



ВИБЛИОТЕСА JUDAICA

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ

ЧТО ТАКОЕ  
ЕВРЕЙСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ





BIBLIOTHECA JUDAICA

R. JOSPE

WHAT IS  
JEWISH  
PHILOSOPHY





ВІБЛІОТЕСА JUDAICA

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ

ЧТО ТАКОЕ  
ЕВРЕЙСКАЯ  
ФИЛОСОФИЯ

ГЕШАРИМ  
ИЕРУСАЛИМ 5763



МОСТЫ КУЛЬТУРЫ  
МОСКВА 2003



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



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

Издатель **М. Гринберг**

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

Перевод с английского *Дм. Фролова*

Научный редактор *У. Гершович*

Послесловие *А. Смирнова*

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

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



Издание на английском языке впервые опубликовано  
Открытым Университетом Израйля

ISBN 5-93273-121-4

## СОДЕРЖАНИЕ

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

## **ВОЗМОЖНО ЛИ ПОНИМАНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ЕДИНОЙ ТРАДИЦИИ?**

**(ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ)**

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

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

### **I**

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

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

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

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

## II

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

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

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

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

### III

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

#### IV

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

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

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

## V

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

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

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

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

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

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

*А. Смирнов*

*Научное издание*

**РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ**

**ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?**

**Издательство «Мосты культуры/Гешарим»**

ЛР № 030851 от 08.09.98

**Мосты культуры, Москва**

Тел./факс: (095) 284-3751

e-mail: [gesharim@e-slovo.ru](mailto:gesharim@e-slovo.ru)

**Gesharim, Jerusalem**

Tel./fax: (972)-2-624-2527

Fax: (972)-2-624-2532

e-mail: [house@gesharim.org](mailto:house@gesharim.org)

Формат 60 x 90 / 16

Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 8,0

Подписано в печать 29.01.2003.

Тираж 2000 экз. Зак. № 7668

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

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

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

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

