

*Пенелопе и Аделине,
двум ярким искрам божественного света и любви*

Благодарности

Мой интерес к комментариям к Торе Авраама Маймонида возник из изучения диссертации раввина Эзры Лабатона «Комплексный анализ библейского комментария рабейну Авраама Маймонида» (z"l), Брандейского университета (2012), где я выступила в качестве рецензента; эта книга отдает дань уважения его жизни и творчеству. Я благодарна профессору Бернарду Септимусу за поиск дополнительных источников и наше совместное изучение текстов в августе 2016 года. Надеюсь, что мне удалось хотя бы в какой-то мере отразить результаты нашей плодотворной беседы, а также бесценного обмена мнениями с Уорреном Зевом Харви, Йозефом Штерном, Эсти Эйзенманн, Нахемом Иланом, раввином Дэвидом Ротом, Гилелем Бен-Сассоном, Марком Брегманом, Йонатаном Негевом, Мириам Бронштейн, Мириам Гольдштейн, Эли Шауби, Скоттом Гирднером и Стэном Дорном. Я хотела бы выразить признательность преданным своему делу и опытным помощникам, благодаря которым стало возможным создание этой книги, включая Джулию Кэрролл и Айлу Гоктан, подготовивших библиографию, и Джонатана Келли, помогавшего с указателем. Кроме того, я благодарю моих коллег и заведующих кафедрой религиоведения Бостонского университета, включая Кесию Али, Дэвида Франкфуртера и Стивена Протеро, а также Майкла Занка, директора Центра иудаики Эли Визеля; администраторов кафедры и центра Венди Чик, Терезу Куни, Райана Салливана и Анну Строински; Брайана Андерсона и Шона Фэта из отдела CAS-IT; и Роду Билански из отдела ILL библиотеки Мугара. Я благодарю Центр гуманитарных наук Бостонского университета, предоставивший субсидию на издание книги, а также Дова Шварца, Алессандру Анзани и Ека-

терину Яндуганову из издательства Academic Studies Press за поддержку проекта.

Ранее часть II была опубликована под названием «*Ehyeh asher Ehyeh* и Тетраграмматон: между вечностью и необходимым существованием у Саадьи, Маймонида и Авраама Маймонида» (Review of Rabbinic Judaism. 2020. Vol. 23. P. 89–126). Я благодарю Алана Эвери-Пека и Brill's Review of Rabbinic Judaism («Обзор раввинистического иудаизма» издательства Брилла) за разрешение опубликовать переработанную версию статьи.

Выражаю особую признательность профессору Зеву Харви за то, что он поделился своей искренней любовью к философским исследованиям и воплотил сократовский идеал философского диалога и открытия. Книга также развивалась благодаря плодотворному сотрудничеству с Мириам Бронштейн и Стэном Дорном. Благодарю Эли Шауби, Скотта Гирднера и анонимных читателей из Academic Studies Press за их ценные комментарии к рукописи, а также Эли Шауби за его квалифицированную помощь в транслитерации.

Я благодарна молитвенным и учебным сообществам, которые так обогащают мою жизнь, и за моменты священного Присутствия, как в музыке, так и в тишине. Я с глубокой благодарностью чту прекрасную любящую доброту Джанет Лобель, Альберта (Авраама Йехиэля) Лобеля, z"l, Франсин Лобель, z"l, моих бабушек Ширли Гудман, z"l, и Берту Лобель, z"l, и ребе Моше Хольцера, z"l, чей кроткий дух всегда будет путеводной звездой.

Я признательна за дары, которые дали этому миру Тина Малхерн, Джина Бова, Роза и Марк Драпкин, Деби Адамс, Уолтер Несс, Барбара Брандт, Бет О'Салливан, Тони Ривера, Тед и Бетси Капчук, Том Олден, раввин Йона, раввин Лиза Стерн, раввин Дэвид Рот, Джон Пол, Катрина, Стил, Фейт и Эбигейл, Ирен, тетя Фрэн Коэн, Пенелопа и Аделина.

Я глубоко признательна семье, друзьям и друзьям по духу, которые прошли вместе со мной каждый шаг пути, от начала и до настоящего момента.

Введение

Моисей Маймонид (1135–1204) родился в испанской Кордове и считал себя наследником андалузской философской традиции, разработанной его современниками Ибн Баджей (ум. 1138) и Аверроэсом (Ибн Рушд, 1126–1198). В письме своему переводчику Самуилу ибн Тиббону, оценивая программу курса по философии, он призывает воздерживаться от еврейских философских источников¹. Так же и в *Путеводителе растерянных* он не цитирует еврейские источники. Он цитирует Аристотеля, Александра Афродисийского, Платона, Аль-Фараби и Ибн Баджу; очевидно, что он обязан Авиценне (Ибн Сина, ум. 1037) и Аль-Газали (ум. 1111). Ясно и то, что он читал Саадью Гаона (882–942), Иуду Галеви (ок. 1075–1141), Авраама ибн Эзру (1089–1164 (1167?)) и Авраама ибн Дауда (1110–1180), хотя никогда не называет их прямо².

В отличие от Маймонида, его сын Авраам Маймонид (1186–1237) пишет комментарий к Торе, в котором открыто противо-

¹ См. [Shailat 1988: 530–554]. В письме упоминаются только два еврейских мыслителя, Исаак Ибраэли и Йосеф ибн Цаддик; он отклоняет Исаака Ибраэли и изъясняется туманно насчет ибн Цаддика. См. [Stroumsa 1988–1990: 33–38; Kraemer 1999: 62, прим. 24; Kraemer 2008: 590, прим. 75]. См. новейшее исследование этого письма: [Harvey St. 1992].

² В *Путеводителе растерянных* I:71 он отсылает к традиции андалузских евреев, которые, по его мнению, придерживаются философских утверждений и не следуют пути богословов (*mutakallimūn*). Маймонид пишет, что андалузские мыслители имеют «примерно то же учение, которые мы выдвинули в этом трактате» о вещах, унаследованных от древнееврейской традиции. Резьенн Фонтейн считает, что он говорит здесь именно о Ибн Дауде; Дов Шварц полагает, что он причисляет Иуду Галеви к этой андалузской традиции. См. *Путеводитель растерянных* (*Dalālat al-ḥā'irīn*) I:71, английский перевод [Pines 1963: 177] (здесь и далее страницы будут приводиться по этому изданию); [Fontaine 2007–2008; Schwartz 2018: 109–127].

стоит комментариям более ранних еврейских экзегетов, включая Саадью Гаона, Самуила бен Хофни (ум. 1034) и Авраама ибн Эзру — андалузских гаонов³, которые представляли рационалистическую традицию библейской экзегезы. Однако Авраам Маймонид вырос в Египте, и хотя он отстаивает философскую позицию Маймонида, он мало интересуется андалузской традицией арабских аристотелианцев и даже делает критические замечания по поводу опасности философской стези⁴.

Маймонид, несомненно, гордился своим андалузским происхождением. В течение своей жизни он подписывался на иврите как *Moshe ben Maimon ha-Sefaradi* (сефард, то есть испанец, *al-Andalusi*) [Stroumsa 2009: 7; Kraemer 2008: 11–12]. Маймонид считал себя, наряду с Аверроэсом, последним наследником андалузской школы, которая была довольно немногочисленной. Испанская аристотелевская традиция восходит на Востоке к исламскому философу X века Аль-Фараби (ум. 951), а не к Авиценне (Ибн Сине), учение которого преобладало на Востоке⁵. Аристотелевскому возрождению в Испании способствовал Ибн Баджа, за которым последовали Ибн Туфайль (ум. 1185) и Аверроэс⁶. Как отмечает Йоэль Кремер, это не было школой в формальном, институциональном смысле, скорее группой мыслителей, которые разделяли систему идей, теоретические доказательства, источниковую базу и терминологию, преследуя одни и те

³ Духовные лидеры еврейского народа, которые были высшим авторитетом в толковании Пятикнижия Моисея и Талмуда и применяли его принципы при решении галахических вопросов (конец VI — середина XI века). — *Прим. перев.*

⁴ См. [Harvey St. 1997: 193, прим. 85–86 и 195–96]. О критике философского пути и предупреждении об опасностях философии см. [Fenton 2003: 115; Russ-Fishbane 2015: 210].

⁵ Аль-Фараби жил в Багдаде, Алеппо и Дамаске; Авиценна жил в Иране. См. [Stroumsa 2009: 16].

⁶ Аристотелевская метафизика этой традиции испытала влияние неоплатонизма через арабский пересказ *Эннеад* Плотина — известный как *Теология Аристотеля* — и *Начал теологии* Прокла, как и других неоплатонических произведений. Поэтому иногда исследователи говорят о неоаристотелианстве или неоплатоническом аристотелианстве. См. [Ivry 2016: 38; Ivry 1996; Kraemer 1999: 45]; цитата из [Merlan 1969].

же вопросы и находясь в рамках одной и той же методологии [Kraemer 1999: 45]. Сара Струмса добавляет, что то, что Маймонид связывал себя с этой школой, не было типично для средневековых еврейских мыслителей. В то время как современные исследователи разделяют их на такие школы, как *калам*, неоплатонизм и аристотелианство, сами средневековые еврейские мыслители обычно не относили себя к какой-то одной школе, и их не причисляли к школам современники [Stroumsa 2009: 15]. Поэтому особенно примечательно, что Маймонид, комментируя философский куррикулум для своего переводчика Самуила ибн Тиббона, позиционирует себя как приверженца аристотелевской традиции; он рекомендует читать Аристотеля, а не Платона, причем строго с авторитетными комментариями Александра Афродисийского, Фемистия и его современника-андалузца Аверроэса [Shailat 1988: 552–554]. В *Путеводителе растерянных* Маймонид снова отмечает свою принадлежность к андалузской интеллектуальной традиции, говоря, что он обучался у ученика современного ему андалузского философа Ибн Баджи и встречал сына андалузского астронома Джабира ибн Афлаха (ум. ок. 1150)⁷.

Из-за религиозных преследований Маймониду пришлось покинуть Аль-Андалус вместе с семьей и в итоге поселиться в Египте. Поэтому Авраам Маймонид вырос в совершенно другой среде, в отличие от своего отца. Нет никакого подтверждения тому, что философские и научные работы достигли Египта; египетские ученые могли знать их только по краткому изложению идей и цитатам оттуда у Маймонида [Russ-Fishbane 2009: 122]. Его отец, аристотелианец, знакомый с первоисточниками благодаря андалузской философской традиции и непосредственно изучавший их, являлся редким исключением в своем интеллектуальном окружении⁸.

⁷ *Путеводитель растерянных* II:9, с. 268; [Stroumsa 2009: 14–15; Kraemer 1999: 51].

⁸ Единственное другое исключение, о котором мы знаем, — это тесть Авраама, рабби Хананель бен Самуил, который развивает философское учение Маймонида о Провидении и пророчестве. Удивительно, что рабби Хананель посвящает развернутый фрагмент иерархии отдельных умов, которую он

Помимо его отца, близкими соратниками Маймонида были рабби Авраам ибн Абиль-Раби Хасид (ум. ок. 1223), который, видимо, занимал официальную должность, и его тесть, рабби Хананель бен Самуил, который служил в раввинистическом суде (*bet din*) Авраама Маймонида и, возможно, возглавлял его [Fenton 1981: 48; Fenton 1990: 28]. Оба, рабби Хананель и рабби Авраам Хасид, входили в круг египетских пиетистов. Авраам Маймонид говорит о рабби Аврааме ибн Абиль-Раби Хасиде как о «нашем учителе на пути Господнем»⁹. Таким образом, Авраам Маймонид наследует двум традициям. С одной стороны, андалузской аристотелевской философской традиции, которую представляли Аль-Фараби, Ибн Баджа, Аверроэс, также ее выдающимся представителем был его отец. С другой стороны — пиетизму его египетского окружения с влиянием суфизма¹⁰.

понимает в соответствии с тем, как Авиценна разделяет необходимое и контингентное существование. Философские взгляды рабби Хананеля окрашены в тона учения Авиценны и суфийской мысли, которая лидировала в интеллектуальном мире Египта. Тем не менее он предостерегает от опасностей изучения философии, которая может привести к отрицанию сотворения мира, Божественного провидения и Божественного знания о единичных вещах. См. [Fenton 2008: 279–281; Fenton 2009: 132; Fenton 1986: 80–95, 99–101, 103–104; Fenton 1990: 32, 39–48; Russ-Fishbane 2009: 120; Goitein 1981]. Как уже было сказано, Авраам Маймонид тоже предостерегает насчет опасности философии. См. выше прим. 3 и гл. 4.

⁹ *Руководство верующих (Kitab kifayat al-ābidin)* II:290, частично опубликованное в [Rosenblatt 1938]. На основе генеалогического списка, обнаруженного в Каирской Генизе, Ш., Д. Гойтайн выдвинул гипотезу, что род предков Авраама по матери происходит из линии египетских пиетистов. В этой родословной много имен с материнской стороны Авраама сопровождалось эпитетом «праведный» (*hasid*). Из этого Гойтайн сделал вывод, что Авраам познакомился с пиетизмом благодаря родственникам со стороны матери. Мордехай Акива Фридман принял эту гипотезу. Однако Пол Фентон и Элиша Расс-Фишбейн показали, что писца, который написал этот фрагмент, можно отнести к концу XIII века и что в оригинальном более коротком списке термин *hasid* был гапаксом и «всего лишь почетным званием для праведного человека, а не знаком принадлежности к движению, которое в то время все еще находилось в зачаточном состоянии». См. [Russ-Fishbane 2015: 51; Friedman 2001: 206].

¹⁰ Хотя Моисей Маймонид тоже воспринял суфийскую лексику, которую он узнал благодаря Авиценне, он придал ей отчетливый налет аристотелевского интеллектуализма. См. [Harvey St. 1997: 193 и прим. 85–86, 195–196]. Ср. [Blumenthal 2006: гл. 3].

Авраам Маймонид был хорошо подкован в этом смешении интеллектуальных трендов и избирательно их сплетал, ориентируясь на свою отличную интуицию¹¹. Очевидно, что он был знаком с разнообразными иудейскими и исламскими традициями, читал эти тексты, благодаря чему он создал собственный уникальный синтез. Он хорошо понимает толкования своего отца и старается гармонизировать их с другими потоками мысли. Но в конце концов у него обо всем есть свое мнение, и он вступает в дискуссию со своим отцом. Например, если Моисей Маймонид утверждает, что мыслитель, который принимает теорию славы Бога как тварного света, недостаточно интеллектуален, то Авраам Маймонид не скрывает, что он рассматривает эту точку зрения как возможную. Более того, он не употребляет напрямую термин *Активный Интеллект*, который часто встречается у его отца. Аврааму Маймониду хорошо известна абстрактная метафизическая концепция *Необходимого Существования* его отца, но, в отличие от него, он не проводит четкой философской границы между метафизической необходимостью и временной вечностью. Авраам Маймонид соглашается с концепцией тварного света Саадьи и тварного слова Бога, которые рассматриваются его отцом в качестве второстепенных интерпретаций. В то же время он отдает должное масштабу интеллектуального значения его отца и пытается защитить его толкования, гармонизируя их со своими собственными.

В комментарии к Торе¹² Авраам Маймонид делает два значительных высказывания насчет вектора своей экзегезы. В комментарии к Исходу 33:22 рабби Авраам говорит, что он стремится гармонизировать толкование своего отца с толкованием славы Бога как чувственного тварного света, которого придерживались

¹¹ У тестя Авраама рабби Хананеля тоже есть свое смешение этих интеллектуальных трендов.

¹² От него сохранилась рукопись комментария Авраама к Бытию и Исходу. Иудео-арабский оригинал и перевод на иврит были опубликованы здесь: *Perush 'al Bereshit u-Shmot* Авраама Маймонида [Wiesenberg 1959]. Новый перевод на иврит комментария Авраама к Бытию был недавно опубликован в [Maimon 2020].

такие видные мыслители, как Онкелос и Саадья Гаон. Он пишет, что «не является невозможным в этом деле и подобных ему соединить то, что имел в виду мой отец, с тем, что ученые до него подразумевали, говоря, что можно рассматривать тварный свет как чувственный или чувственноподобный». Поэтому Авраам Маймонид указывает свою глобальную экзегетическую цель: гармонизировать подход своего отца, философа строго андалузско-аристотелевской традиции, с другими подходами, которые он унаследовал, в том числе с методом Саады. Во втором программном высказывании в комментарии к Исходу 3:14 он отождествляет в концептуальном плане толкование божественного имени *Ehyeh asher Ehyeh* у Саады как вечности и значение *Необходимого Существования* у его отца. Он пишет: «Нет разницы [между этим] и тем, что упомянул мой отец в объяснении Его возвышенного имени (*hādḥā al-shem ha-nikhbad*), то есть что оно указывает на *Необходимое Существование*». Таким образом, Авраам Маймонид стремится гармонизировать концепцию вечности Саады и концепцию метафизической необходимости его отца.

Моисей Маймонид — абстрактный ученый и мыслитель. Благодаря изучению Авиценны он знакомится с суфийской терминологией, но придает ей философский уклон. В отличие от него, Аврааму Маймониду, хотя он и принимает определенные метафизические концепции, такие как *Необходимое Существование*, присуща сенсibilitätь пиетистов с влиянием суфизма. Элиша Расс-Фишбейн описал сочинения Авраама Маймонида и его круга как форму «интеллектуального иллюминационизма» или «философского мистицизма» и отмечает необычайное влияние суфизма на язык *Путеводителя растерянных* III:51 [Russ-Fishbane 2015: 54]¹³. Наше исследование частично подтвердит его оценку. Авраам Маймонид действительно отводит уму важную роль в духовном восхождении. Однако мы также должны распознать значительное различие между философской сенсibilitätью

¹³ О концепции философского мистицизма см. [Blumenthal 2007; Freudenthal 2009: 77–97].

стью Маймонида и его сына, как подтверждает сам Расс-Фишбейн [Russ-Fishbane 2009: 122 и далее; Russ-Fishbane 2015: 211]. Несмотря на то что III:51 — это кульминация *Путеводителя растерянных*, там содержится единственная нить этого дискурса во всей работе¹⁴. Маймонид пытается разрешить философские и научные вопросы, которые озадачивали андалузцев его времени, и более всего — противостояние между аристотелевской естественной наукой и птолемеевской астрономией. Маймонид определяет это как «подлинную дилемму»¹⁵. Маймонид мыслит диалектически, тщательно изучает и отсеивает противоборствующие философские направления, он находится в поиске философского и научного понимания через неустанное диалектическое изыскание¹⁶. Хотя Авраам Маймонид может принимать некоторые его основные принципы, лексику и концепты, которые поясняются в работах его отца, посвященных научным и метафизическим темам, его интерес обращен к иному: к этическому и духовному очищению как пути достижения божественного. Он хорошо понимает своего отца, но выбирает вопросы и подходы, которые интересуют больше всего его самого. Авраам просто не увлечен так же, как его отец, вопросами научной космологии. Хотя он, как и его отец, заинтересован в получении аудиенции во внутреннем дворе божественного правителя, он менее заинтересован в изучении математики, физики и биологии, которые, по утверждению Маймонида, прокладывают путь к этому внутреннему двору¹⁷. А если Авраам Маймонид получил бы желанную аудиенцию, он задал бы своему Создателю другие вопросы, нежели Маймонид¹⁸. Между ними есть поразительное различие: Авраам Маймонид опускает ключевую концепцию, центральную для

¹⁴ См. [Pines 1986b].

¹⁵ См. [Langermann 1996; Kraemer 1999: 50–54; Freudenthal 2008].

¹⁶ См. [Davies 2011; Lorberbaum Y. 2002; Kraemer 1999: 52–54].

¹⁷ См. *Путеводитель растерянных* I:32, с. 75; *Путеводитель растерянных* III: 619, с. 619; [Harvey St. 1997: 193–194].

¹⁸ О Маймонидовой концепции восприятия умственного наставления от *Активного Интеллекта* см. гл. 5; ср. [Lobel 2017].

мысли его отца, — *Активный Интеллект*, — и, используя визуальный, чувственный язык, предполагает, что можно достичь «проблеска» божественной сущности.

Хотя Авраам Маймонид относится с великим уважением к абстрактным философским толкованиям Писания его отца, он все же более чувствителен к простому смыслу и чтению в контексте, он приводит цитаты из комментариев Саадьи Гаона, Самуила бен Хофни и Авраама ибн Эзры. В настоящем исследовании мы проанализируем, как это различие в философской и экзегетической сенсильности проявляется в контрастных и интересных подходах Маймонида и его сына Авраама Маймонида к концепциям тварного света и тварного слова, событию на горе Синай и к божественным именам *Ehyeh asher Ehyeh* и тетраграмме. Наше исследование раскроет то, как Авраам связывает подход его отца и собственное интеллектуальное и духовное понимание, а также то, как толкования Авраама проливают свет на работы Маймонида.

Небольшой обзор глав книги поможет читателю сориентироваться в нашем исследовании. Первая часть посвящена темам тварного света, тварного слова и откровению на горе Синай и сосредоточена на опыте иллюминации. В главе 1 мы анализируем толкование Авраамом Маймонидом образа славы Бога, который Моисей воспринимает в расщелине скалы. И в его комментарии к Торе, и в его пиетистском *Руководстве верующих* (*Kifāya*) Авраам говорит о достижении «вспышки возвышенной сущности [или существования] Бога». То, как описывает озарение Авраам, предполагает осведомленность в духовной практике, которая засвидетельствована в текстах его круга пиетистов.

В отличие от него, Маймонид утверждает, что концепция тварного света Бога основывается на второстепенном толковании для тех, кто не может постичь абстрактную концепцию иллюминации как чисто умственного явления. В главе 2 мы видим, как подробная экзегеза открывает то, что Маймонид также указывает на эзотерическое толкование, согласно которому «тварный свет» означает *Активный Интеллект* или отдельные умы. Поэтому «видение» славы на горе Синай не было коллективным

видением чувственного света, а скорее символизировало открытость к вдохновению от *Активного Интеллекта*.

Глава 3 исследует опыт тварного света израильтян в пустыне. Авраам Маймонид выделяет внутреннее измерение духовной жизни, даже в общем религиозном опыте израильтян в пустыне. Хотя народ разделил опыт свидетельства света славы Бога, каждый человек воспринял его как событие личного духовного озарения. Здесь, как и в случае с горой Синай, Авраам Маймонид отсылает к суфийской практике опустошения и внутреннего одиночества (*khalwa*), даже в историческом опыте народа в целом.

Глава 4 обращается к теме тварного света при подготовке к откровению на горе Синай. И Маймонид, и его сын трактуют Исход 19:22 как предупреждение о том, что следует погрузиться в медленный внутренний процесс подготовки, чтобы достичь видения Господа. Однако они расходятся в том, что подобное видение значит. Маймонид настаивает в *Путеводителе растерянных* I:5, что язык, которым описывается видение по отношению к Богу, метафорический; «видение Бога» — метафора умственного понимания. Таким образом, они расходятся еще и в том, что влечет за собой подготовка к этому «видению». В то время как Маймонид описывает умственный процесс, включая правила логики и умозаключений, Авраам подчеркивает духовный, пиетистский процесс очищения сердца и ума, без цели научного изучения творения. Для Авраама Маймонида изучение наук не больше чем подготовка; для Маймонида понимание научного порядка вселенной является центральным и неотъемлемым элементом созерцания Бога.

Глава 5 обращается к самому откровению на горе Синай. Мы обнаруживаем, что Маймонид заимствует выражение «великое событие свидетельства» (*al-mashhad al-‘azīm*) у Иуды Галеви. Однако Маймонид лишает его полемики против Аль-Фараби, присваивая это выражение для описания Синайского события в соответствии с его собственной теорией пророчества. Он говорит о том, что событие на Синае было пророческим видением *sui generis*; как и слава, «голос», который был услышан на горе Синай, — метафора послания, полученного от *Активного Ин-*

теллекта. «Тварный свет» и «тварный голос» — две чувственные метафоры умственного восприятия. Обе метафоры означают, что мы достигли понимания истины *Необходимого Сущестующего* и того, как божественный разум выражается в природе.

Глава 6 обращается к тварному слову, которое воспринимается на горе Синай. Мы видим, что Авраам Маймонид основывается на эмпирическом измерении события на Синае, выраженном рабби Авраамом Хасидом. Однако, в то время как Авраам Хасид настаивает на том, что тот голос, который люди слышали на горе Синай, был нечленораздельным, неразборчивым звуком, Авраам Маймонид считает, что народ слышал весь Декалог. Как и Авраам Хасид, Авраам Маймонид придерживается мнения, что событие на горе Синай сделало народ подходящим носителем этого пророческого опыта для последующих поколений.

Глава 7 обращается к видению тварного света избранных Израиля в Исходе 24:9–11. Однако Авраам описывает это видение как исключительный опыт, приравненный к ясности, блеску и чистоте. В *Путеводителе растерянных* 1:5, напротив, Маймонид критикует избранных и материальную природу их видения. В то время как Маймонид утверждает, что избранные заслужили смерть из-за спешки, Авраам считает, что старейшины не пострадали, потому что они подготовились духовно.

Первая часть показывает, что Авраам Маймонид стремился гармонизировать подход своего отца с подходом Саадьи к темам тварного света, тварного слова и событиям на горе Синай. Во второй части мы снова наблюдаем эту попытку гармонизации в связи с божественными именами. В главе 8 мы выясняем, что есть два подхода к божественному имени *Ehyeh asher Ehyeh* в раввинистической и средневековой еврейской философской литературе. Один — исторический, эмпирический и экзистенциальный; ‘Я буду’ значит ‘Я буду с вами; Я буду присутствовать’. Второй подход — метафизический и соединяет имя *Ehyeh asher Ehyeh* с тетраграммой.

Глава 9 обозревает раввинистические толкования имени *Ehyeh asher Ehyeh*, метафизическое и историческое. Одно рукописное чтение Онкелоса переводит *Ehyeh asher Ehyeh* как *ehe 'al ma de-ehe* ‘Я буду тем, чем Я буду’ или ‘Я буду в соответствии с тем, чем

Я буду'. Это может быть метафизическим утверждением о вечном существовании Бога или историческим заявлением о том, что Бог будет действовать в зависимости от обстоятельств. Раввинистические мидраши включают одновременно исторические толкования и интерпретации, связанные с вечностью. В толковании из мидраша *Танхума Ehyeh asher Ehyeh* — не имя как таковое, а замена имен, которыми Бог будет называться в зависимости от качеств, которые Он проявляет в различных исторических обстоятельствах. Чисто исторический поворот из собрания мидрашей *Exodus Rabbah* и Вавилонского Талмуда приводит к значению *Ehyeh asher Ehyeh* как Того, кто будет с народом в нынешних и будущих бедах.

Глава 10 обращается к толкованию *Ehyeh asher Ehyeh* Саадьи Гаона. Саадья соединяет обе стороны раввинистического толкования, метафизическую и историческую. В его независимом арабском переводе Торы *Тафсице (Tafsīr)* он переводит *Ehyeh asher Ehyeh* как «вечное (безначальное), которое не перестанет быть (*al-azalī alladhī lā yazūl*)». Другие комментарии Саадьи отражают историческое чтение, в котором *Ehyeh asher Ehyeh* — не имя как таковое, а замена имен Бога, которые будут уместны в зависимости от обстоятельств, и этот подход соответствует мидрашу *Танхума*.

Глава 11 демонстрирует, что Саадья интегрирует и распространяет два подхода — метафизический и исторический — в расширенном комментарии к Исходу 3:13–15. Авраам Маймонид в своем комментарии к Торе цитирует перевод Саадьи и очень короткий фрагмент — или, возможно, цитату его пересказа — из расширенного комментария Саадьи. Саадья предполагает, что *Ehyeh asher Ehyeh* в Исходе 3:14а символизирует вечность в прошлом и будущем, что мы видели в его *Тафсице*. Поэтому один термин *Ehyeh* в Исходе 3:14b может быть переведен одним *al-azalī* 'вечный', который включает прошлое и будущее. Саадья еще не пришел к идее метафизической необходимости Маймонида, его концепция вечности сосредоточена вокруг бесконечности Бога — протяженной от прошлого к будущему — в отличие от конечности тварных существ, которые приходят и уходят.

Глава 12 исследует интерпретацию Авраамом Маймонидам точки зрения Саадьи. Он соглашается с Саадьей, что концепция вечности (*azaliyya*) включает не только вечность в прошлом, но и вечность в будущем. Авраам также заинтересован в том, чтобы гармонизировать толкования Саадьи и его отца; он отождествляет концепцию вечности Саадьи с концепцией *Необходимого Существования* его отца. Авраам развивает концепцию вечности Саадьи в направлении необходимости и неконтингентности.

Глава 13 обращается к толкованию Маймонидам божественных имен. Как Галеви и Ибн Эзра, Маймонид связывает имя *Ehyeh asher Ehyeh* с тетраграммой. Маймонид предполагает, что могло произойти этимологическое и семантическое развитие тетраграммы, о котором нам неизвестно. Тетраграмма не происходит от действий Бога, но отражает сущностную природу Бога, которая составляет простое, необходимое существо. Благодаря тому, что Маймонид намеренно выражается двусмысленно, он побуждает читателя задуматься о взаимоотношениях между тетраграммой и именем *Ehyeh asher Ehyeh*. Маймонид утверждает, согласно интерпретации его сына, что *Ehyeh asher Ehyeh* содержит объяснение тетраграммы.

Глава 14 исследует объяснение Авраамом Маймонидам концепций вечности и взаимоотношений в имени *Ehyeh asher Ehyeh*. Авраам считает, что первое произнесение *Ehyeh* (*Ehyeh asher Ehyeh*, Исх. 3:14а) относится к возвышенной сущности Бога, которую трудно выразить вербально, в то время как второе *Ehyeh* («так скажи сынам Израилевым: *Ehyeh* послал меня к вам», Исх. 3:14b) предполагает, что то, что Бог послал Моисея Израилю, — это действие Божественного промысла. Авраам утверждает, что имя *El Shaddai* также выражает *Необходимое Существование*; эта точка зрения смягчает философскую строгость его отца, который сохраняет концепцию *Необходимого Существования* для тетраграммы, при этом добавляя эмпирическое измерение к пониманию божественных имен.

В заключении мы изучаем три контекста, в которых Авраам Маймонид делает аллюзию на постижение вспышки божественной сущности и противопоставляет свой подход интеллектуал-

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru