

# ЗАПИСКИ

## КОЛЛЕГИИ ВОСТОКОВЕДОВ

ПРИ АЗИАТСКОМ МУЗЕЕ

АКАДЕМИИ НАУК

Союза Советских Социалистических Республик

ТОМ V

---

ЛЕНИНГРАД

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

1980

## Арабский и еврейский варианты философского сочинения аль-Мокаммиса (IX—X вв.)

Настоящая статья имеет целью ознакомить ориенталистов с одним из первых, известных нам еврейских религиозно-философских произведений средних веков.

Средневековая еврейская религиозная философия возникла под влиянием мусульманской богословской догматики — калама — и рационалистического направления мотазилитов. Зарождавшееся под влиянием философии Стагирита интеллектуальное движение требовало углубления религиозных представлений ислама с целью оправдать божью справедливость и целесообразность мира. Был создан калам, в дальнейшем своем развитии получивший разные оттенки с рационалистической окраской.

Подобно мусульманам, евреям также была необходима научно-обоснованная обработка религиозной формулы, определенная и логически разработанная система догматов. Руководителям еврейской духовной жизни необходимо было согласовать теоретически принятый в еврействе нравственный мировой порядок с действительностью, выступить на защиту разумности религиозных догматов, придвинуть содержание их возможно ближе к античной науке и своим толкованием ввести ее элементы в их содержание. Это тем более настойчиво требовалось, что вся библейская и раввинская литература представляет лабиринт противоречий, касавшихся, главным образом, проблем о предопределении и автономии человеческой воли.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ср. тр. тр. Шаббат, 156<sup>a</sup>; Мо'ед Катан, 28<sup>b</sup>; Сота, 2<sup>a</sup>; Сангедрин, 22<sup>a</sup>; Хулин, 7<sup>b</sup>; Нида, 16<sup>b</sup>; Кетубот, 30<sup>a</sup>; Баба-Меци'а, 107<sup>b</sup>; Баба-Батра, 144<sup>b</sup>; Абода-Зара, 3<sup>b</sup>; Маккот, 10<sup>b</sup>; Берахот, 33<sup>b</sup>.

Еврейские теологи находились тогда под двойным обстрелом: с одной стороны, им нужно было бороться с ортодоксами-антропоморфистами, с другой стороны, — с атеистами идеалистического и материалистического направления.<sup>1</sup> Положение это выдвинуло таким образом целую плеяду религиозных философов, вначале на востоке, а потом, после перенесения умственного центра евреев на запад, в Андалусии. Первые еврейские теологи были последователями мотазилитского уклона философской школы калам, а затем на западе, еврейская философия постепенно примыкает к школе перипатетиков и достигает своего апогея в мировоззрении Маймонида. Вся теория еврейских философов, независимо от разных их направлений и исходных точек, сводится в конечном счете к изложению научной системы о едином трансцендентном боге, сотворении им мира и о его справедливости.<sup>2</sup> Литература их проникнута частью полемическо-апологетическими интересами, частью организаторско-догматическими.

Одним из известных нам первых пионеров в области еврейской религиозной философии был Дауд Ибн-Мерван аль-Мокаммис ар-Ракки.<sup>3</sup> Он осмелился порвать узкие рамки «откровения» и традиции и обосновать принципиальные и религиозные убеждения путем чистого спекулятивного метода. В его философском произведении, о котором речь будет ниже, аль-Мокаммис не является ни оригинальным мыслителем, ни основоположником новой философской системы, а лишь творцом нового научного и рационального течения в истории еврейской мысли, заимствованного у арабских мотекаллимов. Как адепт арабской схоластической школы, он применил метод мотазилитов в защиту еврейских религиозных принципов. Аль-Мокаммис не теолог в узком смысле этого слова. Как Габироль,<sup>4</sup> аль-Мокаммис во всем своем философском произведении, в противовес другим последовавшим после него еврейским религиозным философам, не приводит ни одной цитаты из книг священного писания для подтверждения своих положений. Оперировать он в своем философском сочинении лишь аргументами диалектиче-

<sup>1</sup> См. соч. Саади аль-Файюми, *Kitâb al-Amânât wa'l 'Itiqâdât*, p. 4, 27 (ed. Landauer, Leiden, 1880). Об этом говорит также Киркисани, см. А. Гаркави, *ЗВО*, VIII, 1893—94, стр. 251.

<sup>2</sup> См. «Путеводитель» Маймонида, т. I, гл. LXXI, f. 94, 95; S. Munk. *Guide des Égarés*, t. I, p. 335 sq.; id. *Mélanges*, pp. 470—473.

<sup>3</sup> См. S. Munk, *ibid.*, p. 474, note, pp. 475—476.

<sup>4</sup> О Габироле, см. S. Munk, *ibid.*, p. 260, note 2; Ренан. *Аверроэс*, стр. 65, прим. 4, (русск. перев.).

спекулятивного характера, благодаря чему автора можно считать и евреем-караимом, и евреем-раввинистом, и мусульманином. Это обстоятельство, как дальше увидим, послужило поводом для спора о его происхождении и вероисповедной принадлежности.

Достоверных биографических о нем данных у нас нет. До 80-х годов прошлого столетия об аль-Мокаммисе существовали весьма скудные и путанные сведения.<sup>1</sup> В еврейской литературе он долгое время был известен лишь по двум цитатам, характеризующим его как автора религиозно-философского сочинения.<sup>2</sup> Некоторые из позднейших караимов упоминают аль-Мокаммиса, причисляя его к своей секте.<sup>3</sup> Другие считают его мусульманином и учеником Саадии Гаона, при чем, по их словам, после ознакомления его с философией под руководством последнего он перешел в иудейство.<sup>4</sup> Иегуда Гадаси (XII в.) цитирует аль-Мокаммиса, как автора сочинения о еврейских сектах.<sup>5</sup> В 1847 г. С. Д. Луццато обнародовал значительные фрагменты из еврейского перевода сочинения аль-Мокаммиса под заглавием «Двадцать глав».<sup>6</sup>

Имеющиеся теперь в нашем распоряжении материалы,<sup>7</sup> а также само рукописное сочинение аль-Мокаммиса, дают нам возможность констатировать следующее: аль-Мокаммис был родом еврей из г. Ракка в Месопотамии.

<sup>1</sup> См. А. Гаркави. Известия Киркисани, ЗВО, 1893—1894, VIII, 251, прим. 2,3.

<sup>2</sup> См. а) Al-Hidāja ilā Farāid al-Kulūb, Бахьи Ибн-Пакоды (A. Jahuda, ed. Brill, Leiden, 1912), стр. 8; евр. перев. Šbōbōth Halebabōth (ed. Stern, Wien, 1854), стр. 5; б) письмо-апология Иедаии Пенини (Бедареши) в респонзах р. Соломона б. Адрата; ср. S. Munk, Mélanges, p. 474, note 2.

<sup>3</sup> См. Notitia Karaeorum. Hamb. et Lips. 1714, p. 115 = Dod Mordechai. Wien, 1830, f. 11b; Ūrāch Saddikim. Wien, 1830, f. 21b.

<sup>4</sup> См. Гретц. История евреев, V, стр. 268, русск. перев.; там же замечания А. Гаркави, стр. 503—504; Pinsker. Zur Geschichte, I, 167—168; II, 43—55.

<sup>5</sup> См. 'Eškol hakofe. Евпатория, 1836, л. 41, алфав. 96, буква алеф, и алфав. 98, буква рейш.

<sup>6</sup> См. Halichōth Kedem. Амстердам, 1847, стр. 71—78; Literaturblatt des Orients (1847), стр. 618, 631, 642. Луццато извлек эти отрывки из рукописного комментария к Serpher Jezira испанского раввина Иегуды Ибн-Барзилаи (конец XI и начало XII в.). Комментарий этот был напечатан С. X. Гальберштамом, Берлин, 1885, где указанные отрывки помещены на стр. 65, 77—83, 151—152.

<sup>7</sup> См. А. Гаркави. Известия Киркисани, ЗВО, VIII, 1893—1894, о еврейских сектах, стр. 259—261, арабск. текст Kitāb al Anwār, p. 306—308; его же, приложение к т. III Истории евреев Гретца, евр. перев., Варшава, 1894, стр. 498—500; его же, Научные сообщения, в приложении к «Восходу», 1898, IX, стр. 32—45; Steinschneider. Polemische Literatur, S. 68, 103; Hebräische Übersetzungen, S. 378—379.

Его полное имя Дауд Ибн-Мерван аль-Мокаммис ар-Ракки.<sup>1</sup> Философское образование он получил у архидиакона яковитской церкви,<sup>2</sup> философа Нана (Nannus), проживавшего в городе Несибине.<sup>3</sup> Продолжительное его знакомство с христианским духовным лицом дало повод к предположению, что он принял христианство.<sup>4</sup> Так как он был учеником Нана, жившего в IX в., а Киркисани, писавший в 937 г., упоминает два сочинения его, аль-Мокаммиса, как общеизвестные, то на этом основании, согласно мнению А. Гаркави, можно определить, что он жил не раньше и не позже второй половины IX и первой половины X в.<sup>5</sup> У нас нет данных, что аль-Мокаммис вернулся в иудейство, но из сообщения Киркисани, что аль-Мокаммис в своих сочинениях полемизирует с христианами, и это подтверждается его рукописным сочинением, подлежащим нашему рассмотрению, мы можем заключить, что он мог делать это лишь будучи евреем. Допущение, что аль-Мокаммис был караимом, является абсурдом при наличии цитат из его сочинения у равв. Бахьи Ибн-Пакоды, у испанского раввина, строгого ортодокса Иегуды Ибн-Барзилаи и у Иедаии Пенини (Бедареш),<sup>6</sup> цитат, которые, будь они караимского автора, не могли бы иметь место у последних вследствие существовавшего тогда, как известно, большого антагонизма между евреями раввинистами и караимами. В известных нам сочинениях Саадии аль-Файюми и аль-Мокаммиса нет никаких намеков на взаимное их знакомство. Поэтому сведения И. Барзилаи<sup>7</sup> (по его же словам недостоверные), независимо от понимания и толкования их,<sup>8</sup> лишены исторического основания. Во всяком случае аль-Мокаммис был старше Саадии. Это положение подтверждается тем фактом, что Киркисани, писавший в 30-х годах X столетия, отзывается об упомянутых им сочинениях аль-Мокаммиса, как об общеизвестных (см. выше), между тем как Саадия лишь писал тогда свое знаменитое философское произведение *Kitáb al-Amânât*

<sup>1</sup> О прозвище аль-Мокаммис, см. S. Munk. *Mélanges*, p. 474, note 2; А. Гаркави. Известия Киркисани, I. с., стр. 251, прим. 1, стр. 260, прим. 5, 6.

<sup>2</sup> О яковитской церкви упоминается в его рукописном сочинении, f. 71.

<sup>3</sup> См. В. Райт. Краткий очерк истории сирийской литературы. Русск. перев., 1902, стр. 145. Некий Нонн был архидиаконом яковитской церкви в Несибине в IX в. Полагаем, что о нем речь у Киркисани.

<sup>4</sup> См. А. Гаркави. Известия Киркисани, I. с., стр. 259, прим. 3, стр. 260, арабск. текст 306.

<sup>5</sup> См. выше прим. 3, 4, и Известия, I. с., стр. 251.

<sup>6</sup> См. стр. 483 прим. 2, 6.

<sup>7</sup> См. *Commentar z. Sepher Jezira*, S. 77.

<sup>8</sup> См. А. Гаркави. Научные сообщения, I. с. стр. 37.

wa'l I'tiqâdât. И сравнение сочинений обоих, аль-Мокаммиса и Саади, легко обнаруживает, что произведение первого по бедности аппарата аргументов принадлежит к более ранней научной стадии, чем произведение второго.

Мы уже упомянули, что по сообщению Киркисани аль-Мокаммис написал два сочинения, в которых он возражал против христиан. Киркисани называет лишь заглавие одного из них, в котором он трактует и о сектах, — Kitâb ad-Darâ.<sup>1</sup> О втором заглавии, а именно — «Двадцать глав», мы знаем из других источников.<sup>2</sup> Таким образом, можно предполагать, что одно из сочинений аль-Мокаммиса имело название 'Ischrûn makâla. Считают возможным, что оба эти названия относились к одной и той же книге.<sup>3</sup> Имеющаяся в нашем распоряжении рукопись сочинения аль-Мокаммиса, сохранившая 15 глав, по своему содержанию показывает, что оно было им посвящено, главным образом, укреплению учения иудаизма о единобожии на научных основаниях, но попутно он, в подходящих случаях, полемизирует с христианами и другими иноверцами. Далее, по словам Киркисани, аль-Мокаммис перевел также из сочинений христиан и их комментариев: толкование кн. Бытия, названное им «книгой сотворения», и толкование Экклезиаста.<sup>4</sup>

Вот все, что нам известно о научной деятельности аль-Мокаммиса на основании разных источников. Предоставим самому аль-Мокаммису сообщить нам о своих творениях. В рукописном сочинении, являющемся главным предметом нашего очерка, анализируя проблему монотеизма и критикуя богопонимание христиан, он говорит следующее: «Опровержение этой доктрины христиан методом аналогии мы изложили в нашем специальном против них (христиан) сочинении»...<sup>5</sup> Разбирая учение христиан о триединстве, аль-Мокаммис говорит: «...В нашем сочинении против них (христиан) мы дали исчерпывающее объяснение их учения на основании аналогии...»<sup>6</sup>

<sup>1</sup> См. А. Гаркави. Известия Киркисани, I. с., стр. 261, примеч. 1, 2; арабск. текст (ibid.) 306, 308.

<sup>2</sup> См. Commentar, I. с.; Halichoth Kedem, 71—78; Literaturblatt des Orients, 1847, S. 618 и сл.; Steinschneider. Polem. Literatur, S. 103.

<sup>3</sup> См. Известия, А. Гаркави, I. с., стр. 261, прим. 1.

<sup>4</sup> См. Известия Киркисани, I. с., стр. 260 и арабск. текст (ibid.) 306.

<sup>5</sup> Рукопись, гл. VIII, f. 61—62: وقد اثّرنا على نقض هذا المعنى على النصرانية: في كتابنا الذي افردنا عليهم من طريق القياس الخ

<sup>6</sup> Там же, f. 71: وقد شرحنا قولهم كمالا في كتابنا عليهم من القياس الخ

Из приведенных цитат ясно, что помимо этого рукописного сочинения, аль-Мокаммис написал другое сочинение, посвященное специально полемике против христиан. Ибо тут же, ссылаясь на приведенные им еще в другом месте, в этом же рукописном сочинении, аргументы против доктрины христиан, он выражается в следующей форме: «В конце этой нашей книги мы приведем против них еще аргументы, а именно в тех отделах, где мы будем обстоятельно трактовать о мировоззрениях представителей (разных) религий, опровергая их совокупно . . .».<sup>1</sup> Отсюда, между прочим, явствует также, что в последних отделах, недостающих в имеющемся у нас рукописном сочинении, он касается истории сект, включая также христиан, и полемизирует с ними. Аль-Мокаммис, однако, не ограничивался последним. Он, повидимому, и этому предмету, т. е. истории сект, посвятил специальное сочинение. Говоря об учении дуалистов и разных доктринах монотеистов-антропоморфистов, он говорит: «. . . Мы ссылаемся на лучшее наше полемическое сочинение против них, исключая какую-либо мысль похвалиться этой книгой . . .».<sup>2</sup> В этом же рукописном сочинении аль-Мокаммис упоминает также про одну свою книгу об атрибутах. Коснувшись вопроса о некавалифицируемости бога, он ссылается на какое-то особое свое сочинение, говоря: «Мы желаем вкратце говорить тут об этом предмете, и одобрит это тот, кто основательно читал нашу книгу по сему вопросу».<sup>3</sup> Аль-Мокаммис, далее, трактует в этом сочинении вопрос о применении сходства к богу и говорит следующее: «Этот (вопрос) является предметом нашей книги «о различиях» или той книги, которую мы начали с опровержения сторонников различий, как еретиков, так и монотеистов».<sup>4</sup> Наконец, рассуждая об истинных признаках пророчества и пророков, он ссылается на одно свое сочинение о логике.<sup>5</sup>

Сопоставление всех приведенных нами цитат дает основание для следующего вывода: Аль-Мокаммис написал пять сочинений, из коих одно —

<sup>1</sup> Там же, f. 62: «... ونحن نأثرون في آخر كتابنا هذا عليهم حججا ايضا وهي في المقالات التي نكتبها في هذا الكتاب في حكاية اقوال اهل الملل بالجاز والرد عليهم بايتصال الخ».

<sup>2</sup> Там же, гл. IX, f. 86, «... ونحن عازمون على الاعلى كتابنا من الرد على هاوولى على حال ليكون كتابنا مفردا من كل معنى جملة من حمد الخ».

<sup>3</sup> Там же, гл. X, f. 95: «... ونحن نريد ان نجعل هاهنا القول في مثل هذا المعنى ليتبرره من قرا كتابنا اصلا نعمل عليه الخ».

<sup>4</sup> Там же, f. 97: «... ولكننا نترك ذلك لكتابنا البدود او الذى ابتدنا (ابتدانا) به في الرد على اصحاب البدود ملحدتهم وموحدتهم الخ».

<sup>5</sup> Там же, f. 21, 115: «... كتابنا في عرض المقالات على المنطق الخ».

разбираемая нами рукопись, имеет своим объектом, главным образом, проблему о монотеизме и другие вопросы, с нею соприкасающиеся. По своему содержанию оно могло иметь заглавие *Kitâb ad-Darâ*, а по количеству глав — *‘Ischrûn Maqâla*. Второе сочинение представляло полемику специально против христианских доктрин о трех ипостасях. Объект третьего произведения — история сект и их мировоззрений. Четвертое, название которого было, вероятно, *Kitâb al-Budûd*, трактовало о различиях или об атрибутах. Наконец, пятое произведение, содержанием которого была логика, могло иметь заглавие, как он сам упоминает, связанное с термином «Аль-Мантик». К ним нужно еще прибавить его переводные сочинения, о которых выше была речь. Заметим, между прочим, что из его рукописного сочинения мы узнаем, что аль-Мокаммис был в Дамаске и имел там философский диспут с мусульманским ученым, по имени Шабиб аль-Басри, который был приверженцем доктрины безусловного оптимизма.<sup>1</sup>

Рассматриваемая нами рукопись открыта была в конце прошлого века между сокровищами Ленинградской государственной публичной библиотеки.<sup>2</sup> Сохранила она пятнадцать глав на 65 листах (130 страниц) восточной бумаги. Местами они повреждены от ветхости; введения, начала, середины и конца недостает. Сохранились в целости одиннадцать глав (от II до XII), за исключением некоторых дефектных мест; недостает начала I и XIV гл. а в XIII и XV недостает конца. Рукопись написана на арабском языке еврейским квадратным шрифтом.<sup>3</sup>

Мы публикуем здесь IX главу этой рукописи с приведением характерных и отличных по форме изложения от оригинала параллельных мест этой же главы из сочинения аль-Мокаммиса, цитируемой Иегудой ибн Барзилаей в своем комментарии к *Sepher Jezira*, подчеркнув в арабском тексте соответствующие места. Сличение их убеждает нас с очевидностью, что эта рукопись есть сочинение аль-Мокаммиса, которое имело заглавие «Двадцать глав», или, как полагают, могло также носить заглавие *Kitâb ad-Darâ*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Там же, гл. XII, f. 109.

<sup>2</sup> Она зарегистрирована под № 4817 второго собрания Фирковича.

<sup>3</sup> Возможно, что аль-Мокаммис, как Саадия, писал арабским шрифтом, а копист еврей переписал еврейским. О Саадии, см. Гретц. История евреев, т. V, стр. 238, прим. 3 (русский перевод). D. Kaufmann. *Attributenlehre*, S. 89, Anm. 150.

<sup>4</sup> См. выше.

Арабский оригинал мы транскрибировали арабским шрифтом, чтобы сделать его доступным всем арабистам-негебраистам. При транскрибировании текста мы строго держались оригинала, не прибавляя нигде, за весьма редкими исключениями, ни хамзы ни тешида.

Допущенные, по нашему мнению, копиистом грамматические и орфографические ошибки или опущенные им фразы или слова нами по возможности восстановлены, исправлены и указаны внизу каждой страницы путем выноски. Встречающаяся часто в тексте неправильная *scriptio plena* сознательно оставлена нами без исправления. Образовавшиеся в тексте от ветхости лакуны по возможности заполнены нами на основании общего смысла контекста, и эти слова и буквы включены в текст в квадратные скобки. Оставлены без перевода некоторые слова и фразы, не имеющие, по нашему мнению, никакой связи с контекстом, и, вероятно, по оплошности копииста попавшие в текст. Эти слова и фразы заключены нами в самом тексте в круглые скобки. Арабский текст переведен нами на русский язык, причем мы старались придерживаться конструкций текста для сохранения колорита оригинала.

При сравнении оригинала с еврейским переводом, легко убедиться, что оба они представляют одну и ту же версию. Перевод не точный, скорее он представляет парафраз, придающий сочинению другую физиономию. Часто, когда оригинал распространяется по какому-нибудь вопросу, перевод передает ту же мысль лаконически, и наоборот. По этой причине они оба, оригинал и перевод, взаимно дополняются, что порою облегчает понимание текста. Необходимо еще заметить, что переводчик ибн Барзилая, как строгий ортодокс, приспособил язык перевода и изложение его к общему духу своего сочинения, позволяя себе часто говорить от своего собственного имени с целью либо заставить автора говорить более ортодоксальным языком, обычным для религиозных книг и приемлемым для религиозных евреев, либо заменить некоторые специальные или непереводаемые подробности другими, более интересными в глазах его единоверцев. Все эти характерные места нами отмечены в выносках внизу каждой страницы.

Наша рукопись — *unicum* и представляет для ученого мира большой интерес, как первое творение еврейской религиозно-философской мысли в средние века и как одно из древнейших сохранившихся для нас сочинений по арабскому каламу. Дальнейшее обнаружение этого сочинения и сравнение его с аналогичными творениями этой эпохи и последовавшей за нею заслуживает внимания интересующихся мировоззрениями средневековья.

У нас готовы к печати VII, VIII и X главы с их переводами и с изложением содержания первых десяти глав этой рукописи. Последнее мы сделали с намерением сличить монотенистическую концепцию аль-Мокаммиса с таковой же у Саади.

ТЕКСТ

(f. 76) المقالة التاسعة. فنقول انا الا<sup>1</sup> هاهنا في هذه المقالة قد ذكرنا الوجه الحج من الرابعة اوجه التي يجب بها في الفحص عن كل [شيء]<sup>2</sup> واتينا منها في الفحص عن الخالق تعالى على وجهين احدهم في ان هل من خالق<sup>3</sup> والاخر في ان كم هو<sup>4</sup> فكان المكصول في ذلك من الناس جميع<sup>5</sup> ان خالق موجود وانه واحد على حسب ما مثلنا ووصفنا<sup>6</sup> ونحن الان هاهنا نريد ان نفحص ما هو ان علمنا كم هو فنقول انا انما نعلم ما هو بعد اعلامنا بكم هو وقد اتينا على شرح ذلك باوجز ما قدرنا وبقدر الطاقة غير انا نحتاج ان نزيد هاهنا ما قلنا هناك [بالله] اعنى في كم هو ثم نصله بقولنا ما

<sup>1</sup> Чит. الى.

<sup>2</sup> Автор в начале VII гл. (f. 46) ставит четыре вопроса как-будто относительно бога, а не касательно всего كل شيء. Эти вопросы суть: هل من الخالق وكم هو وما هو وكيف. Во II гл. автор ставит 4 вопроса относительно امر كل, заменив вопрос كمية вопросом كمية. В главах VII и VIII он анализирует первые два: о существовании бога и о его количестве. Поэтому слово в тексте الحج необходимо читать الثالث — третий, а не الثلاث — три; автор говорит, что третий вопрос, к анализу которого он приступает, он раньше упомянул. Параллельно этому в еврейском переводе сказано: כבוד השלמנו על המאמר הזה שני פנים מרכזי הקריה על כבוד השם הבורא יתעלה ששני דברים ונוי" (Kommentar z. Sepher Jezira, Jehuda b. Barsilai, ed. S. J. Halberstam. Berlin, 1885, стр. 77, строки 7—8 св.). По смыслу перевод не противоречит оригиналу. Вместо الرابعة чит. الاربعة.

<sup>3</sup> Е. В. (I. с., 6 св.). ... להורות דרך מצאת כבודו ונוי" В I гл. (f. 2) при определении понятия существования, автор выражается هل هو الخالق او هل هو الوجود الشيء او هل هو الوجود... Этот вопрос Бахья Ибн-Пакода выражает в форме: هل هو او لا, в еврейск. переводе: هل هو (см. الهداية الى فراش القلوب, кн. I, гл. IV). Термину هو у Маймонида соответствует أَنِيَّة, значущий: что есть, но не что есть, и равняется аристотелевскому термину εἰ ἔστι (см. Dalālat al-Chāirīn, т. I, гл. LVIII, стр. 70<sup>b</sup>; S. Munk. Le Guide des Égarés, p. 241, note 2). Бахья, I. с. и Ибн-Гебироль (см. Meqrif hajjm, гл. V, § 30, p. 28<sup>b</sup>) говорят об этих четырех проблемах, возникающих при исследовании какого-либо объекта, но вместо вопроса о количестве كم они ставят вопрос لِمَ (см. S. Munk. Mélanges, p. 110, note 3). Термин этот (هل هو) встречается также у «Братьев Непорочности» (см. Kaufmann. Attributenlehre, S. 313, Anm. 163).

<sup>4</sup> Е. В. (I. с., 6 св.). Прибавлены слова: ומה הוא נכון לשאול עליו כמה הוא ונוי В VII гл. после перечисленных четырех вопросов (см. прим. 2) автор добавляет: ان كان جائز ان فقال ذلك.

<sup>5</sup> Чит. جميعهم или جميعاً.

<sup>6</sup> Е. В. (I. с., 4 св.) прибавлены слова: במאמרו הראשונות.

הו<sup>1</sup> فنقول ان الله واحد لا كالواحد في الجنس ولا كالواحد في النوع ولا كالواحد في العدد ولا كالواحد في التركيب<sup>2</sup> بل نقول انه واحد في البساطة او انه لا اختلاف في ذاته وانه واحد في ذاته لا ثانى له<sup>3</sup> تفسير ذلك انه الاول الذى لا ابتدى له والاخر ال[ذى] لا [غا]ية له و[اذ]ه العلة الغير معلولة والسبب الغير مسبب<sup>4</sup> فنقول [الان] ما هو فنقول ان العلماء قد اُخْتُلِفَتْ في ماهية الله فقال قائل منهم لا يجوز ان نطلق على الله تبارك ما هو قال وذلك ان كل ما يطلق عليه فيقال ما هو محد[ود] وكل محدود فهو مخلوق.<sup>5</sup> وقال بعضهم (f. 77) قد يجوز ان يطلق عليه ما هو ويكون ذلك وصفنا منا له بما وصف به نفسه ولا يكون ذلك تحديد الله غير انا نحن نقول ان ماهيته لي[س] مثل ما هيئة ولا نظير له ذات<sup>6</sup> بوجه من الوجوه (و[ذ]قول ان قال سائل فقال ما هو قلنا الاول والاخر والظاهر والباطن والذى لا ابتدى له ولا انقضى ولا غاية ولا انتهاء وهو الحى الذى لا يحيا بحياة<sup>7</sup> ولا يثبت حيا باغذية وهو الحكيم الذى لا يجهل والذى لم يكون حكيما عن استفادة<sup>8</sup> وهو السميع البصير الذى لا يسمع بليين العصب ولا يبصر ببصر مركب من عضل وهو الجواد في افعاله<sup>9</sup> والعدل في احكامه فهذا ومثله نصفه [وهو] الذى اطلق من الوصف على نفسه<sup>10</sup> فان قال قائل فهو حى كما نعقل من الاحياء وحكيم كما نعقل من الحكماء وسميع بصير كما نفهم السميع البصير من منا وعندنا قلنا معاذ الله ان يكون الله حيا كما نحن احياء ان نكون احياء كما ان الله حيا<sup>11</sup> او ان يكون الله حكيما وسميع وبصير<sup>12</sup> كما نحن حكماء سمعاء بصراء او

... ואע"פ שהקדמנו במאמרות הראשונות מן הדבר הזה לפי היכולת (I. c., 3—1 sv.) E. B. אנחנו שונים בו בדבר במאמר הזה וצריכין אנו לשנות בשביל זה להתחיל מהשאלה שאומרים לה שאלת אנו שונים בו בדבר במאמר הזה וצריכין אנו לשנות בשביל זה להתחיל מהשאלה שאומרים לה שאלת מהו B. В еврейской версии, как мы видим, не объясняется причина необходимости такой последовательной постановки этих вопросов.

... ביצירה (I. c., стр. 78, 2 sv.) E. B.

... אבל הוא כדרך הפשוטה הנכונה שאין בה שום חילוף ולא ריבך והוא (I. c., 3 sv.) E. B. Термин соответствует тут арабскому, эквивалентом которого в еврейском должно быть בכבודו ואין שני שרומה לו ונו"ב. בעצמו или בעינו בכבודו.

... וזוהי התואנה לכל המאונה והמסיבה לכל המסובב ונו"ב (I. c., 4 sv.) E. B. Термины (в евр. синонимы, и один из них оставлен нами без перевода (см. S. Munk. Le Guide des Égarés, t. I, ch. LXIX, p. 318, note 1).

... Omnis determinatio est negatio (см. Спиноза, Этика), так как определяющие особенности исключаются из сущности определяемой вещи.

... ולא יהיה זה מנביל לכבודו ולא נותן לו נדר לפי שמהותו אין (I. c., 9, 10 sv.) E. B. כמותה מהות ולא דמות לדמותו ונו"ב.

... שאינו חי בחיות הבאה עליו ונו"ב (I. c., 13 sv.) E. B.

... והוא החכם אשר לא קנה חכמה מאחר ונו"ב (I. c., 13—14 sv.) E. B. В евр. варианте одно определение вместо двух в арабском оригинале.

... הנבון בכל מעשיו ונו"ב (I. c., 14 sv.) E. B.

... כמו שהעיד הוא ית"ש על כבודו מכל גבורותיו ותשבחתו ונו"ב (I. c., 15, 16 sv.) E. B.

... כמו שאלה ח"י. Лучшее.

... ושמיעה ובصירה: Должно быть.

נכון נחן בדרך כהו ופסיר דלכ אנ אללה [חי] למ יכונ לא חי פחיא ולא אז הו חי  
 יציר אל<sup>1</sup> אנ יפד חיוה לנה למ יזל חי<sup>2</sup> ו<sup>3</sup> למ יזאל<sup>4</sup> חכמה ולא יזאל חכמה<sup>5</sup> למ  
 יספיד חכמה ולא יזאל<sup>6</sup> חכמה ולא ינפס פאמא נחן פאנא למ נכונ אחיא וצרנא אחיא  
 ויבול בנא אלחר<sup>7</sup> ענד המוט אנ נציר לא אחיא (f. 78) וכדלכ כנא לא חכמא תמ נציר  
 באלדב ואלספדא [חכמא] ו[עלמא] ויבול בנא אל חי אנ תדב חכמתנא ועלמנא מע  
 ח[י]ותנא מע 10. קד יתמלכ על חכמתנא הסהו והגלטה<sup>8</sup> והזיבא והנפסנא ואללה  
 עז וכל תחלף דלכ הו חי אלזי לא ימוט החכמה אלזי לא יכהל והגווד אלזי לא  
יבצל<sup>9</sup> פתברכ ותקדס ותעלא ותמגד. פאנ קאל וכיפ יכונ חי<sup>10</sup> בלא חיוה או חי למ  
 יזל חי<sup>11</sup> או חי למ ימוט הזא תחלף מא נעלל קלנא לייס הזא תחלף מא נעלל פי  
החלקי וכמא יכב אנ יקאל פייה. לנ החלקי תחלף החלק ולנח תחלף מא נעלל פי  
אנפסנא אז כנא מחלוקינ לנא אבנדו ונחאיה ואל וגיאה. וקייאס פי דלכ יוכב אנ  
הפעל תחלף פאעלה ופאעלה תחלף כמא אנ הלקאב תחלף קאטבה וקאטב תחלף קנאיה  
וכמא אנ הבנא תחלף באניה ובמא תחלף בנא ונשבה<sup>12</sup> דלכ כחיר. <sup>13</sup> פלז קאנ פי קייאס  
ואכב אנ יכונ הפאעל תחלף פעלה פלז ינכר עלינא מנכר אנ אללה תברכ ותעלי תחלפנא  
פי אנ חי ונח עאלמ ונח חכמה ו[א]נח פאעל ונשבה דלכ<sup>14</sup> ותקול אנ קולנא אנ אללה חי  
[א] תחלו מנ אכד וגיחין אמא אנ יכונ חי תחיוה ונח חי בלא חיוה ונח קאנ חי

1 אל.

2 חי. Чит.

3 Следует тут вставить пропущенные, повидимому, копиистом слова: לא יזאל חיא.

4 Чит.: יזל.

5 Лучше: חכמה.

6 Вм. יזיד лучше читать: יזאל.

7 Слово אלחר лишнее,

8 E. B. (l. c., 14 стр.) "... והשכה ונח".

9 E. B. (l. c., 13 стр.) "... וזוכר ולא ישכח ונח".

10 Чит. חי.

11 Чит. חי.

12 Чит. נשבה.

13 E. B. (l. c., 6—12 стр.) "... והחילוף מה שאנו מבינים ואנו רואים בעולם הזה אנו משיבין אותן (E. B. (l. c., 6—12 стр.)

אין זה חילוף מה שאנו מבינים בכבוד הבורא אבל נכון הוא שנבין מן כבודו של זה חילוף מה שאנו מבינים  
 על נפשותנו לפי שהוא הבורא ואנחנו בראים וראוי הוא שיהא הבורא חילוף מהנברא ועוד כי אנחנו  
 חסירים יש לנו תחלה ותכלית וראש ואחרית והסברא והדעת נתנת שהעושה חילוף מן המעשה והמעשה  
 חילוף מן העושה כמו שהכותב חילוף הכתב יכתב חילוף כותבו וכן הבונה חילוף בניינו והבנין חילוף  
 והם: עושה: Еврейское слово כברא имеет также свой эквивалент в арабском: נח  
 ... אל יכח אדם ואל פחד לומר שהשם יתעלה חילופנו והוא חי תמיד (См. D. Kaufmann. Geschichte der Attributenlehre, S. 120 Anm. 4 u. S. 122, Anm. 8).

14 E. B. (l. c., 5—4 стр.) על דרך חיותנו וחכמתנו ודעתנו ומעשנו ונח

Bez нашей вставки לא получается бессмыслица в евр. переводе.

לחיوة פאמא אן תכון חי[ו]ד[ה] קדימה קדימה<sup>1</sup> למ תזל ואמא חדישה למ [ת]כון[ ] ואן קאן  
 חי בלא חיوة פאמא אן יכון למ יזל כזלך ולא יזאל כזלך ואמא אן יכון ויגודה וזאקה  
 (f. 79) מסטחדנה לתכון חי[ו]ת וזלך עלי זהא המאל. לן יתלו קולנא פי אללה אנה חי  
 מן אהד ויגהיין אמא אן יכון למ יזל חי בלחיوة ואמא אן יכון חי למ יזל  
 חי בלא חיوة

אמא אן תכון חי[ו]תה למ תזל אמא אן תכון  
ואמא אן תכון למ תכון פכאנת חי[ו]תה תני י[ח]י[א] ביהא  
וזלך באלל י[א] ואמא אן יכון הי הו וזלך באלל  
קאן לא כזלך פסאר כזלך<sup>2</sup> ואמא אן תכון  
גיי[ו]ה וזלך באלל

ואלמעהו  
 וזלך  
 חי  
 חי  
 חי

ואמא אן תכון<sup>3</sup> למ יזל<sup>4</sup> כזלך והו החי<sup>5</sup>. ונחן אלן חצרא<sup>6</sup> אן נבדא בהזה  
 האוגה אול פאול ונצח<sup>7</sup> מניה אלסחיג ואנקסאר<sup>8</sup> המנסר ונבדא מן תלך המעני<sup>9</sup>  
 ונפול אן זעמ זעמ אן אללה חי בלחיوة פלן יתלו קולה אנהו חי בלחיوة מן  
 אהד ויגהיין אמא אן יזעמ [א]ד[ה] אמא אסתחדח החי[ו]ת פכאן ביהא חיא קמא יסתחדח

<sup>1</sup> Слово лишнее.

<sup>2</sup> Необходимо вставить: וזלך באלל.

<sup>3</sup> Чит. יכון.

<sup>4</sup> Чит. יזל.

<sup>5</sup> E. B. (l. c., 3—1 сн. и стр. 79, 1—9 св.) ... ואנו אומ' כי כל האומר שהבורא חי אנו מבינין

את דברו על ארבעה דרכים שהוא חי בחיים או שהוא חי בלא חיים ואם הוא חי בחיים תהיה בחיים שלו על שני דרכים אם קדומה שאינה נקנית ואין לה ראשית ולא תכלית או שתהיה קנויה אחר שלא היתה ואם הוא חי בלא חיים יהיה עוד על שני דרכים על הקדמות שאין לה ראש ולא סוף או על הקנין ואתה יכול לחלק הטעם הזה כגון שאנו אומ' דבר האומ' על תחי שהוא חי ואינו נפרד משני דרכים הדרך האחר שהוא חי בחיים וזה מתחלק לשני חלקים שתהיה החיים שלו קדומה אין לה ראשית ולא תכלית או שתהיה קנויה אחר שלא היתה וזה החלק עוד מתחלק לשני חלקים החלק האחד שתהיה החיים אשר היה חי בה היא הוא וזה שקראנו נכון או שתהיה החיים אשר הוא חי בה דבר אחר יוצא ממנו וזה שקר והדרך השני שהוא חי בלא חיים וזה על שני חלקים האחד שלא היה חי ואחר כך נמצא חי וזה שקר והשני שהוא חי בלא חיים וזה על שני חלקים האחד שאין לו ראשית ואין לו תכלית וזהו הדרך הנכון לומר על השם ונו"ב

в общем соответствует арабской, несмотря на различную их формулировку. Только по арабской версии предположение наличия в боге жизни тождественной с ним (богом) есть абсурд, а по еврейской — это истина. Последнее допущение со стороны еврейского переводчика едва ли соответствует общей монотеистической концепции автора. Надо полагать, что это lapsus переводчика, ибо, в противном случае, получается две истины по еврейской версии.

<sup>6</sup> Чит. חצרא.

<sup>7</sup> Чит. נצח.

<sup>8</sup> Чит. נקסר.

<sup>9</sup> E. B. (l. c., стр. 10 св.) ... ואנו מבארים כל אלו דרכים ונותנים טעם להעמיד הנכון והאמת

ואנו מתחילין בראש החלקים ונו"ב.

العالم منا العلم فيكون به عالما فيلزم هذا اذا قال بهذا القول ان يكون الله تعالى  
 وتقدس عن ما نذكر قد كان لا حي فصار حيا عند حدوث الحي<sup>1</sup> عز وجل الله عن ذلك  
 لانه لم يزل حي<sup>2</sup> تبتوع وهذا المعنى ليس بنا حاجة الى ان نطيل فيه الكلام لانا لا  
 نعرف من قال به.<sup>3</sup> واما ان يزعم انه حي بحيوة لم يزل فليخلو<sup>4</sup> حينئذ قوله هذا  
 من [احد] وجهين اما ان يزعم ان حيوته هي هو او هي غيره او [هي] منه<sup>5</sup> فان زعم  
 ان حياته غيره فقد يلزمه ان الله تبارك لم يزل وغيره وذلك قول النصارى في اثبات  
 التثليث<sup>6</sup> (f. 80) اذ جعلوه حي، بحيوة هي روح القدس وعالم بعلم [هو] الكلمة وهو [الذي]  
 سموه البن<sup>7</sup> وهذا هو شرك<sup>8</sup> الصرح... [ان] قالوا [ان] [حي]اته هي هو كان قد اقرو بان  
 الله لم يزل [حي] لا [ب]حيوة غير انه اطلق اللفظ بلا معنى تحته فقال ان الله حي  
 بحيوة ان معنى ذلك ان الله [حي] بنفسه لا بحيوة هي غيره واذا بطل هالدين الوجهين  
 جميعا وكانا منكسرين فالنظر في الوجه الحج وهو<sup>9</sup> ان قائل<sup>10</sup> حي بحيوة هي بعضه  
 وجزو<sup>11</sup> منه فنقول انه قد اجرى على الله الترتيب باجراه عليه التجزية وهذا يوجب  
 ان يكون مركب وله مركب ومن كان هكذي فليس هو رب<sup>12</sup> فاذا فسد ان يكون الله  
 حي بحيوة على جميع الوجوه فقد ثبت تبارك انه حي لنفسه<sup>13</sup> لا بشي من غيره

<sup>1</sup> Лучше читать الحيوة.

<sup>2</sup> Чит. حيًا.

<sup>3</sup> E. B. (l. c., 13 sv.) ... והאומר זה הרבר חוטא ומביא אשם ית' ויש' שלא היה חי עד אשר קנה את החיים ונמצא בהן חי יתעלה שמו בזה (מזה) אבל הוא חי לעולם ואין אנו רשאין להאריך בדבר הוח ולפי [לפי] [должно быть] שלא מצינו אדם שחוטא אומר ונ'.

<sup>4</sup> Чит. יִחְלו.

<sup>5</sup> E. B. (l. c., 17—18 sv.) ... או שיאמר שאין החיים [היא הוא. сл. доп.] אבל היא חוץ ממנו ומקצת ממנו ונ' ומקצת ממנו ונ'. По арабской версии второе предположение подразделяется на два самостоятельных вопроса и в дальнейшем они отдельно рассматриваются. Так как в еврейской версии второе предположение тоже в дальнейшем расчленяется на два вопроса, мы предлагаем заменить слово מקצת словами מקצת ומקצת оригиналу.

<sup>6</sup> E. B. (l. c., 18, 19 sv.) ... והאומר שהחיים שלו אינה הוא בא לירי כפרנות שהוא נותן אחר עם הב"ה והוא מעות הנוצרים שאומרים על הקב"ה שהוא חי בחיים שהיא רוח הקודש ותכם בחכמה (см. D. Kaufmann, l. c., S. 42, Anm. 78, S. 48, Anm. 88). שהוא המאמר והוא שקורין לה בן ונ'.

<sup>7</sup> Чит. الابن.

<sup>8</sup> الشرك.

<sup>9</sup> Слова в оригинале, начиная от لحيوة (f. 80, стр. 5 sv.) до слова هو (l. c., стр. 7) не переданы переводчиком. В самом оригинале опущено слово حي, необходимое по смыслу, а потому мы его вставили.

<sup>10</sup> Чит. ان قال قائل ان.

<sup>11</sup> Чит. جزء.

<sup>12</sup> E. B. (l. c., 18 sv.) ... מביא הב"ה לירי הרכוב ומחליף עליו החילוף וכופר כפרנות גדול שהוא משים הכורא מרכוב ואין כאן [כך] или כן [должно быть] דרך הכורא ונ'.

<sup>13</sup> Чит. بنفسه.

اصلا<sup>1</sup> ونقول ايضا انه لم يزل كذلك ولم يكون لا كذلك ولا يزل كذلك ولا يصير الا<sup>2</sup> ان يكون لا كذلك بل ولم يزل حتى<sup>3</sup> بنفسه ولا يزل حتى<sup>3</sup> بنفسه لا شئ<sup>4</sup> غيره<sup>5</sup> وقد نجد ان النفوس الناطقة بذاتها لا بغيره<sup>6</sup> والبدن حتى بغير<sup>7</sup> وهو النفس التي بها هو حتى وبفراقها يصير موات واذا جاز ان تكون النفس التي هي جوهر محدث لم تكون [و] كان<sup>8</sup> حيوة بذاتها لا بحيوة هي غيرها<sup>9</sup> والا وجب ان لنفس نفس اخرى لتلك اخرى وذلك الا<sup>10</sup> ما لا نها[ية]<sup>11</sup> وذلك باطل. قلنا فان جاز ان تكون النفس التي هي جوهر محدث بذاتها لا بشئ اخر فنها<sup>12</sup> غيرها<sup>13</sup> فاحرى ان يكون الله خالق النفوس هو الحي القديم (f. 81) الدائم الحيوة ليس حتى بغيره بل بذاته ونفسه تبارك وتعالى<sup>14</sup> وقد نقول ايضا ان الملائكة لانهم روحانيين فهم احياء لا بنفوس هي غيرهم [ولا] بحيوة هي سوا ذاتهم<sup>15</sup> سميت الملائكة لانهم روحانيين فهم احياء لا بنفوس هي غيرهم [ولا] ارواح وانما سميت بذلك للطافة جواهرها وخفتها وانها غير مركبة واذا كانت كذلك فهي حية بذاتها لا بغيرها وذلك ان كل شئ يحيا بغيره فهو مركب وهذه فقد قلنا انها بسيطة وغير مركبة فهي بذلك<sup>18</sup> بذاتها لا بغيرها فاذا كان ذلك فيها جائز فهو

...נתברר שהוא חי בלא חיים אבל הוא חי בנפשו לא בלבד יוצא (E. V. (l. c., стр. 16—17 сн.).

ממנו ונזי

<sup>2</sup> Чит. الى.

<sup>3</sup> Чит. حيًا.

<sup>4</sup> Чит. بشئ.

<sup>5</sup> E. V. (l. c., 17—18 сн.) ולא אין ראשית לחייו ולא

יהיה לה אחרית ונזי

<sup>6</sup> Чит. بغيرها.

<sup>7</sup> Чит. بغيره E. V. (l. c., 18—19) ובעצמה

...ואנו מוצאים הנפש החכמה שהיא הייה בנופה ובעצמה. Подчеркнутые тут слова лишены смысла. Последние два слова лучше заменить словом והנזי חי בדבר אחר יוצא ממנו ונזי

<sup>8</sup> Чит. וכانت חייה.

<sup>9</sup> E. V. (l. c., 11 сн.) היא ברויה ונוצרת שהיא חיה בלא חיים אבל היא חיה בנופה

...[лучше בעצמה] ונזי

<sup>10</sup> Чит. الى.

<sup>11</sup> Лучше вставить له.

<sup>12</sup> Чит. вм. — فنها.

<sup>13</sup> Весь этот абзац опущен в еврейском переводе, но смысл контекста от этого не страдает.

<sup>14</sup> E. V. (l. c., 9 сн.) שהוא חי לעולם והוא יכול אבל מחוייבין לומר עליו שהוא חי בלא חיים

...לפי שהוא חי בכבודו ובנפש אלהותו ונזי

<sup>15</sup> E. V. (l. c., 7 сн.) ולא בחיים יוצאים מהם ונזי

...ولهذا. Для связи вставить слово:

<sup>16</sup> Чит. كتب.

<sup>17</sup> E. V. (l. c., 6 сн.) בכתבי הקודש ונזי

<sup>18</sup> Может быть лучше לذلك.

في الله اوجب واجوز واحق. ولم نعى ان الملائكة والنفوس حية بذاتها لا بغيرها انه لا خالق لها هو الذي احبها<sup>1</sup> معاذ الله بل نقول انها مخلوقة خلقها خالق هو احيائها وجعلها غير محتاجة الى ان تحبا بغيرها وانما اعيننا انها لا تحبا بغيرها<sup>2</sup> انه انها لست<sup>3</sup> كبدن لانسان الذي انما يحبا بنفس فيه تحببه هو بها حي ما دامت فيه وهو يفقدها يكون مواتي<sup>4</sup> و لكن نريد ان نر[ا]تى على ما ادعينا من ان الله حي بلا حياة بمقاييس وامثال قد استعملتها العلماء من قبلنا وان كانت جميع المقاييس تنقص وتضعف ولا تبلغ كنهه ما يحى لله تبا وتعا وتقدس<sup>5</sup> ونقول ان نور الشمس منير وليس هو منير بنور غيره بلا شمس به منيرة<sup>6</sup> ونقول ان الراجح<sup>7</sup> (f. 82) المسك طيبة لا [بر]ايحة اخرى غيرها بل المسك انما [كان] طيب [ب]ها. وعلى هذا المثال ونقول ان العين ابصرت لا على ان العين ابصرت بعين اخرى على ان الانسان بها ابصر ونقول ان الانسان ينطق لا على ان نطق بلسان اخر بل الانسان به ينطق<sup>8</sup> كذلك واعلا من كذلك<sup>9</sup> واجل واعظم وانما لا تقاس الامثال ولا شبهة ان نقول ان الله حي لا لحيوة هي غيره ان نعى انه حي بنفسه وكذلك في انه عليم<sup>10</sup> وسميع وبصير وسائر ما نصفه به من كتابه<sup>11</sup> فان سال سائل فقال فان كان الله عندكم عليم وسميع وبصير على حسب ما قلتم ومثلتم فهل تريدون بقولكم انه عليم بعد ان قلتم انه حي بمعنى اخر غير ذلك المعنى الذي تفهمون واذا<sup>12</sup> قلتم انه حي<sup>13</sup> فانا نقول في ذلك ان الامر على ضربين اما ان تتغاير صفتها لتغييرها في انفسها كما نقول الانسان لحم ودم وعظم وجلد<sup>14</sup> ونفس ويد ورجل واما ان تتغاير لاختلاف الامر<sup>15</sup>

<sup>1</sup> احيائها. Чит.

<sup>2</sup> Всего этого пассажа нет в еврейской версии.

<sup>3</sup> ليست. Чит.

<sup>4</sup> يفقدها — موات. Чит.

<sup>5</sup> ...ואם אין ראייה ולא משל שדומה לכבודו הנדול אבל אדם (E. B. (I. c., стр. 80, 4—5 св.)  
נותן משל לפי יכלתו וגו'.

<sup>6</sup> ...ואנו אומרים כי אור השמש מאיר ואין אורו קנוי לו ולא בא אליו (E. B. (I. c., 5—6 св.)  
מאחר אבל השמש מאיר בעצמו וגו'.

<sup>7</sup> رایجة. Чит.

<sup>8</sup> ...לא בריח אחרת שהיא נותנת לה כח ראייה (?) אבל האדם רואה בעין (E. B. (I. c., 7 св.)  
Тут много описок. Следовало бы быть: וכך הלשון מדבר בלא לשון אבל האדם מדבר בלשוננו וגו' לא בריח אחר אבל המור טוב בריחו ובעצמו וכן האדם רואה בעין לא בעין אחרת שהיא נותנת לה כח ראייה אבל האדם רואה בעינו וכך האדם מדבר בלא לשון אחר אבל האדם מדבר בלשוננו וגו'.

<sup>9</sup> ذلك. Чит.

<sup>10</sup> ומסקיף (E. B. (I. c., 11 св.)

<sup>11</sup> בתורתו הקדושה (E. B. (I. c.)

<sup>12</sup> лишнее.

<sup>13</sup> ...אתם אמרתם על השם שהוא חכם ורואה ושומע ויודע וכל מה (E. B. (I. c., 12 св.)  
שהמשלתם אליו חיש רצונכם באמרכם עליו חכם ענין אחר אמרתם עליו שהוא חי ענין אחר ער שתהיה חכמתו דבר אחד וחכמתו [וחיותו] [должно быть] דבר אחר או לא וגו'.

<sup>14</sup> ועור ונדרין ונני' (E. B. (I. c., 16 св.)

<sup>15</sup> الامور. Чит.



وزعمت الفلاسفة انها لم توجب ما هو لانه اعلا م[ن] ان يكون هاكذي وانما قالت  
لفلاسفة ذلك خوفا من التشبيه بل نقول ان القضايا<sup>1</sup> الموجبة قد صدقت السالبة  
غير ان الله ليس بمختلف ولا متغاير وان تغايرت واختلفت صفاته بلفظ<sup>2</sup> لا  
بال[م]عنى<sup>3</sup> وقد يعارضنا هاهنا مقالين<sup>4</sup> احدهما الث[نوية] والاخر النصرانية وذلك ان  
الثنوية لا تجيز [لن] ان يكون الله حى خلاف الحى منا ولا انه خلاف سميع [و]بصير  
[وعليم]<sup>5</sup> واما النصرانية فلا تجيز لنا ان يكون الله حى بلا حية<sup>6</sup> (f. 84) عالم  
بلا يعلم<sup>7</sup> ان انه حى بنفسه عالم بنفسه<sup>8</sup> لا يغير ذلك ولا [يغ]نط [ذلك]  
علينا فى طمن<sup>9</sup> بنا حين قلنا ان الله عالم بنفسه لا يغيره انا ذهبنا فى ذلك الى انه  
لا يعلم الا بنفسه ليس هذا اعنيانا معاذ الله بل انما اعنيانا انه حى بنفسه عالم  
بنفسه اى لم<sup>10</sup> هو مركب فيحتاج<sup>11</sup> يكون لحييا لحيوة هى غيره ان يعلم بعلم هو غيره  
فليعلم ذلك من قولنا من قرا كتابنا<sup>12</sup> واما اصحاب<sup>13</sup> الاثنيين فانا نقول لهم حدثونا عن  
العالم<sup>14</sup> فى العالم اليس ممتزج من الظلمى والنيير فاذا قالو نعم<sup>15</sup> قلنا فتتظون على

<sup>1</sup> القضايا = القضايا.

<sup>2</sup> باللفظ — باللفظ.

<sup>3</sup> E. B. (l. c., 13—8 sv.) ... כנון שנאמר עליו שאין לפניו לא עולה ולא שוכה ולא שוא ולא שקר  
 ואלו הן החדות [המדות] המכחשות וכשנאמר עליו שחוא חכם וצדיק וישר הן החדות [המדות] המודות  
 ואמרו כי אין רשאי לספר על הבורא בלשון הודאה מפני שהיו סתיראין מתת ששל או תמונה לו  
 ואמרו מתוך החדות [המדות] המפחשות נבין ההודאה ולא נבוא לידי עון כי אין המקום מתלהל ולא  
 Еврейская версия в данном месте существенно расходится с арабской. По последней автор лично допускает приписывать богу  
 положительные атрибуты, так как они подтверждают лишь отрицательные и не обозначают  
 различия в его сущности, которая едина, что в действительности соответствует общей про-  
 водимой автором идее. По еврейской же версии, сам автор как-будто не высказывает своего  
 мнения по этому вопросу, а приводит лишь анонимное мнение, что отрицательные атрибуты  
 подтверждают положительные.

<sup>4</sup> Чит. مقالان.

<sup>5</sup> E. B. (l. c., 7—6 sv.) ... ואין בין חכמתו לחכמתנו ונו'.

<sup>6</sup> Чит. حيوة.

<sup>7</sup> Чит. علم.

<sup>8</sup> E. B. (l. c., 6—5 sv.) ... והנוצרים אומרים כי הוא חי בחיים וחכם בחכמה ואנו אומרים כי הוא  
 'ית"ש חי בלא חיים אבל הוא חי בכבורו וחכם בלא חכמה אבל חכמתו בנפשו ונו'.

<sup>9</sup> Чит. فيظن.

<sup>10</sup> Вм. ليس лучше читать لم.

<sup>11</sup> Следует тут вставить أن.

<sup>12</sup> E. B. (l. c., 2—1 sv. и стр. 81, 1 sv.) ... אבל רשאי אתה להבין מדברנו כי רצוננו לומר כי  
 הוא חכם מנפשו מפני שאין חכמתו קנויה ולא מתחברת אליו בלימוד וכן חיותו הוא [היא] בעצמו לא  
 מאחר וזה משמע דברינו ופירושונו בלא (?) חבור [בחבור] הוח ונו.

<sup>13</sup> Чит. اصحاب.

<sup>14</sup> Чит. العلم.

<sup>15</sup> فتتظون = فتتظون.

ذلك ان العالم من الكونين مما لم يمتزج فانه بلاده وعالمه ممتزج قياس على ما  
 شاهدنا فان اجابو الى ذلك يفظو<sup>1</sup> به لزمهم ان يكون لا عالم من الكونين الا ممتزج  
 اذا كان كذلك فقد امتزج الكتان<sup>2</sup> بكليتهم لا اجزا منهما وهذا خلاف قول اصحاب  
 الاثنيين وان قالو ان العالم من الكون النيبير والمظلم [وقد ممتزج قلنا هذا خلاف ما  
 شاهدنا لاي<sup>3</sup> (الحى)<sup>4</sup> العالم الذى شهدنا بالقياس (ان عالم هى) غير ممتزج لان]  
 [لافتراد قبل الامتزاج قلنا فاقل ما يجب ان [تخابرون كما اجزتم لانفسكم وذلك انا  
 نقول نحن ايضا انه لا عالم شاهدنا الا وهو عليم [ب]علم ولا حى شاهدنا الا هو بحياة  
 فهذا الحى والعالم (f. 85) [الذى] شاهدنا عيانا وعلمنا بال[ب] [اس] ان عليم اخر غير  
 حى بحيوه ولا عالم ان<sup>5</sup> بعلم] [و]حى بلا حيوه وعلم<sup>6</sup> بلا علم ولا<sup>7</sup> الفاعيل<sup>8</sup> خلاف  
 [الم]فعل وهذا الحى العالم المتغير هو المفعول والحى العالم المدروك (قياس)<sup>9</sup> قياسا  
 هو الفاعيل.<sup>10</sup> ولا فرق لهم في ذلك ولا ينفصلون من ذلك ولا بد لهم من الاجزاء<sup>11</sup> لنا  
 ما قلنا وتثبت ما ادعيينا على حسب ما قايستناهم وعارضناهم.<sup>12</sup>

واما النصارى فانا نقول لهم اذا كان

عندكم مجال في القياس ان يكون الحى حيا الا بحيوه وان يكون العالم عالما الا

<sup>1</sup> (و. يقضو) و (و. يقضو) = يقضو. Лучше вставить тут

<sup>2</sup> Слово это не понято нами; может быть الكونان, так как автор трактует тут о двух субстанциях.

<sup>3</sup> Чит. لان.

<sup>4</sup> Слова в арабском тексте, взятые в круглые скобки, не поняты нами и оставлены без перевода.

<sup>5</sup> Слово ان лишнее.

<sup>6</sup> Чит. وعالم.

<sup>7</sup> Слово لا лишнее.

<sup>8</sup> Чит. الفاعل.

<sup>9</sup> Слово قياس лишнее.

<sup>10</sup> Scriptio plena.

<sup>11</sup> Чит. الاجزاء.

<sup>12</sup> E. B. (l. c., стр. 81, 1—10 стр.)

... ואנו אומרים לבעלי השנים המשונים האומרים על העולם שהוא  
 נברא משנים מן האור ומן החשך הלא ידעתם כי החכמה שלנו היא באה על האור ועל חשך ומתחברת בכל  
 רבר בעולם ואם היא חכמת השנים כמו חכמתנו כמו שאמרתם היא מתחברת מן החשך והאור או לא ואם  
 אמרו הן היא מתחברת נאמר להן אם חכמת השנים מתחברת מהן בודאי שהן מתחברין ויהיו אחד ואין  
 זה עיקר דינבם ואם אמרו אין חכמת האור וחכמת החשך מתחברת נאמר להם הרי אתם מעירין כי אין  
 חכמתם חכמת בני אדם אשר חכמתן מתחברת עמהם ובאה על האור ועל החשך ומזרונת עמהם ואם  
 תאמרו אין נמשלת זאת החכמה לחכמת בני אדם הייתם שבים לדברנו שאמרנו על חכמת הבורא שאינה  
 רומה לחכמת בני אדם והוא ית"ש החכם בלא חכמה ונז' שмысл обоих этих версий в ообщем и целом  
 один и тот же, несмотря на внешнее различие в формулировке его, придающей каждой вер-  
 сии особую физиономию. Возможно, что переводчик позволил себе такой свободный пара-  
 фраз ввиду неудобопереводимости отдельных подробностей этого пассажа в оригинале.

בעלם قياسا على ما شاهدنا<sup>1</sup> فلم لا كان عندكم مجال في القياس ان يكون حيا لحيوة  
والموت<sup>2</sup> جائز عليه ان <sup>3</sup> عالم בעلم والجهل<sup>4</sup> جائز عليه قياسا على ما شاهدنا من  
الحي<sup>5</sup> فان اجازو هذا ان قالو به <sup>6</sup> لزمهم ان ربهم حي لحيوة والموت جائز عليه  
 وعالم يعلم<sup>7</sup> او الجهل جائز عليه. فان ابو ذلك وقالو نحن وان كل حي وعالم شاهدنا<sup>8</sup> حي.  
لحيوة وعالم בעلم فالموت والجهل جائز عليه<sup>9</sup> فانا قد ادركنا قياسا ان حي عالم<sup>10</sup> في  
 الغائب هو الخالق [حي] لحيوة وعالم בעلم وليس الموت والجهل جائز عليه قلنا لهم  
 وكذلك يجب ان تجزون<sup>11</sup> لنا ايضا اذا [د]نا 100 والم<sup>12</sup> نكون شاهدنا في الشاهد  
حي وعالم وحيوة<sup>13</sup> وحي لحيوة وعالم בעلم فانا قد ادركنا قياسا ان حي عالم  
 (f. 86) في القياس<sup>14</sup> وهو ال... [خالق] حي بلا حيوة كنحن<sup>15</sup> وعالم لا يعلم كنحن ولا  
 [يكون] لهم في هذا السؤال كما لم يكون للمثانية<sup>16</sup> فرق [اد] سوالنا<sup>17</sup> عليهم والله.  
هو المحمود المشكور... [و] نحن نريد ان نزيد كلامنا هاهنا واحيا مما قال به.  
المليكون في ما ثبت الله<sup>18</sup> اما الثنوية فقالو هو نور مثال النور الذي نشاهد وقالو  
اقوام ممن ينتقل التوحيد زعم<sup>19</sup> ان الله جسم من الاجسام وانه ذو صورة كصورة  
الانسان وهو لحم ودم وعظم وعرق وغير ذلك<sup>20</sup> وقالو اخرين انه صورة كصورة انسان غير

<sup>1</sup> Чит. شاهدنا.

<sup>2</sup> Необходимо вставить слово ليس.

<sup>3</sup> Лучше вставить يكون.

<sup>4</sup> См. прим. 2.

<sup>5</sup> E. B. (l. c., 13—14 sv.) הוא אומרים שהוא שוא ושקר שהא חי שלא יבא לידי מות ...  
ווזכר שלא יבוא לידי שכחה וחכם שלא יבוא לידי אוילות כמו שאנו רואים בעולם ונו“

<sup>6</sup> Слова ان قالو به лишние.

<sup>7</sup> Необходимо вставить בעلم.

<sup>8</sup> لشاهدناه.

<sup>9</sup> E. B. (l. c., 17—18 sv.) אבל שהמות מדבקתו והשכחה באה עליו אין כזה חכמת אלהינו  
וחיותו ונו“

<sup>10</sup> ان الحي العالم.

<sup>11</sup> ان تجيزوا =

<sup>12</sup> والم = وان لم = والم.

<sup>13</sup> Вм. حیوة чит. حيوة.

<sup>14</sup> чит. الغائب.

<sup>15</sup> Вм. خلفنا чит. كنحن.

<sup>16</sup> чит. للمثوية.

<sup>17</sup> чит. سألنا.

<sup>18</sup> (E. B. l. c., 16 sv.) ... והשוברין את טענותם בעזרת האל ונו“

<sup>19</sup> זעמו.

<sup>20</sup> E. B. (l. c., 14 sv.) ... בשר ודם ועור ועצם ונדין ונו“

אִנֵּה לֹא לִישׁ לֶחֶם וְלֹא דָם וְלֹא עֶצֶם.<sup>1</sup> וְקָלוּ אֲחֵרוֹן הוּא גִּיּוֹם לֹא לִישׁ זֶה צוֹרֵה וְנִחַן עֲזָמוֹן עַל־  
 הָאֵלִי כְּתָבָנוּ מִן הַדָּם עַל הָאוֹר עַל חַל לִיכּוֹן כְּתָבָנוּ מִפְּרָדָא<sup>2</sup> מִן כָּל מַעֲנֵי חֵמֶה  
 מִן חֶמֶד וָאֵלֶּה הוּא הַמַּעֲיִן עַל בְּלוֹג הַכֶּמָּל.<sup>3</sup> אִמָּא מָא אִדְעָ אִשְׁחָב הָאֲתִיבִין מִן אִן אֵלֶּה  
 נוֹר כְּהַזָּה הַנוֹר הַזֶּה נִשְׁאֵד אִו אִן הַזֶּה הַזֶּה נִשְׁאֵד מִן זֶה הַנוֹר הוּא עֲנֵדְהֶם אֵלֶּה<sup>4</sup>  
 פָּאנָא נִפְקוֹל בִּי זֶה חֲדָתוֹנָא עֵן הַנוֹר הַזֶּה זָשְׁ[א]הֵד לִישׁ גִּיּוֹם פָּאן קָלָאָה נַעַם קָלְנָא פָּאזָא  
 קָאן] מַתְיָזִי וּמַתְנַהֵי וְלִישׁ גִּיּוֹם זֶה הַנוֹר גִּיּוֹם פָּאזָא<sup>5</sup> קָלוּ נַעַם קוֹל פָּאזָא קָאן  
 הַגִּיּוֹם מִן זֶה הַנוֹר (.. . מָא . . . מָא הַזֶּה)<sup>7</sup> וְלֹא פִּרְק עֲנֵדְכֶם בֵּינֵן הַגִּיּוֹם מִנֵּן וּבֵינֵן כֹּה־כֵּה לֹא פִּרְק  
 בֵּינֵן הַגִּיּוֹם וְכָל קִיּוֹרָא מִן הַזֶּהָב וּבֵינֵן [כָּל] הַזֶּהָב פִּינְזִמְכֶם אִן יִכּוֹן זֶהָב וְכָל  
 מַתְנַהֵי (f. 87) [וּבִּי]טָל קוֹלְהֶם אִתְּהֶם גִּיּוֹם מַתְנַהֵיבִין מִן] גִּיּוֹם הַגִּיּוֹם וְאִן קָלוּ לִישׁ  
 בְּמַתְנַפֵּץ קָלְנָא פִּלְ[ישׁ אִיזָא] חֶמֶד הַזֶּה הַנוֹר הַזֶּה נִשְׁאֵד חֶמֶד הַנוֹר הַזֶּה בִּי [קִיּוֹם] וְלֹא  
 מַהִיָּה וְלֹא אִיזָא חֶמֶד הַזֶּה הַזֶּה נִשְׁאֵד חֶמֶד הַזֶּה וְאִזָּא קָאן זֶהָב כִּכְלֵךְ פִּקֵּד אִחְטוּ  
 בִּי קוֹלְהֶם אִן מַהִיָּה אֵלֶּה הִיא נוֹר כְּהַזָּה הַזֶּה נִשְׁאֵד<sup>8</sup> וְאִמָּא הַזֶּה זַעֲמוּ אִנֵּה גִּיּוֹם זֶה  
 צוֹרֵה כְּצוֹרֵה הָאִנְשָׁן אִלָּא לִישׁ לֶחֶם וְלֹא דָם<sup>9</sup> פָּאנָא קָאֲלוֹנוּ<sup>10</sup> בִּי זֶהָב אִן קָאן גִּיּוֹם זֶה צוֹרֵה  
 פִּלְהֵ מַצּוֹר קִיּוֹסָא עַל מָא שְׁאֵדְנָא אִן כָּל גִּיּוֹם זֶה צוֹרֵה פִּלְהֵ מַצּוֹר וְלוּ גִּיּוֹם אִן יִכּוֹן  
 גִּיּוֹם זֶה צוֹרֵה לֹא מַצּוֹר<sup>12</sup> לֵה לְגַזָּא אִן יִכּוֹן הָעָלָם כֹּה־הַזֶּה הוּא גִּיּוֹם זֶהָב צוֹרֵה לֹא  
 מַצּוֹר לֵהָב וְלֹא חָאֲלִיק וְהַזֶּה הַזֶּה וְאִמָּא הַזֶּה קָלוּ אִן אֵלֶּה זֶה צוֹרֵה וְהוּ  
 לֶחֶם דָּם וְעֶצֶם פִּינְזִמְהֶם אִן יִכְּבִּירוֹן אִן יִכּוֹן אִנְשָׁן חָאֲלִיק אִנְשָׁן פִּלָּא<sup>14</sup> יוֹמְנוֹן אִן

... כי יש לו צורה כצורת בני אדם בלא בשר בלא דם ולא צורה (?) E. B. (l. c., 13—12 sv.) [עצם] אלא רוח וצורת בני אדם ונו'.

<sup>2</sup> Чит. מצרדא.

... והנני מואיל להשיב עליהן ולשבור כל דבריהן בעזרת האל ונו' E. B. (l. c., 11—12).

... או שהאור הנמצא בעולם הזה חצוב מהאור הנמצא בו ונו' E. B. (l. c., 11—10).

<sup>5</sup> Чит. קאלו.

<sup>6</sup> אן = אדא.

<sup>7</sup> Слова, взятые в скобки, не понятны. По смыслу следует читать: והמה מתנאיהן.

... אמרו לנו על האור הנמצא בעולם הזה הלא הוא מתחלק יש לו E. B. (l. c., 10—4 sv.)

עלם ותבנית יש לו ראשית וסוף ואם אמרו הן נאמר להן והלא הוא לדבריהם [לדבריהם] חצוב מן אור הבורא ית"ש נחלק ממנו והחלק ההוא ממין הכל שהוא נחלק ממנו ויהיה לדבריהם אור האלהות קצוב יש לו סוף ואחרית ואתם אמרים כי האור התוא אין לו ראש ולא סוף וראוים אתם לומר בעל כרחכם כי חצוב הוא האור ההוא אינו דומה לאור הזוהר ולא החשך שאתם אמרים דומה לחשך הזה ונו' Этот абзац сокращен переводчиком с сохранением смысла оригинала.

... הוא נולם בעל צורה וצורת בני אדם בלא דם ונו' E. B. (l. c., 3 sv.).

<sup>10</sup> Чит. קאלונוה.

<sup>11</sup> Чит. אדא.

<sup>12</sup> Чит. מצוור.

... היינו יכולים למנות כל העולם כלו וכל הבריות כך ולא E. B. (l. c., 1 sv., стр. 82, 1 sv.) היה דבר שצריך ליוצר והיה כל הנמצא בעולם הזה אינו נוצר ואין דבר שקר וסכלנות יותר מזה ונו'.

<sup>14</sup> Вм. דוח פלא.

يكون خالق العالم انسان ومعاذ الله ان يكون كذلك وتعالا عن هذا الاوصاف<sup>1</sup> واما  
 الذي<sup>2</sup> قالو ان الله جسم غير ذو صورة فاحد امرين اما ان يزعمون [انه] جسم طويل  
 عريض عميق واما بخلاف ذلك [وان] قالو [انه] جسم طويل عريض عميق فهو ذو شكل لا  
 محالة<sup>3</sup> اما مدورة واما مضلعة والشكل والصورة له ما<sup>4</sup> ممثل (f. 88) ومصور فان [قالو]  
 ان لا شكل له كما انه لا صورا<sup>5</sup> له [ابطل] ان يكون جسما طويلا عريضا عميقا وان قالو  
 انه ليس جسم طويل عريض عميق اخرجه<sup>6</sup> من ان يكون جسما بالحقيقة وكان  
 تسميتهم ايه<sup>7</sup> جسما حينئذ لا لمعنى. فذلك قولنا الى هاهنا باوجز من قدرنا عليه  
 في ذكر اختلاف الاقوال في ما ثبت الله عز وجل وتقدس وتعالى تمت المقالة التاسعة<sup>8</sup>.

## ГЛАВА IX

В предыдущем отделе этого сочинения мы уже упоминали третий из четырех вопросов, которые необходимо (поставить) при исследовании чего-либо вообще. Из них мы анализировали два вопроса относительно творца всевышнего; один из них касается существования творца, второй — количества его. Выяснилось общее мнение, что творец существует и что он един, согласно нашему разъяснению и представлению.

Теперь же, выяснив вопрос о его количестве, мы желаем здесь исследовать вопрос о его сущности, так как мы можем познать его сущность лишь после того, как мы выяснили его количество. Последнее мы уже сделали кратчайшим и возможным образом. Однако, нам необходимо прибавить здесь то, что мы сказали там относительно бога, т. е. о его количестве, а вслед за сим изложим наше мнение о его сущности. Мы говорим, что бог — один, не как один в роде, не как один в виде, не как один в числе и не как один, будучи составным, нет. Мы говорим: он один — простой, или, что его сущность не сменяется, что он — один в своей сущности, нет ему второго. Это значит: он — первый, безначальный, и последний, беспредельный; он причина и самопричина (causa sui).

Объясним теперь его сущность. Ученые разного мнения о божьей сущности. Некоторые из них говорят, что нельзя толковать о сущности бога благословенного, потому что все, о сущности которого трактуют, ограничено, а все ограниченное сотворено. Другие из них (ф. 77) считают возможным говорить о его сущности, и это наше представление о нем

<sup>1</sup> ... וכל האומרים שהוא נולם וצורה ובשר ודם כשאר בני אדם הם מצריכים (I. c., 2 sv.)  
 להיות אדם בורא אדם או שיהיה אדם אחר בורא את העולם כלו חלילה לאל מן הדבר הזה ונו<sup>1</sup>

<sup>2</sup> Чит. الذين.

<sup>3</sup> Чит. لهما.

<sup>4</sup> صورة.

<sup>5</sup> Чит. ابطالوا.

<sup>6</sup> Чит. اخرجه.

<sup>7</sup> Чит. اياه.

<sup>8</sup> ... האחד שהוא נולם ארוך ורחוב ועמוק או שאין לו ארך ולא רחב ולא (I. c., 4—10 sv.)  
 עומק ואם אמרו שהוא רחוב עמוק וארוך נותנין לו צורה או מעוגל או מרובע או משולש וכל שאינו לא  
 עגול ולא רבוע ולא בעל פינות אינו רחוב ולא עמוק ולא ארוך ואם יהיה עגול או רבוע יצטרך ליוצר  
 ואם אמרו אינו ארוך ולא רחוב ולא עמוק מבטלין ממנו שם נולם ויהיה קריאתם לו נולם בלא טעם  
 ובלא מענה וזהו שיבור דברי הכפרנים האלו ובה נשלם המאמר התשעי בעזרת אל גורא.

согласовано с его описанием самого себя, а это не есть ограничение бога. При этом мы утверждаем, что его сущности нет ни подобной, ни сравнимой в каком бы то ни было отношении. Если спросят, как его определить (в положительном смысле), мы ответим: (он) — первый и последний, видимый и скрытый, безначальный и бесконечный, вечный и беспредельный, живущий без жизни и не поддерживающий жизнь пищу; он премудрый, не действует безрассудно, и мудрость его неприобретаемая (самодовлеющая); он слышит без помощи мягких связок (ушей) и видит без посредства зрительных мускулов; он великодушен в своих действиях и справедлив в своих решениях. Таковыми и подобными определениями мы его представляем, и таковым он сам себя описывает. Если кто скажет: живущий ли он, как мы понимаем живущих, мудрый, как мы понимаем мудрых, слышащий и видящий, как мы понимаем слышащих и видящих среди нас. Мы ответим: сохрани боже, чтобы бог был живущим, как мы живущие, чтобы мы были живущими, как бог живущий; или чтобы бог был мудрым, слышащим и видящим, как мы мудрые, слышащие и видящие, или чтобы мы были в этом отношении, как он. Это значит: бог живет, он не был неживущим и живет, он живущий и не лишится жизни, потому что он не переставал и не перестанет жить; он не переставал и не перестанет быть мудрым; он не приобрел мудрость, не увеличивает и не уменьшает ее. Мы же не жили и стали живущими, а при смерти мы придем в состояние неживущих (Ф. 78). Мы также не были мудрецами, а затем воспитанием и приобретением (мудрости) мы стали мудрецами и учеными. Но придем мы к тому, что погибнут наша мудрость и звание наше вместе с нашей жизнью; наша мудрость подвержена (также) оплошности и заблуждению, увеличению и уменьшению. Бог же, могущественный и величественный, напротив, живет и не умирает, премудрый и не поступает невежественно, великодушный и не бывает скупым, — да святится, восторжествует, превозносится и прославится он.

А если спросят: как может быть живущий без жизни, или вечно живущий и не умирающий, это противоречит нашему понятию; мы ответим: это не в противоречии с тем, как мы понимаем творца и как надлежит судить о нем. Ибо творец противоположен твари, и он (бог) противоположен тому, как мы понимаем себя; мы сотворенные, у нас (есть) начало и конец, начало и предел. И аналогия делает обязательным контраст между действием и действущим, и наоборот: например, книга противоположна сочинителю ее, и сочинитель противоположен своей книге; здание противоположно строителю его, и строитель — строению его, и много тому примеров. Если по аналогии следует, что действующий противоположен своему действию, то никто не станет отрицать, что бог — да святится и превозносится он — противоположен нам, как живущий, знающий, мудрый и действующий и тому подобное.

Наше выражение «бог живущий» неминуемо допускает одно из двух: либо он живет жизнью, либо живет без жизни. Если он живет жизнью, то либо жизнь его предвечная, всегда существовавшая, либо сотворенная, раньше не существовавшая. Если он живет без жизни, то либо от вечности до вечности он таким был и будет, либо же его бытие и сущность (Ф. 79) были сотворены для жизни. Это так формулируется: наше мнение «бог живет» обусловлено одной из двух возможностей: 1) либо он от вечности живет жизнью, 2) либо он живет от вечности без жизни. Каждое из этих двух понятий подразделяется на два предположения: (при первом) а) жизнь его вечная; б) либо она возникла; это — абсурд. При этом возможно, что жизнь, которой он живет, идентична с ним, и это — абсурд; либо она различна с ним, и это — абсурд. Во втором: а) либо с ним произошло изменение, (и это нелепость); б) либо от вечности он таким был — это истина.

Рассмотрим эти предположения одно за другим, подтверждая правдивое и опровергая подлежащее опровержению. Начнем со следующего предположения. Подтверждающий, что «бог живет жизнью», необходимо допускает своим положением «он живет жизнью» одно из двух: 1) Либо он полагает, что он (бог) создал жизнь и стал ею живущим, как (например) ученый из нас создает науку, благодаря которой он становится ученым. Но из такой концепции следует, что бог — он выше и священнее того, что мы говорим — раньше не жил, а потом с созданием жизни стал живущим; бог могущественнее и величественнее этого, ибо он,

всеславный и всевышний, вечно живущий. Нам нет нужды распространяться об этом положении, так как мы не знаем, чтобы кто-либо его признал. 2) Либо он полагает, что он (бог) живет жизнью вечной. Это мнение (также) связано с одним из двух следствий: а) либо он подтверждает, что его (бога) жизнь тождественна с ним, б) либо она иная, либо она (жизнь) эмануирует из него (?). Если он полагает, что жизнь его и он (бог) различны, то он неминуемо допускает, что бог, всеславный, и нечто другое вечны. Это есть мнение христиан, признающих троипу (Ф. 80). Они утверждают, что бог живет жизнью, — она — святой дух, — и что он всеведущий знанием, — оно «слово» (logos), называемое ими сыном. Это — явное многобожие. Если же они говорят, что жизнь его тождественна с ним (богом), то (этим) они подтверждают, что бог вечно живет без жизни, и слова «бог живет жизнью» лишены значения, потому что смысл их: бог живет своей особью, а не жизнью, от него особливой. Если оба эти предположения совокупно отпадают, т. е. опровергнуты, остается рассмотреть третье предположение, именно, что (бог) живет жизнью, которая есть часть его и из него же выделена. Но мы укажем, что этот взгляд допускает в отношении бога расположение (сложность), приписывая ему разделение на части, из чего необходимо вытекает, что он составной и что кто-то его сложил, но таковой не есть бог. Если все предположения, что бог живет жизнью, опровергнуты, то подтверждается, что всеславный живет самим собою, а отнюдь не чем-нибудь другим. Мы говорим также, что он от вечности был таким и не другим, что таким и не другим он останется до конца веков; что от вечности до вечности он жил и живет самим собою, а не чем-нибудь другим.

Мы видим, что души людей живут самостоятельно и независимо; тело же живет благодаря другому, именно душе, при наличии которой оно живет, а при разлуке с ней оно (тело) становится мертвым. В таком случае допустимо, чтобы душа, представляющая сотворенную субстанцию, возникшая из небытия, жила своей сущностью, а не жизнью, различною с ней, ибо иначе необходимо следует, что у души есть другая душа, у той другая и так до бесконечности, а это — абсурд. Если допустимо, чтобы душа, которая есть сотворенная субстанция, жила своей сущностью, а не чем-нибудь другим, от нее отличным, то тем более бог — творец душ, бессмертный, предвечный (Ф. 81) и постоянно сущий, живет не другим, а своей сущностью, самим собою; да прославится и возвысится он. Мы также утверждаем, что ангелы, как духи, живут не душами, от них отличными, и не жизнью, равноценной их сущности. Поэтому в религиозных книгах ангелы называются духами, равно как души называются душами. Названы они так вследствие прозрачности и легкости их субстанций. Они (ангелы) не составные и, как таковые, они живут своею сущностью, а не чем-нибудь другим, ибо всякая вещь, живущая чем-нибудь другим, составная; ангелы же, как мы уже сказали, просты и несложны, следовательно, (они живут) своей сущностью, а не (чем-то) другим. Если это возможно в отношении их (ангелов), то тем более это необходимо, возможно и истинно в отношении бога. (Утверждая), что ангелы и души живут своею сущностью, а не чем-нибудь другим, мы не подразумеваем, что у них нет творца, дающего им жизнь, сохрани боже, нет. Мы утверждаем, что они сотворены, сотворил их творец, который дал им жизнь и устроил их так, что они живут независимо от другого. (Словами) «они не живут в зависимости от другого» мы разумели, что они отличаются от человеческого тела, которое живет при наличии в нем души, дающей ему жизнь, так что оно живет лишь пока она (душа) в нем держится; лишившись же ее, оно (тело) становится мертвым.

Нашему положению: «бог живет без жизни» мы желаем привести аналогии и примеры, которыми пользовались ученые до нас, хотя все аналогии уменьшают и ослабляют, и мы не постигнем истинной сути того, что необходимо присуще богу, — да прославится (он), превозносится и освятится. Солнце освещает собственным светом, а не освещает светом извне его; (Ф. 82) мускус имеет приятный запах, самодовлеющий и независимый от другого запаха. Подобно этому мы говорим, что глаз видит самодовлеюще, а не другим глазом, которым человек видит; человек говорит своим языком, а не языком другим. Тем более следует утверждать, что бог — наивысший, славнейший и величайший, которому нет равного и

подобного, — живет самостоятельно, а не жизнью прочего, подразумевая этим, что он живет самим собою. В таком же смысле (следует понимать его атрибуты) ведающий, слышащий, видящий и все прочее, которым мы его изображаем, согласно его писанию.

Если спросят: «если по вашему бог ведающий, слышащий и видящий, согласно вашему представлению, придаете ли вы вашему определению его ведающим, после того как вы определили его живущим, самостоятельное значение, независимое от того значения, которое вы понимаете, определив его живущим»; — на это мы ответим: бывают двоякого рода вещи: одни описываются различно из-за их внутреннего различия, как, например, мы говорим: человек состоит из мяса, крови, кости, кожи, души, руки и ноги; другие же изображаются многообразно, вследствие различных отнимаемых у них свойств, но отнюдь не по причине различия в их сущности. Мы, например, называем душу — вещь, субстанцией и нематериальным, не потому, что они — вещь, субстанция, нематериальное — являются в ней (душе) отдельными реальностями. И когда мы изображаем бога, — могущественного, величественного, священного и славного — живущим, ведающим, слышащим и видящим, то это разнокачественное словесное описание его не вызвано различием в его сущности, потому что он не составной и не сочиненный. Различным (в сущности) бывает только составной (Ф. 83) и сочиненный, как мы представляли человека, состоящего из души, тела, мяса, крови, кости и кожи. Однако, эти описания, различно изображенные нами по форме (в слове), (в отношении бога) связаны с существенным различием негативных о нем понятий. И когда мы говорим: «он (бог) живет», мы лишь отрицаем, что он мертвый, а отнюдь не подтверждаем наличия в нем жизни, отличной от него; подобно тому, как когда мы называем душу вещь, субстанцией и жизнью, то этим не констатируется, что жизнь иная, чем последние. Также когда мы говорим: «ведающий», отрицаем, что он невежественный; и когда определяем (его) слышащим, видящим, мы отрицаем, что он глухой и слепой; определяя его предвечным, мы отвергаем начало у него; тоже говоря: «он не переставал существовать», мы отрицаем у него (бога) предельность и т. п.

Аристотель говорит, что в отношении бога отрицательные атрибуты более правдивы, чем положительные. Например, наше определение: «бог не переставал и не перестанет существовать» — (это отрицательные атрибуты); «живущий и сведущий» — положительные атрибуты. Философы утверждают, что нельзя определить в положительной форме его сущность, потому что он выше всякого представления. Так утверждают философы, опасаясь уподобления. Мы же говорим, что положительные атрибуты подтверждают отрицательные, но бог неизменяемый и неразличен, а различное и разнообразное описание его — форма (слова) без всякого значения.

Против этого (мнения) нам противопоставляют два учения: дуализм и христианство. Дуализм не позволяет (нам считать), что бог живет, противоположно живущему из нас, что он иначе слышащий, видящий (и ведающий). Христианство же не считает возможным, что бог живет без жизни, (Ф. 84) ведает без знания, что он живет самим собою и ведает самим собою. Пусть не возражают и не ошибаются, толкуя наши слова: «бог ведает самим собою, а не чем-то другим», что, по нашему мнению, он (бог) знает только себя. Мы этого не думаем, нет, боже сохрани. Мы разумеем (словами): «он живет самим собою и ведающий самим собою», что он не составной, чтобы нуждаться жить жизнью особой от него и ведать знанием, находящимся вне его сущности. Это наше мнение известно каждому, кто читал наше сочинение.

Обратимся к приверженцам дуализма и скажем им: «объясните нам знание вселенной, смешано ли оно из темного и светлого». Если они подтвердят это, мы скажем: при этом, вы считаете, что вселенная состоит из двух бытий несмешиваемых, а между тем страны и вселенная смешаны по аналогии с тем, что мы видим. Если они согласны с этим и так решают, то это их обязует признать, что вселенная, состоящая из двух бытий, смешана непременно, и в таком случае эти два бытия смешаны целиком, а не части их. Но это противоречит учению дуалистов. Если они скажут, что вселенная состоит из бытия светлого и темного в смешанном виде, то мы укажем, что это противоречит тому, что мы видим, ибо рассматриваемая нами

по аналогии вселенная не смешана, так как раздельность прежде чем смешанность. «По меньшей мере необходимо, чтобы вы сообщили, как вы сами себе разрешили следующее: Мы также утверждаем, что ученый, которого мы наблюдаем, непременно обладает знанием, наблюдаемый нами живущий обладает жизнью. Это относится к живущему и ученому, (ф. 85) нами наблюдаемым; но мы знаем по аналогии, что другой знающий не живет жизнью и не ученый знанием, а живет без жизни и ученый без знания, и что творец противоположен творимому. Этот (первый) живущий и ученый различен и сотворен, а (второй) живущий и всеведущий, по аналогии постигаемый, есть творец». У них нет возражения против этого, и им от этого не отделаться; необходимо им согласиться с нашим мнением. Подтверждается таким образом все, что мы требовали соответственно тому, что мы приводили им примеры и возражали им.

Что же касается христиан, то мы спросим их: «если, по вашему мнению, не представляется логически возможным, чтобы бессмертный жил без жизни и чтобы всеведущий знал без знания, согласно тому, что мы видим воочию, то почему вы не считаете также логическим абсурдом (положение), что он живет жизнью, не будучи подвержен смерти, что он ведаёт знанием и не подвержен невежеству, аналогично с тем, что мы наблюдаем в отношении (обычно) живущего». Если они допускают последнюю (аналогию), то это обязывает их признать, что господь их живет жизнью и подвержен смерти, ведаёт знанием и подвержен неведению. Если же они отрицают это и скажут: «всякий живущий и знающий, наблюдаемый нами, живет жизнью и ведаёт знанием и подвержен смерти и неведению. Но умозрительно мы постигаем, что живущий и ведающий в невидимом (мире) — творец — живет жизнью и ведаёт знанием, не будучи, однако, подвержен смерти и неведению». На это мы им возразим: «в таком случае вы должны также согласиться с нашим положением, что в видимом мире мы наблюдаем исключительно живущего жизнью и ведающего знанием, но умозрительно мы постигли, что живущий и ведающий (ф. 86) в невидимом (мире) — творец — живет без жизни, в отличие от нас, и ведаёт он не так, как мы (ведаем)». На этот вопрос они не имеют никакого ответа, как дуалисты не имели возражения на предложенный нами им вопрос. Бог достоин прославления и благодарности.

Прибавим еще здесь вкратце слово касательно учения еретиков, для подтверждения (существования единого) бога. Дуалисты говорят, что он (бог) — свет, подобный видимому свету. Считающие себя монотеистами утверждают, что бог (представляет собою) обычное тело с человеческой формой, что он (состоит) из мяса, крови, кости, жил и прочего. Другие утверждают, что он (бог) имеет форму, подобную человеческой, но он не состоит из мяса, крови и костей. Еще некоторые говорят, что он — тело без формы. Мы сошлемся на наше знаменитое — об опровержении этих учений — сочинение, исключая всякое намерение придать ему значение большой хвалы; бог поможет нам в постижении совершенства.

Дуалисты утверждают, что бог — свет, подобный видимому нами свету, или видимый нами свет — (часть) того света, который, по их мнению, есть бог. Относительно этого мы скажем: «объясните нам, телесен ли видимый нами свет?». Если они ответят положительно, мы скажем: «в таком случае (последний) делим и пределен, и этот род света не может быть частью его (божьего света)». Если они скажут: да (м. б. часть его света), то скажи: «если он видимый свет) часть того света (божьего), (то они оба предельны), ибо нет у вас различия между частью и целым его, как нет различия между частью и целым каратом золота и всем золотом. А это обязывает вас допустить, что этот (видимый свет) и весь (свет) тоже пределен, (ф. 87) и (следовательно) опровергается ваше учение, что они оба (свет и тьма) беспредельны со всех сторон». Если они скажут, что они не подлежат противопоставлению, то мы скажем: что суждение о свете, который мы наблюдаем, не может быть применимо к свету бытия ни в отношении качества и ни в отношении сущности (последнего); равно не может быть одинаковое суждение о тьме, которую мы видим, и о тьме (бытия). А в таком случае они неправильно утверждают, что божья сущность есть свет, подобный тому, который мы видим.

(Рассмотрим мнение тех), которые утверждают, что он (бог) есть тело с формой подобной человеческой форме, только он (не ест) ни мясо и ни кровь. Против этого мы скажем

если он — тело с формой, то у него должен был быть ваятель, аналогично с тем, что мы наблюдаем в действительности, что всякое тело с формой продукт мастера. Если же было бы возможно, чтобы существовало тело с формой, не будучи делом мастера, то нужно допустить, что вся вселенная, представляющая собой тела с формами, не имеет ни мастера и ни творца, но такое мнение — явный абсурд. Далее, те, которые утверждают, что бог имеет форму и состоит из мяса, крови и кости, обязаны сделать вывод, что человек сотворил человека, — (должны) верить, что человек творец мира, — спаси боже от этого; — он (бог) выше такого представления. Те же, которые утверждают, что бог — тело без формы, (должны допустить) одно из двух: либо он представляет тело, имеющее длину, ширину и глубину, либо — не имеющее этих (измерений). Если они допускают, что он — тело с длиной, шириной, глубиной, то он неминуемо должен быть образный, — круглый или угловатый, — а образ и форма предполагают мастера (Ф. 88) и ваятеля. Если они скажут, что у него нет образа, равно как нет у него формы, то тогда отпадает, что он — тело с длиной, шириной и глубиной. Если же они утверждают, что он не есть тело с длиной, шириной и глубиной, то исключается, чтобы он был в действительности тело, и их именование его телом лишено тогда всякого значения.

Вот наше мнение, по возможности кратко изложенное нами тут при повествовании о разных учениях, (мнение), которым подтверждается (существование) бога; он могущественный и величественный, священный и всевышний.

И. Гинцбург.