УДК 1(091=411.16)«17»:101.9

Катерина Малахова

НОВОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА ТЕРМІН «ФІЛОСОФ» У ТЕКСТАХ РАННЬОГО ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРОСВІТНИЦТВА

У статті досліджується можливість історико-філософського аналізу рабиністичної літератури Східної Європи на прикладі літератури раннього єврейського Просвітництва (Гаскали). У межах цього аналізу рабиністичний текст розглядається як носій інформації про середньовічні та сучасні філософські ідеї, що їх обговорюють або пригадують автори. Негативне ставлення до філософії в традиційному єврейському суспільстві, пов'язане з поширенням Гаскали, спричинило практику анонімного цитування та переказу філософських ідей; відтак особливого значення набуває термінологія, якою оформлене це приховане цитування.

На прикладі коментаря до «Руах Хен» р. Ісраеля з Замостя (40-ві роки XVIII ст.) дослідження показує, що в текстах ранньої Гаскали приховане цитування європейських філософів (в цьому випадку – Декарт) частіше за все позначається терміном «ахронім» (новітні, moderni). Значення та вжиток цього терміна дозволяють віднайти додаткові випадки прихованого цитування та окреслити місце нової європейської філософії в традиційній єврейській думці XVIII ст.

Водночас, описані в цьому дослідженні нові конотації терміна «філософ» у текстах кінця XVIII ст. дозволяють окреслити зміну ставлення до філософії в колах ранньої Гаскали.

Ключові слова: *Просвітництво, Гаскала, філософ, ахронім, Декарт.*

Malakhova K. Modern philosophy and the term "philosopher" in the early Haskalah literature

The article is dedicated to the analysis of traditional Jewish literature of the Eastern Europe of XVIII cent. as a historic-philosophical source. This method implies that the rabbinical text can be read as a combination of the ideas of the medieval and

© *Катерина Малахова, 2013*

modern philosophical systems, which are discussed or used for some purposes by the text. Negative attitude to the philosophy, which began to dominate in the traditional Jewish society with rise of Haskalah movement, caused the wide practice of elimination of the philosopher's names while their systems are discussed or mentioned. So, terms which were used to mark the philosophic ideas, so far as the meanings and connotations of the term "philosopher" are of special interest.

The analysis of the commentary to "Ruah Hen" by R. Israel from Zamosc showed that the citations from modern European philosophers are marked by the term "by achronim" ("moderni") – Descartes in case of "Ruah Hen". The meaning and the usage of this term help to define the place of the modern European philosophy in the Jewish traditional thought of XVIII cent.

Meanwhile, the new connotations of the term "philosopher" at late XVIII cent., represented by Sefer ha-Gderim (1789, philosophical dictionary by Itzhak Satanow), allow the research to mark the change of the attitude to the philosophy at this period of time.

Key words: *Haskalah, philosophy, philosopher, R. Israel from Zamosc, achronim, Descartes .*

Малахова Е. Новоевропейская философия и термин «философ» в текстах раннего еврейского Просвещения

Статья исследует возможность историко-философского анализа раввинистической литературы Восточной Европы на примере литературы раннего еврейского Просвещения (Хаскалы). В рамках этого анализа раввинистический текст рассматривается как носитель информации о средневековых и современных философских идеях, обсуждаемых или цитируемых авторами. Настороженное отношение к философии, возросшее в традиционном еврейском обществе с появлением Хаскалы, привело к распространению практики анонимного цитирования и пересказа философских концепций. Отсюда следует особое значение терминов, которым оформлены подобное цитирование или пересказ.

На примере комментария к «Руах Хен» р. Исраэля из Замости (40-е гг. XVIII в.) исследование показало, что в текстах авторов Хаскалы скрытое цитирование европейских философов (в данном случае – Декарт) чаще всего обозначается термином «ахроним» (новейшие, moderni). Рассмотрение значений и узуса этого термина позволяют обнаружить дополнительные случаи скрытого цитирования и очертить

место современной европейской философии в традиционной еврейской мысли XVIII в.

Одновременно в конце XVIII в. изменяются коннотации термина «философ», что дает возможность очертить сдвиг в отношении к философии в кругах ранней Хаскалы.

Ключевые слова: *Просвещение, Хаскала, философ, ахроним, Декарт.*

Серед розмаїтої спадщини доби раннього модерну на територіях Речі Посполитої не можна оминути літературний здобуток єврейської спільноти – цілу бібліотеку теологічних, наукових, наставницьких, екзегетичних творів, породжену специфічним соціальним та інтелектуальним кліматом єврейського побутування у Східній Європі. Цей клімат поряд з іншим включав цікавість до філософських та натурфілософських питань. Проте жанрова специфіка рабиністичної літератури, а також негативне ставлення до філософії загалом, властиве польському єврейству в XVII ст., майже виключали філософську проблематику з кола гідних до прямого обговорення тем.

Відтак постає питання – яким чином можливий історико-філософський аналіз єврейської традиційної літератури Східної Європи прямого розгляду, і чи можливий він взагалі. Зазначимо, що ця література загалом є досить добре дослідженою (хоча для вітчизняної науки вона, на жаль, лишається майже суцільною білою плямою); історико-філософське ж її дослідження досі перебуває в стані пошуку власного методу.

Завдання такого дослідження змушують нас звернути особливу увагу на добу *Гаскали* – доби модернізації традиційної єврейської думки під впливом ідей Просвітництва у другій половині XVIII ст.

У межах цієї статті ми пропонуємо до уваги читача спробу історико-філософського аналізу єврейської традиційної літератури на матеріалі ранньої Гаскали. Він ґрунтується на специфічному «історико-філософському» прочитанні рабиністичних текстів доби, за якого рабиністичний текст, не-філософський за жанром, розглядається як носій та транслятор низки зовнішніх філософських концепцій та ідей, як середньовічних, так і сучасних, які в ньому відобразилися, а значущим є спосіб побутування цих ідей у такому тексті. З огляду на прихований характер цього побутування в нагоді стає метод виокремлення низки ключових термінів – «філософія», «філософ», «*ахронім* («новітні автори», «moderni»)» – ана-

ліз вжитку яких, їх значень та конотацій дає змогу визначити значущі для авторів філософські ідеї та його ставлення до філософії загалом.

Релевантними для такого аналізу є питання: 1) за допомогою яких термінів у літературі Гаскали позначали європейську філософську думку? 2) Яке значення в цих літературах має термін «філософія»? Відповісти на ці запитання нам допоможе дослідження способу цитування європейських філософів та виокремлення термінів, якими оформлене це цитування.

У контексті поставленого завдання доречно звернутися до специфічного жанру маскільських (тобто тих, що належали *маскілім*, представникам Гаскали) коментарів до середньовічних філософських творів. Жанрові відрядкового коментаря до філософських текстів вочевидь не бракує популярності в єврейській літературі; проте маскільські коментарі характерні двозначним ставленням до коментованого твору. За словами Фройденталя, «…маскілім внесли в коментарі радикально новий поворот: замість того, аби коментувати текст (достовірність якого є загальновизнаною), щоб дістатися істини, яку він містить, маскільський коментар заперечує твердження коментованого тексту, зіштовхуючи їх з новою, добре обґрунтованою інформацією, яка прямо їх спростовує. Це був коментар цілком нового, парадоксального жанру: самим актом перевидання й коментування середньовічного тексту автор визнає його як текст авторитетний, як гідного співбесідника; в той самий час він демонструє, що канонічний текст припускається хибних тверджень» [8, с. 64]. Така подвійність робить жанр подібних коментарів особливо цінним для нашого дослідження: можемо сподіватися, що автори-маскіли спробують термінологічно відокремити середньовічних філософських авторитетів від джерел нового знання.

Першим прикладом цього жанру став коментар р. Ісраеля з Замостя до середньовічного трактату «Руах хен», виданий у м. Йесніц (земля Саксонія-Анхальт, Німеччина) в 1744 році.

Р. Ісраель з Замостя, один із найяскравіших діячів ранньої Гаскали, народився близько 1700 р. у Бобрці; освіту здобув у місті Замості. Тамтешня єврейська спільнота була на той час осередком філософської і математичної вченості (переважно середньовічної), що зазвичай пов'язують з освіченими євреями-сефардами, які у XVI ст. прибули на запрошення Яна Замойського в новостворене місто і привезли з собою власні бібліотеки. Середньовічний харак-

тер цієї вченості, швидше за все, зумовив специфіку освіти р. Ісраеля, чиє прагнення до філософського та природничого (в першу чергу астрономічного) знання в цей період вдовольнялося майже виключно середньовічними джерелами. У 1741 році Ісраель з Замостя потрапляє у Берлін, де отримує доступ до сучасної літератури і впродовж певного часу викладає філософію Мойсею Мендельсону, визнаному лідерові єврейського Просвітництва. Вплив р. Ісраеля з Замостя на розвиток філософської думки Гаскали привернув увагу дослідників лише в останні десятиріччя. За три роки його берлінського життя виходить коментар до «Руах Хен».

«Руах хен» («Дух благодаті» (Захарія 12:10)[1] – анонімний науково-популярний трактат XIII ст. На думку Колєт Сірат, він написаний близько 1240 року в італійському чи провансальському єврейському науковому середовищі [9, с. 347–348; 10]; дослідниця вказує на його неоплатонічний характер і на коло джерел: Маймонід, Авероес, Авіценна та неоплатонічні тексти. Друкар єсницької типографії Ісраель бен Авраам Авіну, наслідуючи празьке видання 1594 року, приписує текст Йегуді ібн Тібону.

«Руах хен» виходить у Єсниц у 1744 році, через два роки після виходу «Путівника розгублених» у тій самій друкарні. Видання трактату було зумовлене необхідністю філософського довідника для читання великого твору Маймоніда. За зауваженням Сірат, «цей маленький трактат посідає важливе місце в історії ідей, оскільки показує нам культурний рівень середнього читача. Мабуть, у ньому міститься той мінімум наукових знань, якими мав володіти кожен,

[1] Назви єврейських творів у рабиністичній словесності потребують окремого зауваження. В добу середньовіччя поряд з традицією суто тематичних назв творів (наприклад, «Кузарі» («Хазарин»), «Путівник розгублених», і т. под.), яка відповідає європейським звичаям, існувала й інша – традиція називати книги біблійними цитатами, які певним чином відображають тематику тексту або ставлення автора до твору та його ролі (наприклад, друга назва галахічного опусу Маймоніда – «Яд хазака», «Сильна рука», що походить з вірша «…Бо сильною рукою Господь вивів тебе з Єгипту» (Вихід 13:9). Згодом, особливо ж у Східній Європі, ця традиція стала домінувати й ускладнилася. Зв'язок між біблійною цитатою і твором тепер часто не пов'язаний з буквальним сенсом цитати і являє собою герменевтичну гру, яка потребувала від читачів здатність її оцінити. В хасидській літературі на перший план вийшов механізм, за яким автор називав твір біблійною цитатою, в якій фігурувало його ім'я, обираючи з усіх можливих варіантів найбільш доречний, красивий або рідко вживаний. Зрозуміло, що в такому випадку зв'язок назви і тексту – за винятком найбільш вдалих назв – втрачався; а назва відігравала швидше мнемонічну роль (необхідну за умови обсягу корпусу хасидської літератури, кількох тисяч книжок близько тисячі авторів).

щоб вважатися добре інформованою людиною, а не невігласом, та бути в змозі читати «Путівник розгублених» [9, с. 348]. Ось як друкар і видавець описує завдання тексту «Руах хен»:

«Книга «Руах хен» складена мудрецем всезагального знання і божественним філософом Йегудою ібн Тібоном для пояснення книги «Путівник розгублених», щоб пояснити в ній іноземні слова та імена, що їх вживають філософи; небагато є людей, що звичні до них і розуміються на їх значенні» [5, с. 2].

Необхідність нового видання трактату у 1744 році видавець вбачає в описаній нами кризі філософського знання в XVII ст.:

«Коли завершили друкувати і розпродали святу книжку «Путівник розгублених» Рамбама, блаженної пам'яті, я побачив, що безліч народу з незвички не розуміють ні іноземних слів та філософських термінів, що їх учитель наш цитує в своїй книзі, коли потребує того, з книг «зовнішніх премудростей», ані того, що ці слова означають в цих премудростях. Та ще й, через бідність нашої мови, вживають кілька з них зовсім іншим чином та тлумачать їх для позначення інших речей» [5, с. 2].

Звернімо увагу на два моменти. Перший – видавець усвідомлює неготовність масового читача до сприйняття філософського тексту (вже йшлося про загальний занепад інтересу до філософії в XVII ст.). Другий – масове перетлумачення і неправильне використання філософських термінів. З цим явищем у текстах доби Гаскали маємо справу постійно. Причиною є, з одного боку, те, що єврейські автори Нового часу часто погано орієнтуються в заплутаній філософській термінології середньовічної літератури, а, з іншого, – повна відсутність хоч якось розробленої системи перекладу нової наукової та філософської термінології на іврит. «Через бідність нашої мови», – підкреслює р. Ісраель бар Авраам Авіну. Особливо гостро ця проблема постане після 1781 року, в зв'язку зі спробою Шломо Маймона викласти на середньовічному івриті систему трансцендентальної філософії Канта.

Таким чином, перед коментатором трактату – р. Ісраелем з Замостя – постає подвійне завдання. По-перше, він має розтлумачити незрозумілий читачеві філософський лексикон неоплатонічного трактату XIII ст. – який більш чи менш збігається з лексиконом Маймоніда. З іншого боку, він має ознайомити читача з тими ідеями та поняттями «зовнішніх премудростей» – тобто всього комплексу наук, починаючи з хімії та завершуючи метафізикою, – до яких ці терміни відсилають.

Відтак, як вже зазначалося, структура коментаря вимагає звернення до двох інстанцій: середньовічної думки та думки сучасників – як єврейських, так і європейських, що, своєю чергою, зумовлює різний характер посилань.

Показовим є найперший значний за обсягом коментар, присвячений одній із найбільш цікавих для р. Ісраеля проблем – проблемі природи матерії. Його предмет – сутність ефіру, п'ятого елемента. Він коментує самісінький початок трактату:

«Все суще поділяється на два види: сущі, які не є ні тілом, ані тілесною потенцією, і це Пресвятий, благословенний Він, та окремі інтелекти, і сущі, які є тілесними. Визначення ж тіла таке: будь-яка річ, в якої є три виміри: довжина, широта та висота. Цей вид також поділяється на два: прості тіла, на кшталт власне чотирьох елементів та п'ятого тіла, тобто сфер, що обертаються, та складні тіла, що складаються з чотирьох елементів та поділяються на чотири види: мінерали, рослини, тварини та людина» [5, с. 3].

Коментар прив'язаний до згадки про «п'яте тіло», з якого складаються небесні сфери:

«Та п'ятого тіла». В астрономії древніх (*тхунат га-кадмонім*) йдеться про існування кулястих небесних сфер, на яких закріплені сонце, місяць і все небесне воїнство. Ці сфери, рухаючись по колу навколо землі, тягнуть за собою небесне воїнство. І ось, вони стверджують, що ці сфери – не тіло, яке складається з чотирьох низьких елементів, тобто вогню, повітря, води та землі. Бо ж якщо так, то чому їм властивий коловий рух? /…/ Їхній коловий рух вказує на те, що в них нема суміщення протилежностей, як це пояснюється у філософських міркуваннях <…>.

Але оскільки очевидно, що ці сфери тілесні, бо в них є три виміри: довжина, ширина та товщина, а будь-який предмет, що має ці властивості (*мікріїм*), з необхідністю (*бегехрех*) є тілом (*гешем*), як пояснено у філософії, – то погодились астрономи з тим, що матерія небесних сфер – це новий елемент /…/ І хоч ми, чия природа складається з чотирьох елементів, не можемо зрозуміти його сутність і природу, назвали вони цей елемент п'ятим елементом» [5, с. 3–4].

В першу чергу автор вказує на джерело тези про п'ятий елемент: його винайшла астрономія древніх (*тхунат га-кадмонім*) Основне положення цієї астрономії – існування небесних сфер, які рухають сузір'я. Йдеться, вочевидь, про Клавдія Птолемея, чий трактат «Альмагест» визначав астрономічні уявлення в Європі аж до відкриття Коперніка.

Відтак треба встановити, чи згодні з цією тезою священні тексти:

«І хоч цей елемент відкрили древні, все ж вони не змогли знайти натяків на нього ані в Біблії, ані в словах наших мудреців. Крім того, простий смисл слів наших мудреців вказує, що сонце і небесне воїнство мають вогняну природу. А щодо небес є в нас тлумачення мудреців, що Господь узяв воду і вогонь, та змішав їх.

Голова філософів, Аристотель, вигадав п'ятий елемент сам, а його послідовники з природознавців та астрономів підтримали цю гадку: хто – помиляючись у своїх дослідженнях природи речей, хто – прагнучи дати правильне пояснення та правильний рахунок небесному воїнству, як чинив Бетлеміус-грек у своїй книзі Магест. І все же гадка мудреців Талмуду є далекою од цих припущень. Адже ми вчили у Вавилонському Талмуді: «Мудреці народів світу кажуть: небесна сфера повертається, а сузір'я нерухомі. А мудреці Ізраїлю кажуть: небесна сфера нерухома, а сузір'я повертаються» (ВТ Псахім 94b). Звідси випливає не лише те, що, за гадкою мудреців Ізраїлю, нема необхідності у п'ятому елементі, тобто в тому, аби існувало тверде тіло, в якому були б закріплені зірки /…/ Гадка їх, більше того, полягає в тому, що сузір'я повертаються та літають в небесній сфері туди й сюди.

А якщо так, то небесна сфера, вочевидь, не може бути щільною матерією (*хомер мікші*), а лише матерією вельми тонкою (*хомер дак меод*), подібною до повітря, щоб зірки могли пересікати його туди й сюди без жодної затримки. /…/ Гадка про те, що сузір'я рухаються, згідно з тим, що ми бачимо, отримана нашими мудрецями од пророків /…/ Тому ця ідея є дуже поширеною в Гемарі. Тому й у нашій суботній молитві встановлені слова: «Благословенний /…/ той, хто пробив отвори у тверді» [5, с. 4].

Верифікація через Одкровення дала негативний результат: як видно з тексту, р. Ісраель вважає, що існування п'ятого елемента суперечить думці авторів Талмуду. Це є дещо нелогічним, оскільки проникне середовище, в якому, згідно з цитатою з трактату Псахім, зірки «літають туди і сюди» і яке р. Ісраель називає «вельми тонкою матерією», могло б саме бути оголошене ним ефіром. Очевидно, справа в тому, що рабі Ісраель, знаходячись під впливом аристотелівської та плолемеївської астрономії, вважає ефір не подібним до повітря, а щільним (*мікші*), здатним бути джерелом руху.

Суттєво, що Ісраель з Замостя вказує, хто для нього представляє в цьому випадку групу «древніх» (*кадмонім*): Аристотель та Птолемей.

Наступний фрагмент, розгорнута картина наукового прогресу, констатує перемогу думки мудреців Ізраїлю над думкою мудреців народів.

«А тепер я розкажу, які вчинив Господь новини на землі. З тих пір, як грецькі премудрості були перекладені на німецьку, а в країнах Заходу почалися дослідження і розповсюдилися по землі, – народилася у них велика мудрість, і кількість вчених мужів примножилася до небес, і перевищила їх премудрість премудрості греків у десять разів. Вирушили тоді мудреці, щоб триматися за чотири краї землі, і в руках у них – відмірювальні виски й усілякі інструменти, породження науки діоптрики, яка є третьою частиною науки про зір. І вдалося їм нещодавно підірвати й зруйнувати припущення древніх (*кадмонім*) з приводу п'ятого елемента і рухомої небесної сфери. Вони з'ясували, що все небесне воїнство повертається і рухається всередині єдиної сфери, вельми тонкої, яка називається ефір. Він подібний до дуже прозорого повітря. Зорі, які світяться, мають вогняну природу, а ті, що не світяться, – земляну. Це і є астрономія, яка відповідає гадці мудреців Ізраїлю з усіх боків, і це й є шлях, без сумніву гідний похвали» [5, с. 4].

У цьому знаменитому фрагменті міститься одна з перших у маскільській літературі рефлексій щодо процесу Просвітництва. Ми бачимо новий тип «мудреця народів світу» – це люди, які говорять німецькою, які озброєні новими інструментами; вони вирушають по «чотирьох краях землі», здійснюючи при цьому різноманітні відкриття. Це «*ахронім*» (досл. «останні»; в цьому випадку у значенні «новітні») – новітні покоління, новітні мудреці. У лексиконі р. Ісраеля з Замостя науковий прогрес фігурує як «*хадашот баарец*» – новини на землі.

В описі цього процесу потрібно виокремити кілька моментів. Перший – переклад «премудростей» з грецької мови на німецьку: центром відкриттів Нового часу р. Ісраель мислить країну Ашкеназ, Німеччину, а мовою нової науки – німецьку. Другий – винахід нових інструментів та вимірювальних приладів як головна риса «новин». У літературі ранньої Гаскали в структурі описуваної «новини» часто опиняється якийсь інструмент, – мікроскоп, телескоп або повітряна помпа, – за допомогою якого здійснюється відкриття.

У чому, однак, полягає роль *ахронім* у цьому уривку? Вони з'ясували, що зорі та планети справді не прикріплені до небесної тверді, але рухаються самостійно всередині тонкої субстанції, яка називається «ефір» (при цьому вона не є п'ятим щільним елемен-

том, а якимось чином складається з чотирьох). Таким чином, вони спростували думку «*кадмонім*» – і підтвердили думку мудреців Ізраїлю. *Ахронім*, новітнє покоління мудреців народів світу, озброєні новітніми інструментами науки, раптом опиняються незалежними свідками правоти *хазаль*[1], правоти Одкровення.

Поширеною є думка, за якою в Новий час перед мислителями відкрилося дві можливості: або визнати перевагу розуму над Одкровенням і навернутися до віри філософів, або ж відкинути прогрес науки як відступництво. Зважаючи на це, тут маємо справу з третьою можливістю: таким поглядом на науковий прогрес, за якого відкриття розглядаються як свідки та захисники істини Одкровення. Такий погляд є характерним для більшості представників ранньої Гаскали.

Завуважимо, що цей погляд потребує від автора специфічних інтерпретативних зусиль, які є визначною характеристикою ранньої Гаскали: треба навчитися читати класичні джерела – не лише філософські, але в першу чергу талмудичні та містичні – як підручники з природознавства.

Тепер повернемося до структури наведеного уривку. Хто його герої?

Є думка «древніх» – *кадмонім*. Вона зазвичай помилкова, оскільки не збігається з думкою мудреців Ізраїлю. До *кадмонім* належать «голова філософів – Аристотель» та його послідовники, серед яких Птолемей. Сюди ж р. Ісраель вочевидь зараховує і автора «Руах хен». Таким чином, група «*кадмонім*» охоплює античну та певну частину середньовічної філософської традиції.

Є думка мудреців Ізраїлю, талмудичних авторитетів (*хазаль*). І є третя група – *ахронім*, до яких належать представники європейської думки і науки Нового часу – як його бачать єврейські інтелектуали середини XVIII ст. Основна складність цієї групи пов'язана з її анонімністю: відкриття «останніх» подаються, як бачимо, без згадки про їхнього автора. В літературі Гаскали це пов'язано, в першу чергу, з тим, що «просвітники» були знайомі з європейськими науковими творами, як правило, через треті руки, через перекази в популярних підручниках або в інших творах. Можна припустити, що в групі «ахронім» опиняються всі новоєвропейські філософи, які потрапляють у поле зору ранньої Гаскали.

Але що, коли в цьому уривку під «новітніми мислителями» –

[1] Хазаль – абревіатура від «хахамейну, зіхронам ліврахa» (мудреці наші, блаженної пам'яті) – традиційне позначення талмудичних авторів.

«*ахронім*» – справді мається на увазі хтось конкретний з європейських філософів Нового часу? Точніше встановити, про кого йдеться, стає можливим завдяки тій самій бідності мови, про яку говорив видавець «Руах хен». Оскільки жодної системи перекладу наукових термінів на іврит не існує, вони зазвичай передаються максимально близько до першоджерела, найчастіше івритськими літерами мовою оригіналу. Термінологія ж допомагає встановити автора.

У розглядуваному нами тексті фігурує важливий термін – «діоптрика» («породження науки діоптрики, що є третьою частиною науки про зір»), який допоможе встановити, кого мав на увазі р. Ісраель.

Ідею ефіру як п'ятого елемента, з якого складаються небо і зорі, вічного, якому властивий коловий рух, ввів Аристотель. У нього він називається «першим тілом». Опис цього елемента ми знаходимо в трактаті «Про небо», 269b-270b:

«Тому, вважаючи, що перше тіло відмінне від землі, вогню, повітря та води, вони назвали найбільш верхнє місце «ефіром» (aether), с. 272.

Ця ідея в різних варіантах фігурує в середньовічній метеорології.

У Новий час ідею ефіра розробляв Рене Декарт. Про ефір як розріджену текучу матерію, яка передає світло, Декарт пише в трактаті «Діоптрика», який вийшов разом з «Міркуванням про метод» у 1637 році:

«Оскільки нема пустоти в природі, як це визнають майже всі філософи, і оскільки всі тіла, що їх ми всюди бачимо, мають пори, що достатньо ясно доводиться досвідом, – постільки необхідно, аби ці пори були заповнені матерією, вельми розрідженою та текучою, яка безперервно розповсюджується від небесних світил до нас» [2, с. 73–74]

Характерно, що тут, у тексті «Діоптрики», як і в інших творах Декарта, сам термін «ефір» не трапляється. Декарт вживає його в приватному листуванні, зокрема, в листі Мерсенну від 8 жовтня 1629 року, в зв'язку з питанням про розрідження повітря [2, с. 562].

Натомість, у третій частині трактату «Першоначала філософії» (*Principia philosophiae*), який був надрукований в 1644 р. латиною, Декарт викладає концепцію про потрійний поділ матерії. Згідно з нею, Сонце і нерухомі зірки утворені з часток першого типу, рухомих сколків, придатних до безкінечного поділу [3, с. 396], які у трактаті «Світ, або Про світло» (1664) Декарт називає вогнем [4, с. 193]. Небеса, складені з «округлих часток, значно менших по-

рівняно з тими тілами, що ми їх бачимо на Землі» [3, с. 396], мають відтак повітряну природу. Нарешті, тип часток, з якого утворені рухомі зірки, тобто планети, відповідає у Декарта землі.

Говорячи про Декарта як про можливе джерело розглядуваного тексту р. Ісраеля з Замостя, потрібно зауважити три речі:

По-перше, згідно з потрійним поділом матерії, що його виклав Декарт у «Першоначалах філософії» та в «Світі», небо справді виявляється складаним з елемента повітря, сонце й нерухомі зорі – з елемента вогню, а рухомі зорі, тобто планети (разом із Землею) – з елемента землі. По-друге, ідея ефіру наявна у Декарта, проте термін «ефір», що виникає у р. Ісраеля з Замостя в зв'язку з відкриттями *ахронім*, не міг бути взятий безпосередньо з тексту Декарта. По-третє, термін «діоптрика», присутній там само, трапляється й у Декарта і є назвою трактату, в якому Декарт викладає теорію ефіру (але не згадує цієї назви).

З цього, на мій погляд, можна дійти висновку про те, що р. Ісраель був знайомий з ідеями Декарта – але не безпосередньо, а в якомусь переказі, що викладав Декартову теорію ефіру.

Таким чином, ми бачимо, що для р. Ісраеля з Замостя Рене Декарт, не названий прямо, входить в групу «ахронім». При тому Декарт для р. Ісраеля, як бачимо, не фігурує як філософ. Кого ж він називає філософом?

Аналіз вжитку терміна «філософ» у тексті коментарів до «Руах хен» (як у наведеній цитаті, так і в інших місцях трактату) демонструє, що р. Ісраель називає так дві основні групи джерел: а) античну і почасти середньовічну латинську філософську літературу, яка асоціюється з іменем Аристотеля, б) єврейські середньовічні філософські тексти, в першу чергу Маймоніда. При цьому не виключено, що перша група цитована зі слів другої (відтак і визначення цих авторів як «філософів» є продовженням саме середньовічної традиції). Вказівка на джерело є традиційно непрямою: автор викладає «думку філософів», і одразу за цим стоїть посилання на Маймоніда або Бах'ю ібн Пакуду та ін. Слово «філософ» вочевидь не має яскравих негативних конотацій, автор почасти поділяє концепції, які вважає філософськими; втім, вираженого позитивного забарвлення також не знайдемо; себе філософом автор не вважає.

Нагадаємо, що досі йшлося про середину XVIII ст. (коментар до «Руах хен» виходить у 1744 р.). Р. Ісраель з Замостя є яскравим представником так званих «передвісників Гаскали», які відшуку-

ють місце для нових цінностей та ідей Нового часу в традиційному єврейському світі, світі довгого середньовіччя, до якого самі «передвісники» цілковито належать.

Звернімося тепер до вжитку терміна «філософ» у наступному поколінні Гаскали. Показовим у цьому сенсі є приклад р. Іцхака з Сатанова. Один із блискучих авторів доби ранньої Гаскали, він народився у Сатанові у 1732 році та більшу частину життя – аж до смерті у 1805 р. – провів у Берлині, в колі журнала «Га-Меасеф». Характерна його риса – пристрасть до літературних пародій на єврейські класичні тексти і жанри, чия форма, як на його думку, найкраще пасувала до його власних ідей. Найвідомішим його твором стала стилізація жанру біблійних притч «Притчі Асафа» («Мішлей Асаф», 1788), яку він, на манір Борхеса, оздобив власним же коментарем.

У «Притчах Асафа» має місце такий фрагмент:

«Поважай мудрість та тлумачення од кожної людини, як великої, так і малої».

«Од кожної людини». Як сказали мудреці: «Хто є мудрим? Той, хто вчиться у кожної людини» (Мішна Авот, 4:1), і продовжили далі, що назвешся мудрим тоді, коли станеш мудрим учнем (*талмід хахам*). Тому усілякий мудрець називається «мудрим учнем», а їхньою мовою це зветься філософ – тобто той, хто любить мудрість» [6, с. 156].

Талмід хахам (мудрий учень) – традиційне іменування єврейських інтелектуалів, знавців книжності, од часів Мішни. Здається, що воно існувало паралельно з формулою «мудреці, блаженної пам'яті» (*хахамейну зіхронам лівраха*, або – скорочено – *хазаль*), яка акцентувала авторитет попередніх поколінь. Не виключено, що формула «мудрий учень» певною мірою і протистояла формулі «мудрець, блаженної памяті» -– не мудреці, а лише мудрі учні.

Буквальний переклад терміна «*філософ*» на іврит як «*талмід хахам*» аж ніяк не є традиційним; він позначає принциповий поворот у ставленні до терміна. По-перше, термін «філософ» тут більше не є ані лайкою, ані тільки лиш технічним терміном на позначення послідовників Аристотеля – він повертається до первісного європейського значення інтелектуальної якості. По-друге, виявляється, що в цьому сенсі вся сукупність єврейських книжних авторитетів, *хазаль,* також є філософами.

За такою зміною значень може стояти вже згадана нами тенденція ранньої Гаскали до повернення до єврейської філософської

думки середньовіччя: адже у Маймоніда, у Галеві та ще у низки авторитетних авторів є концепція, за якою філософське знання від початку належало саме євреям (Мойсею, Аврааму і т. д.), а далі, внаслідок Вигнання, було розпорошене по світу.

До цього можна додати, що переклад терміна *талмід хахам* («мудрий учень») як «філософ», імовірно, несподівано відповідає початковій інтенції виникнення цього ймення. Полісна логіка, за якою філософ – це той, хто не претендує бути мудрецем, тобто софістом, упізнається в самоназві нової фарисейської еліти часів Другого Храму[1].

Аналогічний приклад позитивного розуміння терміна «філософ» – в тому числі, в значенні «*талмід хахам*» – зустрічаємо у берлінському виданні філософського словника «*Сефер га-гдерім*» («Книга визначень», Менахем бен Авраам Бонафос, кінець XIV ст.), що його підготовив до друку, доповнив і оздобив власним коментарем Іцхак Сатанов, у статті «Філософ». Поряд з наявними в середньовічному тексті значеннями філософа як «людини, досконалої в умоглядних предметах, чиї вчинки відповідають тому, що загальна думка вважає за благо» [7, с. 151], а «божественного філософа» як того, хто згодний з волею Божою та чинить відповідно Торі, а також як знавця таємної мудрості, Іцхак Сатанов додає ще два значення: 1) філософ – це той, хто любить мудрість; 2) це той, хто оволодів системою знань – граматикою, логікою, математикою, природничими науками та наукою божественною [7, с. 152]. Перелік наук відповідає Маймоніду, див. «Путівник розгублених», 1: 34.

Отже, підсумуємо. По-перше, ми бачимо, що в 40-х роках XVIII ст. івритомовні «передвісники Гаскали» усвідомлювали факт наукової революції Нового часу, локалізували її в Німеччині та позначали авторів, що несли її ідеї, терміном «*ахронім*» (новітні, moderni). Філософська складова цих ідей принципово не виокремлювалася в загальному потоці нових знань про світ (що почасти справедливо і для європейської літератури того часу, особливо масової); проте окремі автори-філософи та філософські концепції Нового часу маскілам були відомі і також входили в коло «ахронім».

1 Пор.: «Філософію філософією, а себе філософом вперше став називати Піфагор /…/ мудрецем же, за його словами, може бути тільки Бог, а не людина. Бо передчасно було б називати філософію мудрістю, а того, хто вправляється у ній, – філософом, ніби він вже загострив свій дух до кінця; а філософ – це просто той, хто відчуває потяг до мудрості». Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 66.

По-друге, спосіб вжитку р. Ісраелем з Замостя термінів «філософ», «філософія» демонструє, що цей автор зберігає старе значення терміна, властиве для єврейської словесності XVII ст.: а) грецька та латинська література «прибічників Аристотеля»; б) єврейські середньовічні автори, які опановують ту ж дисципліну (Маймонід, Галеві і т. д.). Слово «філософ» при цьому вочевидь є нейтральним, немає ані позитивних, ані негативних конотацій.

По-третє, про поворот у ставленні до терміна в наступному поколінні івритомовних авторів (80-ті – 90-ті рр.) свідчать тексти Іцхака з Сатанова, який повертає в єврейську традиційну літературу європейське буквальне значення терміна – «любитель мудрості». Щобільше, виникає переклад слова «філософ» як «талмід хахам», що свідчить про різку зміну конотацій терміна: «мудреці, блаженної пам'яті», які в свідомості єврейських інтелектуалів XVII ст. філософам протистоять, тепер з ними асоціюються.

Література:

1. Аристотель. О небе / Аристотель // Сочинения в 4-х томах. – М. : Мысль, 1981. – Т. 3.

2. Декарт Р. Диоптрика / Декарт Р. // Рассуждение о методе с приложениями «Диоптрика», «Метеоры», «Геометрия». – Изд-во Академии Наук СССР, 1953.

3. Декарт Р. Первоначала философии / Декарт Р. // Сочинения. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1.

4. Декарт Р. О свете / Декарт Р. // Сочинения. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1.

5. Ісраель з Замостя. Коментар до «Руах Хен». – Йесніц, 1744. – 66 с.

6. Сатанов, Іцхак. Мішлей Асаф. – Берлін, 1789. – 204 с.

7. Сефер га-гдерім. – Берлін, 1798. – 212 с.

8. Freudenthal, Gad, Jewish Traditionalism and Early Modern Science: R. Israel Zamosc' dialectic of Enlightment // Thinking Impossibilities: The Legacy of Amos Funkenstein, ed. Robert S. Westman and David Biale. – Toronto, 2008.

9. Сират К. История средневековой еврейской философии. – М.: Мосты культуры, 2003. – 710 с.

10. Sirat, Collette "Le livre Rouah Hen" // Proceedings of the Sixth World Congress of Jewish studies, – Jerusalem, 1977. – Vol. 3. – P. 117–123.

Рецензент** – доктор філософії, професор **М. Л. Ткачук