ВОЗМОЖНА ЛИ ТРАКТОВКА УНИВЕРСУМА КАК ЯЗЫКОВОГО ФЕНОМЕНА? СААДИЯ ГАОН И ЕГО «КОММЕНТАРИЙ НА "КНИГУ ТВОРЕНИЯ"»

А.В. Смирнов

Саадия бен Йусуф (882–942), которому еврейская традиция присвоила почетный титул Гаон ("Мудрец"), считается первым еврейским философом средневековья. Еврейская философия до сих пор остается в отечественной литературе почти *terra incognita*, и уже этим оправдано обращение к наследию одного из ее представителей. Но дело не только в том, чтобы познакомить читателя с прежде ему малоизвестной или неизвестной фигурой. Обращение к идеям Саадии Гаона дает нам возможность еще раз продумать подход к старому, но не перестающему волновать нас вопросу: как возможна философия? что такое философия?

Дело в том, что "еврейская философия" – и как явление, и как понятие – представляет собой в той или иной степени парадокс. Хотя внимание в этой публикации, в силу специфики сферы интересов ее автора, ограничено средневековым этапом развития еврейской философии, парадоксальность ее этим никак не умаляется. Возникшая под непосредственным влиянием современной ей арабской философии[1] и в прямой зависимости от бывшей в распоряжении еврейских мыслителей философской литературы, в том числе и переводов античного наследия, на арабском языке, еврейская философская мысль с самого начала заявила о своей безусловной оригинальности, проявившейся в собственном, независимом от парадигматики современной ей арабской философии, способе постановки и подхода к разрешению центральных философских вопросов, который базировался на собственном фонде первоосновных, аксиоматических (имевших парадигмальный статус) философских тезисов. Существуя параллельно – в историческом и географическом смысле – арабской философии, средневековая еврейская философская мысль оказалась как бы скрытой от нее: реального влияния еврейской философской мысли на арабскую не прослеживается, а текстуальные свидетельства знакомства арабских мыслителей с еврейской мудростью чрезвычайно скудны. Средневековая еврейская философия создавалась на арабском языке – научном языке той эпохи и той цивилизации, – но записывались эти тексты буквами еврейского, а не арабского, алфавита[2]. Вместе с тем знакомство еврейских философов с современной им арабской философской мыслью несомненно (пусть даже это знакомство и не означало реального восприятия философских идей), а некоторые произведения величайших арабских философов, например Ибн Рушда, известны нам лишь потому, что сохранились в еврейском (иногда также латинском) переводе.

Безусловная историческая связанность двух традиций – и как бы невидимость одной из них. Парадоксальность этой ситуации нашла свое отражение и в большинстве обзорных монографий, посвященных средневековой арабской философии, которые написаны так, как если бы современной ей еврейской философии вовсе не существовало (хотя эти работы неизменно уделяют внимание влиянию арабской мысли на последующее развитие западной философии). Но дело не ограничивается странностью этих историко-культурных феноменов. "Еврейская философия" оказывается парадоксом еще и как понятие, и эта сторона, быть может, должна привлечь даже большее внимание в контексте данной статьи. Само это выражение представляет собой оксюморон, который остался бы забавным казусом, если бы не требовал столь настоятельно объяснения своей возможности: чтобы быть "философией", этот феномен мысли должен безусловно исходить из универсальности, чтобы остаться "еврейской", он должен во главу угла положить партикулярность, без которой не может быть *еврейской* мысли и к потере или отрицанию которой еврейская традиция всегда была очень чувствительна. Как найти эту возможность совместимости как будто несовместимого, – в ответе на этот вопрос состоит логика возникновения и развития еврейской философской традиции. Саадия Гаон – первый средневековый мыслитель, пытающийся найти ответ на этот вопрос.

Впрочем, Саадия Гаон признается первым средневековым еврейским философом не единогласно; некоторые исследователи отдают пальму первенства его старшему современнику Исааку бен Соломону Израэли (850–950)[3]. Но в чем нет сомнения, так это в том, что Саадия Гаон был первым крупным доксографом в еврейской философской традиции. Его *Китāб ал-'амāнāт ва-л-и'тиқāдāт* ("Книга верований и убеждений") прочно закрепила за ним эту репутацию. Однако с философской точки зрения более интересной представляется другое его произведение – *Тафсīр Китāб ал-мабāди'* («Комментарий на "Книгу творения"»). "Книгу творения", трактующую сокровенные вопросы возникновения мира, еврейская традиция считает принадлежащей Аврааму[4]. Саадия, несомненно, разделяет эту уверенность. Тем интересней тот факт, что подобный авторитет автора текста не заставляет Саадию ограничить задачи своего комментирования. "Комментарий" Саадии по существу – самостоятельное построение, и именно в этом своем качестве он и представляет интерес.

1

Начиная свой «Комментарий на "Книгу творения"»[5], Саадия Гаон говорит:

> Наивеличайшее, на чем останавливалась мысль мудрых, наитруднейшее, о чем задумывались проницательные – это первый элемент (*ал-'унṣур ал-'аввал*), из коего произведены все эти явленные элементы. Не только ученые Израиля и ученые-философы терялись в догадках о нем, но также и некоторые из пророков, когда рассуждали, опираясь на собственные усилия, а не как пророки[6].
> Слова значимые и говорящие о многом.

Во-первых, Саадия совершенно отчетливо и недвусмысленно формулирует задачу, решению которой и будет посвящен его *Комментарий*. Она состоит в том, чтобы отыскать первооснову всех вещей. Трудно более лаконично выразить задачу *философа* – философа *per se*, в собственном смысле слова.

Далее, искомую первооснову Саадия обозначает как "первый элемент". Употребление этого термина, да еще по столь важному поводу, можно было бы принять за свидетельство симпатий Саадии к какой-то определенной фразеологии, характерной для той или иной школы античности. Однако это не так. Данный термин – не более чем ярлык; в другом месте Саадия употребляет как синонимы термины *простая элементная основа (ал-'аṣл ал-'унṣур ал-басīṭ), матерь (ал-'умм), глина (ṭīна)*[7], *первоматерия (хайӯлā)*[8], специально подтверждая их тождество: «Как я уже говорил, элементы (*'анāṣир*) именуются "основами" (*'уṣӯл*), "матерями" (*'уммихāт*), "первоматерией" (*хайӯлā*), "стихиями" (*устукуṣṣāт*)»[9]. Однозначное отнесение себя к традиции философствования резко контрастирует с такой *дальнозоркостью* известного доксографа. Лишь при очень значительной отстраненности перечисленные термины можно счесть "одним и тем же". Принимая задачу философии в ее классической формулировке, Саадия явно заявляет о своей непринадлежности к какой-либо из классических школ.

Это подтверждается и третьей особенностью, которую мы замечаем в разбираемой фразе. "Ученые Израиля" и "ученые-философы" рассматриваются Саадией как равно участвующие в поиске ответов на поставленный вопрос о начале всех вещей. Пусть это равенство и отрицательное (оно выражено равной *не*адекватностью их ответов: и те и другие "теряются в догадках..."), тем не менее оно говорит о многом. Мудрость античная и мудрость Израиля могут быть равно привлечены для решения задач философского поиска. Эта позиция, наверное, и оправдывает отмеченную "дальнозоркость" Саадии. Школы *еврейской* философии еще просто не существует, – и потому он не относит себя ни к какой из школ.

Спустя два века Иегуда Галеви однозначно разграничит "мудрецов Талмуда", чью мудрость мы можем в лучшем случае *воспринять*, далеко не всегда ее *понимая* и уж во всяком случае не претендуя на то, чтобы дополнить или самостоятельно развить ее, и "философов", чьи размышления принципиально нерелевантны в поиске "образа действий, истинного по существу своему"[10]. Ничего подобного нет в словах Саадии. Здесь не только употребляется единое родовое понятие – "ученые" (*'уламā'*) – для обозначения "ученых Израиля" и античных философов (а в дальнейшем, добавим, Саадия часто говорит просто об *ученых*, не считая нужным определять, о ком именно идет речь), но и утверждается, что ни те ни другие не дали окончательного и абсолютно авторитетного ответа на поставленный вопрос. Тривиально повторять, что философия – это свободный поиск ответа на свободно поставленные вопросы; но бывают эпохи, когда совсем не просто утверж-

дать это. Саадия заявляет свою интеллектуальную свободу очень изящно.

Наконец, даже пророки, утверждает Саадия, когда они рассуждали как обычные люди, а не исполняли пророческую миссию, не знали ответа на данный вопрос, – во всяком случае, точного и окончательного ответа. И хотя это утверждение, касающееся "некоторых пророков", подтверждено ссылкой на Экклезиаста, нет сомнения, что оно не может не затрагивать и автора "Книги творения". Саадия обеспечивает себе таким образом определенную свободу в отношении комментируемого им текста.

Я думаю, что если не явно, то во всяком случае имплицитно этим заявлена программа серьезного, и в своем роде новаторского исследования. В философском размышлении Саадия попытается найти те "начала" (*мабāди'*), описываемый с помощью которых Универсум будет таким, как его представляла еврейская мудрость.

Конечно, комментарий – не самая удобная форма для создания, а значит, и для прочтения и восприятия последовательно выстраиваемого философского учения. И тем не менее мне представляется, что не будет большим преувеличением назвать Саадию систематическим мыслителем. Проведя анализ его взглядов, я попытался представить его учение в форме тезисов, образующих вкупе связное ядро. Разработкой этого ядра фактически и является *Комментарий*.

Моя интерпретация философии Саадии оказалась своего рода диалогом. Она – результат тех ответов, которые текст *Комментария* давал на задаваемые мной вопросы. Но всякий вопрос несет в себе и ожидание ответа. Эти ожидания далеко не всегда оправдывались; поэтому моя интерпретация Саадии – это еще и фиксация моего *не*понимания, непонимания как ложной *презумпции* понимания, как заданных вопросов, ответ на которые не только звучал неожиданно, но и лежал вообще *в иной плоскости*, чем можно было предполагать. Такие моменты, кажется, играют не меньшую роль в интерпретации философского учения мыслителя, нежели "угаданные" (и кажущиеся "естественными" или "логичными") ответы, – ведь именно они показывают, каких именно положений Саадия избегает, что именно он считает невозможным принять и включить в свою систему.

Конечно, всегда остается проблема корректности вычленения тех или иных мыслей в качестве основных из общего корпуса текста. Я не претендую на "объективность"; я лишь надеюсь, что смог избежать серьезных искажений. Следуя за развитием дискурса Саадии, я попытаюсь последовательно отметить его основные вехи.

2

Универсум мысли Саадии включает три основных звена. Это – Бог, мир и Заповеди. Я попытаюсь показать, что эти три звена образуют целостную систему. Поскольку каждое из них в свою очередь может быть рассмотрено как самостоятельное, целостная "система Универсума" Саадии оказывается состоящей из трех подсистем. Задача построения

единой философской системы, стоящая перед Саадией, распадается таким образом на несколько уровней. Это, во-первых, описание каждой из подсистем; во-вторых, исследование связей между ними; в третьих, рассмотрение глобальной системы как единой, т.е. нахождение таких начал, которые оказались бы *едиными началами* каждой из трех – относительно самостоятельных – составляющих. Естественно, что решения этих отдельных задач должны оказаться когерентными – только в таком случае они будут решением *одной* задачи. Следуя за мыслью Саадии, мы увидим, что он относительно легко решает первую задачу[11]; достаточно подробно описывает свое решение второй; и главное внимание уделяет третьей – той, от успеха которой зависит и осмысленность решения двух других.

3

Из названных трех основных целостностей рассмотрим прежде Бога и мир в их взаимной связи.

Соотношение этих двух элементов Саадия рассматривает в комментарии к первому разделу первой главы "Книги творения". Текст самого раздела звучит следующим образом:

> Есть 32 тайных пути мудрости. Их начертал Предвечный, Господь армий, Бог Израиля, Бог Живой, Всемогущий, Достаточный, Вознесенный, Великий, Присносущий (да святится имя Его!). Он сотворил Свой мир в трех: в письме, числе и речи, кои суть 10 огражденных (*маҳ̣ӯра*) чисел и 22 буквы – 3 основных, 7 удвоенных и 12 простых[12].

"Комментарий" Саадии не добавляет ничего по существу к перечисленным десяти именам Бога. Правда, он стремится обосновать употребление автором "Книги творения" именно этих имен[13], повторяя и несколько развивая высказанные здесь мысли по ходу своего "Комментария". Но в целом задача описания Бога решена, как считает Саадия, указанным перечислением. Можно лишь добавить, что эти атрибуты понимаются таким образом, что "не определяют [Бога] и не приписывают [Ему] телесных свойств"[14].

Что касается второго элемента системы, мира, то с его описанием дело обстоит еще проще. Саадия считает эту задачу уже выполненной: решение ее можно просто обнаружить в готовом материале знания. Для него не подлежит сомнению, что любая вещь описывается с помощью (одной или нескольких из) десяти аристотелевских категорий. Это для Саадии настолько очевидно, что он не тратит лишних слов на подтверждение этого тезиса; и в самом деле, он вполне имел право предполагать в своих современниках основательное знакомство и довольное единодушное согласие с данным положением.

Итак, описание Бога (насколько оно возможно) и описание мира (исчерпывающее для интеллектуала того времени) дано. Теперь – очередь за определением соотношения этих двух целостностей. Поскольку мы подходим к существенному моменту развития мысли Саадии, есть смысл привести его высказывание на этот счет в достаточной полноте:

> Поскольку целью автора этой книги[15] было представить, как образовались все вещи и стало сущее, упорядоченное в учениях ученых мужей и объятое мыслью размыш-

ляющих, он нашел, что это – ровно десять известных вещей, не больше и не меньше: субстанция, количество, качество, сопряженность, место, время, обладание, состояние, действие и претерпевание. Когда ученые мужи постигли эти десять категорий, оказалось, что в мире нет такого интеллигибельного смысла (*ма'нан ма'қӯл*), который не подпадал бы под них, – кроме смысла Творца (*ма'нӣ ал-ҳāлиқ*), ибо Он выше всего, что постигнуто или познано. Вот в начале сей книги он и приводит десять имен, которые приблизительно схожи с этими десятью категориями[16]... Итак, доказано, что эти десять имен поставлены в соответствие десяти категориям, дабы не оказалось ничего такого, что не было бы этой книгой установлено как сотворенное Им[17].

Мы имеем достаточно материала для того, чтобы провести начальную систематизацию мысли Саадии. Попробуем сформулировать рассмотренные выше положения в форме кратких тезисов.

1. Абсолютно *всё* описывается в терминах десяти аристотелевских категорий.
2. Бог есть то, что *не входит* в эти десять категорий.
3. Бог имеет десять имен.
4. Десять имен Бога "поставлены в соответствие" (*би-изā'*) десяти категориям Аристотеля.
5. Из этого вытекает, что Бог сотворил *всё*.

Первые три из них лишь фиксируют уже знакомые нам положения о существовании Бога и мира, их не-совпадении (или возможности относительно самостоятельного рассмотрения) и способах их описания и постижения. Эти три тезиса решают первую из трех стоящих перед Саадией задач (описание подсистем Бог и мир). Решение второй задачи (описание *соотношения* Бога и мира) заключено в формулировке четвертого и пятого тезисов.

Итак, мы имеем первый опыт разрешения первых двух задач построения единой системы. Рассмотрим каждое из этих решений само по себе, а затем, попытавшись связать их воедино, увидим, как они соотносятся между собой.

Мы уже говорили, что описание Бога и мира, данное Саадией, не вызывает принципиальных вопросов. Сам Саадия называет эти положения "предпосылками" (*муқаддимāт*)[18]; то, что пред-послано мысли, стоит принять или отвергнуть – вряд ли есть смысл это обсуждать, если нас интересует сама мысль.

Перейдем поэтому к трактовке Саадией соотношения между Богом и миром. Саадия говорит, что *соответствие* между десятью именами Бога и десятью аристотелевскими категориями служит для нас свидетельством того, что всё сотворено Богом.

Это положение уже не может быть принято столь безоговорочно. На каком основании Саадия утверждает, что соответствие между именами Бога и десятью категориями свидетельствует о сотворенности мира Богом? Разве *поэтому* мы знаем о том, что Бог – создатель мира? Разве не достаточно только одного имени Бога – "Творец" – чтобы утверждать это? Разве, наконец, сам *факт* сотворенности мира Богом нуждается в обосновании и свидетельстве сверх данного в Откровении и фиксированного традицией?

Тезис, выдвинутый Саадией, вызывает тем большее недоумение, что постулат о сотворенности мира Богом – это необходимый и *не нуждающийся* в обосновании отправной пункт рассуждений еврейского мыслителя, если не любого, то во всяком случае средневекового. Более того, и для самого Саадии сотворенность мира – фундаментальный постулат, принимаемый безоговорочно[19]. В таком случае в чем смысл этого настойчивого утверждения о *точном* соответствии между именами Бога и категориями, описывающими мир?

Попытавшись связать воедино решения первой и второй задач – описание частей единой системы как таковых и описание соотношения между ними, – мы столкнемся с новыми вопросами. Саадия говорит, что *любой элемент знания* подпадает под категориальное описание. Между тем знание о Боге принципиально исключено из той суммы знания, которая получается путем развития системы категорий, и Саадия это специально оговаривает[20]. Логика постижения мира, таким образом, принципиально *несовместима* с логикой постижения Бога. Этот вывод был бы просто тривиальным, если бы Саадия не утверждал наряду с этим[21], что возможна рациональная процедура, подтверждающая безусловную *связь* между этими двумя *несовместимыми* (пока они рассматриваются сами по себе) целостностями. Фактически Саадия говорит, что возможно такое описание, которое преодолевает несовместимость двух разных логик. Тенденция к достижению единства философемы оказывается явно сильнее признаваемого Саадией различия в принципах познания отдельных частей описываемой системы.

Итак, в рассмотренном нами отрывке обозначена принципиальная методологическая позиция. Саадия заявляет, что возможно *единое* описание системы, для которой описание отдельных частей как таковых *несовместимо* и выполняется в различных логиках.

Каким может быть такое описание – еще не сказано, или сказано лишь намеком. Саадия говорит о *числовом соответствии*: десять имен Бога соответствуют десяти категориям. Но это соответствие, конечно же, *не только* числовое – иначе Саадии было бы незачем истолковывать (с довольно большими натяжками) каждое из имен так, чтобы оно оказалось "похожим" на одну из категорий[22]. Каково содержание отношения *соответствовать*, и что еще, кроме числовой соотнесенности, включает в себя *соответствие* – поиск ответа на эти вопросы и составит суть построения той единой системы, контуры которой намечает Саадия.

4

Вслед за рассмотренными построениями Саадия вводит и третий элемент своей глобальной системы – Заповеди.

> Глубокое наблюдение и обильное исследование позволило нам, погрузившись в размышление, обнаружить, что те десять Заповедей, которые наши праотцы услышали на горе Синай, соответствуют (*би-изā'*) этим десяти категориям, дабы не было такого закона (*шарī'а*), который бы не подпадал под них... Итак, доказано, что десять Заповедей обнимают все, что может быть познано в мире[23].

Текст не оставляет сомнения в том, что установление данного соответствия – результат самостоятельного исследования Саадии. Достаточно очевидно, далее, что он предпринимает его, исходя из *собственных* потребностей: задачи комментирования текста "Книги творения" его к этому непосредственно не вынуждают. Это весьма важный момент: он показывает степень творческой свободы Саадии, для которого комментируемый текст служит опорой и отправной точкой в построении собственной системы, но вовсе не ограничивает жестко мыслительный горизонт.

Итак, мы имеем третью принципиальную целостность, входящую в состав Универсума Саадии: Десять Заповедей. Нет нужды описывать ее: всякий может без труда прочитать текст Декалога, если не помнит его наизусть[24]. Но принципиально важно то, как Саадия представляет соотношение между Десятью Заповедями и миром.

Мы видели выше, что Бог и мир подчиняются разным логикам описания. Оказывается, и о Заповедях следует сказать то же самое. Десять категорий, о который Саадия говорил как о "систематизирующих и обнимающих" всё, о чем мы знаем, не включают в себя Заповеди. Под эти десять категорий, описывающих всё-в-мире, подпадают не Десять Заповедей, а "законы"[25], тогда как сами Заповеди – *точно так же, как десять категорий* – "обнимают все, что может быть познано в мире". Заповеди – самостоятельная целостность, не подпадающая под "всё познаваемое". Вместе с тем Заповеди стоят к десяти категориям в том же отношении соответствия, которое связывает Бога и мир.

Итак, три целостности: Бог, мир и Заповеди, каждая из которых подчиняется собственной логике описания, образуют вкупе некоторое единство. Что конституирует это единство, что связывает воедино эти три части? На основании того, что Саадия сказал до сих пор, мы можем ответить: единство системы конституировано отношением "соответствие".

И здесь мы подходим к тому моменту, в котором построения Саадии могут показаться нам нелогичными. Если отношение соответствия столь важно для установления системного единства, если оно связывает, как мы видели, Бога и мир, Заповеди и мир, то вполне *естественно* было бы ожидать, что Саадия "замкнет треугольник" этих соотношений и скажет, что и десять имен Бога соответствуют десяти Заповедям. Выражаясь математическим языком, это означало бы, что отношение соответствия транзитивно. Для примера можно указать, что отношение *обнимать* (*иḥāṭa*) в его изложении Саадией оказывается как бы транзитивным: категории обнимают всё познаваемое, Заповеди соответствуют категориям (утверждение менее сильное, нежели если бы мы сказали: *обнимают* их), и в результате мы имеем, что Заповеди обнимают всё познаваемое. Установление транзитивности отношения, поддерживающего единство нашей системы, было бы весьма важным шагом: оно бы означало, что отдельные элементы системы – Бог, мир и Заповеди – принципиально однородны как *элементы* общей системы.

Ниже приведена графическая иллюстрация нашего "запроса" о транзитивности главного отношения системы (*Рис.* 1).

Если бы Саадия ответил на поставленный вопрос положительно, это означало бы, что система построена совершенно симметрично и ни один из ее элементов не обладает особым, *уникальным* местом. Однако утверждения о соответствии между десятью Заповедями и десятью именами Бога мы в "Комментарии" не обнаруживаем. Вместо этого Саадия говорит о десяти Заповедях, что их "наши праотцы услышали на горе Синай". Заповеди, иначе говоря, *даны* Богом; и хотя числовое

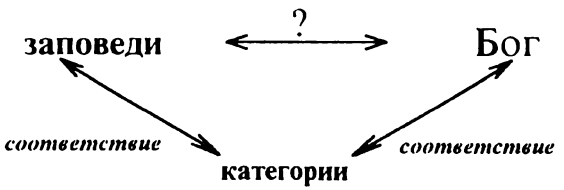


Рис. 1. Транзитивно ли отношение "соответствие"?

соответствие между десятью Заповедями и десятью именами Бога очевидно, Саадия, по-видимому, сознательно ограничивается этим "даны" и отвечает на заданный нами вопрос отрицательно.

Мне представляется, что непризнание транзитивности отношения, основополагающего для установления всеобщего единства системы, будет иметь фундаментальное значение для определения принципов ее построения. Впрочем, это значение будет выясняться постепенно и станет – если не вполне, то в значительной мере – отчетливым лишь к концу исследования.

Представим разобранный материал в виде тезисов.

6. Десять Заповедей даны Богом.
7. Десять Заповедей поставлены в соответствие десяти категориям.
8. Десять Заповедей поэтому включают в себя любой закон.
9. Десять Заповедей включают в себя всё познаваемое.

Прежде чем двигаться дальше, попробуем прояснить соотношение между положениями, сформулированными как 8-й и 9-й тезисы. Тот порядок, в котором они здесь приведены, представляется обратным логическому. Поскольку понятие "всё-в-мире", очевидно, более общее, нежели понятие "законы", следовало бы поменять их местами; такой обратный порядок основывался бы на представлении о том, что поскольку всё-в-мире включает в себя и любой закон, то десять Заповедей, включающие в себя все вещи мира, *тем самым* включают в себя и любой закон; в таком случае и 8-й тезис, строго говоря, оказывался бы излишним. И в самом деле, сам Саадия говорит:

> Коль скоро так, и поскольку 613 законов[26] относятся к тому, что есть в мире, необходимо, чтобы эти 613 законов подпадали под (*такӯн дāхила таҳта*) десять Заповедей, так что ни один закон не останется вне этих Заповедей[27].

Правда, формулируя 8-й и 9-й тезисы, мы все же строго следовали мысли Саадии: в приведенной выше цитате он расставляет причинно-следственные связи именно так. Меняет ли он теперь свою позицию, и следует ли и нам также внести соответствующие исправления в наши формулировки? Рассмотрим этот вопрос более подробно.

5

После того, как Саадия установил соответствие Заповедей всем вещам мира, *в том числе* и законам, благодаря их соответствию десяти категориям, мы вправе ожидать от него раскрытия того, под какую категорию подпадает каждый из законов. Однако он не показывает этого; вместо этого он переключает направление разговора и переносит акцент на исследование *прямого* соответствия Заповедей и законов. Выше мы видели, что отношение "обнимать" (или "включать в себя") может считаться транзитивным. Поскольку Заповеди соответствуют категориям, которые обнимают "все-в-мире", а "всё-в-мире" включает в себя 613 законов, следовательно, Заповеди обнимают 613 законов. На этом и основывается мысль Саадии, когда он говорит:

> И вот, начав классифицировать их и относить к каждой Заповеди с ней схожее, я нашел, что к первой относятся 80 [законов], ко второй – 60, к третьей – 48, к четвертой – 75, к пятой – 77, к шестой – 50, к седьмой – 58, к восьмой – 59, к девятой – 52 и к десятой – 54, что составляет 613[28].

Заметим, что Саадия оставляет нас в неведении относительно того, по какому принципу он объединяет законы в группы, соотносимые с той или иной Заповедью. Однако данная группировка проводится сразу же после процитированных выше утверждений о полном соответствии Заповедей категориям; поэтому резонно предположить, что законы соотносятся с Заповедями именно по принципу подпадания под категории. Будем помнить, однако, что это – лишь предположение.

В приведенной группировке принципиально важно, что законы могут группироваться *не последовательно*. Например, закон № 1 может составить группу, соотносимую с (к примеру) шестой категорией, будучи объединен с законами № 45, № 198 и № 602. Во всяком случае, мысль Саадии, как она сформулирована, вполне допускает любую произвольную группировку.

Итак, мы можем сказать, что

10. Каждая из десяти Заповедей включает в себя группу законов.

Сразу же вслед за этим Саадия сообщает нам, что число букв, которыми записаны десять Заповедей, равно 620, причем 613 из них соответствуют (*би-изā'*) 613 законам, а оставшиеся 7 – просто избыточны[29].

Здесь уже ясно сказано, что Заповеди включают законы не благодаря соответствию десяти категорий, а непосредственно. Таким образом, устанавливается вторая, параллельная первой связь "Заповеди" ⇒ ⇒ "законы-в-мире". Если первое "соответствие" (через категории) может быть названо *числовым* – так же, как числовым мы назвали со-

ответствие между именами Бога и десяти категориями, – то соответствие, с которым мы имеем дело в данном случае, установлено иначе. Непосредственная (не зависящая от соответствия десяти категориям) связь Заповедей и законов осуществляется благодаря *буквам*. Таким образом, Саадия утверждает, что "соответствие" может быть не только *числовым*, но и *буквенным*.

Мы получаем еще один тезис:

11. Десять Заповедей состоят из 620 букв, из которых 613 соответствуют 613 законам, а 7 – лишние.

Мы возвращаемся к вопросу, поставленному выше. Десять Заповедей включают в себя любой закон потому, что соответствуют категориям, а следовательно, включают в себя все, что подпадает под них; законы подпадают под категории, следовательно, они подпадают под Заповеди. С другой стороны, десять Заповедей включают в себя все законы потому, что каждая буква Заповедей соответствует одному из законов.

Должны ли мы *предпочесть* одну логику другой? Должны ли мы действительно *выбирать* между этими двумя способами импликации, которые предложены нам Саадией? Является ли необходимость выбора – действительно необходимостью, а отмеченная выше избыточность доказательства – действительно избыточностью?

Вообще говоря, этот вопрос допускает и утвердительный, и отрицательный ответы. В тексте "Комментария" нет ничего, что *явно* позволило бы занять ту или иную точку зрения. И все же предпочтительнее принять второе. Попробуем представить, что два типа "соответствия" (и, следовательно, логической импликации) не исключают, а дополняют друг друга. Мне представляется, что в этом случае наша трактовка будет более адекватна мысли Саадии. Не говоря о том, что мы в этом случае избегнем необходимости переформулировать и "подправлять" ее, мы также сможем увидеть то, что при положительном ответе на поставленный вопрос осталось бы скрытым от нас. Полнота интерпретации – вот тот критерий, который заставляет предпочесть второй из возможных ответов.

Итак, будем считать, что соответствие "через категории" (или *числовое* соответствие) и прямое соответствие Заповедей и законов не противоречат друг другу. В таком случае мы имеем *буквенно-числовое соответствие* между десятью Заповедями и 613 законами. Теперь мы несколько продвинулись вперед по сравнению с нашим прежним пониманием отношения, объединяющего элементы Бог, мир, Заповеди единого Универсума Саадии. Мы можем сказать, что это – соотношение, устанавливаемое посредством *чисел-и-букв*.

Однако буквенно-числовое соответствие можно трактовать как единое отношение только в том случае, если буквенная и числовая стороны соответствия не исключают, а дополняют друг друга. Это условие, вообще говоря, вовсе не обязательно должно выполняться *a priori*. Иначе говоря, та группировка 613 законов, которая вытекает

из взаимного соответствия законов и Заповедей десяти категориям, вовсе не должна непременно совпадать с той, что получится благодаря установлению соответствия между буквами каждой Заповеди и соответствующим количеством законов. Необходимыми условиями такого совпадения являются, во-первых, незафиксированность последовательности законов (они не представляют собой упорядоченного ряда; говоря проще, они "ненумерованы"), и во-вторых, точное равенство числа законов, подпадающих под каждую из десяти категорий и, соответственно, десяти Заповедей, с числом букв, которыми записана соответствующая Заповедь. Понятно, что хотя это условие и формально, оно имеет вполне определенные последствия для определения содержания тех элементов, между которыми устанавливается такое буквенно-числовое соответствие. Саадия оставляет нас в неведении о том, возможно ли, с его точки зрения, выполнение этого условия в указанном случае.

6

Итак, буквенно-числовое соответствие – вот тот принцип, который обеспечивает единство Универсума, включающего Бога, мир и Заповеди. Теперь мы можем в новом свете увидеть центральный тезис "Книги творения" – тезис о том, что "началами вещей" (*мабāди' ал-ашйā'*) являются "числа и буквы"[30]. Дело отнюдь не сводится к тому, что возможно установление изоморфизма различных структур Универсума (будь то "мир", "человек", "год", о которых говорит автор "Книги творения", или любых других структур, которые могут быть, или действительно были в истории мысли, различаемы в нашей вселенной). Гораздо важнее другое: эти отдельные целостности, составляющие Универсум, могут быть рассмотрены как подсистемы, написанные на *общем* языке. В развитии самых разных эзотерических учений немаловажную роль сыграл принцип установления структурной параллельности отдельных структур и целостностей. В нашем случае мы имеем не столь уж частую попытку рационального обоснования возможности применения этого принципа. Рассматриваемая система является действительно *системой* потому, что "создана" на таком общем, или едином, языке. Принцип единства языка оказывается принципом единства системы (в нашем случае – Универсума).

Именно общность этого языка и преодолевает ту несовместимость *внутренних* логик описания отдельных подсистем Универсума, о которой говорилось выше. Преодолевает – но вовсе не устраняет; единый язык *по-разному* описывает разные элементы системы. Благодаря различиям процедур описания отдельные составляющие системы различны и несовместимы – ровно настолько, насколько несовместимы эти процедуры; благодаря единству языка система едина.

7

Возможность говорить об Универсуме как единой системе, созданной на общем языке, нуждается в обосновании. Эту интенцию вряд ли можно назвать самоочевидной. Фундирование ее мы находим в пассаже,

в котором Саадия комментирует слова автора "Книги творения", говорящего, что Бог "сотворил Свой мир в трех: в письме, числе и речи...":

Он хочет сказать, что все вещи имеют три [модуса] фиксации (*джамӣ' ал-ашйӣ' лаҳӣ ҫалӣҫат давӣвӣн*). Однако мы находим, что ученые постигали их (вещи. – *А.С.*) в четырех [модусах]. А именно они утверждали, что вещи существуют в четырех смыслах: либо самостно (например, как когда мы видим человека), либо в высказывании (как когда мы говорим: *человек*), либо на письме (как когда мы пишем: *ч-е-л-о-в-е-к*), либо в мысли (как когда мы в уме представляем себе смысл "человека"). Как же автор этой книги превратил их в три?[31] На это мы скажем: он опустил упоминание о самостном бытии вещей, поскольку это – одно из самых очевидных положений. Вот он и не стал говорить о нем, а перевел разговор на то, как они фиксируются (*мӣ йутадавван би-хи*) и в чем постигаются (*ва йуҳаҫҫал фӣ-хи*)[32].

Аргумент, приводимый Саадией, можно расценить по-разному: как желание любой ценой примирить слова автора "Книги творения" с античной философской мудростью, как наивную, а то и легкомысленную попытку заставить читателя поверить в *очевидность* самостного существования вещей, якобы влекущей *необязательность* его рассмотрения. И все же представляется, что если мы примем этот аргумент за то, чем он кажется, то дадим ввести себя в заблуждение. Не слишком ли легко хочет Саадия заставить нас переключиться с "самостного" (онтологического) на трехмодальное (чисто эпистемологическое) рассмотрение вещей, которое затем сведется и просто к двумодальной (языковой) их трактовке? Не кроются ли за этой легкостью достаточно веские причины, заставляющие Саадию сначала раскрывать нам *не*соответствие текста "Книги творения" мнениям "ученых", а затем устранять это несоответствие – не слишком убедительной ссылкой на "очевидность"?

Мне кажется, что эта легкость – обманчива. На самом деле мы имеем дело с одним из центральных тезисов, обосновывающих возможность трактовки Универсума как *принципиально языкового феномена*. Саадия устраняет из рассмотрения именно тот модус, который не может быть способом существования Заповедей. Заповеди, несомненно, существуют "на письме" и "в речи", их нетрудно истолковать и как "смысл" (*ма'нан*), но вряд ли можно говорить о "самостном" (≈конкретном, "осязаемом") их бытии. Устранив необходимость рассмотрения "самостного бытия вещей", Саадия тем самым устраняет необходимость обосновывать онтологический статус Заповедей. Вместо этого он получает теперь принципиальную возможность рассматривать весь Универсум с тех же методологических позиций, с которых возможна трактовка Заповедей, – как существующий "на письме, в речи, в мысли".

Итак, следуя за Саадией, мы будем раскрывать отношения между элементами нашей системы как зафиксированные "на письме, в речи, в мысли". Это значит, что мы имеем право не говорить о том, какова *генетическая* связь отдельных частей системы; для нас важно, как эта связь может быть *описана*. Скажем, мы не знаем, как и почему Бог "дал" десять Заповедей; содержание этого "дал" остается вечной загадкой свободного божественного действия. Точно так же мы не знаем, как

и почему Бог сотворил все первоэлементы и 32 начала всего "одномоментно, в наименьший промежуток времени"[33]. Но это незнание совершенно не мешает нам: оно остается "за скобками"[34] создаваемой философской системы, которая выстраивается так, как если бы и мир, и Заповеди на самом деле создавались числами-и-буквами. Логические начала Универсума, таким образом, разводятся с его онтологическими началами. Конечно, очень легко забыть это "как если бы" и счесть числа-и-буквы онтологическими началами Универсума[35]. Кажется, именно это и произошло в некоторых течениях еврейской каббалы и арабского хуруфизма; но текст Саадии достаточно строго придерживается этого разграничения[36].

Обеспечив себе свободу этого "как если бы" устранением императива онтологического фундирования системы (и сохранив при этом возможность связи своих построений и с греческой, и с еврейской мудростью), Саадия идет дальше и сводит эпистемологическое к языковому. Быть "на письме, в речи, в мысли" значит быть числом-и-буквой – вот что он стремится обосновать. "Почему число – один из видов мысли – он поставил вместо мысли?" – спрашивает Саадия[37]. Что такая подстановка не вполне корректна с точки зрения аристотелевской родовидовой логики и, вообще говоря, с точки зрения античной философии, видно из самой формулировки вопроса. И на него Саадия отвечает с той же наивной легкостью, которая почти превращает ответ просто в отговорку: причина этого, говорит он, заключается в получающемся таким образом *благозвучии* перечисления этих трех модусов бытия вещи[38].

Итак, мы имеем следующие тезисы:

12. Началами Всего являются десять чисел и двадцать две буквы[39].
13. Буквенно-числовое соответствие связывает десять Заповедей и 613 законов.
14. Все рассматривается как существующее на письме, в речи, в мысли, или как существующее в *числах-и-буквах*.

Мы знаем, что Заповеди и 613 законов (Заповеди и часть мира) связаны отношением *буквенно-числового соответствия*. Чтобы закончить построение системы, нам необходимо знать, связывает ли это же отношение Заповеди и мир в целом, а также каково отношение (мы *предполагаем*, что оно также окажется буквенно-числовым соответствием) между остальными подсистемами.

Конечно, буквенно-числовое соответствие – общее название соотношения, которое в каждом отдельном случае (связывая каждые два элемента системы) будет принимать свой особый вид. Выше мы спрашивали о том, обладает ли отношение соответствия свойством транзитивности. Тогда речь шла о числовом соответствии – одной из сторон буквенно-числового соответствия. То, что мы узнали о части, верно и для целого: буквенно-числовое соответствие нетранзитивно. Это значит, что соотношения между разными частями системы описываются числами-и-буквами по-разному[40].

Итак, нам предстоит обнаружить основание нетранзитивности буквенно-числового соответствия. Будет вполне логичным обратиться в его поисках к самому языку чисел-и-букв – тому языку, самораскрытием которого и является описание Универсума в терминах буквенно-числового соответствия.

Язык чисел-и-букв, которым оперируют автор "Книги творения" и се комментатор, обнаруживает некий фундаментальный принцип своего построения. Точнее, в тексте названы и обсуждаются два таких принципа. Это – "противолежание" (*муқābала*) и "центрированность" (*тавассут*). Мне представляется достаточно очевидным, что эти принципы не только совместимы, но и предполагают друг друга. Поэтому не будет противоречить тексту такая интерпретация, при которой этот принцип предстанет как единый *принцип центрированной уравновешенности противолежащего.*

Добавим, что Саадия, если и не формулирует, то во всяком случае описывает почти в этих словах названный принцип, говоря о "трех основных (*'уммихāт*) буквах"[41].

Рассмотрим более подробно составляющие этого принципа (а именно, уравновешивающую *центрированность* и центрированное *противолежание*), как они описаны автором "Книги творения" и Саадией. При этом будем различать функцию каждой из этих составляющих и ее типы.

Начнем, следуя порядку и логике текста, с противолежания.

Функция "противолежания" состоит в том, чтобы, как говорит Саадия, выявить все возможное многообразие того, что может существовать[42]. Таким образом, мы можем определить функцию противолежания как эксплицирующую.

Саадия намечает два принципиальных типа противолежания: числовое (*Рис.* 2) и буквенное.

Первая пятерка противолежит второй – и так в любой десятке[43]. Поскольку десять является основой всякого счета (более того, к десятке *сводится* любой счет), установление противолежания будет имманентно самому процессу исчисления: исчисляя, т.е. применяя *язык чисел* (как часть единого языка чисел-и-букв), мы тем самым устанавливаем противолежание; более того, мы просто не можем его не устанавливать.

Заметим, что противолежание здесь – внутри числа, но не цифры. Из этого следует, что название "язык чисел-и-букв" не вполне корректно: следовало бы оперировать либо понятиями *цифр* и букв, либо, скорее, чисел и *слов*. Видимо, асимметрия вызвана тем, что для чисел противолежание устанавливается только на уровне собственно числа, а не цифры, тогда как для букв оно возможно и на уровне букв как таковых, и на уровне их комбинаций, т.е. слов.

Что касается буквенного противолежания, то оно в свою очередь подразделяется на два вида, которые можно условно обозна-

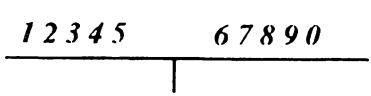


Рис. 2. Числовое противолежание

чить как противолежание "по природе" и противолежание "комбинаторное".

Первое – это противолежание так называемых удвоенных (*муḍā'афа*) букв, которые могут являться, в зависимости от своего положения в слове, в "слабом" или "сильном" обличье[44]. Одна и та же буква, таким образом, может как бы раздваиваться и тем самым выявлять все возможное многообразие смысла[45].

Второе – это комбинирование одной буквы со всеми остальными буквами алфавита, которые оказываются тем самым противолежащими ей в этом процессе[46]. Таких комбинаций может быть найдено огромное, хотя и исчислимое множество, о чем Саадия достаточно подробно говорит[47].

Развитием принципа противолежания является принцип *обращения*, или *оборачивания* (Саадия употребляет термины *та'кīс, 'акс, ин'икāс, таḳлīб, таḳлиба*). О тесной сопряженности противолежания и обращения свидетельствует то положение, которое Саадия выдвигает, говоря о комбинировании пар букв: в таких комбинациях обязательно должны участвовать *разные* буквы, поскольку две одинаковые буквы имеют "в воздухе одну и ту же фигуру, а в нашей речи – одно и то же произношение, и для них не существует обращения, поскольку, если их перевернуть, они останутся такими же"[48]. Мы можем теперь сказать, что противолежание является принципом экспликации многообразия смыслов *благодаря обращению*[49]. Целостности, противолежащие друг другу, "равны" именно в том смысле, что могут занять место друг друга. Обращение выступает, таким образом, как критерий равенства, или критерий пригодности к противолежанию.

Чтобы существовать, однако, противолежание само нуждается в некотором обосновании, некоторой "опоре". Парадигмальным образом в этом отношении выступает в рассматриваемом тексте образ весов. Их противолежащие друг другу чаши могут быть равны (уравновешены) за счет *центрирующего* стержня. Так мы подходим ко второму принципу – уравновешивающего *центрирования*.

Саадия предельно ясно определяет функцию центрирования: "Невозможно отрицать, – говорит он, – что срединный смысл поддерживает все боковые"[50].

Что касается видов центрирования, то, поскольку мы говорили о "противолежании" чисел и букв, следует ожидать, что мы сможем говорить и о соответствующем "центрировании".

Это ожидание, однако, не оправдывается, точнее, не вполне оправдывается. Принцип центрирования оказывается разработанным и в самой "Книге творения", и в "Комментарии" Саадии далеко не в той полноте, как принцип противолежания.

Наиболее отчетливо этот принцип изложен в отношении трех "основных букв" (*ху́рӯф 'уммиха̄т*): *алефа, мема* и *шина*. В параграфе 2 главы 3 "Книги творения" читаем:

Три основных [буквы] суть *алеф, мем, шин*. Им соответствуют (*би-'иза̄'*) огонь, воздух и вода: небо – из огненного элемента, воздух (*хава̄'*) – из элемента ветра (*рӯх*), а вода – из элемента земля. Огонь поднимается вверх, вода устремляется книзу, а воздух утвержден (*са̄бит*) посередине между ними. Так и форма этих трех букв: у *мема* – как будто он устремлен вниз, у *шина* – как будто он тянется вверх, тогда как *алеф* твердо стоит между ними[51].

Это соотношение нетрудно отразить на следующей схеме (*Рис.* 3).

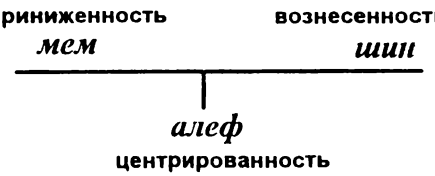


Рис. 3. Центрирование "основных букв" алефом

Интересно, что здесь противолежание осуществляется как пространственное, во всяком случае оно выстраивается по признаку ориентированности в пространстве. Центральное, срединное место в пространстве *алефа* центрирует "разнонаправленность" *мема* и *шина*.

Кроме того, и семь "двойных букв" обнаруживают в своей структурированности принцип центрирования. В параграфе 3 главы 2 "Книги творения" говорится:

Их семь, а не шесть и не восемь, поскольку им соответствует (*би-'иза̄*) нечто, расположенное между шестью направлениями (*джиха̄т*), как если сказать: верх, низ, восток, запад, юг, север, а в центре между ними – Иерусалим[52].

Комментарий Саадии на этот отрывок представляется весьма интересным:

Всякое место (*мака̄н*) необходимо обладает семью вещами: во-первых, это нечто, занимающее данное место (*мутамаккин би-хи*), а во-вторых, шесть направлений, обнимающих оное. Например, если сказать: *верх, низ* и [*еще*] *четыре направления*, – то все они будут указывать на то, что посередине, ибо *верх* – это его верх и *низ* – его низ, и *направления* – его направления. Таким образом, это седьмое неизбежно с ними связано. Это утверждение – общее, оно верно для любого субъекта (*мавдӯ'*)[53].

Что пары направлений представляют собой пример противолежания, достаточно очевидно. В данном случае интересно, что срединный (центрирующий) элемент оказывается совершенно *необходимым* следствием наличия противолежащих целостностей. Более того, он являет собой логическое начало всей конструкции, поскольку противолежащие направления определены именно относительно него.

Что касается чисел, то Саадия не приводит для них специальных примеров центрирования. Вероятно, это связано с тем, что "главное" число – десять – не имеет явно выраженного центрального элемента в своей структуре (это хорошо видно на *Рис.* 2). Вместе с тем не трудно

заметить, что, говоря о примерах центрирования для буквенных систем, мы описывали их с помощью чисел. Таким образом, эти случаи можно рассматривать и как примеры центрирования числовых систем: тройка и семерка (число "первоосновных" и "удвоенных" букв) имеют в своем составе центрирующий элемент. При этом – хотя эта тенденция и не выражена отчетливо – центрирующим оказывается *первое* в ряду, будь то *алеф* в первом случае или "нечто, занимающее место" во втором. Вероятно, мы имеем дело со своеобразным воплощением идеи опоры: вся центрированная система опирается на *первый* элемент, который начинает ряд (ряд букв, в первом случае, и пространственной структуры, во втором) и без которого такого ряда просто не было бы.

Наш анализ принципов строения языка чисел-и-букв можно подытожить в виде следующих тезисов:

15. Противолежание устанавливается между равными целостностями.
16. Благодаря противолежанию и предполагаемому им обращению выявляются все возможности смыслоэкспликации.
17. Обращаемое противолежание устанавливается благодаря центрированию.

9

Теперь мы можем вернуться к обсуждению буквенно-числового соответствия как отношения, конституирующего единство выстраиваемой системы Универсума. Мы говорили, что это отношение устанавливается в результате описания разных составляющих Универсума – Бога, мира, Заповедей – с помощью языка чисел-и-букв. Мы говорили также, что это описание строится различно – не по своему содержанию (что очевидно), а с точки зрения самой процедуры функционирования языка.

И в самом деле, лишь слабую (и единственную) попытку наметить зависимость между буквенно-числовыми закономерностями, характерными для имен Бога, и их значением мы встречаем в комментарии Саадии к параграфу 5 главы 3 "Книги творения"[54]. Что касается мира, то процесс формирования свойств первоэлементов с помощью букв и дальнейшее создание всех вещей благодаря их комбинированию (по принципу противолежания и обращения) и числовому структурированию описаны достаточно подробно в нескольких местах Комментария[55]. Заповеди представляют собой "чистый" случай текста, записанного буквами и "пропитанного" числовыми закономерностями.

Нетранзитивность фундаментального отношения "буквенно-числовое соответствие", выражающаяся в различии процедур описания отдельных составляющих Универсума, должна получить свое обоснование.

Мы приближаемся наконец к тому моменту, ради которого и проделали весь путь. Фундаментальное (системное) соотношение между тремя целостностями, образующими Универсум, оказывается таким же, как то, на котором построен язык чисел-и-букв. Структура всей систе-

мы может быть представлена как реализация принципа *центрированной уравновешенности противолежания* (*Рис.* 4).

Бог в этой системе оказывается центрирующим (и "поддерживающим") противолежащие друг другу *мир* и *Заповеди*. Термины "противолежание" (*муḳābala*), "равенство" (*му'ādala*), "соответствие" (*би-'изā'*) фиксируют одно и то же отношение противопоставленности, которое связывает сопоставленных и соотнесенных целостностей. Они описывают эту идею "эксплицирующего противостояния" в разных ее преломлениях: в языке чисел-и-букв, в деяниях Бога, в произведенном ими



Рис. 4. Структура единой смысловой системы

Универсуме. Но в первом случае (в языке) это отношение предстает в своем чистом виде. Поэтому можно говорить о том, что Саадия описывает Универсум, используя средства описания языка чисел-и-букв, а поскольку он сознательно избирает именно тот ракурс рассмотрения Универсума, который позволяет считать, что такое описание будет исчерпывающим, можно говорить и о том, что Саадия подходит к Универсуму как к феномену, структурно идентичному языку чисел-и-букв.

Заметим, что идея противолежания предполагает равенство противолежащего. И Заповеди действительно равны миру – равны не онтологически, но именно в эпистемологическом плане, ведь они включают в себя "всё познаваемое в мире". Но противолежащее также и противоположно по меньшей мере в каком-то отношении. Если говорить о противопоставленности Заповедей и мира с этой точки зрения, то вряд ли это их противолежание может быть выражено иначе, нежели противопоставление свободы и необходимости. Свободным действием Бога даны Заповеди (мы видели, что тайна этого "даны" остается за скобками философского дискурса Саадии, она не ставится и не обсуждается как проблема), и свободным действием человека они исполняются. Так вносится свобода в мир необходимости – мир, подчиненный описанию через десять аристотелевских категорий. "613 законов", о которых упоминает Саадия и которые в мире соответствуют Заповедям, – элемент этой свободы в мире, маленький островок, семя, росток, которому предстоит преобразовать сам мир. Представление о безусловной свободе божественного и равным образом человеческого действия неотъемлемо от самого существа еврейской мысли, во всяком случае, на том этапе ее развития, о котором здесь идет речь. Безусловность этой свободы предполагает отсутствие стремления к "примире-

нию" понятий свободы и необходимости или какого-либо иного нахождения компромисса или единства этих противоположностей, какой-либо попытки вывести одно из другого или свести одно к другому. Почему и как в мире, как таковом не причастном божественной свободе, возможно свободное действие человека (а исполнение "613 законов" мыслится именно как свободное действие), Саадия не обсуждает. "Мир" противопоставлен "Заповедям" как необходимость свободе, и избранные Саадией средства описания Универсума, равно как изначально принятые ограничения на его описание позволяют удовлетвориться констатацией такого соотношения между ними. Но благодаря буквенно-числовому "соответствию" (установленному между "Заповедями" и "613 законами") и мир оказывается не лишенным свободы: она отражена в "613 законах".

Роль и функция Бога как центрирующего элемента системы выражена у Саадии достаточно красноречиво. "Творец – в самом центре Своего творения", – говорит Саадия, и добавляет: "величайший смысл заключен в словах верующих: Бог [проникает] внутрь всех вещей"[56]. Свобода Заповедей и необходимость мира центрированы Богом: они противолежат друг другу, но в этой точке сходятся, встречаются, переходят друг в друга. Бог как центр Универсума – его *жизнь* и *разум*, говорит Саадия[57].

Интересно, что этот принцип центрированной уравновешенности противолежания, выстраивающий систему в целом, прослеживается и *внутри* двух ее противолежащих составляющих – мира и Заповедей. Мир есть пространственно-временная упорядоченность вещей; центром пространства и времени, уравновешивающим и благодаря этому поддерживающим все, что "до и после", является Иерусалим[58]. Что касается Заповедей, то не трудно заметить, что первая ("Я есмь Господь твой") составляет как бы фундирующий и центральный элемент, уравновешивающий выражаемые остальными Заповедями повеления и запреты[59].

10

В заключение может оказаться интересным хотя бы беглое сравнение рассмотренных построений с аналогичными учениями, развивавшимися средневековой арабской мыслью.

Арабский вариант "науки о буквах" (хуруфизм)[60] во многом отличается от учения, представленного "Книгой творения" и Комментарием Саадии. Прежде всего, для него скорее характерен монизм, нежели дуализм: либо только буквы оказываются тем элементом, на котором и вокруг которого развиваются построения (так что числа вводятся как числовые значения букв, а не как самостоятельное смысловое начало), как то имеет место в суфизме и хуруфизме, либо, как в исмаилизме, разрабатывается символизм чисел без обращения к буквам[61]. Естественно, есть отличия и в чисто содержательных элементах этих учений. Однако более важным представляется тот факт, что хуруфизм все же не претендовал на роль *философской доктрины*. "Учение о буквах" у арабских авторов, хотя и излагалось подчас достаточно пространно,

по существу своему было все-таки скорее элементом эзотерической духовной практики, нежели собственно теоретической дисциплиной.

Этот пункт являет довольно существенный контраст с мнением Саадии, который недвусмысленно заявляет:

> Итак, мы выяснили, как формы букв образуются в воздухе. Однако мы приходим только к тому, чтобы составить их в своей мысли, но никак не к тому, чтобы сделать это в действительности, ибо сие принадлежит [только] Богу миров[62].

Здесь вновь проявляется, но уже в другом ракурсе, полное отделение эпистемологического от онтологического, составляющее фундаментальный методологический принцип, которому следует Саадия в своем *Комментарии. Знание* в данном случае никак не может стать *силой*. Эта позиция резко контрастирует, например, с заявлением авторитетного исмаилитского теоретика Хамид ад-Дина аль-Кирмани о том, что знание о вещи само по себе есть гарантия способности *дать бытие* это вещи, если тому не мешают никакие препятствия[63], или с признанием великого суфийского шейха Мохиддина Ибн Араби, добровольно отказавшегося от применения искусства воздействия на мир с помощью свойств букв[64]. Что же касается чисто теоретической ипостаси "учения о буквах", то в суфизме и исмаилизме это был либо подчиненный общим философским построениям, либо, напротив, относительно независимый от них, и потому стоящий несколько особняком и лишь иллюстрирующий их, элемент. Хуруфизм же как самостоятельное течение представлял собой скорее практику нумерологических процедур, устанавливающих подробные структурные соответствия между отдельными элементами мироздания, нежели философское учение. В нашем же случае учение о буквах-и-числах претендует на роль философского учения, описывающего логические начала Универсума и дающего глобальное объяснение их функционирования.

[1] В этом отношении характерен тот факт, что Саадия был учеником мутазилитов, представителей раннего калама – первой школы арабской философии.

[2] Как считается, первым писать на иврите начал живший в Испании Авраам бар Хийя (ум. 1136), что, впрочем, не означало тотального отказа еврейских философов от арабского.

[3] Первый средневековый еврейский неоплатоник, согласно учению которого, непосредственная творческая активность Бога ограничена сотворением Разума, из которого эманирует остальное мироздание. Хотя с точки зрения хронологической Исаак Израэли может быть признан первым представителем философствования в средневековой еврейской традиции, скорее следует согласиться с известным историком еврейской философии Ю. Гутманом, который предлагает считать отцом собственно еврейской философской мысли средневековья Саадию на том основании, что он был оригинален и влиятелен, а также укоренен в собственно еврейском мировоззрении более. нежели Исаак Израэли или ал-Мукаммис, который жил приблизительно в то же время (Ж. Вайда считает его первым писавшим на арабском языке еврейским теологом; см.: *Vajda G.* Le probleme de l'unite de Dieu d'apres Dawud ibn Mirwan al–Muqammis // Jewish Medieval and Renaissance Studies, Cambr. (Mass.), 1967. P. 49–73). Хорошее представление о различных точках зрения на возникновение еврейской философии, также как и о подходах к ее пониманию дают две фундаментальные работы: *Guttmann J.* Philosophies of Judaism: the History of Jewish Philosophy. N.Y., 1973; *Sirat C.* A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages. Cambrigde: University Press, 1990.

[4] Современными учеными этот текст датируется приблизительно 3–6 вв. н.э.

[5] Я пользовался следующим изданием текста: *Le Gaon Saadya de Fayyoum.* Commentaire sur le Sefer Yesira, ou Livre de Creation / publie et traduit par Mayer Lambert, P.: Emile Boullon, 1891. Этот том содержит критическое издание текста *Комментария* Саадии на арабском языке в арабской графике и его перевод на французский язык. Все приводимые ниже цитаты относятся к арабскому тексту этого издания и далее оно обозначается как: *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения".

Подробное обсуждение некоторых аспектов комментария Саадии на *Книгу творения*, анализ последующей еврейской традиции ее комментирования и подробную библиографию по этому вопросу см.: *Jospe R.* Early Philosophical Commentaries on the *Sefer Yezirah*: Some Comments // Revue des etudes juives / Ed. Peeters, Louvain. 1990. N CXLIX (4) Oct.-Dec. P. 369–415.

[6] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 1. Это первая фраза авторского текста после традиционного славословия Богу.

[7] Это собственный смысл слова; в теоретическом обиходе оно приобрело терминологическое значение "природа".

[8] См.: *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 4.

[9] Там же. С. 14. И в другом месте: «*Когда мы говорим: "отцы" ('āḇā'), "матери", "основы", "первоматерия", "элементы", "первоэлементы", – то все это [имеет] один и тот же смысл*". Там же. С. 31.

[10] *Иегуда Галеви.* Кузари. 2-е изд., Иерусалим: Шамир, 1990. Гл. 1, 2.

[11] Или – *считает* ее решенной, что в данном случае безразлично.

[12] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 13–14.

[13] См.: Там же. С. 18–19. Далее речь идет о том, что ангелы, светила и народ Израиля также имеют различные имена. Эти рассуждения о многообразии имен Саадия завершает следующим определением: "Имена ангелов, светил и народа выражают истину их состояний (*хаḳīḳат аḥвāли-хим*), тогда как имена Творца – намек (*талвīḥ*) на Его величайшие деяния (славен Он и велик!) и их краткое выражение (*талхīṣ*)". Там же. С. 20.

[14] В оригинале употреблены термины *таḥдīд* и *таджсīм* соответственно. См.: Там же. С. 72; см. также С. 70.

[15] То есть"Книги творения".

[16] Я пропускаю здесь установление конкретных соответствий между именами Бога и аристотелевскими категориями.

[17] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 20–21.

[18] Там же. С. 20.

[19] Собственно, Саадия заявляет это в своем доксографическом введении к *Комментарию*. Я, однако, предполагаю вернуться к этому заявлению позже.

[20] Эти слова уже приводились выше: под десять категорий подпадает все, "кроме смысла Творца, ибо Он выше всего, что постигнуто или познано". *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 21.

[21] Более того, фактически *тут же* – в тексте *Комментария* эти два тезиса следуют непосредственно друг за другом как бы в едином русле развития мысли.

[22] См.: *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 21.

[23] Там же. С. 21–22. Я опускаю в цитате отрывок, в котором Саадия устанавливает конкретное соответствие между каждой Заповедью и одной из категорий. *Все, что может быть познано в мире:* в оригинале *джамī ат-таҳсīлāт фī ал-'āлам.*

[24] Не исключено, что столь малое внимание Саадии к выполнению того, что я обозначил как первую задачу в построении единой системы философского знания – к *описанию* входящих в нее подсистем – объясняется названным фактом. Естественно ожидать, что подсистемы единой системы трактуются с приблизительно одинаковых позиций, и если одна из них (как *Заповеди*) вовсе не требует специального описания, то и прочие подсистемы скорее всего будут сочтены в достаточной мере описанными и исследованными, так что внимание переключится на описание *взаимосвязей* между подсистемами. Впрочем, это лишь предположение, на котором я бы не решился особенно настаивать.

[25] В оригинале употреблено слово *шарӣ'а*; *Десять Заповедей* передается как *'ашарат калимāт* ("десять слов").

[26] Имеются в виду 613 заповедей (*мицвот*), которые насчитываются в Торе. Слово "закон" фигурирует в оригинале как *шарӣ'а*.

[27] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 22.

[28] Там же. С. 22.

[29] Саадия имеет в виду последние слова десятой Заповеди (*...что у ближнего твоего*): их можно не включать в счет, поскольку они ничего не добавляют к тому всеобъемлющему перечислению, которое им предшествует (*ни вола его, ни осла его, и ничего...*). *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 22.

[30] Этот тезис повторяется многократно; см., например: Там же. С. 11.

[31] Обратим внимание на сам вопрос и его тональность: для Саадии мнение "ученых" (а это слово в данном случае обозначает "ученых-философов") явно выражает безусловную истину, которая и автору "Книги творения", конечно же, была известна, но которую он определенным образом *трансформировал*, переведя ее в иную ипостась.

[32] *Саадия Гаон.* Комментарий на"Книгу творения". С. 22.

[33] Там же. С. 11, 12.

[34] Нетрудно видеть, что это – чисто религиозные положения, которые Саадия таким образом совершенно разводит со своими философскими построениями. Так, великий гаон, безоговорочно веривший в абсолютное согласие разума и веры, для людей чисто религиозного склада мышления остается подлинным верующим, не отступившим ни на шаг от иудаизма.

[35] В этом случае не только мир и Заповеди, но также и Бог подпал бы под эту власть чисел-и-букв. У Саадии есть всего, кажется, один намек на "создание", или скорее упорядочение, имен Бога буквами (об этом будет сказано ниже), но он так и остается неразработанным штрихом.

[36] В этом отношении весьма красноречивы следующие слова Саадии: "Как сущие числа указывают на зодчего, выстроившего их (ибо мы видим, что они – как стена, камни которой сложены один с другим, как слои земли, как иные составные (*мураккаба*) вещи), так и то, что сотворено из чисел – выстроено, сложено, слажено, составлено и указывает на Сотворившего и его, и все вещи". *Саадия Гаон.* Комментарий на"Книгу творения". С. 37. Онтологическое начало Универсума – это творческая воля Бога, которая, впрочем, совершенно остается в стороне, когда мы занимаемся проблемой языкового описания этого Универсума.

Наряду с сильными сторонами этой позиции, открывающей достаточно широкие перспективы для построения универсалистской философской концепции, Саадия прекрасно видит и ее принципиальную ограниченность, не позволяющую нам "добраться" до основы бытия вещей: "Невозможно выйти за пределы этих десяти, исчисляя, и за пределы двадцати двух, говоря. Это показывает, что сотворенные существа объяты и окружены (*мухāтӯн*), неспособные выйти за ту черту, коей обвел их Творец (Славен Он и Велик!)". Там же.

[37] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 23. После замены "существования в мысли" на "существование в числе" задача решена, поскольку "число" и "речь" оба представляют собой языковые феномены.

[38] См.: Там же. Все три слова – письмо, речь, число – записываются в оригинале (на иврите) буквами *s-f-r*. Эти три одинаковых написания Саадия расшифровывает, огласовывая их (и слегка изменяя последнее) как *sefer* "письмо", *sefar* "число", *sippur* "история, рассказ" ⇒ "речь".

[39] Саадия не оставляет сомнений в том, что эти начала следует считать исчерпывающими: "Более великое, нежели все это – сами тридцать две простые вещи, которыми представлены эти составные. Я имею в виду десять чисел и двадцать две буквы. Необходимость их совершенно очевидна, как ясно и то, что ни один мудрец не сможет к ним ничего добавить". *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 35.

[40] Напомним, что речь идет об описании Универсума в модусе "как если бы", с позиций такой эпистемологии, которая отвлекается от генетического начала всех вещей. Вместе с тем здесь сохраняется возможность найти на языке онтологии коррелят формулируемых положений. Выражаясь языком онтологии, мы сказали бы: этот факт

означает, что одни части системы могут стоять к другим в генетическом отношении, поскольку их отношение к бытию неоднородно. Нетранзитивность буквенно-числового соответствия была бы истолкована как онтологическая неоднородность. Относительно возможности онтологического прочтения построений Саадии см. также примеч. 50.

[41] Это *алиф, мем, шин*: первый оказывается центрирующим и тем самым уравновешивающим противолежание двух других. Более подробно будем говорить об этом ниже.

[42] См.: *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 25. Этот важный пункт иллюстрируется Саадией на многочисленных примерах противолежащих пар понятий, которые благодаря такому сочетанию охватывают полностью соответствующую область. Это же положение подтверждается, согласно Саадии, авторитетом Писания. Он приводит цитату из Екклесиаста 7, 14, синодальный перевод которой звучит так: "Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй: то и другое соделал Бог для того, чтобы человек ничего не мог сказать против Него". В той части, которая нас интересует, этот вариант, насколько можно судить по современным переводам на европейские языки, расходится с оригиналом: вместо "чтобы человек ничего не мог сказать против Него" следовало бы сказать "чтобы человек ничего не смог изобрести после Него". Ниже, разбирая приложения принципа противолежания, мы убедимся, что Саадия не случайно избрал именно эти слова Торы, подчеркивающие связь противопоставленности противоположностей с абсолютной полнотой творения.

[43] Толкуя слова автора "Книги творения": "Десять огражденных чисел – по числу пальцев: пять противолежат пяти", Саадия говорит: «Относительно числа необходимы три вещи: знать его исток (*'аṣл*), деление (*ḳасма*) и противолежание (*муḳābала*) его частей. Поэтому он и начал с этого числа, сказав: "Десять огражденных чисел", затем разделил их, получив "пять и пять", и далее поставил одно против другого, так что стало "пять против пяти"». А ровно пополам они разделены для того, чтобы показать, что только для числа имеется точное всестороннее противолежание, а для всех прочих случаев противолежания одно совпадает, а другое нет, что-то избыточно, а чего-то не хватает. А тайна этого его высказывания состоит в том, что противолежание в деяниях Бога – это точное равенство (*му'āдала*): как мы то видим на примере десяти пальцев, так и во всем, что Он создал". *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 25.

Конечно, разобранное здесь противолежание двух пятерок в десятке – лишь пример. Как в "сотворенном", так и в сфере "повелений и запретов, награды и наказания", продолжает Саадия, имеется "точное равенство и истинное противолежание". Там же.

[44] См.: Там же. С. 42. Поскольку этим буквам свойственно являть противоположные качества, я и называю это "противолежание по природе". В еврейском алфавите имеется семь "удвоенных" букв. Помимо них, насчитывается двенадцать "простых" (*басīṭа*), а три считаются "первоосновными" (*'уммихāт*, букв. "матери").

[45] Например, противолежанию силы–слабости "удвоенных букв" соответствует противолежание тех возможных пар значений, которые могут принимать фундаментальные характеристики, с помощью которых описывается течение нашего бытия (Саадия называет их "состояниями" – *аḥвāл*): жизнь–смерть, умиротворенность–зло, мудрость–глупость, богатство–бедность, плодородие–неурожай, красота–уродство, господство–рабство. "Книга творения" Гл. 2. 2 – См.: *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 42.

[46] Эта процедура, сообщает Саадия, называется по-арабски *ḳибāла*. Слово *ḳибāла* морфологически и этимологически близко к уже встречавшемуся нам термину *муḳābала* "противолежание". *Ḳибāла* являлась во времена Саадии стандартной школьной процедурой, с помощью которой ученики заучивали алфавит.

[47] См.: *Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 80, сл. В данном случае речь идет о комбинациях *пар* букв. В другом месте (С. 61, сл.) Саадия говорит о том, что в "приумножении" (*дарб*) и *обращении* (*та'кīс*) могут участвовать, порождая "слова", одновременно до одиннадцати букв (столько их содержится в самом длинном слове Торы).

[48] Там же. С. 81.

[49] Саадия подробно рассматривает эту проблему в комментарии к параграфу 5 главы 2, показывая, как "обращение" (*та'кīс*) действует в качестве смысловыводящей процедуры в науке о языке, логике, Законе, геометрии, науке о звездах. См.:*Саадия Гаон*. Комментарий на "Книгу творения". С. 52.

[50] "*Ла̄ йункар 'ан йакӯн ал-ма'на̄ ал-мутавассиṭ ҳа̄милан ли-кулл ал-ҳава̄шӣ*". *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 66. Термином *ҳа̄мил* (букв. "несущее") в арабской философии обозначался субъект, которому может быть приписан некий предикат (*маҳмӯл*, букв. "несомое"). Этот смысл термина вряд ли был неизвестен Саадии, который прошел школу мутазилизма. Он дополняет звучание высказанной мысли: центральный элемент оказывается не просто логическим центром, но и как бы субстанцией, несущей все те атрибуты, которые описываются как "противолежащие". Конечно, текст Саадии содержит не более чем намек на такую интерпретацию, но он тем не менее интересен как отсылка к возможности онтологического прочтения построений, создаваемых как принципиально отвлеченные от этого аспекта. См. так же, примеч. 40.

[51] Там же. С. 58–59; комментарий Саадии фактически повторяет слова автора "Книги творения".

Заметим, что в параграфе 2 главы 2 об этих трех "основных буквах" говорится: "Они обладают великолепной, удивительной, скрытой, великой тайной: отсюда извлекаются огонь, воздух и вода". Там же. С. 41–42.

[52] Там же. С. 46.

[53] Там же. С. 46–47. Историк арабской философии без труда опознает в этом высказывании Саадии влияние мутазилизма. Но нас здесь интересуют не источники тех или иных высказываний Саадии, а та смысловая конфигурация, которую он выстраивает и которая и обнаруживает в своей целостности оригинальность.

[54] Там же. С. 65.

[55] См., например: Там же. С. 51, 54, 74–75 и др.

[56] Там же. С. 47.

[57] Там же. С. 70.

[58] Там же. С. 47. Кроме *темпорального,* Саадия говорит и о *пространственном* центрировании мира Иерусалимом: "Место стояния Иерусалима есть середина земли". Там же. С. 28.

[59] Отметим, что идея противолежания и "равенства" (*му'а̄дала*) между повелениями и запретами выражена у Саадии достаточно четко. См.: Там же. С. 25–26.

[60] Хуруфизм (от араб. *ҳарф*, мн. ч. *ҳурӯф* – "буква") функционировал и как независимое течение, и в виде отдельных элементов в составе более широких учений, таких как суфизм. Соответственно можно употреблять этот термин в собственном (узком) и расширительном смысле.

[61] В качестве примера таких построений можно привести рассуждения о фундаментальной роли десятки в образовании структур Универсума из "Успокоения разума", принадлежащего перу виднейшего исмаилитского философа Хамид ад-Дина аль-Кирмани (X–XI вв.). Для нашего исследования небезынтересно подчеркнуть, что свои построения аль-Кирмани подкрепляет цитатой из Мишны (трактат *Пиркей Авот* "Высказывания наших отцов", *Пиркей рабби Натан* "Высказывания рабби Натана"), которая оказывается единственной ссылкой на еврейские источники в этом произведении: "Десятью повелениями создан мир, и на десяти речениях зиждется он. И будет Господь для тебя подобен свету мира". *Хамид ад-Дин аль-Кирмани.* Успокоение разума. М., 1995. С. 145–146.

[62] *Саадия Гаон.* Комментарий на "Книгу творения". С. 83.

[63] См.: *Хамид ад-Дин аль-Кирмани.* Успокоение разума. С. 85.

[64] Рассказывая о своем споре с двумя группами представителей хуруфизма, Ибн Араби сообщает: "И тем и другим я сказал: испробуйте на опыте все, что я вам показал. Они так и сделали и, убедившись в правоте моих слов, возликовали. О, я бы мог показать им самые удивительные вещи, если бы не клятва никогда не являть воздействия харфов", *Ибн Араби.* Ал-Футӯҳа̄т ал-маккиййа. Бейрут, б.г. Т. 1. С. 190.