B
759
.M34G9

О ВЛІЯНІИ

ФИЛОСОФІИ МУСУЛЬМАНСКОЙ РЕЛИГІИ,

А ИМЕННО:

МУТАКАЛЛИМОВЪ, МУТАЗАЛИТОВЪ И АШАРІЕВЪ

НА

ФИЛОСОФІЮ РЕЛИГІИ ВЕЛИКАГО ЕВРЕЙСКАГО РАВВИНА

МОИСЕЯ МАЙМОНИДА.

РАЗСУЖДЕНІЕ

ІОНЫ ГУРЛЯНДА,

Кандидата восточныхъ языковъ.

САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

Въ Типографіи Императорской Академіи Наукъ.

1863.

B759
.M34G9

104837
.07

По опредѣленію Факультета Восточныхъ языковъ печатать дозволяется. 6 Іюня 1863 г.

Деканъ Факультета *А. Мухлинскій.*

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемая диссертація заключаетъ въ себѣ рѣшеніе задачи, предложенной въ $18^{61}/_{62}$ академическомъ году Факультетомъ Восточныхъ языковъ Императорскаго С. Петербургскаго Университета для соисканія наградъ медалями. Будучи удостоенъ такой награды, я вмѣстѣ съ тѣмъ получилъ отъ Факультета весьма лестное для меня предложеніе: приготовить свою диссертацію къ изданію. Вотъ почему этотъ трудъ мой, подвергнутый вторичной обработкѣ и исправленію указанныхъ мнѣ мѣстъ, является теперь въ печати. Тѣмъ-то болѣе я считаю необходимымъ сказать нѣсколько словъ о сущности его и цѣли и для этого повторить здѣсь тоже самое предисловіе къ нему, которое находилось и при рукописи, представленной мною Факультету [1]).

---

1) Рукопись была обозначена слѣдующимъ девизомъ, составляющимъ извѣстное у Евреевъ изрѣченіе: «*Мимоше адъ Моше ло камъ кемоше*» (מִמֹּשֶׁה עַד מֹשֶׁה לֹא קָם כְּמֹשֶׁה), т. е. отъ Моисея (Законодателя) до Моисея (Раввина) не было подобнаго Моисею (Раввину).

Приступивъ къ рѣшенію задачи, я прежде всего обратился къ той части нашей отечественной литературы, которую мы называемъ восточно-русской. Въ этомъ-то восточно-русскомъ отдѣлѣ я желалъ познакомиться съ трудами, изданными до сихъ поръ по части арабской и еврейской философіи, чтобы основательнѣе узнать, на сколько въ немъ уже разработанъ предложенный теперь на рѣшеніе предметъ. Знакомстно съ этимъ отдѣломъ не оправдало однако-жь моего ожиданія. Послѣ нѣкотораго розысканія, я пришелъ къ убѣжденію, что наша русская литература не только бѣдна въ этомъ отношеніи, но просто не можетъ указать ни на одну дѣльную статью по предмету нашей задачи: арабской философіи она едва только коснулась, Маймонидова же философія представляетъ для нея почву, еще не тронутую [1]). Поэтому я обратился къ иностраннымъ—восточнымъ и западнымъ литературамъ, и только въ нихъ-то я нашелъ желаемые матеріалы и источники, на изученіе которыхъ и употребилъ не мало времени и труда.

Самому рѣшенію задачи, заключающемуся во II отдѣлѣ моей диссертаціи, я предпослалъ особый отдѣлъ, который съ перваго взгляда можетъ показаться лишнимъ, не кстати навязаннымъ. Но обвиненіе въ неумѣстности его, думаю, будетъ не-

---

1) И дѣйствительно, единственная статья, помѣщенная въ Москвитянинѣ за 1850 г. подъ заглавіемъ: «Арабская философія», слишкомъ коротка, отрывиста и почти цѣликомъ взята изъ сочиненія Шмельдерса: Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, а статья г. Гогоцкаго въ его философскомъ лексиконѣ: «Философія Арабовъ», переведена съ нѣкоторыми сокращеніями изъ статьи въ Dictionnaire des sciences philosophiques: «Les Arabes». Что же касается до Маймонида, то объ немъ у насъ *ничего* рѣшительно не писано.

основательнымъ, особенно, если принять во вниманіе указанную мною выше бѣдность сдѣдѣній о философіи Арабовъ и личности Маймонида, представляемыхъ восточно-русской литературой. Правда, что задача требуетъ только указать вліяніе арабской философіи, а именно: Мутакаллимовъ, Мутазалитовъ и Ашаріевъ, на философію религіи Моисея Маймонида. Но спрашивается: въ чемъ состоялъ предметъ арабской философіи? Кто такіе Мутакаллимы, Мутазалиты и Ашаріи? Кто былъ Маймонидъ? Въ чемъ состояла его знаменитость? И наконецъ, могли ли имѣть на него вліяніе Арабы? Подобные вопросы, безъ сомнѣнія, задастъ намъ каждый читатель, не знакомый съ восточной наукой и литературой. Это-то и было побудительной причиной, заставившей меня почесть необходимымъ и даже первымъ долгомъ: присоединить къ самому рѣшенію задачи особый отдѣлъ, заключающій въ себѣ слѣдующія три главы: 1) взглядъ на философію Арабовъ въ ея началѣ и развитіи и на ея главныхъ дѣятелей, 2) Евреи и арабская философія (въ этой главѣ разсматривается дѣятельность еврейскихъ мыслителей подъ вліяніемъ Арабовъ — до Маймонида), и 3) біографическій очеркъ самого Маймонида, его литературная и общественная дѣятельность. Послѣ разсужденія обо всемъ этомъ, подготовивъ такимъ образомъ читателя не-оріенталиста къ лучшему пониманію предмета нашей задачи, я во второмъ отдѣлѣ сочиненія, приступилъ уже къ самому рѣшенію ея.

Главными источниками моей диссертаціи (которыми я пользовался частію изъ Импер. Публичной библіотеки, а въ особен-

ности изъ Азіатскаго Музея Академіи Наукъ), служили слѣдующія сочиненія:

A. На еврейскомъ языкѣ.

1) Сочиненія Маймонида:

a) מוֹרֶה הַנְּבוּכִים (Море Ган-небухимъ), *Путеводитель Заблудшихся*, переводъ съ арабскаго Самуила Ибнъ Тиббона, съ комментаріями Эфода и Нарбуни.

b) יַד הַחֲזָקָה (Іадъ Га-хазака), *Сводъ религіозныхъ законовъ*; отдѣлы 1-ый и 5-ый.

c) פֵּירוּשׁ הַמִּשְׁנָיוֹת (Пирушъ Гам-мишнаіотъ), *Комментарій къ Мишнѣ*; вступленіе къ трактату «Сангедріонъ» гл. X.

d) מַאֲמַר הַיִּחוּד (Маамаръ Гайихудъ), *Трактатъ о единствѣ божіемъ*, изданіе г. Штейншнейдера, 1846 г.

e) שְׁמוֹנֶה פְּרָקִים לְהָרַמְבַּ"ם (Шмоне Пракимъ Легарамбамъ), *Психологія* въ 8-и главахъ.

f) קוֹבֶץ תְּשׁוּבוֹת הָרַמְבַּ"ם (Кобецъ Тешуботъ Га-рамбамъ), *Полное собраніе различныхъ писемъ* и мелкихъ статей Маймонида; въ особенности: a) אִגֶּרֶת תֵּימָן (Иггеретъ Теманъ), *Посланіе къ арабскимъ Евреямъ* и b) אִגֶּרֶת הַשְּׁמַד (Иггеретъ Гаш-шмадъ), *Разсужденіе объ апостазіи.*

2) Сочиненія другихъ еврейскихъ ученыхъ.

g) מוֹרֶה הַמּוֹרֶה (Море Гам-море), *Комментарій на «Море-Небукимъ» Маймонида*, сочиненіе Шемъ-Тобба Палкейра. Пресб. 1837.

h) עֵץ חַיִּים (Эцъ Хаимъ), религіозно-философское сочиненіе караимскаго ученаго Р. Авраама бенъ Алія Никомедскаго, изд. Делитша и Штейншнейдера, Лейп 1841.

Б. На арабскомъ языкѣ.

a) دَلَالَةُ ٱلْحَائِرِينَ تاليف الرئيس الاجل مرنو ورٮنو משה בן מר׳ור׳ מיימון זל (Далалату-ль-Хаиринъ....), *Путеводитель* Маймонида, арабскій подлинникъ, изданіе г. Мунка, ч. I и II, Парижъ, 1856 — 1861.

b) ثَمَانِيَةُ ٱلْفُصُولِ (Тсаманіат-уль Фусуль), *Психологія* Маймонида, изданіе Эд. Пококка. Оксф. 1655.

c) كِتَابُ ٱلْمِلَلِ وَٱلنِّحَلِ (Китаб-уль-Милалъ в-аль Нихаль), *О религіозныхъ сектахъ и философскихъ школахъ*, сочиненіе Абуль-Фатхи Мухаммеда Аш-Шахрастани (الشهرستانى), изданіе Кюретона, и нѣмецкій переводъ этого сочиненія — Гарбрюкера.

d) ٱلْمُنْقِذُ مِنَ ٱلضَّلَالِ (Аль-Мункидзъ Мин-наддалаль), *Спаситель отъ заблужденій*, сочиненіе Имама Аль-Газали, помѣщенное въ Essai etc. par Schmölders.

В. На нѣмецкомъ языкѣ.

a) *Ritter*, Geschichte der christlichen Philosophie B. VII und VIII.

b) Dr. H. *Grätz*, Geschichte der Juden u. s. w. B. V u. VI.

c) Dr. J. *Fürst*, Bibliotheca Judaica B. II, art. «Maimonides».

d) Dr. B. *Beer*, Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden, übers. aus dem Französ. des Munk. Leipz. 1859.

e) *Prof. D. Chwolsohn*, Materialen zur Biographie des Maimonides im «Orient.» Jahrg. 1846. und Artikel «Maimonides», in dessen «Ssabier und Ssabismus». St. Pt. 1856.

f) Dr. Simon B. *Scheyer*, das psichologische System des Maiminides, (נפש האדם וכחותיה), Fr. an. M. 1845.

g) *Dietrici*, Naturphilosophie der Araber, Breslau 1861.

h) Dr. *Ioel*, Religionsphilosophie des Maimonides. Breslau. 1859.

Г. На французскомъ языкѣ.

a) *S. Munk*, «Les Notes» au Guide des Égarés par Moise ben Maimon t. I et II, Paris. 1858 — 1859.

b) Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1857 — 1859.

c) *Schmölders*, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842.

d) E. *Renan*, Averroes et Averroisme, P. 1861.

Д. На латинскомъ языкѣ.

a) Specimen historiae Arabum; auctore Eduardo Pocockio. Oxonii, MDCCCVI (1806).

b) Dr. M. *Steinschneider*, Catalogus librorum Hebraeorum in bibliotheca Bodleiana digessit et notis adstruxit, Berlin, 1852 — 1862.

Исчисленныя здѣсь сочиненія служили мнѣ преимущественно для исторической части диссертаціи. Что же касается до изложенія самой философіи религіи Маймонида, то главнымъ

источникомъ для этой цѣли мною было употреблено собственное сочиненіе этого Раввина: «*Путеводитель Заблудшихся*». Но это безсмертное твореніе заключаетъ въ себѣ не полное, систематическое изложеніе Маймонидовой философіи религіи, а представляетъ собой, такъ сказать, полную *хрестоматію*, состоящую изъ 3-хъ частей и 178 отрывковъ (называемыхъ главами), въ которыхъ трактуется о различныхъ предметахъ по части философіи религіи. Въ немъ мысли и принципы Маймонидовой теоріи такъ *разсѣяны и разбросаны*, что очень часто одна и таже глава разнообразна по своему содержанію [1]). И вотъ отчего предстоялъ мнѣ не легкій трудъ: извлечь изъ подобной христоматіи необходимые результаты и выводы для составленія *одной*, по возможности полной теоріи философіи, исключая впрочемъ его сужденія о *пророчествѣ*. Вся эта теорія изложена мной въ 3-хъ частяхъ, изъ которыхъ первая трактуетъ о «Богѣ», вторая о «природѣ», а третья о «человѣкѣ». Глав-

---

1) Изпрасно, кажется мнѣ, стараются нѣкоторые еврейскіе ученые находить прямую связь между отдѣльными главами этого замѣчательнаго сочиненія. Подобная попытка — есть высшаго рода натяжка, и противна даже цѣли и плану, которые имѣлъ въ виду самъ авторъ. Въ подтвержденіе этого мнѣнія, можно привести слѣдующія слова Маймонида въ его *предисловіи* (الصدر) къ «Путеводителю»: فلا تطلبنى هنا غير בראשי הפרקים ولو تلك البدآت ليست هى فى هذه المقالة مرتّبة ولا مطردة بل مبددة مختلطة فى اغراض اخرى مما يرام تبيينه...., т. е. (по переводу Мунка): «Tu ne me demanderas donc ici autre chose que les prémiers éléments. *Ces éléments mêmes ne se trouvent pas, dans le présent traité, rangés par ordre et d'une manière suivie, mais, au contraire, disséminés et mêlés à d'autres sujets, qu'on voulait expliquer*»...

ной моей цѣлью было: 1) изложить философію религіи Маймонида какъ можно систематичнѣе; и 2) прослѣдить его теорію во всѣхъ отношеніяхъ и пріемахъ, указывая каждый разъ на вліяніе, оказанное на нее арабской философіей въ лицѣ представителей этой послѣдней: Мутакаллимовъ, Мутазалитовъ и Философовъ въ собственномъ смыслѣ, равно какъ и на то, что принадлежитъ собственно Маймониду, или беретъ свое начало въ самомъ іудаизмѣ, и, слѣдовательно, чуждо другаго вліянія [1]).

Касательно цитатъ на языкахъ еврейскомъ и арабскомъ, я считаю не лишнимъ замѣтить, что онѣ приведены мной въ тѣхъ случаяхъ, когда крайне нужны были для яснѣйшаго изложенія словъ автора, и то большей частью изъ сочиненій Маймонида [2]). Переводъ этихъ цитатъ не вездѣ буквaленъ; я всего больше старался передать главный ихъ смыслъ и сущность. Для біографіи Маймонида я пользовался, по возможности, свѣдѣніями объ немъ, дошедшими до насъ отъ его современниковъ—

---

1) Въ этомъ отношеніи я весьма признателенъ г. редактору еврейской газеты «Га-Кармель», С. Ј. Фину изъ Вильно, за сообщенныя мнѣ нѣкоторыя замѣчанія, которыми я и воспользовался.

2) И именно: изъ «Путеводителя Заблудшихся» и «Психологіи въ VIII главахъ». Но, такъ какъ изъ *арабскаго* подлинника «Путеводителя» до сихъ поръ изданы г. Мункомъ (въ Парижѣ) только двѣ первыя части, то цитаты третьей части этого сочиненія, приведены мной въ *еврейскомъ* переводѣ, сдѣланномъ Ибнъ-Тиббономъ. Въ изданіи г. Мунка, замѣтимъ, арабскій текстъ напечатанъ *еврейско-квадратными* буквами, т. е. въ такомъ видѣ какъ его писалъ самъ авторъ; я же счелъ удобнымъ дѣлать транскрипцію и всѣ цитаты изъ первыхъ двухъ частей «Путеводителя», равно какъ и изъ упомянутой «Психологіи», изданной Поккокомъ также еврейскими буквами — приводить въ *арабскомъ* шрифтѣ.

Арабовъ и друзей самого Раввина или сына его Авраама, изъ которыхъ особенно заслуживаютъ вниманія: Джамаль-Аддинъ Аль-Кифти, Ибнъ Абу-Оссеиба и Абдуль-Латифъ-ибнъ-Аллебада. Въ концѣ диссертаціи находится *общее заключеніе*, въ которомъ кратчайшимъ образомъ изложены всѣ добытые мною результаты, касательно изслѣдуемаго въ ней вопроса.

Предлагая этотъ трудъ мой на судъ читателей, я вмѣстѣ съ тѣмъ позволяю себѣ надѣяться на снисходительность ихъ къ нему, какъ первому опыту моему на учено-литературномъ поприщѣ.

І. Г.

С. Петербургъ.
20 Іюня 1863.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

ГЛАВА I.

Арабы и ихъ философія.

СТРАН.

1) Взглядъ на состояніе арабской образованности до Мухаммеда. 2) Знакомство Арабовъ съ греческой философіей и переводы греческихъ твореній на арабскій языкъ. 3) Начало и значеніе философскихъ школъ и сектъ у Арабовъ. 4) Важность арабской философіи для всего европейскаго міра..... 1

ГЛАВА II.

Философія Арабовъ и Евреи.

1) Объ арабской философіи въ рукахъ восточно-испанскихъ Евреевъ. 2) Обзоръ теолого-философскихъ дѣятелей, предшествовавшихъ Маймониду и находившихся подъ вліяніемъ греческо-арабской философіи. 15

ГЛАВА III.

Моисей Маймонидъ.

1) Очеркъ біографіи Маймонида. 2) его ученая и литературная дѣятельность. 3) Великое значеніе М. въ еврейскомъ, христіанскомъ и мусульманскомъ мірѣ..... 30

ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

Часть I.

ГЛАВА I.

Богъ. 1) Антропоморфизмъ. 2) Атрибуты Бога. 3) Сущность Божія по теоріи Маймонида. 4) Богъ причина всѣхъ вещей; Онъ разумъ, разумный и предметъ уразумѣваемый..... 62

СТРАН.

ГЛАВА II.

(Продолженіе).

5) Провидѣніе и образъ Его отношенія къ вселенной. 6) Теорія Маймонида о добрѣ и злѣ въ здѣшнемъ мірѣ..... 81

Часть II.

ГЛАВА III.

Природа. 1) Взглядъ Маймонида на вселенную. 2) Начало и происхожденіе міра. 3) Цѣль и конецъ творенія..... 94

ГЛАВА IV.

(Продолженіе).

4) Небо, небесныя сферы и разумы и ихъ вліяніе на міръ. 5) Согласіе въ этихъ пунктахъ между философіей и іудаизмомъ..... 109

Часть III.

ГЛАВА V.

Человѣкъ. 1. Значеніе человѣка и его свободная воля..... 122

ГЛАВА VI.

(Продолжнніе).

2) Душа человѣка и ея безсмертіе; воскресеніе мертвыхъ и будущая жизнь. 3) Значеніе и цѣль человѣческой жизни на землѣ..... 131

Общее заключеніе..... 150

ОТДѢЛЪ ПЕРВЫЙ.

ГЛАВА I.

Арабы и ихъ философія.

1) Взглядъ на состояніе арабской образованности до Мухаммеда, 2) Знакомство Арабовъ съ греческой философіей и переводы греческихъ твореній на арабскій языкъ. 3) Начало и значеніе философскихъ школъ и сектъ у Арабовъ. 4) Важность арабской философіи для всего европейскаго міра.

I.

Не имѣя никакихъ почти свѣденій объ образованности и религіозно-нравственномъ состояніи первобытныхъ Арабовъ, т. е. самыхъ древнихъ жителей аравійскаго полуострова, мы достовѣрно знаемъ, по свидѣтельствамъ мусульманскихъ лѣтописцевъ и западныхъ историковъ, что Арабы второбытные (Кахтаниды) и третьебытные (Исмаильтяне), существующіе еще и до настоящаго времени, были издревле погружены въ язычество, коснѣли въ глубокомъ невѣденіи (جاهليّة) и суевѣріи и находились въ такомъ печальномъ положеніи до самаго появленія ихъ знаменитаго законодателя-Мухаммеда. Сосредоточивая всѣ свои религіозныя чувства и стремленія въ своемъ высокопочитаемомъ святилищѣ Каабѣ, или домѣ божіемъ (بيت الله), домухаммеданскіе Арабы хотя и признавали высшее, верховное существо—Аллагъ тэаля (الله تعالى), но вмѣстѣ съ нимъ обоготворяли

они и множество разнаго рода другихъ второстепенныхъ идоловъ и божествъ, служившихъ имъ посредниками передъ Аллагомъ, называя ихъ بنات الله, т. е. дочерьмн божіими. При подобномъ состояніи религіи и отсутствіи цивилизаціи, Арабы не могли стоять на высокой степени нравсттенности. «Правда, замѣчаетъ Вейль въ своей біографіи Мухаммеда, до-исламскіе Арабы имѣли своего рода понятія о чести и добродѣтели, обнаруживая съ одной стороны: мужество въ бою, великодушіе къ ближнимъ, щедрость и гостепріимство къ бѣднымъ и иностранцамъ, терпѣніе въ бѣдѣ и точное исполненіе даннаго слова, но, съ другой стороны, они подвержены были самымъ гнуснымъ порокамъ, какъ-то: воровству, грабежу, разбою, убійству и нарушенію супружеской связи»[1]). При такихъ нравственныхъ и религіозныхъ началахъ народа мы не удивляемся совершенному у него отсутствію философскаго взгляда на жизнь и вселенную. Хотя нѣтъ сомнѣнія, что были тогда между ними нѣкоторыя личности, вѣровавшія въ будущую жизнь, безсмертіе души и существованіе единаго высшаго божества, бывшія болѣе просвѣщенны умомъ и обнаруживавшія даже нѣкоторую степень образованности, какъ мы видимъ это напр. у Мухаммедова дѣда Абдулъ-Муталиба[2]); но всѣ эти догматы и вѣрованія находились въ такой діаметральной противоположности съ остальными ихъ вѣрованіями и особенно съ грубымъ язычествомъ массы народа, что гораздо легче считать подобнаго рода доктрины заимствованными у сосѣднихъ, болѣе развитыхъ народовъ или полученными въ наслѣдіе отъ древнихъ обитателей Аравіи, нежели принимать ихъ за самостоятельныя. Доказательствомъ этого служитъ то обстоятельство, что религіозныя ученія и вѣрованія древнихъ Арабовъ не имѣли на ихъ соціальную жизнь такого значительнаго вліянія, какое они обыкновенно имѣютъ на жизнь тѣхъ народовъ, у которыхъ религія дѣлается большею частью центромъ мышленія и предметомъ выраженія

1) Weil, Mohammed der Prophet, S. 15.
2) Weil, Moh. der Prophet, Anmerk. 2, S. 19.

народнаго духа. Такъ у всѣхъ народовъ первоначальныя чувства рождающейся у нихъ поэзіи посвящены одной только религіи, наполняющей душу поэта чѣмъ-то высокимъ и торжественнымъ; между тѣмъ какъ у Арабовъ, занимавшихся съ особенной любовью поэзіей, подобнаго явленія мы не встрѣчаемъ. Муаллаки [1]), эти безсмертныя поэтическія стихотворенія національнаго генія домухаммеданскихъ Арабовъ, дышатъ совершенно другимъ духомъ: въ нихъ воспѣваются месть и война, гостепріимство и щедрость, конь и пустыня; но въ нихъ отсутствуетъ всякій элементъ религіи и созерцательныхъ идей арабскаго народа. А въ случаѣ, если бы были тогда сочиняемы какія либо священныя, патріотическія или религіозныя стихотворенія, подобныя эпическимъ поэмамъ древнихъ Индѣйцевъ и Грековъ, они безъ всякаго сомнѣнія были бы выставлены въ Каабѣ вмѣстѣ съ упомянутыми Моаллаками. Общее же молчаніе историковъ не даетъ намъ права на предположеніе о существованіи у до-исламскихъ Арабовъ какихъ либо религіозно-философскихъ произведеній [2]). И даже сами Арабы такъ мало уважаютъ первоначальныя времена своей исторіи, что считаютъ начало своего умственнаго перерожденія не раньше, какъ съ появленія Мухаммеда, называя длинный рядъ вѣковъ предшествовавшихъ ихъ пророку — временемъ невѣденія [3]).

---

1) «Муаллакатъ» (معلقات), *вывѣшанныя*, суть произведенія арабскихъ поэтовъ, жившихъ до появленія Ислама и названы такъ (отъ арабск. глагола *алака* عَلَّقَ вѣшать) по той причинѣ, что они, начертываемыя золотыми буквами на кускахъ золотой матеріи, были вывѣшиваемы для публичнаго чтенія на стѣнахъ Каабы. Главными составителями этихъ Моаллакъ были: 1) Имрулкаисъ (امرئ القيس), 2) Антара (عَنترة), 3) Альхаретсъ (الحرث), 4) Тарафа (طرفة), 5) Зогаиръ (زهير), 6) Лебидъ (لبيد) и 7) Амръ (عمرو). Pocock, Spec. hist. Arabum въ примѣчаніяхъ стр. 365. Эти стихотворенія извѣстны также подъ именемъ المذهبات т. е. *позолоченныя*.

2) Schmölders, Essai sur les écoles ph. etc.

3) Такъ, одинъ изъ извѣстнѣйшихъ арабскихъ историковъ, Григорій

II.

Но вотъ является Мухаммедъ, этотъ великій преобразователь Востока и законодатель значительной части человѣчества, и невѣжественные Арабы, стекаясь съ особенной энергіей подъ знамя своей новой религіи, скрѣпились въ одно неразрывно-цѣлое, связанное узами одной религіи и имѣющее одного главнаго предводителя. Съ этого времени язычество уничтожается навсегда и Арабы получаютъ кодексъ законовъ какъ религіозныхъ такъ и нравственныхъ — Ал-Коранъ (القران), который они скоро распространяютъ вмѣстѣ съ границами своего государства до Индіи и дальнихъ береговъ Средиземнаго моря. Успокоившись нѣсколько отъ утомительной войны съ разными народами, Арабы, такъ сказать, начали приходить въ самихъ себя, и по неизбѣжному ихъ столкновенію съ нѣкоторыми сосѣдними образованными націями у нихъ стало проявляться живое стремленіе къ наукамъ и искусствамъ, къ высокому и прекрасному. Все было для нихъ ново, все незнакомо, и они съ жадностью бросились къ изученію этихъ наукъ и искусствъ. Чтобы достигнуть своей цѣли, они назначали наставниками въ Багдадѣ ученыхъ христіанъ, жившихъ въ Сиріи и Месопотаміи [1]),

---

Абуль-Фараджъ, въ своемъ трактатѣ о до исламскомъ положеніи Арабовъ, говоритъ слѣдующее: وامّا الفلسفة فلم يمنحهم الله شيأً منه ولا هيّأً طبايعهم للعناية به فهذه كانت حالهم فى الجاهلية т. е. что касается до философіи, то Богъ ничѣмъ изъ нея не надѣлилъ ихъ и не сдѣлалъ ихъ способными къ попеченію объ ней: таково состояніе Арабовъ во «времена невѣдѣнія». См. Pocock, Spec. hist. Ar., стр. 6.

1) Извѣстно, что со времени упадка Греческой образованности въ Греціи, центромъ этой образованности сдѣлались Сирія, Мезопотамія и отчасти Персія. Сассанидскіе цари заставляли сирійскихъ врачей, жившихъ тогда въ Персіи, переводить греческія сочиненія по части философіи и медицины — на персидскій языкъ, съ котораго они переводились потомъ на языкъ арабскій. Въ V столѣтіи процвѣтала въ Эдессѣ превосходная Академія, въ которой существовало богатое хранилище греческихъ и сирійскихъ твореній, и тогда уже Сирійцы занимались переводами аристотелевыхъ произведеній. Въ VIII

отправляли въ разныя земли свѣдущихъ людей для пріобрѣтенія разныхъ книгъ научнаго содержанія, составились общества для переводовъ лучшихъ изъ иностранныхъ сочиненій на арабскій языкъ и капитальныя сочиненія греческихъ философовъ, сдѣлавшись имъ доступными на родномъ языкѣ, стали у нихъ вмѣстѣ съ тѣмъ и предметомъ изученія[1]). Но замѣтимъ, что ближайшему сношенію Арабовъ съ ученымъ міромъ способствовало наиболѣе слѣдующее событіе. Когда Арабы проникли въ Персію, то они нашли тамъ много ученыхъ Грековъ и основанныхъ ими школъ, ибо при дворѣ персидскаго царя Нушир-вана (531—537) было значительное число греческихъ ученыхъ и философовъ, количество которыхъ еще болѣе умножалось съ тѣхъ поръ, какъ Юстиніанъ приказалъ закрыть школы языческихъ философовъ въ предѣлахъ своей имперіи. Эта же близкая связь между греческими учеными Персіи и Арабами всего яснѣе видна изъ того, что со времени воцаренія Аббасидовъ, на-

---

стол. мы также встрѣчаемъ много Сирійцевъ, ревностно трудившихся въ дѣлѣ переводовъ на родной языкъ различныхъ твореній греческой литературы вообще и Аристотеля въ особенности. См. Chwolsohn, Die Ssabier u. der Ssabismus, t. I, p. 173—174. Подробныя свѣдѣнія объ этихъ переводахъ находятся въ Assemani, Bibl. orient., t. III, и особенно въ первой части 3-го тома, въ которой заключается «*стихотворный каталогъ*» сирійскихъ сочиненій, составленный митрополитомъ Арменіи и Зобы (Nisibis) — Абедіешу: ܟܬܒ̈ܐ ܕܡ̈ܐ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ. Приведемъ изъ этого замѣчательнаго каталога слѣдующее четыреститіе, въ которомъ говорится о переводахъ трехъ сирійскихъ ученыхъ: Гибо, Куми и Прубо, сдѣланныхъ изъ твореній *комментатора* (по мнѣнію Ренана — это Θеодоръ изъ Мопсуестіи, Teodores Mopsuestenus) и Аристотеля:

ܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ
ܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ
ܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ
ܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ ܕܐ̈ܝ̈ܢ.

1) Шмельдерсъ, Essai ... etc., стр. 91, 92 и Ritter, G. d. Ph. B. 3.

чинается рядъ Халифовъ, покровительствовавшихъ наукѣ вообще и философіи въ особенности, изъ которыхъ особенно замѣчателенъ Аль-Мамунъ [1]). Не упустимъ здѣсь изъ виду то обстоятельство, что при преданности Арабовъ къ философскимъ наукамъ, они съ особенной любовью были преданы безсмертнымъ твореніямъ Аристотеля. Я говорю съ особенной, пототу что и на самомъ дѣлѣ одна только философія Аристотеля приковывала къ себѣ бо̀льшую часть арабскихъ умовъ и около ея одной стала вращаться до самого конца своего существованія вся арабская философія. Принципы, мнѣнія и образъ мыслей этого великаго мыслителя Греціи со всѣми извѣстными его комментаторами, сдѣлались дѣйствительно краеугольнымъ камнемъ мышленія для арабскихъ философовъ: но при этомъ слѣдуетъ замѣтить, что и другія знаменитости Греціи, какъ-то Платонъ, Пиѳагоръ, Эмпедоклъ, Демокритъ и мн. др. были переводимы и изучаемы ими. Такъ арабскій писатель Абуль-Фатхъ Аш-Шахрастани, въ своемъ сочиненіи: *о религіозныхъ сектахъ и философскихъ школахъ Арабовъ*, восхваляетъ мудрость и божественную философію, скрывающуюся въ твореніяхъ Орфея и Гомера, и излагаетъ въ немъ системы Ѳалеса, Анаксимена, Гераклита и др. Далѣе, имена семи греческихъ философовъ очень часто встрѣчаются въ арабскихъ сочиненіяхъ, а теоріи Сократа, Эвклида и Діогена были предметомъ многихъ арабскихъ твореній. Мы можемъ убѣдиться въ сочиненіи Венриха [2]) во множествѣ переводовъ разныхъ греческихъ философовъ на арабскій языкъ. Преимущество и чрезвычайная преданность арабскихъ мыслителей къ философіи Аристотеля объясняется лишь тѣмъ, что этотъ великій и универсальный геній, обнимая въ своихъ сочиненіяхъ почти всѣ отрасли науки и знанія, весьма естественно долженъ былъ заинтересовать до высшей степени Арабовъ, хотя еще мало-свѣдущихъ, но уже стремившихся къ разнымъ отраслямъ знанія. У однаго Аристотеля они нашли

1) Философскій лексиконъ Гогоцкаго, статья: «Арабы».
2) Wenrich, de auctorum graecorum versionibus etc. Leip. 1842.

себѣ отвѣты на всѣ рождавшіеся у нихъ вопросы, у него одного нашли они все то, что пришлось бы имъ искать у многихъ другихъ [1]).

III.

Неизбѣжнымъ слѣдствіемъ такой преданности и любви къ философіи былъ, какъ можно было ожидать, явившійся въ скоромъ времени расколъ въ недавно возникнувшемъ Исламѣ. Но еще гораздо раньше, а именно вскорѣ по смерти Мухаммеда, впервые уклонилась отъ Ислама такъ называемая секта Кадаритовъ (القدريّة), или послѣдователей *кадара* (قَدَر сила, воля); эта секта приписывала человѣку, вопреки Корану, полную свободу воли во всѣхъ его дѣлахъ и поступкахъ, будь они хорошаго или дурнаго начала. Основателемъ этой школы былъ Моабадъ бенъ Хамедъ бенъ Джогни. Противниками этихъ Кадаритовъ явились Джабариты (الجبريّة) или абсолютные фаталисты, утверждавшіе, что самъ, человѣкъ, нисколько не управляетъ своей волей, и что всѣ дѣла и поступки его составляютъ неизбѣжное слѣдствіе всевышняго предопредѣленія, понужденія — *джабаръ* (جَبَر) [2]). Представителемъ этаго ученія, явившагося подъ конецъ династіи Омайядовъ, былъ Джагмъ бенъ Сафванъ [3]).

Таковы первоначальныя попытки раскола. Съ постояннымъ развитіемъ философіи умножалось общее броженіе умовъ. Люди, познакомившіеся съ элементами греческой философіи, не только просвѣтили свой умъ и образъ мыслей, но стали даже подъ ея вліяніемъ объяснять по своему разные догматы Корана

---

1) Начало переводовъ съ греческаго языка на арабскій, мы встрѣчаемъ уже при калифахъ Аль-Мансурѣ и Гарунъ-Аррашидѣ; при Аль-Мамунѣ и его наслѣдникахъ они появляются въ большомъ количествѣ. Эти переводы сдѣланы большею частью не съ греческаго языка, а съ сирійскаго. Переводчиками были сирійскіе христіане, Несторіанцы и Сабейцы, которые жили тогда во множествѣ при дворахъ халифовъ и были хорошо знакомы съ греческой литературой. Но особенно замѣчательны изъ нихъ: несторіанскій медикъ Ханайнъ бенъ Исаакъ и сынъ его Исаакъ.

2) Ашшахр. Ч. 1.

3) Dictionnaire des sciences philos. art.: les Arabes.

и возставать противъ разныхъ предписаній своего пророка, если они противорѣчили разуму. Такія явныя выходки со стороны мусульманъ-реформаторовъ, весьма естественно, должны были вызвать сопротивленіе и реакцію мусульманъ-фанатиковъ, видѣвшихъ въ философскомъ направленіи умовъ одно богохульство и осквернение святыни. Такимъ образомъ вспыхнули самыя горячія, религіозныя пренія и арабскія догматическія школы раздробились на части, такъ что кромѣ двухъ упомянутыхъ партій, ортодоксовъ и реформаторовъ, явились еще двѣ значительныя школы, изъ которыхъ одна занималась только абстрактнымъ сужденіемъ о предметахъ, а другая старалась, такъ сказать, стать на границѣ между двумя упомянутыми школами. Эти то четыре, другъ другу крайне противуположныя школы, извѣстны въ исторіи арабской философіи подъ слѣдующими четырьмя названіями: 1) школа *Мутазалитовъ*, 2) школа *Мутакаллимовъ*, 3) школа *философовъ въ собственномъ смыслѣ* и 4) школа *Ашаритовъ*.

Ученія и догматы каждой изъ этихъ школъ или сектъ будутъ подробно изложены во второмъ отдѣлѣ предлагаемаго сочиненія; здѣсь же я намѣренъ сказать нѣсколько словъ о ихъ значеніи вообще, не касаясь подробнаго изложенія ихъ философскихъ началъ [1]).

1. Школа *Мутазалитовъ* (المعتزلة) основана въ началѣ II столѣтія Эгиры какимъ-то Абу Худзайфой Василемъ бенъ Ата Альгазаль (ابو حذيفة واصل بن عطا الغزال; 700 — 749), отдѣлившимся отъ школы своего учителя Хасана-аль-Басри (الحسن البصرى) и этимъ отдѣленіемъ подавшимъ поводъ къ названію самой школы своей: школой изгнанниковъ, удаленныхъ или разномыслящихъ [2]). Сами же приверженцы ея называли себя: асхабу-ль-адли ва-ль таухиди (اصحاب العدل والتوحيد) т. е. привер-

---

1) Объ этихъ школахъ встрѣчаются свѣденія у Ашшахрастани, Шмельдерса, Мунка (въ Dict. d. sc. ph.), Риттера (Gesch. d. Ph., B. VII) и др.

2) *Мутазалъ* есть причастіе страдательное, удаленный, отъ арабск. глаг. *итазала* (اِعْتَزَلَ) удалить; по еврейски эта секта называется: המעתזלה

женцами правосудія и единства, ибо учили, что человѣкъ управляется свободной волей, что промыслъ управляетъ міромъ по законамъ правосудія, а единство Бога есть абсолютное, недопускающее никакихъ атрибутовъ или качествъ. Пренебрегая тяжкимъ игомъ, которымъ неумолимый фатализмъ, господствующій въ Коранѣ, угнетаетъ всѣхъ слѣповѣрующихъ мусульманъ, Мутазалиты сдѣлались поборниками чистаго человѣческаго разума, и хотя признавали божественность своего кодекса (Корана), но вмѣстѣ съ тѣмъ считали его произведеніемъ времени, подобно прочимъ твореніямъ умовъ. Говоря короче, по мнѣнію Мутазалитовъ умъ человѣка имѣетъ полное право обсуживать и рѣшать по своему всѣ раждающіеся у насъ вопросы касательно Бога, міра, человѣка и пр. Такимъ образомъ Мутазалиты были, такъ сказать, протестантами Ислама. Они нажили себѣ безчисленное множество враговъ въ своихъ единовѣрцахъ-ортодоксахъ, считавшихъ ихъ еретиками. Чтобы защитить себя отъ сильныхъ нападеній этихъ послѣднихъ, Мутазалиты прибѣгнули подъ конецъ къ оружію діалектики и первые положили основаніе «ильмъ-аль-калямъ» (علم الكلام) — наукѣ слова или схоластической философіи [1]).

2. Именемъ школы *Мутакаллимовъ* (المتكلمون) назывались у Мусульманъ учителя, толкователи и провозвѣстники «калямъ» (الكلام) слова Божія [2]).

---

1) На этомъ основаніи Мутазалиты въ исторіи философіи извѣстны также подъ общимъ именемъ Мутакаллимовъ, т. е. учителей калямъ. Ихъ называютъ еще по имени ихъ учителя Василитами (الوصلية). См. Аш-шахрастани ч. I, от. I.

2) *Мутакаллимъ* есть причастіе дѣйствительное, говорящій, отъ арабск. глаг. *такаляма* (تكلم) говорить. Евреи замѣняютъ это слово-словомъ *медабримъ* (מְדַבְּרִים) отъ евр. гл. *дабберъ* (דִּבֶּר) означающаго также — говорить. У Европейцевъ Мутакаллимы извѣстны подъ именемъ: loquentes — словесники. Арабы называютъ ихъ также Алусуліюнами (الاصوليين) т. е. толкователями *осуль* или корней религіи, отчего и по еврейски они называются: *Га-Шарашимъ* (הַשָּׁרָשִׁים) отъ слова *шорешъ* (שֹׁרֶשׁ) корень.

Принимая откровеніе за ту послѣднюю истину, до которой мы должны возвыситься и дойти, они, въ своемъ противодѣйствіи перипатетикамъ Ислама (послѣдователямъ философіи Аристотеля) и Мутазалитамъ, употребляли усилія, чтобы подкапывать всѣ доктрины какъ первыхъ такъ и послѣднихъ, и уничтожить все ими созданное. Для доказательства своихъ теорій они также подобно Мутазалитамъ прибѣгнули къ «калямъ»; но ихъ ученіе не опиралось на философію и разумъ, а на какія-то пустыя умозаключенія, преданность къ мертвой буквѣ Корана. Они особенно держались ученія Демокрита. Такимъ образомъ мы можемъ, по справедливости, назвать мусульманскихъ Мутакаллимовъ — схоластиками Ислама.

3. *Философами въ собственномъ смыслѣ* (الفلاسفة — аль-филасафа: die eigentlichen Philosophen) назывались у Арабовъ послѣдователи философіи Аристотеля. Посвятивши себя изученію философіи этого великаго мыслителя Греціи, они не ограничивались однимъ перенесеніемъ ея на арабскую почву; но дали ей совершенно новую жизнь, тщательно развивали всѣ ея данныя, съ точностью опредѣляли всѣ ея принципы и по возможности даже дополняли и продолжали ее. Преданность же къ аристотелевой философіи дошла у нихъ до такой степени, что весьма часто они даже отступали отъ предначертаній Корана и догматиковъ Ислама, если только эти отступленія совпадали съ законами Аристотеля. Поэтому-то европейскіе ученые и называютъ ихъ арабскими Аристотелями или мусульманскими перипатетиками.

Къ числу знаменитѣйшихъ изъ этихъ философовъ принадлежатъ слѣдующія личности: 1. Абу Юсуфъ Якубъ бенъ Исхака-ль-Кинда (ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندى), древнѣйшій философъ этой школы — жившій въ концѣ VII и началѣ VIII столѣтія; 2. Абу Насръ Мухаммедъ бенъ Тарханъ-ль-Фараби (ابو نصر محمد بن ترخان الفارابى), Alpherabius, жившій въ концѣ XI столѣтія. 3. Абу Али аль-Хусейнъ бенъ Абдаллагъ бенъ Сина (ابو على الحسين بن عبد الله بن سينا), изъ города Афишени въ Боха-

рѣ, жившій столѣтіемъ позже своего предшественника и извѣстный у насъ подъ именемъ: Avicena; 4. Ибнъ Баджа (Avempace), жившій въ началѣ XII столѣтія; 5. Соломонъ бенъ Гбиролъ изъ Малаги (שלמה בן גבירול מְמַלַקה) или Авицебронъ, еврейско-испанскій философъ процвѣтавшій въ XI столѣтіи; 6. Ибнъ Тофейлъ, современникъ Averросса; и 7. Абу-ль-Валидъ Мухаммедъ бенъ Ахмедъ бенъ Мухаммедъ бенъ Рошдъ (ابو الوليد محمد بن احد بن محمد بن رشد), послѣдній изъ арабско-испанскихъ философовъ, родившійся въ Кордовѣ въ 1105 г. и извѣстный въ Европѣ подъ именемъ Averроеса.

4. Школа *Ашаритовъ* (الاشعرية, האשעריה), названная такъ по имени ея главнаго учредителя Абу-ль-Хасана Али бенъ Исмаилъ аль-Ашари (ابو الحسن على بن اسمعيل الاشعرى; 880 — 941), есть какъ бы посредница между двумя упомянутыми школами: Мутакаллимами и Мутазалитами. Будучи самъ воспитанъ въ ученіи Мутазалитовъ, Ашари объявилъ однажды въ одной изъ бассорскихъ мечетей, что онъ отказывается отъ принятой имъ доктрины, признаетъ вѣчное существованіе Корана, придаетъ Богу атрибуты и считаетъ дѣла человѣка предопредѣленными свыше; но вмѣстѣ съ этимъ онъ утверждалъ, что антропоморфизмы Корана слѣдуетъ объяснить аллегорически, что нужно отличать атрибуты отъ самого Существа божія и что душа наша, вмѣсто воли, принимаетъ только нѣкоторое участіе въ произведеніи какого либо дѣла, участіе, названное имъ *касабъ* (كسب) т. е. пріобрѣтеніе [1]). Такое ученіе, очевидно, составляетъ середину между ученіями схоластиковъ и протестантовъ Ислама.

Вотъ значеніе главныхъ философскихъ школъ у Арабовъ. Но кромѣ этихъ школъ существовали въ мусульманскомъ мірѣ еще многія другія секты, число которыхъ доходило до 73-хъ [2]).

---

1) Dict. des sc. ph. art.: les Arabes и Mélanges etc. стр. 224.

2) Абуль-Фараджъ (Григорій Бар-гебреусъ), при исчисленіи главныхъ мусульманскихъ сектъ, говоритъ: ويتشعب عن كل فرقة اصناف فتصل الى ثلث وسبعين فرقة Spec. hist. Ar. p. 18.

Такъ, по указаніямъ арабскаго философа-историка Имама Абу Хаммеда-ль-Газали [1]) въ Исламѣ были: а) Софисты (السفسطة), ученіе которыхъ совпадало съ ученіемъ той же школы у Грековъ; б) Математики (الرياضيّة), ученіе которыхъ состояло въ слѣдующемъ понятіи: убѣжденіе основано на пониманіи, а такъ какъ мы Бога не понимаемъ, то намъ и нельзя убѣдиться въ Его дѣйствительности; все это они доказываютъ argumentis ad hominem; г) Фаталисты (الدهريّة), утверждавшіе, что свѣтъ, будучи лишенъ правителя, существуетъ съ вѣчныхъ временъ и что всѣ явленія природы происходятъ въ немъ по одному слѣпому случаю. д) Натуралисты (الطبيعيّة), занимавшіеся изученіемъ природы со всѣми ея явленіями и объяснявшіе всѣ философскія задачи посредствомъ анатоміи и зоологіи. е) Матерьялисты (الهيولانيّة) буквально принимавшіе выраженія Корана, въ слѣдствіе чего они принимали Бога за матерьяльное существо, имѣющее человѣческую фигуру и всѣ члены нашего тѣла. Въ «исторіи философскихъ сектъ и школъ» арабскаго историка Ашшахрастани обозначено еще дальнѣйшее дѣленіе четырехъ главныхъ выше упомянутыхъ сектъ; такъ у него одни Мутазалиты дѣлятся на 12 различныхъ категорій [2]).

---

1) Извлеченіе изъ его сочиненія у Шмелдерса въ Essai etc.

2) Исчисляя главнѣйшія секты и школы у Арабовъ, нельзя не упомянуть и о слѣдующемъ философскомъ обществѣ. Въ X столѣтіи, когда наука كلام (калямъ) была между Арабами въ большомъ употребленіи и развитіи, образовалось въ Бассорѣ общество, члены котораго получили названіе «Ихвануль-сафа» (اخوان الصفا) т. е. братьевъ чистоты, или правильнѣе, чистосердечныхъ братьевъ. Главная цѣль ихъ дѣйствій состояла въ томъ, чтобы сдѣлать общедоступными всѣ главнѣйшія отрасли человѣческаго знанія и въ особенности нравственно-теологическія и естественно-философскія. Для этого они обнародовали нѣкотораго рода энциклопедію, состоящую изъ 50 отдѣльныхъ статей, написанныхъ слегка и просто. Эта энциклопедія называется по арабски: رسائل اخوان الصفا; она была издана въ Калькутѣ въ 1812 г. Одна

IV.

Оканчивая эту главу, я считаю нелишнимъ разсмотрѣть еще слѣдующій вопросъ: какую пользу принесла собою арабская философія европейскому міру?

Хотя дознано, что арабская философія не представляетъ въ себѣ ничего творческаго и самостоятельнаго, каковой она является напримѣръ у древнихъ Грековъ; хотя арабская философія есть та же философія Грековъ только въ болѣе разработанномъ видѣ, въ обширнѣе развитыхъ формахъ и пріемахъ и приспособленная только къ разъясненію догматовъ Ислама, однако вся Европа обязана ей благодарностью за оказанныя ею услуги: арабская философія знакомила средневѣковыхъ схоластиковъ съ греческой философіей, а схоластики познакомили съ этою послѣднею — всю Европу. Объ этомъ важномъ обстоятельствѣ всего яснѣе говоритъ исторія христіанской философіи. Извѣстно, что средневѣковые схоластики были, почти до XIV столѣтія, совершенно чужды какъ греческаго языка, такъ и греческаго классицизма вообще, между тѣмъ какъ языкъ латинскій былъ между ними въ большемъ употребленіи. Съ другой же стороны, какъ мы это видѣли выше, вся греческая философія и Аристотелева въ особенности, не только цѣликомъ переводилась, но и спеціально разработывалась Арабами. Такимъ образомъ, очевидно, не доставало только посредниковъ между греко-восточной философіей и западно-европейской схоластикой для того, чтобы эта послѣдняя могла бы удобно и безпрепятственно познакомиться съ первой. И такіе дѣятели и незабвенные для науки посредники скоро оказались: это были тогдашніе Евреи, жившіе въ Испаніи, южной Франціи и Ита-

---

изъ статей ея, подъ заглавіемъ: о животныхъ (فى اوصاف الحيوانات), существуетъ въ еврейскомъ переводѣ Калонима бенъ Калонима, еврейскаго ученаго, жившаго въ началѣ 14 стол. и извѣстна подъ названіемъ: אגרת בעלי חיים — статья о животныхъ. См. Mélanges de phil. juive et arabe p. Munk, p. 229 и особенную статью объ этомъ предметѣ въ Zeitsch. d. deutschen Morg. Gesel. за 1859 г.

ліи. Посредничество же состояло въ томъ, что Евреи переводили сочиненія арабскихъ философовъ на языкъ еврейскій, а съ еврейскаго они скоро переводились отчасти Евреями, отчасти христіанами съ помощью Евреевъ, на господствовавшій тогда латинскій языкъ, вслѣдствіе чего, разумѣется, вся Европа стала свободно знакомиться съ греческой философіей, бывшей для нея до этаго времени terra incognita[1]).

Таковы услуги оказанныя намъ арабской философіей. Теперь, разсмотримъ, въ какомъ именно отношеніи находился къ арабской философіи еврейскій народъ вообще? Разсмотримъ, какую роль играютъ въ дѣлѣ арабской философіи Евреи Востока и Испаніи, и какое вліяніе имѣла первая на послѣднихъ. Разбирая внимательно этотъ вопросъ мы яснѣе и логичнѣе уразумѣемъ: въ чемъ была задача Маймонида, и что ему осталось сдѣлать для своего народа при вліяніи на него арабской философіи.

---

1) Подробнѣе о посредничествѣ Евреевъ въ дѣлѣ переводовъ греческо-арабскихъ философовъ, можно узнать у Теннемана въ его Geschichte d. Ph., B. VII; у Риттера, Gesch. d. Phil., B. VII, стр. 67, 84; у Вахлера въ Litteratur-Geschichte и у мн. др. Результаты ихъ изслѣдованій изложены мной въ 11-мъ отдѣлѣ этого сочиненія.

ГЛАВА II.

Философія Арабовъ и Евреи.

1) Объ арабской философіи въ рукахъ восточно-испанскихъ Евреевъ.
2) Обзоръ теолого-философскихъ дѣятелей, предшествовавшихъ Маймониду и находившихся подъ вліяніемъ греческо-арабской философіи.

I.

«La philosophie arabe n'a pas réellment été pris bien au sérieux, que par les juifs» т. е. арабская философія не была на дѣлѣ ни кѣмъ такъ серьезно обработываема какъ Евреями. Такъ начинаетъ знаменитый французскій орьенталистъ г. Ренанъ второй отдѣлъ своего трактата объ Аверроизмѣ у Евреевъ [1]). И дѣйствительно, читатель нѣсколько знакомый съ общимъ ходомъ развитія философіи среднихъ вѣковъ на Востокѣ и Западѣ, долженъ, по моему, прійти къ тому же заключенію, къ какому пришелъ упомянутый ученый. Арабская философія на Востокѣ слишкомъ рано заинтересовала тамошнихъ Евреевъ, которые скоро стали подъ ея вліяніемъ объяснять себѣ важнѣйшіе догматы Іудаизма. Еврейскіе гаоны (גאונים — ректоры высшихъ еврейскихъ академій въ Вавилоніи, нахо-

1) См. Averroes et Averroisme par Renan, Paris 1861.

дившейся подъ владычествомъ Арабовъ отъ конца VII до половины IX столѣтія) стали сильно увлекаться арабской догматикой, а знаменитый учитель еврейской вѣры, Р. Саадія, ректоръ теологической школы въ Сорѣ на Эфратѣ, сдѣлался даже представителемъ Мутакаллимовъ. Далѣе, переходя съ Востока на Западъ — въ Испанію, мы видимъ, что Евреи этой страны, усвоивъ въ X столѣтіи чисто-арабскій языкъ, пришли въ весьма близкія сношенія съ Арабами. Считая Испанію вторымъ отечествомъ, они горячо взялись за науку и въ особенности за философію; они вдохнули въ нее новую жизнь и сдѣлавшись почти единственными поборниками науки, стали даже предсѣдательствовать въ кордовскихъ академіяхъ [1]). Когда кормиломъ правленія страны овладѣла династія Альмогадовъ и арабскіе философы стали подвергаться со стороны правительства и единовѣрцевъ фанатиковъ — гоненію и даже анаѳемѣ, тогда одни лишь Евреи являлись не только защитниками этихъ отверженцевъ-мыслителей, но и исключительными спасителями ихъ философскихъ твореній, подвергавшихся тогда сожженію. Евреи или переводили философскія сочиненія Арабовъ на свой родной языкъ, или, для сохраненія подлинника, переписывали ихъ еврейскими литерами [2]) и такимъ образомъ оказали ученому міру великую услугу, доставивъ ему возможность познакомиться съ громадными трудами греческо-арабскихъ мыслителей, которые, безъ ихъ посредничества, обреклись бы, безъ сомнѣнія, на вѣчное забвеніе. Для подтвержденія этого можно представить нѣсколько фактовъ. Исторія философіи говоритъ, что знаменитые комментаріи Аверроеса къ философскимъ сочиненіямъ Аристотеля, остались бы, можетъ быть, на всегда неизвѣстными христіанскому міру, если бы Евреи Испаніи и Прованса, въ числѣ которыхъ находится и Маймонидъ, не вырвали ихъ изъ рукъ невѣжественнаго Аль-Мансура (Абу Юсуфъ Якуба), третьяго халифа изъ рода Аль-Могадовъ, приказавшаго истребить ихъ

1) Renan, Averroes chez les Juifs.
2) Dict. d. sc. ph., art.: «les Juifs» et «les Arabes».

пламенемъ. Знаменитыя творенія аль-Газали: «*стремленіе философовъ*» и «*опроверженіе философовъ*» (مقاصد الفلاسفة, כַּוָּנַת הַפִּילוֹסוֹפִים и تهافت الفلاسفة, הַפְלָתַ הַפִּילוֹסוֹפִים), извѣстны въ Европѣ только по еврейскому тексту, переведенному на латинскій языкъ. Далѣе, имена еврейскихъ ученыхъ: Ибнъ Тиббона (אִבּוֹן תִּבּוֹן), Леви бенъ Герсона (לֵוִי בֶּן גֵּרְשׁוֹן), Калонимъ-бенъ-Калонима (קַלוֹנִימוֹס בֶּן קַלוֹנִימוֹס), Моисея Нарбонскаго и мн. др. должны быть дороги наукѣ какъ имена не однихъ только переводчиковъ и комментаторовъ греческо-арабскихъ философовъ, а вмѣстѣ и какъ ревностныхъ продолжителей ихъ. Даже сочиненія самого Аристотеля дошли до средневѣковыхъ схоластиковъ въ однихъ почти еврейскихъ переводахъ, сдѣланныхъ по поощренію Фридриха II. Альбертъ Великій и Ѳома изъ Аквина знакомились съ ними по однимъ этимъ переводамъ, а не по греческому подлиннику [1]). Но всего этого мало. Вникая глубже въ ходъ процвѣтанія философіи въ средніе вѣка, мы, не увлекаясь пристрастіемъ, а руководствуясь достовѣрно-историческими указаніями ученаго оріенталиста С. Мунка [2]), должны еще отдать Евреямъ ту дань чести, которую они заслужили перенесеніемъ философскихъ наукъ съ Востока на Западъ и обработкой ихъ на испанской почвѣ въ то время, когда Арабы не могли еще указать на достойнаго философа-единовѣрца. Для доказательства приведемъ слѣдующіе факты. По смерти вышеупомянутаго Гаона Саадіи (въ 942), Евреи Испаніи учредили въ Кордовѣ новую академію, которую снабдили учеными наставниками и всѣми литературными вспомогательными средствами, находившимися у Евреевъ Востока. Еврейскій ученый тогдашняго времени Хасдай бенъ Исаакъ бенъ Шапрутъ (חִסְדַּאי בֶּן יִצְחָק בֶּן שַׁפְרוּט),

1) Renan, Aver. chez les Juifs; dict. d. sc. ph. «les Arabes»; Философ. лекс. Гогоц. ст. «Арабы».

2) Dict. d. sc. ph., les «Juifs» и Dr. Beeръ въ его: Die Philosophie d. Juden, Leipz. 1852. (переводъ статьи Мунка).

состоявшій визиремъ и медикомъ при дворѣ халифа Абдур-Рахмана III и Альхакима II, воспользовался вліяніемъ, которое онъ имѣлъ при халифскомъ дворѣ, для обогащенія испанскихъ учебныхъ заведеній всѣми твореніями своихъ восточныхъ единовѣрцевъ. Первымъ испанскимъ философомъ, обработывавшимъ съ особенной тщательностью философію Аристотеля, былъ упомянутый выше Ибнъ-Баджа (Avempace), жившій въ началѣ XII столѣтія; но гораздо раньше, во второй половинѣ XI столѣтія, мы уже встрѣчаемъ одного изъ замѣчательнѣйшихъ философовъ, бывшаго въ большомъ почетѣ у христіанскихъ схоластиковъ XIII столѣтія. Мы разумѣемъ здѣсь такъ часто упоминаемаго у св. Ѳомы и Альберта Великаго мудреца Авицеброна (Avicebron), который былъ никто иной, какъ извѣстный у Евреевъ поэтъ — Саломонъ бенъ Гбиролъ изъ Малаги, о которомъ будетъ говорено нѣсколько ниже.

Изъ всего сказаннаго ясно слѣдуетъ, что Евреи среднихъ вѣковъ не должны занимать въ исторіи развитія греческо-арабской философіи самое послѣднее мѣсто, какъ обыкновенно привыкли думать. Но посмотримъ, что сдѣлано ими для іудаизма подъ вліяніемъ этой философіи, начиная отъ VIII до XII столѣтія.

II.

Мы уже видѣли выше, какъ скоро было произведено значительное движеніе въ іудействѣ умственнымъ волненіемъ, происходившимъ въ мусульманскомъ мірѣ спустя нѣсколько времени послѣ Мухаммеда. Кромѣ того, постоянныя полемики Арабовъ съ находившимися въ ихъ земляхъ Евреями стали возбуждать въ послѣднихъ нѣкотораго рода сомнѣнія касательно предписаній Талмуда; многіе изъ нихъ старались оказать преимущество Библіи передъ раввинскимъ закономъ, а нѣкоторые, совершенно отвергая Талмудъ, признали одно только Св. Писаніе. Представителемъ этого послѣдняго ученія былъ нѣкто Серени[1]) изъ Сиріи, явившійся въ 720 г. по Р. Хр. въ цар-

1) По еврейскимъ источникамъ это имя читается: Шари (שרי) или Ша-

ствованіе халифа Омара II и выдававшій себя за Мессію, долженствующаго возвратить Евреевъ въ землю обѣтованную. Собравъ около себя большое число приверженцевъ, онъ воздвигъ знамя, на которомъ было написано «отреченіе отъ раввинизма», уничтожилъ существовавшія молитвенныя формулы, разрѣшилъ запрещенныя Талмудистами яства и пр.[1]). Хотя это волненіе скоро успокоилось и сектаторъ былъ схваченъ и присужденъ къ смерти въ халифствованіе Езида II; но едва минуло тридцать лѣтъ послѣ этого событія, какъ явился другой антиталмудистъ, новый лже-мессія, по имени Обадіи (по Аш-Шахрастани: عوفيد الوصيم اى عبد الله) Абдуллагъ Абу Исаакъ, изъ персидскаго города Исфагани[2]). Свѣдущій въ Библіи и Талмудѣ, Абу-Исаакъ сдѣлался главой новой религіозно-политической партіи и предписалъ своимъ приверженцамъ многія новыя постановленія, отступающія отъ принциповъ еврейскаго закона (Талмуда)[3]). Такимъ образомъ мы видимъ, что подъ вліяніемъ Арабовъ началось волненіе въ іудаизмѣ уже за 30 лѣтъ до появленія Анана, главы Караимовъ. Конечно, упомянутыми сектаторами не руководствовала философская идея разграниченія Талмуда отъ Св. Писанія или офилософствованія ихъ

рини (שריני); по Абуль-Фараджу оно читается: Сауръ, какъ это видно изъ слѣдующаго мѣста: ܘܒܗܢܐ ܙܒܢܐ (ܐܠܦܐ ܘܚܕ ܘܬܠܬܝܢ) ܐܢܫ ܣܘܪܝܝܐ ܕܫܡܗ ܣܘܪܐ ܐܡܪ ܥܠ ܢܦܫܗ ܕܗܘܝܘ ܡܫܝܚܐ т. е. въ 1031 г. Сиріанинъ, по имени Сауръ, объявилъ себя Мессіей (см. Chron. syr. p. 123); но по изслѣдованіямъ Гретца оно правильнѣе произносится Серени. Gesch. d. Juden, B. V. Этотъ же лжемессія, замѣтимъ, когда былъ схваченъ по приказанію Халифа, оправдался предъ нимъ тѣмъ, что *подшучивалъ* надъ Евреями:

(Тамъ же) ܒܗܠܝܢ ܡܢ ܡܒܙܚܘ ܐܡܪ ܕܝܗܘܕܝܐ ܐܡܙܚ.

1) См. Grätz, Gesch. d. Jud., B. V, Note 14.

2) О времени появленія его сообщаетъ Шахрастани слѣдующее: كان فى زمان المنصور وابتدا دعوته فى زمان اخر ملوك بنى امية مروان بن محمد الحمار т. е. онъ (Абдуллагъ) былъ во время Мансура и началъ проповѣдовать свое новое ученіе въ халифствованіе послѣдняго Омайяда Мервана.

3) Шахрастани: وخالف اليهود فى كثير من احكام الشريعة الكبيرة المذكورة فى التورية; слово: *тауратъ* означаетъ здѣсь, безъ сомнѣнія, *раввинскій* законъ.

обоихъ; но здѣсь уже кроется невидимая искра, вскорѣ вспыхнувшая большимъ и яркимъ пламенемъ. Я разумѣю — Караимство.

Въ царствованіе Абу-Джафара Аль-Мансура (141 г. по Г. и 761 г. по Р. Х.), одинъ изъ значительныхъ учителей Евреевъ въ вавилонской академіи, извѣстный подъ именемъ Ананъ-бенъ-Давида[1]) (עָנָן בֶּן דָּוִד רֹאשׁ גָּלוּתָא), сдѣлался главой новой партіи, имѣвшей цѣлью уменьшить авторитетъ Раввиновъ въ глазахъ народа и сбросить съ себя иго изустныхъ законовъ. Ананъ провозгласилъ право разума и свободнаго изслѣдованія Св. Писанія, преподавъ своимъ ученикамъ слѣдующее правило: חַפְּשׂוּ בְאוֹרַיְתָא שַׁפִּיר, т. е. «основательно изучайте Св. Писаніе», отчего партизаны его именовали себя: «Бне-Микра» или «Караимами» (القرايون, הַקָּרָאִים), т. е. приверженцами *писанія*[2]). Не впускаясь здѣсь въ подробное изложеніе караимизма, я замѣчу только то обстоятельство, что хотя онъ, по мнѣнію Пинскера[3]), ведетъ свое начало отъ древней іудейской секты Садукеевъ (הַצְּדוֹקִים); но при всемъ томъ мы не можемъ не замѣ-

---

1) О времени основанія караимизма мы имѣемъ достовѣрныя свѣдѣнія у Макризи (см. Хрест. de Sacy), который сообщаетъ намъ слѣдующее: واما العنانيّة فانهم ينسبون الى عنان داود راس الجالوت الذى قدم من المشرق فى ايام الخليفة ابو جعفر المنصور.

2) Въ противоположность присвоенному себѣ названію, Караимы именуютъ Талмудистовъ «Бне-Рабъ» или «Бне-Мишне» (בְּנֵי מִשְׁנָה, בְּנֵי רַב). Замѣтимъ здѣсь, что первоначальные Караимы извѣстны въ исторіи подъ именемъ: Ананнитовъ (עֲנָנִים), отъ имени своего учителя Анана; по ар. العنانيّة.

3) Въ его недавно появившемся сочиненіи на еврейск. языкѣ: «Лекуте Кадмоніотъ» (לִקּוּטֵי קַדְמוֹנִיּוֹת) или: Zur Geschichte u. Litteratur des Karäismus v. S. Pinsker, Wien 1859.

тить здѣсь о томъ сильномъ вліяніи, которое имѣли на его возникновеніе и развитіе, съ одной стороны — арабская секта Шіитовъ (отвергавшая *изустно-переданныя* постановленія закона), съ другой же — Мутазалиты, какъ мы это подтвердимъ ниже. Что же касается первыхъ Караимовъ, Ананитовъ, то можемъ замѣтить, что они, отвергая Талмудъ и будучи врагами Раввиновъ, хотя и возъимѣли мысль доставить своимъ единовѣрцамъ первобытный, чистый источникъ моисеева закона; но вмѣсто такого прекраснаго предпріятія впали въ странную крайность: въ слѣпомъ своемъ рвеніи противодѣйствовать Талмудистамъ, они, не заботясь объ офилософствованіи іудаизма, занимались одной только практической его частью, толкуя по своему слова и даже буквы Св. Писанія и выводя изъ нихъ небывалые результаты. Въ это же время (въ концѣ VIII столѣтія) сильно развилась образовавшаяся въ 750 г. школа Мутазалитовъ, о сущности ученія которой мы упомянули выше [1]). Главной соперницей этой школы явилась другая, противуположная ей своимъ ученіемъ и извѣстная подъ именемъ Мушаббіа (مُشَبِّهَة), т. е. школа *уподобляющихъ* Бога человѣку. И такъ какъ въ еврейскомъ лагерѣ происходили тогда споры между Караимами и Талмудистами, то очень естественно, что пренія мусульманскихъ школъ были перенесены и въ еврейскія школы. Изъ именъ главныхъ представителей мутазалитизма у Караимовъ, въ исторіи философіи сохранились имена двухъ личностей: Іегуды Іудгана изъ персидскаго города Гамадана, основателя секты Іудганитовъ [2]) и Бенямина бенъ Моше Аль-Нагавенди [3]). Первый изъ этихъ двухъ

---

1) См. Гл. 1, 3.

2) Извѣстія объ этомъ сектаторѣ сохранились у Шахрастани, который называетъ его слѣдующимъ образомъ: واليوذعانية نسبوا الى يوذعان رجل من همدان وقيل كان اسمه يهودا.

3) По евр. источникамъ: בִּנְיָמִין בֶּן מֹשֶׁה אלנהונדי.

сектаторовъ, выдавая себя за Мессію и собравъ около себя довольно много приверженцевъ, училъ, что нельзя буквально принимать всѣ тѣ мѣста, гдѣ рѣчь идетъ о Богѣ, а ихъ нужно толковать аллегорически. Богъ, говорилъ онъ, есть высшее существо въ мірѣ, Его не слѣдуетъ представлять въ образѣ человѣка. Человѣкъ, по словамъ сектатора, свободенъ въ своихъ дѣлахъ и дѣйствуетъ по своей волѣ [1]). Бенямінъ Нагавенди, будучи Мутазалитъ въ полномъ смыслѣ этого слова, не могъ согласиться съ тѣмъ, чтобы Богъ, какъ высшее духовное существо Самъ сотворилъ земной міръ, находясь съ нимъ въ прикосновеніи, и чтобы Онъ Самъ ниспослалъ Откровеніе смертнымъ [2]). Поэтому, онъ утверждалъ, подобно Филону александрійскому, что Богъ создалъ только одинъ духовный міръ и ангеловъ; нашъ земной міръ — это твореніе ангела, а Откровеніе Божіе также происходитъ черезъ ангеловъ; всѣ же мѣста Св. Писанія, которыя имѣютъ антропоморфическій смыслъ слѣдуетъ понимать аллегорически [3]).

Такое ученіе и послѣдняя часть его въ особенности, заключаетъ въ себѣ, какъ видно, много сходства съ принципами ученія Мутазалитовъ. Въ такомъ духѣ дѣйствительно развился въ послѣдствіи и весь караимизмъ, какъ это ясно утверждаютъ Масуди [4]), караимскій философъ Ааронъ Никомеди [5]) и самъ

---

1) Шахрастани: . . . . وكان يزعم ان للتورية ظهرًا وباطنًا وتنزيلاً وتاويلاً وخالفهم فى التشبيه ومال الى القدر

2) и 3) Шахрастани: . . . . ويتعالى الرب تعالى ان عن يكلّم بشرًا تكليمًا ان الله تعالى خاطب الانبيآ بوسطه . . . ان الايات المتشابهة فى التورية كلها ماوّلة وانه تعالى لا يوصف باوصاف البشر ولا يشبّه شيأً من المخلوقات الخ .

4) Въ хрестоматіи de Sacy: والعنانية وهم من يذهب الى العدل والتوحيد (см. выше гл. I, 3).

5) Въ своемъ сочиненіи: «Ецъ-Хаимъ»: חכמי הקראים (וקצת מן הרבנים) נמשכו אחרי דעות מעתולה

Маймонидъ[1]). Въ слѣдствіе появленія караимизма, въ іудаизмѣ долженъ былъ образоваться расколъ. Первымъ явнымъ противникомъ этого новаго раскола былъ извѣстный между Евреями авторитетъ: Саадія бенъ Іосифъ Альфіюми (הגאון ר׳ סעדיה בן יוסף אלפיומי), пресловутый Гаонъ, теологъ и экзегетъ X-го столѣтія, родившійся въ Фіюмѣ (что въ Египтѣ), въ 892 году и сдѣлавшійся въ 928 году ректоромъ еврейской академіи (Рошъ-Іешиба — ראש הישיבה) въ Сорѣ на Эфратѣ[2]). Изъ множества сочиненій Гаона пользуется особенной славой и значительнымъ авторитетомъ его классическое твореніе, написанное на арабскомъ языкѣ подъ заглавіемъ: «*китабъ аль-Амнатъ валь-Итикадатъ*» (كتاب الامنات والاعتقادات) и переведенное въ XII столѣтіи на еврейскій языкъ Іегудой Ибнъ-Тиббономъ, подъ заглавіемъ: אמונות ודעות, т. е. «вѣрованія и догматы». Свято сознавая авторитетъ Св. Писанія и традиціи, Р. Саадія вмѣнялъ въ обязанность размышлять въ дѣлѣ религіи; самая же философія занимала у него мѣсто второстепенное: она служила ему только орудіемъ для защищенія догматовъ іудаизма. Такъ какъ греческая философія тогда только что начала распространяться, благодаря трудамъ Аль-Фараби, то Саадія касается въ своихъ сочиненіяхъ перипатетической философіи только слегка. Онъ разсуждаетъ довольно подробно о единствѣ Бога, Его атрибутахъ, о сотвореніи міра, откровеніи и природѣ человѣческой

---

1) См. его Море-Небухимъ гл. 71 въ началѣ. Изъ древнихъ караимскихъ Мутазалитовъ особенно замѣчательны: Давидъ бенъ Мерванъ Аль-Мокамецъ (המקמץ) изъ Ракки, въ 9 столѣтіи, и Іосифъ Аль-Рое (ר׳ יוסף הרואה, ابو يعقوب البَصير) сочинитель философскаго творенія подъ заглавіемъ: ספר הנעימות. См. Munk, Mélanges, livr. II, p. 476.

2) Въ историческихъ сочиненіяхъ Арабовъ эта знаменитая личность еврейскаго народа встрѣчается часто подъ именемъ سعيد الفيومى; такъ напр. у Макризи и особенно въ كتاب الفهرسة, сочиненіи Мухаммеда бенъ Исаака Ен-Недима, который отзывается о Саадіи съ величайшей хвалой и почетомъ. См. Chrest. arabe de Sacy въ Addition pour la note 74.

души; но духъ, которымъ проникнуты всѣ эти разсужденія, цѣликомъ почерпнутъ у вышеупомянутыхъ арабскихъ схоластиковъ — Мутакаллимовъ. Саадія былъ сильно приверженъ къ ученію и принципамъ этой секты; его считали даже представителемъ догматической теологіи (ученія Мутакаллимовъ) въ сорской академіи, гдѣ онъ былъ ректоромъ[1]). Во всякомъ случаѣ, великая заслуга остается за этимъ великимъ Гаономъ, который первый положилъ основаніе философскому ученію между своими единовѣрцами и начало высокой образованности испанскихъ Евреевъ.

Таково положеніе философскаго іудаизма въ IX и X столѣтіяхъ на Востокѣ. Перейдемъ теперь на Западъ и вкратцѣ укажемъ на главныхъ мыслителей-Евреевъ въ Испаніи.

Намъ уже извѣстно, какъ по смерти Гаона Саадіи, Евреи перенесли философскія науки съ Востока на Западъ. Труды ихъ на этомъ новомъ поприщѣ были весьма значительны и скоро увѣнчались успѣхомъ. Первымъ философомъ испанскихъ Евреевъ былъ знаменитый въ ученомъ мірѣ среднихъ вѣковъ Соломонъ бенъ Гбиролъ изъ Малаги (ר׳ שלמה בן גבירול ממלקה), извѣстный у Арабовъ подъ именемъ Абу-Аюбъ Сулейманъ Ибнъ Яхъя (ابو ايوب سليمان ابن يحيى) и такъ часто упоминаемый въ твореніяхъ Альберта Великаго и Ѳомы изъ Аквина подъ именемъ: Avicebron[2]). Будучи самъ одаренъ геніальной способностью къ мышленію и глубоко изучая греческую философію вообще и аристотелеву въ особенности, Авицебронъ является первоклассным философомъ не только еврейскаго, но и всего мусульманскаго міра. И дѣйствительно его капитальное сочиненіе, писанное на арабскомъ языкѣ и извѣстное теперь въ одномъ только еврейскомъ переводѣ подъ заглавіемъ: «Мекоръ-Хаимъ» (מקור חיים — источникъ жизни), по своему философскому достоинству не уступаетъ ни одному изъ твореній великихъ арабскихъ мыслителей. Скажемъ болѣе: по

1) Renan, Aver. et Aver. и Beer, Philos. d. Juden.

2) Родился въ 1021 г.; умеръ въ 1070 г.

указаніямъ г. Мунка выходитъ, что сущность матеріи и формы объясняется у Авицеброна гораздо яснѣе и лучше, нежели у прочихъ философовъ. Ибнъ Гбиролъ является перипатетикомъ въ полномъ смыслѣ этого слова и вотъ причина той загадочности, которой подвержены были, въ теченіе 700 лѣтъ, происхожденіе и имя этого великаго мужа[1]). Этимъ же объясняется то странное явленіе, что при всей извѣстности и высокопочитаемости, которыми пользовались и по сю пору еще пользуются религіозныя стихотворенія[2]) Ибнъ Гбирола у всего еврейскаго народа, его философское твореніе: «Мекоръ-Хаимъ» едва ли не предано забвенію и совершенной почти неизвѣстности[3]).

По смерти Ибнъ Гбирола, еврейскіе теологи стали подмѣчать опасность, грозившую іудаизму со стороны греческо-арабской философіи. И вотъ являются новые мыслители, бравшіе на себя трудъ отклонить висящую надъ еврейской религіей

---

1) См. выше. Долгое время національность Авицеброна была покрыта неизвѣстностью. Всѣ историки философіи считали его до самого послѣдняго времени—арабскимъ философомъ. (См. Ritter, Gesch. d. Ph., B. VII, S. 34—102); но наконецъ знаменитому французскому оріенталисту г. Мунку удалось объяснить происхожденіе этой замѣчательной личности; онъ нашелъ тождественность философскаго творенія Ибнъ-Гбирола. «Мекоръ Хаимъ» (источникъ жизни) съ сочиненіемъ «fons vitae», философа Авицеброна, такъ часто упоминаемымъ у средневѣковыхъ схоластиковъ; см. Мунка, Mélanges de la philos. juive et arabe 1857—59. Самъ Риттеръ въ своемъ сочиненіи: Ueber unsre Kenntnisse der arabischen Philosophie 1846, сознался наконецъ въ своей первоначальной ошибкѣ, какъ это указано Бееромъ въ его Philosophie der Juden, S. 103.

2) Особеннымъ почетомъ пользуется въ этомъ отношеніи его прекрасная, высокими чувствами и мыслями проникнутая ода: «Кетеръ Малкутъ» (כתר מלכות — корона царства Божія), которая читается Евреями въ синагогахъ.

3) Говоря, что философское твореніе Ибнъ Гбирола было неизвѣстно еврейскому народу въ теченіе восьми вѣковъ, нельзя не замѣтить, что нѣкоторые ученые не только знали о книгѣ: «Мекоръ Хаимъ», но даже изучали ее. Къ числу этихъ ученыхъ принадлежатъ: Моисей Ибнъ-Езра (въ первой половинѣ XII стол.), Абрагамъ Ибнъ-Езра (1089—1167), Авраамъ б. Давидъ Галеви и Шемъ Тебъ Фалакера (род. въ 1224 г.), который даже перевелъ сочиненіе Гбирола на еврейскій языкъ. См. Mélanges г. Мунка, гл. IV.

грозу. Первымъ изъ подобныхъ поборниковъ былъ Р. Бехья бенъ Іосифъ Ибнъ Пакуда (ר בחיי בן יוסף אבן פקודא), жившій подъ конецъ XI столѣтія, который въ своемъ извѣстномъ сочиненіи на арабскомъ языкѣ подъ заглавіемъ: (كتاب الهداية الى فرائض القلوب), пытался представить полное и систематическое изложеніе морали іудаизма. Все это изложеніе, начинающееся ученіемъ о единствѣ божіемъ по теоріи Саадіи, проникнуто глубокой серьозностью; главный же принципъ его ученія состоитъ въ набожной жизни человѣка. Библейская критика, грамматика, поэзія, философія — все это, по мнѣнію Р. Бехьи, второстепенные лишь предметы. Самъ Талмудъ, по практической своей части, не имѣетъ для него особенной важности. Онъ основываетъ весь іудаизмъ на морали, нравственности и законахъ совѣсти[2]). Преимущество, приписываемое Бехьею практической философіи надъ сухимъ мышленіемъ, равно какъ и видимая его склонность къ аскетической жизни — наводятъ читателя на то рѣзкое сходство, которое существуетъ между образомъ мышленія Бехьи и его современника, выше упомянутаго философа Аль-Газали.

Но гораздо сильнѣйшую реакцію противъ греческо-арабской философіи встрѣчаемъ мы въ теологическомъ сочиненіи: «Га-Козари»: (הכוזרי), писанномъ въ 1140 году знаменитымъ у Евреевъ поэтомъ Абуль-Хассаномъ Іегудой Галеви (ר׳ יהודה הלוי, род. въ 1086 году), въ формѣ разговора между однимъ еврейскимъ ученымъ (החבר) и хозарскимъ царемъ, принявшимъ вмѣстѣ со своимъ народомъ еврейскую религію, послѣ счастливой побѣды своей надъ Арабами (въ 731 г.) и взятія у нихъ крѣпости Ардиля[3]). Въ этомъ сочиненіи, авторъ излага-

---

1) Оно переведено на еврейскій языкъ подъ заглавіемъ: «Хоботъ Гальбаботъ» (חבות הלבבות — объ обязанностяхъ сердца).

2) Grätz, G. d. J., B. VI, Cap. 2.

3) Объ этомъ историческомъ фактѣ я считаю лишнимъ распространяться здѣсь, тѣмъ болѣе, что онъ уже довольно разъясненъ учеными оріенталистами, особенно Френомъ, Д'Оссономъ и Дифремери. См. Grätz, G. d. J., B. V, Cap. VII.

етъ полную теорію раввинскаго іудаизма и сильно возстаетъ противъ греческо-арабской философіи. Онъ утверждаетъ, что хотя Откровеніе и не заключаетъ въ себѣ ничего противнаго разуму, но при всемъ томъ, только посредствомъ благочестія и религіозной жизни можемъ мы понять пророческія видѣнія и проникнуться ихъ истинами. Поэтому-то всѣ предначертанія религіи имѣютъ глубокій смыслъ и суть символы высокой истины: разумъ же въ дѣлѣ религіи—дѣло второстепенное. При такомъ сужденіи объ отношеніи разума къ религіи нисколько неудивительно, что Р. Іегуда завлекся своей теоріей до мистицизма.

Гораздо дальше пошелъ, въ дѣлѣ сближенія еврейской религіи съ философіей, другой раввинскій мыслитель Авраамъ бенъ Даудъ Галеви (אברהם בן דאוד הלוי, род. въ 1110, ум. въ 1180 г.) изъ Толедо. Будучи отлично свѣдущъ въ Талмудѣ, въ еврейской и всеобщей исторіи [1]) и медицинѣ, онъ съ особенной любовью преданъ былъ философіи, для истиннаго пониманія которой ему благопріятствовали его свѣтлый духъ и ясный умъ. По самому заглавію изданнаго имъ философскаго сочиненія: ספר אמונה הרמה המביא הסכמה בין הפילוסופיה והדת (по араб. العقيدة الرفيعة) т. е. «Высокая вѣра, согласующая философію съ религіею», мы уже ясно видимъ направленіе и сущность его теоріи. Въ іудействѣ, говоритъ Р. Авраамъ Галеви, первая обязанность есть знаніе; еврейская религія не должна пугаться философіи, такъ какъ основанія первой вполнѣ согласны съ доводами второй [2]). Эта же важная задача, т. е. привести религію и философію въ гармоническое единогласіе, лежитъ на человѣ-

---

1) Между Евреями бенъ-Даудъ извѣстенъ болѣе какъ историкъ, нежели философъ. Изъ его историческихъ сочиненій до насъ дошли: 1) «Седеръ Гакабала» (סדר הקבלה) — исторія Евреевъ отъ сотворенія міра до 1101 года; 2) Исторія Рима и 3) Исторія Евреевъ во время 2-го храма. См. Gr. B. VI.

2) Емуна Рама: אמנם נמצא העיון הזה הנה מבואר שהוא .... פילוסופיה מעשית מצד היותר בדת מקובלת ובפילוסופיה האמתית מבוארת ואין רצוני בזה (אשר אמרתי) שימנע האדם מן החכמות וכל שכן המגיעות אותו אל ידיעות השם יתברך ....

кѣ, превосходнѣйшемъ созданіи въ мірѣ и одаренномъ полной свободой воли [1]). Что же касается теоріи Ибнъ Дауда относительно неба, высшихъ сферъ и вселенной вообще, то она большею частью основывается на главныхъ принципахъ ученія Аристотеля. — Этотъ то теологъ мыслитель былъ предшественникомъ нашего Майманида; а что касается до знаменитаго Авраама Ибнъ-Эздры (1089—1167), то его нужно скорѣе разсматривать какъ глубокомысленнаго экзегета и замѣчательнаго грамматика, нежели какъ самостоятельнаго философа.

Разсматривая теперь нѣсколько внимательнѣе изложенный нами очеркъ дѣятельности еврейскихъ мыслителей средневѣковыхъ арабскихъ странъ съ Испаніей, мы получаемъ слѣдующій результатъ: хотя всѣ упомянутые авторитеты находились подъ значительнымъ вліяніемъ греческо-арабской философіи; но никто изъ нихъ не могъ избѣгнуть особенной крайности. Говоря яснѣе, хотя на каждаго изъ исчисленныхъ теологовъ-философовъ, начиная отъ Анана до Р. Авраама Бенъ-Дауда, сильно вліяла арабская философія, но никто изъ нихъ не возъимѣлъ мысль согласовать ее съ догматами іудаизма. Такъ, мы видѣли, что караимизмъ, дѣйствуя подъ вліяніемъ арабскихъ реформаторовъ Шіитовъ и Мутазалитовъ, явно отвергалъ раввинизмъ и тѣмъ нанесъ только ударъ еврейской религіи, нисколько не реформируя ее. Такой именно результатъ имѣло ученіе двухъ караимскихъ партій: Іудганитовъ и Нагавендитовъ, хотя въ дѣлѣ разъясненія іудаизма они пошли дальше своего предшественника Анана. Саадія, напротивъ того, увлекаясь схоластикой Арабовъ, дѣлается даже представителемъ Мутакаллимовъ, и греческо-арабская философія служила ему только орудіемъ для защищенія догматовъ іудаизма, а Р. Бехья, находившійся подъ вліяніемъ Газали, и Р. Іегуда старались очистить свою религію отъ малѣйшаго вліянія перипатетической философіи. Ибнъ Гбиролъ (Авицебронъ) хотя и представляетъ

1) Въ разныхъ мѣстахъ названной книги; она издана въ нѣмецкомъ переводѣ С. Вейломъ 1852 г.

самостоятельнаго мыслителя, еврейско-арабскаго Аристотеля своего вѣка, но онъ впалъ въ другую крайность, ибо мало заботился о примѣненіи своей философской системы къ іудейству и еще менѣе старался о согласованіи догматовъ этого послѣдняго съ главными принципами первой. И дѣйствительно, въ его сочиненіи: «Мекоръ-Хаимъ» (fons vitae) долгое время не подозрѣвали сочинителя Еврея![1]) Одинъ только Р. *Авраамъ Галеви*, какъ мы видѣли выше, положилъ краеугольный камень настоящему офилософствованію еврейскаго закона: и такъ—это былъ первый опытъ, первый трудный шагъ на этомъ пути.

Такимъ образомъ, очевидно, необходимо требовался великій мужъ, который своимъ умомъ и критической проницательностью могъ бы примирить надлежащимъ образомъ еврейскую религію съ философіей; необходимъ былъ человѣкъ, который съ особеннымъ спокойствіемъ, ясностью и энергіей духа умѣлъ бы освѣтить своимъ знаніемъ всѣ уголки іудаизма и опредѣлить наконецъ настоящія границы въ области вѣрованія и мышленія на основаніи чисто-философской теоріи. Однимъ словомъ, недоставало великаго генія для великаго дѣла слитія іудейства и философіи — въ одно цѣлое. Такимъ-то творящимъ геніемъ и явился наконецъ, въ первой половинѣ XII столѣтія, Моисей Маймонидъ. Значительное предпріятіе предстояло этому великому мужу, предпріятіе, долженствующее, какъ очевидно, совершиться подъ самымъ сильнымъ вліяніемъ греческо-арабской философіи, бывшей тогда въ такомъ сильномъ разгарѣ!

Но прежде чѣмъ мы приступимъ къ разсмотрѣнію этого вліянія, что составляетъ главный предметъ нашей задачи, рѣшимъ еще одинъ важный вопросъ: кто такой былъ Маймонидъ, и чѣмъ онъ ознаменовалъ себя въ общественномъ и литературномъ отношеніи?

---

1) Умно и справедливо замѣчаетъ объ этомъ обстоятельствѣ Д-ръ Гейгеръ, говоря, что труды Авицеброна имѣли большой успѣхъ въ развитіи средневѣковой философіи по той, можетъ быть, причинѣ, что схоластики не знали его *вѣроисповѣданія* и тождественности его имени съ *еврейскимъ* поэтомъ Ибнъ-Гбироломъ. Geiger, in Zeitschr. d. D. M. G., B. XIV, S. 739.

ГЛАВА III.

Моисей Маймонидъ.

1) Очеркъ біографіи Маймонида. 2) Его ученая и литературная дѣятельность. 3) Великое значеніе М. въ еврейскомъ, христіанскомъ и мусульманскомъ мірѣ.

I.

Моисей Маймонидъ [1]), одинъ изъ величайшихъ и знаменитѣйшихъ раввиновъ, теологовъ, философовъ и медиковъ XII столѣтія, которымъ по справедливости можетъ гордиться весь еврейскій народъ, — родился въ 1135 г. по Р. Х., 14-го Нисана (יד ניסן = 30 Апрѣля), въ часъ пополудни, въ Кордовѣ, тогдашней резиденціи Испаніи. Евреи называютъ его: «Рабби Моше бенъ Маймонъ или (по начальнымъ буквамъ) РаМБаМъ» [2]), а Арабы —Абу Амранъ Муса бенъ Маймонъ Ибнъ Абдаллагъ Аль-Мисри (египетскій) Аль-Исраели или Абу-Амранъ... Аль-Кортоби

---

1) Маймонидъ значитъ, сынъ Маймуна или Маймона (ميمون); по арабски — Маймуни (ميمونى). Арабское окончаніе *и* (ى) въ именахъ собственныхъ соотвѣтствуетъ русскому окончанію *ичъ* (Маймоновичъ); но вмѣсто этого послѣдняго я употребилъ греческое окончаніе *идъ*, какъ усвоенное и другими европейскими языками.

2) הרמבם = רבינו משה בן מיימון; а его полное родословіе, сохранившееся у Евреевъ слѣдующее: משה בר מיימון הדיין בר יוסף החכם בר יצחק הדיין בר יוסף הדיין בר עובדיה הדיין בר שלמה הרב בר עובדיה זל

Реисъ-аль-Іагудъ (глава Евреевъ)[1]). Маймонидъ происходилъ отъ почетной еврейской фамиліи; первоначальнымъ его воспитаніемъ занимался его отецъ, отличный талмудистъ, членъ раввинской колегіи въ Кордовѣ, судья и сочинитель коменентарія на астрономію Аль-Фаргани. Маймонъ обучалъ своего сына Св. Писанію, талмуду, теологіи, математикѣ, астрономіи и нѣкоторымъ другимъ наукамъ, процвѣтавшимъ у Арабовъ. Но, недовольствуясь домашнимъ воспитаніемъ своего сына, Маймонъ отдалъ его въ арабское училище, гдѣ, по собственнымъ словамъ Маймонида, онъ имѣлъ учителемъ — ученика великаго арабскаго философа Ибнъ-Баджа или Авемпаца, а товарищемъ и другомъ сына знаменитаго арабскаго историка Абу-Мухаммеда Джабара бенъ Афлахъ изъ Сивильи[2]). Въ этомъ училищѣ (مدرسة) молодой Маймонидъ слушалъ лекціи по естественной исторіи и медицинѣ и въ немъ же введенъ былъ въ храмъ философіи, въ которомъ онъ сдѣлался скоро жрецомъ. Но къ общему сожалѣнію, едва достигъ онъ 13-лѣтняго возраста, какъ уже долженъ бытъ подвергнуться грозному испытанію судьбы.

---

1) А именно: ابو عمران موسى بن ميمون ابن عبد الله المصرى الاسرايلى или же: ابو عمران .... القرطبى رئيس اليهود

2) ابو محمد جابر بن افلح الاشبيلى. См. «Море-Небухимъ» ч. II, гл. IX и XXIV. Что же касается до существовавшаго мнѣнія ученыхъ, опиравшихся на указанія Льва африканскаго, что Маймонидъ былъ ученикомъ Аверроеса, то оно давно опровергнуто знаменитымъ Мункомъ, съ которымъ согласны и всѣ новѣйшіе авторитеты, какъ то: Ренанъ, Іостъ (въ Gesch. des Judenthums), Гретцъ и др. О данныхъ по этому обстоятельству см. journ. as. за 1842 годъ. Весьма странно, что послѣ такихъ неопровержимыхъ данныхъ утверждаетъ противное г. Бедаридъ въ своемъ сочиненіи: «Les Juifs en France, en Italie et en Espagne», 1861 г., стр. 482. О своемъ учителѣ и товарищѣ, Маймонидъ говоритъ слѣдующее: وقد الّف فى ذلك (объ Астрономіи) ابن افلح الاشبيلى الذى اجتمعت بولده كتابًا مشهورا ثم تأمّل هذا المعنى الفيلسف الفاضل ابو بكر ابن الصايغ الذى قرات على احد تلاميذه Le Guide des Égarés, стр. 20.

Въ это время государствомъ владѣли Моравиды, одно изъ дикихъ африканскихъ племенъ, стремившихся въ своемъ религіозномъ фанатизмѣ истреблять всѣхъ испанскихъ ученыхъ и въ особенности людей, занимавшихся философіей. Такимъ образомъ, желая доставить Исламу верхъ надъ просвѣщеніемъ, они угнетали не только однихъ Христіанъ и Евреевъ, но даже собственныхъ соотечественниковъ. Вскорѣ Моравиды должны были, по разнымъ обстоятельствамъ, уступить правленіе Альмагодамъ, главнымъ предводителемъ которыхъ былъ—Али-бенъ-Тамаратъ, послѣ котораго правленіе перешло въ руки Абдулъ-Мумина. Овладѣвъ въ 1146 г. Морокко а въ 1148 — Кордовой, Абдуль-Муминъ ревностно принялся за распространеніе Ислама въ подвластныхъ ему земляхъ. Онъ возъимѣлъ намѣреніе допустить въ своемъ государствѣ существованіе одной только религіи и объявилъ подвластнымъ ему Христіанамъ и Евреямъ, чтобы они, или принимали мусульманскую вѣру, или же оставляли его владѣнія подъ опасеніемъ въ противномъ случаѣ быть лишенными имущества и жизни[1]). Замѣтимъ впрочемъ, что принятіе мухаммеданства состояло тогда въ одномъ только произнесеніи извѣстной формулы мусульманскаго исповѣданія: «*ла илаха илла-ллагу Мухаммедунъ Расулу-Ллаги*» (لا اله الا الله محمد رسول الله), т. е. нѣтъ божества кромѣ Аллага,

---

1) Объ этомъ варварскомъ повелѣніи сообщаетъ намъ арабскій историкъ Алькифти, въ своемъ сочиненіи تاريخ الحكما — «исторіи философовъ», слѣдующее: ولما نادى عبد المومن بن على الكومى اليزيدى المستولى على المغرب فى البلاد التى ملكها باخراج اليهود والنصارى منها وقدر لهم مدة وشرط لمن اسلم منهم بوضعه على اسباب ارتزاقه ما للمسلمين وعليه ما عليهم ومن بقى على راى اهل ملته فاما يخرج قبل الاجل الذى اجله واما ان يكون بعد الاجل فى حكم السلطان مستهلك النفس والمال.....

См. Casiri, Bibliotb. arab. hisp., p. 294.

Мухаммедъ посланникъ его [1]). Такимъ образомъ, многія еврейскія фамиліи, упорствуя въ исполненіи этого горькаго требованія, съ посохомъ въ рукѣ разсѣялись по разнымъ землямъ, оставляя свое давнишнее отечество. Многіе же, конечно болѣе просвѣщенные умомъ и взглядомъ на жизнь, принимали Исламъ, оставаясь на самомъ дѣлѣ истинными поборниками собственной религіи и ревностными исполнителями законовъ своихъ предковъ. Къ числу такихъ-то семействъ, если принять за достовѣрное свидѣтельство арабскихъ историковъ и мнѣнія современныхъ еврейскихъ ученыхъ, принадлежало и семейство Маймоново. Облекшись въ личину мусульманства,—такъ утверждаютъ арабскіе историки и новѣйшіе авторитеты Евреевъ — оно долгое время жило въ Кордовѣ безпрепятственно, и наконецъ въ 1159 г. отправилось въ Фецъ, оставляя навсегда Кордову. Въ Фецѣ семейство Маймона оставалось до 1163 года, въ которомъ умеръ Абд-Альмуминъ, назначившій себѣ въ наслѣдники своего сына Абу-Якубъ-Юсуфа. Такъ какъ новый Халифъ, слѣдуя примѣру своего отца, не переставалъ угнетать подвластныхъ ему иновѣрцевъ, то семейство Маймона переселилось 1165 г. (4-го Ира=18-го Апрѣля) въ Жанъ д'Акръ, гдѣ прожило всего 5 мѣсяцевъ, а потомъ удалилось въ Іерусалимъ. Въ немъ-то и скончался преклонный лѣтами Маймонъ [2]). Молодой Маймонидъ, спустя нѣсколько времени по смерти своего отца, отправился въ Фостатъ (الفسطاط), или старый Каиръ, гдѣ послѣ многихъ препятствій, рѣшительно сбросилъ съ себя личину му-

1) Объ этомъ обстоятельствѣ свидѣтельствуетъ самъ Маймонидъ, въ своемъ אגרת השמד (см. ниже III): דע שכל השמדות שהיו בזמן החכמים היו מצווים בה לעבור על המצוות והיה בהם עשית מעשה.... ואולם זה השמד לא עשית מעשה זולת הַדִּבּוּר בלבד, т. е. всѣ предшествовавшія апостазіи принуждали нарушить законъ и принять новую религію на дѣлѣ, между тѣмъ какъ въ настоящей апостазіи насъ обязываютъ *произносить одни только слова.*

2) Такъ утверждаетъ въ своей исторіи г. Іостъ; по Грётцу же выходитъ, что Маймонъ умеръ въ Египтѣ, спустя нѣкоторое время послѣ своего прибытія въ немъ вмѣстѣ съ своимъ семействомъ.

хаммеданства и всенародно принялъ іудейство[1]). Съ этого времени начинается самая счастливая эпоха въ жизни Маймонида. Обладая огромнымъ запасомъ знанія по части еврейской образованности и глубокими свѣдѣніями арабскихъ школъ въ языкознаніи, философіи, медицинѣ и математикѣ, онъ сдѣлался такъ сказать, оракуломъ своего времени. Евреи, равно какъ и масульмане, начали стекаться изъ всѣхъ мѣстъ и странъ, чтобы слушать его проповѣди, публичныя лекціи о философіи (по свидѣтельству

---

1) Весьма затруднительно становится намъ утверждать грустный фактъ о долговременномъ пребываніи Маймонида въ Исламѣ, но пристрастіе и утайка историческихъ данныхъ противны каждому здравомыслящему человѣку. На дѣлѣ же мы не принимаемъ этого факта за неопровержимую *истину*, а приводимъ его здѣсь только какъ *мнѣніе* и при томъ мнѣніе большинства авторитетовъ у Арабовъ и Евреевъ. Принять же за достовѣрное то или другое мнѣніе — предоставляется самому читателю. Первый изъ арабскихъ историковъ, утверждающихъ этотъ фактъ, это — Джамаль-Аддинъ Алькифти (القفطى), бывшій въ началѣ XIII ст. визиремъ у султана Аль-Малека Аль-Газизи и считавшійся задушевнымъ другомъ Маймонидова ученика Іосифа бенъ Іегуды, которому Маймонидъ посвятилъ свой трактатъ: «*Путеводитель заблудшихся*». Алькифти говоритъ слѣдующее: ولما استقر هذا الامر خرج الخفون وبقى من ثقل ظهره وشح باهله وماله فاظهر الاسلام واسر الكفر ..... ففعل ذلك الى ان امكنته الفرصة فى الرحلة ..... وخرج عن الاندلس الى مصر ومعه اهله ونزل مدينة الفساط بين يهودها فاظهر دينه т. е. когда обнародовано было (вышеупомянутое) повелѣніе, то бѣдные люди переселились, а зажиточные оставались. Маймонидъ, отъ любви къ своей фамиліи и жалѣя своего имѣнія, принялъ мнимымъ образомъ Исламъ... но какъ только обстоятельства благопріятствовали ему къ отъѣзду, онъ оставилъ Испанію, прибылъ съ семействомъ въ Египетъ, въ старый Каиръ, и поселившись между Евреями, онъ публично принялъ свою прежнюю религію. Casiri Bibl. arab. hisp. p. 294. Въ это время Маймонидъ написалъ свое извѣстное математическое сочиненіе: «Іесодъ Гоибуръ» (יסוד העבור) и началъ свой безсмертный трудъ: «Мишна Тора» (см. ниже, 2). Подобно Алькифти подтверждаетъ это обстоятельство другой арабскій ученый Ибнъ-Абу-Оссаиба (ابن ابى اصيبعة), бывшій врачемъ въ одномъ госпиталѣ въ Каирѣ, гдѣ былъ медикомъ и сынъ Маймонида, извѣстный Авраамъ. Въ своей «исторіи медиковъ» онъ говоритъ что Маймонидъ,

Алькифти: وقرا عليه الناس علوم الاوايل), пользоваться его добрыми совѣтами, а нѣкоторые даже для того, чтобъ имѣть только удовольствіе познакомиться съ такою личностью (см. ниже III). Однимъ словомъ, общее благоговѣніе къ Маймониду возрастало съ каждымъ днемъ и спустя нѣкоторое время, онъ единогласно былъ избранъ и возведенъ въ санъ первоклассnаго Раввина Каира и его окрестностей [1]). Онъ всею душою старался соотвѣтствовать этому высокому посту и оправдать на дѣлѣ всѣ требованія и желанія народа. Маймонидъ ревностно наблю-

---

будучи мнимымъ мусульманиномъ, училъ наизусть Коранъ и ревностно занимался мухаммеданской юриспруденціей. Relation sur l'Egypt. par Sacy p. 490. Наконецъ объ этомъ обстоятельствѣ упоминаетъ и извѣстный христіанскій ученый и знаменитый историкъ Григорій Баребреусъ, (ܒܪ ܥܒܪܝܐ) въ своемъ сочиненіи: historia dinastiarum, p. 454, и мн. др. Изъ современныхъ еврейскихъ ученыхъ я укажу на слѣдующихъ: Мунка, въ Journ. asiat. за 1842, Франка, въ dict. des sc. philos. art. Maimonide; Iosta, въ Gesch. d. Judenthums, B. II; Гретца, въ Gesch. d. Juden. B. IV; и мн. др. Изъ ученыхъ опровергающихъ приведенный фактъ знаемъ: Лебрехта, въ Magas. f. Lit. d. Auslands и Б. Беера, въ Philos. d. Juden 1852. Для доказательства справедливости своего мнѣнія, первые приводятъ письмо Маймонида, найденное въ Мюнхенѣ и изданное въ 1850 г. д-мъ Гейгеромъ подъ именемъ «Игеретъ Гашмадъ» (אגרת השמד), о которомъ будетъ говорено ниже. Кромѣ того извѣстно, что говоря о своихъ обстоятельствахъ въ Жанъ д'Акрѣ, Маймонидъ прибавляетъ: «лишь съ этой минуты я былъ спасенъ отъ апостазіи — וְנִצַּלְתִּי מִן הַשְּׁמַד См. подробнѣе объ этомъ въ journ. asiat. за 1842, статья Мунка. Впрочемъ, по замѣчанію, сообщенному мнѣ г. Финомъ, еврейское выраженіе: וְנִצַּלְתִּי מִן הַשְּׁמַד можетъ быть правильно переведено и такъ: и я былъ спасенъ отъ гоненія и преслѣдованія за вѣру. И такимъ образомъ апостазія Маймонида подлежитъ еще сомнѣнію. Подобнымъ же образомъ объясняетъ это выраженіе г. Лебрехтъ въ Mag. f. Liter. d. Ausl. за 1844.

1) Гретцъ, G. d. J. B. V, стр. 336. Хотя М. всегда старался избѣгать раввинской должности ex officio, но въ пользу мнѣнія г. Гретца служитъ одно письменное *постановленіе* (תַּקָּנָה) египетскаго общества, въ которомъ находятся подписи всей раввинской коллегіи, въ главѣ которой стоитъ тамъ Моисей б. Маймонъ. См. полное собраніе мелкихъ сочиненій Маймонида подъ заглавіемъ: קובץ תשובות הרמב"ם изд. Лихтенберга, стр. ל статью קמט

далъ за матеріальнымъ и умственнымъ преуспѣяніемъ окружающей его массы, облагороживалъ свое общество нѣкоторыми реформами и привелъ Синагогу въ лучшій и красивѣйшій видъ. [1]).

Но, не смотря на такую преданность къ живымъ интересамъ еврейства и Евреевъ, Маймонидъ не переставалъ между тѣмъ неутомимо дѣйствовать на поприщѣ медицины, знаніе которой онъ усвоилъ себѣ до такой степени, что слава его, какъ первокласснаго медика, разнеслась немедленно по всѣмъ частямъ Египта. Маймонидъ былъ записанъ въ число важнѣйшихъ медиковъ этой страны и царь Франковъ въ Асколонѣ, узнавши о высокой степени его медицинскаго знанія, пригласилъ его въ въ придворные врачи, но Маймонидъ, по своему врожденному простодушію, отказался отъ занятія такого *почетнаго поста* [2]).

---

1) Объ этихъ реформахъ см. Гретца Gesch. d. Juden. B. VI, а подробнѣе читатель найдетъ объ этомъ предметѣ въ упомянутомъ собраніи Маймонидовыхъ сочиненій: קובץ תשובות הרמבם. Къ этому же времени, по свидѣтельству упомянутаго арабскаго историка Алькифти — въ его: «Тариху-ль-Хукама» (исторіи философовъ), относится и женитьба Маймонида на сестрѣ одного извѣстнаго въ то время Еврея Абуль-Маали, бывшаго секретаремъ у матери Нурреддинъ-Али-Аль-Фадля, сына султана Саладина Юсуфа бенъ Айюба. Отъ этой супруги Маймонидъ имѣлъ сына Авраама, который занималъ тогда мѣсто своего отца, по медицинѣ, въ Мисрѣ: وتزوّج بمصر اخيرًا لرجل كاتب من اليهود يُعرف بأبي المعالي كاتب أمّ نور الدين على المدعو بالفضل بن صلاح الدين يوسف بن ايوب وولدها ولدًا هو اليوم طبيب بعد ابيه بمصر..... См. journ. as. за 1842 г., ст. Мунка.

2) Объ этомъ обстоятельствѣ говоритъ араб. историкъ Алькифти слѣдующими словами: وقرا عليه الناس علوم الأوايل وراموا استخدامه فى جلة الاطبا واخراجه الى ملك الفرنج بعسقلان فانه طلب منه طبيبًا فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة. Кто этотъ франкскій царь, пригласившій Маймонида, говоритъ проф. Хвольсонъ, въ Orient. за 1846 г., неизвѣстно, а по Грётцу это б. Ричардъ Львиное сердце. И дѣйствительно, по извѣстію Баребрея (chron. Syr. p. 421), Франки прибыли въ 1192 году въ Асколонѣ и, распо-

Впрочемъ онъ не могъ избѣгнуть подобнаго мѣста, чему благопріятствовалъ переворотъ въ государственной жизни Египта. По завоеваніи Египта, извѣстнымъ Саладиномъ, Маймонидъ случайно познакомился съ первымъ министромъ этого султана и старшимъ изъ судей (Кади-аль-Куда), Абд-Арахимомъ бенъ Али-Альфадломъ (عبد الرحيم بن على الفضل قاضى القضاة). Этотъ послѣдній, взявъ Маймонида подъ свое покровительство, сильно полюбилъ его и съ лучшей стороны отрекомендовалъ султану, который и назначилъ его своимъ придворнымъ врачемъ съ предоставленіемъ ему значительнаго гонорарія, соотвѣтствующаго такой знатной должности [1]). Саладинъ не ошибся въ своемъ выборѣ: онъ остался весьма доволенъ новымъ врачемъ и вполнѣ умѣлъ цѣнить его высокое достоинство въ наукѣ вообще и въ философіи въ особенности. Въ знакъ благодарности, онъ назначилъ его главой египетскихъ еврейскихъ обществъ, давъ ему почетное названіе: *Реисъ* (رئيس) или *Нагидъ* (נָגִיד)

ложившись въ немъ, сдѣлали разныя приготовленія къ осадѣ Іерусалима и занимались постройками въ занимаемомъ ими городѣ, разрушенномъ войсками Саладина: ܘܡܢ ܟܠܗ ܦܠܛ ܠܐܦܣܘܣ ܦܪ̈ܢܓܝܐ. ܐܙܠܘ ܒܐܘܪܫܠܡ ܠܐܘܣܦܝܛܠܝܢ ܘܦܢܩܘ ܠܥܡܪܐ ܘܠܒܢܝܢܐ ܡܕ̈ܝܢܬܗ. Но можетъ быть, что Маймонидъ былъ приглашенъ въ врачи къ Ричарду въ то время, когда этотъ послѣдній, не успѣвъ завладѣть осажденнымъ имъ городомъ Аккой, *заболѣлъ тяжкой болѣзнью*. Объ этомъ обстоятельствѣ, т. е. о болѣзни англійскаго короля во время его бытности на Востокѣ, сообщаетъ намъ тотъ же Григорій Баріебрей (см. chron. Syr. p. 415 и chrest. Syr. ed. Bernstein p. 79 — 80): ܘܗܕܝܢ ܢܦܩ ܡܠܟܐ ܕܐܢܓܠܛܪܐ ܘܢܦܩ ܠܡܦܪܣܘ ܡܢ ܥܟܐ. ܘܐܬܐ ܠܗ ܟܪܗܐ ܥܠ ܗܕܐ.... ܘܗܘܐ ܟܕ ܫܡܥܬ ܐܬܪܝܗ ܗܘ ܕܐܢܓܠܛܪܐ ܩܕܡܝܗܘܢ ܡܥܠ. ܘܐܬܦܢܝܘ ܦܪ̈ܢܓܝܐ ܥܡ ܡܪܗܘܢ ܡܢ ܥܒܕܗ.

1) Алькифти въ своей біографіи Маймонида: ولما ملك الغز مصر وانقضت الدولة العلوية استمل عليه القاضى الفضل عبد الرحيم ونظر اليه وقرر له رزقًا .....

т. е. князь, названіе, которое султанъ распространилъ и на потомство Маймонида. А Маймонидъ, съ своей стороны всячески старался оправдать желанія и требованія Саладина, неутомимо работая на своемъ новомъ поприщѣ. Не смотря однако на постоянныя занятія свои по дѣламъ службы, Маймонидъ раздѣлялъ свой досугъ съ бѣднымъ классомъ народа, оказывая ему пособіе и помощь безъ малѣйшаго вознагражденія и различія сословій и вѣроисповѣданій. Это обстоятельство всего яснѣе выказывается въ собственномъ письмѣ Маймонида, писанномъ имъ своему пріятелю Ибнъ-Тиббону, извѣстному переводчику его сочиненій. Приведемъ здѣсь переводъ этого письма [1]).

---

1) Это письмо Маймонида, писанное имъ въ 1199 г. 10 Тамуза, переведено здѣсь выдержками; но не лишнимъ считаю сообщить и подлинныя слова его, какъ достовѣрный документъ объ общественной дѣятельности Маймонида при дворѣ султана Саладина: ....מענין בואך אלי בוא ברוך יי ומבורך שבבאים! ואני שֵׁש ועלז ושמח בזה וחפץ ונכסף ומשתוקק לחברתך, ותאב ומתאוה לראות פניך הנעימים יותר משמחת בי; ואף-על-פי שיקשה עלי רכבך מכנת הים. ואמנם אודיעך ואיעצך שלא תסתכן על עצמך כי לא יגיעך מבואך אלי זולת ראות פני ומה שתניעך מכבודי כפי יכלתי. אמנם תעלת חכמה מן החכמות או להתייחד או להתבודד עמי אפילו שעה אחת ביום או בלילה אל תוחיל בזה כלל כי תכן עניני כמו שאספר לך: אני שוכן במצרים והמלך שוכן באלקאירה ובין שני המקומות שני תחומי שבת ולי על המלך מנהג כבוד מאד אי אפשר לי מבלי ראותו בכל יום בתחלת היום, אמנם כשימצאהו חלשה או יחלה אחד מבניו לא אסור מאלקאירה ואני רב יומי בבית המלך.... כללו של דבר: אני עולה לאלקאירה בהשכמה.... אשוב למצרים אחר חצי היום על כל פנים לא אניע קודם ואני מתרעב ואמצא האכסנדראות כלם מלאות בני אדם: גוים, יהודים, בהם חשובים ובלתי חשובים, שופטים ושוטרים, אוהבים ושונאים ערב רב ידעו עת שובי, ארד מעל הבהמה וארחוץ ידי ואצא אליהם לפיסם ולרצות ולחלות פניהם

«Твое желаніе посѣтить меня, пишетъ Маймонидъ, доставляетъ «мнѣ чрезвычайное удовольствіе; но я не совѣтую тебѣ ради меня «подвергнуться разнымъ опасностямъ мореплаванія. Ты не извле- «чешь для себя никакой пользы, потому что нельзя ожидать, чтобы «мы могли бесѣдовать о наукѣ днемъ или ночью. Число моихъ за- «нятій весьма велико. Вотъ образъ моей жизни. Я жительствую въ «Мисрѣ (старомъ Каирѣ), а султанъ имѣетъ резиденціей Каиръ (но- «вый) на разстояніи двухъ *техумъ шаббатъ* (около 4000 шаговъ). «Всякій день по утру, я отправляюсь въ Каиръ къ султану и если у него никто не удерживаетъ меня, то я возвращаюсь до- «мой. Въ случаѣ же болѣзни кого-нибудь изъ членовъ семейст- «ва (дѣтей или невольницъ) я бываю принужденъ оставаться тамъ «большую часть дня: смотрѣть за больными и прописывать имъ «медикаменты. Возвращаясь домой къ вечеру, утомленный и из- «нуренный дорогой и голодомъ, нахожу всѣ мои переднія ком- «наты биткомъ набитыми евреями и не евреями, знатными ли- «цами и бѣдными людьми, судьями и мытарями, друзьями и вра- «гами, ожидающими съ нетерпѣніемъ моего совѣта и лекарства. «Едва только успѣваю оставить лошадь и умыть водой руки «мои, я иду привѣтствовать моихъ друзей и просить ихъ терпѣ- «ливо подождать конца моего обѣда. Послѣ того начинаю зани- «маться больными и прописывать каждому изъ нихъ медикаменты. «Это продолжается до поздняго вечера и чаще всего до полу- «ночи и позже, пока не засыпаю отъ усталости и едва нахо- «дясь въ состояніи шевелить языкомъ.» Вотъ въ общихъ чер- тахъ полная картина изъ ежедневной жизни Маймонида во время

כדי למחול על כבודם להמתין אותי עד כדי שאוכל אכילת עראי והיא מעת לעת ואצא לרפאתם ולכתוב להם פתקאות ונוסחאות רפואות חלייהם לא יסור הנכנם והיוצא עד הלילה ולפעמים באמונת התורה עד סוף שתי שעות מן הלילה או יותר אספר להם ואצום ואדבר עמהם ואני שוכן פרקדן מרב העיפות ויכנם הלילה בתכלית החולשה לא אוכל לדבר....

его бытности въ Египтѣ при султанѣ Саладинѣ! При такихъ-то неутомимыхъ трудахъ и постоянныхъ занятіяхъ, геній его не переставалъ творить и работать по части философіи и теологіи. Всѣ капитальнѣйшія его сочиненія были плодами представленной нами теперь эпохи его жизни. Но такая великая степень чести и славы доставляла Маймониду, какъ и можно было ожидать, много враговъ, какъ изъ своего собственнаго, такъ и изъ мусульманскаго народа. Укажу на сильнѣйшихъ изъ нихъ. Одинъ арабскій богословъ и юристъ изъ Испаніи, по имени: Абу-ль-Арабъ бенъ-Меиша (ابو العرب بن معيشة), по совѣту мелкихъ врачей изъ Египта, сталъ преслѣдовать великаго врача Саладина, обвиняя его въ обращеніи къ іудейству, послѣ публичнаго принятія Ислама. Маймонидъ долженъ былъ подвергнуться строжайшему приговору; но благодаря милости и великодушному заступничеству вышеупомянутаго Кади Аль-Фадла, жизнь обвиненнаго была спасена разумнымъ замѣчаніемъ его покровителя: что нельзя обвинять человѣка въ отступничествѣ отъ религіи, когда она была принята *по насилію*, при желаніи избавиться отъ смерти [1]). Самыми же сильными врагами Маймонида изъ его единовѣрцевъ были: Самуилъ-бенъ-Али, глава багдадской академіи, который пользовался малѣйшимъ случаемъ, чтобъ вредить Маймониду дѣломъ и словомъ, обвиняя его въ неблагочестіи и отступничествѣ отъ предписаній Талмуда, и извѣстный тогда Раввинъ Авраамъ бенъ Давидъ изъ города Паскера въ Провансѣ (ר׳ אברהם בן דוד מפרבנציא). Этотъ зоилъ впервые пытался очернить въ глазахъ народа Маймонидово твореніе, извѣстное подъ именемъ «Іадъ-Гахазака», издавъ въ свѣтъ ядовитую на него критику подъ заглавіемъ: «гашаготъ

1) Алькифти въ «Тарикъ-аль-Хукама» (Bibl. arab. Casiri): وابتلى فى اخر زمانه برجل من الاندلس فقيه يعرف بابى العرب بن معيشة وصل الى مصر وحاققه على اسلامه بالاندلس وشنع عليه ورام اذاه فمنعه عنه عبد الرحيم بن على الفاضل وقال له رجل مكره لا يصح اسلامه شرعا. См. Orient, за 1846, ст. проф. Хвольсона.

Гарабадъ» (השגות הראבד — критическія замѣчанія Авраама бень Давида), гдѣ авторъ изливаетъ всю желчь свою на критикуемую имъ личность и умышленно старается, подобно багдадскому Раввину, подвергать Маймонида обвиненіямъ въ вольнодумствѣ и отступничествѣ отъ предписанія Раввиновъ. Мало того, бенъ-Давидъ ни сколько не стѣснялся употреблять очень часто имя нашего великаго раввина-философа съ какимъ-то особеннымъ неудовольствіемъ и низкой завистью (такъ напр. онъ не называетъ его по имени, а говоритъ: *человѣкъ* или *онъ* ... אמר האיש ... הוא), а въ одномъ мѣстѣ, онъ даже дерзнулъ отпустить фразу въ слѣдующемъ родѣ: «этому человѣку, говоритъ Рабадъ, должно, за его философствованіе, залить горло кипящимъ золотомъ» [1]). Такого же враждебнаго направленія были, къ сожалѣнію, и нѣкоторые другіе Раввины Франціи, которые, при своей исключительной преданности къ Талмуду, коснѣли въ рутинѣ и невѣжествѣ [2]).

Но великіе геніи никогда не страшатся мелкихъ умовъ! И нашъ Маймонидъ, не смотря на претерпѣваемыя имъ непріят-

---

1) Замѣтимъ, что этотъ критикъ былъ дѣйствительно антропоморфистъ и раввинъ-ортодоксъ въ полномъ смыслѣ этого слова, и поэтому не странно, что онъ несправедливо нападалъ на мужа, поступавшаго во всѣхъ отношеніяхъ справедливо. Для *курьеза* приведемъ здѣсь одно изъ критическихъ его замѣчаній. Въ трактатѣ *о покаяніи* (הל' תשובה гл. 8) Маймонидъ говоритъ: «на подобіе того какъ говорится аллегорически: гора Бога, жилище «или врата Бога и т. п., на подобіе этаго употребляется Талмудистами слово: «*Сеуда*»(סעודה—пиршество), которое назначается праведнымъ на томъ свѣтѣ». На это восклицаетъ критикъ: «о если таково пиршество (сеуда) для праведныхъ, то и не будетъ, значитъ, *чаша для благословенія* (כוס של ברכה, «разумѣя подъ этимъ чашу съ виномъ, употребляемую Евреями послѣ каждаго кушанья) о! лучше было бы умолкнуть!»...

2) Извѣстно какимъ страшнымъ гоненіямъ и анаѳемамъ подвергалось безсмертное сочиненіе Маймонида: «Путеводитель Заблудшихся», во время его жизни и особенно послѣ смерти его. См. подроб. Гретца, Gesch. d. Juden B. VI и «собраніе мелкихъ сочиненій Рамбама» подъ заглавіемъ: קובץ תשובות הרמבם.

ности, особенно со стороны его единовѣрцевъ, мужественно и неустанно шелъ къ предпринятой имъ цѣли и пламенно предавался наукѣ и литературѣ до конца своей жизни, ознаменовавъ свое земное поприще 33-мя сочиненіями на арабскомъ и еврейскомъ языкахъ, какъ мы увидимъ ниже. Причину такого рода самоотверженія и подобнаго равнодушія къ своимъ врагамъ и зоиламъ, мы должны конечно искать въ высоконравственномъ его характерѣ и образѣ направленія его великой души. Онъ былъ проникнутъ духомъ чистой религіозности, примѣрной нравственности и истинной философіи. За истину онъ стоялъ горячо и считалъ ее незыблемымъ закономъ, отъ котораго не слѣдуетъ отступать ни на минуту; за нее онъ боролся во всю свою жизнь, ибо все низкое, ложное и поддѣльное было ему гнусно и отвратительно. Такимъ образомъ Маймонидъ былъ чрезвычайно строгъ къ самому себѣ. Но при всей этой строгости онъ обнаруживалъ всегда любезнѣйшую кротость въ приговорахъ и отношеніяхъ къ другимъ. Никогда онъ не позволилъ себѣ роптать даже на самыхъ сильныхъ своихъ враговъ: онъ постоянно прощалъ и оправдывалъ ихъ. Изъ этого, я думаю, ясно видно, какой высокой, чисто-моральной душой обладалъ Маймонидъ! И онъ сохранялъ ее до самого конца своей знаменательной жизни.

Маймонидъ скончался на 70-мъ году отъ роду, 20 Тебата (13 Декабря) 1205 года, въ Тибріадѣ (טבריה) при Іорданѣ, горько оплакиваемый цѣлые три дня всѣми Евреями и знавшими его Мусульманами, жившими въ Египтѣ и его окрестностяхъ. День этого плачевнаго событія названъ всѣми «плачемъ плачей» (נהי נהיה), а Евреи, при строгомъ постѣ, читали въ синагогахъ отрывки изъ Св. Писанія, въ которыхъ описывается похищеніе Кивота Завѣта Филистимлянами [1]): его считали вторымъ *ковчегомъ Завѣта* (ארון אלהים). На могилѣ его была начертана слѣдующая надпись:

---

1) Кн. Самуилъ II, гл. VII.

אדם ולא אדם;	Здѣсь покоится человѣкъ;
ואם אדם היית —	Но нѣтъ, ты выше человѣка!
מטלאכי רום	Если же ты человѣкъ —
אמך הרתה.	То ангелы осѣняли твою родительницу [1]).

II.

Изъ предъидущей краткой біографіи Маймонида трудно еще составить ясное понятіе о геніальности ума, творчествѣ духа и глубокой учености, признаваемыхъ за нимъ всѣмъ еврейскимъ народомъ и учеными другихъ націй. Чтобы лучше познакомиться съ Маймонидомъ необходимо прочитать главнѣйшія изъ его твореній. Поэтому попытаюсь представить краткій очеркъ извѣстнѣйшихъ его сочиненій, ограничиваясь при этомъ однимъ только указаніемъ на ихъ содержаніе. Съ философскими же сочиненіями Маймонида мы подробно познакомимся во II отдѣлѣ этой диссертаціи. Но прежде считаю не лишнимъ сказать нѣсколько словъ о научномъ достоинствѣ Маймонида вообще и объяснить причину его разнообразныхъ свѣдѣній, ибо читатель найдетъ въ литературной дѣятельности этого великаго человѣка творенія по разнороднымъ отраслямъ науки, что можетъ возбудить нѣкоторое сомнѣніе въ его основательномъ и спеціальномъ знаніи.

Маймонидъ былъ однимъ изъ тѣхъ великихъ явленій, которыя составляютъ эпоху въ исторіи народа, одной изъ тѣхъ замѣчательныхъ личностей, которыя, отвергая на землѣ все ложное, поддѣльное, тайное и мистическое, являются во всѣхъ дѣлахъ истинными поборниками свѣта и правды. Благодаря своему врожденному свѣтлому духу, онъ умѣлъ соединить въ себѣ множество разнообразныхъ свѣдѣній, посредствомъ которыхъ

1) См. Шалш. Гакабала и у Гретца, ч. VI, 386.

онъ былъ въ состояніи проникать какъ въ видимый, такъ и невидимый міръ. Будучи одаренъ необыкновеннымъ умомъ, логичнымъ и систематическимъ пониманіемъ дѣла, онъ искусно сгруппировывалъ и приводилъ въ стройный порядокъ все трудное, великое и многосложное. Это былъ, говоритъ Грётцъ, усовершенствованный мудрецъ въ полномъ, высокомъ и античномъ смыслѣ этого слова! Главною задачею своей онъ поставилъ себѣ съ самыхъ раннихъ лѣтъ: офилософствовать весь іудаизмъ какъ библейскій, такъ и раввинскій, и представить его въ такомъ свѣтломъ и чистомъ видѣ, чтобы всѣ могли легко убѣдиться въ его неопровержимой истинѣ. Эта высокая мысль была его ступницей во всю его жизнь и сопровождала его до самого гроба. Чтобъ достигнуть этой цѣли онъ считалъ неудовлетворительнымъ знаніе одного только еврейства, а полагалъ необходимымъ изученіе *всей науки*, и въ особенности изученіе математики, философіи, метафизики и медицины. И дѣйствительно, встрѣчая его первоклассным авторитетомъ по части медицины и глубокомысленнымъ знатокомъ греческо-арабской философіи, мы вмѣстѣ съ тѣмъ находимъ въ немъ великаго астролога и основательнаго знатока язычества [1]). Такое многостороннее познаніе онъ старался пріобрѣсть какъ необходи-

---

1) Объ изученіи и знаніи этихъ наукъ выражается самъ Маймонидъ въ слѣдующихъ словахъ: תחלת למודי היתה חכמה שקוראין אותה גזרת משפט הכוכבים וגם קראתי בעניני עבודה זרה כלה, כמדומה לי שלא נשאר בעולם ספר בענין הזה בלשון ערבי אשר העתיקו אותו משאר לשונות עד אשר קראתי והבנתי בו עניניו וירדתי עד סוף דעתו ומאותו הדברים יתברר לי טעם המצוות, т. е. однимъ изъ первыхъ предметовъ моего изученія было: опредѣленіе по звѣздамъ или астрологія; я также читалъ не мало о язычествѣ, такъ что полагаю, не осталось въ свѣтѣ *ни одного сочиненія*, переведеннаго съ разныхъ языковъ на арабскій и трактующаго объ этомъ предметѣ, котораго бы я не читалъ, стараясь вникнуть въ содержаніе его. Подобныя занятія *объясняютъ мнѣ многое въ законѣ*. См. письмо Маймонида къ Марсельскому обществу (מכתב לחכמי מרסיילה).

мые матеріалы для лучшаго и совершеннаго пониманія іудаизма, какъ это видно въ III части его безсмертнаго: «*Путеводителя заблудшихся*». И вотъ причина многостороннихъ познаній нашего Раввина.

Всѣ творенія Маймонида, для лучшаго ихъ обозрѣнія, могутъ быть раздѣлены на IV категоріи: а) чисто теологическія; в) теолого-философскія; с) медицинскія и д) статьи разнаго содержанія или смѣсь.

а) Чисто теологическія:

1. «Китабъ Ас-Сираджъ» (كتاب السراج) т. е. *свѣтило*. Эта книга, написанная на арабскомъ языкѣ, составляетъ комментарій къ шести частямъ Мишны. Этотъ комментарій, проливающій ясный свѣтъ на всѣ темныя и запутанныя мѣста Мишны, есть одинъ изъ лучшихъ трудовъ въ талмудической литературѣ, трудъ, производителемъ котораго могъ быть одинъ только Маймонидъ, старавшійся ввести въ свои сочиненія чистоту, ясность, систематику и округленіе идей. Въ тѣхъ же мѣстахъ Мишны, гдѣ рѣчь касается математики, астрономіи и физики, авторъ съ особеннымъ знаніемъ дѣла обработываетъ эти категоріи, какъ бы съ цѣлью показать, что и въ раввинской литературѣ кроются перлы науки, ни кѣмъ почти (до его времени) не тронутые. Замѣтимъ, при этомъ, что одно изъ важнѣйшихъ достоинствъ этихъ комментаріевъ составляетъ замѣчательное къ нимъ предисловіе, въ которомъ Маймонидъ разсуждаетъ о происхожденіи традиціи у Евреевъ, о сущности профеціи, духѣ Талмуда, равно какъ содержаніи и расположеніи трактатовъ Мишны — въ систематическомъ порядкѣ. Все это изложено авторомъ съ особеннымъ тактомъ, въ истинно-просвѣщенномъ духѣ и съ глубокимъ знаніемъ іудейства, такъ что упомянутое предисловіе (вмѣстѣ съ другими мелкими предисловіями), по своей общей многознаменательности, издано въ свѣтъ въ арабскомъ текстѣ извѣстнымъ оріенталистомъ XVII столѣтія Эдуардомъ Пококкомъ, подъ названіемъ: Porta Mosis [1]).

1) Напечатано въ Оскфордѣ въ 1655 г. «Китабъ Ас-Сираджъ» извѣстенъ до

2. «Мишна-Тора» (משנה תורה) т. е. *Второзаконіе*. Это твореніе Маймонида, называющееся также «Іадъ-Гахазака» (יד החזקה) т. е. *Мощная Рука* [1]), писано на еврейскомъ языкѣ и составляетъ одинъ изъ гигантскихъ трудовъ Маймонида по части еврейской теологіи и юриспруденціи (пис. отъ 1170 — 1780); оно заключаетъ въ себѣ полное собраніе узаконеній іудаизма по Талмуду, въ удивительно-строгомъ и систематическомъ порядкѣ, безъ всякихъ головоломныхъ для читателя полемикъ и преній, какъ это бываетъ въ самомъ Талмудѣ, такъ что читатель легко можетъ себѣ представить, сколько нужно было свѣтлости ума и глубокаго изученія предмета для составленія изъ огромнаго, неимовѣрно труднаго и 36-ти фоліантнаго Талмуда — одного систематическаго свода законовъ, писаннаго чистымъ и легкимъ слогомъ и только въ 14-ти отдѣналахъ! Вмѣсто громаднаго, суковатаго и скорченнаго дерева, говоритъ Грётцъ, явился въ рукахъ Маймонида свѣжій, душистый, сочный и тѣнистый цвѣтникъ. Талмудъ открываетъ свое ученіе вопросомъ: въ какое время начинаютъ читать извѣстную въ молитвахъ формулу: *Шма* т. е. слушай Израиль, Іегова нашъ Богъ [2]) и т. д., а сочиненіе нашего Раввина-Философа начинается такъ: основа основъ и принципъ мудрости заключается въ сознаніи бытія первоначальнаго Существа, осуществившаго все существующее [3]). Говоря короче: въ этомъ религіо-

---

настоящаго времени, въ еврейскомъ мірѣ въ одномъ только еврейскомъ переводѣ, сдѣланномъ Альхаризи и нѣкоторыми другими учеными разныхъ временъ, подъ заглавіемъ: «Пирушъ Гамишнаіотъ» (פירוש המשניות), *коментарія къ Мишнѣ*.

1) Въ этомъ сочиненіи—14 отдѣловъ; число же 14 выражается въ еврейскомъ языкѣ словомъ *іадъ* (י"ד), которое имѣетъ также значеніе: рука (יד)

2) Эта формула взята изъ пятикнижія Моисея (Втор. VI, 5), а вопросъ Талмуда гласитъ въ подлинникѣ такъ: מאימתי קורין את שמע בערבית?

3) I. Гахазака, отд. 1, гл. I: יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון והוא ממציא לכל הנמצאים...

зномъ общественномъ кодексѣ Маймонида, который вѣетъ духомъ высокой разумности, спокойной обдуманности, удивительной гармоніи и, наконецъ, духомъ ученаго мыслителя, моралиста, юриста и педагога: въ этомъ кодексѣ, авторъ, такъ сказать, оталмудизировалъ философію и офилософствовалъ Талмудъ [1]).

3. «Китабъ Аш-Шараи» (كتاب الشرايع), т. е. *книга законовъ* или полное собраніе библейскихъ законовъ и постановленій по духу позднѣйшей традиціи—числомъ 613, изъ которыхъ 248 повелѣній (מצות עשה) и 365 запретовъ (מצות לא תעשה) Это сочиненіе писано Маймонидомъ по-арабски и впослѣдствіи переведено на еврейскій языкъ Р. Моисеемъ Ибнъ-Тиббономъ, подъ заглавіемъ: «Сеферъ Гамицвотъ» (ספר המצוות).

4. «Шаалотъ у Тешуботъ» (שאלות ותשובות), т. е. *задачи и рѣшенія* о различныхъ религіозныхъ и общественныхъ дѣлахъ и законахъ Евреевъ. Эти-то задачи (числомъ 224) были предлагаемы Маймониду первоклассными раввинами тогдашняго времени, которые чрезвычайно затруднялись въ ихъ рѣшеніи; вопрошаемый, благодаря своей глубокой учености и здравому разсудку, разрѣшалъ ихъ ясно, удовлетворительно и безъ лишнихъ преній. Доказательствомъ же тому служитъ, что названное сочиненіе Маймонида, извѣстное теперь у Евреевъ въ одномъ только еврейскомъ переводѣ подъ заглавіемъ: (פְּאֵר הַדּוֹר— украшеніе вѣка), сдѣланномъ Р. Мордухаемъ Тама, служитъ настольною книгою и у современныхъ Раввиновъ.

b) Теолого-философскія сочиненія.

5. «Далалатъ Аль-Хаиринъ» (كتاب دلالة الحائرين), т. е.

---

1) Grätz, Geschich. d. Jud. B. VI.—О сильномъ желаніи самого Маймонида по возможности сократить Талмудъ, служатъ слѣдующія его слова, приведенныя Р. Танхумомъ Іерусалимскимъ въ его раввинскомъ словарѣ подъ заглавіемъ «Аль-Маршидъ» (المرشيد): لو امكننى ان اجعل فقه الشريعة جميعه فى פרק אחד لاجعلته فى שני פרקים, т. е. еслибъ я могъ сократить весь законъ (раввинскій) въ *одну* главу, я бы не сдѣлалъ изъ него *двухъ*.

Путеводитель заблудшихся [1]). Это безсмертное твореніе Маймонида (писанное въ 1192 г.) можетъ безспорно занимать мѣсто въ ряду важнѣйшихъ твореній всемірныхъ мыслителей. Эта книга, въ которой авторъ желаетъ офилософствовать не одинъ только іудаизмъ, но и книги Откровенія вообще, книга, въ которой задѣваются почти всѣ животрепещущіе вопросы философіи, какъ-то: о Богѣ, Его атрибутахъ и Провидѣніи, о человѣкѣ, его душѣ и безсмертіи, о принципахъ добра и зла и т. п., вопросы разрѣшающіеся самымъ удовлетворительнымъ образомъ, на основаніи аристотелева ученія, арабскихъ перипатетиковъ и реформаторовъ; такая книга, говорю я, не заслуживаетъ ли общаго вниманія науки, не говоря уже о самой исторіи средневѣковой философіи? Сверхъ этаго, *Путеводитель* Маймонида важенъ для насъ еще и въ другихъ отношеніяхъ. Такъ, для всеобщей исторіи Востока, мы находимъ въ немъ достовѣрныя свѣдѣнія о Сабейцахъ и сабеизмѣ [2]), а по части арабской философіи въ высшей степени драгоцѣнны намъ тѣ главы, въ которыхъ авторъ излагаетъ ученіе мусульманскихъ схоластиковъ Мутакаллимовъ и главные принципы ихъ теоріи, не смотря на шаткое утвержденіе г. Шмельдерса, по которому Маймонидъ будто не заслуживаетъ безусловнаго довѣрія въ

---

1) *Путеводитель* написанъ авторомъ для своего дорогаго ученика (التلميذ العزيز — התלמיד החשוב) Іосифа бенъ Іегуды изъ Алепо, который по изслѣдованіямъ г. Мунка (въ journ. asiat. 1842 г.) тождественъ съ упоминаемымъ въ сочиненіи арабскаго историка Алькифти: «*Тарихъ-аль-Хукама*» (Biblioth. philosophorum), Абуль Хаджаджомъ Юсуфемъ бенъ Яхъя бенъ Исхакъ назиль Халбъ (ابو الحجاج يوسف بن يحى بن اسحاق المغرب نزيل حلب), о которомъ авторъ отзывается съ почетомъ и восторгомъ, какъ о достойномъ астрономѣ, философѣ и математикѣ.

2) Объ этихъ свѣдѣніяхъ подробно говоритъ нашъ почтенный профессоръ г. Хвольсонъ въ своемъ сочиненіи: die Ssabier und der Ssabismus, St. Petersburg. 1856. См. часть I, стат. Maimonides (стр. 689—716) и часть II, № 5. Цитируемые Маймонидомъ по этому предмету источники изслѣдованы тѣмъ же авторомъ въ другомъ его сочиненіи: die Ueberreste d. alt. babilonischen Literatur in arab. Uebersetzungen, St. Pt. 1860 г.

отношеніи къ Мутакаллимамъ [1]). Такой общій и многосторонній интересъ, привлекающій читателей разсматриваемаго нами сочиненія, не могъ не доставить Маймониду такое почетное мѣсто между учеными среднихъ вѣковъ и даже временъ новѣйшихъ. Для ученаго христіанскаго міра, *Путеводитель* важенъ былъ въ средніе вѣка тѣмъ, что онъ познакомилъ ученыхъ этого времени съ греческо-арабскимъ перипатетизмомъ: и вотъ почему, для знакомства съ послѣднимъ, «Путеводитель» изучаемъ былъ почти всѣми схоластиками и такъ часто цитируемъ въ сочиненіяхъ Альберта Великаго и Ѳомы Аквината, а въ послѣдствіи цѣликомъ переведенъ на латинскій языкъ [2]). Подобнымъ же авторитетомъ пользовался «Путеводитель» Маймонида и у мусульманскихъ ученыхъ. Такъ какъ онъ былъ писанъ еврейскимъ шрифтомъ, то свѣдущіе Мусульмане переписывали его во множествѣ экземпляровъ арабскими буквами, и, получивъ, такимъ образомъ, книгу на чисто арабскомъ языкѣ—рѣвностно читали ее. Такъ, одинъ изъ знаменитыхъ тогдашнихъ теологовъ, коптскій богословъ, Рашидъ-Абу-Капръ, приводитъ въ своемъ сочиненіи: تِرْيَاقُ العقول (*антидотъ умовъ*)—многія цитаты изъ 3-й части «Путеводителя Заблудшихся» касательно Сабейцевъ и сабеизма; другой, персидскій ученый, Мухаммедъ Абу Бекръ Аль-Табризи, написалъ даже комментарій на первыя главы 2-ой его части, существующій еще до настоящаго времени [3]); а въ Египтѣ, гдѣ жилъ самъ Маймонидъ, коптскіе теологи изучали его «Далалатъ» и приспособили его къ исповѣди, сдѣлавъ съ него

---

1) Вотъ собственныя слова его: Maimonide ne mérite pas une confiance sans réserve dans ce qu' il rapporte sur les Motekallimin. См. Schmölders, Essai... стр. 135. Но неосновательность такого мнѣнія отчасти уже уяснена Шмиделемъ (Dr. Schmiedel), доказывающимъ, что Маймонидъ гораздо лучше зналъ философію Мутакаллимовъ нежели самъ Шмельдерсъ. См. Monatschrift von Frankel за 1860 г., м. августа. Тоже самое основательно доказано и г. Мункомъ въ *Mélanges* etc. стр. 323—324 и Le Guide des Égarés, ч. I, стр. 401.

2) Первый латинскій переводъ сдѣланъ былъ въ Парижѣ въ 1529 г. Якобомъ Монтимо, а другой, столѣтіемъ позже, Іоанномъ Буксдорфомъ въ 1629 г. Всѣ эти переводы, замѣтимъ, сдѣланы съ еврейскаго, а не съ арабскаго подлинника.

3) Journal asiat. за 1842 г. въ статьѣ Мунка.

многія копіи[1]). Чтоже касается Евреевъ, то очень ясно, что «Путеводитель Заблудшихся» пользовался у нихъ наибольшимъ авторитетомъ. Не смотря на первоначальныя гоненія, претерпѣнныя Маймонидовымъ твореніемъ, оно скоро было переведено на еврейскій языкъ двумя извѣстными тогда учеными[2]) и съ быстротой молніи разнеслось по всѣмъ уголкамъ Израилева дома. «Путеводитель» приковывалъ къ себѣ умы всѣхъ здравомыслящихъ Евреевъ; его стали изучать, объяснять и снабжать комментаріями, число которыхъ доходитъ до 70[3]); кромѣ того, имъ занимались даже корифеи мистицизма—каббалисты, и ему, наконецъ, обязаны своимъ введеніемъ въ храмъ философіи знаменитѣйшія личности новѣйшихъ Евреевъ, каковы: Спиноза, Мендельсонъ и Саломонъ Маймонъ, который изложилъ даже въ своей автобіографіи краткое содержаніе всего «Путеводителя»[4]). Но такова только внѣшняя сторона этого безсмертнаго творенія: о внутренней же части его, т. е. о научной, будетъ подробно изложено во II отдѣлѣ нашей диссертаціи[5]).

6. «Тсаманіатъ Фусуль» (ثمانية فصول) т. е. *8 главъ*. Въ этомъ сочиненіи, писанномъ авторомъ по арабски и составляющемъ предисловіе изъ восьми главъ къ одному изъ объясненныхъ имъ трактатовъ Мишны «Аботъ» (אבות — притчи отцевъ),

---

1) Préface du «Guide des Égarés», par Munk.

2) Первыми переводчиками «Путеводителя Заблудшихся» на еврейскій языкъ были: Самуилъ-ибнъ-Тиббонъ, переводъ котораго распространенъ теперь между Евреями, подъ заглавіемъ: «Море Небукимъ» (מורה נבוכים) и Аль-Харизи, переводъ коего издается теперь въ Лондонѣ докторомъ Шейеромъ.

3) Beer, Gesch. d. Philosophie въ «Anhang».

4) См. Salom. Maim. Lebensbesch. ч. II.

5) Нельзя здѣсь не замѣтить неоцѣненную услугу, оказанную г. Мункомъ, какъ самому Маймониду, такъ и всему ученому міру, изданіемъ въ 1-й разъ арабскаго текста *Путеводителя* съ французскимъ переводомъ и историко-критическими примѣчаніями, подъ заглавіемъ: Le Guide des Égarés, traité de Théologie et de philosophie par Moïse ben Maimon dit Maïmonide, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française, etc. par S. Munk. Tomes 1 — 2, Paris 1856 — 61.

Маймонидъ излагаетъ свое ученіе о душѣ и ея силахъ, о свободѣ и волѣ человѣка. Заглавія этихъ восьми главъ суть слѣдующія: 1) душа и ея силы, 2) дурныя и хорошія качества души, 3) болѣзни человѣческой души, 4) способъ леченія ихъ, 5) стремленіе душевной дѣятельности къ одной главной цѣли или идеалъ человѣческаго совершенства, 6) различіе между человѣкомъ нравственнымъ и человѣкомъ владѣющимъ своими страстями, 7) степени нравственности и 8) назначеніе человѣка по свойствамъ его природы или свобода человѣческой воли въ отношеніи къ Провидѣнію. Психологія Маймонида переведена на еврейскій языкъ упомянутымъ Альхаризи и пользуется теперь извѣстностью между Евреями подъ заглавіемъ: «Шемона Пракимъ Ле-Гарамбамъ» (שְׁמוֹנָה פְּרָקִים לְהָרַמְבַּם).

7. «Макалатъ Фи Санати-ль-Мантикъ» (مقالة فى صنعة المنطق) т. е. *Логика*. Это сочиненіе писано на арабскомъ языкѣ и переведено на еврейскій языкъ Ибнъ-Тиббономъ подъ заглавіемъ: «Милатъ Гигаіонъ» (מִלַּת הִגָּיוֹן); но особенно красивый колоритъ получило оно подъ перомъ знаменитаго Мендельсона, который обратилъ на него особенное вниманіе, снабдивъ его коментаріемъ, изданнымъ вмѣстѣ съ еврейскимъ текстомъ въ Берлинѣ, въ 1784 году.

с) *Медицинскія* сочиненія, изъ которыхъ назовемъ главнѣйшія:

8. «Китабъ Альфусуль Фи Ильмъ-аль-Табби» (كتاب الفصول فى علم الطب) т. е. *объ аѳоризмахъ Медицины*, сочиненіе извлеченное изъ всѣхъ произведеній Галена и извѣстное въ еврейскомъ мірѣ подъ именемъ: «Пирке-Моше» (פִּרְקֵי מֹשֶׁה)—*трактаты Моисея*, — въ переводѣ Р. Натана Гамати.

9. «Макалатъ Фи Тадбиръ Ассыххэ» (مقالة فى تدبير الصحة), сочиненіе о сохраненіи здравія или *Діететика*. Еврейскій пере-

водъ его именуется «Гангогатъ Габбріутъ» (הנהגת הבריאות. Оно было написано для султана Саладина.

10. «Шархъ Фусуль Ибократъ» (شرح فصول ابقراط) т. е. *комментарій къ афоризмамъ Иппократа*, переведенный на еврейскій языкъ М. Ибнъ-Тиббономъ.

11. «*О вредномъ coutiu*» (في الجماع) и леченіи дурныхъ послѣдствій его, сочиненіе написанное по предложенію египетскаго султана Саладина.

12. «*О геморояхъ*» (في النواسر), переведено на еврейскій языкъ подъ заглавіемъ: מאמר ברפואת הטחורים.

13. «*О леченіи отъ ужаленія*» ядовитыхъ звѣрей, написано по просьбѣ Саладина; и мн. др.

d) Изъ статей Маймонида различнаго содержанія, болѣе извѣстныя суть слѣдующія:

14. «Сеферъ Габбуръ» (ספר העבור) — *практическій мѣсяцословъ*, сочиненный авторомъ на еврейскомъ языкѣ, на 23 году его жизни (1158 г.).

15. «Иггеретъ-Теманъ» (אגרת תימן), т. е. *посланіе къ Евреямъ Аравіи*. Это посланіе имѣло цѣлью подкрѣплять единовѣрцевъ въ отцовской религіи и утѣшать ихъ въ томъ горькомъ положеніи, въ которомъ они тогда находились подъ управленіемъ двухъ шіитскихъ начальниковъ. Это сочиненіе писано въ 1172 году на арабскомъ языкѣ и переведено на еврейскій Р. Нахумомъ Мараби подъ заглавіемъ: פתח תקוה.

16. «Макалатъ Тхіатъ Гамметимъ» (مقالة تحيت الميتين), *о безсмертіи души и воскресеньи мертвыхъ*, сочиненіе на арабскомъ языкѣ. Оно написано въ раввинскомъ духѣ и чуждо философскихъ элементовъ. Переводъ его на еврейскій языкъ сдѣланъ Самуиломъ Ибнъ-Тиббономъ.

17. «Иггеретъ Гашммадъ» (אגרת השמד) или «Киддушъ Гаш-

шемъ» (קִדּוּשׁ הַשֵּׁם), разсужденіе написанное Маймонидомъ въ бытность его въ Фецѣ, по случаю *апостазіи* Евреевъ бывшей тогда въ Испаніи. Скажемъ нѣсколько словъ о его содержаніи. Это замѣчательное посланіе, открытое и изданное недавно докторомъ Гейгеромъ, направлено было авторомъ противъ одного еврейскаго писателя-фанатика, утверждавшаго во всеуслышаніе, что мнимо-мусульманствующіе Евреи должны будто-бы быть считаемы язычниками, а не Евреями, не смотря на то, что дома они вѣрны религіи отцевъ и свято преданы своему еврейскому закону. Можно себѣ представить какое сильное и даже горькое вліяніе имѣло такого рода воззваніе еврея-фанатика противъ бѣдныхъ Евреевъ, исповѣдывавшихъ мусульманство подъ *внѣшнимъ* только видомъ. И дѣйствительно, общее уныніе овладѣло всѣми. Маймонидъ въ свою очередь также былъ до крайности взволнованъ словами этого изувѣра и, желая всевозможно оправдать всѣхъ своихъ обвиненныхъ единовѣрцевъ, написалъ названное нами сочиненіе, въ которомъ является человѣкомъ самого свѣтлаго, чистаго и философской религіей озареннаго духа: здѣсь просвѣчивается задушевное и ясное понятіе Маймонида о іудаизмѣ и ученіи Раввиновъ. Неисполненіе нѣкоторыхъ предписаній еврейства, говоритъ раввинъ-философъ, это еще *не* значитъ отступничество отъ самой вѣры; поэтому, тотъ изъ Евреевъ, который исповѣдуетъ другую религію по насилію, тотъ еще не долженъ принадлежать къ невѣрующимъ и тѣмъ недостойнымъ людямъ, свидѣтельство которыхъ не имѣетъ дѣйствующей силы [1]). Мало того, если кто по принужденію будетъ служить даже идолу, тотъ еще не подлежитъ наказанію, слѣдующему за

---

1) «Игеретъ Гашмадъ»: וברוב המקומות אמרו : אנוס רחמנא פטריה ולא נקרא לא פושע ולא רשע ולא פסול לעדות... ולא יקרא שמו מחלל שם שמים ברצון בשום פנים, אמנם מי שיאמר שאם עבר שיהיה חייב מיתה זה טעות גמורה שאין הדבר כן....

идолопоклонство [1]). И такъ, продолжаетъ просвѣщенный авторъ, мнимо исповѣдуя Исламъ и не признавая его внутренно, мы только произносимъ извѣстную формулу, что, какъ сами Мухаммедане знаютъ, мы дѣлаемъ лишь по принужденію, во избѣжаніе насилій, а не по убѣжденію и собственной волѣ. Этими поступками, слѣдовательно, мы нисколько не отступаемъ отъ своей религіи, ибо есть рѣзкое различіе между вѣроотступничествомъ посредствомъ слова и посредствомъ дѣла. По этому, одно только произношеніе мусульманскаго символа вѣры не имѣетъ для насъ никакой важности. Велика, безъ сомнѣнія, заключаетъ Маймонидъ, награда для того, кто мученически умираетъ за религію отцевъ, не признавая и словесно Мухаммеда посланникомъ божьимъ (رسول الله); но, если тотъ же мученикъ обратился бы прежде съ вопросомъ: жертвовать ли ему жизнью ради этого, то по закону и духу Іудейства слѣдуетъ ему сказать: нѣтъ, слѣдуетъ лучше признать принужденно чужую религію, чѣмъ лишиться жизни [2]). Подобный взглядъ Раввина на религію вообще чрезвычайно замѣчателенъ; но еще либеральнѣе отзывается онъ о мусульманской религіи въ отвѣтѣ своемъ на вопросъ одного изъ его учениковъ объ отношеніи Іудейства къ Мусульманамъ. Исмаильтяне, говоритъ Маймонидъ, не суть язычники; язычество давнымъ давно исчезло изъ ихъ среды и они признаютъ теперь единаго Бога какъ слѣдуетъ..... ихъ мнѣніе о единствѣ божіемъ — чистое, безошибочное [3]).

---

1) Игеретъ Гашмадъ: ואפילו עובד עבודה זרה באונס אינו חייב כרת וכש שלא יהרגוהו בית דין...

2) Тамъ же: וכל מי שנהרג שלא יודה בשליחות אותו האיש ולא יאמר עליו אלא שעשה הישר והטוב ויש לו שכר גדול... אבל מי שבא לשאול אותנו אם יהרג או יודה אומרין לו שיודה ולא יהרג...

3) Полное собраніе писемъ, № 160: אול הישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה כלל וכבר נברתה מפיהם ומלבם והם מיחדים לאל

19. «Иггеретъ Лехакме Мерсейле» (אגרת לחכמי מרסיילה), *посланіе къ ученымъ Евреямъ Марселя* о ничтожности астрологіи вообще и у Арабовъ въ особенности. Сочинитель указываетъ здѣсь, что астрологія этихъ послѣднихъ равносильна съ язычествомъ. Это же посланіе, по его важности, переведено на латинскій языкъ I. Бурсдорфомъ въ Базелѣ, въ 1529 г. Этимъ мы оканчиваемъ перепись сочиненій Маймонида [1]).

III.

Изъ предъидущаго перечня сочиненій Маймонида, касающихся теологіи, философіи, медицины, математики и астрономіи, мы можемъ уже хоть нѣсколько убѣдиться въ той геніальности, которую обыкновенно приписываютъ этому мыслителю. Если мы даже предположимъ, что сочиненія этого Раввина-философа, мало способствуя къ движенію впередъ общей образованности, не принесли ей значительныхъ плодовъ, то услуги его для народа еврейскаго несомнѣнно безцѣнны. Онъ одинъ изъ тѣхъ животворящихъ источниковъ, изъ котораго почерпаютъ Евреи свою философско-религіозную жизнь, начиная отъ XIII столѣтія до настоящихъ временъ. Онъ одна изъ главныхъ и побудительныхъ причинъ перерожденія еврейскаго народа въ средніе

יתברך יחוד בראוי יחוד שאין בו דפי... וביחוד השם אין להם טעות כלל...

1) Подробнѣе о сочиненіяхъ Маймонида говорится въ «Bibliotheca judaica» соч. Фюрста ч. II и въ превосходномъ недавно изданномъ каталогѣ на латинскомъ языкѣ: Catalogus librorum in Bibliotheca Bedleiana, digessit et notis astruxit M. Steinschneider. Berl. 1852—1862. Изъ этого каталога я пользовался новѣйшими результатами его ученаго составителя. Съ своей стороны я могу прибавить къ исчисленнымъ сочиненіямъ Маймонида, что, по свѣдѣніямъ арабскаго историка Алькифти, Маймонидъ исправилъ астрономическое сочиненіе Ибнъ-Афлаха о сферахъ (وهذب كتاب بن افلح فى الهيئة فاحسن فيه الخ) и корректировалъ, исправляя ошибки и прибавляя свои замѣчанія, математическое сочиненіе арабскаго философа и математика Ибнъ-Гуда (وهذب كتاب الاستكمال لابن هود فى علم الرياضة.... فحققه واصلحه).

и новые вѣка; подъ его вліяніемъ образовались великіе представители прогресса этого народа въ общественномъ и духовномъ отношеніи, ибо всѣ извѣстнѣйшія личности у Евреевъ получили и получаютъ по нынѣ первый сильный толчекъ къ образованію и просвѣщенію чрезъ сочиненія Маймонида и теперь еще передовые люди еврейской націи его оружіемъ борятся съ религіознымъ мракомъ и суевѣріемъ остальной массы народа. Моисей Маймонидъ, можно сказать, былъ для Евреевъ тѣмъ, чѣмъ былъ нѣкогда для нихъ Моисей Амронидъ. И дѣйствительно, подобно этому великому учителю, онъ старался душей и тѣломъ освободить своихъ единовѣрцевъ отъ фараонскаго ига суевѣрія и заблужденія, доставляя имъ осмысленный законъ и офилософствованную религію. Религія и законъ данные нѣкогда Евреямъ на Синаѣ пришли въ теченіе времени въ весьма жалкое положеніе и нравственный ихъ упадокъ былъ чрезвычайно силенъ; но вотъ является Маймонидъ съ своими двумя безсмертными твореніями: «Второзаконіемъ» и «Путеводителемъ» (Іадъ Гахазака и Далалатъ Альхаиринъ) и яркій свѣтъ вдругъ обливаетъ горизонтъ всего Іудейства. Вмѣсто головоломнаго Талмуда онъ доставляетъ ему ясный, легкій и систематически составленный кодексъ, могущій стоять на ряду съ законами другихъ націй, а вмѣсто грубаго антропоморфизма и искаженнаго толкованія Св. Писанія (что составляло главную черту тогдашняго, средневѣковаго еврейскаго общества), онъ открылъ чистыя и философскія понятія о Богѣ, человѣкѣ и душѣ его, ознакомивъ Евреевъ со всѣмъ тѣмъ, что могло служить и содѣйствовать нравственному перерожденію ихъ. И вотъ почему всѣ здравомыслящіе Евреи такъ сильно благоговѣютъ передъ именемъ Маймонида. Въ немъ заключаютъ они свою національную гордость, его называютъ «украшеніемъ своего народа» (פאר עמנו), «свѣтиломъ своего неба» (מאור שמינו), «короною ихъ головъ» (נזר ראשנו) и считаютъ его идеаломъ своихъ стремленій, моделью своей жизни. Слѣдующее народно - еврейское изрѣченіе вполнѣ свидѣтель-

ствуетъ о великомъ значеніи Маймонида въ еврейскомъ мірѣ; оно гласитъ: «*Мимоше адъ Моше ло камъ Кемоше*» (ממשה עד משה לא קם כמשה...), т. е. отъ Моисея (Амронида) до Моисея (Маймонида) не было подобнаго Моисею (Маймониду)[1]).

Подобной же славой и значительнымъ авторитетомъ пользуется Маймонидъ въ мусульманскомъ и христіанскомъ мірахъ. Не вдаваясь здѣсь въ цитаты и разныя доказательства, я укажу только на нѣкоторые крупные факты.

Читая исторію арабской литтературы, различныя собранія біографій ея знаменитѣйшихъ мужей, обезсмертившихъ свое имя на поприщѣ философіи, теологіи, медицины и математики, наконецъ, перелистывая разнородныя описанія Испаніи и Египта, сочиненныя мусульманскими учеными, встрѣчаемъ почти во всѣхъ изъ нихъ и имя Маймонида. Но его имя, замѣтимъ, не упоминается мимоходомъ, въ связи съ другими событіями или личностями, а повсюду посвящены раввину-философу особыя статьи, гдѣ описываются его жизнь и общественная, равно какъ и литературная дѣятельность, при чемъ сочинители отзываются объ немъ съ почетомъ, уваженіемъ и хвалой. Таковы напр. Алькифти въ своемъ сочиненіи تأريخ الحكما — «bibliotheca philosophorum»; Абдуллатифъ въ своемъ «описаніи Египта», ذكر مصر, переведенномъ С. де-Саси подъ заглавіемъ: Relation de l'Egypte; Абульфараджъ въ его: تأريخ مختصر الدول —

1) См. предисловіе въ началѣ. Такимъ же авторитетомъ пользуется Маймонидъ и у Караимовъ, сильныхъ противниковъ Раввиновъ. Благодаря указаніямъ, сообщеннымъ мнѣ ученымъ караимскимъ хахамомъ г. А. Фирковичемъ, я приведу здѣсь одно мѣсто изъ караимскаго молитвенника מנחת יהודא въ отдѣлѣ «Мишпатимъ»: ודינים נותרו אשר הם (אבותינו) לא זכרו בספרים נכתבו בתוך יד מורים וחכמה לו אמון, שמו מישה מיימון, ומלא ברמון, דבריו כפנינים...

«Historia Dinastiarum», изданномъ Пококкомъ; Ибнъ-Оссеиба въ своей «исторіи медиковъ»—تاريخ اطبّآء, цитаты изъ которой находятся въ: Relation de l'Egypte, и мног. друг. Упомянутый Аль-Кифти, будучи однимъ изъ знаменитыхъ арабскихъ медиковъ и философовъ, говоритъ въ одномъ мѣстѣ, что онъ желалъ побывать въ Каирѣ для того только, чтобы познакомиться съ Маймонидомъ [1]), а знаменитый арабскій историкъ Ибнъ-Оссеиба гордился тѣмъ, что его отецъ слушалъ публичныя лекціи Маймонида по части медицины [2]). Но самымъ лучшимъ доказательствомъ о великомъ значеніи Маймонида въ глазахъ мусульманъ можетъ намъ служить слѣдующее стихотвореніе, написанное въ честь Раввина знаменитой арабской личностью, поэтомъ и сочинителемъ Дивана и повѣстей, Кади Альфаидой бенъ-Сена Аль-Мулукомъ:

«Медицина Галена лечитъ одно только тѣло, а медицина «Абу-Амрана какъ тѣло такъ и душу. Еслибъ онъ (Маймонидъ) «сдѣлался, по своей учености, врачемъ своего вѣка, то онъ вы«лечилъ бы отъ болѣзни и невѣжества и самый міръ. Еслибъ «даже луна въ своей полнотѣ прибѣгнула къ его искусству, то «и она достигнула бы совершенства, ей недостающаго. Въ день «полноты ея Онъ вылечилъ бы ее отъ пятенъ, ее безобразя«щихъ, а въ послѣдній день мѣсяца — отъ болѣзней» [3]).

---

1) Rel. de l'Eg.: وكان قصدى فى مصر ثالثة انفس ياسين السيميای والرئيس موسى بن ميمون اليهود.

2) Journ. asiat. за 1842 г.: مثل الرئيس موسى القرطبى صاحب التصانيف المشهورة ومن هو طبقته.

3) А именно:

اری طب جالينوس للجسم وحده
وطب ابی عمران للعقل والجسم
ولو انه طبّ الزمان بعلمه
لابراه من داء الجهالة بالعلم
ولو كان بدر التم من يستطبه

Подобнымъ же авторитетомъ [1]) пользовался и до настоящаго времени еще пользуется Маймонидъ въ ученомъ христіанскомъ мірѣ. Укажемъ для краткости только на величайшихъ схоластиковъ среднихъ вѣковъ: Альберта Великаго [2]), Ѳому Ак-

---

لتم لـه ما يدعيـه من التم
وداواه يوم التم من كلف به
وأبرأه يوم السرار من السـقم

1) Говоря о славѣ и уваженіи, которыми пользовался Маймонидъ у арабскихъ ученыхъ, мы не можемъ не упомянуть объ одномъ унизительномъ выраженіи объ немъ извѣстнаго арабскаго историка Аль-Макризи, не оправдывая перваго отъ приговора послѣдняго. Макризи въ своемъ «описаніи еврейскихъ сектъ» (ذكر فرق اليهود) говоритъ: لا سيما منذ ظهر فيهم موسى بن ميمون القرطبي بعد الخمسماية من سنى الهجرة المحمدية فانه ردهم مع ذلك معطلة, т. е. то что мы говорили (что раввинисты отступаютъ отъ закона, и слѣдуютъ мнѣніямъ своихъ учителей) это дѣйствительно, и особенно съ того времени, какъ явился въ ихъ средѣ (послѣ 500-го года гиджры) Моисей бенъ Маймонъ Кордовскій, который сдѣлалъ ихъ настоящими *атеистами*. Касательно этого замѣтимъ, что арабское слово «муаттала» (معطلة) значитъ: приверженцы мнѣнія *тагтиль* (تعطيل) или отнятія отъ Бога всѣхъ атрибутовъ и качествъ, свойственныхъ человѣку, мнѣніе которое дѣйствительно было сильно утверждаемо Маймонидомъ. Макризи, будучи имамомъ-ортодоксомъ, конечно не могъ согласиться съ чисто-мутазалитскимъ мнѣніемъ нашего раввина и считалъ его атеистомъ. Мункъ переводитъ слово معطلة (Муаттала) irréligieux отъ существительнаго تعطيل irréligion. См. Le Guide des Égarés t. I, p. 115. Что же касается до унизительнаго для Маймонида замѣчанія Аль-Кифти: ولا يكن له جسارة على العمل, т. е. «что онъ (Маймонидъ) не смѣлъ занимнться медицинской практикой»—то шаткость его опровергается сама собою, особенно, когда знакомимся съ дѣятельностью Раввина при дворѣ Саладина. См. выше гл. III, 1.

2) О вліяніи, которое имѣла философія Маймонида на этого великаго схоластика среднихъ вѣковъ, равно какъ обо всѣхъ мѣстахъ, вошедшихъ изъ Маймонидова «Путеводителя» въ творенія Альберта, говорится весьма подробно въ недавно - изданномъ изслѣдованіи др. Іоеля: Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, von Dr. M. Ioel. Bresl. 1863. Благодаря изслѣдованію Іоеля, мы узнаемъ, что нѣкоторыя главы «Путеводителя» (какъ напр. о сотвореніи міра и т. п.) цѣликомъ вошли въ творенія Альберта Великаго, а во многихъ пунктахъ своей теоріи, также заимствованныхъ у Маймонида, великій схоластикъ даже умалчиваетъ объ имени ихъ автора — Раввина!

витанскаго, Августина Юстиніана [1]), Скалигера [2]), Рихарда Симеона [3]) и мн. др., равно какъ и на всѣхъ извѣстнѣйшихъ историковъ всеобщей философіи, начиная отъ Брунера [4]) до новѣйшихъ: Буллы [5]), Тидемана [6]), Тенемана [7]) и мн. др. Маймонидъ именуется всѣми христіанскими учеными не иначе какъ: doctor fidelis, aquila magna, gloria orientis, lumen occidentis, hebraeorum et arabum sapiens, etc. Кромѣ того, думаю, нѣтъ ни одной энциклопедіи, ни одного біографическаго сборника знаменитѣйшихъ мужей, на какомъ бы то ни было изъ европейскихъ языковъ, въ которыхъ не встрѣчали бы Маймонида съ бо́льшимъ или ме́ньшимъ почетомъ и славой во всѣхъ отношеніяхъ, особенно въ дѣлѣ философіи, теологіи и медицины. Замѣчательно, что и позднѣйшіе европейскіе философы ревностно занимались философской теоріей Маймонида, изучали его творенія по этой части и даже комментировали ихъ. Довольно указать на великаго германскаго мыслителя 18 столѣтія—Лейбница, который, познакомившись съ «Путеводителемъ Заблудшихся» нашего Раввина въ переводѣ Буксдорфа, заимствовалъ у него многія мѣста, и снабдилъ ихъ примѣчаніями и объясненіями, какъ это недавно сдѣлалось извѣстнымъ изъ изданной латинской рукописи съ французскимъ переводомъ подъ заглавіемъ: «*Foucher de Coreil*, Leibnitii observationes ad rabbi Mosis Maimonides librum qui inscribtur «doctor perplexorum» Paris, 1861.

---

1) Въ его сочиненіяхъ: Summa Theologiae и Magister Sententiarum.

2) Въ Tractatus de Universalibus.

3) Въ его критической исторіи философіи: Historia critica philosophiae.

4) Historia philos. B. V.

5) Lehrbuch der Philosophie B. V.

6) Geist der. Specul. philos. B. IV.

7) Geschichte der Philosophie B. III. См. подробнѣе объ этомъ сочиненіе Петеръ-Бера: «Das Leben Maimonides».

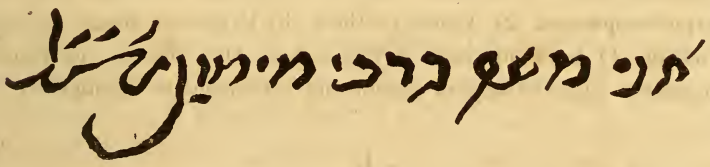
8) Какъ-то: Брокгауза, Герцога, Піерера, Франка и пр.

Къ сожалѣнію я не имѣлъ случая познакомиться съ этой замѣчательной книгой» [1]).

Кончивъ изложеніе всего необходимѣйшаго и предварительно требуемаго для яснаго уразумѣнія нашей задачи, я перехожу къ самому ея рѣшенію.

---

1) Дорожа именемъ Маймонида, я прилагаю здѣсь снимокъ съ автографа его, скопированнаго съ одной рукописи, хранящейся въ Оксфордской библіотекѣ и заимствованнаго мной изъ полнаго собранія мелкихъ сосиненій Раввина: קובץ תשובות הרמ"בם. Этотъ автографъ заключаетъ въ себѣ имя и отчество Маймонида: *ани Моше берабби Маймунъ зецалъ*, т. е. «Я Моисей сынъ Рабби Маймуна, да будетъ память праведника благословенна».



ОТДѢЛЪ ВТОРОЙ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

ГЛАВА I.

Богъ.

1) Антропоморфизмъ. 2) Атрибуты Бога. 3) Сущность Божія по теоріи Маймонида. 4) Богъ причина всѣхъ вещей; Онъ разумъ, разумный и предметъ уразумѣваемый (intellectus, intelligens et intelligible).

I.

Открывая безсмертное твореніе Маймонида, въ которомъ излагается теорія его философскаго ученія[1]), мы уже замѣчаемъ нѣкотораго рода вліяніе, оказанное на него арабской философіей. Извѣстно, что между Арабами существовала особенная секта *Гіюланитовъ* (الهيولانية) или матеріалистовъ[2]), которые принимали всѣ слова и выраженія, встрѣчающіяся въ Алкоранѣ и относимыя къ Богу (الله—Аллахъ), въ самомъ про-

1) Т. е. «Далалатъ-аль-Хаиринъ» или «Путеводитель Заблудшихся». См. выше Отд. I, гл. III, 3.

2) Матеріалисты раздѣлялись на многія секты, изъ которыхъ замѣчательны: a) *Сифатиты*, приписывавшіе Богу кромѣ атрибутовъ также: лице, руки, глаза, ноги и прочее; b) *Мошабиты*, уподоблявшіе Бога его твореніямъ; c) *Карамиты*, считавшіе его совершенно матеріальнымъ существомъ; и нѣк. др. Schmölders, Essai sur les écoles philos etc., статья: Les Matérialistes.

стомъ и буквальномъ ихъ значеніи, не обращая вниманія на ихъ внутренній смыслъ. Противъ нихъ сильно возставали, какъ всѣ арабскіе перипатетики, начиная отъ Аль-Кинди до Аверроэса, такъ и весь мусульманскій протестантизмъ—Мутазалиты, которые старались опровергать ложное направленіе умовъ этихъ матеріалистовъ. Точно также поступаетъ и Маймонидъ. Теорію своей философіи онъ открываетъ, какъ и слѣдовало ожидать, ученіемъ о Богѣ. Но прежде чѣмъ приступаетъ къ изложенію этого ученія, онъ считаетъ необходимо нужнымъ очистить его, какъ можно тщательнѣе, отъ вредныхъ элементовъ, вкравшихся въ его среду съ теченіемъ времени. Я разумѣю здѣсь опроверженіе и уничтоженіе Маймонидомъ, въ началѣ его «Путеводителя» всѣхъ почти *антропоморфизмовъ* [1]), встрѣчающихся въ книгахъ Св. Писанія. «Первымъ предметомъ моего сочиненія, говоритъ Маймонидъ [2]), будетъ опроверженіе ложныхъ мнѣній тѣхъ изъ *невѣждъ* (הפתאים, الجهال), которые, принимая слова и выраженія Св. Писанія въ буквальномъ смыслѣ, какъ они представляются намъ при первомъ взглядѣ, принимаютъ также просто и буквально и всѣ тѣ слова и выраженія, которыя касаются Самого Бога, не понимая въ нихъ ни аллегоріи, ни метафоры». Изъ этихъ словъ Маймонида очевидно, что онъ, подобно арабскимъ философамъ и Мутазалитамъ предпринимаетъ на себя трудъ протестовать противъ *альгіюланитовъ* (по евр. гаптаимъ) своего народа, или, какъ онъ ихъ самъ называетъ: «*аль-джугалъ*», т. е. невѣждъ и глупцовъ [3]). Правда, что опроверженіе грубыхъ антропоморфическихъ понятій о Богѣ лежитъ въ осно-

---

1) Т. е. представленій Бога въ видѣ человѣка (הגשמה, التجسيم).

2) Въ предисловіи (الصدر) къ Далалатъ, ч. I, стр. 1.

3) Страннымъ кажется мнѣ мнѣніе ученаго еврейскаго литтератора Синіора Закса (въ его «Га-тхія» — התחיה), по которому слово: *джигаль* относится Маймонидомъ будто бы къ вышеупомянутому еврейскому философу: Ибнъ Гбиролу. Впрочемъ, это шаткое предположеніе уже опровергнуто д-ромъ Беромъ въ его Philos. d. Juden. u. s. w.

ваніи еврейской религіи, что эта часть Маймонидова ученія давно уже подверглась критическимъ анализамъ и была офилософствована учеными мужами еврейской націи еще *до* Маймонида. Такъ, мы встрѣчаемъ, что александрійскій ученый еврей, жившій у египетскаго государя Птоломея Филометора (160 л. до Р. Х.), Аристовулъ (прозванный «учителемъ государя») старался уже въ своемъ «посвященіи» (προσπεφωνημένα), представленномъ Птоломею при переводѣ Пятикнижія Моисея на греческій языкъ, объяснить аллегорически встрѣчающіеся въ Св. Писаніи антропоморфизмы, говоря напр., что «рука божія» значитъ *могущество* божіе, «стояніе божіе» — *пребываніе* и *порядокъ* міра, «пребываніе божіе» на Синаѣ означаетъ *откровеніе* божіе, а «отдыхъ» въ седьмой день творенія — это *продолжающееся существованіе міра* и т. д.[1]). Такимъ же образомъ въ халдейскомъ переводѣ Пятикнижія, приписываемомъ прозелиту Онкелосу (אונקלם הגר), переводчикъ старается избѣгать антропоморфическихъ выраженій тѣмъ, что вмѣсто: *Богъ* онъ употребляетъ — *слово божіе, Провидѣніе, величіе* и т. п.[2]). Въ такомъ родѣ поступали и другіе еврейскіе авторитеты, какъ то Саадія Гаонъ, Р. Авраамъ б. Даудъ, жившіе прежде нашего Маймонида; но, при всемъ томъ, не можемъ не замѣтить вліянія оказаннаго Мутазалитами на Маймонида въ его изложеніи объ антропоморфизмахъ въ Св. Писаніи. Маймонидъ такъ воодушевленъ былъ понятіями этихъ мыслителей объ упомянутомъ предметѣ, что старался искоренять это лжеученіе не только у всего еврейскаго народа, но и у всего арабскаго. Это всего виднѣе изъ полемики раввина-философа съ арабскими Мутакаллимами по поводу ихъ отступленія въ ученіи о безтѣлесности Бога отъ арабскихъ философовъ. Увлекаясь ученіемъ этихъ послѣднихъ,

---

1) См. Грётцъ, Gesch. d. Jud. B. III, стр. 51. По ученымъ изслѣдованіямъ этого геніальнаго историка, греческій переводъ Св. Писанія не сдѣланъ при Птоломеѣ Филадельфѣ, какъ это утверждали до сихъ поръ, а при названномъ Филометорѣ. См. тамъ-же примѣч. 2: «Entstehung der Septuaginta».

2) См. ниже и Маймонида, Путеводитель, ч. I, гл. 27.

онъ сильно упрекаетъ арабскихъ схоластиковъ, отвергавшихъ антропоморфизмы, но не принимавшихъ при этомъ доказательствъ Перипатетиковъ [1]). Кромѣ того, образъ дѣйствія Маймонида въ трактатѣ объ антропоморфизмахъ Св. Писанія имѣетъ большое сходство съ образомъ дѣйствій Мутазалитовъ. Разница между ними состоитъ въ томъ, что Мутазалиты, судя по дошедшимъ до насъ памятникамъ арабской философіи, выражаются объ этомъ предметѣ весьма кратко, довольствуются одними только намеками и указаніями; Маймонидъ же, принимая эти указанія и намеки за главный мотивъ своего образа дѣйствія, развиваетъ и объясняетъ ихъ и старается развѣтвлять ихъ такъ, чтобы они гармонировали съ Св. Писаніемъ. Такъ арабскій историкъ Аш-шахрастани [2]) говоритъ о Мутазалитахъ слѣдующее: «они съобща опровергали въ Богѣ наблюденіе глазами вѣчнаго мѣста пребыванія (рая) и отрицали всякую аналогію Бога съ другими существами касательно направленія, мѣста, вида, тѣла, вмѣстимости, пространства, перемѣщенія, перемѣны и претерпѣванія какого нибудь впечатлѣнія. Они признаютъ необходимымъ аллегорическое толкованіе подобныхъ выраженій Алкорана и называютъ такой образъ дѣйствій: *признаніемъ единства*». Какъ же поступаетъ въ этомъ отношеніи нашъ Маймонидъ? Собирая всѣ почти слова и выраженія Св. Писанія, заключающія въ себѣ какое либо понятіе объ антропоморфизмѣ, онъ, прежде всего, анализируетъ ихъ по составнымъ частямъ и показываетъ ихъ первоначальное, а потомъ и второстепенное значеніе; потомъ онъ объясняетъ ихъ въ значеніи нѣсколько высшемъ, моральномъ, подтверждая свои объ-

---

1) Дал. Ал. ч. I, гл. LXXVII.

2) Китабъ Аль-Милель вен-Нихель, ч. I, гл. I: واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالابصار فى دار القرار ونفى التشبيه عنه من كل وجه جهةً ومكانًا وصورةً وجسمًا وتحيّزًا وانتقالاً وزوالاً وتغيّرًا وتاثّرًا واوجبوا تاويل الايات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط توحيدًا....

ясненія примѣрами изъ Св. Писанія; наконецъ перенося эти слова и выраженія изъ міра моральнаго въ священно-духовный міръ, прилагаетъ ихъ къ самому Богу. Такъ напр. беретъ онъ библейское слово: *Макомъ* (מָקוֹם—locus) и говоритъ[1]): «первоначальное значеніе этого слова (отъ евр. гл. *кумъ* — קוּם — стоять) есть мѣсто, занимаемое предметомъ. Потомъ разсширились границы языка и оно стало употребляться вмѣсто степень, важность, достоинство и величіе предмета; такъ напр. говорится: онъ находится на этомъ мѣстѣ, на этой степени, или онъ занимаетъ мѣсто своихъ родителей въ благочестіи, въ той или другой наукѣ и т. п. Въ этомъ то послѣднемъ значеніи мы должны понимать слово *мѣсто* въ отношеніи къ Богу. Такимъ образомъ стихъ въ Іезекіилѣ (III, 12): «да будетъ благословена слава Господа отъ мѣста Его» (בָּרוּךְ כְּבוֹד יְיָ מִמְּקוֹמוֹ) долженъ быть понимаемъ такъ: «да будетъ благословенна слава Господа по Его достоинству и величію». Точно такимъ же образомъ выводитъ Раввинъ—философъ[2]), что слова *целемъ* (צֶלֶם—образъ) и *дмутъ* (דְּמוּת)— подобіе), говоря о Богѣ, значатъ: умственная способность (الادراك العقلى) и сходство по идеѣ (شبه فى معنى), а *іашабъ* (יָשַׁב—сидѣть) и *амадъ* (עָמַד—стоять) тождественны съ выраженіями: незыблемое существованіе или положеніе (حالة ثابتة مستقرة), постоянное, непремѣнное пребываніе (حالة باقية)[3]). Та-

1) Дал. Алх. ч. I, гл. VIII: هذا الاسم اصل وضعه للمكان الخاص والعام ثم ان اللغة اتّسعت فيه وجعلته اسما لمرتبة الشخص ومنزلته.... حتى يقال فلوني بمكوم فلوني فى الامر الفلانى.... ممكا מקום אבותיו בחכמה או بيراه וכו' يعنى فى مرتبتها وعلى هذه الجهة من الاستعارة قيل ברוך כבוד יי ממקומו يعنى بحسب مرتبته وعظم حظه فى الوجود....

2) Далалатъ Альхаиринъ, ч. I, гл. I.

3) Ibid. ч. I, гл. XI и XII.

кимъ же образомъ доказываетъ Маймонидъ, что наши члены и органы, каковы напр. *регель* (רֶגֶל —нога), *лебъ* (לֵב — сердце), *нефешъ* (נֶפֶשׁ — душа), *аинъ* (עַיִן — глазъ), *озенъ* (אֹזֶן — ухо) и пр., употребляясь въ Св. Писаніи въ отношеніи къ Богу, должны быть всегда принимаемы въ смыслѣ метафорическомъ; въ слѣдствіе чего приведенныя выраженія значатъ: *причина* (السبب), *разумъ* (ادراك), *воля* (الارادة), *попеченіе* (العناية), *знаніе и пониманіе* (العلم والمعرفة [1]). Говоря короче, всѣ антропоморфизмы Св. Писанія Маймонидъ объясняетъ съ удивительнымъ знаніемъ лингвистики и философіи, такъ что всевышній Богъ выходитъ по его теоріи абсолютно-духовнымъ Существомъ, не имѣющимъ никакого матеріальнаго сходства съ своимъ твореніемъ — человѣкомъ, слѣдовательно не снабженнымъ нашими органами (глазами, руками, ногами, лицемъ и т. п.) и не подлежащимъ подобно намъ ни мѣсту, ни пространству и никакимъ впечатлѣніямъ извнѣ. Маймонидъ говоритъ, что Св. Писаніе выражается такимъ образомъ потому именно, что, говоря языкомъ Талмудистовъ: (въ вавил. Тал. отд. Іебамотъ ст. 71) «*диббра Тора Кильшонъ бне Адамъ*» (דִּבְּרָה תוֹרָה כִּלְשׁוֹן בְּנֵי אָדָם), т. е. Тора выражается языкомъ людей [2]).

---

1) Ibid. ч. I, гл. XXVII, XXVIII, XXXIX, XL, XLI, XLIV, XLV.

2) Дал. Альхаир. ч. I, гл. XXVII. Замѣчательно, что даже библейскія выраженія: *коль* (קוֹל — гласъ) и *дибберъ* (דִּבֵּר — говоръ), говоря о Богѣ означаютъ, по Маймониду, *волю*, что-то снисходящее къ намъ свыше, но отнюдь не издаваемый звукъ, произношеніе буквъ. Ibid. ч. I, гл. XLVI. Все это, замѣтимъ, Маймонидъ объясняетъ въ духѣ и по образу дѣйствія прозолита Онкелеса, переводчика «Пятикнижія Моисея» на Халдейскій языкъ, избѣгавшаго въ своемъ переводѣ всѣхъ антропоморфическихъ выраженій Св. Писанія, стараясь объяснять ихъ аллегорически. Прозолитъ Онкелосъ—такъ говоритъ объ немъ Раввинъ въ своемъ «Путеводителѣ» (ч. I, гл. XXVII), — владѣвшій въ совершенствѣ языками еврейскимъ и арамейскимъ, уже всячески старался объ удаленіи отъ Бога понятія о матеріализмѣ..., и подобный образъ дѣйствія показываетъ совершенство этого учителя, превосходство его толкованій и глу-

Тщательно вникнувъ въ сущность ученія Маймонида объ антропоморфическихъ выраженіяхъ Св. Писанія, можно вывести заключеніе, что какъ въ его теоріи, такъ и въ теоріи Мутазалитовъ господствуетъ одинъ и тотъ же духъ, одно начало, одинъ пріемъ и слѣдовательно одинаковый образъ сужденія; при чемъ разумѣется первая изъ нихъ получила подъ чуднымъ перомъ своего автора лучшую, теолого-философскую форму, болѣе полноты, вразумительности и систематичности.

Впрочемъ замѣтимъ здѣсь слѣдующее важное обстоятельство. Хотя теорія арабскихъ философовъ и Мутазалитовъ о безтѣлесности Бога имѣла вліяніе на нашего Маймонида, но въ мнѣніи о *распространеніи* этого ученія онъ далеко отступаетъ отъ нихъ, особенно отъ Аверроеса. Такъ этотъ послѣдній утверждаетъ, что ученіе о безтѣлесности Бога должно быть предметомъ знанія однихъ только людей просвѣщенныхъ; народу же не слѣдуетъ разсказывать объ этомъ абстрактномъ, ему почти недоступномъ предметѣ [1]). Маймонидъ же утверждаетъ рѣшительно противное. Какъ необходимо, говоритъ онъ [1]), распространять въ народѣ истины, что Богъ единъ, что слѣдуетъ вѣровать въ Него одного и т. п., такъ необходимо и вкоренять въ немъ мысль о безтѣлесности Бога, объ отсутствіи всякаго тѣлеснаго сходства между Нимъ и нами. Все это, продолжаетъ Раввинъ, обязаны мы разтолковывать и разъяснять даже дѣтямъ и женщинамъ, ибо понятіе о единствѣ божіемъ можетъ незыблемо остаться въ умѣ человѣка только тогда, когда предварительно уничтожено въ немъ даже малѣйшее понятіе о че-

---

бокое пониманіе вещей: אונקלם הגר כאמל גדאً פי אללגה אלעברניה ואלסריאניה وقد جعل وكده رفع التجسيم .... وهذه قصّة عجيبة جدا تدل على كمال هذا السيّد وحسن تاويله وفهمه الامور على ما هى عليه.

1) Шемъ-Тобъ (שם טוב) въ своемъ комментаріи къ 35 гл. «Путеводителя».

ловѣчности единаго; ибо все тѣлесное дѣлимо, а Всевышній — Существо единое и не подлежащее никакому дѣленію [1]).

II.

По уничтоженіи антропоморфизма, Маймонидъ переходитъ къ другому важному предмету, а именно къ отрицанію всѣхъ атрибутовъ или свойствъ (תֹּאָרִים), приписываемыхъ Богу. И здѣсь Раввинъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ арабской философіи. Такъ, извѣстно, что хотя нѣкоторые арабскіе мыслители и отрицали въ Богѣ все матеріальное и тѣлесное, но вмѣстѣ съ тѣмъ впали въ другую ошибку, прилагая Ему разныя качества и свойства (الصفات — атрибуты), которыя могутъ имѣть одни только смертныя и тѣлесныя существа, а не существо абсолютное и не матеріальное, каковъ Богъ. Къ числу такихъ отвлеченныхъ антропоморфистовъ принадлежали — Мутакаллимы. Они придавали Богу 7 слѣдующихъ атрибутовъ: силу, жизнь, волю, вѣденіе, способность говорить и мыслить и безсмертіе [2]). Ученіе объ атрибутахъ Бога развилось у Арабовъ до такой степени, что у нихъ образовалась особенная секта занимавшаяся распространеніемъ и развитіемъ этого ученія. Эта секта извѣстна подъ именемъ *Ассифатійа* (בעלי הַתֹּאָרִים, الصفاتية), т. е. приверженцевъ атрибутовъ. Противъ нихъ возставали арабскіе перипатетики и Мутазалиты (названные за это *Муаттыла* — معطلة, т. е. отвергатели атрибутовъ), отрицавшіе въ Богѣ всѣ вѣчныя свойства и качества и говорившіе, что еслибы какія-либо качества соучаствовали съ Нимъ съ самой

---

1) Дал. Альхаир. ч. I, гл. XXXV: كما ينبغى ان يربّى الصغار ويعلن فى الجمهور على ان الله عز وجل واحد ولا ينبغى ان يعبد سواه كذلك ينبغى ان يقلّدوا بان الله ليس بجسم ولا شبه بينه وبين مخلوقاته اصلا فى شى من الاشيا الخ....

2) Schmölders, Essai etc. p. 187.

вѣчности, то они были бы соучастниками и въ самомъ Божествѣ [1]). Такимъ образомъ, по ихъ мнѣнію, нельзя приписать Богу человѣческія качества, каковы: знаніе, сила, воля, жизнь и т. п.; всѣ эти атрибуты не могутъ считаться понятіями, находящимися въ самомъ Божествѣ [2]). Точно также утверждаетъ и Маймонидъ. Есть такія истины, говоритъ онъ [3]), которыя по своей дѣйствительности и очевидности не требуютъ никакого доказательства. Но иногда, но причинѣ придаваемыхъ этимъ неопровергаемымъ истинамъ толковъ со стороны черни или невѣждъ, мы принуждены бываемъ доказывать то, что по своей ясности доказательствъ не требуетъ [4]). Къ такимъ доказываемымъ аксіомамъ принадлежитъ и отрицаніе отъ Бога атрибутовъ. Извѣстно, продолжаетъ Раввинъ, что всякое, какое бы ни было качество, придаваемое предмету, можетъ быть двоякаго рода: оно есть или нѣчто отличное отъ этого предмета и слѣдовательно находящееся внѣ его, или же составляетъ самую сущность предмета. Но въ отношеніи къ Богу неумѣстны ни первый, ни второй изъ этихъ случаевъ. Въ первомъ, мы должны принимать существованіе безчисленно многихъ вѣчныхъ предметовъ, что до нельзя противорѣчитъ понятію о единствѣ божіемъ; во второмъ же выйдетъ совершённое тожесловіе, какъ напр. фраза такого рода: «человѣкъ есть человѣкъ» (الانسان هو الانسان ان), фраза неимѣющая логическаго

---

1) Аш. ч. I, стр. 40: ونفوا الصفات القديمة اصلاً .... لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو احص الوصف لشاركته فى الالهية....

2) Аш-Шахр. ч. I, стр. 42: وقال الواصلية .... ينفى صفات البارى تعالى فى العلم والقدرة والارادة والحيوة الخ; тамъ же: واتفقوا على ان الارادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته....

3) Въ Дал. Альхаринъ, гл. LI.

4) Такъ напр., замѣчаетъ Маймонидъ, Аристотель долженъ былъ доказать существованіе *движенія* и оспаривать бытіе *нераздѣльныхъ атомовъ*, по той причинѣ, что народъ этому не вѣрилъ.

смысла[1]). Эти мысли, думаю, чисто мутазалитскія. Но недовольствуясь однимъ только присвоеніемъ этихъ мыслей, Маймонидъ заводитъ, какъ и Мутазалиты, сильную полемику съ Мутакаллимами (اهل النظر — אנשי המחקר). Они утверждаютъ, говоритъ онъ[2]), что приписываемые Богу атрибуты не составляютъ ни Его сущность, ни нѣчто другое, внѣ Его сущности находящееся, но подобное опредѣленіе опирается только на одни слова, а не на пониманіе опредѣляемаго предмета: а это нелѣпо. Поэтому же, заключаетъ Раввинъ, не придавай Богу никакого атрибута или качества, ибо придавая Богу какія либо качества намъ по неволѣ остается считать вмѣстѣ съ Нимъ безчисленное множество вѣчно существующихъ предметовъ и признавать за Нимъ разныя измѣненія, соотвѣтственно этимъ качествамъ; но, если Онъ Существо измѣняющееся, то непремѣнно должно быть другое существо, Его измѣняющее: Богъ же ни отъ кого независимъ[3]).

Какъ же намъ понимать всѣ тѣ атрибуты, которые придаетъ Богу само Св. Писаніе? Маймонидъ разрѣшаетъ это слѣдующимъ образомъ. Богъ, говоритъ онъ[4]), единъ, а не многосложенъ; множество же атрибутовъ, придаваемыхъ Ему Св. Писаніемъ, происходитъ отъ многосложности Его дѣйствій, а вслѣдствіе этихъ дѣйствій самая дѣйствующая сила становится также многосложной. Такъ напр. огонь производитъ разныя дѣйствія: сушитъ, растопляетъ, грѣетъ, жжетъ, дѣлаетъ предметы черными, бѣлыми и красными; здѣсь, на дѣлѣ, дѣйствуетъ одна только сила: всѣ оказываемые огнемъ результаты происходятъ вслѣдствіе одной только причины — теплоты. Это самое мы можемъ примѣнить къ единому, но разнообразно-дѣйствующему Божеству. Это значитъ, что всѣ эпитеты, придаваемые Богу Св. Библіей не прилагаются къ Нему какъ необхо-

---

1) Далалатъ Альхаиринъ, ч. I, гл. LI.

2) Тамъ же.

3) Тамъ же.

4) Далалатъ Альхаиринъ, ч. I, гл. LVII.

димыя принадлежности его субстанціи, а только всѣдствіе Его образа дѣйствій, происходящихъ въ природѣ, дѣйствій, которыя по ограниченности нашего ума, сравниваемъ мы съ образомъ нашихъ собственныхъ дѣйствій. Такъ напр. замѣчаемъ въ природѣ какую либо благотворительность, и такъ какъ благотворительность возбуждается у насъ вслѣдствіе милосердія, то мы называемъ и самое Божество, причину этой благотворительности: *милосердымъ* (רַחוּם), *милостивымъ* (חַנּוּן) и т. п.; напротивъ того, если видимъ въ природѣ обрушивающееся на кого либо несчастіе, то такъ какъ подобный поступокъ совершается нами вслѣдствіе гнѣва, зависти и мести — мы приписываемъ Богу эпитеты слѣдующаго рода: *гнѣвный* (בַּעַל חֵמָה), *мстительный* (נוֹקֵם), *враждебный* (נוֹטֵר) и т. п. [1]). Но, на самомъ-то дѣлѣ, продолжаетъ Маймонидъ, нельзя приложить къ Богу какого бы ни было эпитета, атрибута или качества прямымъ и положительнымъ образомъ, какъ-то: Богъ существуетъ, могущъ, всевѣдущъ. . а гораздо вѣрнѣе и справедливѣе будетъ выраженіе *отрицательное*, а именно: Богъ существуетъ, но не чрезъ существованіе, живетъ, но не чрезъ жизнь, могущъ, но не чрезъ могущество и т. д., ибо всѣ эпитеты: существованіе, жизнь, могущество образуютъ одну идею, въ которой нѣтъ множества [2]). Если же мы выражаемся положительно, то въ такомъ случаѣ признаемъ не одно Божество, а множество ихъ: Бога, Его жизнь, могущество, мудрость, всевѣденіе и т. п. Но, такъ какъ Богъ единъ, то, поэтому, Онъ, со всѣми Его качествами и свойствами, составляетъ одно лишь неразрывное цѣлое, одно абсолютное Существо [3]).

---

1) Дал. Альхаир. ч. I, гл. LIV.

2) Дал. Альхаир. ч. I, гл. LVII: اذ هو واجب الوجود دايمًا لا طَاريًا عليه ولا عارضًا عرض له فاذًا هو موجد لا بوجود وكذلك حىّ لا بحياة وقادر لا بقدرة وعالم لا بعلم بل الكل راجع لمعنى واحد لا تكثير فيه

3) Іадъ Гахазака, гл. II.

Теорія о монотеизмѣ дошла у Маймонида до такой крайней степени, что, не довольствуясь отрицаніемъ отъ Бога разныхъ качествъ, онъ входитъ въ слѣдующее сужденіе: по справедливости, *единство* (واحدة) и *вѣчность* (قدمة) также не составляютъ атрибутовъ Бога, почему нельзя сказать объ Немъ положительнымъ образомъ: Богъ единъ (واحد) и вѣченъ (قديم), а гораздо вѣрнѣе: единъ, но не чрезъ единство; вѣченъ, но не чрезъ вѣчность; этого нельзя потому именно, что еденство и вѣчность составляютъ Его субстанцію. Говоря, что Богъ единъ и вѣченъ, мы согрѣшаемъ двоякимъ образомъ: во 1) нельзя приписать Богу *единства*, равно какъ невозможно приписать Ему *множества*; во 2) мы подвергаемъ Божество прямой зависимости отъ времени, потому что выраженіе: *вѣчный* находится въ такомъ же самомъ отношеніи къ времени, какъ выраженія: длинный, короткій, продолжительный и т. п. [1]).

Въ изложенной теоріи Маймонида объ атрибутахъ Бога, замѣчаетъ г. Франкъ [2]), не трудно узнать вліяніе, оказанное на нее арабской философіей, сложившейся въ свою очередь подъ вліяніемъ аристотелевыхъ комментаторовъ, вышедшихъ изъ александрійской школы [3]). Тоже самое утверждаетъ и Моисей Норбонскій въ своемъ комментаріи къ «Путеводителю Заблудшихся».

---

1) Дал. Альхаир. ч. I, гл. LVII: فكما يستحيل عليه عرض الكثرة كذلك يستحيل عليه عرض الوحدة اعنى ليس الوحدة معنى زايدًا على ذاته بل هو واحد لا بوحدة .... كما تقول قديم للدلالة على انه غير حادث .... اذ القديم انما يقال لما يلحقه الزمان .... لان قولك القديم فى عرض الزمان كقولك الطويل والقصير فى عرض الخط ....

2) Въ Dictionnaire d. sc. ph. art. «Maimonide».

3) Ученіе объ атрибутахъ у Евреевъ было въ особенности распространено между Караимами, извѣстными поэтому также подъ именемъ «приверженцевъ атрибутовъ»: בעלי התארים (الصفاتية); объ этомъ свидѣтельствуемъ и

И дѣйствительно мы получимъ такой результатъ, когда вспомнимъ выше упомянутое ученіе Мутазалитовъ и философовъ, отрицавшихъ въ Богѣ всѣ качества и свойства и утверждавшихъ, что нельзя приложить Богу атрибутовъ, каковы: жизнь, могущество, мудрость, знаніе и т. д. Впрочемъ не упустимъ здѣсь изъ виду слѣдующихъ трехъ важныхъ обстоятельствъ, высказанныхъ уже г. Мункомъ въ Le Guide des Égarés [1]).

Во 1) не смотря на то, что главные принципы ученія касательно отрицанія божественныхъ атрибутовъ, одинаковы какъ у Мутазалитовъ, такъ и у Маймонида; но въ образѣ выраженія этой теоріи они далеко расходятся. Такъ мы видѣли, что Маймонидъ лишаетъ Бога всѣхъ свойствъ и качествъ путемъ *отрицанія* (بالسوالب), но не такова теорія Мутазалитовъ. Они утверждали, что Богъ вѣченъ, всевѣдущъ и т. д. по *Своему существу* (لذاته); но отнюдь не чрезъ всевѣденіе, жизнь, всемогущество, мудрость [2]). Такой способъ опредѣленія явнымъ

Шахрастани (ч. I, стр. 65), говоря: ولقد كان التشبيه صرفًا حالصًا فى اليهود لا فى كلهم بل فى القرايين منهم اذ وجود فى التورية الفاظ كثيرة تدل على ذلك....

1) Ч. I, стр. 236 — 237.

2) Аш-шахрастани ч. I, стр. 42: الله تعالى القديم والقدم اخص وصف ذاته....هو عالم لذاته حىّ لذاته لا بعلم وقدرة وحيوة هى صفات قديمة ومعان قايمة فيه. Странно, что знаменитый оріенталистъ Пококкъ, приводя въ своемъ сочиненіи (Spec. hist. arab. стр. 217) это мѣсто изъ Аш-шахрастани, указываетъ на его сходство съ мнѣніемъ и словами Маймонида. Пококкъ не вникъ, какъ видно, въ сущность обоихъ мнѣній и, вмѣсто противоположности, находитъ въ нихъ тождественность. Но на эту противоположность, равно какъ и на несообразность мнѣнія Пококка, лучше всего указано г. Мункомъ въ его Notices (къ Le Guide d. Ég. стр. 232), гдѣ сказано, что самъ Маймонидъ, приводя мнѣніе Мутазалитовъ, оспариваетъ ихъ слѣдующимъ образомъ (гл. 53): وبعضهم لا يصرّح بذلك لكنه مصرّح فى الاعتقاد وان لم يعبّر عنه بكلام مفهوم كقول بعضهم قادر لذاته عالم لذاته حى لذاته مريد لذاته, т. е. (по переводу г. Мунка): d'autres (les Mutasalites), sans le prononcer clairement, professent évidemment la même opinion, quoiqu'ils ne s'expriment pas à cet égard par des

образомъ противоположенъ изложенному опредѣленію Маймонида, потому что Мутазалиты отрицаютъ отрибуты Бога *положительнымъ* путемъ и утвердительными выраженіями (بالايجابات), противъ чего такъ сильно возстаетъ нашъ Раввинъ-философъ, какъ мы сейчасъ это видѣли. Во 2) при отрицаніи единства, Маймонидъ сильно увлекся было неосновательнымъ мнѣніемъ арабскаго философа Авицены (Ибнъ-Сина), не полагавшаго различія между единствомъ количественнымъ и единствомъ абсолютнымъ и принимавшаго ихъ оба за предметы количества. Въ 3) при отрицаніи вѣчности, Маймонидъ имѣлъ въ виду арабское слово: *кадимъ* (قديم), которое, имѣя значеніе: «вѣчный» первоначально означаетъ (отъ араб. гл. *кадама* — قدم, предшествовать) *предшествующій*, *предъидущій*, *древній* — выраженія, какъ видно, до нельзя ограничивающія существованіе безначальнаго существа и поэтому непремѣнно требовавшія такого сильнаго опроверженія со стороны столь строгаго монотеиста каковъ былъ Маймонидъ [1]).

III.

Какъ же, спрашивается, опредѣлить намъ Бога, слѣдуя теоріи Маймонида? Постараюсь рѣшить этотъ вопросъ, какъ можно короче. Мы отчасти уже видѣли выше, что Маймонидъ объясняетъ и опредѣляетъ придаваемые Богу атрибуты путемъ *отрицанія* (طريق النفى). Вникая глубже въ его «Путеводитель Заблудшихся», мы приходимъ къ заключенію слѣдующаго рода: лучшій способъ выраженія для опредѣленія сущности Бога— есть также отрицательный. По той мѣрѣ, говоритъ Раввинъ-

---

paroles intelligibles, en disant, p. ex. (que Dieu est) puissant par son essence, sachant par son essence, vivant par son essence, voulant par son essence. (См. стр. 209). Въ этихъ зловахъ Маймонида ясно, думаю, видно на сколько онъ отступаетъ отъ мнѣнія Мутазалитовъ.

1) Таковы справедливыя замѣчанія г. Мунка. Къ нимъ я могу прибавить, что понятіе *кадимъ* или вѣчный давно было опровергнуто прежде Маймонида, а именно: учителемъ Мутазалитской секты: Муаморомъ ибнъ-Аббадъ Ассуаломъ. См. Шахрастани: гл. I, ч. I, стр. 70.

философъ, какъ мы ограничиваемъ обсолютное совершенство Бога, опредѣляя его положительно, по той же самой мѣрѣ мы всего ближе и вѣрнѣе опредѣляемъ Его отрицательно. Для уясненія этого опредѣленія, кажущагося съ перваго взгляда хотя страннымъ, Маймонидъ приводитъ слѣдующій примѣръ. Положимъ, замѣчаетъ онъ, что нѣкто представляетъ себѣ въ умѣ что-то существующее, называемое всѣми «кораблемъ», но онъ не знаетъ къ какому классу отнести представляемый имъ предметъ: къ одушевленнымъ-ли, неодушевленнымъ или наконецъ къ абстрактнымъ существамъ. Но вотъ нѣкто другой узналъ, что корабль предметъ неодушевленный; третій, что онъ не отвлеченный; четвертый—что онъ не изъ растительнаго царства; шестой — что онъ не плотно-цѣлое вѣщество и т. д. Кто-же, спрашиваемъ, изъ этихъ 6 человѣкъ получилъ яснѣйшее понятіе о сущности корабля? Очевидно, что самый послѣдній изъ нихъ. Первый ничего рѣшительно не зналъ; второй, третій, четвертый и пр. стали все болѣе и болѣе постигать что̀ такое корабль, а еслибъ стали продолжать такимъ образомъ опредѣленіе корабля, то самый послѣдній изъ опредѣляющихъ получилъ бы, безъ сомнѣнія, не смотря на свои отрицательныя свѣдѣнія, ясное и положительное понятіе объ опредѣляемомъ имъ предметѣ. Короче говоря, чѣмъ больше мы будемъ отрицать въ какомъ бы то ни было предметѣ тѣ понятія, которыхъ онъ лишенъ, тѣмъ ближе поймемъ и познакомимся съ нимъ. Тоже самое можемъ мы примѣнить къ опредѣленію Бога [1]). Такимъ образомъ, по теоріи Маймонида, Богъ есть необходимо-находящееся, несложное Существо, о которомъ мы знаемъ, что Оно существуетъ, но не знаемъ Его сущности [2]). Почему и опредѣ-

---

1) Дал. Альх. гл. LVIII.

2) Тамъ же: ان الله عز وجل انه واجب الوجود لا تركيب فيه وليس ندرك الا انّيّته فقط لا ماهيته .... انه ليس بعاجز ولا جاهل ولا ذاهل ولا مهمل....ونفى الكثرة الخ

ляемъ Бога отрицательно, посредствомъ отрицанія всѣхъ возможныхъ въ немъ недостатковъ и несовершенствъ, говоря напр. что Онъ не слабъ (т. е. могущъ), не безразсуденъ (мудръ), не мертвъ (живущъ), не множественъ (единъ) и т. д., чѣмъ мы приближаемся къ вѣрному понятію объ Его сущности. Или на оборотъ, мы можемъ сказать: Богъ мудръ, т. е. въ томъ смыслѣ, что онъ не безразсуденъ, Онъ всемогущъ, всевѣдущъ и т. д. въ томъ смыслѣ, что онъ не слабъ и не ограниченъ своимъ знаніемъ. Такое опредѣленіе, какъ видно, *отрицательное*. До высшей степени невѣжественно, говоритъ Маймонидъ [1]), опредѣленіе Бога *положительнымъ* образомъ. И здѣсь-то въ пылу своихъ философскихъ разсужденій, нападаетъ онъ на тѣхъ своихъ единовѣрцевъ, которые считаютъ добрымъ дѣломъ и сближеніемъ съ Богомъ осыпать Его разными похвальными одами, стихотвореніями, поэтическими прокламами и т. п., не вникая даже въ смыслъ произносимыхъ ими словъ. Этого рода прокламы, накопленіе эпитетовъ и вычурныхъ разукрашеній, скорѣе хулятъ и порицаютъ имя Бога, нежели возвышаютъ и расхваливаютъ Его [2]). Это все равно, заключаетъ Маймонидъ языкомъ одной раввинской параболы, что расхваливать могущаго царя, владѣющаго неисчерпаемыми источниками золота, тѣмъ, что у него вдоволь серебряныхъ динаріевъ [3]).

Такова теорія Маймонида о сущности Бога. Но замѣтимъ, что этотъ отрицательный способъ не чисто Маймонидовскій, а составленъ съ одной стороны подъ вліяніемъ предшествовав-

---

1) Дал. Альх. ч. I, гл. LIX.

2) Подъ этими одами, молитвами и прокламами, Маймонидъ, какъ слѣдуетъ полагать, разумѣетъ извѣстные синагогальники у Евреевъ, называемые «*Піютимъ*» (פִּיּוּטִים), которые дѣйствительно лишены во многихъ мѣстахъ всякаго толка и логическаго смысла.

1) Дал. Альх. ч. I, гл. LVIII: משל למה הדבר דומה למלך בשר ודם שהיה לו אלף אלפים דנרי זהב ומקלסין אותו בשל כסף...

шихъ ему Раввиновъ-мыслителей: Р. Бехьи, Р. Іегуды Галеви и Р. Авраама б. Давида, съ другой, по теоріи арабскихъ философовъ [1]) и нѣкоторыхъ мусульманскихъ сектъ, какъ-то: Дирарія или Дираритовъ (الضرارية) и нѣкоторыхъ другихъ, утверждавшихъ тоже самое, какъ мы это видимъ у Аш-Шахрастани въ его «исторіи религіозныхъ сектъ и философскихъ школъ Арабовъ» [2]). Дирариты, приверженцы Дирара-бенъ-Амра и Хафса-аль-Фарда признали, что слѣдуетъ отрицать качества у Бога, говоря, что Его атрибуты, каковы: могущій, свѣдующій, нужно понимать въ томъ смыслѣ, что Онъ не несвѣдущъ, не слабъ и т. д. [3]). И этотъ-то—замѣтимъ мимоходомъ—отрицательный способъ опредѣленія Божіихъ атрибутовъ вполнѣ противорѣчитъ ученію Караимовъ объ этомъ же предметѣ. Они, подобно Мутазалитамъ, опредѣляютъ качества Бога *положительнымъ* образомъ, называя ихъ ספורים עצמיים, т. е. *существенными*.

VI.

За тѣмъ Маймонидъ переходитъ къ объясненію двухъ извѣстныхъ философскихъ терминовъ, а именно: 1) что Богъ—это разумъ, разумный и предметъ уразумѣваемый (العقل, العاقل, המשכיל, השכל והמושכל—והמשכל) и 2) что Онъ первоначальная причина всѣхъ вещей въ мірѣ (العلّة الاولى والسبب الاول—העלה והסבה הראשונה).

Не вдаваясь здѣсь въ положеніе философскихъ разсужденій Маймонида объ этихъ двухъ предложеніяхъ [4]), я замѣчу только,

---

1) См. выше I-й отдѣлъ, гл. III.

2) Ч. I, гл. I, стр. 94.

3) Ч. I. стр. 63. الضرارية اصحاب الضرار بن عمرو وحفص الفرد واتفاقهما واتفقوا فى التعطيل انهما قالا البارى تعالى عالم قادر على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز ....

4) Дал. Альх. ч. I, гл. LVIII, LIX.

что первое изъ нихъ есть чисто аристотельское. Аристотель очень подробно доказываетъ въ своей теоріи, что Богъ это νοῦς, νόησις, νοητόν. Изъ греческой философіи оно перешло къ арабскимъ перипатетикамъ, изъ которыхъ подробно развили его: Ибнъ-Сина и Ибнъ-Рошдъ (Авицена и Аверроесъ)[1]). Такимъ образомъ, очевидно, что Маймонидъ, принимая тотъ же самый тезисъ и развивая его собственными дополненіями, находился при этомъ подъ самымъ сильнымъ вліяніемъ греческо-арабской философіи. Что же касается до втораго предложенія, то и оно также составлено подъ вліяніемъ греческо арабской философіи, что сознаетъ и самъ Маймонидъ [2]). Но здѣсь замѣчательно возраженіе направленное Раввиномъ-философомъ противъ Мутакаллимовъ, утверждавшихъ, что Богъ не причина (הסבה, السبب), а дѣятель (הפועל — الفاعل) всѣхъ вещей въ мірѣ. Они, говоритъ Маймонидъ о Мутакаллимахъ, полагаютъ, что есть на дѣлѣ значительная разница между первымъ и вторымъ опредѣленіями и поэтому говорятъ, что если мы признаемъ Бога первой причиной міра, то вмѣстѣ съ тѣмъ, мы должны принимать и вѣчность міра, ибо причина никогда не можетъ предшествовать дѣйствію; но, принимая Его за дѣйствующую силу всѣхъ вещей, мы не впадаемъ въ подобнаго рода ошибку, потому что дѣятель можетъ существовать предъ своимъ дѣйствіемъ. На самомъ дѣлѣ, возражаетъ Маймонидъ, дѣйствующая сила и причина одно и тоже, ибо и причина, взятая въ *возможномъ* состояніи (בכח) также предшествуетъ слѣдствію какъ и самая дѣйствующая сила. Впрочемъ, продолжаетъ Маймонидъ [3]), подъ выраженіемъ: Богъ причина вещей, я разумѣю вмѣстѣ съ философами, что Онъ форма, производящая сила и цѣль (הצורה, הפועל והתכלית—الصورة الفاعل والغاية causa efficiens, causa formalis et causa finalis) всего міра. Это признаю я на

---

1) Ritter, B. IV; Аш-Шахр. ч. I, стр. 255.

2) Дал. Альх. ч. I, гл. LXIX.

3) Дал. Альх. ч. I, гл. LXIX.

основаніи изложеннаго въ «Физикѣ» Аристотеля, что каждый предметъ, существующій въ вселенной, имѣетъ слѣдующія исчисленныя необходимости, называемыя причинами: — матерію (ἡ ὕγη), форму (τὸ εἶδος), двигателя или дѣятеля (το χινῆσαν) и окончательную причину или цѣль (τὸ ου ἕνεχα).

Читая приведенныя нами слова Маймонида и сравнивая ихъ съ разсужденіями греческо-арабскихъ философовъ объ этомъ же предметѣ [1]), мы съ перваго взгляда замѣчаемъ здѣсь не одно только вліяніе арабскаго перипатетизма, но даже и языка его. Кромѣ того находимъ, что эта часть Маймонидовскаго ученія сильно направлена противъ арабскихъ схоластиковъ— Мутакаллимовъ, объ чемъ читатель найдетъ весьма подробныя данныя въ 69 главѣ «Путеводителя Заблудшихся».

---

1) Напр. у Тенемана В. VII и Риттера В. VIII и мн. др.

ГЛАВА II.

Б о г ъ.

(Продолженіе).

5) Провидѣніе и образъ его отношенія къ вселенной. 6) Теорія Маймонида о добрѣ и злѣ въ здѣшнемъ мірѣ.

V.

Приступая къ изложенію своей теоріи о Провидѣніи, Маймонидъ прежде всего бросаетъ бѣглый взглядъ на мнѣнія, высказанныя по поводу этого предмета какъ греческо-арабскими философами, такъ и главнѣйшими сектами мусульманъ. Съ своей стороны и мы, для яснаго уразумѣнія какъ этой теоріи, такъ и вліянія на нее дѣйствовавшаго, представимъ всѣ приведенныя мнѣнія, разгруппировавъ ихъ на 3 класса, а потомъ перейдемъ уже къ его собственному ученію.

А. *Мнѣнія греческихъ философовъ.* Изъ нихъ Маймонидъ упоминаетъ только о двухъ ученіяхъ: эпикурейскомъ и аристотелевскомъ. Мнѣніе эпикурейцевъ состояло, какъ извѣстно, въ совершенномъ отрицаніи существованія Провидѣнія; они утверждали, что все въ мірѣ совершается по одному лишь произволу, ни сколько не завися отъ какой либо высшей силы, долженствующей управлять вселенной. Аристотель же училъ, что всѣ постоянныя явленія въ природѣ, никогда не подлежащія измѣненію, вполнѣ зависимы отъ Провидѣнія и совершаются въ

слѣдствіе его воли и въ этомъ заключается причина ихъ постояннаго существованія. Прочія же явленія и случаи, не находящіеся въ общемъ порядкѣ вещей, отъ Провидѣнія нисколько не зависимы и совершаются безъ всякаго порядка и строя — случайно, т. е. что Провидѣніе имѣетъ дѣло съ одной только общей массой, родомъ, но отнюдь не простираетъ Оно свое око на индивидуумы, отдѣльныя личности и существа видовыя. По этому, по его мнѣнію, нѣтъ разницы между паденіемъ листа или камня вслѣдствіе дуновенія вѣтра и гибелью многихъ праведныхъ людей при кораблекрушеніи и т. п., ибо, какъ первое, такъ и второе совершаются лишь по слѣпому случаю [1]).

Б. *Мнѣнія арабскихъ философовъ.* Они полагали, что Провидѣніе не избѣгаетъ двухъ недостатковъ. Оно или не знаетъ всѣхъ индивидуумовъ вселенной, или, если и знаетъ ихъ, то не въ состояніи управлять ими лучше того какъ управляетъ, а если и въ состояніи, то, не удостоивая ихъ своимъ вниманіемъ, оно нарочно оставляетъ ихъ на произволъ, не заботясь объ ихъ благѣ. На эту мысль наводилъ ихъ видимый по ихъ мнѣнію безпорядокъ, а иногда даже и беззаконіе, которые совершаются въ нашемъ мірѣ, почти ежедневно: праведные люди страдаютъ, погибаютъ, а злые блаженствуютъ. Поэтому нѣкоторые изъ нихъ и Аверроесъ въ особенности утверждали [2]), что Богъ хотя и знаетъ, но знаетъ только Самого Себя—совершенное единство; еслибъ Онъ зналъ что нибудь другое, то Онъ опредѣлялся бы предметомъ Своего знанія и былъ бы въ такомъ случаѣ перемѣнчивъ [3]).

В. *Мусульманскія религіозно-философскія секты.* а) Ашариты учили, что ничто въ природѣ не подлежитъ произволу, а все, напротивъ, совершается въ ней *волей* и *намѣреніемъ* (ברצון ובכונה) божьяго Промысла. И такъ, по ихъ мнѣнію, вѣтеръ ни-

---

1) Дал. Альх. ч. III, гл. XVII.

2) На него намекаетъ Маймонидъ въ 3-й части своего «Путеводителя», гл. XIX.

3) Дал. Альх. ч. III, гл. XVII; Риттеръ ч. IV. стр. 125, 126.

когда не дуетъ случайно, а по повелѣнію свыше, листья падаютъ съ дерева не вслѣдствіе дуновенія вѣтра, а по желанію Творца и т. п. Далѣе: мы сидимъ, встаемъ, перемѣняемъ мѣсто.... не по нашей волѣ, а побуждаемые со стороны Провидѣнія. Однимъ словомъ, по теоріи Ашаритовъ, всѣ дѣла и дѣйствія человѣка, не говоря уже о животныхъ, не только зависимы, но даже предопредѣлены Богомъ, и, будучи слѣпымъ орудіемъ божьяго Провидѣнія, мы исполняемъ только одни Его предопредѣленія [1]). Такого же мнѣнія, какъ видно, и арабскіе схоластики Мутакаллимы.

б) Мутазалиты учили, что всѣ явленія и случаи совершаются не по одной волѣ и желанію Провидѣнія, но и вслѣдствіе Его *премудрости* (حكمة—חכמה). Такъ, говорятъ они, мы страдаемъ, бѣдствуемъ и даже погибаемъ — не въ наказаніе за наши грѣхи и не по волѣ Промысла, а, напротивъ того, всѣ страданія и несчастія посылаются намъ всевышней премудростью въ нашу пользу, къ нашему счастью. Поэтому-то, страданія праведника не должны казаться намъ странными, потому что они назначены Богомъ или Его премудрымъ Провидѣніемъ въ пользу страдальца. Тоже самое утверждаютъ Мутазалиты и о безсловесныхъ созданіяхъ. По ихъ мнѣнію, муха издыхаетъ и кошка разтерзываетъ мышь не случайнымъ образомъ, а вслѣдствіе божественной премудрости. Какъ муха такъ и мышь будутъ награждены за свою преждевременную гибель за предѣломъ жизни, въ будущемъ мірѣ [2]).

Всѣ эти приведенныя мнѣнія, за исключеніемъ разумѣется эпикурейскаго, Маймонидъ приводитъ въ такомъ духѣ и тонѣ, что они хотя и вполнѣ опровергаются имъ, но нисколько не порицаются въ самой ихъ сущности. Не обращая вниманія на ученіе эпикурейцевъ, онъ говоритъ: «я не намѣренъ хулить ни одного изъ мнѣній упомянутыхъ выше школъ и сектъ, потому что каждая изъ нихъ пробуждена была къ своей теоріи мнѣ-

1) Дал. Альх. ч. III, гл. XVII.

2) Тамъ же, ч. III, гл. XVII.

ніемъ высказаннымъ Аристотелемъ: «мы должны судить обо всемъ по видимому въ природѣ»[1]). Поэтому Ашариты приписали всѣ происходящія въ мірѣ явленія и случаи волѣ Провидѣнія, а Мутазалиты премудрости Его. Впрочемъ, замѣчаетъ Маймонидъ, не забудемъ, что эти послѣдніе, т. е. реформаторы Ислама, противорѣчатъ самимъ себѣ до крайности: они признаютъ въ Богѣ всевѣдѣніе, а въ человѣкѣ — полную свободу воли»[2]).

Разсмотримъ теперь образъ согласованія этого мнѣнія съ Іудаизмомъ. По Пятикнижію, говоритъ Маймонидъ, человѣкъ, будучи вполнѣ свободенъ во всѣхъ своихъ дѣлахъ и предпріятіяхъ, никѣмъ не принуждается дѣлать такъ или иначе. Провидѣніе постоянно дѣйствуетъ въ отношеніи къ человѣку по законамъ «права» (*динъ*,—דִּין—Recht), такъ что все постигающее насъ зло и добро основано лишь на этомъ началѣ. Если мы укололи руку, то это ничтожное приключеніе совершается не случайно, а по праву Промысла. Но такой образъ дѣйствія совершается лишь между Провидѣніемъ и человѣкомъ; что же касается до животныхъ, то въ Св. Писаніи объ нихъ не упоминается. Талмудисты точно также проходили этотъ вопросъ молчаніемъ, а нѣкоторые изъ Гаоновъ (великихъ учителей вѣры, процвѣтавшихъ въ Вавилоніи отъ VII до IX ст.) придерживались въ этомъ отношеніи болѣе всего ученія Мутазалитовъ[3]).

Мое же собственное мнѣніе, продолжаетъ Раввинъ, слѣдующаго рода. «Нисколько не подлежитъ сомнѣнію, что всевѣдѣніе божественнаго Провидѣнія простирается въ подлунной не только на одинъ родъ человѣческій, но и на каждый изъ индивидуумовъ, такъ что все совершающееся съ человѣкомъ, какъ бла-

---

1) Д. Ал. Ч. III, гл. XVIII. ואין ראוי אצלי לגנות אחר מאנשי שלוש כתות בהשגחה בי כל אחת מהם הביאה הכרח גדול למה שאמר אריסטו: נמשך אחר הנראה מטבע המציאות...

2) Тамъ же, ч. III, гл. XVII.

3) Тамъ же, ч. III, гл. XVII.

гое, такъ и злополучное, проистекаетъ изъ одного и того же источника божественнаго права, соотвѣтствующаго теоріи Св. Писанія. Но бдительность Провидѣнія за человѣкомъ бываетъ весьма различна: это различіе происходитъ и зависитъ отъ самого человѣка. Чѣмъ больше въ человѣкѣ свѣтлаго ума, духа и понятливости для достиженія и уразумѣнія Бога съ Его твореніемъ, тѣмъ болѣе слѣдитъ и смотритъ за нимъ и самый божій Промыслъ, тѣмъ болѣе надѣляется ему наитіе свыше. Поэтому, очень ясно, что на людей праведныхъ и просвѣщенныхъ, Провидѣніе гораздо болѣе простираетъ свое око, нежели на невѣждъ и не понимающихъ Бога. Короче говоря, въ какой мѣрѣ способенъ и развитъ безсмертный духъ человѣка къ пониманію Бога, въ такой же мѣрѣ Богъ ближе къ человѣку и попечительнѣе о немъ; чѣмъ больше этотъ духъ постигаетъ Провидѣніе, тѣмъ внимательнѣе къ нему послѣднее» [1]). Таково отношеніе между Провидѣніемъ и человѣкомъ. Что же касается до безсловесныхъ существъ, не говоря уже о предметахъ неодушевленныхъ, то индивидуумы ихъ, слѣдуя теоріи Маймонида, лишены всякого участія со стороны Провидѣнія, какъ это утверждаетъ и Аристотель, мнѣніе котораго въ этомъ отношеніи Маймонидъ признаетъ вполнѣ справедливымъ. «Я не вѣрую, говоритъ Раввинъ-Философъ, чтобы листъ упадая съ дерева, паукъ пожирая муху и т. п. совершали свои дѣйствія по волѣ или премудрости Провидѣнія. Нѣтъ, я утверждаю вмѣстѣ съ Аристотелемъ, что во всѣхъ подобныхъ случаяхъ и явленіяхъ

---

1) Д. Алх. ч. III, гл. XVII: השגחת האלהית היא נמשכת אחרי השפע האלהי והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי עד ששב בעל שכל....אשר התחבר אליו ההשגחה האלהית....שהשפע האלהי הנמצא במין האדם ר"ל בשכל האנושי....לכן יתחייב כי איש שהשיג מן השפע חלק יותר גדול....תהיה ההשגחה עליו יותר...

господствуетъ одинъ только случай [1]). Поводомъ же къ такому утвержденію моему служитъ то обстоятельство, что абсолютный духъ или божій разумъ связывается съ одними только разумными существами, могущими понимать и постигать его, какъ это уже было сказано нѣсколько выше. Но за то, я не прочь отъ того мнѣнія, заключаетъ Маймонидъ, что весь родъ одушевленныхъ предметовъ, подлежитъ безъ сомнѣнія, проницательному оку божьяго Провидѣнія» [2]).

Изъ всего изложеннаго нами въ этой главѣ, думаю, слѣдуетъ, что Маймонидъ построилъ свое ученіе о Провидѣніи на мнѣніяхъ арабскихъ реформаторовъ вообще и Аристотеля въ особенности, но, разумѣется, прибавляя къ нему свои собственныя воззрѣнія и мысли, непротиворѣчащія Іудейству. Такъ, вмѣстѣ съ Аристотелемъ, лишаетъ онъ безсловесные и неодушевленные индивидиумы нашего міра всякаго въ нихъ участія и попеченія со стороны божьяго Провидѣнія, смотрящаго за однимъ только родомъ, а не за отдѣльными личностями этого рода; при чемъ онъ, впрочемъ, не можетъ согласиться съ его теоріею о непопечительности Бога объ индивидиумахъ человѣческаго рода, т. е. о каждомъ человѣкѣ отдѣльно взятомъ. Вмѣстѣ съ Мутазалитами Маймонидъ утверждаетъ образъ отношенія между Провидѣніемъ и человѣкомъ и разнится отъ нихъ только тѣмъ, что замѣняетъ главный мотивъ ихъ теоріи: *премудрость* (حكمة), своимъ собственнымъ, согласующимся съ духомъ Св. Писанія,

---

1) Д. Ал. ч. III, гл. XVII: ...והוא שאני אאמין שהשגחה האלהית באישי מין האנושי בלבד, אבל שאר בעלי חיים וכל שכן הצמחים וזולתם דעתי בהן דעת אריסטו: לא אאמין כלל שזה העלה נפל בהשגחה...

2) Ibid. ч. III, гл. XVII и XVIII: אבל כלם אצלי במקרה גמור כמו שחשב אריסטו...

это — *правомъ* (דין). Если мы укололи руку, то этотъ ничтожный случай совершается, по мнѣнію Маймонида, на основаніи *динъ* — права, а по Мутазалитамъ, — на основаніи премудрости Бога. Въ кораблекрушеніи видитъ нашъ Раввинъ божье право [1]), а Мутазалиты: божью премудрость. Разница Маймонидова мнѣнія отъ мутазалитскаго проистекаетъ здѣсь, какъ видно, отъ особеннаго взгляда Раввина на отношеніе Провидѣнія къ вселенной; но при всемъ томъ, нельзя не замѣтить сходства въ ихъ теоріяхъ, и странно, отчего Маймонидъ возстаетъ такъ противъ арабскихъ реформаторовъ и не сознаетъ, что сущность ихъ ученія о Провидѣніи совпадаетъ съ его мнѣніемъ. Теорія арабскихъ перипатетиковъ не только не вліяла на этотъ разъ на Маймонида, но вполнѣ даже отвергнута имъ слѣдующимъ образомъ: «болѣе всѣхъ, говоритъ онъ, должны мы упрекать философовъ (арабскихъ), противорѣчащихъ самимъ себѣ: признавая Бога за разумъ, разумнаго и предметъ уразумѣваемый, они въ то же время лишаютъ Его всевѣдѣнія внѣ Себя» [2]). Подобнымъ же образомъ, но на другихъ основаніяхъ, опровергаетъ Маймонидъ и ученіе Ашаритовъ. Что же касается до его теоріи о степеняхъ бдительности Провидѣнія, смотря по духовнымъ достоинствамъ человѣка, то она, какъ мнѣ кажется, принадлежитъ ему собственно и чужда вліянія со стороны арабской философіи.

VI.

Вникнувъ внимательно въ изложенную теорію Маймонида, по которой все въ мірѣ совершается на одномъ только принципѣ: *динъ* — правѣ, разрѣшимъ еще слѣдующій вопросъ: отчего мы испытываемъ столь много несчастій и страданій, число которыхъ несравненно превышаетъ количество нашихъ радостей и веселій? Неужели и въ этомъ явленіи дѣйствуютъ одни законы права? На этотъ многознаменательный вопросъ отвѣ-

1) Дал. Альх. ч. III, гл. XVII.

2) Ibid. ч. III, гл. XX.

чаетъ самъ Маймонидъ какъ глубокій мыслитель и просвѣщенный Раввинъ. Но посмотримъ прежде, каковы мнѣнія по этому предмету арабскихъ философовъ, имѣвшихъ здѣсь вліяніе на Маймонида.

Арабскіе перипатетики и Аверроесъ въ особенности утверждали, что зло не происходитъ отъ Бога, источника добра, и что мы называемъ часто зломъ то, что подъ конецъ можетъ сдѣлаться нашимъ добромъ, можетъ послужить для нашей пользы [1]).

Мутакаллимы, нѣсколько уклоняясь отъ нихъ, были того мнѣнія, что зло и добро не существуютъ въ отношеніи къ Богу, а бываютъ только въ отношеніи къ человѣку. Такимъ образомъ, зло есть запрещаемое закономъ, а добро—повелѣваемое имъ. Мы накликаемъ, слѣдовательно, на себя первое или второе, смотря потому наблюдаемъ ли мы или нарушаемъ этотъ законъ. Поэтому, добро и зло суть атрибуты дѣйствительности и недѣйствительности, атрибуты всего приличнаго и предосудительнаго [2]).

Мутазалиты учили: приписывать Богу зло — это богохуленіе, ибо въ такомъ случаѣ Онъ былъ бы нечестивъ. Богъ же, какъ Существо разумное и доброе, можетъ творить только то, что разумно и добро. Поэтому зло и несчастіе постигаютъ здѣсь праведныхъ людей для того, чтобъ доставить имъ право на высокую степень блаженства на томъ свѣтѣ [3]).

Не согласно ни съ однимъ изъ вышеизложенныхъ мнѣній, разсуждаютъ Ашариты. По ихъ мнѣнію: Богъ знаетъ, желаетъ и дѣлаетъ какъ добро, такъ и зло, какъ все полезное, такъ и все вредное. И хотя человѣкъ подвергается исполненію всего опредѣленнаго за ранѣе вѣчной премудростью, но не смотря на это онъ получаетъ награду или наказаніе, добро или зло,

---

1) Ritter, Gesch. d. Phil. B. VIII.

2) Schmölders, Essai... p. 188.

3) Ibid. p. 195.

смотря по образу исполненія налагаемыхъ на него обязанностей [1]).

Таковы мнѣнія о существующемъ въ здѣшнемъ мірѣ добрѣ или злѣ, высказанныя главнѣйшими арабскими мыслителями. Что же касается до Маймонида, то онъ выражается объ этой категоріи слѣдующимъ образомъ. «Очень часто, говоритъ онъ въ «Путеводителѣ Заблудшихся» [2]), народъ утверждаетъ, что зла въ этомъ мірѣ гораздо больше нежели добра. Въ такомъ заблужденіи находится не одна только чернь, но даже и ученые разныхъ народовъ, обнаруживавшіе подобныя мысли въ своихъ поэтическихъ произведеніяхъ, какъ напр. Аррази (одинъ изъ извѣстныхъ арабскихъ философовъ), творецъ сочиненія: *«о Божествѣ»*, наполненнаго самыми сумасбродными и глупыми сужденіями о множествѣ испытываемыхъ человѣкомъ золъ и несчастій. Слѣдствіемъ такихъ размышленій этого автора является отрицаніе божественныхъ щедротъ, милостей и благодѣяній. Но причина такого страннаго взгляда его на образъ дѣйствія всемилосердаго Бога заключается въ томъ, что упомянутый авторъ, подобно всѣмъ прочимъ богохульцамъ, судитъ и рядитъ о добрѣ и злѣ только по одному индивидууму человѣческаго рода, совершенно независимо отъ природы, какъ будто онъ одинъ только въ ней существуетъ [3]). Пусть же разсмотрятъ его какъ былинку, кружащуюся въ безпредѣльной вселенной, въ связи съ высшими существами, небесными свѣтилами, растительнымъ и минеральнымъ царствами, равно какъ и съ прочими одушевленными предметами, и тогда всѣ глупыя ихъ сужденія должны терять придаваемое имъ значеніе. Тогда только

---

1) Ibid. p. 196.

2) Дал. Альх. ч. III, гл. XII.

3) Тамъ же, ח"ג гл. XII: וסִבַּת זה הטעות כלה היות זה הסכל וחבריו מן ההמון לא יבחנו המציאות רק באיש מבני האדם לא זולת זה וידמה כל סכל כי המציאות כולה היות בעבורו וכאלו אין שם מציאות לבדו....

просвѣтится ихъ умъ и поймутъ они, что вся вселенная существуетъ не ради одного тлѣннаго человѣка, и разсуждая объ испытываемой имъ участи мы должны брать во вниманіе не его одного, а всю окружающую его природу, ибо вся вселенная существуетъ одной только волей Творца, ради извѣстной, намъ непонятной цѣли, но отнюдь не для человѣка исключительно. Напротивъ того, одно уже существованіе человѣка, хотя ничтожнаго въ отношеніи къ небеснымъ свѣтиламъ и существамъ, но все таки снабженнаго отъ Провидѣнія многочисленными достоинствами и преимуществами надъ другими созданіями; одно ужъ это можно счесть чрезвычайной милостью всевышняго Творца нашего. Что же касается до золъ и несчастій, такъ часто навѣщающихъ насъ въ здѣшнемъ мірѣ, то причиной ихъ бываемъ мы сами, накликивающіе на себя несчастія собственной виной; но во всякомъ случаѣ безразсудно приписывать ихъ Провидѣнію, источнику добра [1]). Разсмотримъ впрочемъ, продолжаетъ Маймонидъ, всѣ главныя причины нашего зла и несчастія. Они проистекаютъ во 1) отъ тлѣнности нашего тѣла (מצד טבע היוה והפסד), но въ этомъ отношеніи мы не можемъ обвинять Бога, ибо разъ на всегда установлено Имъ, что безъ тлѣнія матеріи не можетъ быть существованіе формы и что безъ прекращенія индивидиумовъ не можетъ совершаться продолженіе общаго рода. Такимъ образомъ весьма справедливо замѣчаетъ объ этомъ предметѣ Галенъ (въ 3 гл. его соч. «о пользѣ нервовъ»): не ослѣпляй себя надеждой, что-

---

1) Д. Ал. ч. III, гл. XII: ונגלה כי זה השגעון הארוך אשר ישתגעו בו בני האדם ברב רעות העולם אינם אומרים שהוא בחיק ה־ מלאכים...הגלגלים והכוכבים...והיסודות...ואמנם תלך מחשבתם כלם לקצת אישי בני האדם...אבל המציאות לו מפני רצון הבורא...ומציאות האדם טוב גדול וחסר לו מיי ורב הרעות הנופלות באישי האדם הם מעצמם...וניחסהו ליי, חלילה לו ממנו...

бы существо, сложившееся изъ крови и плоти не подлежало смерти и страданіямъ, чтобы оно существовало вѣчно, продолжительно и невредимо, подобно солнцу. Во 2) отъ взаимнаго нашего столкновенія другъ съ другомъ (מן הרעות שאירע לבני אדם מקצתם לקצתם). Но и это столкновеніе, причиняющее намъ весьма часто горькую участь вслѣдствіе взаимной мести, зависти, вражды и пр. также не происходятъ отъ Бога, а очевидно отъ насъ самихъ. А въ 3) отъ нашихъ собственныхъ поступковъ (מן הרעות שימצא לכל אחד מפעולתו בעצמו), наклика-ющихъ на насъ гораздо больше зла, чѣмъ первыя двѣ причины. И дѣйствительно, гнусные поступки, совершаемые нами самими вслѣдствіе дурныхъ нашихъ страстей: алчности, неумѣренности, излишества въ пищѣ и питьѣ и всѣхъ другихъ отправленіяхъ жизни, мало ли наводятъ на насъ смертельныхъ болѣзней, страданій, заботъ, невзгодъ и несчастій? Станемъ ли мы послѣ всего этого роптать на милосердаго Бога и мудрое Его Провидѣніе за наши бѣдствія и страданія? О нѣтъ! восклицаетъ Раввинъ-Философъ, оканчивая свои сужденія объ этомъ предметѣ, не обвиняйте божьяго Промысла, а взгляните на безконечную природу и удивляйтесь тѣмъ неоцѣненнымъ милостямъ, которыми она изобилуетъ для насъ на каждомъ шагу! Вѣдь все то, въ чемъ крайне нуждается наша жизнь, какъ-то: воздухъ, вода и т. п. доставлено намъ благодѣтельнымъ Провидѣніемъ вдоволь! Но, когда человѣкъ, не довольствуясь этимъ повсемѣстнымъ и легко пріобрѣтаемымъ добромъ, вздумаетъ пуститься на божій свѣтъ для добыванія яхонтовъ, изумрудовъ, излишней роскоши и пышности, дѣйствительно весьма трудно и съ разными опасностями и несчастіями добываемыхъ, то въ такомъ случаѣ неужели онъ вправѣ роптать на Бога за претерпѣваемое бѣдствіе, на Бога, источника добра? Неужели въ такомъ случаѣ виновато всемилосердое Провидѣніе, а не самъ человѣкъ, искатель приключеній, ненасыщающійся доставляемыми ему милостями? О да, самъ человѣкъ служитъ причиной всѣмъ своимъ страданіямъ и злополучнымъ днямъ своей жизни!

Богъ же великъ по милости, оказываемой Имъ на созданія вообще и на родъ человѣческій въ особенности; и по поводу такихъ наблюденій надъ божьимъ Промысломъ и Его образомъ управленія вселенной, глава пророковъ сказалъ: «стези Твоихъ дѣйствій — правосудіе»; а за нимъ и великій Псалмопѣвецъ: «всѣ пути Твои — милость и правда» [1]).

Во всемъ сказанномъ здѣсь Маймонидомъ, мы не можемъ не замѣтить той оригинальности, обдуманности и истинно-философскаго духа, которыми проникнуто все это ученіе, имѣющее вмѣстѣ съ тѣмъ глубокое основаніе въ самомъ іудаизмѣ; но при всемъ томъ нельзя упустить изъ виду, что оно отчасти сходствуетъ съ мнѣніемъ арабскихъ философовъ, отчасти же даже заимствовано у Мутакаллимовъ. Такъ, мы видѣли, что мнѣніе Ашаритовъ, приписывавшихъ Богу добро и зло, опровергнуто нашимъ Раввиномъ-мыслителемъ вполнѣ. Подобнымъ же образомъ не примирился онъ и съ ученіемъ Мутазалитовъ, по которымъ зло и несчастіе доставляются намъ въ нашу пользу, ради нашего блаженства. Но за то Маймонидъ подтверждаетъ теорію арабскихъ перепатетиковъ, по которымъ зло не происходитъ отъ Бога, причины добра и милости, опровергая при

---

1) Д. Ал. ч. III, гл. XII: ...ולא יסור מכל רע המחשבה מהיותו בצער ואנחה על אשר לא ישיג מן המותרות וברב יכנים עצמו בסבנות עצומות ברכיבת הים...וכשיארעו לו המאורעות בדרכים ההם אשר ילך בהם יתרעם מגזירת יי׳ ומשפטיו ויתחיל לגנות הזמן...וצריך שתבחן ענינו במציאות כי כל אשר הענין יותר צריך לבעח הוא נמצא יותר ויותר בחנם...עדם המים, האויר המזון...אמנם המוסק והענבר והאודם והברקת...איני אלא לרפואה ואין לו צרך גדול לאדם...ועל זאת הבחינה אמר אדון הנביאים: כי כל דרכיו משפט ואמר דוד: כל אורחות יי׳ חסד ואמת....

этомъ ихъ мысль, что постигающее насъ несчастіе можетъ будто бы окончательно сдѣлаться нашимъ счастіемъ и что зло доставляется намъ только для нашего добра. Съ другой стороны Маймонидъ принималъ за главный мотивъ своей теоріи ученіе арабскихъ схоластиковъ — Мутакаллимовъ, по которому зло не существуетъ въ отношеніи къ Богу, а только въ отношеніи къ намъ, людямъ. Это значитъ, другими словами, что Богъ доставляетъ намъ одно только добро; но мы, нарушая тѣ законы, которыми обусловливается это добро, накликаемъ на себя зло и несчастіе; слѣдовательно, причиной имъ мы сами, а не божье Провидѣніе.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

ГЛАВА III.

Природа.

1) Взглядъ Маймонида на вселенную. 2) Начало и происхожденіе міра. 3) Конецъ и цѣль творенія.

I.

Приступая къ изложенію своей теоріи о началѣ и происхожденіи міра, Маймонидъ предпосылаетъ ей, въ видѣ введенія, цѣлую главу [1]), въ которой онъ бросаетъ бѣглый взглядъ на вселенную въ полномъ смыслѣ этого слова и на весь ходъ ея организаціи. Но такъ какъ этотъ краткій очеркъ о космосѣ цѣликомъ основанъ на физическихъ и естественныхъ началахъ и не касается философіи религіи, то я ограничусь здѣсь только нѣсколькими словами о сущности этого очерка и вліяніи, подъ которымъ онъ сложился.

Вся вселенная, по теоріи Маймонида, это отдѣльный индивидуумъ, отдѣльная личность, такая же, какова напр. личность Зейда или Амра. Въ ней такъ различны субстанціи, какъ различны сущности каждаго индивидуума человѣчества. И точно такъ какъ Зейдъ напр. составляетъ собою отдѣльную личность,

1) Дал. Альх. ч. I, гл. LXXII.

сложенную изъ различныхъ частей и членовъ, изъ плоти, мускуловъ костей и жидкости, такъ точно и вселенная состоитъ изъ различныхъ сферъ, четырехъ элементовъ и всего того, что изъ этихъ элементовъ составлено.

Во вселенной нѣтъ пустаго пространства, ибо она полное и нераздѣльное цѣлое, центромъ котораго земной шаръ. Его окружаютъ воды, а воды окружены воздухомъ; воздухъ объятъ огнемъ, а огонь эфиромъ, образующимъ субстанцію небесныхъ сферъ и т. д. Далѣе Маймонидъ входитъ въ нѣкоторыя подробности о связи и взаимной зависимости отдѣльныхъ частей вселенной, показываетъ отношеніе элементовъ между собою и старается подробно развить приведенную нами аналогію между небеснымъ глобусомъ (вселенной) и человѣкомъ. По его мнѣнію небесная сфера точно такъ-же относится къ другимъ частямъ вселенной, какъ сердце постоянно движущееся и начало всѣхъ движеній, къ остальнымъ частямъ тѣла. Это значитъ, что небезная сфера сообщаетъ движеніе всѣмъ предметамъ міра, и составляетъ источникъ души для всѣхъ предметовъ одаренныхъ душой. По этому ясно, что при прекращеніи движенія сферъ, наступаетъ, такъ сказать, смерть вселенной, точно также, какъ источникъ жизни человѣка прекращается, съ прекращеніемъ движенія сердца и т. д. [1]).

---

1) Дал. Альх. ч. I. гл. LXXII: اعلم ان هذا الموجود بجملته هو شخص واحد لا غير .... بلا شك بمنزلة زيد وعمرو فى الشخصيّة واختلاف جواهرها.... فكما ان زيدًا مثلا هو شخص واحد وهو مولف من اعضا مختلفة كاللحم والعظم....كذلك هذه الكرّة بجملتها مولفة من الافلاك ومن الاسطقسات الاربعة....وكما القلب متحرك دايما وهو مبدا كل حركة توجد فى الجسم.... كذلك الفلك هو المدبّر لساير اجزا العالم الخ....

Подобнаго рода сужденіе и аналогія, замѣтимъ мы словами г. Мунка [1]), не должны намъ казаться новыми или самостоятельными. Уже давно, говоритъ знаменитый оріенталистъ, представилъ Платонъ всю вселенную въ видѣ одного отдѣльнаго индивидуума, одного одушевленнаго органическаго цѣлаго, имѣющаго сферическую форму; подобное же ученіе легло въ основаніе и аристотелевой космологіи, изложенной въ его разсужденіяхъ о небѣ и мірѣ. Что же касается до сравненія между организмомъ творенія и личностью человѣка, то этого рода аналогія была распространена и между еврейскими мыслителями всѣхъ эпохъ, которые, въ свою очередь, заимствовали его у Пиѳагора и Платона. Идея о макрокозмѣ и микрокозмѣ, встрѣчающаяся очень часто въ Талмудѣ и Мидрашимахъ (аллегорич. толкованія на Св. Писаніе), особенно развита въ сочиненіи «Аботъ», писанномъ Р. Натаномъ, и въ извѣстномъ кабалистическомъ твореніи «*Іецира*» (ספר יצירה). Одинъ изъ еврейскихъ ученыхъ Р. Іосифъ Ибнъ Цадикъ написалъ даже особенное сочиненіе по этому предмету, подъ заглавіемъ «*Оламъ-Катонъ*» (עולם קטון), т. е. малый міръ. Кромѣ того этотъ предметъ отдѣльно разработанъ въ одной изъ статей философской энциклопедіи благочестивыхъ братьевъ, о которыхъ мы упоминали выше [2]).

Такимъ образомъ очевидно, кто вліялъ на этотъ разъ на нашего Раввина - философа. — Относительно физической части маймонидова очерка о вселенной, то, по указанію г. Мунка, она изложена въ духѣ арабскихъ школъ, гдѣ физика аристотеля была читаема, дополнена и развита по теоріямъ Птоломея, Галена и ново-Платониковъ.

II.

За тѣмъ Маймонидъ переходитъ къ одной изъ главныхъ частей его «Путеводителя» — къ ученію о началѣ и концѣ на-

1) Le Guide des Égarés t. I, p. 354.

2) См. выше, Отд. I, гл. I. Упомянутая здѣсь статья цѣликомъ переведена на нѣмецкій языкъ г. Дитрици въ его «Naturwissenschaft d. Araber» гл. II.

шего міра. Принимаясь за изложеніе перваго пункта этого ученія, онъ не довольствуется однимъ изображеніемъ своей собственной теоріи, а открываетъ прежде всего, какъ это часто у него бываетъ, чрезвычайно сильную, длинную и отчасти даже запутанную полемику объ этомъ же самомъ предметѣ съ арабскими философами, Мутакаллимами, и, наконецъ, даже съ отцемъ философіи Аристотелемъ, равно какъ и съ другими греческими мыслителями. Эта полемика, замѣтимъ, такъ тѣсно связана въ своихъ результатахъ съ собственнымъ ученіемъ Маймонида, что нельзя понять этого послѣдняго безъ знакомства съ первыми. Не излагая здѣсь эти полемики и пренія Маймонида, мы представимъ только различныя мнѣнія, упоминаемыя во 2-й части «Путеводителя» по поводу этого вопроса [1]). Такихъ мнѣній 5:

1) На первомъ планѣ представляется намъ *ученіе, изложенное по Св. Писанію* (משה רבנו اعتقد شريعة راى كل من), сущность котораго не требуетъ подробныхъ разъясненій: она болѣе или менѣе извѣстна. Впрочемъ, утверждая объ общей извѣстности библейской теоріи, мы подразумѣваемъ ее въ такомъ наглядномъ и буквальномъ смыслѣ, какъ она представляется каждому читателю Св. Писанія, не прибѣгающему къ какимъ либо комментаріямъ или толкованіямъ. Что же касается до того именно, какъ понимаетъ эту теорію Маймонидъ и какимъ образомъ она согласуется у него съ философіей, то все это увидимъ нѣсколько ниже.

2) *Мутакаллимы* утверждали, что нашъ міръ сотворенъ и что для этого сотворенія Богу не нужна была никакая матерія (الهيولى), источникъ творимаго. Далѣе, что Богъ не принужденъ былъ къ созданію этого міра, а сотворилъ его — по Своей

---

1) Читатели, знакомые съ «Путеводителемъ» Маймонида въ подлинникѣ, признаютъ справедливость моихъ словъ о запутанности изложенной имъ теоріи о началѣ міра, и, слѣдовательно, обратятъ вниманіе на предстоявшій мнѣ трудъ: привести такую теорію въ систематическій и стройный видъ. Этотъ предметъ Маймонидова ученія такъ растянутъ и многосложенъ, что занимаетъ бо́льшую часть II-го тома Путеводителя, отъ XIII—XXXI главы.

собственной волѣ. Слѣдовательно, Творецъ можетъ быть и разрушителемъ Своего творенія, т. е. такъ какъ Богу угодно было сотворить міръ, точно также Онъ можетъ уничтожить его, сотворяя другой новый міръ [1]). Для подтвержденія всего этого, Мутакаллимы приводятъ VII философскихъ доказательствъ, представляемыхъ Маймонидомъ [2]).

3) *Арабскіе философы* (راى كل من الفلسفة) и Аверроэсъ въ особенности полагали, что никакъ невозможно, чтобы твореніе міра совершалось ex nihilo (מאין ליש, ان من المحال ان يوجد الله شى من لا شى), т. е. чтобы совершенно изъ ничего вышла бы матерія съ формой, каковъ нашъ свѣтъ. Это невозможно даже для самаго Бога: изъ ничего ничего и не выходитъ. Поэтому они признавали существованіе нѣкоей матеріи, долженствующей находиться съ самыхъ вѣчныхъ временъ (فلذلك يعتقدون ان ثم مادة ما موجودة قديمة كقدم الاله) вмѣстѣ съ Создателемъ, считая, разумѣется, послѣдняго главной причиной перваго. Эта-то матерія, изъ которой составился міръ, подвергается подобно всѣмъ прочимъ существующимъ веществамъ обновленію и уничтоженію [3]).

4) *Аристотель и его послѣдователи* (راى ارسطو وتباعه وشارحى كتبه), утверждая также о вѣчности міра, признавали, что первобытная матерія не подлежитъ уничтоженію подобно прочимъ предметамъ, какъ это утверждали арабскіе мыслители. Это значитъ, что она должна быть вѣчна, какъ самое время и движеніе [4]). Далѣе, по ихъ теоріи, все нынѣ существующее никогда и не переставало существовать, а первобытная матерія мѣняетъ

---

1) Дал. Альх. ч. I, гл. LXXIV и Ritter g. d. Ph. B. 3, стр. 732, 733.

2) Въ Дал. Альх. ч. I, гл. LXXIV.

3) Ibidem ч. II, гл. XIII.

4) Ibid. ч. II, гл. XIII: ان تلك المادة الاولى لا كاينة ولا فاسدة فى ذاتها لكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورته وتلبس اخرى وان هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يختل ولا يبطل الخ

одни только формы (לובש צורה ופושט צורה); она же не создана и не уничтожаема, т. е. она вѣчно была, вѣчно и будетъ. Богъ не можетъ теперь возъимѣть новую мысль или волю для произведенія какихъ либо перемѣнъ во вселенной, долженствующей остаться на вѣки вѣковъ такой, какой она была съ безначальныхъ временъ. Такого рода мысль и желаніе касательно перемѣны чего либо въ нашемъ мірѣ невозможны у Бога, какъ невозможна какая либо перемѣна въ Немъ Самомъ [1]).

Вотъ всѣ мнѣнія трактуемыя Маймонидомъ, но ни съ однимъ изъ нихъ не можетъ примириться Раввинъ-мыслитель. Прежде всего онъ нападаетъ на Мутакаллимовъ и VII приведенныхъ имп доказательствъ для подтвержденія своей теоріи о началѣ міра, и, разбирая каждое изъ нихъ отдѣльно, показываетъ всю шаткость и неосновательность разсматриваемаго имъ ученія [2]). За тѣмъ возстаетъ онъ противъ Аристотеля и утверждаемыхъ имъ данныхъ въ пользу своей теоріи о вѣчности міра и послѣ долгихъ полемикъ и преній съ великимъ мыслителемъ Греціи онъ говоритъ слѣдующее: «цѣль моихъ возраженій противъ Аристотеля состоитъ въ томъ, чтобы указать всѣмъ его приверженцамъ нетвердость всѣхъ доказательствъ, приведенныхъ ихъ авторитетомъ касательно вѣчности міра. Къ подобнымъ указаніямъ побудило меня всего болѣе то обстоятельство, что эти приверженцы, увлекаясь ученіемъ своего наставника, полагаютъ, что его аргументы въ этомъ отношеніи незыблемы, и не осмѣливаются даже думать объ ихъ ошибочности. Поэтому, продолжаетъ онъ, я возъимѣлъ мысль объяснять имъ, что самъ Аристотель не сознаетъ достовѣрности своихъ данныхъ по этому вопросу» [3]). Все это дѣйствительно доказанно имъ въ особенной главѣ его Путеводителя [4]).

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. XIII.

2) Дал. Альх. ч. I, гл. LXXIV.

3) Дал. Альх. ч. II, гл. XV.

4) Ibid. XV.

Наконецъ, опровергая и мнѣнія арабскихъ перипатетиковъ, Маймонидъ приступаетъ со всею готовностью къ изложенію своей собственной теоріи. «Мы видѣли выше, говоритъ Раввинъ, что доказательства Мутакаллимовъ ошибочны и ложны, и я не могу, обманывая самого себя, называть ихъ аргументами; теорія Аристотеля и его послѣдователей (арабскихъ перипатетиковъ), по моему, также доказывается плохо, будучи подвержена значительнымъ сомнѣніямъ; поэтому я признаю ученіе нашей Торы (Св. Писанія), стараясь развить его на философскихъ началахъ. Главный принципъ этого ученія — это начало и сотвореніе міра [1]). Но знай, что я избѣгаю мнѣнія о вѣчности міра не по той причинѣ, что оно противорѣчитъ Св. Писанію, трактующему о началѣ его; нѣтъ, я могъ бы истолковать и объяснить подобныя противорѣчащія мѣста его, подобно антропоморфизмамъ, изложеннымъ мною въ началѣ предлагаемой книги. Но я избѣгалъ этого способа по двумъ причинамъ: во 1) что противоположныя мнѣ мнѣнія на самомъ дѣлѣ ни чѣмъ не подтверждаются, и во 2) они сильно противорѣчатъ, если не тексту Св. Писанія, то, въ замѣнъ того, самому Откровенію, тому краеугольному камню, на которомъ основанъ весь іудаизмъ [2]). Моя же теорія слѣдующая: вся вселенная, за исключеніемъ, разумѣется, Самого Бога, существовавшаго съ безпредѣльной вѣчности, сотворена волей и намѣреніемъ Божества, безъ всякаго участія Ангеловъ и прочихъ существъ, ex nihilo (מִלְּא דבר)

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. XVI: فاقول ان كلما بقوله من يَزعم انه برهن على حدوث العالم من المتكلمين لا ارضى الادلة ولا اغالط نفسى فى ان اسمّى طرق المغالطات براهين .... وكذلك كل ما ذكره ارسطو وتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليس هو عندى برهانًا قطعيًا بل حُججا تاحقها الشكوك العظيمة كما ستسمعة فالذى ارومه انا ان ابيّن ان كون العالم مُحدثا على راى شريعتنا الذى قد بيّنته ليس بممتنع....

2) Тамъ же, ч. II, гл. XXV.

т. е. изъ ничего. Даже самое время вошло также въ число созданій, ибо время неразрывно связано съ движеніемъ, движеніе же есть качество движущагося, которое сотворено изъ ничего. Такимъ образомъ, время не существуетъ безначально. Выраженіе же: Богъ существовалъ или *былъ* предъ сотвореніемъ міра, показывающее отношеніе Создателя ко времени, тогда еще не существовавшему, объясняется лишь тѣмъ, что это такъ называемое время не дѣйствительное, а только *воображаемое* (כל זה שעור זמן או דמות זמן לא אמתת זמן)[1]. Далѣе, нашъ существующій міръ не явился, какъ полагаетъ Аристотель, въ слѣдствіе необходимости, т. е. что Богъ всему причина, а вселенной результатъ этой причины, въ слѣдствіе чего все существующее должно вѣчно оставаться въ настоящемъ своемъ видѣ, не подлежа никакому измѣненію по одной только необходимости (על צד החיוב). Нѣтъ, по моему, говоритъ Маймонидъ, вся вселенная существуетъ по волѣ и намѣренію Божества; слѣдовательно, явившись послѣ совершеннаго небытія, она имѣла начало своего происхожденія (חדוש העולם), на что я имѣю неопровержимыя доказательства. Но замѣть себѣ, что и мы не полагаемъ сотворенія вселенной подобнымъ образованію человѣка изъ сѣмени, превращающагося по смерти въ прахъ; нѣтъ, мы всего болѣе напираемъ на то именно, что она создана изъ ничего и намѣреніемъ Бога, но мы

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. XIII: ان العالم بجملته اعنى ان كل موجود غير الله تعالى فالله اوجده بعد العدم المحض المطلق وان الله تعالى وحده كان موجودا ولا شى سواه لا ملك ولا ما داخل الفلك ثم اوجد كل هذه الموجودات على ما هى عليه بارادته ومشيته لا من شى وان الزمان نفسه ايضا من جملة المخلوقات....وان هذا الذى يقال كان الله قبل ان يخلق العالم الذى تدلّ لفظة كان على زمان.... لا نهاية له كل ذلك تقدير زمان او تخيّل زمان لا حقيقة زمان اذ الزمان عرض بلا شك....

никакъ не намѣрены противиться мнѣнію Аристотеля, что все существующее выходитъ изъ одного первобытнаго элемента (חֹמֶר רִאשׁוֹן, = ὕλη) или первоначальной матеріи, въ которую оно, по своемъ уничтоженіи, должно превратиться вторично. Притомъ, повторяемъ, что эта первобытная матерія получила свое бытіе изъ абсолютнаго небытія: меаинъ-ліешъ (מֵאַיִן לְיֵשׁ)[1]).

III.

Познакомившись вкратцѣ съ мыслями Маймонида о началѣ міра, разсмотримъ теперь, въ чемъ состоитъ его теорія касательно конца и цѣли нашей вселенной (הפסד ותכלית העולם), послѣ чего уже скажемъ нѣсколько словъ и о вліяніи, подъ которымъ сложилась эта теорія.

Мы видѣли уже выше, что арабскіе схоластики или Мутакаллимы, признавая начало міра, вмѣстѣ съ тѣмъ утверждали и конецъ его. Это значитъ, говорили они, что, подобно всякому предмету находящемуся въ мірѣ, и наша вселенная уничтожится, перестанетъ существовать и превратится въ прежній хаосъ. Точно такимъ же образомъ полагали, по примѣру

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. XIX и XVII: قد بانَ لك من مذهب ارسطو ومن مذهب كل من يقول بقدم العالم انه يرى ان هذا الوجود صدر عن البارى على جهة اللزوم وانه تعالى علة وهذا معلول وهكذا لزم....واما بحسب راينا نحن فالامر بيّن انها بقصد لا عَلَى جهة اللزوم ويجوز ان يغيرها ذلك القاصد ويقصد قصدا اخر....قال (ارسطو) ان المادة الاولى لا كاينة ولا فاسدة....ويبين امتناع كونها وهذا صحيح لانا نحن ما ادّعينا ان المادة الاولى تكوّنت كتكوّن الانسان من المنى او تفسد كفساد الانسان للتراب بل ادّعينا ان الله اوجدها من لا شى وهى على ما هى عليه بعد ايجادها اعنى كونها....الخ

Платона, и многіе другіе арабскіе мыслители, утверждавшіе, что первобытная матерія, изъ которой произошелъ міръ, подлежитъ совершенному уничтоженію, подобно всѣмъ прочимъ существамъ. Такъ, наконецъ, думали и Мутазалиты. Но Аристотель училъ совершенно противному, говоря, что міръ неимѣющій начала, не будетъ имѣть и конца, онъ долженъ быть вѣчнымъ, какъ вѣчны время и движеніе. Подобно ему трактуетъ объ этомъ предметѣ и нашъ Маймонидъ.

Приведемъ собственныя слова его Путеводителя. «Знай, говоритъ онъ, что хотя вѣрованіе въ сотвореніе міра есть одинъ изъ принциповъ нашей Торы, но ученіе о концѣ и уничтоженіи его послѣ совершившейся бытности не входитъ въ число нашихъ вѣрованій. Напротивъ того, наша религія нисколько не нарушается вѣрованіемъ въ то, что вселенная безконечна. И въ случаѣ, если предложишь мнѣ возраженіе: вѣдь извѣстно, что все сдѣланное, созданное и получившее бытность послѣ предшествовавшаго небытія непремѣнно подлежитъ уничтоженію, такъ почему же, спрашивается, міръ составляетъ собою такое рѣдкое исключеніе?... На подобный вопросъ я отвѣчаю: знай, что предметы созданные природой на однихъ законахъ естественныхъ, по требованію самой ихъ натуры, подвергаются измѣненію, прекращенію и не могутъ продолжаться вѣчно. Міръ же, какъ твореніе совершившееся по волѣ и намѣренію Божества, а не по необходимости (какъ это утверждаетъ Аристотель) можетъ, соотвѣтственно желанію Творца его, или оставаться на безпредѣльную вѣчность, или совершенно уничтожаться. Но изъ этихъ двухъ возможностей я принимаю и сознаю, согласно съ мнѣніемъ Аристотеля, первую, т. е. что вселенная будетъ вѣчно существовать, что она не подлежитъ никакимъ перемѣнамъ и преобразованіямъ, не смотря на то, что ея Создатель въ состояніи поступать съ ней, какъ заблагоразсудится Его премудрой волѣ» [1]).

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. XXVII: قد بيّنت لك ان اعتقاد حدث العالم

Такъ думаетъ Маймонидъ о концѣ міра. Но вникнувъ въ подобныя мысли нашего Раввина-философа, мы, по неволѣ, задаемъ себѣ раждающійся здѣсь вопросъ: въ чемъ же состоитъ существенная цѣль всего громаднаго творенія, какова вселенная, и къ чему поведетъ вѣчное ея существованіе?...

Этотъ гордіевъ узелъ Маймонидъ разрѣшаетъ слѣдующимъ образомъ: «Многіе, даже люди просвѣщенные, сказано въ Путеводителѣ [1]), сильно ошибаются, желая отыскать назначеніе и цѣль всего созданія. Это желаніе не имѣетъ никакой точки опоры, ни по нашему мнѣнію, допускающему начало міра, ни даже по теоріи Аристотеля, утверждающаго вѣчность его [2]). По мнѣнію этого мыслителя, вопросъ: въ чемъ заключается цѣль нашего міра? не можетъ состояться по той причинѣ, что все существующее вѣчно продолжалось и вѣчно продолжаться будетъ по одной только необходимости. Такимъ образомъ, явная цѣль вселенной, это — вѣчное и безпрерывное продолженіе уничтоженія и перерожденія вещей (התמרת הפסד והוויה). При нашемъ же мнѣніи о существованіи начала міра, упомянутый

هو قاعدة الشريعة كلها ضرورة اما فسادها بعد ان حدث وتكوّن فليْسَ ذلك عندنا قاعدة شريعة بوجه ولا يختل علينا شى من اعتقاداتنا باعتقاد دوامه ولعل تقول اليس قد تبرهن ان كل كاين فاسد فان كان تكوّن فهو يفسد فاعلم ان هذا لا يلزمنا لانّا ما ادعينا انه تكوّن على حكم تكوّن الاشيا الطبيعية اللازمة لنظام طبيعى....ويلزم فسادة ضرورة على مجرى الطبيعة....اما بحسب دعوانا الشرعى الذى هو وجود الاشيا وتلافيها بحسب ارادته تعالى لا على جهة اللزوم فلا يلزمنا بحسب هذا الراى انه تعالى.... ان يفسد ذلك الموجود ولا بد بل الامر متعلق بارادته....فقد يجوز ان يبقيه لابد الابدين ويديمه كدوامه تعالى....

1) Дал. Альх. ч. III, гл. XIII.

2) Ibid. продол.

вопросъ точно также не можетъ имѣть мѣста. Такъ нѣкоторые полагаютъ, что признавая сотвореніе міра, мы вмѣстѣ съ тѣмъ должны принимать за цѣль его существованія одного только человѣка, ради котораго все и создано всевышнимъ Творцемъ, а цѣль самого человѣка, говорятъ они, служить и благословлять этого Творца. Но въ подобномъ мнѣніи очевидныя несообразности. Во 1-хъ, спрашивается: могло ли Божество поддерживать бытіе человѣка безъ всего окружающаго его, или же въ связи съ нимъ? Въ первомъ изъ этихъ двухъ случаевъ рождается вопросъ: неужели все находящееся въ мірѣ, за исключеніемъ человѣчества, не имѣетъ само по себѣ никакой цѣли, существуетъ безъ назначенія и совершенно лишне?... А во второмъ, т. е. въ случаѣ, что вся вселенная создана дѣйствительно только ради насъ съ цѣлью, чтобы мы, люди, служили и благодарили Господа Бога, спрашиваемъ: что за цѣль въ этомъ служеніи и благодареніи?... Вѣдь Богъ не пріобрѣтаетъ отъ нихъ никакого совершенства, равно какъ не подвергся бы недостаткамъ, если бы Онъ совершенно одинъ существовалъ въ природѣ» [1]).

«Поэтому, заключаетъ Маймонидъ, мое мнѣніе, соотвѣтствующее какъ Торѣ, такъ и философіи, слѣдующее: вселенная существуетъ не ради одного только человѣчества, а каждый пред-

---

1) Д. А. ч. III, гл. XIII: ודע שאין דרך כלל לבקש תכלית זה המציאות לא לפי דעתנו האומרים בחדוש העולם ולא לפי דעת אריסטו בקדמות....וכן יחשבו שתכלית המציאות כלו מציאות מין האדם לברו לעבוד השם וכל מה שנעשה אמנם נעשה בגללו...וזה הדעת כשיחקר כמו שצריך למשכילים יתבאר מה שבו מן הטעות...ואפילו אם היה הכל מפני האדם: השאלה קיימת והיא מה תכלית בהיותו עובד והוא יתעלה לא יוסיף אם יעבדוהו כל מה שברא...ולא ישיגהו חסרון אם לא יהיה זולתו נמצא כלל...וכו׳

метъ, каждое существо, около насъ находящееся, имѣетъ свою извѣстную цѣль, свое назначеніе, опредѣленныя волей и премудростью Бога. И какъ Ему угодно было производить родъ человѣческій, такъ желательно было Его премудрости и существованіе небесъ, звѣздъ, животныхъ, минераловъ и пр. Всѣ они созданы для извѣстной цѣли, а не ради насъ. Звѣзды напр. сіяютъ; но глупо вѣдь предположеніе, будто они издаютъ свой свѣтъ съ той только цѣлью, чтобы намъ прояснить темныя ночи, а гораздо вѣрнѣе то, что звѣзды сіяютъ по своему назначенію и что мы тѣмъ пользуемся. Въ первомъ же случаѣ наше сужденіе походитъ на глупую увѣренность человѣка, полагающаго цѣль государя въ государствѣ — охранить и обезпечить его ветхую хижину отъ воровъ, хотя, съ одной стороны, такое предположеніе имѣетъ извѣстную долю достовѣрности. И такъ, примемъ за вѣрное, что существованіе вселенной обусловливается волей божіей, и поэтому, не станемъ доискиваться причины и цѣли всему тому, что находится вокругъ насъ, точно также какъ мы не пытаемся узнавать причины и цѣли существованія самого Божества. Слѣдовательно, искать окончательной причины и послѣдняго назначенія всему космосу, это значитъ изслѣдовать премудрую, намъ непостижимую волю Творца». [1]).

Разсматривая теперь всѣ изложенное нами въ этой главѣ, мы получаемъ слѣдующіе результаты. При составленіи своего

---

1) Д. А. ч. III, гл. XIII: ...הדעת האמתית אצלי לפי אמונות התוריות והנאות לדעות העיוניות הוא שלא נאמין במציאות כלם שהם מפני מציאות האדם אבל גּם שאר הנמצאות כלן מכונות לעצמן לא מפני דבר אחר ותבטל גּם שאלות התכלית בכל מיני המציאות... וכמו שרצה שיהיה מין האדם נמצא כן רצה שיהיה השמים וכוכביהם נמצאים..ולפי זה הענין לא נבקש להמציאות עלה ותכלית אחרת כלל כמו שלא נבקש תכלית מציאותו יתברך...

ученія о началѣ и концѣ міра, Маймонидъ дѣйствовалъ, съ одной стороны, довольно самостоятельно, за то, съ другой стороны, находился подъ самымъ сильнымъ вліяніемъ Аристотеля. Самостоятельность ученія Маймонида легла въ основаніе его теоріи о происхожденіи и началѣ міра. Здѣсь, отступая отъ философскихъ принциповъ Аристотеля и всѣхъ арабскихъ перипатетиковъ, онъ является строгимъ приверженцемъ буквъ Св. Писанія. Міръ, говоритъ онъ, былъ сотворенъ волей Божіей изъ ничего и прибавляетъ только къ этому тезису, что начало этого творенія было въ извѣстное время, а само время было сотворено Богомъ. Это послѣднее предложеніе, какъ мы видѣли выше, было всей силой направлено противъ Мутакаллимовъ, утверждающихъ, впрочемъ, подобно Маймониду, начало міра. Странно только, что Маймонидъ не только не сознаетъ, но даже старается избѣгать всякаго подозрѣнія въ сходствѣ своего ученія съ ученіемъ Мутакаллимовъ, говоря:[1]) «не думай, читатель, что я учу одному и тому же съ ними (Мутакаллимами); нѣтъ у насъ одинаковъ только предметъ сужденія, но въ образѣ-то этого сужденія между нами великая разница». Но вмѣсто этой оговорки, онъ долженъ былъ бы, кажется, сказать: у насъ одинаковъ принципъ ученія, а мы расходимся только въ доказательствахъ для утвержденія этого принципа. Ибо дѣйствительно, если мы прибавимъ къ ученію Мутакаллимовъ доказательства арабскихъ перипатетиковъ, то выйдетъ чисто-маймонидовское ученіе. Таковъ характеръ теоріи нашего Раввина касательно «начала» міра и такая же теорія, замѣтимъ, имѣя свое начало въ Откровеніи еврейской религіи, была трактуема и философски доказана, за долго до Маймонида, Саадіей Гаономъ, въ его: «*Эмунотъ ве-Деотъ*» и потомъ Ибнъ Гбироломъ въ его: «*Мекоръ-Хаимъ*». Такимъ образомъ, Маймонидъ подвергъ ее только

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. XIX: ولا تظن انهم ايضًا قالوا هذا الذى اقوله اما انهم راموا ما ارومه فلا شك وكذلك ذكروا الامور التى اذكرها....الخ

новымъ критическимъ анализамъ[1]). Въ своихъ разсужденіяхъ о концѣ и цѣли міра, Маймонидъ является чистымъ Аристотелемъ, что, впрочемъ, онъ и самъ сознаетъ, какъ мы видѣли это выше. И дѣйствительно, опровергая мнѣніе этого великаго мыслителя о безначаліи міра, онъ съ необыкновеннымъ энтузіазмомъ принимаетъ, развиваетъ и по возможности дополняетъ вторую половину этого же самого мнѣнія, а именно: безконечное продолженіе міра, прибавляя къ ней только свои собственныя мысли и соображенія. Мало того, Маймонидъ до такой степени увлекся идеею о безпрерывномъ существованіи всего окружающаго насъ, что старается даже согласовать ее съ Св. Писаніемъ и особенно съ тѣми его мѣстами, которыя заключаютъ въ себѣ выраженія противныя ей, какъ напр. «разрушится земля»... «распадутся небеса»... «померкнетъ солнце»... и т. п. Всѣ такія выраженія онъ принимаетъ за аллегоріи, метафоры и т. п. «Всѣ подобныя выраженія, говоритъ Маймонидъ, слѣдуетъ понимать такъ же, какъ напр. арабскую фразу, употребляемую при выраженіи сильнаго несчастія, постигшаго человѣка: «небо его опрокинулось надъ землей его»[2]).

И такъ, я думаю, что не ошибусь, если выведу здѣсь слѣдующее заключеніе: ученіе Маймонида о космосѣ есть среднепропорціональное между ученіемъ Аристотеля и ученіемъ арабскихъ догматиковъ; у перваго онъ заимствовалъ главный принципъ о концѣ, а съ послѣдними имѣетъ большое сходство его ученіе о началѣ міра.

---

1) Munk, Mélanges etc..... стр. 233 — 234. Объ этихъ ученыхъ см. выше, Отд. I, гл. II.

2) وهذا مثل ما يقال عند العرب لمن اصابته مصيبة عظيمة اقتلبت سماؤه على ارضه

ГЛАВА IV.

Природа.

(Продолженіе).

4) Небо, небесныя сферы и разумы и ихъ вліяніе на міръ. 5) Согласіе въ этихъ пунктахъ между философіей и іудаизмомъ.

IV.

О теоріи Маймонида относительно неба, его организаціи и отношенія къ нашему міру, я могу заранѣе замѣтить, что она не только сложена подъ вліяніемъ арабскихъ перипатетиковъ; но трудно даже провести въ этомъ отношеніи рѣзкую черту разграниченія между системой послѣднихъ и ученіемъ перваго. И хотя эти философы съ своей стороны почерпали свои мнѣнія у Аристотеля, т. е. изъ того же самаго источника, изъ котораго заимствовалъ и Маймонидъ свою философію; но не смотря на то, однакожъ, Раввинъ-мыслитель на этотъ разъ болѣе придерживался арабскихъ философовъ, чѣмъ самого ихъ учителя—Аристотеля. Къ такому заключенію приводятъ насъ отчасти собственныя слова Маймонида [1]): «такъ я рѣшился окончить теорію фи«лософовъ и объяснить ихъ доказательства касательно суще-

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. II: وقد حسن عندى ان اتمم ارا الفلاسفة وابيّن دلايلهم فى وجود العقول المفارقة وابيّن مطابقة ذلك لقواعد شريعتنا

«ствованія отвлеченныхъ небесныхъ разумовъ и указать ихъ «сходство съ догматами Торы». Здѣсь, какъ видно, Маймонидъ сознаетъ одну только часть вліянія, оказаннаго на него арабскими Аристотелями; мы же, безошибочно, кажется, можемъ прибавить, что не одна только теорія объ отвлеченныхъ разумахъ, но также и о всѣхъ предметахъ, исчисленныхъ въ заглавіи этой главы, составлена изъ однихъ элементовъ упомянутыхъ мыслителей. Подтвержу это обстоятельство на основаніи данныхъ.

Такъ, изъ теоріи арабской философіи извѣстно [1]), что перипатетики ея, и въ особенности Аверроэсъ, признавали небо, не смотря на его сложность, за одно удушевленное цѣлое, члены котораго образуютъ его круги и сферы, изъ коихъ каждый снабженъ разумомъ, составляющимъ ихъ форму, какъ душа у человѣка [2]). Это доказываютъ они движеніемъ. И хотя движеніе неба зависитъ отъ первобытнаго ихъ двигателя, Бога, но при всемъ томъ, говорятъ эти мыслители, оно болѣе происходитъ отъ самого стремленія движимаго предмета къ своему двигателю, слѣдовательно отъ собственнаго желанія. Такъ какъ желаніе опирается на разумъ и пониманіе, то, поэтому, заключаютъ они, небо владѣетъ не только душею, но также и разумомъ. Чрезъ этотъ разумъ, небо находится въ тѣсной связи съ Богомъ и служитъ, такимъ образомъ, связывающимъ звѣномъ между нимъ и нашимъ міромъ. Отъ этого небеснаго разума происходятъ всѣ дѣйствительности и формы: ему все вѣдомо, и понятіе и понимающее, бытіе и мышленіе—у него одно и тоже. Этотъ-то разумъ называется «дѣятельнымъ» (العقل الفاعل) [3]). Далѣе, небо со всѣми его сферами, изъ которыхъ каждая одарена душой и разумомъ, будучи посредникомъ между Богомъ и землею, оказываетъ на насъ большое вліяніе и отчасти даже управляетъ нашими дѣлами; привести въ настоящую дѣйствительность ту

1) См. Ritter, Gesch. d. Ph. B. IV p. 31, 32, 33, 34, 35.

2) Renan, Aver. et Averroisme.

3) Ritter, B. IV p. 135.

способность, которою одарена всякая матерія — вотъ цѣль производительной дѣятельности неба [1]).

Таковъ, въ краткихъ словахъ, результатъ, выведенный изъ ученія арабскихъ философовъ о небѣ, его составѣ и дѣйствіи. Посмотримъ теперь, не трактуетъ ли тоже самое и нашъ Маймонидъ? «По всей очевидности, говоритъ онъ, небесныя сферы одарены душами, не смотря на то, что нѣкоторые, непонимающіе этого предложенія, совершенно отвергаютъ его. Причина этого опроверженія заключается въ томъ, что они сравниваютъ небесную душу съ душой человѣка, осла или вола. Но они не соображаютъ, что безконечное движеніе неба — это проблема души. Поэтому, весьма ошибочно мнѣніе тѣхъ, которые полагаютъ, что небесное движеніе совершается подобно камню сверху внизъ, или огню — снизу вверхъ. Небесное движеніе напротивъ происходитъ не машинально, а въ слѣдствіе соображенія, заставляющаго двигаться весь небесный глобусъ: соображеніе же бываетъ только у существъ разумныхъ. Отсюда слѣдуетъ, что небо съ его сферами и кругами одарено также разумомъ. Но такъ какъ соображеніе и разумъ еще недостаточны для движенія какого либо предмета къ представляемому себѣ пункту, ибо такое обдуманное направленіе требуетъ еще и желанія направляющагося, то, очень ясно, что небо одарено также и желаніемъ. Предметъ этого желанія—Богъ [2]). И такъ,

---

1) Ibid. p. 143.

2) Дал. Альх. ч. II, гл. IV: اما ان الفلك ذو نفس فذلك بيّن عند لتامّل وانما يوهم السامع ان هذا امر عسير الادراك او يستبعده ايضًا كونه يتخيل قولنا ذو نفس انها كنفس الانسان او الحمار والثور وليس هذا معنى القول بل معنى القول ان حركته المكانيّة دليل على كونه فيه مبدا به يتحرك بلا شك وذلك المبدا هو نفس بلا شك....لانه من المحال ان تكون حركته الدورية....طبيعة لا نفسا....فهذه الحركة الدورية اذا انما هى بتصوّر ما يقضى له ذلك التصوّر ان يتحرك هكذا ولا يكون تصوّر الّا بعقل....ولا

выраженіе: «Богъ двигаетъ небесныя сферы», значитъ, что эти послѣднія стремятся къ Тому, Котораго онѣ представляютъ и воображаютъ себѣ, т. е. къ Богу — двигателю вселенной. И это стремленіе или желаніе къ двигателю совершается въ небесныхъ кругахъ вѣчно, безпрерывно, не смотря на то, что въ нихъ кроются и элементы матеріальные» [1]).

«Слѣдовательно, продолжаетъ Маймонидъ, каждая небесная сфера имѣетъ свой особенный разумъ, сообщающій ей движеніе. Аристотель полагалъ, что такихъ разумовъ (שכלים נפרדים), по числу самыхъ сферъ, 50 [2]); но такое предположеніе было плодомъ того несовершенства, въ которомъ находилась тогда наука вообще и астрономія въ особенности. Поэтому гораздо вѣрнѣе мнѣніе послѣднихъ философовъ (конечно арабскихъ), что отдѣльныхъ разумовъ, считая по числу круговъ, а не сферъ,— всего 10, изъ которыхъ десятый есть такъ называемый *дѣятельный разумъ* (שכל הפועל) [3]). Этотъ то дѣятельный разумъ есть производитель нашего человѣческаго разума, а всѣ прочіе разумы, которыми одарены небесные круги, суть Ангелы (الملايكة מלאכים המתקרבים, المقربون), посредствомъ которыхъ совершается вѣчное движеніе этихъ круговъ. При этомъ можно за-

---

العقل....حتى يقترن بذلك اشتياق لذلك المعنى المتصور فيلزم ايضا من هذا ان يكون الفلك له اشتياق لما تصوره وهو الشى المعشوق وهو الاله تعالى...الخ.

1) Дал. Альх. ч. II, гл. IV.

2) По замѣчанію Мунка, Маймонидъ желалъ обозначить только четное число и поэтому прибавилъ здѣсь число 5, ибо по мнѣнію Аристотеля (въ его Метафизикѣ) число абсолютныхъ разумовъ доходитъ до 45 и 47, а не до 50, какъ это говоритъ Раввинъ. См. le Guide des Égarés, t. II, p. 56.

3) Дал. Альх. ч. II, гл. IV: انه (ارسطو) كان يظن فى زمانه ان الافلاك خمسون فقال ارسطو ان كان الامر كذلك فالعقول المفارقة خمسون لان كانت التعاليم فى زمانه قليلة وما كانت كاملت....امّا قول المتاخرين من الفلاسفة ان العقول المفارقة عشرة....والعقل العاشر هو العقل الفاعل...

мѣтить, что причина и двигатель самого перваго разума, это— всевышній Господь. Посредствомъ Бога, этотъ первый разумъ двигаетъ первый кругъ; причина и начало втораго разума, двигающаго второй кругъ, это— первый разумъ, и т. д., а причина движенія десятаго или послѣдняго изъ круговъ есть уже упомянутый дѣятельный разумъ [1]).

V.

Такова сущность маймонидова ученія о небесномъ глобусѣ! Какъ же, спрашивается здѣсь, согласуетъ Раввинъ-философъ такое ученіе съ догматами іудаизма? Неужели подобная теорія не противорѣчитъ принципамъ Откровенія въ еврейской религіи, или же Маймонидъ принимаетъ ее, не смотря на то, что она не гармонируетъ съ ними?

Для удобнѣйшаго рѣшенія этого вопроса, разложимъ это ученa его составныя части, а именно: а) о небѣ и его жизни; б) о небесныхъ разумахъ или Ангелахъ, и в) о вліяніи небеснаго міра на земной. Разсмотрѣвъ же каждую изъ этихъ частей порознь, скажемъ уже нѣсколько словъ о томъ вліяніи, которое имѣла на Маймонида арабская философія и въ этомъ отношеніи.

О первомъ изъ упомянутыхъ предложеній, Маймонидъ выражается слѣдующимъ образомъ: «Да, говоритъ онъ, мнѣніе фи-

---

1) Тамъ же. Я полагаю, что на эти именно разумы, или Ангеловъ, намекаетъ Маймонидъ въ его «Іадъ Гахазакѣ», говоря, что Ангелы, по именамъ ихъ и достоинствамъ, называются 10-ью слѣдующими именами: 1) *Хаіотъ Гакадешъ* (חיות הקדש)—святыя животныя; 2) *Офанимъ* (אופנים) — колеса; 3) *Эрелимъ* (אראלים) — львы; 4) *Хашмалъ* (חשמאל) — илектръ; 5) *Серафимъ* (שרפים) — Серафимы; 6) *Малакимъ* (מלאכים) — Ангелы; 7) *Елогимъ* (אלהים) — могущіе; 8) *Бне-Елогимъ* (בני אלהים) — божіи дѣти; 10) *Ишимъ* (אשים) — человѣки, разумы, имѣющіе сношеніе съ человѣческимъ разумомъ. Такимъ образомъ, по Маймониду выходитъ, что *Ишимъ* и *Шехоль Гапоель* (שכל הפועל) — суть имена тождественныя. Въ подтвержденіе своего мнѣнія, я могу указать на слѣдующее мѣсто въ сочиненіи Маймонида подъ заглавіемъ: «Пирке-Гацлаха»: השכל הפועל הנקרא אשים והוא אשר ישפיע על הנביאים....

лософовъ о жизни и разумѣ неба, круговъ и сферъ его, это сущая дѣйствительность и весьма справедливо даже и въ отношеніи къ Торѣ; считать же ихъ мертвыми, подобно огню и водѣ, есть попытка однихъ только невѣждъ Небо, какъ утверждаютъ философы, составляетъ собою одушевленно-разумное тѣло, служащее и восхваляющее своего Владыку и Создателя, какъ это воспѣваетъ Псалмопѣвецъ Давидъ (XIX, 2): «Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же рукъ Его возвѣщаетъ твердь». А это восхваленіе и служеніе совершаются не глаголомъ или словомъ, нѣтъ, небесныя сферы возносятъ хвалу своему Творцу мысленно и безусловно. Впрочемъ не одна только Тора, но даже раввинизмъ въ установленныхъ имъ молитвахъ по случаю новолунія, равно какъ и въ разныхъ мѣстахъ *Мидрашъ* и *Агада* (מדרש ואגדה), довольно говоритъ намъ о жизненности и разумности небеснаго тѣла. Такимъ образомъ, видно, что пророки, догматики и раввинисты, всѣ согласуются съ предложеніемъ Аристотеля и всѣхъ перипатетиковъ. Опровергать такую истину могутъ только неучъ и все отвергающій»[1]).

Относительно втораго предложенія, Маймонидъ говоритъ слѣ-

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. V: اما ان الافلاك حيّة ناطقة اعنى مدركة فهذا حق يقين ايضًا من جهة الشريعة فانها ليست اجسامًا ميّتة كالنار والارض كما ظن الجهال بل حىّ كما قالت الفلاسفة حيوانات مطيعة لربّها تسبّحه وتمجّده اى تسبيح واىّ تمجيد قال—השמים מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע وما ابعد ان تصوّر الحق من ظن ان هذه لسان الحال...اما راى ال־חכמים فى ذلك...تامّل ترتيبهم فى ברכת הירח وما يتكرر فى الصلوات ونصوص ال־מדרשות... فقد تبين لك ان الذى قاله ارسطو ايضًا فى كون الفلك دركًا متصورًا مطابق لاقاويل انبيائنا وحملة شريعتنا وهم ال־חכמים...وهذا الدليل شرعى لا يناكره الا جاهل او معاند

дующее: «дѣйствительно справедливо мнѣніе Аристотеля о существованіи Ангеловъ и въ подтвержденіе этого факта не слѣдуетъ приводить доказательствъ, почерпнутыхъ изъ Торы, ибо она изобилуетъ ими повсемѣстно. Я же придерживаюсь мнѣнія перипатетиковъ, что Ангелы суть безтѣлесныя существа, служащія посредниками между Божествомъ и вселенной, называемые у философовъ, во главѣ которыхъ Аристотель, именемъ «отвлеченныхъ разумовъ, а у насъ *Га-Малакимъ* (המלאכים). Безъ посредства этихъ-то Малакимъ или Ангеловъ, мы не встрѣчаемъ въ Св. Писаніи ни одного дѣйствія, совершеннаго Богомъ. Даже движеніе животныхъ происходитъ, по Библіи, чрезъ участіе Ангела, т. е. разумной силы, исполняющей въ этихъ существахъ установленный Богомъ законъ, а именно движеніе. Такимъ образомъ, ослица Валаама произносила когда-то слова, подобно человѣку, посредствомъ такого же *Малакъ*, или небеснаго разума. Наконецъ чрезъ такіе же разумы или Ангелы управляетъ Богъ всей вселенной. Доказательства тому находятся въ Св. Писаніи и въ Талмудѣ [1]). Такъ въ послѣднемъ сказано, что Богъ при сотвореніи міра совѣтовался съ «*фамалія шель маала*» (פמליא של מעלה), т. е. съ небесной семьей; это значитъ, что при созданіи свѣта участвовали въ дѣлѣ божіемъ силы или Ангелы, установленные Богомъ для исполненія этого дѣйствія. Короче говоря, какъ всѣ силы духовныя такъ и тѣлесныя на-

1) Тамъ-же, ч. II, гл. VI: اما ان الملايكة موجدون فهذا مما لا يحتاج ان يوتى عليه بدليل شرعى لان ال-תורה قد نصّت ذلك فى عدة مواضع .... فقد تقدم لنا ان الملايكة ليسَتْ اجسامًا فهذا ايضا هو الذى قاله ارسطو غير ان هنا اختلافى اسمية هو يقول عقول مفارقة ونحن نقول מלאכים واما قوله هو ان هذه العقول المفارقة هى ايضًا واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات وان بوساطتها تتحرك الافلاك الذى ذلك سبب كون الكاينات فان هذا ايضًا هو نصوص الكتب كلها لانك لا تجد قط فعلا يفعله الله الاّ على يدى ملاخ

зываются Ангелами; но отнюдь не слѣдуетъ принимать ихъ за огненныя тѣла, обхватывающія собою треть вселенной и т. п. или, что Богъ на самомъ дѣлѣ посылаетъ въ утробу матери какое то существо, называемое *Малакъ*, для образованія и сформированія новорожденнаго, полагая все это возможнымъ въ премудрости божіей. Нѣтъ, такое предположеніе самое глупое и вредное. Гораздо же вѣрнѣе и благоразсудительнѣе думать, что Господь снабдилъ материнскую плоть такой силой, посредствомъ которой совершается твореніе человѣка или какъ ее называютъ Талмудисты «*саръ - шель - оламъ*» (שר של עולם) — начальникъ міра»[1]).

Что жъ касается третьяго предложенія, то Раввинъ - философъ думаетъ объ немъ такъ. «Извѣстно, говоритъ онъ, что правленіе нашимъ міромъ, слѣдуя теоріи философовъ (греческо-арабскихъ), находится подъ вліяніемъ небесныхъ силъ и физическихъ разумовъ, и что эти сферы и круги, вполнѣ постигая и зная управляемые ими предметы и существа, служатъ посредниками между Божествомъ и вселенной. Такому же мнѣнію привержена и наша Тора. Такъ, наконецъ, утверждаютъ и Талмудисты, говоря, что нѣтъ на землѣ былинки, которая не имѣла бы своей звѣзды (мазалъ — מַזָּל) въ небѣ, заботящейся о ея прозябаніи. И хотя небесная сила простирается на всю вселенную вообще, но не смотря на то каждый индивидуумъ ея, отдѣльно взятый, имѣетъ свою покровительницу въ опредѣленной звѣздѣ. Короче говоря, ничто не совершается въ нашемъ матеріальномъ мірѣ безъ вліянія и особеннаго участія высшаго духовнаго міра: эти два міра находятся между собою въ тѣсной и сильной связи. Изъ многочисленныхъ доказательствъ этого можетъ служить извѣстное въ природѣ явленіе: приливъ и отливъ, которое происходитъ, по мнѣнію философовъ, отъ небес-

1) См. тамъ же, всю почти VI главу.

наго вліянія, оказываемаго на воду луной, ибо при полнотѣ или уменьшеніи второй, прибавляется или уменьшается и первая» [1]).

Такъ старался Маймонидъ согласовать арабскій перипатетизмъ съ ученіемъ іудейства! И теперь, послѣ всего изложеннаго мной въ этой главѣ, я смѣю полагать, что предпосланное мною замѣчаніе о вліяніи греческо-арабской философіи на маймонидову теорію касательно неба, его организаціи и дѣйствій, высказано безошибочно Мало того, мнѣ кажется, что изложенная теорія просто-на-просто пересажена съ греческо-арабской почвы на еврейскую. Факты здѣсь такъ ясны, что для подобнаго заключенія не требуется комментаріевъ. Такъ, мы видѣли, что арабскіе философы, на основаніи аристотелева ученія, утверждали, что небесный міръ — это одно одушевленное, разумное и желаніемъ снабженное существо; каждый изъ небесныхъ круговъ снабженъ также отвлеченнымъ разумомъ, служащимъ посредникомъ между Богомъ и человѣкомъ. Всѣ эти круги, числомъ десять, снабжены такимъ образомъ 10-ю разумами, изъ которыхъ десятый есть дѣйствительный разумъ,

---

1) Дал. Альх. ч. II, гл. V: اعلم ان كل الفلاسفة مجمعون على كون تدبير هذا العالم السفلى يتمّ بالقوى الفايضة عليه من الفلك كما ذكرنا... وهذا ايضًا نصّت به ال-תורה

Тамъ же, гл. X: معلوم مشهور فى جميع كتب الفلاسفة اذا تكلموا فى التدبير قالوا ان تدبير هذا العالم السفلى اعنى عالم الكون والفساد انما هو بالقوى للفايضة من الافلاك.... وكذلك تجد ال-חכמים ז"ל يقولون אין לך כל עשב ועשב מלמטה שאין לו מזל ברקיע...ומזל يسمون الكوكب....وكذلك ذكرت الفلاسفه ان للقمر قوة زايدة وخصوصية باستقس المآ....اعنى صعوده وانحطاطه فى ارباع الفلك....الخ

производитель нашего разума[1]); далѣе, весь небесный міръ, вмѣстѣ взятый, будучи посредникомъ между Богомъ и землей, оказываетъ на насъ большое вліяніе и отчасти даже управляетъ всѣми нашими дѣлами. Но не подобнымъ ли образомъ разсуждалъ и нашъ Маймонидъ? Не тѣмъ ли же даже языкомъ выражается этотъ Раввинъ-мыслитель. Разница между перипатетиками и имъ состоитъ здѣсь только въ томъ, что первые высказали свое мнѣніе независимо отъ своей религіи, безотносительно къ Корану, а послѣдній, одобряя и присвоивая себѣ тѣже самыя мнѣнія, пытался всячески согласовать ихъ съ Св. Писаніемъ и даже раввинизмомъ, сгладить всѣ встрѣчающіяся въ іудаизмѣ противорѣчія касательно этихъ мнѣній и провести между ними общую черту, замѣняя только при этомъ философское названіе «отвлеченные разумы» библейскимъ именемъ: «Малакимъ», или Ангеловъ. Впрочемъ, замѣтимъ, что подобное присвоеніе греческо-арабской теоріи сознаетъ не разъ и самъ Маймонидъ[2]).

Однакожъ считаю необходимымъ замѣтить здѣсь слѣдующія три важныя обстоятельства.

1) Первая часть изложеннаго нами въ этой главѣ маймонидовскаго ученія, а именно: о жизненности неба и его разумности, не слишкомъ чужда еврейской религіи, и отчасти даже сродна ей. Такъ, кромѣ весьма многихъ мѣстъ Св. Писанія, свидѣтельствующихъ о жизни и разумѣ небесныхъ свѣтилъ, какъ это доказалъ и самъ Маймонидъ, мы находимъ, что подобныя мнѣнія были распространены у древнихъ Евреевъ и встрѣчаются даже въ молитвенныхъ формулахъ, читаемыхъ при ново-

1) Такъ Моисей Нарбонскій въ своемъ комментаріи къ сочиненію Альгазали: «Макасидъ», говоритъ объ этомъ предметѣ слѣдующее: ואמנם אבן רשד וכל הפילוסופים מודים שהשכל הפועל בלתי מניע לגלגל רק שהוא עשירי לשכלים הנפרדים לפי בן רשד והשכל הראשון בכלל והוא עשירי לשכלים העלולים מבלתי מנות במחויב המציאות. См. Le Guide des Égarés t. II, p. 58.

2) См. Дал. Альх. ч. II, гл. IV, V, VI и X.

луніи (какъ-то: ששים ושמחים לעשות רצון קונם). Слѣдовательно, въ этомъ отношеніи, на Маймонида не вліяли сильно Аристотель и арабскіе перипатетики; Раввинъ заимствовалъ у этихъ мыслителей только больше данныхъ для разъясненія мнѣнія, кроющагося въ самомъ іудействѣ [1]).

2) За то Маймонидъ уже весьма далеко пошелъ въ другой половинѣ упомянутаго ученія, т. е. въ отношеніи къ отвлеченнымъ разумамъ. Не довольствуясь совершеннымъ заимствованіемъ ученія объ этомъ предметѣ у арабскихъ философовъ, онъ пересадилъ на еврейскую почву одно изъ понятій Корана [2]), употребляя при этомъ даже слова послѣдняго. Я разумѣю наименованіе, данное Маймонидомъ отвлеченнымъ разумамъ, а именно: الملائكة المقرّبون [3], т. е. приближенные (къ Богу) Ангелы или Херувимы. Да не будетъ удивительно, говорить объ этомъ обстоятельствѣ г. Мункъ [3]), что въ сочиненіи назначенномъ для Евреевъ, Маймонидъ съ намѣреніемъ употребляетъ выраженіе Корана. Подобное понятіе, безъ сомнѣнія, цѣликомъ заимствовано у Ибнъ-Сины или Аль-Газали. И дѣйствительно, послѣдній, говоря о философахъ, прибавляетъ слѣдующія слова: ובבר חשבו שהמלאכים השמימיים הם נפשות הגלגלים ושהמלאכים המתקרבים הנקראים כרובים הם השכלים הנפרדים, т. е. они полагали, что небесные Ангелы суть души сферъ, и что *приближенные Ангелы*, называемые Херувимами — это отвлеченные разумы; а первый (см. Аш.-Шахр. стр. 324) утверждаетъ, что душа человѣка, достигающая высшихъ границъ совершенства, слышитъ слова божіи и видитъ *приближенныхъ Ангеловъ:* يسمع كلام الله ويرى ملائكة المقرّبين [4]).

---

1) Этимъ замѣчаніемъ я обязанъ г. Фину, сообщившему его мнѣ при чтеніи моей диссертаціи въ рукописи.

2) Ал-Коранъ, Сура IV, ст. 170: لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقرّبون

3) Le Guide des Égarés t. II, p. 60.

4) Le Guide des Égarés t. II, p. 60. Впрочемъ замѣчаетъ г. Мункъ въ

3) Но замѣчательнѣе всего, что въ одной части своего трактата о небѣ, Маймонидъ, выступая противъ арабскихъ и древнихъ греческихъ философовъ, до такой степени увлекся было Аристотелемъ, что возстаетъ противъ одного мнѣнія, существующаго въ еврейскомъ народѣ, на томъ основаніи, что это опроверженіе его согласно съ ученіемъ великаго мыслителя Греціи. Я говорю о мнѣніи касательно звуковъ, издаваемыхъ небесными сферами при ихъ движеніи. Такъ, извѣстно, что древніе философы полагали, что небесныя сферы при ихъ движеніи, издаютъ громкіе голоса и сильные звуки. Для доказательства такого предположенія, они приводятъ звуки и щелчки, издаваемые при скоромъ движеніи нашими мускулами. Пиѳагоръ же даже предполагалъ, что эти звуки музыкальны, чрезвычайно пріятны и гармоничны, но нашему уху мало доступны. «Это мнѣніе, говоритъ Маймонидъ, распространено и въ еврейскомъ народѣ; но, такъ какъ Аристотель возстаетъ противъ него, то поэтому слѣдуетъ отдать въ этомъ отношеніи преимущество послѣднему передъ первымъ. Ибо сами Талмудисты сознали, что въ отношеніи къ астрономіи, ученые другихъ націй одержали верхъ надъ еврейскими учеными. Поэтому нужно въ такомъ случаѣ отдать справедливость мнѣнію болѣе достовѣрному» [1]). Изъ этихъ словъ Маймонида видно, что онъ, принимая

«Additions et rectifications» къ «Le Guide» etc., что понятіе о приближенныхъ Ангелахъ, заимствованное у Арабовъ, встрѣчается уже у еврейскихъ мыслителей до Маймонида, какъ напр. въ комментаріи Саадіи Гоона въ книгѣ «Іовъ» гл. IV, ст. 7: لانه من المحال ان تكون انت اعدل من ربّك لا ولا الملائكة المقربون, т. е. По истинѣ не допускаемо, что ты (Элифазъ говоритъ къ Іову) справедливѣе Самого Бога, Господа твоего; нѣтъ, это невозможно даже въ отношеніи къ *приближеннымъ Ангеламъ*.

1) Дал. Альх. ч. II, гл. VIII: من الاراء القديمة الذايعة عند الفلاسفة وعامة الناس ان لحركة الافلاك اصوات هايلة جدًا عظيمة....وشيعة فيثاغورس كلها تعتقد ان لها اصوات ملذّة متناسبة مع عظمها كتناسب الحان الموسيقى....وهذا الراى مشهور فى ملتنا....اما ارسطو ويابى هذا ويبيّن

мнѣніе Аристотеля, не согласуется съ разными мѣстами Св. Писанія и Талмуда, гдѣ ясно говорится объ издаваемыхъ въ небѣ звукахъ, какъ напр. въ Іезекіилѣ, гл. I, ст. XXIV и XXV, или въ слѣдующемъ мѣстѣ вавилонскаго Талмуда (тракт. *Іома*, ст. 20): שלוש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו ואלו הן: קול גלגל חמה..., т. е. три голоса раздаются отъ одного конца міра до другаго: голосъ солнечнаго круга и т. д. Причина же его несогласія, какъ онъ самъ выражается, заключается въ томъ, что инородные астрономы стоятъ гораздо выше еврейскихъ.... Подобнаго рода выходки мы встрѣчаемъ въ философской системѣ нашего Раввина не слишкомъ рѣдко, на что мы нѣсколько разъ уже и указывали въ этомъ сочиненіи.

ان لا صوت لها.... ولا تستشنع كون راى ارسطو مخالفًا لراى ال-
חכמים ז"ל فى ذلك.... وقد علمت ترجيحهم راى חכמי אומות העולם
على رايهم فى هذه الامور الهَيْاَيّة وهو قولهم ببيان ונצחו חכמי אומות
העולם. Этого послѣдняго выраженія, замѣтимъ мимоходомъ, благодаря указанію г. Мунка, нѣтъ въ настоящихъ изданіяхъ Талмуда. Въ рукописномъ Талмудѣ временъ Маймонида оно должно быть находилось.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.

ГЛАВА V.

Человѣкъ.

1) Значеніе человѣка и его свободная воля.

I.

На ряду съ великими философскими вопросами, бывшими въ ходу у Арабовъ, касательно Бога, Его атрибутовъ и образа отношенія къ вселенной, равно какъ и относительно природы, т. е. небеснаго и земнаго міровъ, стоялъ, безспорно, вопросъ о свободѣ человѣческой воли (اختيار الانسان — הבחירה). Этотъ вопросъ явился у мухаммеданскихъ мыслителей слишкомъ рано, занимая собою, кромѣ двухъ знаменитыхъ чисто-религіозныхъ сектъ *Суннитовъ* (السنية) и *Шіитовъ* (الشيعة)[1]), всего болѣе

1) Извѣстно, что главное различіе этихъ двухъ сектъ состоитъ въ толкованіи догмата *адалатъ* (عدالت), т. е. о правосудіи божіемъ или о предопредѣленіи судебъ и свободѣ человѣческой воли. «Первые принимаютъ ученіе о предопредѣленіи въ точномъ его смыслѣ, не допуская въ человѣкѣ произвола въ дѣйствіяхъ. Вторые находятъ ученіе о непреложномъ предопредѣленіи будущности каждаго человѣка противнымъ ученію о справедливости божіей. Посему они полагаютъ, что въ каждомъ человѣкѣ существуетъ полный произволъ дѣйствій, за которыя онъ подлежитъ отвѣту предъ судомъ Всевышняго»... и т. д.— См. Торнау, Изложеніе началъ мухаммеданскаго законовѣдѣнія, стр. 40.

такъ называемыхъ Кадаритовъ и Джабаритовъ [1]). Кадариты, какъ изложено выше, приписывали человѣку полную свободу воли во всѣхъ его дѣйствіяхъ и поступкахъ, утверждая, что онъ вполнѣ свободенъ въ природѣ и не принуждаемъ какой либо внѣшней силой къ исполненію того или другаго дѣла. Джабариты толковали совершенно противное. По ихъ мнѣнію, человѣкъ будучи лишенъ собственной воли и свободы въ дѣйствіяхъ исполняетъ только одни предопредѣленія и назначенія божества. Короче, человѣкъ, по ихъ мнѣнію, есть безсознательный исполнитель высшей власти, слѣпое орудіе рока [2]).

Далѣе, слѣдуя исторіи арабской философіи, мы видимъ, что теоріи всѣхъ прочихъ философскихъ школъ и сектъ вращались около ученій упомянутыхъ Кадаритовъ и Джабаритовъ. Такъ, Мутакаллимы учили, что дѣла человѣка суть ничто иное, какъ дѣла опредѣленныя и сотворенныя Богомъ отъ вѣчности. Если же человѣкъ совершаетъ что либо, то онъ совершаетъ это по волѣ божіей, ибо онъ есть слѣпое орудіе ея [3]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Мутакаллимовъ, человѣкъ лишенъ воли выбора (اختيار) въ своихъ дѣлахъ и отъ него нисколько не зависитъ избѣганіе зла, не смотря на то, что за это зло онъ будетъ подверженъ наказанію и что онъ не могъ, по предопредѣленію божію, совершить добро [4]). Эта теорія, какъ видно, есть только дальнѣйшее развитіе ученія Джабаритовъ. Мутазалиты, напротивъ того, утверждали, что человѣкъ есть полный властелинъ всѣхъ своихъ дѣйствій и предпріятій. Отъ него одного зависитъ исполненіе всего добраго и избѣжаніе всего злаго. Въ случаѣ добрыхъ дѣлъ онъ будетъ награжденъ, а въ противномъ наказанъ. Отнимать же у человѣка свободу, значитъ обвинять Бога въ беззаконіи [5]).

---

1) См. Отд. I, гл. I.

2) Аш-шахрастани ч. I, гл. I; Mélanges, p. 310.

3) Dict. d. sc. ph.: les Arabes.

4) Шмельд. стр. 188 и Рит. ч. III, стр. 340.

5) Шмельд. стр. 195; Рит. ч. III, стр. 87 и 88.

Того же почти мнѣнія, т. е. чисто кадаритскаго, были и арабскіе перипатетики: всѣ они признавали совершенную свободу человѣческой воли. Одинъ только Аверроэсъ, уклоняясь нѣсколько отъ этого ученія, утверждалъ слѣдующее. Человѣкъ не безусловно свободенъ и не безусловно зависимъ въ дѣлахъ своихъ. Свобода души вполнѣ безусловна, но ограничена судьбою вѣчныхъ обстоятельствъ, т. е. дѣйствующая сила нашихъ поступковъ лежитъ въ насъ самихъ, а случайная внѣ насъ [1]). Это мнѣніе, какъ видно, находится въ серединѣ между теоріями Кадаритовъ и Джабаритовъ или Мутазалитовъ и Мутакаллимовъ.

Чтоже касается до мнѣнія Ашаритовъ, то мы отчасти уже познакомились съ нимъ выше, при изложеніи образа отношеній Провидѣнія къ человѣку [2]). Они утверждали: такъ какъ ничто въ природѣ не совершается добровольно и свободно, то поэтому всѣ дѣла человѣка не только вполнѣ зависимы, но съ самаго начала міра даже предопредѣлены Богомъ, который располагаетъ каждаго человѣка къ исполненію всего того, что Онъ опредѣлилъ разъ навсегда Своею вѣчною премудростью. Не смотря на то, человѣкъ все-таки властитель своихъ дѣяній, ибо, говорятъ они, велика разница между добровольнымъ и принужденнымъ исполненіемъ какихъ либо обязанностей [3]). Это добровольное исполненіе не зависитъ отъ человѣческой воли, а отъ того участія, которое принимаетъ душа въ произведеніи какого либо дѣла, участія, названнаго ими *касабъ* (كسب — קניה), или пріобрѣтеніе [4]).

Таковы различныя теоріи арабскихъ мыслителей по поводу вопроса о свободѣ человѣческой воли. Посмотримъ теперь, какой изъ исчисленныхъ путей избралъ себѣ нашъ Раввинъ-философъ, занимаясь изслѣдованіемъ тогоже предмета; посмот-

---

1) Renan, Aver. et. Ar. p. 61.

2) Отд. I, гл. I, III и V.

3) Шмельд. стр. 196.

4) Dict. d. sc. ph. les Arabes, и Mélanges etc. p. 224.

римъ — какое изъ упомянутыхъ ученій вліяло на Маймонида при составленіи имъ ученія касательно человѣка и его воли.

Разсматривая человѣка какъ *малый міръ* (עוֹלָם קָטָן — микрокозмъ) и считая его, по присущему ему дару раціональной способности или матерьяльнаго разума, не находящагося ни въ одномъ изъ животныхъ, превосходнѣйшимъ и отличнѣйшимъ изъ всѣхъ твореній въ природѣ [1]), Маймонидъ оспариваетъ мнѣніе арабскихъ астрологовъ, утверждающихъ, что время, въ которомъ рождается человѣкъ, дѣлаетъ его совершеннымъ или несовершеннымъ, и что только временемъ обусловливаются всѣ наши дѣла и поступки. За тѣмъ пускается Раввинъ въ длинное разсужденіе о разбираемомъ нами въ этой главѣ вопросѣ, разсужденіе, которое, по его истинно философскому содержанію и высоко-просвѣщенному характеру, считаю не лишнимъ привести здѣсь цѣликомъ.

«Весьма достовѣрно, начинаетъ Маймонидъ 8-ую главу своего: «Тсаманіутъ Фусуль», что дѣла человѣка поручены лишь его собственному выбору (librum arbitrum), и что отнюдь онъ не принужденъ къ исполненію добродѣтели или порока какой-либо внѣшнею силою. Въ этомъ предложеніи согласна съ философіею и наша религія. Допустимъ, что, судя по степени врожденнаго человѣку дарованія, ему легче или труднѣе исполнить какое-либо предпринимаемое дѣло; но ни подъ какимъ предлогомъ не допускаемъ, чтобы какая-либо абсолютная необходимость могла принудить или удержать этого человѣка въ задумываемыхъ и совершаемыхъ имъ дѣлахъ, ибо тогда для человѣка перестали бы существовать всѣ законы и предписанія религіи, все это было бы тогда ничѣмъ инымъ, какъ явнымъ

---

1) Дал. Альх. ч. I, гл. LXXII: (انه عالم صغير) واما قيل فى الانسان ذلك من اجل الامر الذى اختصّ به الانسان وهو القوة الناطقة اعنى العقل الذى هو العقل الهيولانى الذى هذا المعنى لا يوجد فى شى من انواع الحيوان غيره....الخ.

обманомъ и чистой ложью. Для человѣка, лишеннаго полной свободы воли, всякое постановленіе и ученіе становились бы тщетными, равно какъ и всякій трудъ на поприщахъ искусства и общественной дѣятельности, ибо въ слѣдствіе тяготѣющей на немъ силы, ему было бы совершенно невозможно заниматься той или другой наукой и совершать то или другое дѣло. Наконецъ, въ такомъ случаѣ, были бы чрезвычайно несправедливы какъ наказанія, такъ и награды, получаемыя нами отъ самого Господа Бога. Такъ напр., если бы Р. убилъ своего товарища С.; то за что бы, спрашивается, убившій заслуживалъ наказаніе, когда бы онъ былъ принужденъ къ совершенному имъ поступку, а убитый непремѣнно долженъ-бы быть убитъ. Если же С. дѣйствительно подвергся бы наказанію свыше, то каково въ этомъ случаѣ было бы правосудіе божіе: вѣдь убійца не могъ избѣгнуть наложенной на него обазанности убійства? И такъ высказанное мнѣніе объ ограниченности человѣческой воли, безъ сомнѣнія, ложное, насильственное, опровергающее истину и противорѣчащее здравому разсудку и чувству; оно винитъ Бога въ беззаконіи [1]). Несомнѣнная же истина, продолжаетъ Маймонидъ, заключается въ томъ предложеніи, что дѣла человѣка вполнѣ свободны, зависящи отъ его собственной воли, и, слѣдовательно, человѣкъ можетъ все дѣлать, какъ ему угодно, не подвергаясь никакому препятствію извнѣ. И въ такомъ только случаѣ, очень понятно, необходимо предписаніе закона: «я предлагаю тебѣ или жизнь и благо,

---

1) Тсам. Фус. гл. VIII: فاعلم ان امر مجمع عليه من شريعتنا وفلسفة يونان بما صحته حج الحق ان افعال الانسان كلها مصروفة اليه لا جبر عليه فيها ولا عادى له من خارج بوجه يميله نحو فضيلة او رذيلة....ولو كان الانسان مجبور على افعاله لبطل الامر الشرعى والنهى وكان ذلك كله باطل محض اذ لا اختيار للانسان فيما يفعل....وهذا كله محال وباطل محض وخلاف المعقول....وانما الحق الذى لا ريب فيه ان افعال الانسان.....الخ

или же смерть и зло, а ты избирай себѣ первое». Слѣдовательно, если человѣкъ что-либо предпринимаетъ или совершаетъ, добро ли это или зло, то все это проистекаетъ изъ принциповъ его собственной воли, а не отъ принужденія какой-либо внѣшней силы. Богъ, по Своей милости, только наставляетъ насъ къ доброму и отучиваетъ отъ дурнаго и вреднаго, но никакъ не принуждаетъ насъ къ исполненію перваго и избѣганію втораго. Если же мудрецы (חכמים) утверждаютъ, что все въ мірѣ опредѣляется Богомъ за исключеніемъ благочестія, то подъ этимъ разумѣютъ они самыя естественныя явленія, въ осуществленіи которыхъ наша воля и свобода дѣйствительно лишены всякаго дѣйстія и участія. Къ этимъ явленіямъ принадлежатъ напр. малый или высокій ростъ человѣка, дождь или засуха, чистый или испорченный воздухъ и т. п.» [1]).

«Впрочемъ, продолжаетъ Раввинъ-мыслитель, постаряюсь тщательнѣе опредѣлить и мнѣніе тѣхъ мыслителей, которые вмѣстѣ съ нашими мудрецами (Талмудистами) и пророками утверждали, что малѣйшее движеніе человѣка и ничтожнѣйшій нашъ поступокъ совершаются лишь по опредѣленію и премудрой волѣ всевышняго Творца. Подобное предложеніе имѣетъ съ одной стороны и нѣкоторую вѣроятность, что и постараюсь объяснить. Такъ, положимъ, что нѣкто бросаетъ камень, а камень падаетъ об-

---

1) Тсам. Фус. гл. VIII: انما الحق الذى لا ريب فيه ان افعال الانسان كله مصروفة اليه ان شا فعل وان شا لا يفعل من غير جبر ولا قهر له على ذلك فلذلك لزم التخليف وقال: ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע ובחרת בחיים... الا انه كثير ما يغلط فيه الناس ويظنون بعض افعال الانسان الاختيارية مجبور عليه.... وليس الامر كذلك بل جميع افعال الانسان الاختيارية فيه .... فقولهم اذا הכל בידי שמים انما يريدون به الامور الطبيعيّة....مثل كونه طويل او قصير او نزول شتا او قحط.... الخ.

ратно наземь. Этотъ процесъ совершается на самомъ дѣлѣ одной только волей божіей, ибо, какъ извѣстно, вся земля образуетъ одинъ центръ, всѣдствіе чего каждая частица, брошенная вверхъ, стремится, по требованію законовъ природы, обратно къ своему центру. Подобнымъ образомъ мы говоримъ, что стремленіе огня вверхъ также совершается волей Бога, т. е. на основаніи тѣхъ свойствъ, которыми Богъ снабдилъ этотъ элементъ съ самого начала міра. Точно также, совершаемые нами процессы: сидѣніе, вставаніе, киданіе, прыганье и т. п. совершаются лишь волею Господа Бога, на томъ основаніи, что Онъ снабдилъ человѣка, при его сотвореніи, той свободной натурой, по которой человѣкъ можетъ свободно и по своему собственному желанію: сидѣть, вставать, кидать, прыгать и т. п. Но отнюдь нельзя думать, что Богъ лишь въ эту минуту, т. е. въ минуту дѣйствія, опредѣляетъ, чтобы брошенная частица земли или огня совершала свое стремленіе внизъ или вверхъ. Нѣтъ, мы этого никакъ не можемъ допустить. Такое ложное мнѣніе поддерживается только неосновательнымъ мнѣніемъ Мутакаллимовъ, полагающихъ, что опредѣленія Бога обнаруживаются во всѣхъ временахъ и случаяхъ. Нѣтъ, по нашему выходитъ совершенно противное, а именно: что воля божія установлена въ мірѣ *разъ* на всегда, разъ на всегда опредѣлены его свойства и натуры всѣхъ предметовъ, явленій и существъ природы, какъ и выражается объ этомъ царь Соломонъ: «что было то и будетъ, что установлено то и останется: нѣтъ новаго подъ солнцемъ». Однимъ словомъ, заключаетъ Маймонидъ свое длинное сужденіе, такъ какъ Богу угодно было снабдить человѣка прямой походкой, широкой грудью, даромъ слова и т. д., такъ и опредѣлено небесной Премудростью, чтобы онъ совершенно свободно двигался, перемѣнялъ всячески свое положеніе и совершалъ всѣ дѣла, дѣйствія и работы — по своей внутренней волѣ и собственному желанію, не будучи при

этомъ нисколько принуждаемъ какой-либо внѣшней силой и необходимостью [1]).

Такъ разсуждаетъ Маймонидъ о значеніи человѣка и свободной его волѣ! Въ этомъ ученіи мы находимъ, что главный принципъ его, имѣя свое начало въ самомъ Свящ. Писаніи, развивается здѣсь въ духѣ іудейства, нисколько не противорѣча ему. Пятикнижіе Моисея говоритъ намъ: вотъ мы дали тебѣ жизнь и добро, смерть и зло; ты избирай изъ нихъ первое. Слѣдовательно, по словамъ великаго законодателя, человѣкъ снабженъ свободной волей и въ его рукахъ выборъ дѣйствія; онъ можетъ дѣлать добро и зло, но ему совѣтуется исполненіе перваго и избѣжаніе втораго. Такое же начало мы находимъ и въ Талмудѣ. Такъ напр. Р. Акиба во II главѣ трактата «*Аботъ*» (פרקי אבות) говоритъ: הכל צפוי והרשות נתונה, т. е. все (совершаемое въ мірѣ) наблюдаемо (окомъ божьимъ), и свобода тебѣ дана. Такимъ образомъ мы видимъ, что Маймонидъ при

---

1) Тсам. Фус. гл. VIII: وقد يوجد فى كلام ال-حكمىم فى نصوص الكتب مثله وهو قيام الانسان وقعوده وجميع حركاته بمشية الله تعالى وبارادته فهو قول صحيح لكن على وجه وذلك مثل من رما حجر الى الهوّا.... وفى هذا يتحالفون المتكلّمون لانهم سمعتهم يقولون المشية فى كل شى فى الحين بعد الحين ان دايما وليس كذلك نعتقد نحن بل المشية كانت فى ששת ימי בראשית وان الاشيا كلها تجرى على طبايعها دايمًا كما قال מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה אין כל חדש תחת השמש فجملة الخبر انّك تعتقد انه كما شا الله ان يكون الانسان منتصب القامة عريض الصدر ذو اصابع كذلك شا ان يكون يتحرك ويسكن من تلقى نفسه ويفعل افعالا اختيارية لا جابر له عليها ولا مانع له منها كما بيّن فى كتاب الحق....الخ

составленіи своего ученія о свободной волѣ человѣка не долженъ былъ находиться подъ чужимъ вліяніемъ [1]); но при всемъ томъ нельзя упустить изъ виду то рѣзкое сходство, которое мы встрѣчаемъ между этимъ ученіемъ и принципами теоріи Мутазалитовъ. Ихъ мысли цѣликомъ вошли въ теорію Маймонида, который только развиваетъ, растолковываетъ ихъ и согласуетъ по возможности съ догматами іудаизма. Опровергая мысли Ашаритовъ, Мутакаллимовъ и Аверроэса, Маймонидъ является въ этомъ отношеніи Мутазалитомъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Что же касается до аналогіи человѣка съ микрокосмомъ, то у еврейскихъ мыслителей она существовала еще до Маймонида, равно какъ и у Арабовъ, особенно же у *благочестивыхъ братьевъ* [2]).

---

1) Это дѣльное замѣчаніе сообщилъ мнѣ г. Финъ, за что я ему весьма благодаренъ.

2) См. Zeitschrift d. deutsch. morgenl. gesel. за 1859 г. статью Флюгеля.

ГЛАВА IV.

Человѣкъ.

(Продолженіе).

2) Душа человѣка и ея безсмертіе; воскресеніе мертвыхъ и будущая жизнь 3) Значеніе и цѣль человѣческой жизни на землѣ.

II.

Для уясненія этихъ важныхъ вопросовъ, разрѣшаемыхъ въ религіозно-философской теоріи Маймонида, равно какъ и для лучшаго уразумѣнія вліянія, оказаннаго на него греческо-арабской философіей, я прежде всего изложу основныя мысли, высказанныя по поводу этихъ вопросовъ значительнѣйшими арабскими школами и сектами; а затѣмъ уже перейду и къ самому Маймониду.

Читая исторію арабской философіи, мы приходимъ къ заключенію, что, по мнѣнію Мутакаллимовъ, душа человѣческая безсмертна, не предшествуетъ тѣлу, а раждается вмѣстѣ съ нимъ и тѣло служитъ условіемъ ея проявленія. Душа наша, говорятъ арабскіе схоластики, не раздѣльна отъ тѣла, и составляетъ внутреннюю часть его: связь между первой и вторымъ уподобляется связи двухъ возлюбленныхъ, ибо чрезъ одно только тѣло, душа вкушаетъ сладострастіе и познаетъ совершенство своего разума. Связь между этими двумя возлюбленными

составляетъ органическій духъ. Душа раздѣляется на силы, такъ что каждая часть тѣла имѣемъ свою собственную силу; а такія силы двухъ родовъ: чувствительная и стремительная. Къ первой принадлежатъ внѣшнія силы: зрѣніе, обоняніе, слухъ, ощущеніе, и внутреннія: общее чувствованіе, воображеніе, память и производительная способность; а ко второй: желаніе, гнѣвъ, движеніе членовъ и наконецъ силы питательныя и производительныя [1]). Это ученіе, замѣтимъ, отчасти направлено противъ Платона. Что же касается до воскресенья мертвыхъ и будущаго міра, чувственныхъ наслажденій человѣческой души въ раю и наказаній, претерпѣваемыхъ ею въ аду, равно какъ и страшнаго суда, ожидающаго человѣка за гробомъ, то во все это Мутакаллимы крѣпко вѣровали и держались въ этомъ отношеніи, буквальнаго пониманія Корана, не подвергавшагося у нихъ никакому сомнѣнію.

Такого же почти мнѣнія были и Аштариты. Признавая безсмертіе души, они подобно Мутакаллимамъ, считали дѣйствительными всѣ тѣ мѣста Корана, въ которыхъ говорится о существованіи ада и рая, мѣста мученія для грѣшниковъ и края блаженства для правовѣрныхъ, не видя въ нихъ ничего неестественнаго. Мало того, они принимали буквально и всѣ слова преданій, касающихся будущей жизни человѣка, полагая что въ нихъ нѣтъ ничего невозможнаго [2]).

Мутазалиты же, признавая, въ свою очередь, безсмертіе души, вѣровали также въ существованіе ада и рая, въ наказанія и награжденія за гробомъ, соотвѣтственно заслугамъ человѣка. Но такъ какъ они раздѣлялись на многія секты и школы, то понятно, что между ними должны были оказаться различныя ученія. Приведу здѣсь одно изъ нихъ. Такъ читаемъ у Аш-Шахрастани [3]), что двѣ Мутазалитскихъ сектъ, Гаититовъ

---

1) Schmölders, Essai sur les écoles. p. 182, 183, 184.

2) Аш-Шахрастани, ч. I, стр. 112.

3) См. ч. I, стр. 62.

и Гадатитовъ, основанныя Ахмедомъ Ибнъ-Гаитомъ и Фадлемъ-бенъ-Альгадати, учили, что жизнь человѣка не прекращается съ его смертью, потому что въ природѣ совершается переселеніе душъ (التناسخ — метампсихозисъ), и что, по смерти человѣка, Богъ отводитъ для него особенное мѣсто, въ которомъ послѣдній вновь оживленный, здоровый и невредимый, снабжается знаніемъ и пониманіемъ сущности его Творца, осыпающаго его тамъ своей отцовской милостю. Все это, по ихъ мнѣнію, происходитъ, безъ всякой примѣси матерьяльныхъ элементовъ, невещественно, а духовнымъ образомъ, такъ что подъ словами пророка: «вы увидите Бога, какъ видите мѣсяцъ во время новолунія», слѣдуетъ понимать не наблюденіе глазомъ, а созерцаніе перваго дѣятельнаго разума (νοῦς ποιητικὸς), составляющаго первое твореніе божіе, твореніе, отъ котораго происходятъ образы для всѣхъ остальныхъ существующихъ предметовъ [1]). Это мнѣніе, какъ увидимъ ниже, перипатетическое; но не смотря на такое нравственное толкованіе нашей будущей жизни, приведенныя секты не могли окончательно освободиться отъ мысли о существованіи разныхъ степеней ада и рая, въ которыхъ совершаются явленія самого матерьяльнаго начала, явленія физическія и чувственныя [2]).

Переходя отъ ученій религіозныхъ школъ къ арабскимъ перипатетикамъ, мы и у нихъ также, встрѣчаемъ различное пониманіе предметовъ, разбираемыхъ нами въ этой главѣ. Приведу 3 главныя ихъ мнѣнія.

Такъ Альфараби, заимствуя свое ученіе у Аристотеля, трактовалъ, что душа человѣческая, есть что-то небесное, которое не должно быть смѣшиваемо съ силой животныхъ и растеній; это — дѣятельный разумъ, который существуетъ раздѣльно отъ матеріи по смерти человѣка и не подлежитъ уничтоженію; это — разумное, понимающее существо, не подвергающееся ни

---

1) Аш-Шахрастани, ч. I, стр. 64.

2) Ibid. t. I, p. 63.

дѣленію, ни вмѣщаемости въ какомъ-либо пространствѣ; это — наконецъ простая субстанція, настоящій человѣкъ, состоящій не изъ тѣла, а разливающій свои силы въ этомъ послѣднемъ. Этотъ же разумъ есть истеченіе перваго разума (primum agens), который сообщаетъ чистыя формы всѣмъ прочимъ предметамъ [1]). Далѣе, Альфараби разсматриваетъ нашъ разумъ, какъ нѣчто заключающееся прежде всего въ состояніи возможности (intelectus in potentia), а потомъ переходящее въ дѣйствительность (intelectus in affectu); но отъ этого *дѣятельнаго* разума онъ отличаетъ другой *пріобрѣтенный* разумъ (intelectus in adeptu), или то, что происходитъ отъ intelectus in actu, слѣдовательно все то, что кроется въ нашей разумной душѣ [2]). Къ этому полуаристотельскому ученію, Альфараби еще прибавляетъ длинныя сужденія о различныхъ положеніяхъ человѣческой души по разлукѣ ея съ тѣломъ и о блаженствѣ или несчастіи ожидающемъ душу, смотря по добрымъ или дурнымъ дѣламъ самаго человѣка [3]).

Ибнъ-Сина (Avicena) разсматриваетъ душу какъ субстанцію, могущую, въ своей дѣятельности, совершенно отдѣлиться отъ тѣла и остаться только въ зависимости отъ своего первобытнаго источника — дѣятельнаго разума, съ которымъ она остается въ такомъ состояніи и по смерти человѣка. Далѣе, признавая существованіе души и предъ рожденіемъ человѣка, Ибнъ-Сина утверждаетъ, что она можетъ достигнуть до пониманія высшей истины и святости только тогда, когда преодолѣетъ бушующія въ тѣлѣ страсти и сдѣлается чистымъ вмѣстилищемъ для воспріятія Откровенія, истекающаго изъ перваго разума. Такова способность нашей души въ связи съ тѣломъ; но тоже самое мы можемъ утверждать о состояніи ея и по разлукѣ съ нимъ, состояніи, въ которомъ она дѣ-

---

1) Ritter, G. d. Ph. B. IV, p. 13.

2) Ibid., p. 14, 15.

3) Ibid. p. 67.

лается до высшей степени способной къ воспріятію сверхъестественнаго пониманія вещей [1]). Чтоже касается ученія о воскресеніи мертвыхъ, то оно совершенно было отвергнуто Ибнъ-Синой, между тѣмъ, какъ мысль о наказаніи и наградѣ за предѣломъ жизни была имъ вполнѣ признана [2]).

Весьма замѣчательно мнѣніе Аверроэса. Принимая душу за форму тѣла, онъ утверждалъ, что ни одна часть ея не можетъ существовать совершенно отдѣльно отъ тѣла. Это значитъ, что человѣческая душа, разумѣя подъ ней разумъ, разлита по тѣлу, подобно свѣту, многими лучами, которые, по уничтоженіи тѣла, обратно собираются въ одно цѣлое. Этой же разумной и понимающей душѣ приписываетъ онъ двоякое существованіе: смертное и безсмертное, на томъ основаніи, что наша душа — разумъ и что разумъ также двоякаго рода: универсальный и индивидуальный. И такъ, говоритъ Аверроэсъ, безсмертенъ у насъ разумъ универсальный, освѣщаемый постоянно первымъ разумомъ, посредствомъ котораго онъ никогда не лишается общаго пониманія вещей, ибо дѣятельность перваго разума также безпрерывна, вѣчна. Въ противномъ случаѣ, мы должны считать скоропреходящимъ и весь родъ человѣческій. Что же касается до индивидуумовъ, ихъ дѣятельности и чувственной души, то они непремѣнно подлежатъ измѣненію и перерожденію [3]). Такимъ образомъ, по Аверроэсу, одинъ только общій разумъ человѣчества, т. е. одинъ только родъ человѣческій безсмертенъ и вѣчносуществующъ, а каждая личность, отдѣльно взятая, преходяща и смертна. Это значитъ, говоря подробнѣе, что человѣческая душа не дѣлима соотвѣтственно индивидуумамъ, ибо душа или разумъ неимѣетъ никакихъ индивидуальностей, а различіе ихъ происходитъ только отъ различія чувственности у человѣка; различіе личностей происходитъ отъ различія ихъ матерій,

---

1) Ritter, B. IV, p. 50.

2) Ibid. p. 57.

1) Ritter, B. IV, p. 150 — 155.

форма же общая имъ всѣмъ [1]). Но за то, замѣтимъ, Ибнъ-Рошдъ не опровергаетъ то блаженное состояніе человѣка, которое онъ долженъ получить въ награду за свои труды въ наукѣ и знанія, при соединеніи своего спекулятивнаго разума съ разумомъ дѣятельнымъ [2]). Слѣдовательно, по его мнѣнію, хотя каждый человѣкъ, отдѣльно взатый, смертенъ, но за то, сообщаясь, посредствомъ знанія и пониманія Бога, съ универсальнымъ разумомъ, онъ становится безсмертнымъ. Что же касается до вѣрованія мусульманскаго народа въ воскресеніе мертвыхъ и т. п., то Аверроэсь безбоязненно опровергаетъ его, возставая противъ Платона и всѣхъ тѣхъ мыслителей, которые утверждаютъ различныя положенія души по смерти человѣка и вѣруютъ въ наказанія и чувственныя наслажденія, испытуемыя тѣломъ по разлукѣ его съ душей. Это басня, говоритъ онъ, разъ уничтоженное не можетъ получать вторичную жизнь. Уничтоженный предметъ можетъ возвратиться къ свойственному ему виду, часть котораго онъ составлялъ и прежде, но отнюдь не возможно, чтобы этотъ предметъ сдѣлался вторично тѣмъ же веществомъ, какимъ онъ былъ до своего уничтоженія [3]).

Таковъ характеръ философствованія арабскихъ мыслителей по поводу вопросовъ о безсмертіи нашей души и ея сущности, о состояніи тѣла за гробомъ и о будущей жизни вообще. Постараемся теперь изложить теорію нашего Маймонида о тѣхъ же самыхъ вопросахъ, послѣ чего скажемъ нѣсколько словъ о вліяніи, подъ которымъ сложилась его теорія.

Душа человѣка, по ученію Раввина-философа, это одна несложная, разлитая по тѣлу сила, которая дѣйствуетъ въ человѣкѣ посредствомъ различныхъ способностей или отправленій [4]). Таковыхъ способностей или силъ, составляющихъ не отдѣльныя

---

1) Ritter, B. IV, p. 157.

2) Renan, Aver. et Averroisme chap. I

3) Ibid.

4) Тсаманіать Фусуль (VIII гл.), гл. I: اعلم ان نفس الانسان نفس واحدة ولها افاعيل كثيرة مختلفة....وقد تسمى قوى واجزا حتى يقال اجزا

части, а только различныя дѣйстія нашей души — 5: а) питательная или жизненная (הזן- الغادى); б) чувствительная (המרגיש- الحاس); в) вообразительная (המדמה- المخيل); г) желательная (המתעורר - الزوعى) и разумная (השכלי- الناطق). Всѣ эти способности или силы вмѣстѣ взятыя, составляя форму нашего тѣла — душу, суть не что иное, какъ плотное соединеніе страстей и воли, вслѣдствіе чего человѣкъ является способнымъ существомъ, могущимъ управлять своими наклонностями и поступать съ ними по собственному желанію. При томъ же, всѣ упомянутыя силы, будучи тѣсно связаны съ нашимъ тѣломъ, оказываютъ другъ другу взаимную помощь въ своихъ дѣйствіяхъ. Такъ, питательная и чувствительная силы нашей души подчинены формѣ и составу нашихъ органовъ; чувства же составляютъ матеріалъ для дѣйствія воображенія, а воображеніе, въ свою очередь, развиваетъ наши страсти и желанія, которыя съ своей стороны вполнѣ зависимы отъ нашего темперамента. Одинъ только разумъ (השכל- العقل) не подчиненъ внѣшности и не подлежитъ чужому вліянію. Онъ такъ высоко поставленъ между разными нашими способностями, что матерія не достигаетъ его [1]). Такимъ образомъ, по теоріи Маймонида, наша душа, т. е. неразъединенная сила или форма, не можетъ быть разсматриваема, какъ независимая отъ насъ субстанція, какъ самостоятельное существо, могущее находиться и внѣ насъ, т. е. безъ присутствія матеріи [2])..... Одинъ только

النفس.....وليس يريدون (يعنى الفلاسفة) بقولهم اجزا انها تتجزا تجزى الاجسام وانما هم يعدون افعالها المختلفة التى هى عند جملة النفس كالاجزا عند الكل المولف من تلك الاجزا....

1) Тсаманіать Фусуль гл. I.

2) Дал. Альх. ч. I, гл. LXX: لان ال- نسمات الباقية بعد الموت ما هى ال- نسمة الكاينة فى الانسان عند ما يتكوّن لان هذه الكاينة عند تكوينه هى قوة الاستعداد فقط والشى المفارق بعد الموت هو الشى الحاصل بالفعل ولا ال- نسمة ايضا الكاينة هى الروح الكاينة....الخ

разумъ, котораго не достигаетъ матерія, стоитъ выше всѣхъ нашихъ способностей и можетъ существовать самостоятельнымъ, независимымъ отъ насъ образомъ. Въ человѣкѣ Маймонидъ различаетъ двоякаго рода разумъ: одинъ изъ нихъ это *матеріальный* (השכל ההיולאני-العقل الهيولانى), называемый такъ по той причинѣ, что онъ не можетъ отдѣлиться отъ матеріи и подчиненъ ея вліянію подобно другимъ нашимъ способностямъ; второй же, будучи вполнѣ независимъ отъ организма и составляя прямое истеченіе дѣятельнаго или универсальнаго разума, называется *истеченный* (השכל הנאצל), это разумъ *пріобрѣтенный* (השכל הנקנה-العقل المستفد), свойство котораго есть вѣденіе и пониманіе божественнаго принципа, откуда онъ беретъ свое начало. Этотъ-то пріобрѣтенный разумъ не заключаетъ въ себѣ никакихъ элементовъ матерьялизма; онъ вполнѣ отдаленъ отъ тѣла, не подлежитъ его вліянію, а напротивъ того управляетъ имъ [1]); этотъ самостоятельный разумъ составляетъ форму человѣка, форму души его, точно такъ же, какъ душа составляетъ форму живаго тѣла [2]); онъ только образуетъ настоящее *я* человѣка, неподлежитъ никакимъ перемѣнамъ, не подвергается уничтоженію; онъ вѣчно живущъ и существующъ; онъ-то составляетъ наконецъ безсмертную часть нашего человѣческаго существа [3]), какъ мы это увидимъ еще ниже.

---

1) Дал. Альх, ч. I, гл. LXXII: العقل المستفاد الذى ليس هو قوة فى جسم وهو مفارق للجسد مفارقة حقيقة وفايض عليه

2) Такъ выражается объ немъ самъ Маймонидъ въ «Іадъ Гахаз.» Отд. I, гл. IV, VIII: נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל והדעה היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו...

3) Іадъ Гахаз. Отд. I, гл. IV, IX: אין צורת הנפש הזאת מחובר מן היסודות כדי שתפרד להם ואינה מכח הנשמה שתהא צריכה לנשמה כמו שהנשמה צריכה לגוף אלא מאת ה' מן השמים היא, לפיכך כשיפרד הגולם שהוא מחובר מן היסודות ותאבד הנשמה

Вотъ, вкратцѣ, теорія Маймонида о сущности психеи. Посмотримъ теперь: какой характеръ носитъ въ себѣ его ученіе о положеніи этой психеи по смерти человѣка и о будущей жизни вообще.

Исчисляя въ своемъ комментаріи къ Мишнѣ [1]) всѣ грубыя суевѣрія и чисто-матерьяльныя мнѣнія, существующія между различными классами людей (כִּתּוֹת־ לְשׁוֹנוֹת), касательно безсмертія человѣка и будущей его жизни, Маймонидъ торжественно опровергаетъ всѣ эти мнѣнія о чувственныхъ блаженствахъ и наслажденіяхъ, равно какъ и о страшныхъ мученіяхъ и наказаніяхъ, испытуемыхъ человѣкомъ за гробомъ, и, наконецъ, говоритъ слѣдующее. «Не слѣдуетъ забывать, что люди должны быть привлекаемы къ истинѣ и религіи, точно такъ же, какъ привлекаютъ дѣтей къ ученію посредствомъ разныхъ подарковъ и наградъ, которые должны быть болѣе или менѣе матерьялны, смотря по степени развитія и пониманія этихъ дѣтей. На дѣлѣ же, какъ свѣтъ непостижимъ слѣпцу, голосъ глухому и ощущеніе сладострастія евнуху, такъ не можемъ мы, люди, постигать въ этомъ вещественномъ мірѣ блаженство міра духовнаго потому именно, что намъ невозможно представить себѣ что либо величественное и блаженное, безъ участія тѣла, страстей и чувствъ. Въ сущности же нѣтъ никакой общности, никакого сходства между наслажденіями нашего настоящаго міра и блаженствами будущей жизни. Да, невыразимо то блаженство, которое испытываетъ тамъ разумная душа человѣка (пріобрѣтенный разумъ) отъ пониманія и постиженія господней субстанціи, непостижимо оно, недоступно для насъ [2]). Поэтому знай, гово-

---

מפני שאינה מצויה אלא עם הנוף... לא תכרת הצורה הזאת... לפי שאינה צריכה לנשמה ויודעת בורא הכל ועומדת לעולם ולעולמי עולמים....

1) См. трактатъ «Сангедріонъ», гл. X.

2) Предисл. Майм. къ Мишнѣ, тракт. «Сангедріонъ» гл. X.

ритъ Маймонидъ въ другомъ мѣстѣ [1]), что въ жизни, ожидающей праведника (צַדִּיק) на томъ свѣтѣ, нѣтъ ничего тѣлеснаго и матерьяльнаго; тамъ не совершается ни одно изъ жизненныхъ нашихъ отправленій, какъ-то: сидѣніе, стояніе, питье, ѣда, сонъ, смерть, печаль, смѣхъ и т. п.; блаженство не состоитъ тамъ въ изобиліи яствъ, напитковъ, роскошныхъ одѣяній и драгоцѣнныхъ утварей, какъ это полагаютъ невѣжественные и сладострастные Арабы, нѣтъ, блаженство благочестивыхъ на томъ свѣтѣ, выражаясь слогомъ Талмудистовъ, заключается лишь въ томъ, что они, увѣнчанные *коронами* на головахъ, покоятся въ лонѣ вѣчности и наслаждаются величіемъ. Это значитъ, что благочестивые люди, разставаясь съ тлѣннымъ міромъ, пріемлютъ новую жизнь и украшенные своимъ разумомъ (пріобрѣтеннымъ), наслаждаются въ ней, подобно Ангеламъ, пониманіемъ и постиженіемъ своего Отца-Покровителя, Того именно, Котораго прежде они не могли постигать при тѣлѣ. Такое состояніе человѣческой души, называется будущей жизнью (הָעוֹלָם הַבָּא), ибо за нею не послѣдуетъ вторичная смерть и она есть величайшее блаженство, которое будетъ продолжаться вѣчно. Лишеніе такого невыразимаго, духовнаго удовольствія, составляетъ для человѣка невыносимое мученіе и страданіе, и подобное дурное, несчастное положеніе нечестивца (רָשָׁע) по его смерти, называется: *абадонъ* (אברון), *тафта* (תפתה), *келія* (כליה), т. е. пропастью, преисподней, окончательнымъ уничтоженіемъ человѣка лишающагося воскресенья и оживленія» [2]).

---

1) Іадъ Гахаз. Отд. «Гилхотъ Тшуба» (הִלְכוֹת תשובה) гл. VII.

2) Іадъ Гахаз. Гилх. «Тшува», гл. VIII: הטובה הצפונה לצדיקים היא חיי העולם הבא והיא החיים שאין מות עמהם... שכר הצדיקים שיזכו לנעם הזה... ופרעון הרשעים הוא שלא יזכו לחיים אלא יכרתו וימותו... הע"הב אין בו גוף וגויה אלא נפשות הצדיקים

Изъ этихъ словъ нашего Раввина-философа, намъ становится уже понятнымъ, что именно понимаетъ онъ подъ воскресеньемъ мертвыхъ. Но яснѣе всего выражается онъ объ этомъ самомъ предметѣ, въ упомянутомъ нами комментаріи къ Мишнѣ. «Каждый еврей, сказано тамъ, долженъ считать однимъ изъ догматовъ своей вѣры воскресенье мертвыхъ (תחית המתים) на томъ основаніи, что, выражаясь языкомъ Талмудистовъ (Берах. л. 18), грѣшники считаются мертвыми даже во время своей жизни; слѣдовательно, какъ же они будутъ живыми послѣ смерти своей? Напротивъ того, праведники даже по смерти именуются живыми. Знай же, прибавляетъ самъ Маймонидъ, что каждый человѣкъ принужденъ умереть и тогда онъ долженъ разложиться на тѣ элементы изъ которыхъ онъ составленъ.... Въ человѣкѣ безсмертенъ одинъ только разумъ и это безсмертіе называется воскресеньемъ, загробной жизнью; разумъ же, который не удостоивается такого духовнаго блаженства смертенъ и лишается воскресенья. Что же касается до ада (גיהנם) и рая (גן־עדן), то они не существуютъ въ будущемъ посмертномъ мірѣ, а будутъ только въ то время, когда явится Мессія и Богъ возстановитъ израилево царство. Тогда-то грѣшники и будутъ бѣдствовать, а праведники блаженствовать»[1]).

בלבד בלי גוף כמלאכי השרת... אין בו לא אכילה, שתיה, ישיבה עמידה, שינה ומיתה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנין מזיו השכינה... ר״ל יודעים ומשיגים מאמתת הק״בה מה שאין יודעים והם בגוף האופל השפל...העֹנש שאין עֹנש גדול ממנו שתכרת הנפש ולא תזכה לאותן החיים...וזה האבדון שקורין אותו אדון הנביאים :באר, שחת, תפתה, עלוקה וכל לשון כליה... שאינלה תקומה....

1) Пред. къ Мишнѣ, тракт. «Сангедріонъ», гл. X: ותחית המתים قاعدة من قواعد شريعة موسى لا دين ولا ارتباط بالملة اليهودية لمن لا يعتقد ذلك لكنّه للفضلا....وكيف يعيش الظالمون وهم اموات ولو فى

III.

Познакомившись съ ученіемъ Маймонида о безсмертіи души и будущей ея жизни, разсмотримъ вкратцѣ еще слѣдующій важный вопросъ: въ чемъ именно, слѣдуя теоріи Маймонида, состоитъ цѣль и назначеніе нашей жизни и какъ именно намъ можно достигнуть этой цѣли, если только таковая существуетъ?

Мы видѣли выше, что по Маймониду, нашъ пріобрѣтенный разумъ составляетъ главный, неизсякаемый и вѣчно бьющійся источникъ нашей будущей жизни, превосходную часть нашего существа и единственную силу способную къ безсмертію. Этотъ разумъ достигаетъ безсмертія только тогда, когда онъ находится въ человѣкѣ праведномъ, морально нравственномъ и просвѣщенномъ; слѣдовательно, очень ясно, что наши поступки и дѣянія должны имѣть цѣлью развивать, усовершенствовать и довести до высшихъ границъ истины и знанія нашъ упомянутый разумъ. Это знаніе и истина заключаются въ постиженіи и пониманіи Бога и въ всевозможномъ сближеніи съ Нимъ. Высшее и послѣднее совершенство человѣка, что указано и Св. Торой, заключается въ пониманіи Бога, Его существованія, единства, знанія, могущества, воли и вѣчности и пр. Подобное стремленіе къ совершенству не должно лежать на насъ тяжкой ношей, напротивъ мы должны отъ любви къ Богу душей и тѣломъ напрягать послѣднія свои силы для достиженія и изслѣдованія премудрости Бога и всего творенія [1]). По этому, кто

حياتهم وهكذا قالوا عمّ רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים וצדיקים אפילו במיתתן קרואין חיים واعلم ان الانسان يموت ضرورة ويبطل لما تركب منه.... الخ

1) Дал. Алх. ч. III, гл. XXVIII: שתדע שהדעות האמתיות אשר בהם יגיע השלמות האחרון, אמנם נתנה התורה מהן תכליתם וצותה להאמין בהם בכלל והוא מציאת השי" ויחודו וידיעתו

желаетъ пріобрѣсть человѣческое совершенство и быть человѣкомъ достойнымъ безсмертія, тотъ пусть знаетъ, что надъ нимъ постоянно паритъ божественный разумъ, связывающій насъ съ Господомъ Богомъ, который, по той мѣрѣ какъ мы постигаемъ Его посредствомъ снисходящаго на насъ свыше разума, по той же самой мѣрѣ смотритъ и слѣдитъ за нами. А съ такимъ сознаніемъ человѣкъ, разумѣется, будетъ всегда богобоязливъ, смиренъ, благочестивъ и мораленъ, и можетъ достигнуть предстоящей ему цѣли, т. е. высшаго человѣческаго совершенства, безсмертія [1]). Но чѣмъ же, спрашивается, можемъ мы пріобрѣсти подобное совершенство и безсмертіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ находимъ въ собственныхъ словахъ Маймонида. «Знай, говоритъ онъ читателю, что настоящая цѣль нашей Торы двоякая: улучшеніе тѣла и улучшеніе души (תקון הגוף ותקון הנפש). Это значитъ, что каждый человѣкъ долженъ заботиться о здоровьи своего тѣла и благополучіи всѣхъ своихъ матерьальныхъ потребностей; а подобное благополучіе невозможно, когда человѣкъ вздумаетъ жить жизнью одичалой, особнякомъ, безъ связи съ обществомъ и не среди устроеннаго государства, соотвѣтственно его природѣ, ибо «человѣкъ по природѣ своей общественень» (הוא מדיני במבעו האדם). Для совершенства человѣка не вмѣняется ему въ обязанность отказаться отъ міра, воздержаться отъ необходимыхъ земныхъ потребностей и предаться лишь отшельнической жизни, не радѣя о самомъ себѣ; нѣтъ, восклицаетъ Маймо-

---

ורצונו... כל אלה תכלית אחרונות... והוא צוה עליהם בכלל לאהבה את ה׳ואת האהבה לא יתכן אלא בהשגת המציאות כלה...

1) Дал. Алх. ч. III, гл. LII: מי שיבחר בשלמות האנושי ושיהיה איש האלהים באמת... יודע שהמלך הגדול החופף עליו והדבק עמו תמיד... והמלך ההוא...הוא השכל השופע עלינו...וכאשר ידעו זה השלמים הגיע עליהם מן היראה והכנעה ופחד השם... עד שישלמו השלמות האנושי...

нидъ, такой образъ жизни заслуживаетъ скорѣе порицаніе и человѣкъ, избравшій его, справедливо называется *грѣшникомъ* (חוטא)[1]). Короче говоря, безъ совершенства тѣла, мы не можемъ достигнуть второй цѣли, ведущей насъ къ совершенству, состоящему въ томъ, чтобы человѣкъбылъ *дѣйствительный мыслитель* (משכיל בפועל) и зналъ все то, что только возможно ему знать касательно всего существующаго вокругъ него въ природѣ. Это совершенство не заключается въ исполненіи какихъ-либо физическихъ или моральныхъ обязанностей, а въ одномъ только *знаніи*, которое достается путемъ мышленія и изслѣдованія»[2]). Что же разумѣетъ Маймонидъ подъ именемъ науки, или, какъ онъ выражается, знанія (דעות)?

Читая LI-ю главу Путеводителя Заблудшихся, мы узнаемъ, что первый и главнѣйшій предметъ изученія, ведущаго всякаго человѣка къ назначенной ему цѣли, составляетъ *метафизика* (האלהית); за ней слѣдуетъ *физика* (הטבעית) въ томъ смыслѣ, какъ ее понимали въ тогдашнее время, а именно въ связи съ космологіей, естественной исторіей и психологіей; но не разрывно съ физикой должна находиться *логика* (הגיון) и *матема-*

---

1) Дал. Алх. ч. III, гл. XXVII: כונת כלל התורה שני דרכים : והם תקון הנפש ותקון הגוף... תקון הגוף יהיה כתקון עניני מחיתם קצתם עם קצתם... והוא הנהגת המדינה ותקון עניני אנשיה כפי היכלת וכו'... ואם יאמר האדם הואיל התאוה והקנאה והכבוד דרך רעה אפרוש מהן ביותר ואתרחק לצד האחרון...המהלך בדרך זו נקרא חוטא (Іадъ Гахаз. О. I, гл. III.)

2) Дал. Алх. ч. III, гл. XXVII: ושלמותו האחרון שיהיה משכיל בפועל והוא שידע כל מה שביכלת האדם לדעתו מכל הנמצאות... זה השלמות האחרון לא בהם מעשים ולא מדות ואמנם הוא דעות לבד וכבר הביא עליהם העיון וחייבה אותם החקירה...

тика (למודיות)[1]). Всѣ эти исчисленныя науки, вмѣстѣ взятыя, должны быть равновѣсны для нашей цѣли, ведущей нашъ разумъ къ безсмертію, т. е. къ совершенному пониманію Божества, или, выражаясь слогомъ Маймонида, къ тому, чтобы наслаждаться ликомъ Самого Господа-Царя. «Замѣть себѣ, мой сынъ, обращается Раввинъ-философъ къ читалелю, что занимаясь одной только логикой и математикой, ты принадлежишь къ тому классу людей, которые, прохаживаясь кругомъ царскаго дворца, ищутъ врата его; физика приводитъ тебя въ его сѣни, а метафизика открываетъ тебѣ дорогу внутрь чертога и ты доходишь до присутствія самого Царя. Таково состояніе всѣхъ людей мудрыхъ и просвѣщенныхъ. Кто же обращаетъ все свое вниманіе на изслѣдованіе путей Бога, предается душой и тѣломъ изученію Его Субстанціи, образа управленія вселенной, тотъ можетъ достигнуть (въ этомъ мірѣ) степени пророка. И въ подобныхъ только случаяхъ можемъ мы, послѣ того, какъ смерть сорветъ занавѣсъ, отдѣляющій насъ отъ Господа-Бога, сдѣлаться достойными зрителями божьяго сіянія[2])».

---

1) Полагаю, что Маймонидъ придерживается здѣсь дѣленія философіи на составныя ея части, какъ ее преподавали въ *арабскихъ школахъ*. Такъ извѣстно, что теоретическую философію (العلوم الحكمية النظرية) Арабы дѣлили на: a) العلوم الرياضية — математическія науки; b) العلوم الالهية — метафизическія и c) العلوم الطبيعية — физическія науки. См. v. Hammer, Encyclop. Uebersicht der Wissenschaften des Orients s. 65.

1) Дал. Альх. ч. III, гл. LI: ודע בני כל עוד שתתעסק בחכמות הלמודיות ובמלאכת ההגיון אתה מכת המתהלכים סביב הבית לבקש את השער...וכשתבין הענינים הטבעים כבר נכנם בפרוזדור הבית וכשתשלים הטבעיות ותבן האלהיות כבר נכנסת עם המלך בחצר הפנימית ואתה עמו בבית אחד ואת היא מדרגת החכמים... אבל מי שישם כל מחשבתו אחרי שלמות באלהיות והוא נוטה כלה אל השם יתעלה... זאת היא מדרגת הנביאים.

Такова сущность Маймонидова ученія о душѣ, ея сущности и безсмертіи, о воскресеніи мертвыхъ, будущей нашей жизни и назначеніи человѣка. Вникая внимательно въ это ученіе и сравнивая его съ принципами теоріи греческо-арабскихъ философовъ касательно тѣхъ же предметовъ, мы приходимъ къ слѣдующимъ результатамъ.

Маймонидъ признаетъ человѣческую душу за одну цѣлую, нераздѣльную отъ тѣла силу, дѣйствующую въ человѣкѣ посредствомъ различныхъ способностей, силу, составляющую форму тѣла, слѣдовательно уничтожающуюся по разрушеніи матеріи. По смерти человѣка можетъ существовать одинъ только разумъ, который однакожъ бываетъ двоякаго рода: матерьяльный (שכל ההילאני) и пріобрѣтенный (שכל הנקנה), изъ коихъ послѣдній, будучи истеченіемъ перваго дѣятельнаго (שכל הפועל) или божественнаго разума, исключительно способенъ привести къ безсмертію и сближенію съ Самимъ Господомъ-Царемъ. Здѣсь мы слышимъ не только отголосокъ арабскихъ перипатетиковъ, но даже ихъ слова и образъ выраженія ихъ мыслей. Я разумѣю здѣсь особенно Альфараби и Ибнъ-Сину, признававшихъ, какъ изложено было выше, существованіе такихъ же двухъ разумовъ: матерьяльнаго (العقل الهيولانى) и пріобрѣтеннаго (العقل المستفاد), изъ которыхъ послѣдній есть истеченіе перваго дѣйствительнаго разума (العقل الفعّال) и вѣчно существуетъ по смерти человѣка [1]). Но замѣтимъ, что эта теорія арабскихъ мыслителей въ свою очередь цѣликомъ заимствована у Аристотеля и въ ней только замѣнено дѣленіе человѣческаго разума на страдательный (νοῦς παθητικὸς) и дѣятельный (νοῦς ποιητικὸς), соединяющійся съ божественной жизнью и составляющій безсмертную часть нашей души, дѣленіемъ его на упомянутыя названія: матерьяльный и пріобрѣтенный [2]). Слѣдовательно, Маймонидъ, будучи приверженцемъ такого ученія, является арабскимъ перипатетикомъ въ полномъ смыслѣ этого

1) Munk, Les Notes au Guide des Ég. p. 305, 306.

2) Философ. лексиконъ: «Аристотель» и Le Guide des Égarés p. 307 u. 308.

слова, при чемъ, разумѣется, ни Мутазалиты, ни Мутакаллимы, не говоря уже объ Ашаритахъ, не оказали на него вліянія. Что же касается до дѣленія человѣческой души на силы или способности, то оно совпадаетъ съ дѣленіемъ Аристотеля, принимавшаго точно также 5 различныхъ способностей, дѣйствующихъ въ человѣкѣ. Разница между ними состоитъ только въ томъ, что воображеніе, по Аристотелю, не составляетъ отдѣльную способность души, а замѣнено имъ способностью переходить съ одного мѣста на другое, между тѣмъ какъ Маймонидъ признаетъ въ человѣческой душѣ особенную силу, называемую имъ *воображительной* (המדמה). Далѣе, отвергая ученіе Мутакаллимовъ, Ашаритовъ и большей части Мутазалитовъ касательно воскресенья нашего тѣла, его наказаніяхъ въ аду и чувственныхъ наслажденіяхъ въ раю, Маймонидъ принимаетъ и на этотъ разъ теорію арабскихъ перипатетиковъ, основанную, въ свою очередь, на принципахъ аристотелева ученія. Эта теорія признаетъ существованіе разума, который, достигая на этомъ свѣтѣ высшей степени совершенства, соединяется по смерти человѣка съ первымъ разумомъ, отъ котораго онъ проистекаетъ, и вѣчно наслаждается лицезрѣніемъ Господа. Такого же мнѣнія, какъ мы видѣли выше, и нашъ Раввинъ-Философъ. Но особенно совпадаетъ здѣсь его мнѣніе съ приведеннымъ мнѣніемъ Аверроэса, какъ это ясно доказано въ превосходной статьѣ г. Мунка: Ибнъ-Рошдъ [1]). Впрочемъ, замѣтимъ, что подобное состояніе человѣческаго разума утверждали еще гораздо раньше арабскихъ перипатетиковъ двѣ упомянутыя мутазалитскія секты: Гаититы и Гададиты, говорившіе, что въ будущемъ мірѣ отсутствуетъ всякій элементъ матерьялизма, и что слова Корана: «вы увидите Бога», нужно понимать не въ буквальномъ смыслѣ, а разумѣть подъ ними созерцаніе перваго разума (νοῦς ποιητικός), составляющаго первое твореніе божіе [2]). Однако Маймонидъ не соглашался съ этими сектами въ мнѣніи

1) Mélanges de philos. juive et arabe p. 450 — 458.

2) См. выше, стр. 133.

о переселеніи души изъ одного тѣла въ другое (التناسخ), а утверждалъ вмѣстѣ съ Альфараби[1]), что لا يجوز انتقال النفس من جسد الى الجسد كما يقوله التناسخيون, т. е. «не слѣдуетъ принимать переселенія души изъ тѣла въ тѣло, какъ это утверждаютъ приверженцы ученія о метемпсихозисѣ».

Для достиженія же безсмертія души, или разума, слѣдуетъ по Маймониду довести этотъ послѣдній до высшихъ границъ истины и знанія. Эти истина и знаніе состоятъ въ пониманіи и достиженіи Премудрости Бога, и, образуя цѣль нашего бытія, пріобрѣтаются двумя условіями: моральнымъ и научнымъ. Въ этой части Маймонидовой теоріи насъ поражаетъ рѣзкое ея сходство съ ученіемъ Аверроэса[2]), и въ особенности Альфараби, утверждавшаго, что אין לאדם שלמות אלא השלמות אשר יהיה בחכמות העיוניות, т. е. «человѣкъ не можетъ достигнуть полнаго совершенства, какъ только въ спекулятивномъ *знаніи*[3])».

Что касается воскресенья мертвыхъ и существованія ада и рая, то Маймонидъ, отвергая ученіе Мутакаллимовъ и Мутазалитовъ, принимавшихъ всѣ мѣста Писанія о воскресеньи, адѣ и раѣ въ наглядномъ видѣ этихъ словъ, утверждаетъ вмѣстѣ съ Аверроэсомъ, что процесъ оживленія мертваго тѣла по разлученіи его съ духомъ естественнымъ образомъ невозможенъ, прибавляя впрочемъ, что это оживленіе можетъ совершиться какъ *чудо*, возможное только для Господа Бога. Не смотря на это Маймонидъ признаетъ *«техіатъ гаметимъ»* (воскресенье мертвыхъ) за одинъ изъ 13-ти главныхъ догматовъ еврейской религіи, и считаетъ его предметомъ вѣрованія для каждаго Еврея, на томъ основаніи, что дурной человѣкъ мертвъ даже во время своей жизни, а праведникъ, слѣдовательно, живетъ и по смерти своей; ибо, объясняетъ Маймонидъ, испорченныя дѣла и мысли человѣка называются *смертью*, а нравственныя и справедли-

1) Documenta philos. arabum p. 33.

2) Mélanges, p. 454: En somme, on n'arrive à la perfection finale que par l'étude et la spéculation.... il faut avant tout perfectionner *l'intellect spéculatif* etc. (переводъ Мунка).

3) Mélanges, p. 348.

выя — *жизнью*. Значитъ, присвоивая себѣ мнѣніе Аверроэса, Маймонидъ, по возможности, оіудействовалъ его, согласуя его, не только съ Св. Писаніемъ, но даже съ Талмудомъ.

О раѣ и адѣ Маймонидъ, какъ мнѣ кажется, говоритъ самостоятельно. Онъ не допускаетъ теоріи Мутакаллимовъ, Мутазалитовъ, Ашаритовъ и нѣкоторыхъ даже арабскихъ перипатетиковъ (см. выше) о присутствіи матерьяльнаго въ будущемъ нашемъ мірѣ, слѣдовательно, не признаетъ тамъ существованія тѣлесныхъ наказаній и чувственныхъ наслажданій, а полагаетъ обстоятельство совершенно противное арабской философіи, не говоря ужъ объ арабской схоластикѣ и именно: существованіе ада и рая не за гробомъ, за границами нашей жизни, а за границами времени, т. е. во дни появленія Мессіи, во дни возстановленія Израилева Царства. Тогда, полагаетъ Раввинъ-философъ, можно допустить, что грѣшники будутъ страдать за свои гнусные поступки, а праведникамъ будутъ уготованы благополучіе и счастіе. Эти мысли, какъ видно, могутъ быть примѣнимы только къ еврейскому народу, ожидающему пришествія Мессіи, и могли быть высказаны только учителемъ еврейской религіи, каковъ Маймонидъ. Подъ именемъ же будущихъ страданій и благополучій Маймонидъ разумѣетъ слѣдующее: въ созерцаніи Господа человѣческимъ разумомъ полагаетъ онъ блаженство, а въ лишеніи такого нравственнаго удовольствія — наказаніе, мученіе. Такимъ образомъ очевидно, что мысли Маймонида о раѣ и адѣ вполнѣ лишены всякаго чужаго вліянія [1]).

1) Мнѣ укажутъ, можетъ быть, на сочиненіе Маймонида: «Тхіатъ Гамеметимъ» (תחית המתים), гдѣ авторъ очень ясно утверждаетъ о воскресеніи мертвыхъ, адѣ и раѣ и пр. и, слѣдовательно, весьма противорѣчитъ выведеннымъ мною здѣсь результатамъ. Я могу сказать на это слѣдующее: упомянутое сочиненіе написано авторомъ по извѣстному случаю, во избѣжаніе разныхъ нападеній со стороны Евреевъ-фанатиковъ за его безсмертный «Путеводитель», и, поэтому очень естественно, что въ этомъ оборонительномъ сочиненіи является онъ совершенно другимъ чѣмъ онъ былъ на самомъ дѣлѣ: вмѣсто Раввина-философа, Маймонидъ является здѣсь Раввиномъ-теологомъ въ полномъ слыслѣ этого слова.

ОБЩЕЕ ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Доведя до конца рѣшеніе задачи: «*о вліяніи философіи религіи Мусульманъ на философію религіи Маймонида*» и желая отдать самому себѣ отчетъ во всемъ томъ, что добыто мною на пути къ этой цѣли, я считаю не лишнимъ представить здѣсь, въ кратчайшемъ видѣ, общіе результаты моего изслѣдованія, какъ касательно философской системы Маймонида, такъ и вліянія оказаннаго на него арабской философіей.

Но прежде скажу нѣсколько словъ объ отношеніи Маймонида къ арабской философіи вообще.

Мы видѣли, что на еврейскихъ мыслителей, жившихъ въ мусульманскихъ земляхъ, арабская философія оказала вліяніе еще до появленія Маймонида. Но, находясь подъ подобнымъ вліяніемъ, представители еврейской религіи не совершили того великаго дѣла, исполненія котораго слѣдовало бы отъ нихъ ожидать, а именно: согласованія греческо-арабской философіи съ іудаизмомъ. Цѣлыхъ четыре столѣтія минуло, и начиная отъ VII до XII вѣка ни кто изъ этихъ представителей не взялъ на себя выполненія такого достойнаго предпріятія. Наконецъ является Маймонидъ, посланный еврейскому народу для офилософствованія ихъ религіи. Будучи воспитанъ въ арабскихъ училищахъ и имѣя тамъ учителемъ ученика великаго арабскаго перипатетика Ибнъ-Баджа[1]), молодой Маймонидъ, какъ видно, съ самой

1) Изъ *еврейскихъ* учителей Маймонида особенно замѣчателенъ знаменитый Раввинъ и авторитетъ Іосифъ б. Мигашъ (1077 — 1141), достойный преемникъ Рабби Исаака Альфаси по должности Раввина въ Люцинѣ.

молодости уже началъ развиваться подъ вліяніемъ арабскихъ философовъ. Эти послѣдніе и Аверроэсъ въ особенности, должны были удалить его отъ арабскихъ схоластиковъ, Мутакаллимовъ и Ашаритовъ, явныхъ враговъ перипатетизма. Мутазалиты же, какъ реформаторы Ислама и соревнователи философіи, напротивъ того, могли привлечь къ себѣ Маймонида, если не во всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, во многихъ отношеніяхъ. Но такъ какъ вся арабская философія основана на началахъ аристотелева ученія, представляя собою только дальнѣйшее развитіе и продолженіе его, то очень понятно, что Маймонидъ, такъ горячо преданный философскимъ наукамъ, не могъ довольствоваться однимъ этимъ продолженіемъ, не ознакомившись прежде съ самымъ началомъ — источникомъ всей арабской философіи [1]). Дѣйствительно, мы встрѣчаемъ нашего Раввина не только глубоко изучающимъ и понимающимъ всѣ творенія великаго греческаго мыслителя, но видимъ его даже ревностнымъ жрецомъ въ храмѣ философіи этого послѣдняго. Маймонидъ отзывается объ ученіи Аристотеля съ благоговѣніемъ, смотритъ весьма часто на его принципы какъ на нѣчто незыблемое, никогда не выпускаетъ изъ виду его теоріи при изложеніи своей собственной и разъ выражается объ немъ слѣдующимъ образомъ: «все что говоритъ Аристотель о существующемъ подъ луной до самого центра земли, это истина не подлежащая сомнѣнію и только неучъ можетъ уклониться отъ него; но что касается до его предложеній о лунѣ и выше луны, то они представляютъ, за немногими исключеніями, шаткія заключенія и гипотезы [2])». Слѣ-

---

1) Творенія Аристотеля, какъ можно полагать, Маймонидъ изучалъ не въ греческомъ подлинникѣ, а въ арабскихъ переводахъ, ибо изъ нѣкоторыхъ данныхъ видно, что греческій языкъ ему не былъ знакомъ. Такъ объясняетъ онъ въ одномъ мѣстѣ, что употребляемое въ Талмудѣ слово «*Эпикорось*» (אפיקורות—епикуреецъ) происходитъ отъ арамейскаго гл. *гефкеръ* (הפקר), что значитъ: отдать на произволъ, оставить безъ вниманія. См. комментарій къ трактату «Сангедріонъ» гл X: ומלת אפיקורות היא ארמית ענינה מי שמפקיר ומבזה את התורה...

1) Дал. Альх. ч. II, гл. XXII: ان كل ما قاله ارسطو فى جميع الموجود

довательно, очень понятно, что на образъ философіи религіи Маймонида, главная цѣль котораго состояла въ согласованіи этой философіи съ іудаизмомъ, должны были всего болѣе оказать вліяніе: Аристотель (источникъ арабской философіи), арабскіе перипатетики и Мутазалиты; Мутакаллимы же, равно какъ и Ашариты не могли вліять на него и ихъ ученія были имъ вполнѣ отвергаемы. Впрочемъ необходимо замѣтить, что находясь подъ вліяніемъ Аристотеля и арабскихъ перепатетиковъ и отвергая ученіе мусульманскихъ ортодоксовъ, Маймонидъ не является слѣпымъ приверженцемъ, преданнымъ рабомъ первыхъ и явнымъ врагомъ, неудостоивающимъ своимъ вниманіемъ послѣднихъ; нѣтъ, образъ изложенія Маймонидовой философіи, какъ мы видѣли при изложеніи его теоріи, носитъ въ себѣ совершенно другой характеръ. Изслѣдуя какой-либо вопросъ, онъ прежде всего подвергаетъ строгой критикѣ мнѣнія Аристотеля, арабскихъ философовъ и главнѣйшихъ арабскихъ школъ, а потомъ излагаетъ свое собственное мнѣніе, согласное съ іудаизмомъ. При томъ же Раввинъ-философъ старается всегда доказывать и оправдывать себя, отчего онъ поступаетъ такъ, а не иначе, и согласуясь съ какимъ-либо мнѣніемъ греческо-арабскихъ мыслителей, всевозможно развиваетъ его и вдыхаетъ, такъ сказать, свѣжую жизнь въ мертвыя буквы и словá. Стóитъ только вспомнить, какъ разумно и глубоко-обдуманно онъ опредѣляетъ Бога и Его субстанцію, съ какимъ просвѣщеннымъ взглядомъ онъ смотритъ на отношеніе Провидѣнія къ человѣку и, наконецъ, какъ философски разрѣшаетъ онъ вопросъ о волѣ человѣческой души, ея безсмертіи и будущности!.... Такимъ образомъ очевидно, что хотя философское ученіе Маймонида и сложилось подъ вліяніемъ греческо-арабской филосо-

---

الذى من لدن فلك القمر الى مركز الارض هو صحيح بلا ريب ولا يعدل عنه الّا من لم يفهمه....اما جميع ما يتكلم فيه ارسطو من فلك القمر لما فوقه فكله شبه حدس وتخمين الا بعض اشيا....الخ

фіи и что хотя этого ученія нельзя назвать новой системой въ исторіи средневѣковой философіи; тѣмъ неменѣе однакожъ нельзя не видѣть, что Маймонидъ является въ своемъ дѣлѣ самостоятельнымъ мыслителемъ, выработывающимъ философскіе вопросы своимъ собственнымъ здравымъ умомъ, съ неподражаемымъ тактомъ и глубокомысленностью мудреца. Если же какая-либо часть его теоріи и составлялась подъ чужимъ вліяніемъ, то она, благодаря чудному перу своего даровитаго автора-мыслителя, получала всегда новую форму, дѣлалась гораздо яснѣе, вразумительнѣе и осмысленнѣе, чѣмъ прежде. И когда мы указывали въ нѣкоторыхъ мѣстахъ нашего изслѣдованія на вліяніе, оказанное греческо-арабской философіей на Маймонида, то тѣмъ желали только сказать, что та или другая мысль, тотъ или другой пунктъ его теоріи находились подъ чужимъ вліяніемъ, или позаимствованы у греческо-арабскихъ мыслителей; что же касается до *образа изложенія* и *внутренней жизни* всей этой теоріи, то они почти вездѣ принадлежатъ *самому* Маймониду.

Такимъ-то является намъ М. въ той части своихъ сочиненій, которая разсмотрѣна нами въ этомъ сочиненіи, т. е. въ его *философской* теоріи; но мы здѣсь не касались этого Раввина, какъ *богослова* и *моралиста* (не говоря уже какъ *медика*), мы умолчали о значеніи его въ дѣлѣ еврейской теологіи и этики, въ которомъ вполнѣ просвѣчивается его великій геній, творившій и созидавшій новое и великое, не находясь при томъ ни подъ чьимъ чуждымъ вліяніемъ. Къ такому результату мы приходимъ, когда вникаемъ въ его ученія о *пророчествѣ* (Пут. Забл. ч. III) и *нравственности* человѣка (въ «Іадъ - Гахазака: הלכת מדע), которыя требуютъ особеннаго подробнаго изложенія и даже могутъ служить предметомъ *особой* статьи[1]).

---

1) Можетъ быть меня упрекнутъ за то, что при изложеніи философіи Маймонида я не коснулся и этихъ двухъ важныхъ вопросовъ въ его ученіи, а именно: *пророчества* и *морали*. Въ свое оправданіе въ этомъ я могу сказать, во 1-хъ, что рѣшеніе этихъ вопросовъ касается *теологіи* и *этики*, а не фи-

Разсматривая теперь Маймонидово ученіе въ такомъ порядкѣ, въ какомъ оно было мной изслѣдовано, т. е. въ отношеніи къ Богу, природѣ и человѣку, мы получаемъ слѣдующіе общіе результаты:

1. *Богъ*, по ученію Маймонида, «есть духовно абсолютное «Существо, небытіе Котораго невозможно [1]); Онъ безтѣлесенъ «и лишенъ всѣхъ атрибутовъ или качествъ, которыя приписы«ваютъ Ему люди: даже вѣчность и единство также неприложи«мы къ Его субстанціи [2]); сущность Бога можно опредѣлить от«рицательно, но отнюдь не положительно [3]); Онъ разумъ, разум«ный и предметъ уразумѣваемый и причина всѣхъ вещей въ «мірѣ [4]). Премудрое Его Провидѣніе есть источникъ одного толь«ко добра: Оно поступаетъ съ нами на законахъ права, а зло «причиняютъ себѣ люди сами [5]). Бдительность божьяго Прови«дѣнія простирается не только вообще на родъ человѣческій, но «и на каждый его индивидуумъ, смотря на сколько способенъ и «развитъ безсмертный разумъ человѣка къ пониманію небес«наго Промысла; но такого рода бдительности Провидѣнія ли«шены одни индивидуумы животнаго міра, не говоря уже о не«одушевленныхъ созданіяхъ. Весь же родъ животныхъ и неоду«шевленныхъ предметовъ, подобно роду человѣческому, подле«житъ божьему оку [6])».

II. Мысли Маймонида о *природѣ* таковы: «Вся вселенная — «это отдѣльный индивидуумъ, отдѣльная личность, члены кото«рой суть небесныя сферы, четыре элемента и все то, что изъ «нихъ составлено [7]). Нашъ міръ имѣлъ начало, т. е. былъ со«твореnъ изъ ничего, вмѣстѣ съ временемъ, одной только во-

---

лософіи религіи и не кстати бы вошло въ составъ этой диссертаціи, цѣль которой состояла въ изложеніи одной только теоріи *философіи*, т. е. разсмотрѣть вліяніе Арабовъ на Маймонида, какъ на *философа*, а не какъ на богослова и моралиста; а во 2-хъ — что въ этихъ двухъ вопросахъ, я не примѣтилъ ни какихъ признаковъ вліянія греческо-арабской философіи: они составлены авторомъ, какъ уже сказано, совершенно самостоятельно

1) См. Отд. II, гл. I, 3. 2) Отд. II, гл. I, 2. 3) Отд. II, гл. I, 3. 4) Отд. II, гл. I, 4. 5) Отд. II, гл. II, 6. 6) Отд. II, гл. II, 5. 7) Отд. II, гл. III, 1.

«лей и намѣреніемъ Бога[8]); и этотъ міръ будетъ существо-
«вать вѣчно, никогда не подвергаясь уничтоженію[9]). Явная
«цѣль всего творенія это вѣчное продолженіе уничтоженія и
«перерожденія вещей; все существующее въ природѣ имѣетъ
«свою опредѣленную цѣль, свое извѣстное назначеніе, но от-
«нюдь оно не создано ради одного только человѣка[10]). Изслѣ-
«довать причину всего творенія значитъ изслѣдовать мудрую,
«недоступную волю Творца его[11]). Небо есть громадное, оду-
«шевленное, разумное и желаніемъ снабженное цѣлое, круги и
«сферы котораго одарены отвлеченно-существующими разума-
«ми, составляющими посредниковъ между Богомъ и матеріей.
«А такихъ отдѣльныхъ разумовъ, считая по числу круговъ,
«всего 10, изъ которыхъ послѣдній есть дѣятельный разумъ,
«производитель нашего человѣческаго разума, всѣ же прочіе
«изъ этихъ разумовъ называются Ангелами (по еврейски: Ма-
«лакимъ[12]). Весь небесный міръ, оказывая огромное вліяніе на
«нашъ земной глобусъ, управляетъ имъ и всѣмъ находящимся
«въ немъ и знаетъ предметъ своего управленія[13])».

III. *Человѣкъ*, слѣдуя ученію Маймонида, «есть малый міръ
«(микрокозмъ), превосходнѣйшее изъ всѣхъ въ природѣ созда-
«ній по присущему ему дару раціональной способности или ма-
«терьяльнаго разума; онъ вполнѣ свободенъ во всѣхъ своихъ
«дѣлахъ, поступкахъ и предпріятіяхъ, небудучи зависимъ отъ
«какой-либо внѣшней силы или абсолютной необходимости: Богъ
«только наставляетъ его къ доброму и отъучиваетъ отъ злаго,
«но не принуждаетъ его дѣлать такъ или иначе[14]). Душа чело-
«вѣка, т. е. его жизненная сила, раздѣляющаяся на 5 способ-
«ностей: питательную, чувствительную, вообразительную, же-
«лательную и разумную, образуетъ форму матеріи, нераздѣль-
«ную отъ нея и перестаетъ существовать по уничтоженіи са-
«маго тѣла. По смерти человѣка существуетъ одинъ только
«разумъ его; и при томъ лишь только *пріобрѣтенный*, кото-

8) Отд. II, гл. III, 2. 9) Отд. II, гл. III, 3. 10) Отд. II, гл. III, 3. 11) Отд. II, гл. III, 3. 12) Отд. II, гл. IV, 4. 13) Отд. II, гл. IV, 5. 14) Отд. II, гл. V, 1

«рый, будучи истеченіемъ перваго, божественнаго разума, без-«смертенъ; матеріальный же разумъ человѣка — смертенъ [15]). «Безсмертіе пріобрѣтеннаго разума состоитъ въ томъ, что по «уничтоженіи тѣла онъ соединяется съ первымъ разумомъ, от-«куда онъ беретъ свое начало, и вѣчно наслаждается ликомъ «Господнимъ; но подобнаго рода безсмертіе достается человѣ-«ку лишь тогда только, когда онъ на этомъ свѣтѣ усовершен-«ствуетъ и разовьетъ свой разумъ до высшихъ границъ исти-«ны и знанія, состоящихъ въ пониманіи и достиженіи пре-«мудрости Бога [16]). Такого совершенства человѣкъ можетъ «достигнуть посредствомъ двухъ условій: моральнаго и науч-«наго, и доставленіе разуму такого совершенства есть цѣль «человѣческой жизни [17]). — Человѣкъ долженъ по необходи-«мости умереть и тѣло его должно разложиться на тѣ элемен-«ты изъ которыхъ оно составлено; такимъ образомъ, оживле-«ніе мертваго тѣла принадлежитъ къ явленіямъ *чудеснымъ*; бу-«дущій же міръ состоитъ въ безсмертіи и созерцаніи разума, «а лишеніе такого блаженства составляетъ для человѣка выс-«шее наказаніе и мученіе [18]). Адъ и рай существуютъ не за «гробомъ, тотчасъ по кончинѣ человѣка, а за границами вре-«мени, когда явится Мессія и Богъ вторично возстановитъ «Израилево Царство. Тогда грѣшникамъ послѣдуетъ наказаніе, «а праведникамъ награжденіе [19])».

Такова сущность Маймонидовой системы философіи. Укажемъ теперь на тѣ пункты этой системы, которые составлены имъ подъ вліяніемъ греческо-арабскихъ мыслителей, равно какъ и на то, что отвергалъ и оспаривалъ Раввинъ въ доктринахъ этихъ послѣднихъ.

«Ученіе Мутакаллимовъ М. опровергаетъ почти во всѣхъ «отношеніяхъ и пунктахъ, начиная отъ атрибутовъ Бога до «ученія о безсмертіи души: онъ не могъ примириться ни съ

---

15) Отд. II, гл. VI, 2. 16) Отд. II, гл. VI, 3. 17) Ibid. 18) Отд. II, гл. VI, 2. 19) Отд. II, гл, VI, 2. 20) Отд. II, гл. VI, 3.

«однимъ изъ ихъ мнѣній. Не смотря на то, они сходятся чрез-
«вычайно близко въ слѣдующихъ двухъ предложеніяхъ: 1) что
«міръ былъ сотворенъ волею божіей и имѣлъ начало [1]), и 2) «что
«зло не существуетъ въ отношеніи къ Богу, а только въ отно-
«шеніи къ намъ, людямъ [2])».

«Съ Ашаритами М. не согласенъ даже ни въ одномъ пред-
«ложеніи».

«Подъ нѣкоторымъ вліяніемъ Мутазалитовъ находились слѣ-
«дующія части Маймонидова ученія: отрицаніе свойствъ и атри-
«атрибутовъ Бога [3]); воля и свобода человѣческой природы [4]);
«и безсмертіе человѣческаго разума (по нѣкоторымъ изъ нихъ [5]).
«Весьма сходны ихъ взгляды на отношенія Провидѣнія къ все-
«ленной [6]); ученіе же Мутазалитовъ, касательно образа опре-
«дѣленія сущности Бога [7]), конца и цѣли міра [8]), ада и рая [9]),
«Маймонидомъ отвергнуто».

«Вмѣстѣ съ арабскими философами и слѣдовательно, вмѣстѣ
«съ Аристотелемъ, М. утверждалъ, что Богъ — причина всѣхъ
«вещей въ мірѣ, что Онъ разумъ, разумный и уразумѣваемый [10]).
«Кромѣ того Раввинъ училъ вмѣстѣ съ ними: о жизненности не-
«беснаго міра со всѣми его кругами и сферами, которыя также
«снабженны отдѣльными разумами [11]); объ управленіи земнаго
«глобуса небеснымъ [12]); о раздѣленіи человѣческаго разума на
«матерьялный и пріобрѣтенный и о безсмертіи пріобрѣтеннаго
«разума [13]). Противъ нихъ же (исключая Аристотеля) онъ воз-
«ставалъ въ вопросахъ: объ отношеніи Провидѣнія къ вселен-
«ной [14]); объ уничтоженіи земнаго міра [15]), объ издаваніи голоса
«при движеніи небесныхъ планетъ [16]), и объ положеніи души по
«смерти человѣка [17]). Въ вопросѣ о вѣчности міра М. возста-
«валъ какъ противъ Аристотеля, такъ и его арабскихъ послѣ-
«дователей [18])».

---

1) Отд. II, гл. III, 2. 2) Отд. II, гл. II, 5. 3) Отд. II, гл. I, 1—2. 4) Отд. II, гл. V, 1. 5) Отд. II, гл. VI, 2. 6) Отд. II, гл. II, 5. 7) Отд. II, гл. I, 3. 8) Отд. II, гл. III, 3. 9) Отд. II, гл. VI, 2. 10) Отд. II, гл. I, 4. 11) Отд. II, гл. IV, 3. 12) Отд. II, гл. IV, 4. 13) Отд. II, гл. VI, 2. 14) Отд. II, гл. II, 5. 15) Отд. II, гл. III, 2, 3. 16) Отд. II, гл. IV, 4. 17) Отд. II, гл. VI, 1. 18) Отд. II, гл. III, 2.

«Подъ исключительнымъ вліяніемъ Аристотеля составле-«ны М. слѣдующія ученія: вѣчное продолженіе существованія «міра [19]); образъ отношенія божьяго Провидѣнія къ безсловес-«нымъ и неодушевленнымъ существамъ [20]); и невѣроятность «издаванія звуковъ небесными сферами при ихъ движеніи [21])».

«Противъ Аверроэса М. возстаетъ въ двухъ пунктахъ: о «нераспространеніи безтѣлесности Бога въ народѣ [22]), и о томъ, «что каждый индивидуумъ человѣческаго рода смертенъ вмѣстѣ «со своей душей [23]). Главную же изъ его мыслей, что наука или «знаніе есть почти единственный путь, ведущій человѣка къ без-«стертію, Маймонидъ развиваетъ подробно [24])».

Разсматривая теперь всѣ эти выведенные результаты, равно какъ и все изложенное въ нашемъ настоящемъ разсужденіи, мы, желая дать самимъ себѣ краткій отвѣтъ на вопросы: каково, говоря вообще, значеніе Маймонида какъ философа, и какъ намъ опредѣлить вліяніе, оказанное на него греческо-арабской философіею? — можемъ, кажется, безошибочно, сказать слѣдующее. Хотя философскую теорію Маймонида нельзя назвать новой системой во всеобщей исторіи средне вѣковой философіи [1]), и хотя главные принципы этой теоріи берутъ свое

---

19) Отд. II, гл. III, 3. 20) Отд. II, гл. II, 5. 21) Отд. II, гл. IV, 5. 22) Отд. II, гл. I, 1. 23) Отд. II, гл. VI, 2. 24) Отд. II, гл. VI, 2.

1) Но нельзя упустить изъ виду, что главнѣйшіе представители средневѣковой философіи, а именно: Альбертъ Великій и Ѳома Аквитанскій, не только воспользовались философскими твореніями Маймонида, но многое и позаимствовали у него, присвоивъ себѣ цѣлыя мѣста и части его ученія, какъ это замѣчено нами выше, см. (Отд. I стр. 59). Альбертъ Великій, (род. въ 1205 г., слѣдовательно чрезъ годъ по смерти Маймонида), безчисленное множество разъ упоминаетъ имя Раввина (Moyses Aegiptius Philosophus Judaeorum, или просто. Rabbi Moyses) и приводитъ многія мнѣнія изъ «Путеводителя Заблудшихся» (подъ заглавіемъ: Dux Neutrorum), существовавшаго, какъ слѣдуетъ полагать, въ латинскомъ переводѣ вскорѣ по смерти его сочинителя. Этого мало. По изслѣдованію Д-р. Іоеля, мы ясно видимъ, что два Маймонидовыхъ трактата: «о пророчествѣ» и «сотвореніи міра», просто цѣликомъ пересажены изъ «Путеводителя» въ творенія великаго схоластика, какъ это мастерски доказывается въ выше упомянутомъ соченении, (Verhältniss u. s. w.) по параллельнымъ пицатамъ, приведеннымъ тамъ, для большаго уразумѣнія, изъ латинскаго перевода «Путеводителя», сдѣланнаго Буксдорфомъ подъ заглавіемъ: «Dux perplexorum» и твореній Аль-

начало въ арабскомъ перипатетизмѣ (ученіи послѣдователей Аристотеля) и Мутазалитизмѣ; однако нельзя не согласиться, что она, осмысленная и огармонированная глубокомысленнымъ и высокопросвѣщеннымъ Раввиномъ съ главными догматами еврейства, представляетъ собою *весьма новое и до высшей степени замѣчательное явленіе въ исторіи еврейской религіи.* **Говоря короче, главная заслуга Маймонида состоитъ въ томъ, что онъ геніально и самостоятельно оіудействовалъ греческо-арабскую философію и офилософствовалъ іудейство,** — и вотъ чѣмъ онъ обезсмертилъ себя у всего еврейскаго народа, достойно заслуживая то высокое его мнѣніе о себѣ, которое выразилось въ этомъ многознаменательномъ изрѣченіи: «отъ Моисея-Законодателя до Моисея-Раввина небыло подобнаго Моисею-Раввину!»

берта: Alberti magna opera in lucem edita, studio R. Petri Jammi XXI vol. Fol. Lugduni 1651. Что же касается до Ѳомы изъ Аквина (род. въ 1224 г.), то онъ не только пользовался сочиненіями нашего Раввина, но даже составлялъ свою философскую теорію въ его *духѣ*, такъ что «Путеводитель» послѣдняго, подготовилъ перваго къ его творенію: «Summa theologiae», какъ это подтверждаетъ французскій ученый, профессоръ философіи, г. Сессé (Saisset) въ Revue de deux mondes, 15 jan. 1862: «Maimonide est le précurseur de saint Thomas d'Aquin et le «Moré Nebokim» annonce et prépare la «Summa theologiae». См. обо всемъ этомъ превосходную монографію: Verhältniss Albert des Grossen zu M. Maimonides v. Dr. M. Ioel, которой я и воспользовался для этой краткой замѣтки.

ЗАМѢЧЕННЫЯ ОПЕЧАТКИ.

—

Страница.	Строка.	Опечатка.	Поправка.
2	3	называя ихъ	называя ихъ «*банатъ-Аллагъ*».
3	3 (прим.)	*алака.*	*аллака.*
7	9	*кадара*	*кадаръ.*
9	3 (прим.)	(الوصليّه)	(الواصليّة)
»	5 —	*такаляма* (تكلم)	*такалляма* (تَكَلَّمَ)
»	8 —	(الأصولين)	(الاصوليون)
19	2 —	ܐܣܛܘ	ܐܣܛܘ
34	14 —	الفُرصة	الفُرصه
»	15 —	الفساط	الفسطاط
35	15 —	апостазіи	апостазіи»
»	» —	ונצלתי	ונ...
37	6	الفضل	الفاضل
»	2 (снизу)	استمل	اشتمل
»	» —	الفضل	الفاضل
47	4 (прим.)	Аль-Маршидъ (المرشيد)	Аль-Муршидъ (المُرشِد)
54	2 (снизу)	אול	אלה
52	10	звѣрей	гадовъ
55	5 (прим.)	Bedleiana	Bodleiana
57	5 (прим.)	בספרים	בספרם
»	6 —	מורים	ספרי מורם
58	4	Алькифти	Абдуллатифъ
»	1 (снизу)	بدر	بدر
74	1 (прим.)	حالصًا	خالصًا
»	2 —	قدل	تدل
»	6 (снизу)	Notices	Notes

Страница.	Строка.	Опечатка.	Поправка.
74	3 (снизу)	يصرّح ,مصرّح	يصرّح ,مصرّح
77	4 (прим.)	פִּיוּטִים	פִּיּוּטִים
78	22	положеніе	изложеніе
83	17	счастью	счастію
»	1 (снизу)	пробуждена	побуждена
86	Еврейскій текстъ прим. 2 принадлежитъ къ прим. 1.		
»	15 и 19	индивидиумы,—ахъ	индивидуумы,—ахъ
90	22	индивидиумовъ	индивидуумовъ
91	19	взгяните	взгляните
92	3 (снизу)	אינו	אינם
»	» —	אין	אין
95	2	костей	костей,
96	25	аристотель	Аристотель
100	2 (снизу)	ستسعة	ستسعة
101	3 (прим.)	لا ملك	لا ملك ولا فلك
110	12	удушевленіе	одушевленіе
111	2 (прим.)	لتامّل	التامّل
114	3 (снизу)	لأقلويل	لأقاويل
117	1 —	باستقس	باسطقس
120	1	амѣчательнѣе	замѣчательнѣе
125	1 (прим.)	دلك	ذلك

LIBRARY OF CONGRESS
0 009 781 777 7