 212.* Ибрагима ибн Авна цитирует арабоязычный коптский писатель Цафи ибн аль-Ассаль, живший в XIII в. Парижская рукопись трактата датирована 1222 г.

[\(обратно\)](#)

380

См.: *Graf. Op. cit.*
([обратно](#))

381

В случае необходимости привлекался материал Ватиканской рукописи Ar. 135.
([обратно](#))

382

The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source // Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities. Jerusalem, 1966. Vol. II, № 13. В дальнейшем я буду называть эту работу сокращённо *Иудеохристиане* (перевод этой работы публикуется выше. — Прим. ред.).
([обратно](#))

383

После публикации моего исследования издан первый том этого трактата (изд-ль д-р Абл аль-Карим Утман, Бейрут, 1966). Д-р Утман намеревается со временем издать трактат полностью.
([обратно](#))

384

Ватиканская рукопись Ar. 135, лист 84b.
([обратно](#))

385

Здесь использована обычная арабская форма имени Иисуса 'Isa. Однако в тексте чаще встречается форма *Yasu'*, более частотная для христианских текстов, написанных по-арабски.
([обратно](#))

386

Lamyazal 'ala din al-tawriya.
([обратно](#))

387

Или: «его доказательство».
([обратно](#))

388

Мф 5:17. В Евангелиях, которые цитирует автор *Еврейского трактата*, деление на главы отличается от принятого ныне.
([обратно](#))

389

Li-'anquda, Если не принять во внимание диакритический знак, стоящий в рукописи, слово меняется на *li-'anqusa* («принизить, приуменьшить»)
([обратно](#))

390

Al-tawrat.
([обратно](#))

391

Li-'utammimaha.
([обратно](#))

392

Naqasaha, написано *naqadaḥa* (см. выше).
([обратно](#))

393

Malakut al-samawat.
([обратно](#))

394

Yasū.
([обратно](#))

395

Мф 7:15.
([обратно](#))

396

Мф 7:21.
([обратно](#))

397

Ma'nā. Буквально: «предназначения», «намерения».
([обратно](#))

398

См. Мф 7:24-27.
([обратно](#))

399

В данном контексте это может быть ссылкой на христианских монахов.
([обратно](#))

400

Sunna.
([обратно](#))

401

Mushī'a. Однако слово сомнительно; прочтение основано на том, что это слово встречается дальше в подобном сочетании «воля *Sam'an*».
([обратно](#))

402

Sam'ān — ссылка на Петра.
([обратно](#))

403

Nuzara'.
([обратно](#))

404

Иисусу. См. Мф 7:22-23.
([обратно](#))

405

Или: «во времена Последнего Суда».
([обратно](#))

406

Мф 8:1-4.
([обратно](#))

407

Shahāda. Буквально: «свидетельство».
([обратно](#))

408

Буквально: «обстоятельства», «положение дел» (*amrayn*).
([обратно](#))

409

Fasid. Слово означает «плохой» или «испорченный», «бесчестный».
([обратно](#))

410

Al-hukamā' wa 'l-udabā'.
([обратно](#))

411

Ср. Мф 7:12.
([обратно](#))

412

Лк 16:19 31.
([обратно](#))

413

Эти слова сказаны Авраамом (см. Лк 16:29. 31).
([обратно](#))

414

Использован мусульманский термин *unzila* (буквально: «спущена»)
([обратно](#))

415

Sam'ān al-Safā, обычное именование Петра в арабских текстах.
([обратно](#))

416

Или: тому, что предшествовало им (по времени).
([обратно](#))

417

Awliyā' («народом, близким к Богу»).
([обратно](#))

418

Так, в трактате упоминается о том, что Иисус запрещал клясться (лист 28b) (христиане не соблюдают этого запрета); говорится о его предписании — которое также нарушается — молиться втайне (лист 31b) и о запрещении приобретать имущество.
([обратно](#))

419

Ср. Мф 12:1-7. См. ниже.
([обратно](#))

420

Li-anna 'l-mudtarr yahillu lahu al-mayyita (дословно: «потому что вынуждаемому разрешено мёртвое». Прим. перев.). Далее в отрывке приводятся слова Иисуса о священниках, которым в субботу разрешено совершать свою работу в храме, и история об исцелении сухорукого в субботу.
([обратно](#))

421

Когда попытаюсь суммировать все пункты сходства и различия между *Еврейским трактатом* и *Tathbit*.
([обратно](#))

422

См. *Иудеохристиане* (п. 6 выше), с. 5 и 63 (здесь и далее указаны страницы в оригинальной английской версии статьи).
([обратно](#))

423

Лист 77a также содержит ссылку на эту тему.
([обратно](#))

424

Naqd. Это слово можно прочитать и как *naqs* («умаления»).
([обратно](#))

425

Одно слово сомнительно. Небольшая эмендация позволяет прочесть его как *rusha* («взятки»), но это, по-видимому, не совсем то, что имелось в виду.
([обратно](#))

426

Diyāt — во множественном числе.
([обратно](#))

427

Ссылка на Плач Иеремии 3:26-29.
([обратно](#))

428

Буквально: «рабов».
([обратно](#))

429

Qatl al-nqfs; буквально: «убийство души».
([обратно](#))

430

Wa-ghayr dhālika; буквально: «и иное, чем это».
([обратно](#))

431

В рукописи: *idha ' . m . t . w . lā li-muqābala*. Возможно прочтение (согласно предлагаемой мной небольшой эмендации): *idhan mutawallan li-muqābala*. Более или менее буквальный перевод этой фразы выглядит так: «бывают удовлетворены соответствующим (взысканием)».
([обратно](#))

432

Этому закону следуют караимы. См., напр., Aharon ben Eliyahu, *Sepher Mitzwot* (Gan Eden), Eupatoua 1866, 179a-180b.
([обратно](#))

433

Следующая фраза представляет собой, по-видимому, изложение евреем христианской аргументации, которая направлена *inter alia* против его интерпретации призыва к прощению со стороны Иисуса
([обратно](#))

434

Буквально: «не желая» (отменять Тору).
([обратно](#))

435

Ср. Мф 15:11.
([обратно](#))

436

Более или менее буквально: «можно было бы сказать им» (т. е. христианам).
([обратно](#))

437

Ahbār.

[\(обратно\)](#)

438

Ср. Мф 15:10, 18-19.

[\(обратно\)](#)

439

Или «его». В греческом тексте Евангелия *ton anthron*.

[\(обратно\)](#)

440

В греческом тексте: «изо рта»: *ek tou stomatos* (Мф 15:11).

[\(обратно\)](#)

441

Al-shafatayn. В греческом тексте Матфея: *ek tou stomatos* (Мф 15:18).

[\(обратно\)](#)

442

Или: «его». В греческом тексте Матфея: *ton anthron*.

[\(обратно\)](#)

443

Слово, которое соответствовало бы греческому *dialogismo* (Мф 15:19), не обнаруживается в этом месте. Вероятная интерпретация стоящего там слова — *'illa*, что может означать «проступки», но ни это, ни другое возможное прочтение не вызывает особого доверия.

[\(обратно\)](#)

444

Очевидно, здесь подразумевается также еврейский автор, чьи взгляды могли быть подытожены Ибн Ауном. Альтернативное предположение — что еврейский автор цитирует ещё кого-то — возможно, но маловероятно.

[\(обратно\)](#)

445

В рукописи стоит: *tanazzul*. Возможно, слово следует эмендировать и читать *tanāzul*.

[\(обратно\)](#)

446

В рукописи *'mulihim*. Я читаю *amwālihim*.

[\(обратно\)](#)

447

Прочтение *ijtabaw*, логичное в данном контексте, остаётся под вопросом.

[\(обратно\)](#)

448

Sharā 'it.

[\(обратно\)](#)

449

Совершенно очевидно, что текст построен — по меньшей мере, синтаксически неверно. Молиться лицом на восток — обычай, который апостолы хотят ввести, а не отменить, как в случае установлений, упомянутых до этого. В *Еврейском трактате* сказано, что Иисус молился, обратившись лицом на запад, после чего перечислены христианские обычаи, противоположные религиозной практике Иисуса. Примеры отмены христианами заповедей Моисея, приведённые в *Еврейском трактате*, есть и в трактате *Tathbit*. См., напр., *Иудеохристиане*, с. 3 5 (прим. 6 выше).

([обратно](#))

450

Буквально: «не доходили до этого».

([обратно](#))

451

Буквально: «затем» (*thumma*).

([обратно](#))

452

В рукописи *li-anquda*, и дальше — *tan naqadu*. «всякий, кто отменит»; это может быть авторская версия. Однако в арабском переводе Евангелия, который использует автор, в обоих случаях стоят формы, производные от глагола *naqasu* («умалять»). Такие формы лучше соответствовали бы причастию *nāqisan* («умалённый»), которое стоит ближе к концу приведённого стиха. См. выше и *Иудеохристиане*, с. 5.

([обратно](#))

453

Апостолы.

([обратно](#))

454

Qasadu; буквально: «направились» или «пошли».

([обратно](#))

455

Sam'ūn.

([обратно](#))

456

Ср. Деян 15:9.

([обратно](#))

457

Язычников.

([обратно](#))

458

В рукописи *dhakiyya*. Я читаю *zakiyya*

([обратно](#))

459

Симон.
([обратно](#))

460

Текст, по-видимому, слегка повреждён.
([обратно](#))

461

Буквально: «между ними».
([обратно](#))

462

Буквально: «совершения», «работы» (*'amal*).
([обратно](#))

463

Еврейский автор ссылается здесь на Деян 9 (а не Деян 10).
([обратно](#))

464

См. Деян 15:14 20; в тексте ссылка на Деян 14.
([обратно](#))

465

Aththara. Буквально: «предпочёл».
([обратно](#))

466

В рукописи, по-видимому, стоит *n. q. d.* Я читаю *naqd*.
([обратно](#))

467

Т.е. непосредственных учеников.
([обратно](#))

468

Tathbit, с. 151.
([обратно](#))

469

Tathbit, с. 194-195; ср. *Иудеохристиане*, с.3.
([обратно](#))

470

См. также упомянутый выше текст о жертвоприношении прокажённого.
([обратно](#))

471

См. Ин 11:41.

[\(обратно\)](#)

472

Эта форма имени скорее еврейская, чем сирийская, но она часто встречается в арабских версиях евангелий.

[\(обратно\)](#)

473

Nazar; буквально: «взгляд».

[\(обратно\)](#)

474

В греческом тексте Евангелия *āno*; в Пешитте *le'el* («наверх»).

[\(обратно\)](#)

475

Al-āyāt. Буквально: «знаменья».

[\(обратно\)](#)

476

Лист 52b. В печатном издании с. 113.

[\(обратно\)](#)

477

Иисус.

[\(обратно\)](#)

478

Иисус.

[\(обратно\)](#)

479

Tawaswasū. Прочтение этого слова не вполне определённо.

[\(обратно\)](#)

480

'Ala sabil naqdiha wa-istihlal al-'amal fiha. К слову *sabt* дважды отнесены местоименные суффиксы женского рода. В арабском языке это слово, вообще говоря, мужского рода, но еврейская и арамейская параллели к нему — женского рода.

[\(обратно\)](#)

481

Нет возможности точно перевести это.

[\(обратно\)](#)

482

Синтаксическая конструкция фразы не ясна.

[\(обратно\)](#)

483

Khāssatan; слово чаще всего используется в значении «особенно», «специально», но может также означать «только». В данном контексте автор явно имеет в виду последнее.

([обратно](#))

484

Таков буквальный смысл арабского слова *dalla*. В английском переводе евангельского стиха используется слово *lost* — «потерянный», «погибший».

([обратно](#))

485

Al-ahbār.

([обратно](#))

486

Muhyiyan; обычно это слово используется в значении «оживляющий» или «оживитель». Однако в христианской арабской лексике данный термин используется по образцу соответствующего сирийского слова, которое означает как «оживляющий», так и «спаситель».

([обратно](#))

487

Al-kalam; буквально: «речь». Цитата соответствует Деян 5:29-32.

([обратно](#))

488

Т.е. свидетельство учеников.

([обратно](#))

489

Qawl. Буквально: «речь».

([обратно](#))

490

Khāssatan. См. выше.

([обратно](#))

491

Иисус.

([обратно](#))

492

Как и выше, слово *khassatan* используется здесь в смысле «только».

([обратно](#))

493

По всей вероятности, несколько слов пропущено. Их общий смысл можно восстановить следующим образом: «Он бы не сделал этого для женщины-нееврейки».

([обратно](#))

494

'Amr. Буквально: «дела».
([обратно](#))

495

Ср. Деян 1:6 ff.
([обратно](#))

496

Обращение *kyrie* передано с помощью слова *rabbaunā*, а не *sayyidunā*.
([обратно](#))

497

Если принять во внимание диакритические знаки, то арабский текст допускает только такую, пассивную конструкцию. Английский перевод (так же как и русский синодальный. — Прим. перев.) следует здесь греческому оригиналу: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиешь ты царство Израилю?»
([обратно](#))

498

Al-rabb. В греческом тексте — «Отец» (*ho pater*).
([обратно](#))

499

Иисус.
([обратно](#))

500

Dūnahā. Если текст исправен, это может означать, что Иисус не знал, когда будет восстановлено царство сынов Израиля.
([обратно](#))

501

Христиане.
([обратно](#))

502

Деяния апостолов.
([обратно](#))

503

Qawl. Буквально: «речь».
([обратно](#))

504

Или: «совокупляться» (с женщинами).
([обратно](#))

505

Тексты, касающиеся тринитарного богословия, например такие, где доказывається, что Христос не равен Отцу или что он занимает подчинённое

положение по отношению к Св. Духу, относятся к другой категории, и мы не будем обсуждать их в настоящей работе.

[\(обратно\)](#)

506

В каноническом Евангелии от Марка краткое сообщение о пребывании Иисуса в пустыне и его искушениях там содержится в пассаже Мк 1:12-13. Никакого упоминания о том, что Иисус испытывал голод, у Марка нет.

[\(обратно\)](#)

507

При обычном делении на главы рассказ Матфея об искушениях Иисуса приходится на четвёртую главу (см. ст. 2-3).

[\(обратно\)](#)

508

Мне не известно, из какого источника еврейский автор получил эту информацию.

[\(обратно\)](#)

509

При обычном делении на главы текст также соответствует Мф 17.

[\(обратно\)](#)

510

Насколько мы знаем, в евангельском тексте это не выражено эксплицитно.

[\(обратно\)](#)

511

В еврейском тексте *nes* (см. Числ 21:9).

[\(обратно\)](#)

512

Агуа. Поскольку христианская арабская терминология образована по типу сирийской, это слово может означать также «спасал».

[\(обратно\)](#)

513

Ср. Ин 3:14.

[\(обратно\)](#)

514

Ссылка относится к Мк 14. Еврейский автор ссылается на страх, испытанный Иисусом (эпизод представлен у Матфея, Марка и Луки), также в другом месте своего трактата (см. листы 195b-196a).

[\(обратно\)](#)

515

Этот тезис подкреплён тем, что в Послании к Евреям 3:3-6 приводится опровержение иудеохристианской точки зрения, согласно которой Моисей превосходит Иисуса.

[\(обратно\)](#)

516

Приведены и другие примеры.
([обратно](#))

517

В этом пассаже, выдаваемом за цитату из *Еврейского трактата*, Иисус назван *saʿuʿidunā* («наш Господь»).

([обратно](#))

518

Ин 13:27 29.
([обратно](#))

519

Упомянутое речение находится у Лк 22:36, 38.
([обратно](#))

520

Этот эпизод описан у Мф 26:51 52. В арабском тексте говорится, что люди, пришедшие арестовать Иисуса, были посланцы (*rusul*) главного раввина (*muqaddami al-ahbar*) (ср. Мф 26:47). Согласно Мф 26:51, ухо отрубили рабу первосвященника, а не рабу начальника раввинов (*ra is ahbar*; как сказано в нашем тексте).

([обратно](#))

521

По словам Ибн Ауна, эта история о дьяволе родилась не в еврейской среде, она «украдена» еврейским автором.

([обратно](#))

522

Мк 13:32.
([обратно](#))

523

Мк 5:25, 27, 29–33.
([обратно](#))

524

Ilart alladhi qariba minni 'fa-inni qad 'alimtu anna quwwa 'azīma kharajat minni. В некоторых деталях, хотя и не во всех, этот рассказ ближе к Лк 8:46, чем к Мк 5:30, 31.

([обратно](#))

525

Ср. также следующий пассаж из *Еврейского трактата* (лист 75a) «Еврей говорит: Он [Иисус] сказал после своей смерти и воскресения: Учите народы всему, что Я заповедал вам (это сказано в конце Евангелия от Матфея [28:20]). [В рукописи глагол имеет начальный алеф — это может означать, что писец колебался между перфектом и имперфектом, выбирая форму глагола (*wassaaytukum*)]. Иисус ничего не добавлял к заповедям Торы и не давал им книгу или закон, которые противоречили бы Торе и книгам пророков. Деяния ('. b. r. k. s. s), книга Павла и решения Собора (*al. s. nad. sat*) составлены учителями (*ar bab*) этой общины (*milla*) по своей склонности (*bi-maylihim*)

[возможно также прочтение *tamiluhum* «она склоняет их»] к первенству и по (своей) любви к этому миру и к присвоению имущества тех, кто доверил [чтение сомнительно] его им. И они убеждали их продать своё имение, а вырученные деньги передать им, чтобы они (как люди, отдавшие стоимость своего имущества) распределяли средства среди нуждающихся в соответствии (с их потребностями) в пище...»

Еврейский автор никак не комментирует тот факт, что предписание «учить народы» не согласуется с его собственной интерпретацией учения Иисуса, изложенной в другом месте трактата (см. выше). Отвечая еврейскому автору, Ибн Аун обвиняет его в искажении текста за счёт пропуска стиха Мф 28:19. Цитата, приведённая еврейским автором, слишком коротка, чтобы можно было установить, какую концовку Евангелия от Матфея она предполагала: более длинную, современную, или более короткую, сохранённую Евсевием (см. *Kosmala H. The Conclusion of Matthew // Annual of the Swedish Theological Institute. Jerusalem, 1965. Vol. IV. P. 132-145.*

[\(обратно\)](#)

526

Ср. *Иудеохристиане*. С. 3, 25, 26.

[\(обратно\)](#)

527

Ср. *Иудеохристиане*. С. 3-5.

[\(обратно\)](#)

528

См. выше. Ни в одном тексте не высказано одобрения в адрес Иакова («брата Господня»).

[\(обратно\)](#)

529

См. выше, а также *Иудеохристиане*. С. 5, 63.

[\(обратно\)](#)

530

См. *Иудеохристиане*. С. 63, п. 256.

[\(обратно\)](#)

531

См. *Messina G. Diatessaron Persiano, Rome, 1951. P. 54.* В этом варианте текста сказано, что ученики растирали (*mi malidand*), очищали (*pak mi kardand*) и ели колосья пшеницы.

[\(обратно\)](#)

532

Если допустить, что известное автору деление на главы отличалось от принятого ныне.

[\(обратно\)](#)

533

См. выше и *Иудеохристиане*. С. 5, п. 12.

[\(обратно\)](#)

534

Эту точку зрения, согласно которой действия учеников не квалифицируются как нарушение Закона, разделял Ириней (*Против ересей* 4 -7): «Sed et esurentes accipere Sabbat is escam ex his quae adjacebant, non vetabat lex». Более поздние христианские богословы придерживались другого мнения.

[\(обратно\)](#)

535

Полагаю, что Абд аль-Джаббар добавлял характерно исламские интерполяции к иудеохристианскому тексту, который он адаптировал в собственных целях.

[\(обратно\)](#)

536

Некоторые из этих цитат я обсуждаю в работе, которая должна скоро появиться (// *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9. 1987. — *Прим. ред.*).

[\(обратно\)](#)

537

См. *Иудеохристиане*, се. 2ff, 19ff 32ff. Мои соображения по этому поводу изложены также в статье, на которую я ссылаюсь в п. 159.

[\(обратно\)](#)

538

В новое время это отчасти сделали Реймарус и некоторые более поздние историки христианства; но даже они, или по крайней мере некоторые из них, воспользовались сообщениями отцов церкви об иудео-христианских доктринах. Упомянутые учёные сознательно занимали критическую позицию по отношению к традиционной священной истории: они объявили, что стремятся к достижению объективной исторической истины. Нет причин полагать, что автор *Еврейского трактата* имел в виду ту же цель. Обоснование исключительно на евреев нацеленной миссии Иисуса в его случае работает главным образом на позицию иудеохристиан.

[\(обратно\)](#)

539

Время от времени в *Еврейском трактате* попадаются варианты евангельского текста; они далеко не столь поразительны, как некоторые новозаветные цитаты в текстах *Tathbit*, однако представляют определённый интерес. Часть из них приведена выше. В настоящей статье нет возможности рассмотреть этот вопрос более полно.

[\(обратно\)](#)

540

Исламский энциклопедический словарь:

<http://islamicencyclopedia.narod.ru/articles/412.html>

Калам, наука о личностных и атрибутивных качествах Аллаха, сущности пророчества, о начале и конце бытия в соответствии с положениями Ислама. В широком смысле каламом называют любые рассуждения на религиознофилософские темы. Целью калама является объяснение положений Ислама на основании доводов разума, отведение всех сомнений в истинности его положений, ответы на доводы оппонентов. Калам часто называют рационалистической мусульманской философией, но, в то же время, калам отличается от общей философии тем, что, помимо доводов разума, признаёт и имеет своим источником также и Божественное Откровение; точнее, доводы разума приводятся в соответствие с доктриной Откровения. Мыслителей, которые занимались каламом, называли мутакаллимами.

...

Одной из причин возникновения калама было нарастание внутренних противоречий в мусульманском обществе к концу правления Праведных халифов. Другой причиной было развитие мусульманского общества, его бурный прогресс. После того, как Халифат распространил свою власть на огромных территориях, где прежде находились основные центры мировой цивилизации, мусульмане стали сталкиваться с другими культурами. В результате, появилась насущная

необходимость рационального обоснования положений своей религии, ответов на доводы оппонентов. Также появились многие новые проблемы, которые не были дословно разъяснены в исламских первоисточниках. Для вынесения суждений по этим ним, был необходим мыслительный процесс, который находясь в полном соответствии с положениями Божественного Откровения, разъяснял бы своё отношение ко всем этим проблемам.

Суннитский калам условно разделен на четыре временных периода:

1. Мутакаддимин. Это период древних мутакаллимов, от Абу аль-Хасана аль-Ашари до Аль-Джувайни (ум. В 478/1085), который был учителем Мухаммада аль-Газали.

2. Мутааххирин. Последующий период, который начался с Мухаммада аль-Газали и окончился в VIII/XIV веке. Это был период наибольшего развития калама.

3. Период упадка, который начался с VIII/XIV века и продолжался до XIV/XXвека. В этот период калам более не развивался, никаких принципиально новых идей развито не было. Писались только комментарии на труды мутакаллимов прошлого и повторялись их мысли.

4. Современный калам, который стал развиваться с XIV/XXвека. Причиной нового развития калама стали изменившиеся условия современного мира; появление новых, неисследованных ранее проблем, связанных с реалиями нового времени.

<http://www.bibliotekar.ru/filosofiya/34.htm>

В каламе принято выделять два направления: ранний калам - мутазилизм, поздний калам - ашаризм.

...

Ашаризм, ставший основной школой калама после X в., представлял решение теологических вопросов как "золотую середину" между позицией мутазилитов и доктриной традиционалистов (салафитов), сторонников свободы воли и предопределения, номинализма и реализма в осмыслении божественных атрибутов.

[\(обратно\)](#)

541

Приведённое выражение относится скорее к каламу, чем собственно к философии. Соблазнительно идентифицировать автора с Мукаммисом, который, как я отметил в статье *Иудеохристиане* (с. 47, п. 176), по-видимому, имел доступ к иудеохристианским текстам; известно также, что Мукаммис написал два полемических трактата, направленных против христианства. История о его обращении в христианство и последующих его нападках на эту религию может показаться более правдоподобной, если учесть, что за время своего христианского периода он мог иметь контакты с иудеохристианским milieu. Однако та иудеохристианская полемика, что содержится у Киркасани (который, как можно предположить, хотя бы частично позаимствовал её у Мукаммиса), не сходна с полемикой *Еврейского трактата*. Более того, взгляды Мукаммиса на раннюю историю христианства (со слов Киркасани), по-видимому, отличаются в некоторых важных деталях (хотя, возможно, не в общей линии) от мнений, изложенных в *Еврейском трактате*.

[\(обратно\)](#)

542

Cairo, 13 47 Н.

[\(обратно\)](#)

543

Некоторые из этих возражений такого рода, что их мог бы выдвинуть любой внимательный читатель Евангелий. Так, и еврейский автор (лист 197a-b), и Ибн Хазм (II, с.43-44) обращают внимание на несоответствия между сообщениями Мк 15:32b и Лк 23:39ff о двух распятых разбойниках; ни один из авторов не ссылается при этом на Мф 27:44 — значимое сходство. Оба автора замечают несогласованность сообщений евангелистов о том, кто нёс крест. В *Еврейском трактате* (лист 196b) говорится о разногласиях в синоптических Евангелиях (Мф 27:32, Мк 15:21 и Лк 23:26), а Ибн Хазм указывает на противоречия между версиями Марка и Луки, с одной стороны, и Ин 19:17 с другой. Согласно Иоанну,

крест нёс Иисус, в то время как синоптики называют имя Симона Киринаеянина. Можно привести ещё немало примеров такого рода, и само их число заставляет думать о некоей связи между книгой Ибн Хазма и *Еврейским трактатам*. Есть примеры и менее очевидного сходства. Например, и у Ибн Хазма (II, с. 48), и в *Еврейском трактате* (лист 203b-204a) отмечено противоречие между возражением Иисуса на обращение к нему: «Учитель благий!» и тем, как он сам называл себя «Пастырь добрый». (Согласно *Еврейскому трактату*, это противоречие между текстами Мк 8 и Ин 10, а Ибн Хазм называет Мк 10 и Ин 9) [см. Мк 10:17-18 и Ин 10:11.] Следует отметить, что при одинаковых полемических ходах лексика обоих авторов, вообще говоря, может различаться. Однако это несущественно, поскольку Ибн Хазм часто предпочитает парафраз дословному цитированию источника.

[\(обратно\)](#)

544

Иисуса.

[\(обратно\)](#)

545

'*Ajnas*. Буквально: «рода» (*genera*). Любопытно, что Ибн Хазм использует это слово в данном контексте. В арабском переводе евангелий с латыни оно могло служить — из-за фонетического сходства для передачи слова «*gentes*». Однако это не лучшее объяснение. Можно предложить другое решение проблемы с учётом того факта, что в некоторых сирийских переводах Ветхого и Нового Заветов греческое слово *ethne* передаётся словом *minin* или *minaye*, которое буквально означает «род», «порода». Арабское '*ajnas* может быть переводом этого сирийского слова. В еврейском обиходе словом *minim* обозначают еретиков. Ср. Zahn T. Forschungen zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons. T. Erlangen, 1881. № 1. S. 335.

[\(обратно\)](#)

546

Использование в этом тексте такой формы имени Петра может быть связано с тем, что Ибн Хазм родом из Испании. В арабских текстах, написанных на мусульманском Востоке, апостола редко называют этим греческим именем.

[\(обратно\)](#)

547

См. *Иудеохристиане*. С. 27.

[\(обратно\)](#)

548

Ввиду большого количества сходных пассажей их можно будет должным образом перечислить лишь после того, как появится издание *Еврейского трактата*.

[\(обратно\)](#)

549

Вероятно, создавая свой текст о христианстве, Ибн Хазм использовал несколько источников, в том числе, возможно, *Tathbit*. Ибн Хазм мог также знать какую-либо версию еврейской книги о жизни Иисуса *Toldot Yeshu*, поскольку он ссылается (II, с. 61) на «заявление евреев, будто их предки использовали этого негодяя Павла в своём заговоре с целью сбить с пути последователей Христа». В некоторых версиях *Toldot Yeshu* Павел представлен агентом еврейских мудрецов, который стремился разделить христиан и евреев. Он добился этого, дав христианам заповеди, отличные от Моисеевых, убедив их удалиться от пути, по которому шёл Иисус. См. Krauss S. Das Leben Jesu nach Jüdischen Quellen. Berlin, 1902. S. 83-85. Ибн Хазм полагал, что христиане верят Павлу больше, чем Моисею (*ibid*); это напоминает содержащееся в *Tathbit* замечание, согласно которому христиане считают, что Павел превосходит Моисея.

[\(обратно\)](#)

Дабы продемонстрировать, что христиане лгут, говоря об Иисусе; Ибн Хазм отмечает (II, с. 18-19) следующее противоречие: несмотря на утверждение Иисуса, что он пришёл не для того, чтобы отменить Закон, ему приписывают отмену закона возмездия, заповеданного в Торе, и слова: «Сказано: око за око, зуб за зуб, а я говорю: не отвечай злом на зло, но если кто ударит тебя по правой щеке, подставь ему и левую». Разумно предположить, что эта линия аргументации была подсказана Ибн Хазму относительно разработанными рассуждениями *Еврейского трактата* или подобного текста, который Ибн Хазм мог пожелать упростить, сохраняя при этом мысль о противоречии между законом Моисея и той позицией, которую христиане приписывают Иисусу. Обратное маловероятно: вряд ли мнение Ибн Хазма (о лжи христиан по упомянутому вопросу) могло повлиять на экзегезу учения Иисуса, которая находится в *Еврейском трактате*.

([обратно](#))

Одну такую ссылку можно найти в конце главы (II, с. 63). Глава начинается на с. 2 и заканчивается на с. 74, причём в последнем разделе речь идёт не только о христианстве, но и о Мухаммаде.

([обратно](#))

Как сказано выше, некоторые из этих материалов имеют сходство с текстами *Tathbit*. Приведу два примера: Ибн Хазм (II, с.48), как и Абд аль-Джаббар (см. *Иудеохристиане*. С. 15 ff), полагает, что христиане не владеют истинным евангелием и что канонические евангелия были составлены долгое время спустя после смерти Иисуса. Оба автора не благоволят к императору Константину; оба считают, что он христианизировал своих подданных насильно или, как подчёркивает Ибн Хазм, путём предоставления им материальных выгод (ср. Ибн Хазм II, с.71-72 и *Иудеохристиане*, с.28-31). Черты сходства между текстами Ибн Хазма и *Tathbit* вкратце обсуждаются в приложении к моей работе *Israel My Firstborn and the Sonship of Jesus* (Сборник в честь 70-летия Г. Г. Шолема).

([обратно](#))

Представители некоторых иудейских сект, существовавших приблизительно в этот период, усвоили не неблагоприятное (или не полностью неблагоприятное) отношение к Иисусу или к христианству. Позиция, занятая автором *Еврейского трактата*, может свидетельствовать, что и он не принадлежал к течению раввинистического иудаизма.

([обратно](#))

Хотя это представляется мне избыточным, но на основании данного факта можно, в принципе, опровергнуть любую гипотезу, построенную на утверждении, что Абд аль-Джаббар и Ибн Хазм независимо пришли к одинаковому взгляду на Иисуса и христианство, просто читая Новый Завет в поисках аргументации для защиты положений мусульманской христологии.

([обратно](#))

Перевод статьи: Pines S. Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem Kalam and to Jewish Thought // Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities 5. 1976. P. 105-125.

([обратно](#))

Указанная ошибка не помешала Маймониду правильно оценить влияние критики языческой философии, которую дал Иоанн Филопон, на исламскую (и еврейскую) мысль. Это влияние, которое в настоящей работе не обсуждается, исследовали Махди и Дэвидсон; см. *Mahdi M. Al-Fārābi Against Against Philoponus // The Journal of Near Eastern Studies* 26. 1967. P. 233-260; *Davidson H. A. John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation // Journal of American Oriental Studies* 89. 1969. P. 357-391. Я коснулся одного аспекта этой проблемы в статье *An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus // Israel Oriental Studies* 2. 1972. P. 320-352.

[\(обратно\)](#)

557

Этот раздел находится в *Ihsā' al 'Ulum*, изд. Osman Amine. Cairo, 1949. P. 107-113.

[\(обратно\)](#)

558

Введение ко второму изданию *Критики чистого разума* Канта.

[\(обратно\)](#)

559

Такой вывод можно уверенно сделать на основании текста *Путеводитель растерянных II*, 25.

[\(обратно\)](#)

560

Маймонид ясно дал понять, что его работа — не философский трактат, см., например. *Путеводитель растерянных II*, 2; англ. пер. автора: *Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed / Tr. S. Pines. Chicago, 1963. P. 253.*

[\(обратно\)](#)

561

См. *The Guide of the Perplexed* в переводе автора. Предисловие переводчика. с. LXXII-LXXIV.

[\(обратно\)](#)

562

Dialogue cum Tryphone. 19.

[\(обратно\)](#)

563

ἀριστάμενος πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον (Снисходя ко всему народу).

[\(обратно\)](#)

564

Dialogus parvus ad iudaeos, Migne, *Patrologia graeca*, vol. 89, col. 1273.

[\(обратно\)](#)

565

Или: резать (*σφάττινιν*).

[\(обратно\)](#)

566

См. *Rasä'il Habib Ihn Khidma al-Ma 'ruf bi-Abi Rä'ita al-Takrlti alYa'qubl*, изд. G. Graf, Corpus Scriptorum Orientalium, Scriptorum Arabicum 14. Louvain, 1960. P.144f.

([обратно](#))

567

Жертвоприношения прообразуют также жертвенную смерть Христа.

([обратно](#))

568

Ср. *Kitäb al-Burhän*, приписываемый Евтихию, пар. 259, изд. P. Caccia. Louvain, 1960. P. I44f; пер. W. Montgomery Watts. P. 117.

([обратно](#))

569

См. *Киркисани. Kitäb al-Anwär wa'l-Maräqib*, I, ed. L. Nemoj. N. Y., 1939, P 43-44.

([обратно](#))

570

Данные в гневе: 'αία sakhi.

([обратно](#))

571

Säbi 'um (араб) язычники. Этим словом часто переводят греческое «*Ἕλληνες*» — так христиане называли язычников.

([обратно](#))

572

Хотя этим воздействием никоим образом не стоит пренебрегать.

([обратно](#))

573

Трактаты «христианского калама», написанные в арабский период, иногда очень важны для изучения истории исламского калама не по причине исторических ссылок в текстах, а из-за того, что с помощью этих текстов можно уточнить значение некоторых мусульманских терминов.

([обратно](#))

574

Israel Oriental Studies. I (1971). P. 224-240.

([обратно](#))

575

История халифов анонимного автора XI в. Факсимиле рукописи. Предисловие и краткое изложение содержания П. А. Грязневича. М., 1967. Упомянутый в тексте отрывок находится на листе 269b, с. 543.

([обратно](#))

576

Или: самих себя.

([обратно](#))

577

В вышеприведённых работах можно найти некоторые указания на то, что термин «мутакаллим» мог иметь, *inter alia*, значение «организатор и участник диспутов».

([обратно](#))

578

В этой связи можно процитировать Абу Хатима ал-Рази.

([обратно](#))

579

См. выше, прим. 22.

([обратно](#))

580

См. *Ibn al-Murtad*. *Kitāb Tabaqāt al-Mu'tazila* / ed. S. Diwald-Wilzer. Beirut, 1966. P. 58 59.

([обратно](#))

581

Там же. P. 54-56.

([обратно](#))

582

См. *Pines S*. *Beitrage zur islamischen Atomenlehre*. Berlin, 1936. P. 132-133.

([обратно](#))

583

И, возможно, других направлений раннего калама.

([обратно](#))

584

Изд. J. J. Houben, 1. Beirut, 1962.

([обратно](#))

585

M. J. McCarthy, в *The Theology of al-Ash'arii*. Beirut, 1952.

([обратно](#))

586

Изд. J. D. Luciani. Paris, 1938.

([обратно](#))

587

Такого рода доказательство может включать несколько отдельных аргументов.

([обратно](#))

588

Согласно одной формулировке последнего тезиса, поступки, сотворённые Богом, могут «приобретаться» (*iktisaba*) человеком.

[\(обратно\)](#)

589

В двух работах композиция отклоняется от схемы перечисленных трактатов: это труд Саади *Kitāb al-Amānāt wa'l-I'tigādāt*, где излагается еврейское богословие, а также трактат *Sharh al-Usūl al-khamsa*, который приписывают Абд аль-Джаббару (изд. Abd al-Karīm Ousman, Cairo, 1965). Автор трактата *Sharh* приводит доказательства существования Бога в контексте, слегка отличном от того, что требуется по образцу *Kitāb al-Amānāt*: главы I и II трактата Саади приблизительно соответствуют мутазилитскому *asl al-tawhid* (принцип единобожия), поскольку в них: 1) доказываемся, что всё, кроме Бога, сотворено, а Бог существует; 2) изложение исходит из учения Саади о Боге (божественные атрибуты и проч.). За этими главами следует глава III, *fi 'I-atr wa T-nahy* (сокращённое обозначение мутазилитского *asl al-amr fi 'I-ta 'rūf wa T-nahy 'an al-munkar* — принцип повеления одобряемого и запрещения порицаемого). Эта глава касается заповедей и пророчеств. За ней глава IV под названием *fi T-tā 'a wa T-ma 'siya wa T-jabr wa 'I 'adl* (О послушании и неповиновении, о принуждении и справедливости), где речь идёт о свободе воли и действий человека, а также о проблемах, которые в богословии мутазилитов близки к этому предмету; иными словами, она соответствует мутазилитскому *asl al-' adl* (принцип справедливости). В соответствии с нашим образцом, эта глава должна следовать сразу за главой, где излагается учение Саади о Боге. Перестановка главы *fi 'l amr wa T-nahy* представляет собой отклонение от образца. Можно добавить, что глава V *fi T-hasanāt wa T-sayyi 'āt* соответствует мутазилитскому *asl: al-asmā' wa T-ahkām* (принцип повеления и запрещения), а главы VI-IX, толкующие вопросы загробной жизни и эсхатологии, соответствуют, в широком смысле, мутазилитскому *asl: al-wa'd wa T-wa 'ld* (принцип обещания и угрозы). Десятая, и последняя глава *Kitāb al-Amānāt*, по общему мнению, первоначально не входила в эту книгу; вполне вероятно, что исходно она была задумана как отдельный трактат.

[\(обратно\)](#)

590

О месте Иоанна Дамаскина в христианской арабской литературе см.: Graf G. *Geschichte der christlich-arabischen Literatur*. The Vatican, 1947, 1: 377-379; 2: 43-45. Подобно своему отцу, Иоанн Дамаскин одно время был чиновником в администрации халифата.

[\(обратно\)](#)

591

De fide orthodoxa — это третья часть основной работы Иоанна Дамаскина, которую в ссылках часто называют *Πηγή Γνώσεως* (Источник знания); на самом деле, это название относится только к первой части работы.

[\(обратно\)](#)

592

См.: Migne. *Patrologia Graeca*. 94, cols. 789 ff.

[\(обратно\)](#)

593

Параграф о зонах *αἰώνες* также можно рассматривать как часть описания творения.

[\(обратно\)](#)

594

См.: Migne. *Patrologia Graeca*. 45, cols. 12ff.

[\(обратно\)](#)

595

Там же, col. 24; ср. col. 28.
([обратно](#))

596

См.: *Graf*. Op. eit. (см. выше. прим. 35), pp. 10. 332. Найдена сирийская версия некоторых частей *Oratio*; см. *Baumstark* A. *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922. S. 79.
([обратно](#))

597

См. *Graf*. Op. cit 1:377; 3:43-44.
([обратно](#))

598

О влиянии Иоанна Дамаскина на Теодора Абу Курра, епископа Харрана, жившего в IX — начале X вв. и оставившего значительный корпус богословских трудов на арабском языке, см., напр., *Graf Op cit.* (см. выше. прим. 35), 2:8, 10.
([обратно](#))

599

Рядом учёных уже отмечались некоторые элементы сходства между каламом и христианским богословием и делались соответствующие выводы; Беккер ссылался в этой связи на доктрину Иоанна Дамаскина и Абу Курра; см. *Becker* C. H. *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung // Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*. 26. 1912. S. 175 195; статья перепечатана в беккеровских *Islam Studien*. I. Leipzig, 1924, *passim*. Однако, насколько мне известно, в этой связи не обсуждался факт сходства композиции трактатов калама и христианских богословских трудов.
([обратно](#))

600

См. также ниже.
([обратно](#))

601

Менее значимым представляется то, что разделу о человеке в *De fide orthodoxa* соответствует далеко не столь всеобъемлющий раздел *adl* в мутазилитских трактатах. Если принять теоретически, что вышеупомянутые трактаты калама следуют образцу, представленному в первой части *De fide orthodoxa*, то можно предположить целый ряд причин для пропуска раздела о творении и сотворённом. Например, можно указать, что с точки зрения исламского богословия эта тема, в отличие от тем других разделов, не представляет особого интереса; она не вызывает споров о предметах основополагающего значения. Более того, можно отметить, что Коран не содержит подробного рассмотрения акта творения как начала бытия. Далее, мы должны принять во внимание, что хотя трактат *De fide orthodoxa* в целом следует, по-видимому, общепринятому образцу, в разделе о творении он частично использует греческую научную теорию, которую мутакаллимы с большой осторожностью вводили в свои трактаты. Ни одну из этих причин, однако, невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть.
([обратно](#))

602

По разным причинам, связанным с политикой и богословием, в течение IX-X вв. дискуссии по поводу этой проблемы были гораздо более острыми и значимыми в исламской общине, чем на христианском Востоке. Я полагаю, что, следуя в общем

схеме, представленной *De fide orthodoxa*, мутакаллимы могли опускать темы, которые, с их точки зрения, не имели значения для мусульманского богословия.
([обратно](#))

603

Иоанн Дамаскин считал, что предвидение Богом всех явлений будущего не влияет на свободу человека; *De fide orthodoxa* II, 30, cols. 969 972. Эта доктрина распространена в христианском богословии в различных формах. На арабском языке её изложил ученик Иоанна Дамаскина Теодор Абу Курра; см. его *Maumar yuhaqqiq li'l- insan hurrivya thabita min allah ft khaliqatihi*, *Maumar Tha 'udurus Abi Qurra* (Beirut [n. d. J]. С. 19 22. Таково же учение Саади, изложенное в главе IV *Kitaal Amanat*.
([обратно](#))

604

Кроме этого, согласно традиции, Иоанн Дамаскин был автором текста, содержащего описание дискуссии между христианами и мусульманами. Текст озаглавлен *Disceptatio christiani et saracene* (*Разрешение спора между христианами и сарацинами*); см.: *Migne. Patrologia Graeca*. 94. cols. 158 159.
([обратно](#))

605

См. ниже.
([обратно](#))

606

Как было отмечено выше, трактаты калама не касаются процесса творения и сотворённых вещей в том контексте, в каком их рассматривает *De fide orthodoxa*. Там же (прим. 46, 47) упоминались некоторые возможные причины такого пропуска. Можно ещё раз отметить, что Григорий Нисский не затрагивает данную тему в соответствующем контексте трактата *Oratio catechetica magna*; при этом композиционная схема трактата *Oratio* до некоторой степени близка к схеме *De fide*.
([обратно](#))

607

См. *Gilson E. La Philosophie au moyen age*. Paris, 1947. P. 91 f; *Grabman M. Die Geschichte der scholastischen Methode*. Freiburg im Breisgau, 1909. P. 111 f.
([обратно](#))

608

Перевод статьи: *Pines S. The limitations of human knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides // Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Vol. I. Ed. by Isadore Twersky. Cambridge, MA: Harvard University, Center for Jewish Studies, 1979. P. 82-109
([обратно](#))

609

В этом контексте необходимо отметить, что Маймонид в *Путеводителе растерянных* утверждает, что патриархи и Моисей сочетали непрерывное умопостижение и созерцание с практической деятельностью.
([обратно](#))

610

Я планирую подготовить этот текст к публикации.
([обратно](#))

аль-Фараби — Абу Наср Мухаммед ибн Тархан (870—950) — философ и учёный, крупнейший представитель вост. перипатетизма. Многие годы своей жизни провел в Багдаде, где получил хорошее образование и впервые познакомился с трудами антич. мыслителей. Широкая образованность и учёность снискали ему славу «Второго Учителя» (после Аристотеля). Последние годы своей жизни он провёл в Алеппо и Дамаске, пользуясь уважением и поддержкой происмаилитски настроенного правителя Сейф ад-Дауля. Творческое наследие Ф. огромно (более 150 филос. и научных трактатов), а круг его интересов весьма широк (философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия и т.п.). Наиболее известен его труд «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». Начиная с Ф. вост. перипатетики стали рассматривать философию как науку, призванную служить не только истине (теоретическому разуму), но и благу (практическому разуму), а религия стала рассматриваться лишь как важное политическое искусство, имеющее не теоретико-познавательное, а прикладное значение. Ф. был убеждён, что философия может быть достоянием только «избранных», в то время как общество в основе своей рассматривалось в качестве «широкой публики». Теоретической основой решения вопроса о соотношении философии и религии служило учение о том, что философы приобщаются к истине на основе аподейктики (греч. — достоверный), а «широкая публика», неспособная к теоретическому мышлению, — на основе диалектики, софистики, риторики и поэтики. Опираясь на это учение, Ф. разработал теорию «добродетельного города», жизнь которого основана на «добродетельной религии» как аналоге истинной философии. Основные положения этого учения направлены на то, чтобы показать отсутствие противоречий между религией и философией, причём последняя рассматривается как падчерица первой. Основные идеи, изложенные в «Трактате...»: объединение метафизики и политики в одну систему; модель структуры «добродетельного города» рассматривается по аналогии со структурой иерархии Вселенной; глава «добродетельного города» одновременно и философ, и пророк; установление нисходящей иерархии при рассмотрении структуры мира и объяснении видов разума (от перворазума до деятельного разума) и восходящей иерархии при рассмотрении мира природы и человека (от первоматерии до приобретенного разума и от индивида и человеческого сообщества до главы города). Т.о., у Ф. метафизика дополняется неоплатонической концепцией эманации как «идеальной религии» добродетельного города, подражающей «истинной философии» и устанавливающей «согласие» между учением философов об извечности мира и креационизмом ислама. Необходимость же такого «согласия» была обусловлена нестабильной общественно-политической ситуацией в Арабском халифате в 10 в., когда перед философами появилась перспектива создания модели идеального гос-ва по образцу платоновского «Государства». Во главе «добродетельного города» должны были находиться философы, а идеологическую основу должна была составлять «добродетельная религия». Трактовка взглядов Ф. как смешение аристотелизма и неоплатонизма основана на том, что свои идеи в духе аристотелизма он излагал в эзотерических трудах. Основой понимания его истинных филос. взглядов является «Книга букв». Ф. оказал большое влияние на последующее развитие философии, а также музыки («Большой трактат о музыке» — важнейший источник о др.-греч. и вост. музыкальных культурах).

Философия: Энциклопедический словарь. — М.: Гардарики. Под редакцией А.А. Ивина. 2004.

[\(обратно\)](#)

В докладе, сделанном в Париже в 1976 г. на коллоквиуме по Аверроэсу, «La Philosophic dans l'Economie du Genre Humain selon Averroes: Une Reponse a al-Farabi». Он будет опубликован в материалах коллоквиума. (См. *Multiple Averroes [Actes du Colloque Interational, Paris 1976], Paris, 1978. P. 189-207. Прим. перев.*)

[\(обратно\)](#)

Аверроэс (Averrhoes), собственно Ибн-Рошд. знам. арабск. филос. пантеист и врач, 1126-1198. Известнейший комментатор Аристотеля, положивший начало так наз. мистико-пантеистическому направлению (аверроизм) в толковании Аристотеля, имевшему огромное влияние на схоластическую философию. Главная мысль философии А. — вечность материи и вечность мира, отрицание творения мира из ничего, единство индивидуального интеллекта с общим божественным и отсюда

отрицание индивидуального бессмертия. Писал также по медицине и астрономии, из трудов А. самые замечательные – комментарии к сочинениям Аристотеля. Лучшее издание в Венеции (1552).

Яндекс.Словари > Брокгауз и Ефрон, 1907-1909

[\(обратно\)](#)

614

«Inter alia» (лат.). Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

615

Буквально, «отделение». В манускрипте *al-mawt al-mufar. qa*. Я предлагаю читать *al-maw t wa 'l-mafaraqa*. Возможно также прочтение *al- mufariq*.

[\(обратно\)](#)

616

Вақā' (я не до конца уверен в таком прочтении), «постоянство, постоянное существование».

[\(обратно\)](#)

617

Или «гражданского счастья», *al-sa'ada al-madaniyya*.

[\(обратно\)](#)

618

Другой возможный перевод: «во время первого изучения им философских текстов». Фразу можно также перевести следующим образом: «Абу Наср в действительности сделал эти замечания, сообразуясь с первичным пониманием всякого читателя».

[\(обратно\)](#)

619

О взглядах Ибн Баджи см. ниже.

[\(обратно\)](#)

620

Трудно согласовать это сообщение со свидетельством Аверроэса. Согласно латинскому переводу *Большого комментария* на *De Anima* (ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, Mass., 1953. P. 433), аль-Фараби в своём *Комментарии* к *Этике* утверждал, что конечной целью человека является спекулятивное совершенство, *perfecrio speculativa (kamal nazari)*. С одной стороны, это может означать, что в *Комментарии* аль-Фараби занимал по данному вопросу две противоречащие друг другу позиции. Ибн Баджа в рассматриваемом тексте также отмечает некоторую непоследовательность аль-Фараби в *Комментарии*. С другой стороны, смысл утверждения Аверроэса может заключаться в том, что человек не в состоянии достичь познания, превосходящего спекулятивное; последнее основывается на данных органов чувств и не является наивысшим видом познания. Ибн Баджа, кстати, использует термин *nazari* для обозначения знания, которым обладают физики.

[\(обратно\)](#)

621

Защитник мира (лат.), — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

622

Или «одному».
([обратно](#))

623

Имеются в виду античные авторы. *Прим. перев.*
([обратно](#))

624

Al-mufaraqa. Это слово может просто означать смерть.
([обратно](#))

625

Братья чистоты. — *Прим. перев.*
([обратно](#))

626

Или «чтобы ему служили».
([обратно](#))

627

Al-khayrat: bona.
([обратно](#))

628

Al-Madaniyya.
([обратно](#))

629

Al-jami', «все, большинство».
([обратно](#))

630

Фактически *Ikhwan al-Sqfa'* то и дело говорят о душе как о сущности, отделённой от тела, и о судьбе душ после смерти. Но их критики, возможно, не принимали такие утверждения всерьёз.
([обратно](#))

631

Кажется, что аль-Фараби не во всём *Комментарии* высказывал отношение, которое Ибн Баджа находил недопустимым. Ибн Баджа с одобрением ссылается на утверждение, сделанное аль-Фараби ближе к концу текста. В другом месте он также заявляет, что мнение аль-Фараби о понятии интеллекта в *Risalat al-'Aql* (*Послание о разуме*, араб. — *Прим. перев.*) весьма отличается от его мнения в *Комментарии*.
([обратно](#))

632

Трактат о взглядах жителей добродетельного города (араб.). *Прим. перев.*
([обратно](#))

633

В некоторых дошедших до нас политических работах аль-Фараби, особенно в *Tahsil al-Sa'ado* (О достижении счастья, араб. — Прим. перев.), функция практического разума иногда представляется почти столь же важной, как и функция теоретического разума. Полное исключение последнего из системы, сформулированной в *Комментарии к Этике*, можно расценить как усиление или как откровенное признание этой тенденции.

[\(обратно\)](#)

634

Возможно, имеется в виду уровень разумеемого, уровень объекта постижения.

[\(обратно\)](#)

635

Ed. Dieterici, p. 69. В той же работе, но в другом контексте аль-Фараби говорит о совершенном человеке, в котором пребывает (*hallo*) активный интеллект. Это высказывание сделано им в ходе изложения теории пророческого откровения.

[\(обратно\)](#)

636

И это не более чем оправдание.

[\(обратно\)](#)

637

В *Tahsil al-Sa'ada* и других работах.

[\(обратно\)](#)

638

Образ жизни уединившегося (араб.). — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

639

Другое объяснение было, по-видимому, предложено Аверроэсом, см. приложение.

[\(обратно\)](#)

640

Ибн Туфейль, во всяком случае, понимал высказывание из *Комментария к Этике* как утверждение смертности души. *Naḥḥ ben Yakdhan* (Роман о Хайе, сыне Якзана, араб. — Прим. перев.) / ed. L. Gauthier. Beirut, 1930, арабский текст. С. 13 14.

[\(обратно\)](#)

641

Там же. Ибн Туфейль упоминает в этой связи *al-Milla al-Fadila* и *al-Siyasat ul-Madaniyya* (Добродетельная религия и гражданская политика, араб. Прим. перев.). Загробная жизнь души является также частью учения *Ara' Ahl al-Madina al-Fadila*.

[\(обратно\)](#)

642

О душе (лат.) Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

643

См. Pines S. La 'Philosophie Orientale' d'Avicenne et sa Polemique contre les Bagdadiens // Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age, XXVII. 1953. P. 18 и далее.

([обратно](#))

644

Там же, особенно стр. 26-27.

([обратно](#))

645

См. латинский перевод, ред. F. Stuart Crawford. P. 487.

([обратно](#))

646

Поскольку абстрактные формы это вечные и неизменные формы. *Прим. перев.*

([обратно](#))

647

И конечно, иранские мыслители ишраки (араб. «ишрак» означает «озарение». — *Прим. перев.*).

([обратно](#))

648

См. прим. 3.

([обратно](#))

649

Вероятно даже, что как минимум три. Его учение в R. Al-Wada' (*Прощальное послание*, араб. *Прим. перев.*) несколько отличается от учения в R. Al-Ittisal (*Послание о соединении*, араб. — *Прим. перев.*).

([обратно](#))

650

Или «сила», *quwwa*.

([обратно](#))

651

То есть с образами, созданными способностью воображения в процессе восприятия и обработки информации, полученной от органов чувств. — *Прим. перев.*

([обратно](#))

652

То есть ощущения. *Прим. перев.*

([обратно](#))

653

Māhiyyāt.

([обратно](#))

654

То есть наше знание о них превращается из потенциального в актуальное. —
Прим. перев.
([обратно](#))

655

В отличие от «богословско-политического раздела», в котором рассматривается добродетельный город.
([обратно](#))

656

Послание о разуме и разумеемом (араб.) — Прим. перев.
([обратно](#))

657

См. Altmann A. Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity // Studies in Religious Philosophy and Mysticism. London, 1969. P. 73-106.
([обратно](#))

658

Один из четырёх трактатов, опубликованных в приложении к изданию А. Ф. Ahwani трактата Аверроэса *Talkhis Kitab al Nafs* (Парафраз Книги о душе, араб. Прим. перев). Каир, 1950. P. 103-118. Подзаголовок уточняет название: предметом трактата является *ittisal al-'aql bi'l-insan*, соединение интеллекта с человеком.
([обратно](#))

659

То есть Послание о соединении разума с человеком (араб.) Прим. перев.
([обратно](#))

660

Или «науке», 'ilm.
([обратно](#))

661

Книга о духовных формах (араб.) — Прим. перев.
([обратно](#))

662

И на резкую критику этой теории, которую мы находим в *Метафизике* Аристотеля.
([обратно](#))

663

Расхождение можно объяснить тем фактом, что в этих фрагментах не рассматривается постулируемая Ибн Баджой наивысшая «ступень», см. ниже.
([обратно](#))

664

Al-nuzzar al-tabi 'iyyun, буквально «естественные теоретики».
([обратно](#))

665

Субстраты.
([обратно](#))

666

Буквально «несомое» (*mahmul*).
([обратно](#))

667

Буквально «инструмент», *adat*.
([обратно](#))

668

Jihat, буквально «стороны».
([обратно](#))

669

Mutalazima talazum al-takafu Более или менее буквально: «сопутствуют
сопутствованием эквивалентности (или равенства)».
([обратно](#))

670

Букв.: «теоретического уровня».
([обратно](#))

671

Букв.: «как солнце появляется в воде».
([обратно](#))

672

Al-shakhs; более или менее буквально «индивид», *atomon*.
([обратно](#))

673

Al-shay' bi-nafsihi, *Ding an sich*, «вещь в себе».
([обратно](#))

674

Или теоретики, *al-nazariyyun*.
([обратно](#))

675

Поскольку все они являются чистым интеллектом.
([обратно](#))

676

Ибн Баджа (с. 114-115) отмечает, что в теории Платона формы (*suwar*, идеи) называются по имени вещей, формой которых они являются; одно и то же определение относится и к вещи, и к её форме. Отсюда абсурдность данной теории, как показано в *Метафизике* Аристотеля. Ибн Баджа устраняет этот недостаток теории Платона, постулируя существование третьего элемента. Он проводит различие между воспринимаемыми вещами, формами и значениями (*ma'ani*)

форм. Для третьей категории он также использует термин *ta 'qul* (разумеемое, или объект постижения).

[\(обратно\)](#)

677

См. Александр, *De Anima* / ed. I. Bruns. Berlin, 1887. P 90.

[\(обратно\)](#)

678

«В действии» (лат.) — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

679

Нижеследующее положение изложено в соответствующей цитате не во всех подробностях.

[\(обратно\)](#)

680

Отношение между доктринами Ибн Баджи и Герсонида касательно человеческого интеллекта следует рассмотреть в отдельной работе. Между ними есть значительное сходство, но, судя по изучаемым текстам, Герсонид разработал своё учение иначе, чем Ибн Баджа.

[\(обратно\)](#)

681

См. английский перевод Ш. Пинеса, р, 7. Цитата приводится по изд.: *Моше бен Маймой (Маймонид)*. Путеводитель растерянных (Часть 1) / Пер. М. А. Шнейдера. Иерусалим; М., 2003. С. 20–22. Перевод Ш. Пинеса незначительно отличается от перевода М. Шнейдера; последнее предложение даётся по переводу М. Шнейдера, иначе фраза осталась бы незавершённой. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

682

Втор. 5:28. Слова адресованы Моисею.

[\(обратно\)](#)

683

Числ. 11:25.

[\(обратно\)](#)

684

Ш. Пинес использует слово «polished», т е. «отполированный», «отшлифованный», «блестящий». Это же слово он ранее использовал, говоря о поверхности зеркала. Речь об этом ещё пойдёт ниже. Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

685

Пс. 82:5. (В Синодальном переводе 81:5. — Прим. перев.)

[\(обратно\)](#)

686

Книга указаний и наставлений (араб.) — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

687

Ed. J. Forget. Leiden, 1892., P. 202-203.
([обратно](#))

688

'Arif в конечном счёте может быть переводом понятия *gnostikos*, которым первые христианские богословы, например Климент Александрийский, обозначали высокий уровень духовности. Тем же греческим словом называют гностиков, но в их случае коннотации несколько другие.
([обратно](#))

689

Предположение Хешеля, что он мог считать себя пророком, маловероятно.
([обратно](#))

690

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 152. Русский перевод М. Шнейдера — с. 328. *Прим. перев.*
([обратно](#))

691

См. английский перевод Ш. Пинеса, р. 258, прим. 10. Ср. ивритский перевод М. Шварца, с. 273, прим. 30. — *Прим. перев.*
([обратно](#))

692

См. английский перевод Ш. Пинеса, р. 636, 638.
([обратно](#))

693

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 638. См. Рамбам. *Избранное*: в 2 т. / Пер. с англ. Н. Бартмана. Т. 2. Иерусалим, 1990. С. 174. — *Прим. перев.*
([обратно](#))

694

То есть он считал человека неспособным познавать нематериальные сущности и мыслить без помощи перцептов чувств или образов. — *Прим. перев.*
([обратно](#))

695

Английский перевод Ш. Пинеса р. 163-164. Русский перевод М. Шнейдера — с. 357. *Прим. перев.*
([обратно](#))

696

«Само по себе» (лат.) *Прим. перев.*
([обратно](#))

697

Интересный анализ этого вопроса и связанных с ним проблем в учении Маймонида см. в работе *Harvey W. Hasdai Crescas Critique of the Theory of the*

Acquired Intellect. Columbia University, Ph. D. dissertation, 1973 (University Microfilms, Ann Arbor, Mich., 1974) p. 40 и далее, p. 54 и далее.
([обратно](#))

698

В статье «Shi'ite Ternis and Notions in the Kuzari» (готовится к публикации в *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, II), прил. 6, я попытался продемонстрировать, что есть указания на заимствование Маймонидом одного постулата своей негативной теологии у исмаилитских теологов, которые исповедовали непознаваемость Бога *per se* в крайне радикальной форме.
([обратно](#))

699

Английский перевод Ш. Пинеса, p. 436-437.
([обратно](#))

700

В *Путеводителе I, 1* сказано: «Ввиду того, что человек выделен обретающимся в нём чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны, — интеллектуальным постижением, в коем не участвуют ни чувства, ни телесные органы, уподоблено [человеческое постижение] Божьему постижению, которое не пользуется никаким инструментом; несмотря на то, что нет тут подобия по истинной сути оно имеется лишь на первый взгляд. И из-за этого, то есть из-за Божественного разума (*al-'aql al-ilahi*), соединяющегося (*al-muttasil*) с ним, сказано о человеке, что он [создан] по образу Бога и по подобию Его» (см. русский перевод М. Шнейдера, с. 51-52. *Прим. перев.*). Маймонид в *I, 1* использует понятие *al-'aql al-ilahi* а не *al-'aql al-ja'al* (активный интеллект. — *Прим. перев.*). Это говорит о том, что в данном комментарии к библейскому стиху он скорее заинтересован в опровержении представлений о телесности Бога, чем в философской эпистемологии. Выражение *al-'aql al-ilahi* не имеет определённых философских коннотаций. Значение слова *muttasil* в этом высказывании можно пояснить, обратившись к *De Anima* Авиценны, то есть к посвящённому психологии разделу *Kitab al-Shifa'* (*Книга исцеления*, араб. — *Прим. перев.*). «Пока человеческая душа (душа, которая принадлежит) обычному [человеку, *al-ammiya*, очевидно, человеку, который не является пророком] находится в теле, она не может принять [в себя] Активный Интеллект внезапно... Если говорится, что некто знает умопостижаемые понятия, это означает, что когда бы он ни пожелал, он представляет их формы восприятию [*dhihn*, слово, неперебиваемое в этом контексте] своей души. Это означает, что когда бы он ни пожелал, он может соединиться (*yattasil*) с Активным Интеллектом так, что он (получает от Активного Интеллекта) образ данного умопостижаемого понятия, которое при этом не присутствует в его восприятии (*dhihn*) и не представляется всё время в его интеллекте *in actu*... Это [отличается] от того [положения], что существовало до того, как он научился [познавать умопостижаемые понятия, p. 246]. Когда он освободится от тела и телесных акцидентов, станет возможным его полное соединение с Активным Интеллектом» (ed F. Rahman. Oxford, 1959. P. 247). Из этого отрывка становится ясно, что, по крайней мере, в терминологи и Авиценны *muttasil*, *ittisal* с Активным Интеллектом не обязательно подразумевает соединение как полное слияние. Этот термин может описывать обычное постижение человеком умопостижаемого понятия. В том смысле, как этот термин используется здесь, не столь важно, было ли умопостижаемое понятие сформировано прежде всего в ходе абстрагирования от данных органов чувств или от образа. В *Путеводителе I, 1* Маймонид, возможно, использовал *muttasil* в том смысле, который придавал ему Авиценна. Если это так, утверждение Маймонида согласуется с первой теорией Ибн Баджи.
([обратно](#))

701

См. русский перевод М. Шнейдера, с. 198. — *Прим. перев.*
([обратно](#))

702

Предпочтительнее было бы «по каламическим соображениям», если бы термин *Kalam* в том смысле, которым наделял его аль-Фараби в *Ihsa I- l'Ulum* (*О классификации наук*, араб. — Прим. перев), был достаточно известен. Аль-Фараби называет целью науки калама защиту религии от любых нападков.

[\(обратно\)](#)

703

Ср. предисловие Ш. Пинеса к английскому переводу.

[\(обратно\)](#)

704

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 327.

[\(обратно\)](#)

705

В том числе объекты надлунного мира. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

706

То есть тезис о приверженности Маймонида концепции, согласно которой человеческое познание ограничено. Второй тезис — использование Маймонидом утверждений, противоречащих этой концепции, по теологическим соображениям. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

707

И других философов (например, Герсонида), которые, в общем, принимают сходный тезис (даже если он не во всём идентичен).

[\(обратно\)](#)

708

Английский перевод Ш. Пинеса р. 163. Русский перевод М. Шнейдера, с. 353-356. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

709

Если не воспринимать Бога как телесную субстанцию (что, конечно, вопиюще противоречило бы доктрине Маймонида). Заметим, однако, что некоторые замечания, встречающиеся в *Путеводителе*, могут породить подозрение которое другими утверждениями в этом сочинении опровергается, — что Бог Маймонида тесно связан с космосом, что фактически его можно воспринимать, пользуясь Спинозистским термином, как идею, *ideatum* (т. е. объект. Прим. перев.) которой есть мир. Конечно, трудно или вообще невозможно согласовать такого рода концепцию с эпистемологией Маймонида, но она могла быть частью его философского богословия, а также доктрин других средневековых еврейских и арабских философов.

[\(обратно\)](#)

710

Книга знания, Основополагающие законы Торы, 2:9.

[\(обратно\)](#)

711

Ссылки Маймонида в *Путеводителе* на Аристотеля и Александра Афродисийского довольно подробно рассматриваются в моём предисловии к переводу этой работы, см. pp. lxi-lxxiv.

[\(обратно\)](#)

712

Ср. предисловие III Пинеса к английскому переводу *Путеводителя* (р. lxxix и далее).

[\(обратно\)](#)

713

Ed. L. Gauthier, с. 14 арабского текста. Говоря о *Комментарии* аль-Фараби к *Этике*, Ибн Туфейль ссылается на «то, что он ясно изложил касательно своего предосудительного мнения о пророчестве; оно связано исключительно, как думает (аль-Фараби), со способностью воображения, и он считает, что философия превосходит его» *ta sarraha bihi min su'i tu 'taqadihi fi 'l nubiwwa wa-'annah li 'l quwwa al-khayaliyya khasa bi-za 'mihi wa-tafdilihi al-falsafa 'alayha.*

[\(обратно\)](#)

714

В своём Предисловии к переводу *Путеводителя* (р. lxxx) я утверждаю, что Ибн Баджа защищает аль-Фараби от обвинения, согласно которому в *Комментарии* тот высказывает мнение, что загробной жизни не существует, что нет счастья, кроме счастья политического, и т. д. Это верно в отношении формулировок Ибн Баджи. Но из текста абсолютно ясно видно, что защита Ибн Баджи строится на преуменьшении значения и поиске оправданий для предосудительных утверждений аль-Фараби. Он не отрицает, что соответствующие утверждения встречаются в *Комментарии*.

В докладе, упомянутом в прим. 3, я выдвинул гипотезу, что мнение аль-Фараби о том, что политическое счастье является единственно достижимым для людей, могло повлиять на Марсилию Падуанского. Известно, что существовал латинский перевод *Комментария* аль-Фараби к *Этике*; и он всё ещё продолжал существовать в двадцатых годах четырнадцатого столетия, когда Марсилиус написал своё выдающееся произведение *Defensor pacis* (завершено в 1324 г.). Я основываюсь на следующем фрагменте этого трактата (Diccio I, Cap. I, 7; ed. W. Kunzmann and H. Kusch. P. 24): *Possent securius studiosi principantes et subditi tranquille vivere quod est desiderabilepropositum in huius operis inicio. necessarium debentibus civili felicitate frui. que in hoc seculo possibiliaan homini desideratorum optimum videtur et idtimum actuum humanorum.*

[\(обратно\)](#)

715

Книга знания, первая книга Мишне Тора. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

716

Ср. также 13 принципов веры из *Комментария* Маймонида к *Мишне*, Введение к *Перек Хелек*.

[\(обратно\)](#)

717

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 628.

[\(обратно\)](#)

718

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 220-221.

[\(обратно\)](#)

719

Имеется в виду один из путей аргументации в пользу сотворённости мира во времени, к которому прибегали мутакаллимы. — Прим. пер.
([обратно](#))

720

Перевод М. Шнейдера, с. 460. — Прим. перев.
([обратно](#))

721

Там же. С. 461. — Прим. перев.
([обратно](#))

722

Там же. С. 461-462. — Прим. перев.
([обратно](#))

723

Когда я работал над переводом, я придерживался другого мнения (см. р. 221, п. 11).
([обратно](#))

724

Или «аргументы, касающиеся этого, даже если они истинны, трудноуловимы».
([обратно](#))

725

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 193. Русский перевод М. Шнейдера, с. 413-414. — Прим. перев.
([обратно](#))

726

В Путеводителе последний фрагмент, наоборот, предшествует предпоследнему.
([обратно](#))

727

Противоположное мнение высказывает У. Харви (W. Harvey) в указанной выше работе.
([обратно](#))

728

См. Pines S. Abstracta Islamica, 6th series // Revue des Etudes Islamiques. 1938, P. A51-A53. Согласно *Rasa'il Ikhwan al-Safa'* (Послание Братьев чистоты, араб. — Прим. перев.), энциклопедии, которая не снискала почтения философов, политическая наука также относится к *al-'ilm al-ilahī*.
([обратно](#))

729

Логика восточных [философов] (араб.) Прим. перев.
([обратно](#))

730

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 619. Ср. русский перевод: Рамбам. *Избранное*. Т. 2. С. 153. *Прим. перев.*
([обратно](#))

731

А также, как это ни парадоксально, под влиянием трактата Александра *О началах всего*.
([обратно](#))

732

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 638. Ср. русский перевод: Рамбам. *Избранное*. Т. 2. С. 174. — *Прим. пер.*
([обратно](#))

733

См. английский перевод Ш. Пинеса, р. 620.
([обратно](#))

734

Возможно, Маймонид намеренно сделал так, чтобы обе главы имели номер 54.
([обратно](#))

735

Имеется в виду, что Бог не подвержен этим аффектам и они не являются чем-то дополнительным к Его сущности. — *Прим. перев.*
([обратно](#))

736

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 126. Русский перевод М. Шнейдера, с. 274.
— *Прим. перев.*
([обратно](#))

737

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 128. Русский перевод М. Шнейдера, с. 279.
— *Прим. перев.*
([обратно](#))

738

Тщательный анализ *Tahsil al-Sa'ada* аль-Фараби мог бы выявить внутреннее противоречие, подобное тому, с каким мы сталкиваемся в *Путеводителе*. Концепция, указывающая на возможное влияние *Tahsil al-Sa'ada* на *Путеводитель*, изложена на с. 44 этого трактата аль-Фараби (Хайдарабадское издание). Аль-Фараби утверждает, что законодатель, являющийся истинным философом, обладает знанием, которое отличается достоверностью в таких вопросах, относительно которых большинство людей только воображают что-то или придерживаются (представлений, поддавшись влиянию) убедительных аргументов, *iqna'* (и которые поэтому недостоверны). Законодатель создаёт эти образы и концепции и заставляет других придерживаться их, но в его собственной душе им нет места. Это утверждение можно сравнить с *Путеводителем* II, 36, где Маймонид говорит о Моисее, что «способность воображения не участвовала в его пророчестве» (англ. пер., р. 373).
([обратно](#))

739

В этой связи интересны некоторые наблюдения, сделанные А. Кожевом в полемике с Лео Штраусом. Ср. Leo Strauss, *On Tyranny: A Study of Xenophons Hiero*, критический анализ этого исследования Александром Кожевом (Glencoe, 1963), pp. 159 и далее. Кожев излагает проблему в терминах того, что он называет «эпикурейской» концепцией философии. Эта концепция применима в какой-то степени к философии Платона и Аристотеля. Предложенные Кожевом гегельянские решения в данном контексте нерелевантны.
([обратно](#))

740

Которую вёл Ибн Баджа (см. выше). Надо сказать, однако, что политическая деятельность, которую Маймонид ставит выше любого другого образа жизни, имеет очень мало или совсем ничего общего с исполнением морального закона, которое Кант считает основной задачей человека. Она также не состоит в соблюдении религиозных заповедей, хотя и не обязательно несовместима с ним. Ещё следует отметить, что текст *Путеводителя* не даёт достаточного основания утверждать, что Маймонид считал политическое счастье единственным возможным для человека (как предположительно думал аль-Фараби).

Отдавать первенство практической жизни противоречит взглядам Аристотеля, но эпистемология Маймонида, узаконивающая это положение путём ограничения пределов человеческого познания, в конечном счёте порождается определёнными чертами аристотелевской доктрины (вероятно, косвенным образом). Это может отчасти быть верно и в случае эпистемологии Канта, но случай этот более сложен. Отношение между доктриной аль-Фараби, изложенной в *Комментарии к Этике*, первой теорией Ибн Баджи — обе могли повлиять на Маймонида — и эпистемологией Герсониды будет рассмотрено отдельно. Также будет рассмотрена возможная степень зависимости критики философских представлений о человеческом интеллекте у Иехуды Галеви и Крескаса от *Комментария* аль-Фараби к *Этике*. «Опровержение философии» ибн Халдуном в его *al-Muqaddima* (Введение к «Книге назиданий». Прим. перев.), возможно, также прямо или косвенно находилось под влиянием этого комментария. См. *al-Muqaddima*, ed, M. Oxiatremcre, III, 215, II. 9-12 (перевод Ф. Розенталя (F. Rosenthal), III, 252).

([обратно](#))

741

Или «божественных», *ilāahiyya*.

([обратно](#))

742

Английский перевод Ш. Пинеса, р. 66-67. Русский перевод М. Шнейдера, с. 151-153. Прим. перев.

([обратно](#))

743

См. перевод английский перевод *Путеводителя*, р. 66, прим. 7, а также предисловие Ш. Пинеса к переводу — р. lxvii и далее.

([обратно](#))

744

См. предисловие Ш. Пинеса к английскому переводу.

([обратно](#))

745

См. *Аристотель*. Сочинения в четырёх томах. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., 1975. С. 97. — Прим. перев.

([обратно](#))

746

Заключительная часть текста на древнегреческом языке звучит так: hoi nomoi delousin, en hois ta mythode kai peidariode meizon iskhyei lou ginoskein peri aufon dia to ethos.

([обратно](#))

747

Буквально «вещь».

([обратно](#))

748

Буквально с «интеллектуальными врождёнными предрасположенностями».

([обратно](#))

749

Критическое издание перевода этого *Предисловия* на иврит, английский перевод и упоминание о латинском переводе *Предисловия* см. в докторской диссертации Стивена Харви: *Harvey S. Averroes on the Principles of Nature: The Middle Commentary on Aristotle's Physics, I-II*. Harvard University, 1977, приложение 6, p. 439-471.

([обратно](#))

750

См. там же, p. 451 и далее.

([обратно](#))

751

Там же, p. 470, прим. 7.

([обратно](#))

752

Там же, p. 470.

([обратно](#))

753

Комментарий Аверроэса на *Метафизику* был не единственным арабским комментарием. До нас дошёл *Комментарий* Йахьи ибн Ади ко второй книге *Метафизики*. Узнать о нём можно из работы Ш. Пинеса (S. Pines) и М. Шварца (M. Schwartz) в сборнике в память о Банете (Baneth), который будет скоро издан в Иерусалиме, (см.: *Pines S, Schwarz M. Yahya ibn Adf 's Refiitation of the Doctrine of Acquisition // Studia Orientalia Memoriae D. N. Baneth Dedicata*, ed. J. Blau (et alia), Jerusalem, 1979. R 49 94. — *Прим. перев.*)

([обратно](#))

754

Статья переведена с иврита по изданию: *Pines S. Ha-skholastika she-le-ahar Tomas Akvinas u-mishnatam shel Hasdai Qreskas ve-shel kodmav // Pines S. Ben mahshevet Israel le-mahshevet ha-amim*. Иерусалим: Мосад Бялик, 1977. С. 178 - 222.

([обратно](#))

755

Это положение было доказано в докторской диссертации И. Сермонеты, которая посвящена рабби Хиллелю бен Шмуэлю Бен Элизеру из Вероны и его философии. Д-р Сермонета представит свои доказательства в критическом издании «Вознаграждений души» Хиллеля из Вероны, которое он готовит и которое выйдет

в серии публикаций Израильской национальной академии наук. (Эта книга *Sefer Tiglule ha-nefesh* вышла в 1981 г. — Прим. перев.).

[\(обратно\)](#)

756

См.: *Vajda G. Isaac Albalag, Averroiste Juif, Traducteur et Annotateur d'Al-Ghazali. Paris, 1960. P. 252 ff.*

[\(обратно\)](#)

757

А именно «Трактат о противоположных движениях» (*Maamar behefhe ha-tnua*) (23b-32b) и «Послание усиливающее [аргументацию]» (*Ktav ha-hit 'azmut*) (32b-65b). (Первый трактат представляет собой реакцию Бёдерси на утверждения некоего еврейского мыслителя, имя которого не называется, а вторая работа — ответ на аргументы этого мыслителя, которые тот выдвинул против замечаний Бёдерси. Отдельные фрагменты этих трактатов Ш. Пинес приводит в приложении к данной статье, которое остаётся за рамками нашего перевода. — Прим. перев.).

[\(обратно\)](#)

758

Я рассматриваю этот трактат и связанные с ним проблемы в своём исследовании «Индивидуальные формы в учении Иедаи Бёдерси» (См. *Pines S. Bein mahshevet Israel le-mahshevet amim. Jerusalem, 1977. P. 263 276. Прим. перев.*).

[\(обратно\)](#)

759

В *Эннеадах* (V, 7) Плотин утверждает, что существуют идеи людей, например Сократа; в то время как в том же произведении в другом месте (V, 11, 12) он это отрицает.

[\(обратно\)](#)

760

Этот термин подразумевает определённую детерминированность. *Прим. ред.*

[\(обратно\)](#)

761

Во второй книге трактата «Войны Господа». — *Прим. ред.*

[\(обратно\)](#)

762

См. Иер. 27:11-13. — *Прим. ред.*

[\(обратно\)](#)

763

Ш. Пинес цитирует это произведение Ралбага по лейпцигскому изданию 1866 г. С. 138 139. — *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

764

В лейпцигском издании — с. 96.

[\(обратно\)](#)

765

По мнению Аннелизы Майер, эта книга ошибочно приписывается Скоту. Она склонна думать, что её автор Марсилиус из Ингена (Marsilius Inghen). См.: Maier A. Die Vorlaufer Galileis im 14. Jahrhundert. Rome, 1949. P. 249.

[\(обратно\)](#)

766

«Если бы не существовало свободы воли, всё происходило бы по необходимости, поскольку в реальности вещи устроены так, будто из них самих с необходимостью следует их будущее, исключая свободную волю, которая может помешать или воспрепятствовать совершению того, что произошло бы, если бы не было свободной воли» (пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

767

См.: «Возвышенная вера» (*Sefer ha-emuna ha-rama*) / Под ред. Ш. Вайля. Франкфурт, 1852. С. 98.

[\(обратно\)](#)

768

О взглядах «современных пелагианцев» см., например, исследование Г. Леффа: *Leff G. Bradwardine and the Pelagians*. Cambridge, 1957. P. 127 ff.

[\(обратно\)](#)

769

Сравнение текстов Ибн Дауда и Ралбага Ш. Пинес приводит во втором приложении к данной статье, которое осталось за рамками нашего перевода. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

770

См. мою статью «Иосеф ибн Каспи и Спиноза о возможности возрождения еврейского государства» (на иврите) и см. ниже.

[\(обратно\)](#)

771

[\(обратно\)](#)

772

См., например, мнения, высказанные по этому поводу Блазием из Пармы (Blasius de Parma) во второй половине XIV столетия. Блазий, которому Ралбаг предшествовал, был последователем Аристотеля и в определённом отношении также аверроистом (в том смысле, который имел этот термин в латинской Европе). См.: Maier A. Op. cit. P. 290 ff.

[\(обратно\)](#)

773

[\(обратно\)](#)

774

Касательно вечности мира.

[\(обратно\)](#)

775

В лейпцигском издании — с. 385.
([обратно](#))

776

Там же. С. 386–388.
([обратно](#))

777

См.: *Siger de Brabant. Questions sur la physique d'Aristote* (ed. Ph. Delhaye) // *Les Philosophes Beiges, Textes et Etudes*, XV. Louvain, 1941. В настоящее время принято считать, что автор этого трактата не Сигер, а другой аверроист, личность которого неизвестна и который, несомненно, был современником Сигера.
([обратно](#))

778

В данной статье Ш. Пинес цитирует многие тексты на языке оригинала, не переводя их на иврит. Мы сохраняем изначальный вид статьи, приводя переводы в сносках. *Прим. перев.*
([обратно](#))

779

«Но напротив: настоящее есть не что иное, как единство определённого в соответствии с изменяемым; сейчас же я могу представить единство определённого, не воспринимая его на основании начала одного и конца другого; следовательно, и настоящее, поскольку оно есть не что иное, как такое единство, можно было бы представить иначе, чем тот, кто понимал его так, что начало относится к одному времени, а конец к другому. Если исходить из такой трактовки, настоящее не может быть чем-то иным, кроме продолжительности двух времён, поскольку то, что является продолжительностью двух линий, не может быть крайними точками линии» (гл. VIII, вопрос 10, с. 207. Пер. Л. Черниной).
([обратно](#))

780

Автор ссылается на фрагмент комментария Аверроэса к *Физике* Аристотеля, который цитируется в *Quaestiones*. Р. 206–207. Он, в частности, говорит: *Intelligendum, secundum Commentatorem, quod instans de necessitate est finis unius temporis et etiam principium alterius, quia impossibile est imaginari instans absque hoc quod sit finis unius et principium alterius* (р. 206). («Следует думать, согласно Комментатору, что настоящее по необходимости есть конец одного времени и начало другого, ибо невозможно вообразить настоящее, кроме такого, которое было бы концом одного и началом другого»)
([обратно](#))

781

«Также из того, что настоящее есть продолжительность двух времён, Аристотель делал вывод о вечности движения. А ведь если есть нечто, что является продолжительностью самих времён, можно сделать вывод о вечности времени только лишь вследствие движения, ибо всякое движение — во времени. Следовательно, если настоящее есть продолжительность двух времён, а всё неделимое, обладающее категорией продолженности, — это начало чего-то одного и конец другого, то очевидно, что, согласно мнению Аристотеля, настоящее — это конец прошедшего времени и исходная точка будущего. И значит, следуя мнению Аристотеля, необходимо принять это, а также и то, что движение вечно. Однако если мы предполагаем, что движение не вечно, то мы скажем, что настоящее по своей природе не является продолжительностью двух времён. Так следует отвечать на аргументы обеих сторон. А что касается решения, предложенного Комментатором, который говорит: поскольку невозможно

представить и т. д., надо сказать, что это ложь. Всё это происходит не от природы абсолютного настоящего, а от природы продолжительного настоящего» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

782

«Также есть некто, кто говорит, что не у всякого настоящего природа заключается в том, чтобы быть концом прошедшего и началом будущего, но начало будущего не то же самое, что конец прошедшего, а конец прошедшего не то же самое, что начало будущего. И поэтому когда этот человек приводит такой аргумент: если время начинается в некоем «теперь», то «теперь» — это конец прошедшего, — то на это следует ответить, что это не в его [времени] природе. Подобным же образом, когда он приводит аргумент: если время прекратится, то оно прекратится в некоем «теперь», а если так, то это «теперь» начало будущего времени, — то следует отвечать, что это ложь (гл. VIII, вопрос 6, с. 201. Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

783

См.: *Thomas Aquinas. In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio* (ed. Marietti). VIII, 2, No. 13, Torino-Roma, 1954. P. 508. Ср. в этой связи, со всем обсуждением: № 13-22, С. 508 -511.

[\(обратно\)](#)

784

Marietti, Roma-Torino, 1934. P. 126. «Если же мы полагаем, что движение было не всегда, мы вправе сказать, что первый момент времени [был] началом будущего, но не [был] концом какого-либо прошлого. Это отнюдь не противоречит непрерывной последовательности времени: мы можем предположить во времени некое «теперь», являющееся только началом, но не концом: ведь на линии, например, мы можем взять некую точку в качестве начала [луча], но не конца; [нам могут возразить, что] линия неподвижна, а время течёт». (Кн. 2, гл. 36. Пер. Т. Бородай).

[\(обратно\)](#)

785

«Значит, разумно [утверждать], что настоящее не может быть ничем иным, кроме продолжительности двух времён, поскольку то, что является продолжительностью двух линий, не может быть крайними точками линии» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

786

Аристотель. *Физика*. Пер. Ицхака ибн Хунайна. Каир, 1965.

[\(обратно\)](#)

787

Ш. Пинес сначала приводит текст на иудео-арабском, затем в переводе на иврит. — *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

788

См.: *Pines S. Un precursur bagdadien de la theorie de l'impetus // Isis* 94, 1953. P. 247 -251.

[\(обратно\)](#)

789

Относительно некоторых взглядов Ралбага кажется, что он впитывал идеи, широко распространённые в христианской среде, и строил на их основании собственные теории.

[\(обратно\)](#)

790

См.: *Урбах Ш. Б.* Столпы еврейской мысли. Часть третья. Философское учение р. Хасдая Крескаса. Иерусалим, 1961. С. 381 (на иврите).

[\(обратно\)](#)

791

Там же. С. 408.

[\(обратно\)](#)

792

См.: *Бер И.* Книга «Подношение ревности» Авнера из Бургоса и её влияние на Хасдая Крескаса // *Тарбиц*, 11. 1940. С. 188 и далее (на иврите).

[\(обратно\)](#)

793

Ср.: *Wolfson H. A.* *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, Mass., 1929. P. 626, 660, 749.

[\(обратно\)](#)

794

См.: *Крескас.* Свет Господень I, 2, 7 (H. A. Wolfson, Op. cit., pp. 260–262): «С точки зрения Аверроэса, хотел бы я знать, что мешает нам сказать то же самое относительно тел, которые подвержены возникновению и уничтожению, то есть что их материя есть телесность, а их форма — это особая форма для каждого тела, которая наделяет телесность совершенством, и что телесность, называемая им телесной формой, наделяет материей соответствующую форму». Ср. с замечанием Вольфсона: «Тогда он также отрицает, что существует различие между материей небесных сфер и материей элементов подлунного мира, настаивая, что они одинаковы и что в обоих случаях материя — это трёхмерность, что она обладает актуальным существованием и что эта актуальность не придаётся ей формой» (p. 120).

[\(обратно\)](#)

795

См.: *Maier A.* *Metaphysische Hintergründe der spatscholastischen Naturphilosophie*. Roma, 1955. S. 180.

[\(обратно\)](#)

796

Кажется, однако, что у Аристотеля этот факт не существенен в отношении времени.

[\(обратно\)](#)

797

См.: *Wolfson KA.* Op. cit. P. 288 ff.

[\(обратно\)](#)

798

См.: *Metaphysische Hintergründe*. S. 137.

[\(обратно\)](#)

См.: *Metaphysische Hintergründe*. S. 110 ff. Крескас утверждает, между прочим, что отделённые интеллекты также существуют во времени: «Что касается четвёртого [утверждения], согласно которому то, что не пребывает в движении, не существует во времени, то вот отделённые интеллекты, хотя они неподвижны, всё же существуют во времени, так как можно доказать, что время предшествовало их возникновению» (Свет Господень I, 2, 11; *Wolfson H. A. Op. cit.* P. 290).

Согласно распространённому схоластическому представлению, есть различие между понятием «время» (*tempus*) и аналогичным ему понятием, которое применяется по отношению к нематериальным существам, а именно понятием *aevum* (время, вечность). Оливи, однако, утвердительно отвечает на вопрос, является ли *esse rerum creatarum, spiritualium saltem, sit successivum* (бытие сотворённых вещей, и при том духовных, последовательным), тогда как вторая возможность заключается в том, что это *esse: habet totam durati on em suam simul* (бытие: обладает всей своей длительностью одновременно). В этой связи он делает следующее заявление о различии между *tempus* и *aevum*: '*Fateor te nescire dare differentiam formalem. Nec tamen propter hoc tenendum mihi esse iudico aevum non esse successivum, quia maius et periculosius inconueniens est et, ut credo, evidentiус tenere aevum non esse successivum quam tenere quod sit eiusdem speciei cum tempore*' (*Metaphysische Hintergründe*. S. 109). («Я признаю, что не в состоянии дать формального различия. Однако вследствие этого мне очевидно суждение, что вечность не последовательна, ибо это в большей степени неподобающе и опасно и, как я полагаю, более очевидно считать, что вечность не последовательна, чем считать, что со временем она обретает какой-то вид». Пер. Л. Черниной.)

В арабско-еврейской философской традиции понятию *aevum* соответствует понятие (« ») *dahr*, разработанное Авиценной. В любом случае, это понятие не столь принято в еврейской философии, как понятие *aevum* в схоластике, и не удивительно, что Крескас его не упоминает. Несмотря на это ясно, что точка зрения Крескаса по вопросу об отношении нематериальных существ ко времени, или к длительности походит на точку зрения Оливи.

[\(обратно\)](#)

В определённом смысле можно считать субъективистским понимание сущностных аспектов времени у Петра Ауреоли (*Aureoli*). См.: *Metaphysische Hintergründe*. S. 78 ff. Ещё более радикальную субъективистскую концепцию времени можно обнаружить у Уильяма Оккама и его учеников. См.: *Metaphysische Hintergründe*. S. 83 ff. В связи с этим вопросом возникали трудности, с которыми пытались бороться учёные того периода, и лучше всего они ощущаются в отрывке из сочинения скотиста Жана из Бассоли, которого цитирует А. Майер в вышеупомянутой работе, с. 83:

"*Sed tunc videre quomodo tempus sit aliquid extra intellectum, cum partes eius non sint extra intellectum et tantum de tempore habeamus ipsum nunc quod quidem non est tempus nec pars temporis, est difficillimum... et similis difficultas est de motu, et qui bene potest capere, capiat, ego tamen non capio bene.*" («Но тогда очевидно, что всякое время вне понимания, тогда как его части доступны пониманию, и мы знаем о времени только это «теперь», которое не время и не часть времён, и это очень трудно... Также трудно [рассуждать] о движении, и тот, кто сможет хорошо это уловить, пусть уловит, а я улавливаю не очень хорошо». Пер. Л. Черниной.)

В любом случае следует заметить, что у схоластов я не нашёл такого обоснования субъективистской концепции времени, которое было бы идентично обоснованию Крескаса, и эта проблема всё ещё требует исследования.

[\(обратно\)](#)

Свет Господень 1,2. 11, (*Wolfson H. A. Op. cit.* P. 288): «Первая посылка, согласно которой время является акцидентом, истинна, когда мы имеем в виду, что оно не является субстанцией; но если мы имеем в виду, что оно является акцидентом, существующим вне души, то она ложна, поскольку время зависит от покоя, как и от движения, покой же есть отсутствие движения, а отсутствие не обладает существованием. И поэтому время с необходимостью зависит от нашего представления о мере длительности движения или покоя, поскольку о любом из них можно сказать «большой» или «маленький».

[\(обратно\)](#)

802

Таково значение высказывания: «И поэтому истина сама свидетельствует, и со всех сторон подтверждается, что истинное место есть пустота» (Свет Господень, I 2, 1, рассуждение второе; Wolfson H. A. Op. cit. P. 198).

[\(обратно\)](#)

803

См. Wolfson H. A. Op. cit. P. 200; и ср. прим. Вольфсона, p. 459 и далее.

[\(обратно\)](#)

804

«Также, если предположить, что пространство элементов или всех тел, подверженных порче, которые пребывают внутри замкнутого пространства небес или пространства луны, были бы уничтожены, а небо при этом осталось таким же, с необходимостью подобает, чтобы в этом замкнутом пространстве существовали дистанция и обширное пространство. И такое легко и без противоречий можно вообразить, хотя это невозможно сделать лишь природными средствами... И значит, вне небес существует бестелесное обширное пространство, которое совсем не похоже на какое бы то ни было полное и телесное пространство, точно так же, как длительность, именуемая вечностью, — совсем иной природы, чем временная длительность... Также это вышеописанное пространство бесконечно и неделимо, и оно есть необъятность Бога и сам Бог» (пер. Л. Черниной). См.: *Maistre Nicole Oresme. Le Livre du Ciel et du Monde* / ed. A. D. Menut & A. J. Denomy // *Mediaeval Studies*, III. 1941. P. 244. Ср.: *Duhem P. Le Systeme du Monde*. VII. Paris, 1956. P. 297 298.

В своей книге *Nicole Oresme og Hans Naturfilosofiske System*. Copenhagen, 1956. S. 141-143, Олаф Педерсен указывает на сходство между данным мнением Орёма и учением его предшественника Томаса Брэдвардина (Bradwardine). Как показал Койре (см.: *Koyre A. Le Vide et l'espace infini au XIVe sidcle* // *Archives d'histoire doctrinale et litt&raire du Moyen Age*, 1949. P. 80-91), Брэдвардин в своей книге *De Causa Dei* (*О причине Бога*) утверждает, что Бог присутствует в каждом месте воображаемого бесконечного пространства (situs):

'Est ergo Deus necessario, aeternaliter, infinite ubique in situ imaginario infinite; unde et veraciter omnipraesens sicut omnipotens dici potest. Potest quoque simili rati one dici quodammodo infinitus, infinite magnus, seu magnitudes infinitae, etiam quodammodo licet Metaphysice et improprie extensive. Est enim inextensibiliter et indimensionaliter infinite extensus. Infinitae namque magnitudini et extensioni imaginariae et cuilibet parti eius totus simul plenarie coexistit.' (Цитата взята из вышеупомянутой статьи Койре, с. 90, прим. 2). («Следовательно, Бог необходимо, предечно и бесконечно присутствует повсюду, в бесконечном воображаемом месте; поэтому Он справедливо может называться Вездесущим, так же как и Всемогущим. По той же причине можно также сказать, что Он некоторым образом Бесконечен, Бесконечно велик или [Наделён] бесконечным величием, а также некоторым образом, насколько это позволяет метафизика, и Безгранично протяжённым. Ведь бесконечному величию и воображаемой протяжённости и любой её части в то же время соответствует целостность законченного». Пер. Л. Черниной.)

[\(обратно\)](#)

805

См: Свет Господень I, 2, 1, рассуждение четвёртое (*Wolf son H. A. Op. cit.* P. 216).

[\(обратно\)](#)

806

См.: *Le Livre du Ciel et du Monde* // *Mediaeval Studies*, III. 1941. P 242 243.

[\(обратно\)](#)

807

По словам Крескаса, Аристотель утверждает: «Если бы существовало множество миров, то элементы перемещались бы от одного мира к другому» (*Wolfson H. A. Op. cit.* P. 216), поскольку временное место каждого элемента — в нашем мире; каждый элемент, находящийся в одном из других миров — чьё существование можно допустить на мгновение, в силу природы вещей стремился бы на своё естественное место, и таким образом все прочие миры перестали бы существовать. Этому суждению Крескас противопоставляет следующее: «Но перемещение элементов из одного мира в другой не является необходимым, поскольку каждый элемент движется в пределах своей сферы к подходящему ему месту» (там же). Ср. также: Свет Господень IV, 1, 2. Вот что Орём со своей стороны противопоставляет подобному суждению: «mais pour ce ne s'ensuit il pas que les parties de la terre ou les choses pesantes de l'autre monde, se il estoit, tendissent au centre de cestui, quar en leur monde, elles feroient une masse qui seroit un corps selonc nombre et qui avroit un lieu selonc nombre et seroit ordenee selonc haut et bas en la maniere dessus dicte, aussi, comme est la masse des choses pesantes en cestui» (*Le Livre du Ciel et du Monde.* P. 243). («Но из этого вовсе не следует, что части земли или тяжёлые вещи другого мира, если таковой существует, притягиваются к её центру, поскольку в своём мире множество вещей, которые становились бы телом в соответствии с их числом и обладали бы местом в соответствии с их числом, было бы упорядочено в отношении верха и низа, другими словами как множество тяжёлых вещей само по себе». Пер. Л. Черниной.)

По словам Крескаса, другое утверждение Аристотеля гласит, что «вне мира нет ни полноты, ни вакуума» (там же). На это Крескас возражает, что можно постулировать существование «вакуума или бесконечной полноты вне мира» (там же). Аналогичного мнения придерживается Орём: за пределами нашего мира находится пустое бесконечное пространство, в котором могут существовать другие миры.

[\(обратно\)](#)

808

См.: *Le Livre du Ciel et du Monde.* P. 239 240. Орём упоминает мнение Оригена, считавшего, что Бог будет разрушать и создавать миры один за другим до бесконечности.

[\(обратно\)](#)

809

См.: Свет Господень III, 1, 5; IV, I. В своих суждениях Крескас, конечно, опирается на соответствующие высказывания мудрецов Талмуда (ср., напр., Берешит рабба, 9:2. *Прим. ред.*).

[\(обратно\)](#)

810

Данное представление Крескаса является одним из главных оснований его критики аристотелевской физики, которой Вольфсон посвятил обширную работу. Познакомиться с различными нюансами этого представления у Крескаса можно в книге Вольфсон а, в статье «Infinite» («бесконечное»). См.: *Index of Subjects and Names.* P. 724– 725.

[\(обратно\)](#)

811

См.: *Duhem R Le Systeme du Monde.* VII. P. 121 124.

[\(обратно\)](#)

812

См.: *Maier A. Die Vorläufer Galileis.* P. 210 ff; *Le Systeme du Monde.* VII P. 131–143.

[\(обратно\)](#)

813

См.: *Duhem P. Le Systeme du Monde,* VII P. 152–154.

[\(обратно\)](#)

814

См.: Die Vorläufer Galileis. P. 208, Le Système du Monde. VII. P. 126-130.
[\(обратно\)](#)

815

См.: Le Système du Monde. VII. P. 116-120.
[\(обратно\)](#)

816

Об этом представлении в схоластике см.: Die Vorläufer Galileis. P. 196-215; Le Système du Monde, VII. P. 3-157; *Elie H.* Le Traité de l'infini de Jean Mair. Paris, 1938; *Koyré A.* Le Vide et l'espace infini au XIVe siècle // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. 1949. P. 45-91.
[\(обратно\)](#)

817

Например, очевидно сходство между следующими высказываниями Крескаса и Орёма:

[А что касается утверждения], которым он ещё больше укрепил свою позицию (речь об Аристотеле и его последователях), что если бы она (т. е. телесная величина) была бесконечной, то она должна была бы быть бесконечной во всех своих измерениях, то это не обязательно так» (*Wolfson H. A.* Op. cit. P. 192).

Mais il te semble que se un corps est infini, il ne s'ensuit pas que il soit infini de toutes pars et semblablement de ligne et de superficie, qar l'en puet ymaginer un corps simplement infini et plus grand que quelconque corps fini oultre toute proporcion (Le Livre du Ciel et du Monde // *Mediaeval Studies*, III. 1941. P. 219). («Но мне кажется, что если тело бесконечно, из этого не вытекает, что оно бесконечно всеми частями и подобно линии или плоскости, поскольку можно вообразить просто бесконечное тело, превышающее по всем размерам любое конечное тело». Пер. Л. Черниной.)

Однако аргумент, с помощью которого Крескас пытается доказать своё утверждение, отличается от аргумента, к которому прибегает Орём в своём трактате.

[\(обратно\)](#)

818

Ср. с третьим философским постулатом в начале второй части «Путеводителя растерянных». Крескас полемизирует здесь с этим постулатом.

[\(обратно\)](#)

819

Wolfson H. A. Op. cit. P. 224-228.
[\(обратно\)](#)

820

Я приведу здесь извлечения из «Физики» (*Physica*) Бонета (в переводе Дюэма, для которого он использовал манускрипты 6678 и 16132 из Национальной библиотеки в Париже). Бонет утверждает: «Il peut y avoir une infinité de causes ordonnées d'une manière essentielle...» («Возможно существование бесконечного числа причин, упорядоченных сущностно»), и он обосновывает своё мнение следующим образом:

Une infinite de causes dont l'ordre est accidentel peuvent exister simultanément. Partant, il en est de même de causes entre lesquelles existe un ordre essentiel. Prouvons la prémisse: Toute l'Ecole accorde que des causes dont l'ordre est accidentel peuvent exister successivement en nombre infini; elles peuvent donc aussi exister simultanément, car elles sont des êtres permanents dont deux ou trois peuvent coexister.

Je vous en donne un exemple tiré de l'opinion de ceux qui admettent que le monde a existé de toute éternité.

Selon ces philosophes, tel l'homme, engendré de telle manière, a été précédé d'une infinité, d'hommes successifs; cet homme a été engendré par cet autre, celui-ci par un troisième, et ainsi de suite en remontant à l'infini... D'autre part, il n'y a aucune répugnance à ce que trois, quatre, dix hommes **qui ont été engendrés les uns par les autres puissent exister simultanément d'une manière actuelle. Dès lors, il n'y a pas non plus répugnance à ce qu'une infinité d'hommes, à ce que tous les hommes puissent exister simultanément d'une manière actuelle, alors qu'ils sont tous de même nature et que cette nature est celle d'êtres permanents.**

Ainsi, dès 1 à qu'une infinité de causes dont l'ordre est accidentel peuvent exister successivement, elles peuvent exister simultanément. Notre prémisse est prouvée. Justifions maintenant le raisonnement que nous avons fait:

Des causes dont l'ordre est essentiel sont des êtres permanents tout comme des causes dont l'ordre est accidentel; si donc la coexistence ne répugne pas à une infinité de causes accidentellement subordonnées, elle ne répugne pas non plus à une infinité de causes subordonnées d'une manière essentielle (Le Système du Monde, VII. P. 127-128).

«Бесконечное число причин, порядок которых случаен, может возникнуть одновременно. Значит, это так и применительно к причинам, среди которых есть определённый порядок. Докажем посылку: вся школа согласна, что причины, порядок которых случаен, могут существовать последовательно в бесчисленном множестве; они также могут существовать и одновременно, поскольку они являются перманентными сущностями, две или три из которых могут сосуществовать.

Я приведу вам пример, позаимствованный из мнения тех, кто допускает, что мир существовал предвечно.

Согласно этим философам любому человеку, порождённому известным образом, предшествует бесконечное количество следовавших друг за другом людей; один человек порождён другим, другой третьим, и так далее до бесконечности... С другой стороны, нет ничего противного [логике] в том, что эти три, четыре, десять человек, которые породили один другого, могли существовать одновременно в настоящем. Следовательно, [ничуть] не больше противно [логике] и то, что бесконечное количество людей, все люди могли существовать одновременно в настоящем, поскольку все они обладают одинаковой природой, и это природа постоянных существ.

Таким образом, от одной до бесконечного количества причин, находящихся в случайном порядке, могут существовать последовательно и могут существовать одновременно. Наша посылка доказана. Докажем теперь высказанное нами суждение.

Причины, порядок которых определён, это постоянные существа, равно как и причины, порядок которых случаен; тогда если сосуществование не опровергает бесконечного числа причин, организованных случайным образом, оно также не опровергает бесконечного числа причин, организованных в определённом порядке» (*Система мира*, VIII. Пер. Л. Черниной).

Сходство между взглядами Бонета и Крескаса становится ещё более очевидным, если принять во внимание примечание Вольфсона к английскому переводу следующих слов Крескаса: «... чтобы признать возможность чего-то, когда оно является акцидентальным, и отрицать его возможность, когда оно субстанциально, необходимо доказательство» (см. выше). Вот первая часть примечания Вольфсона: «Текст на иврите весьма неясный. Я считаю, что так Крескас критикует предыдущее различие. Он утверждает, что, если бесконечный ряд акцидентальных причин возможен, необходимо будет привести особое доказательство, чтобы показать, что бесконечный ряд субстанциальных причин не является столь же возможным» (*Wolfson H. A. Op. cit. P. 496, p. 20*).

Далее Вольфсон указывает на определённое сходство между суждением Крескаса и суждением ал-Газали в трактате «Непоследовательность философов» [другой перевод названия: «Опровержение философов». — Прим. перев.], которое Вольфсон упоминает на с. 493, прим. 17. Сходство действительно существует, и вполне возможно, что этот фрагмент из «Непоследовательности философов» тем или иным образом послужил отправной точкой для интересующих нас рассуждений (как в схоластике, так и для Крескаса, который испытывал её влияние). Ясно, что если мы считаем связь взглядов Крескаса со взглядами схоластов доказанной, то с точки зрения нашей темы вопрос, который Вольфсон оставил открытым (см. *Ibid. P. 11 ff.*), уже не стоит так остро. А именно: был Крескас знаком с «Непоследовательностью философов» (с содержанием которого можно было познакомиться опосредованно, через трактат Аверроэса «Непоследовательности» [или «Опровержение опровержения». — Прим. перев.], который был переведён на иврит и латынь в первой трети XIV столетия) или нет. Ал-Газали не приходит ни к какому заключению, а Крескас, напротив, приходит к

тому же выводу, что и Бонет. Эти мыслители стремятся доказать, что бесконечная цепь причин и следствий может существовать, в то время как ал-Газали хочет доказать, что возможность существования такой цепи с необходимостью следует из учения аристотеликов. Он заинтересован в этом потому, что и он, и аристотелики решительно отрицают, что такая цепь является возможной. Возможность существования бесконечной цепи причин и следствий, с определённой точки зрения, представлялась необходимой также схоласту-францисканцу Джованни из Рипы (de Ripa), который преподавал в Парижском университете в середине XIV столетия. Вот одно из его замечаний по этому поводу: *Inter causam primam et quamcumque causam finitam secundam respectu cujuscumque effectus infinitae sunt possibles intermediae essentialiter ordinabiles* — «Между первой причиной и любой другой конечной причиной, с любой точки зрения, возможно бесконечное число промежуточных последствий, организованных в определённом порядке». Пер. Л. Черниной. (См.: *Vignaux P. Note sur le concept de forme intensive dans l'oeuvre de Jean de Ripa // Melanges Alexandre Koyre. Paris, 1964, II. P. 522.*)

[\(обратно\)](#)

821

Критикуя аристотелевское определение времени, Крескас выдвигает один из тезисов, имеющих параллели у схоластов: «Как было доказано, род, наиболее отвечающий сущности времени, это измерение, так как если бы оно было непрерывным количеством, а делимым числом, то наше предположение о том, что оно является числом, было бы отнесением его к несущностному и непервичному роду» (*Wolfson HA. Op. cit. P. 288*). Этот тезис очень похож на критику аристотелевского определения времени в комментарии Буридана к «Физике» Аристотеля: (*Johannes Buridanus. Kommentar zur aristoteleschen Physik. Parisiis, 1509. Unverandelter Nachdruck: Frankfurt a. M., 1964, Questio XIII, 79a*): «... si tempus esset numerus, tunc magis deberet poni species quantitatis discretae quam continue, quod est contra Aristotelem in Predicamentis» «... если бы время было числом, тогда было бы больше дискретных видов количеств, чем последовательных, а это противоречит сказанному Аристотелем в *Категориях*» (пер. Л. Черниной).

На сходство между данным суждением Крескаса и суждениями некоторых схоластов указывал ещё Вольфсон (*Wolfson H. A. Op. cit. P. 660*), но в качестве доказательства он привёл отрывок из сочинения Жана Версора (*Johannes Versor*), который жил двумя поколениями позже Крескаса (Версор умер в 1485 г.), тогда как Буридан был предшественником еврейского философа.

[\(обратно\)](#)

822

Я имею в виду, что начиная с X столетия мы сталкиваемся в исламской среде с идеями, которые противоречат аристотелевской философии, и главные принципы которых в определённом смысле напоминают взгляды Крескаса на пространство, время и бесконечность. Самые видные мыслители, которых можно отнести к антиаристотелевскому течению, это Абу Бакр ар-Рази и еврейский философ, перешедший в ислам под старость, Абу-л-Баракат ал-Багдади. См.: *Pines S. Beitr Vge zur islamischen Atomenlehre. Berlin, 1936. S. 45 ff.*; он же. *Etudes sur Awhad al-Zaman Hibat Allah Abu'l-Barakat al-Baghdadi//Revue des Etudes Juives. 103. 1938. P. 4-64; 104. 1938. P. 1-33*; он же. *Nouvelles Etudes sur AbuM-Barakat al-Baghdadi. Paris, 1955*; он же. *Studies in Abu'l-Barakat's Poetics and Metaphysics it Scripta Hierosolymitana, VI. 1960. P. 125 ff.* Что касается Абу-л-Бараката, то наблюдается некоторое сходство между его учением о божественных атрибутах и соответствующими теориями Крескаса и других мыслителей (см. ниже). Кажется, можно было бы предположить, что Крескас и схоласты XIV столетия переняли вышеупомянутые антиаристотелевские теории. Но если мы абстрагируемся от одного исключительного случая (см. ниже), то не найдём никаких подтверждений тому, что взгляды и сочинения этих мыслителей были известны христианским и еврейским философам XIV и XV вв. Также трудно представить себе, как эти взгляды могли проникнуть в христианскую Европу. Кроме того, сходство между Крескасом и схоластами XIV в. касается, как мы видели, не только самих принципов, но и деталей различных утверждений и рассуждений; тогда как сходство между теориями вышеупомянутых мыслителей и теориями схоластов XIV и XIV вв. является более общим. Исключением служит учение об *impetus* (толчке), которое попало к арабам через комментарий Иоанна Филопона к «Физике» Аристотеля и было воспринято самим Авиценной. Схоластическое учение об *impetus*, противоречащее аристотелевской динамике, вероятно, попало к мыслителям христианской Европы через «Книгу исцеления

души» Авиценны. Что же до антиаристотелевских учений, в отношении которых нет явной возможности считать, что они попали в христианскую Европу из мусульманских стран, то, кажется, следует предположить, что на мусульманских и христианских территориях шло параллельное развитие истории философии. Это суждение, кажется, также верно и для еврейских философов, которые жили в мусульманских и христианских странах и в большой степени разделяли те представления, что были распространены в окружающей их среде. Должно быть, господство аристотелизма в том виде, который оно имело в Средние века, спровоцировало в обоих ареалах диалектическую реакцию, которая привела к возникновению схожих антиаристотелевских теорий.

[\(обратно\)](#)

823

В соответствии с довольно убедительной интерпретацией его взглядов.

[\(обратно\)](#)

824

См.: Свет Господень 1,2, 15-20.

[\(обратно\)](#)

825

См.: Свет Господень 1,2, 1 14. Анализируя критику аристотелизма у Крескаса, Вольфсон рассматривает только эту часть «Света Господня».

[\(обратно\)](#)

826

Dum Scotus. Opus Oxoniense. 1, dist. 2, pars 1, q. 2; Idem. De Primo Principio. III. Cp.: Gilson E. Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales. Paris, 1952 P. 128 ff.

[\(обратно\)](#)

827

Скот (*Opus Oxoniense*, loc. cit.) различает три вида первичности, а именно: *primitas efficientis* (производящая первичность), *primitas final itatis* (целевая первичность), *primitas eminentiae* (превосходящая первичность).

[\(обратно\)](#)

828

См.: *Gilson E. Introduction, passim* (см.: Index, *J. G. Avicenne*); *Idem. Avicenne et le point de départ de Duns Scot // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. II. 1927. P. 89 ff.*

[\(обратно\)](#)

829

В печатных изданиях «Света Господня» Аверроэс обозначается аббревиатурой ; так же во всём цитируемом фрагменте.

[\(обратно\)](#)

830

Здесь и далее в тексте « ». — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

831

См. Путеводитель растерянных I, 57. Прим. ред.

[\(обратно\)](#)

832

Авиценна, как и другие мусульманские философы, использует одно слово, « » (*wujūd*), вместо понятий *esse*, *ens*, *existentia* и *entitas*, которыми пользуются христианские схоласты ученики Авиценны. Необходимо исследовать, фиксируется ли использование нескольких латинских терминов для одного понятия « » уже в латинских переводах Авиценны, и если это действительно обнаружится, до какой степени оно могло исказить восприятие мысли Авиценны схоластами. В особенности следует задаться вопросом, в какой мере различие между позициями Авиценны и Скота, на которого так сильно влиял мусульманский философ, было вызвано этими терминологическими различиями.

[\(обратно\)](#)

833

См.: *Duns Scotus. Quaestiones Quodlibetales*, I, q. 1, No. 4, add, цит. в: Introduction. P. 149, n. 2. В своём изложении теории Скота его последователь Франциск Антоний из Бриндизи (de Brindisi) утверждает, что *existentia* — это *modus intrinsecus* для *essentia* (существование — это внутренний модус сущности; цит* по: *Gilson E. L'Être et l'Essence*. Paris, 1948. P. 136, n. 1; ср.: P. 134, n. 3). Необходимо исследовать, встречается ли данное выражение у Скота или скотистов, предшествовавших Крескасу. О понятии *modus* у Скота см.: Introduction, p. 144, n. 1; о понятии *modus intrinsecus* у него же см. там же, с. 53.

[\(обратно\)](#)

834

См.: *Quaestiones Quodlibetales*, loc. cit. (цит. в: Introduction, P. 149, n. 2).

[\(обратно\)](#)

835

Это один из центральных тезисов Жильсона в *Introduction*, где он демонстрирует расхождение во мнениях по этому вопросу между Скотом и Фомой Аквинским.

[\(обратно\)](#)

836

См.: *Gilson E* Introduction. P. 203.

[\(обратно\)](#)

837

См.: *Copleston E* History of Philosophy. Vol. II, Part 2, New York, 1962. P. 193. В отношении Бога — ср.: *Paulus J. Henri de Gand et l'argument ontologique // Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age*. 1935-1936. P. 312 ff.

[\(обратно\)](#)

838

См.: Коплстон (выше, прим. 61), там же.

[\(обратно\)](#)

839

См. издание манускрипта И. Эфросом в: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, VIII. 1937-1938. P. 57 58.

[\(обратно\)](#)

840

Ш. Пинес приводит цитату в переводе на иврит Моше ибн Тиббона. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

841

Это один из самых известных тезисов Скота. См., напр., *Gilson E* Introduction. P. 94 ff., 224 ff.

[\(обратно\)](#)

842

См.: *Henricus*. Summa Quaestionum Ordinariura XXIV, 6, 15: «... sicut et ens de Deo, et de creatura, quia tamen proximi sunt, intellectus noster concipit modo confuso utrumque [ut] unum». Этот абзац Паул юс [Paulus] цитирует в вышеупомянутой работе (*Paulus J.* Op. cit. P. 286, n. 2), и рассматривает его там же (*Ibid.* P. 72 fl). Беттони (*Bettoni E.* *Il Processo Astrattivo nella Concezione di Enrico di Gand Milano*, 1954) цитирует этот абзац на с. 72 и анализирует его там же и на последующих страницах. В ходе анализа Беттони отмечает, что подход Генриха затрудняет наш поиск истока таких концептов, как «существование» (*ens*), в человеческом сознании, поскольку они не соотносятся с теми концептами, которые осознаются как концепты, полученные из чувственного опыта.

[\(обратно\)](#)

843

См.: *Gilson E.* Introduction. P. 202–204; и в особенности см.: P. 202, п. 2; P. 204, п. 1.

[\(обратно\)](#)

844

В лейпцигском издании с. 132–134.

[\(обратно\)](#)

845

Там же. С. 136.

[\(обратно\)](#)

846

См.: *Opus Oxoniense*, I, dist. 3, q. 1, arg. 4.

[\(обратно\)](#)

847

См., напр.: *Opus Oxoniense*, I, dist. 3, q. 1, *corpus quaestionis, prima sententia*.

[\(обратно\)](#)

848

«Итак, из вышеизложенного следует, что всё, что сказывается о Боге и о прочих вещах, сказывается не осознанно и не омонимически, а по аналогии: то есть сообразно порядку и отношению к чему-то одному. Это [сказывание по аналогии] бывает двояко...

В других случаях имеет место порядок или отношение двух вещей не к чему-то третьему, но к одной из этих двух: так, например, «сущее» говорится о субстанции и акциденции, поскольку акциденция соотносена с субстанцией, а не потому, что они обе соотносены с чем-то третьим. Так вот, имена,

сказывающиеся о Боге и прочих, сказываются по аналогии не первым способом... а вторым...

Поэтому «сущее» сказывается сперва о субстанции и во вторую очередь об акциденции как по природе вещей, так и по смыслу имени...

Так вот, поскольку познания Бога мы достигаем, отправляясь от прочих вещей, постольку по сути вещей, обозначаемых именами, которые сказываются о Боге и о прочих вещах, первенство будет принадлежать Богу, но по характеру имён о Боге [они будут сказываться] вторично». (I, 34). Цит. по: Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. / Пер. Т. Ю. Бородай. Долгопрудный: Вестком, 2000. С. 177-179.

[\(обратно\)](#)

849

См.: Opus Oxoniense, I, dist. 3, q. 1, arg. 4, n. 6 (цит. в: Gilson E. Introduction. P. 224, n. 2). «Любое метафизическое изыскание о Боге происходит следующим образом: разумеется, принимая во внимание некое формальное суждение, и исключая из этого формального суждения несовершенство, содержащееся в нём изначально, и сохраняя само формальное рассуждение, и придавая ему всему полное совершенство, и таким образом приписывая его Богу. Например, [в случае, когда речь идёт] о формальном суждении в отношении мудрости, или разума, или воли, сначала рассмотрим его само по себе и в соответствии с самим собой; и чтобы в этом суждении не содержалось какого-то несовершенства или ограничения, удаляются из него несовершенства, которые сопровождают его с самого начала, и когда останутся в этом суждении мудрость и воля в совершеннейшем [смысле], тогда они будут приписаны Богом. Следовательно, любое суждение о Боге должно содержать какой-либо однозначный концепт, который присущ ему с самого начала» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

850

См.: Opus Oxoniense. 1, dist. 3. q. L quarta sententia. «... так что бесконечное сущее включает в себя истинную бесконечность, лучшую бесконечность и любое совершенство, просто потому, что оно бесконечно» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

851

Opus Oxoniense, I, dist. 3, q. 1, quarta sententia. «Итак, познание божественного бытия в отношении вечности более совершенно, чем познание в отношении простоты, поскольку простота связывает творения, а вечность всемерно соответствует Богу» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

852

См.: Opus Oxoniense, I, dist. 8, q. 4, arg. 3, n. 6. Этот фрагмент текста Скота и следующий за ним приводятся в Gilson E. Introduction. P. 252, n. 1. «Любой атрибут содержит божественную сущность в соответствии со всем представлением об идеальном совершенстве... ведь идеальное суждение соответствует совершенству творения [в той степени], насколько последнее присуще главному бытию, а следовательно, суждению о том, сущность чего ограничена. Значит, вслед за противоположностями различаются уровни ограничения, в которых эта сущность не абсолютно совершенна, и так единый атрибут Бога, такой как доброта или абсолютное совершенство, относится ко всем» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

853

См.: Opus Oxoniense, I, dist. 8, q. 4, arg. 3, n. 26. «Доброта, и величие, и всё прочее как бы идентичны друг другу, поскольку все они формально бесконечны, а вследствие этой бесконечности и то, и другое — едино» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

См.: *Gilson E. Introduction. P. 252.* «На основании только что выведенного заключения о том, что невозможно существование двух бесконечных существ, бесконечность существования подтверждает истинную абсолютность божественного бытия при формальном разделении атрибутов» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

Ср. также с фрагментом из *Tractatus de Primo Principio*, который приписывается Дунсу Скоту. По мнению Жильсона (*Introduction. P. 673*), этот трактат точно выражает позицию Скота, несмотря на то, что, возможно, не является его сочинением. Вот этот фрагмент:

... *Non repugnat rationi perfectionis simpliciter quod sint multae perfectiones simpliciter, et quaelibet summa in suo gradu, et tamen unum summum melius alio et omnibus illis summis; et quolibet eorum melius sit essentia Primi, licet nulla earum sit eadem sibi, sed inhaerens tantum*» (Cap. 4, *Conclusio X*). «... Не противоречит простому совершенству тот факт, что существует множество простых совершенств, а также всякая их совокупность в своей степени, однако есть одна сущность лучше других и всех прочих сущностей; и та, что лучше всех, — это сущность Первого, и, возможно, ни одна из них не подобна ей, но связана с ней» (гл. 4. вывод X. — Пер. Л. Черниной).

Здесь говорится о благодати божественной сущности, которая превосходит благодать любого божественного атрибута. В любом случае стоит отметить, что Скот довольствуется утверждением, что его слова не противоречат разуму.

[\(обратно\)](#)

См. изданный А. Ш Иехудой арабский оригинал «Обязанностей сердец» I, 10, с. 68, версия 0. Арабский термин «» (*ṣifāt... dhātiyya*) был переведён Ибн Тиббоном на иврит как «» (сущностные качества; см. издание А. Цифрони, Тель-Авив. 1949. С 139).

[\(обратно\)](#)

Я уже отмечал в другом месте (*Studies in Abu'l-Barakât's al-Baghdadi's Poetics and Metaphysics // Scripta Hierosolymitana, VI, 1960, P. 165-171*), что есть сходство между фундаментальными взглядами Ралбага и Крескаса на божественные атрибуты и учением Абу-л-Бараката ал-Багдади, еврейского философа XI-XII столетий, который в старости принял ислам. Однако мы не можем предположить, что высказывания Абу-л-Бараката, писавшего на арабском языке, были известны Ралбагу и Крескасу. Кроме того и это, как мне кажется, имеет решающее значение, — сходство между указанной доктриной Крескаса и взглядами Скота намного значительней и в отношении основных идей и в деталях, чем между его доктриной и мнением Абу-л-Бараката.

[\(обратно\)](#)

Например, есть сходство между нападками Иехуды Галеви на философскую доктрину о бессмертии интеллекта (они основаны на невозможности, исходя из этой доктрины, определить род и количество умопостижимых понятий, которые человек должен постичь, чтобы заслужить это бессмертие; см.: Кузари V, 14, издание Хиршфелда, с. 326 и далее) и аналогичной критикой Крескаса (см.: Свет Господень II, 6, 1, Тель-Авив, 1963, С. 53а, b; 56а). Ср. в особенности то, что Крескас говорит (там же), когда бросает вызов философам, которые верят, что бессмертие приобретённого интеллекта обеспечивается знанием первых умопостижимых понятий, со сходными замечаниями в Кузари (с, 326-327). Между подходами этих двух мыслителей к вопросу о конечной цели человека также имеется некоторое сходство, хотя есть и не менее заметное различие.

[\(обратно\)](#)

Ср. с анализом Жильсона: *Introduction*. P. 307 ff. Согласно Скоту, в божественном интеллекте есть элемент естественной необходимости (см., напр.: *Opus Oxoniense*, I, dist. 38, q. unic., notes 2, 4). А относительно воли (человеческой или божественной) можно сказать, что свобода (*libertas*) не является чем-то дополнительным к ней, но существует в силу существования воли (см., напр.: *Opus Oxoniense*, II dist. 5, q. 2, n. 11); ср. также: *Et tota ratio differentiae hinc inde est libertas voluntatis et necessitas naturalis ex parte intellectus* (*Opus Oxoniense*, I, dist. 1, q. 4, n. 1); этот отрывок приводится в *Introduction*. P. 598.

[\(обратно\)](#)

860

См. в тель-авивском издании, с. 54а; 55а; 56b-57а.

[\(обратно\)](#)

861

С. 55а, б. Представление о том, что любовь, а не интеллектуальная деятельность является конечной целью человека, присутствует в христианской средневековой мысли не только у экстатических философов типа Бонавентуры (см.: *Gilson E. La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1953. P. 371-378), но и у схоластов, которые, в общем, не доверяют чувственному опыту. Так, например, Генрих Гентский говорит: «*Deus semper magis diligitur quam cognoscitur, et hoc quia voluntas per dilectionem magis unitur fini quam intellectus per cognitionem*» (*Quodlibeta*, XIII, q. 2) «Бога всегда больше почитают, чем познают, это потому что воля через возжелание лучше сочетается с целью, чем разум через познание» (пер. Л. Черниной).

Скот также спорит с философским представлением о том, что интеллектуальная деятельность является единственной целью, но, насколько я могу судить, его утверждения не кажутся далекоидущими. Ср.: *Reportata Parisiana*, IV, dist. 48—49:

[\(обратно\)](#)

862

Я исхожу из логичного предположения, что, во всяком случае, в этот фрагмент не вкралась ошибка, искажившая смысл слов Крескаса.

[\(обратно\)](#)

863

См.: *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros* / F. Stuart Crawford (éd.). Cambridge, Mass. 1953. P. 518-519.

[\(обратно\)](#)

864

См.: *Kitab al-Isharat waM-tanbihat* (Книга указаний и наставлений) / изд. J. Forget. Лейден, 1892. С. 135.

[\(обратно\)](#)

865

См.: *Summa Contra Gentiles*, II, 47.

[\(обратно\)](#)

866

См.: *Opus Oxoniense*. II, dist. 25, q. unie, n. 3.

[\(обратно\)](#)

867

См.: *Gilson E. Introduction*. P. 581.

[\(обратно\)](#)

868

Так называли, например, Марсилия из Ингена (Marsilius Inghen). — Прим. ред.

[\(обратно\)](#)

869

«Современный доктор поддерживает идею о том, что волевой акт обусловлен воображением, поскольку ничто не способно сдвинуть само себя, необходимо, чтобы двигатель и движимое были двумя различными субъектами. Или поскольку воля это разумное стремление, её невозможно обнаружить в разумной душе, в качестве активного субъекта она должна быть отлична от этой души. Движущую силу для воли следует искать за пределами разумной души, то есть в чувственном восприятии, а точнее, в воображении» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

870

В данном случае я также не собираюсь выдвигать предположение, что на Крескаса повлиял тот схоласт, которого имеет в виду Скот. Я просто снова хочу указать на сходство в постановке и решении проблем между Крескасом и отдельными схоластами.

[\(обратно\)](#)

871

Трудно предположить, что это утверждение касается также любви Бога к человеку, о которой говорится перед указанным отрывком.

[\(обратно\)](#)

872

«Si igitur voluntas in superiori et optimo in genere intellectualium est nobilior intellectu, in quantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia, et terminatur ad ea magis quam intellectus, qui non movetur nec ad superiora nec ad inferiora, sed ad ipsum omnia intelligibilia terminantur, cum intellectus noster sit minus nobili is in genere intelligibilium, igitur voluntas simpliciter est nobilior intellectu» (*Reportata Parisiana*, IV. dist. 49, q. 2, n. 18). «Если же воля в высшем и лучшем умозрительном роде благороднее разума, насколько воля сама по себе движется к тому, чтобы желать и вождеть высшее умопостигаемое, и предел её больше, чем разум, который не движется ни к высшему, ни к низшему, а ограничивает собой всё умопостигаемое, поскольку наш разум менее благороден в умозрительном роде, и тогда воля просто благороднее интеллекта» (Пер. Л. Черниной).

«Dico igitur ad quaestionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur» (*loc. cit.*, n. 20). «Тогда на вопрос, какое блаженство в акте воли сущностное и формальное, я скажу, что только и абсолютно высшее благо касается того, от чего получают наслаждение» (пер. Л. Черниной).

Эти фрагменты цитирует Жильсон: Introduction. R 601, notes 2-3. Относительно утверждения Скота, что наслаждение (*delectatio*) следует за волевым актом, см.: Introduction, P. 597, п. 3. Необходимо исследовать, в какой мере понятие «*delectatio*» (наслаждение) у Крескаса аналогично понятиям *delectatio* и *fruitio* у Скота и других схоластов.

[\(обратно\)](#)

873

Другими словами, если исполнение заповеди влечёт за собой награду, а нарушение — наказание, так же как причина влечёт за собой следствие, то не важно, было ли произведено действие как вынужденное или в силу свободного

решения, ибо награда и наказание с необходимостью определяются действием, а не чувством, с которым оно производится. То есть наличествует субъективное волеизъявление, за которое могло бы последовать наказание или воздаяние, но последние оказываются частью системы причинно-следственных связей. — Прим. ред.

[\(обратно\)](#)

874

С другой стороны, если награда и наказание определяются тем, было ли действие совершено вынужденно или по субъективно свободному решению, то, при предположении детерминизма (необходимости), это свободное решение предопределено, то есть не является настоящим волеизъявлением, и тогда теряется смысл награды и наказания. См. ниже. — Прим. ред.

[\(обратно\)](#)

875

Санхедрин, 10:1. Прим. ред.

[\(обратно\)](#)

876

Вопрос воли и выбора испытывать радость и наслаждение по поводу с необходимостью принятой веры или нет. — Прим. ред.

[\(обратно\)](#)

877

См.: Тарбиц, XI. 1940. С. 205 (на иврите; ср. выше, прим. 19). Нужно отметить, что первая цитата из *Summa Theologica* (II, 2, 24, 5), которую приводит Бер (см. выше), касается мнения, которое Фома отвергает. Однако в продолжение своих слов он поясняет, что определённая интерпретация этого положения вполне допустима.

[\(обратно\)](#)

878

«Вера входит в число милостей, которые даются бесплатно»; «акт веры был бы ещё достойнее через любовь» (пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

879

Necessitas. Ср., например: *Gilson E. Introduction*. P. 598.

[\(обратно\)](#)

880

См.: *Reportata Parisiana*. IV, dist. 49, q. 2, n. 18, «На рассуждение же о чистоте разума отвечу, что действие разума не называется злом, поскольку не во власти разума выбирать понимание» (Пер. Л. Черниной).

[\(обратно\)](#)

881

См.: Бер И. // Тарбиц, XI. 1940. С. 188-206 (на иврите). Среди прочего мы находим у Авнера, что вера является одной из необходимых вещей, к которым воля не имеет никакого отношения. См. также: Бер. Там же. С. 199.

[\(обратно\)](#)

882

И это несмотря на различие между их взглядами на фундаментальные философские вопросы. Мы находим, например, что Авнер полагает, что человеческая душа, в отличие от приобретённого интеллекта, неотделима от материи, а это противоречит мнению Крескаса. В данном отношении Авнер, по-видимому, соглашается с мнениями арабских аристотеликов (за исключением Авиценны, его учеников и некоторых других). Действительно, в этом контексте он ссылается — хотя и безотносительно обсуждаемого нами предмета — на Аверроэса. См.: Бер. Там же. С. 192.

([обратно](#))

883

См.: *Guttman J. Das Problem der Willensfreiheit bei Hasdai Crescas und den islamischen Amtotelikem // Jewish Studies in Memory of George A. Kohut New York, 1935. P. 325-349.* Нет сомнений в правильности замечаний Гутмана о сходстве между учением Крескаса, мнением Аверроэса, изложенным в *Kitāb al-Kashf 'an manāḥij ai-adilia fi 'aqa'id al-milla* (Книга прояснения путей доказательства принципов веры), и мнением Авиценны, которое тесно связано со всей его системой. Однако что касается аль-Фараби, то отрывок, на котором основывается Гутман (р. 335, п. 15), взят из работы, приписываемой аль-Фараби, тогда как её автором почти наверняка является Авиценна. См. в моей статье: *Ibn Sinā et l'auteur de la Risālat al-Fusūs fi'l-Hikma // Revue des Etudes Islamiques. 1951. P. 121-124.* Что же касается Аверроэса, стоит отметить, что мнение, которое он высказывает в вышеупомянутом сочинении, не согласуется с тем, что иногда он — вслед за Аристотелем подчёркивает акцидентальный элемент в событиях (см., напр., большой комментарий Аверроэса к *Метафизике* Аристотеля, изд. M. Vouyges, II, Бейрут 1942. С. 730 и далее). Полемизируя с Авнером из Бургоса, Моше Нарбони критикует отрицание «возможного», которое он, по его словам, находит у своего оппонента. Эта критика основана на представлении Аристотеля, который постулирует существование вещей, «возможных по природе, некоторые из которых акцидентальны или случайны». Нарбони добавляет: «И поскольку имеются (причины) для большинства существующих вещей, постольку необходимо, чтобы они имелись и для меньшинства существующих вещей». Эти высказывания появляются в начале трактата Моше Нарбони *О свободном выборе* (опубликован Элизером Ашкенази в антологии *Слова мудрецов*, Мец, 1849). Он был написан с целью опровергнуть позицию Авнера из Бургоса, отрицавшего свободу выбора. Когда Моше Нарбони ссылается на Аристотеля, он, несомненно, также подразумевает комментарий Аверроэса. Позиция Нарбони в этом сочинении определяется, как мне кажется, его зависимостью от доктрин этих двух философов. Конечно, теоретически нельзя исключить возможность, что данный трактат был создан под влиянием какой-то схоластической школы, но в настоящее время ничто не подтверждает это предположение.

([обратно](#))

884

Конечно, следует изучить, в какой мере Авнер был знаком с арабскими философскими текстами. В этой связи стоит отметить, что *Книга огней* Абу Хамида — это, по-видимому, не что иное, как «» (*Mishkāt al-Anwār; Вместилище огней*) ал-Газали. См.: Бер И. Каббалистическое учение в христологии Авнера из Бургоса // *Тарбиц*, XXVII. 1958. С. 287 (на иврите). Перевод этой книги на иврит называется «», а латинский перевод *Finestra Luminarium*. См.: *Steinsclmeider M. Die hebraischen Übersetzungen des Mittelalters, I. Graz, 1956. P. 345.347.* Что касается арабского источника («»; *aldamima*) и манускрипта *Книги вечной науки* (на испанском языке: *El Libro dei Saber Eterno*), упомянутой Авнером из Бургоса (см.: Бер III *Тарбиц*, XI. 1940. С. 91, прим. 12; XXVII. 1958. С. 286) — ср.: *Vajda G. // REJ, CXIII. 1954. P. 60-63; и см. также комментарий этого исследователя в: Тарбиц, XXVIII. 1959. С. 99-100.*

([обратно](#))

885

Что касается такого исследования в целом, стоит указать на один парадокс: сходство между определёнными каббалистическими течениями и идеями, которые были распространены у христиан, изучено лучше, чем связь между еврейской философией в Испании и Южной Франции XIV и большей части XV столетия и

Статья переведена по изданию: Pines S. Spinoza's «Tractatus theologico-politicus», Maimonides and Kant // Scripta Hierosolymitana 20. 1968. P. 3 54.
([обратно](#))

891

«На первый взгляд» (лат.) Прим. перев.
([обратно](#))

892

Мы не приводим здесь библиографию научной литературы, посвящённой Трактату; следует, однако, упомянуть работу Лео Штрауса «Spinoza's Critique of Religion» (New York, 1965; впервые опубликована на немецком в 1930) и его очерк «How To Study Spinoza's Theologico-Political Treatise» в кн. Persecution and the Art of Writing (Glencoe, Ill., 1952). P. 142 201.
([обратно](#))

893

Одним из важнейших научных исследований по этой теме является Joel M. Spinoza's theologisch-politischer Traktat auf seine Quellen geprüft. Breslau, 1970.
([обратно](#))

894

Очевидно, Ш. Пинес имел в виду Предисловие в целом, включая Посвящение, Введение к части первой и т. п. В особенности см. Наставление о сём трактате // Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных (Часть 1) / Пер. М. А. Шнейдера. Иерусалим; М., 2003. С. 36 39. — Прим. перев.
([обратно](#))

895

См. Предисловие Маймонида к Путеводителю.
([обратно](#))

896

«С необходимыми изменениями» (лат.) — Прим. перев.
([обратно](#))

897

Страницы указаны по изданию Трактата, выполненному К. Гебхардтом (Spinoza. Opera. Heidelberg, 1925. Vol. III.). [Далее в квадратных скобках приводятся соответствующие страницы издания: Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М. Лопаткина // Спиноза Б. Сочинения. Т. 2. СПб., 1999. С. 17—18].
([обратно](#))

898

Так у Ш. Пинеса. Поскольку кит и саранча относятся всё же к живой природе, то, очевидно, имеется в виду, что они не наделены рациональной душой. — Прим. перев.
([обратно](#))

899

Гл. I. С. 24-27 [в данном случае страницы латинского и русского изданий совпадают].
([обратно](#))

900

Очевидно, Ш. Пинес имеет в виду познание через беспорядочный опыт (*cognitio ab experientia vaga*). См. Этика 11:40 сх. 2 (Спиноза Б. Сочинения. Т. 1. С. 321) — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

901

Спиноза Б. Богословско-политический трактат. С. 16. Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

902

Указ. соч. С. 11. — Прим. ред.

[\(обратно\)](#)

903

Предисловие. С. 9 [С. 11]; ср. гл. XIII. С 167-168 [С 156-157].

[\(обратно\)](#)

904

Пер. М. Л. Гаспарова. См.: Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т. 4. Ред. А. И. Доватур, Ф. Х. Кессиди. М., 1983. С. 655. Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

905

Гл. II и др.

[\(обратно\)](#)

906

Ссылка на Трактат, страницы латинского и русского изданий совпадают. — Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

907

Гл. I. С.16 [С. 17 18]; гл. II. С. 35 [С. 34-36] и ниже.

[\(обратно\)](#)

908

См. *Несвоевременные размышления*, II, 2 и 3. [а именно О пользе и вреде истории для жизни]. Имя Спинозы не единственное имя, которое следует упомянуть в истории возникновения библейской критики в Новое время. Были и другие. Однако его роль в этой области была весьма значительной.

[\(обратно\)](#)

909

Гл. I, II и ещё в нескольких местах.

[\(обратно\)](#)

910

Гл. II. С 35 [С. 34].

[\(обратно\)](#)

911

Спиноза цитирует текст на иврите, затем переводит его на латынь. Ниже цит. русский перевод латинского перевода Спинозы. Спиноза Б. Богословско-политический трактат. Т. 2. С. 105-106. — Прим. перев.
([обратно](#))

912

Заметим, что еврейский аверроист XV в. Элияху Дельмедиго не одобряет того, насколько далеко зашли философы в аллегорической интерпретации текстов Писания. По его мнению, эти тексты нужно понимать буквально, за исключением тех случаев, когда вследствие буквального прочтения в Писании возникают противоречивые понятия и утверждения. Ср.: Элияху Дельмедиго. Behinat ha-dat (Исследование религии). Вена, 1833. С. 48 и далее.
([обратно](#))

913

«По умолчанию» (лат.). Здесь: «исходя из того, что не сказано». — Прим. перев.
([обратно](#))

914

Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных. С. 20. Ср. там же, прим. 43, 45. Прим. перев.
([обратно](#))

915

См. Предисловие переводчика в моём переводе Путеводителя растерянных: The Guide of the Perplexed. Chicago, 1963. P. LIV-CV.
([обратно](#))

916

Путеводитель растерянных II, 36; ср. также II, 45 (в конце главы).
([обратно](#))

917

Хотя он ссылается на него немногим ранее, перед рассуждением о Моисее (гл. I, С. 19 [С. 20]).
([обратно](#))

918

См. мой перевод, с. 402.
([обратно](#))

919

Perceive. Другой вариант перевода: «постигает». Прим. перев.
([обратно](#))

920

Здесь и далее, где необходимо, пер. М. Лопаткина дополняется пер. Ш. Пинеса (напр., добавляются латинские понятия).
([обратно](#))

921

См. гл. VII Трактата. — Прим. перев.
([обратно](#))

922

В этом фрагменте Трактата Спиноза ссылается на мнение «некоторых иудеев», согласно которому израильтяне слышали на горе Синай не слова десяти заповедей, а только шум. Это ссылка на Путеводитель II, 33; в той главе Маймонид высказывает мнение, что люди не слышали слов последних восьми заповедей, но только громкий голос.
([обратно](#))

923

В данном случае страницы издания Гебхардта и русского издания совпадают.
([обратно](#))

924

Ср. также гл. II. С. 43 [С. 40-42].
([обратно](#))

925

В данном случае страницы издания Гебхардта и русского издания совпадают. — Прим. перев.
([обратно](#))

926

В данном случае страницы издания Гебхардта и русского издания совпадают. — Прим. перев.
([обратно](#))

927

Т. е. истинная универсальная вера (лат.) — Прим. перев.
([обратно](#))

928

Я думаю, в этой связи можно воспользоваться современным термином.
([обратно](#))

929

Может быть, трудно согласовать это представление со спинозистским видением человеческой природы, если поспорить, что, по его мнению, люди, не достигшие философской свободы (*libertas humana*), будут чаще повиноваться страстям, чем разуму, даже когда разум явно заботится об условиях их безопасности и благосостояния. Я не могу здесь вдаваться в эту проблему, поскольку она связана с одной из главных трудностей, вытекающих из философских воззрений Спинозы. См. также ниже.
([обратно](#))

930

Гл. V. С. 75 [С. 70]; ср. гл. XX. С. 239 [С. 225].
([обратно](#))

931

На описание израильского народа, данное в пятой главе *Трактата* (с. 75 [С. 70]), кажется, оказал некоторое влияние *Путеводитель* Маймонида (III, 32; см. мой перевод, с. 527-528). В главе XVII Спиноза снова рассматривает создание еврейского государства после исхода из Египта (с. 205-206 [с. 192-193]). Проведя в главе XVI различие между людьми в естественном состоянии и людьми, живущими в обществе, описав переход (или скорее то, как понимался этот переход) от одного состояния к другому и заложив, таким образом, основы истинной политической науки, он показывает в главе XVII, что сформулированные им категории могут также быть применены к истории израильтян. Согласно Спинозе, люди, освобождённые от египетского рабства, на деле вернулись в естественное состояние, а затем, по совету Моисея, передали права, которыми люди в этом состоянии обладают, Богу. См. также ниже.
([обратно](#))

932

Ср. гл. V. С. 74 и далее [С. 69 и далее]; гл. XVII и в других местах.
([обратно](#))

933

Ср. *Путеводитель* III, 52; I. 54 и в других местах.
([обратно](#))

934

«Познавательная любовь к Богу». *Этика* V, 32 и далее. (Спиноза Б. *Этика* / Пер. с лат. Н. А. Иванцова // Спиноза Б. *Сочинения*. СПб., 1999. Т. 1. С. 471 и далее). — Прим. перев.
([обратно](#))

935

Иначе: интеллектуальная любовь, — Прим. перев.
([обратно](#))

936

Ср. *Путеводитель* III, 27 и 28.
([обратно](#))

937

Ср. гл. XIV *Трактата*.
([обратно](#))

938

Например, Юлиусом Гутманом в кн. *Religion and Science* (иврит; Иерусалим, 1955). С. 96 и далее, и *Die Philosophie des Judentums* (München, 1933). С. 186 и далее.
([обратно](#))

939

«Подражание Богу» (лат.) Прим. перев.
([обратно](#))

940

См. гл. V.
([обратно](#))

941

В конечном счёте, из-за того, что Кант не верил в возможность метафизики, какой она представлялась классической философской традиции, аналогия верна лишь отчасти. Мы вернёмся к этому вопросу ниже.

[\(обратно\)](#)

942

Цитата продолжается следующим образом: «Лишь бы, однако, тот, кто их приемлет, не знал, что они ложны; иначе он неизбежно воспротивился бы. Ведь каким образом могло бы случиться, чтобы кто-нибудь, старающийся любить справедливость и угождать Богу, почитал божественным то, о чём он знает, что оно чуждо божественной природе?» Преимущество формулировки догматов, предложенной Спинозой, заключалось в том, что философы (так же как невежественные члены политического сообщества) могли интерпретировать их в соответствии со своим пониманием истины. В обществе, религия которого основывалась бы на этих догматах, философы не были бы вынуждены становиться мятежниками (или лицемерить).

[\(обратно\)](#)

943

Иначе: «правильные мнения», «истинные убеждения». См. Путеводитель I, 50. *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

944

См. *Рамбам (Маймонид)*. Избранное. В 2 т. / Пер. с англ. Н. Бартмана. Иерусалим, 1990. Т. 2. С. 119. — *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

945

Там же. С. 121. *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

946

Там же. С. 120. — *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

947

Гл. V. С. 70-71 русского издания. *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

948

Имеется в виду ссылка на эту главу, сделанная Ш. Пинесом перед перечислением семи догматов Спинозы. — *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

949

См. Предисловие и гл. XVI. — *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

950

С. 7 русского издания. — *Прим. перев.*

[\(обратно\)](#)

951

Там же. С. 8. — Прим. перев.
([обратно](#))

952

«Согласие народов» (лат.), т. е. всеобщее согласие. — Прим. перев.
([обратно](#))

953

См. Спиноза Б. Сочинения. Т. 1. С. 283. — Прим. перев.
([обратно](#))

954

С. 179 русского издания. — Прим. перев.
([обратно](#))

955

Политический трактат. Гл. [I, XIV [См. Спиноза В. Сочинения. Т. 2. С. 256].
([обратно](#))

956

См. выше.
([обратно](#))

957

См. гл. XVI и XX.
([обратно](#))

958

См., напр., гл. XIX.
([обратно](#))

959

Эту проблему он разбирает в последней части Этики.
([обратно](#))

960

Несколько отличный подход к проблемам, связанным с понятием всеобщей религии у Спинозы, см. в работе А. Хаймана (*Hutten A. Spinoza's Dogmas of Universal Faith // Biblical and Other Studies / ed. A. Altmann. Cambridge, Mass., 1963. P. 183 195*).
([обратно](#))

961

Vemiere P. Spinoza et la pensee francaise avant la revolution. Paris, 1954. Vol. II. P. 481 и далее.
([обратно](#))

962

См. Руссо Ж. — Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Пер. с фр. А. Д. Хяютина, В. С. Алексеева-Попова // Руссо, Ж. — Ж. Об общественном договоре: Трактаты. М., 2000. С. 320. — Прим. перев.
([обратно](#))

963

См. указ. соч. С. 321. Прим. перев.
([обратно](#))

964

Руссо Ж-Ж. Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж. — Ж. Педагогические сочинения. В 2 т. Т. I. М., 1981. С. 315-379. Прим. перев.
([обратно](#))

965

См. Кант И. Сочинения. В 4 т. на немецком и русском языках. Т. 4. М., 2001. С. 750-751. — Прим. перев.
([обратно](#))

966

См. там же. С. 751.
([обратно](#))

967

Об изначальной роли понятия повиновения в этике Канта см., например, Kruger G. Philosophic und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen, 1931. S. 103 и 202 и далее. Согласно Крюгеру (S. 103), «Bei Kant driickt der Begriff der Autonomie nichts als die unbedingte Vorbehaltslosigkeit der *Unterwerfung aus*» [«У Канта понятие автономии выражает не что иное, как безусловное и безоговорочное повиновение»].
([обратно](#))

968

Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 2. М., 1964. С. 394. Прим. перев.
([обратно](#))

969

См. там же. С. 394. Прим. перев.
([обратно](#))

970

О душе III, 10. [См.: Аристотель. Сочинения. В 4 т. Т. 1. Ред. В. Ф. Асмус. М., 1975. С. 442].
([обратно](#))

971

См., напр., Никомахова этика II, 7, 1107a, 29 и далее.
([обратно](#))

972

Критика практического разума, § 4, теорема 3 и далее.
([обратно](#))

973

Кант И. Сочинения. В 4 т. на немецком и русском языках. Т. 3. М., 1997. С. 304–305. Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

974

Критика практического разума, § 7 [Указ. соч. С. 349].

[\(обратно\)](#)

975

См. его Grundlage der Moral // Sammtliche Werke. Vol. I. S. 548. [См. его Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 166].

[\(обратно\)](#)

976

См. там же, § 4. В русском переводе — с. 136 и далее. Прим. перев.

[\(обратно\)](#)

977

Многие аналогии из числа только что приведённых в качестве примера сходства между взглядами Спинозы и Канта на человеческое поведение можно обнаружить также у Гоббса, который, несомненно, оказал влияние на Спинозу. Но у Гоббса нет ничего похожего на догматы Спинозы и постулаты Канта.

[\(обратно\)](#)

978

Перевод эссе появился впервые в журнале «22», 1990. № 69. С 203– 208. Статья переведена с сокращениями по изданию Pines S. Nietzsche: Psychology vs. Philosophy. Nietzsche as Affirmative Thinker // Papers Presented at the Fifth Jerusalem Philosophical Encounter, 1983 / ed. Y. Yovel. Dordrecht, 1986. P. 147 159

[\(обратно\)](#)

979

ТРЮИЗМ — (лат.). Общеизвестная истина, общее место в рассуждениях, котор. излишне было бы доказывать. Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. Чудинов А.Н., 1910. ТРЮИЗМ [англ. truism] общеизвестная, избитая истина.

[\(обратно\)](#)

Оглавление

- [Биография](#)
- [Предисловие](#)
- [Из тьмы — к великому свету](#)
- [Еврейская Impropria](#)
- [О метаморфозах понятия «свобода»](#)
- [***](#)
- [Тезис 1](#)
- [Тезис 2](#)
- [Тезис 3](#)
- [Тезис 4](#)
- [Тезис 5](#)
- [***](#)
- [Иудеохристиане первых веков в свете нового источника](#)
- [I](#)
- [II](#)
- [Приложение I](#)

- [Два отрывка о Мани](#)
- [А](#)
- [Б](#)
- [Приложение II](#)
- [Евангелие от Варнавы](#)
- [Бог, слава Божья и ангелы согласно теологическому подходу, засвидетельствованному во II веке н. э.](#)
- [Иудеохристианские материалы в еврейском трактате, написанном на арабском языке](#)
- [Некоторые черты христианских богословских работ в соотношении с мусульманским каламом и еврейской религиозно-философской мыслью](#)
- [Ограниченность человеческого постижения согласно аль-Фараби, Ибн Бадже и Маймонида](#)
- [Приложение](#)
- [Четвёртый источник разногласий и ошибок согласно Путеводителю I, 31](#)
- [Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников](#)
- [Богословско-политический трактат Спинозы, Маймонид и Кант](#)
- [Краткое замечание о понятии религии у Спинозы в связи с этикой Канта](#)
- [Свобода и истина у Ницше](#)

Взято из Флибусты, flibusta.net