

Логика теологического спора в книге Иова: критика интерпретации Маймонида в еврейской философской экзегезе XIV века*

У. Гершович

Санкт-Петербургский государственный университет,
Российская Федерация, 119034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7-9

Для цитирования: Гершович У. Логика теологического спора в книге Иова: критика интерпретации Маймонида в еврейской философской экзегезе XIV века // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 1. С. 75–93. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.105>

В статье рассматривается критическое осмысление последователями Маймонида предложенной им интерпретации книги Иова как теологического спора по поводу Божественного провидения. Маймонид приписывает Иову и его друзьям определенные мнения по этому вопросу, связывая их с некоторыми богословскими или философскими школами X–XII вв., сложившимися в контексте исламской, арабоязычной культуры. Таким еврейским экзегетам, как Ибн-Каспи и Герсонид, творившим в ином культурном контексте и писавшим на иврите, подобное распределение мнений казалось анахронизмом. Во многом следуя Маймониду, они тем не менее критиковали предложенное им распределение мнений между персонажами книги Иова, причем одним из главных аргументов была логика. В статье обсуждаются истоки подобного подхода и анализируются нюансы предложенных логических решений путем сопоставления их с экспозицией комплекса проблем, затрагиваемых Маймонидом в «Путеводителе растерянных» в связи с книгой Иова. В частности, показано, что интерпретация Герсониды, исходящая из предположения о логической полноте решения вопроса о Божественном провидении в книге Иова, может быть обоснована средствами современной формальной логики.

Ключевые слова: книга Иова, Божественное провидение, экзегеза, Маймонид, *Путеводитель растерянных*, Йосеф Ибн-Каспи, Герсонид, логика.

В Средние века еврейские авторы написали множество комментариев к книге Иова, при этом существовало несколько различных подходов к интерпретации Писания¹; как следствие, было создано несколько типов

* Исследование выполнено в рамках гранта № 18-00-00628 (18-00-00727 (К)) Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ).

¹ См. об этом: Гершович У. Исследования еврейской библейской экзегезы Средневековья: история и перспективы // Вестник Еврейского университета: история, культура, цивилизация. 2008. № 12. С. 118–140.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2020

© Общецерковная аспирантура и докторантура
им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2020

комментариев к книге Иова². Одним из подходов являлась философская аллегореза, основы которой заложил Маймонид³. Последователи Маймонида — представители философского направления в интерпретации Писания, принимая в целом подход Учителя, тем не менее подвергали критике отдельные положения его метода или конкретные комментарии. В частности, много споров велось по поводу предложенной Маймонидом интерпретации книги Иова. Общий обзор и сравнительный анализ средневековых философских комментариев к книге Иова приведен в монографии Роберта Эйзена⁴. В данной статье мы сосредоточимся на одном из видов критики, связанной с возраставшей со второй половины XIII в. ролью логики в еврейской философской экзегезе. Именно исходя из значимости логики такие экзегеты, как Йосеф Ибн-Каспи⁵ и Герсонид⁶, отвергали предложенную Маймонидом типологию теологического диспута, которым, по его мнению, является книга Иова. Мы постараемся не только описать эту критику, но и проанализировать ее логические обоснования, чему не было уделено достаточного внимания в исследовательской литературе.

Маймонид не писал последовательных комментариев к Писанию, но в «Путеводителе растерянных» он предлагает некий подход к книге Иова, который определяет все следующие комментарии еврейских экзегетов философского направления вплоть до начала Нового времени. Более того, эти комментарии зачастую можно рассматривать не только как истолкование библейского текста, но и как замечания к соответствующим главам «Путеводителя растерянных». В чем же суть этого подхода, пред-

² См. об этом: *Glatzer N. N. The Book of Job and Its Interpreters // Biblical Motifs. Origins and Transformations / ed. by A. Altmann. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966. P. 197–220.*

³ Маймонид — рабби Моше бен Маймон (акроним — Рамбам, 1135–1204, Испания — Египет) — крупнейший еврейский философ Средневековья. Творчеству Маймонида посвящено огромное количество исследований. См., напр.: *Stroumsa S. Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean thinker. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009 (и библиография).* — О еврейской философской экзегезе в Средние века см.: *Klein-Braslavy S. The Philosophical Exegesis // Hebrew Bible / Old Testament; the History of Its Interpretation / ed. by M. Saebø. Vol. I, part 2: The Middle Age. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. P. 302–320.* — О подходе Маймонида к Писанию см.: *Rosenberg Sh. 'Al parshanut ha-miqra' ba-sefer ha-Moreh [On Biblical Exegesis in The Guide of Perplexed] // Jerusalem Studies in Jewish Thought. 1981. No. 1. P. 85–157.*

⁴ *Eisen R. The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy. Oxford University Press, 2004.*

⁵ Йосеф Ибн-Каспи (1279, Прованс — 1345?, Майорка) — философ, экзегет. См. о нем: *Супат К. История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2002. С. 478–488; Twersky I. Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual // Studies in Medieval Jewish History and Literature / ed. by I. Twersky. Cambridge, Mass., 1979. P. 231–257; Sackson A. Joseph Ibn Kaspi. Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence. Leiden: Brill, 2017 (и библиография).*

⁶ Герсонид — рабби Леви бен Гершом (акроним — Ралбаг, 1288–1344, Прованс) — один из виднейших еврейских аристотеликов, астроном и математик. См. о нем: *Супат К. История средневековой еврейской философии. С. 418–456; Feldman S. Levi ben Gershom (Gersonides) // History of Jewish Philosophy / eds D. H. Frank and O. Leaman. London; New York: Routledge, 1997. P. 319–335.*

ложенного Маймонида? Согласно его мнению, книга Иова представляет собой притчу, заключающую в себе теологический диспут по вопросу о Божественном провидении.

Опишем подход Маймонида подробнее⁷. Собственно, книге Иова посвящены две главы (гл. 22 и 23) третьей части «Путеводителя растерянных», но для понимания этих глав, на наш взгляд, важен общий контекст рассуждений Маймонида, а именно блок гл. 8–24⁸. Вкратце ход его мысли таков. Сначала обсуждается онтологический статус материи: именно материя является причиной уничтожения в земном мире (в мире «возникновения и уничтожения», как его называл Аристотель), именно материя препятствует человеку в достижении совершенства (гл. 8), выступает преградой между ним и отделенными интеллектами, не дает ему постичь божественные истины (гл. 9). Далее Маймонид переходит к понятию «лишенность»: материальность неотделима от лишенности, и всякое зло в земном мире есть не что иное, как лишенность того или иного свойства⁹. Таким образом, всякое зло — следствие материальности постольку, поскольку последняя связана с лишенностью (гл. 10). Один из примеров лишенности — лишенность мудрости у людей, которые в силу этого навлекают на себя зло (гл. 11). Далее Маймонид переходит к ошибкам в восприятии зла людьми, которые не понимают его истинного источника и, в частности, приписывают зло «делу рук» Бога. Существуют три вида зла, выпадающего на долю человека. Зло может быть следствием материальности мира, с которой связаны либо врожденная дефективность самого человека, либо природные катаклизмы; второй вид — зло, при-

⁷ Интерпретации книги Иова в «Путеводителе растерянных» Маймонида посвящено множество работ. См., напр.: *Kravitz L. S.* Maimonides and Job: An Inquiry as to the Method of the More // *Hebrew Union College Annual*. 1967. No. 38. P. 149–158; *Levinger J. S.* Maimonides' Exegesis of the Book of Job // *Creative Biblical Exegesis. Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries* / eds B. Uffenheimer and H. G. Reventlow. Sheffield Academic Press, 1988. P. 81–88; *Kasher H.* Dmuto we-de'otaw shel 'Iyov ba-Moreh Nevuchim [The Image and Views of Job in The Guide of Perplexed] // *Daat*. 1983. No. 15. P. 81–87; *Eisen R.* The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy. P. 43–78; *Cohen Mordechai Z.*: 1) Maimonides' Disagreements with 'The Torah' and Talmud in His Interpretation of Job // *Zutot: Perspectives on Jewish Culture*. 2004. No. 4. P. 66–78; 2) Maimonides' Literary Approach to the Book of Job and Its Place in the History of Biblical Interpretation // *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*. 2005. Vol. XV. P. 213–264; 3) *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*. Leiden: Brill, 2011. P. 217–237.

⁸ См. предложенную Штраусом структуру: *Strauss L.* How to begin to study the Guide of the Perplexed // *Moses Maimonides. The Guide of Perplexed* / transl. by S. Pines. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1963. P. XI–LVI (в частности, р. XII–XIII). — Эйзен в качестве контекста для интерпретации книги Иова в гл. 22–23 рассматривает лишь гл. 17–18, посвященные мнениям о Божественном провидении (*Eisen R.* The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy. P. 45–70).

⁹ Возможные переводы: «небытие», «отсутствие» (греч. *στέρεσις* — *stere-sis*, араб. *عدم* — 'adam, ивр. *העדר* — *he'eder*, лат. *privatio*). Термин Аристотеля (Физика I, 7–9; Метафизика V, 22).

чиняемое одними людьми другим; третий (самый распространенный, по мнению Маймонида) — зло, причиняемое человеком самому себе в силу дурных качеств и неправильного образа жизни: «Этот вид зла навлекается всевозможными скверными качествами, а именно излишней страстью к еде, питью или совокуплению, чрезмерным или неупорядоченным употреблением всего этого, а также употреблением некачественных продуктов. И в этом причина всех болезней — как телесных, так и душевных» (гл. 12). В гл. 13–14 Маймонид обсуждает вопрос о цели мироздания с упором на определение в нем места человека: мироздание не антропоцентрично, человек — лишь малая его часть¹⁰ и если относительно земного мира можно сказать, что человек является в нем наивысшим существом, то этого никак не скажешь о небесных сущностях, мир не создан ради человека. Исследование небесных сфер и звезд показывает, насколько человек мал. Вывод, к которому подводит в этих главах Маймонид, состоит в том, что человеку следует быть скромнее в постановке вопросов по поводу того, что с ним происходит, правильная оценка своего места поможет избежать ошибок в представлении о мироустройстве и цели мироздания. В заключение Маймонид добавляет: вполне возможно, что человек как вид (но не как индивидуум) управляем небесными сферами. Далее обсуждаются понятия «возможное» и «невозможное» (гл. 15), что приводит к обсуждению Божественного знания (гл. 16). Некоторые философы (например, Ибн Сина (Авиценна)) отрицают знание Богом положений индивидуумов, считая, что Его знание касается только видов¹¹. Ошибки философов в отношении Божественного знания связаны с тем, что, по их мнению, происходящее с индивидуумами не подчиняется порядку и справедливости. Например, есть праведники, на долю которых выпадают страдания, а есть благоденствующие злодеи (здесь мы уже видим прямую связь с книгой Иова):

Таким образом, тебе стало ясно, что все они (ошибающиеся философы. — У.Г.), если бы видели, что положения людей подчиняются порядку, — тому порядку, который простолюдины считают порядком, — то не стали бы исследовать этот вопрос (вопрос о Божественном знании. — У.Г.) и не напортили бы в нем. Но первое, что приводит их к рассуждениям по данно-

¹⁰ В данном случае Маймонид вступает в спор с Саадьей-гаоном (882–942), который полагал, что человек — центр сотворенного мира (*Saadiyah ben Joseph Al-Fayyumi. Sefer ha-nivhar ba-’emunot u-va-de’ot, maqor we-targum, tirmem la-’ivrit, bier we-hekchin Y. Qafih* [The Book of Beliefs and Opinions / transl. to Hebrew and commentary by Y. Qafih]. 4th ed. Jerusalem: Sura, 1995 (ч. IV (введение и гл. 1)). URL: <http://www.daat.ac.il/daat/mahshevt/kapah/4-2.htm> (дата обращения: 20.03.2020).

¹¹ Вопрос о знании Богом индивидуумов был одним из наиболее дискуссионных в средневековой философии. Относительно мнения Маймонида см.: *Schwarz M. Some remarks concerning Maimonides’ discussion of God’s Knowledge of Particulars // Torah and Wisdom: Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah, and Halacha. Essays in Honor of A. Human / ed. by R. Link-Salinger. New York: Shengold, 1992. P. 189–197.*

му вопросу, — это восприятие положения людей, оцениваемых как хорошие или плохие¹².

Мы видим определенную последовательность рассматриваемых Маймонидом тем. Почти каждая из них была актуальной для средневековых философов и бурно обсуждалась ими. Но Маймонид, слегка касаясь чисто философской, умозрительной составляющей, переводит разговор в теологическую плоскость, в сферу верований и мнений и выстраивает последовательность, приводящую к вопросу о Божественном провидении. В гл. 17 описываются различные мнения по этому вопросу. Опираясь на эту главу, Маймонид и представит свой подход к книге Иова. Но прежде чем перейти к изложению различных мнений по поводу Божественного провидения, зафиксируем общую логику рассуждений Маймонида. Он последовательно дает ответы на следующие вопросы и отмечает распространенные ошибки (табл. 1).

Таблица 1. Основные вопросы, рассматриваемые Маймонидом, в контексте темы Божественного провидения

	Тема	Ошибка	Правильный взгляд
1	Что такое зло в подлунном мире? В чем его источник?	Источником зла считают Бога	Материя и связанная с ней лишенность
2	Каково место человека в мироздании? Какова цель мироздания?	Человек — центр мироздания	Человек — высшее существо в подлунном мире, но небесные сферы выше. Мир не создан только ради человека. Человек не может знать цель мироздания
3	Что следует считать порядком в подлунном мире в отношении человека?	Праведнику должно быть хорошо, а на долю злодея должно выпадать зло	Маймонид пока не дает ответ
4	Знает ли Бог о положении индивидуумов?	Нет	Маймонид пока не дает ответ

Итак, от вопроса о знании Богом индивидуумов Маймонид переходит к вопросу о Божественном провидении и приводит пять различных мнен-

¹² Здесь и далее перевод источников мой. Перевод цитат третьей части «Путеводителя растерянных» сделан не с арабского оригинала, а с перевода на иврит, выполненного Шмуэлем Ибн-Тиббоном. Именно с этим текстом были знакомы провансальские авторы, о которых речь пойдет ниже. Ссылки будут даваться на издание: *Rambam (Maimonides). The Guide of Perplexed / transl. by Samuel Ibn Tibbon with comment. of Efodi, Shem Tov, Qresqas and Isaak Abarbanel. Warsaw, 1930 (facsimile: Jerusalem, 1960)*. Локация приведенной цитаты — III, 23а (указываются часть и лист, нумерация страниц каждой части отдельно).

ний на этот счет, лишь одно из которых истинно. Остальные четыре мнения ошибочны, причем ошибки связаны с неверными представлениями о сущности зла и его истоках, о месте человека в мироздании и цели творения, а также о том, что следует считать справедливым порядком в подлунном мире. В самом начале гл. 17 Маймонид указывает, что все пять мнений являются древними:

Людских мнений по поводу Божественного провидения — пять, и все они древние, т. е. эти мнения высказывались со времен пророков, с тех пор как была открыта истинная Тора, которая освещает путь всем тем, кто идет во тьме¹³.

Однако далее каждое из мнений приписывается конкретному мыслителю или школе. Первое мнение, приписываемое Эпикуру, состоит в полном отрицании Провидения — всем, что происходит на Небе и на Земле, правит случай. Согласно второму мнению, которого, по словам Маймонида, придерживался Аристотель, какая-то часть мироздания управляется Провидением, а другая оставлена на волю случая: Божественное провидение распространяется на небесные сферы, в подлунном же мире оно касается видов (которые в силу этого неуничтожимы), а индивиды оставлены на волю случая (если не считать врожденных качеств, отличающих их друг от друга). Согласно третьему мнению, напротив, нет ничего случайного в происходящем — как на Небе, так и на Земле, как в общем, так и в частном. Все подчинено Воле Творца, управляющего миром и знающего все вплоть до «падения листа с ветви дерева». Это мнение Маймонид приписывает ашаритскому каламу, подчеркивая противоречие между вытекающим из него и исключающим свободу воли человека фатализмом и представлением о получении человеком указаний посредством Божественного откровения или пророчества. Четвертое мнение пытается сохранить представление о свободе воли человека, совместимое с положением о награде и наказании за выполнение или нарушение Божественных указаний, полагая источником Провидения не Волю, а Мудрость Творца. Однако здесь также предполагается, что знание Бога распространяется на все подлунные существа, а чтобы объяснить, например, рождение безгрешных младенцев с увечьем, приходится полагать, что людям, незаслуженно страдающим в этом мире, уготовлено вознаграждение в мире грядущем. Этого мнения, по словам Маймонида, придерживаются представители мутазилитского калама. Излагая пятую точку зрения, характерную для иудаизма, Маймонид на самом деле разделяет ее на две: представление «раввинских масс» и свое собственное мнение, которое «соответствует истинному смыслу Писания и может быть аподиктически доказано»¹⁴. Представление

¹³ *Rambam (Maimonides)*. The Guide of Perplexed. III, 23a.

¹⁴ *Ibid.* III, 24б.

раввинских масс не слишком отличается от мнения мутазилитов¹⁵. Раввины также полагают, что человек обладает свободой воли и в силу этого наказывается за прегрешения и награждается за добрые дела, но определяется это не Мудростью Творца, а установленным Им Законом:

И даже если занозил человек палец и сразу же вынул занозу — это не иначе, как в наказание ему. А если получил хотя бы слабое удовольствие — это не иначе, как вознаграждение. И все это по Суду (о чем говорится: «ибо все Его пути — правосудие», Втор 32:4), но мы не в состоянии понять, как этот Суд осуществляется. Таким образом, тебе становятся ясны перечисленные мнения. То есть, то, что определяет различные ситуации, в которых оказывается человек, согласно Аристотелю, полностью определяется случаем. Ашариты думают, что все это определяется Волей и ничем иным, мутазилиты думают — Мудростью, а мы думаем — тем, чего заслуживает человек в соответствии с его действиями¹⁶.

Вопрос о бедах, выпадающих на долю безгрешных, с позиции раввинистического иудаизма решается точно так же, как с позиции мутазилитов. Маймонид упоминает понятие «страдания любви», которое встречается в Талмуде: причиной этих страданий являются не поступки человека, а любовь Бога и Его желание увеличить награду в мире грядущем¹⁷. Маймонид дистанцируется по отношению к этому понятию и критикует связанное с ним понятие «испытание»,¹⁸ посылаемое Богом праведнику, и переходит к изложению своей позиции.

Свое собственное мнение Маймонид формулирует очень уклончиво, что характерно для «Путеводителя растерянных», написанного так, что-

¹⁵ Эта близость не случайна. Маймонид прекрасно знает, что Саадья-гаон находился под влиянием мутазилитского калама: *Ben-Shammai H. Kalam in Medieval Jewish Philosophy // History of Jewish Philosophy / eds D. H. Frank and O. Leaman. London; New York: Routledge, 1997. P. 115–148; Stroumsa S. Saadya and Jewish 'Kalam' // The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy / eds D. Frank and O. Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 71–90.*

¹⁶ *Rambam. The Guide of Perplexed. III, 246.*

¹⁷ Ср. Вавилонский Талмуд 5а: «Сказал Рава (а по мнению некоторых — р. Хисда): — Если видит человек, что страдания выпадают на его долю, пусть тщательно исследует свои поступки, ибо сказано: “Поищем и исследуем пути наши и обратимся к Господу” (Плач 3:40). Исследовал поступки свои и не нашел греха — пусть свяжет страдания с пренебрежением к Учению, ибо сказано: “Счастлив человек, которого наказываешь Ты, Господь, и Торе Своей обучаешь” (Пс 94/93:12). А если и этого не нашел в себе, значит страдания вызваны любовью [Бога к нему], ведь сказано: “Ибо кого любит Господь, того наказывает...” (Притч 3:12)».

¹⁸ Именно это понятие использует Саадия-гаон в его комментарии к книге Иова (*Saadiah ben Joseph Al-Fayyumi. 'Iyov im tirkum u-perush ha-gaon rabbeynu Saadiah ben Joseph Al-Fayyumi, maqor we-targum, tirkem la-'ivrit, b'ier we-hekchin Y. Kafih [Commentary of the Book of Job / transl. to Hebrew and commentary by Y. Kafih]. Jerusalem: Hamaqor, 1973. P. 15–16. — О критике Маймонидом этого понятия см.: Kasher H. Yisurim le'el'awon: la-mashma'uto ha-nisayon ba-Moreh Nevuchim [Suffering without Sinning: The Meaning of the God's Trial in “The Guide of Perplexed”] // Daat. 1991. No. 26. P. 35–41.*

бы лишь избранные смогли понять истинное мнение автора¹⁹. С одной стороны, он старается быть близким к традиционным взглядам иудаизма, с другой — намекает на отличие. Истинную точку зрения Маймонида в вопросе о Божественном провидении затруднялись понять его средневековые последователи, спорят о ней и современные исследователи²⁰. Но для наших целей выяснение его истинной точки зрения не имеет решающего значения, для нас важна общая экспозиция подхода Маймонида, поэтому удовлетворимся изложением его слов, не вдаваясь в проблемы, которые за ними стоят. Во-первых, он подчеркивает, что Божественное провидение касается только разумных существ, т. е. людей, остальные существа представлены случаем. Во-вторых, Провидение зависит от уровня интеллектуального совершенства, достигнутого индивидом:

Пойми же мое мнение до конца и прими его к сведению. Я не верю, что от Бога, да будет Он благословен, что-то сокрыто, и далек от того, чтобы приписывать Ему немощь, но я верю, что Провидение определяется разумом и накрепко связано с ним. Ибо Провидение исходит от разумеющего, который является разумом настолько совершенным, что нет выше этого совершенства. И коли так, то всякий, к кому прилепится нечто от его эманации, будет подлежать Провидению в соответствии с его постижением разума. И это мнение согласуется с моей точки зрения с разумеемым и с тем, что написано в Торе²¹.

Таким образом, вместо заявленных пяти точек зрения на вопрос о Божественном провидении Маймонид на самом деле излагает шесть.

Далее, в гл. 18–21, Маймонид возвращается к вопросу о Божественном знании, подробно излагает ошибки в этом вопросе и свою точку зрения. А в гл. 22 переходит к толкованию книги Иова. С самого начала он заявляет, что книга Иова представляет собой притчу, объясняющую представления людей о Божественном провидении, и приводит знаменитое талмудическое высказывание: «Не было никакого Иова и не был он создан, а была лишь притча»²². Большая часть гл. 22 посвящена обсуждению

¹⁹ Рамбам (Рабби Моше бен Маймон). Путеводитель растерянных. Ч. 1 / пер. с араб. и коммент. М. Шнейдера. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2000. С. 21–29. — Первая часть трактата цитируется по данному изданию. Остальные части трактата не переведены на русский, ссылки на них даются по упомянутому выше изданию: *Rambam. The Guide of Perplexed*.

²⁰ См., напр.: *Diesendruck Z. Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence // Hebrew Union College Annual. 1936. No. 11. P.341–366; Reines Alvin J. Maimonides' Concept of Providence and Theodicy // Hebrew Union College Annual. 1972. No. 43. P.169–206.* — См. также: *Yaffe M. D. Providence in Medieval Aristotelianism; Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job // Hebrew Studies. 1979–1980. No. 20/21. P.62–74.*

²¹ *Rambam. The Guide of Perplexed. III, 26a–б.*

²² Вавилонский Талмуд. Бава батра 15а. — Об этом мотиве в комментариях к книге Иова см.: *Rosenberg S. Ivov mashal ha'ya: filosofiya u-parshanut sifrutit [Job was a Parable: Philosophy and Literary Exegesis] // Meḥqarim ba-Miq'r'a u-ba-Hinnukh muggashim le-professor Moshe Arend / ed. by D. Rappel. Jerusalem: Touro Colledge, 1996. P. 146–158.*

эпизода, в котором сатана является перед Богом и предлагает подвергнуть Иова испытанию (Иов 1:6–12, 2:1–6). Маймонид преодолевает теологические сложности этого эпизода, объясняя, что представляет собой сатана, почему он появляется среди ангелов и как следует понимать то, что Бог прислушивается к нему. Мы опускаем изложение нюансов этого довольно сложного объяснения и выводов Маймонида, ибо для наших целей они неважны. Решающую роль для нас имеет гл. 23. Независимо от того, является ли Иов историческим персонажем или выдуманным, описание произошедших с ним, праведным человеком, злключения порождает теологический спор, в котором участвуют Иов и его друзья. И спорят они о Божественном провидении. Различные мнения по этому вопросу, изложенные выше, в гл. 17, распределяются между персонажами книги Иова следующим образом. Сам Иов, сломленный обрушившимися на него бедами, придерживается того мнения, которое было приписано Аристотелю, — в подлунном мире всем правит случай. Другьям Иова приписываются следующие мнения: Елифаз представляет позицию раввинистического иудаизма, Вилдад — мутазилитов, Софар — ашаритов. «И все это — древние мнения по поводу Божественного провидения», — добавляет Маймонид²³. А вот Елиуа выражает некое новое мнение, которое совпадает с тем, что Маймонид сформулировал в гл. 17 как свое собственное, и оно является истинным. Таким образом, мнение, которое было приписано Эпикуру, не находит выражения в книге Иова, но упомянутое в гл. 17 главе число «5» сохраняется, ибо иудейская позиция оказалась расщепленной на две: традиционную, разделяемую массами, и истинную, понятие которую может лишь тот, кто достаточно продвинулся в изучении философии. Завершает данный блок «Путеводителя растерянных» гл. 24, где Маймонид возвращается к понятию «испытание», основополагающему для теодицеи его предшественника Саадьи-гаона, и доказывает, что с помощью этого понятия нельзя объяснять книгу Иова.

Как уже было сказано, описанный подход к книге Иова и ее проблематике становится основным для еврейских экзегетов Средневековья, принадлежащих к философскому направлению, однако, принимая подход Маймонида в целом, комментаторы этого направления подвергали критике отдельные положения или даже отвергали их. Уточнялась основная теологическая проблематика спора (например, Шмуэль ибн Тиббон, переводчик «Путеводителя растерянных» на иврит и популяризатор учения Маймонида в Провансе, полагал, что основная тема спора о Божественном провидении — это посмертное существование души²⁴), иначе понимался образ сатаны²⁵, высказывалась критика относительно отрицания Май-

²³ *Rambam*. The Guide of Perplexed. III, 35a.

²⁴ См. об этом: *Eisen R.* The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy. P. 98–99.

²⁵ См. об этом: *Nuriel A.* Le-birur musag ha-satan ba-Moreh Nevuchim: zihuyim shonim shel ha-satan [For the Concept of Satan in The Guide of Perplexed] // *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. 1986. No. 5. P. 19–38; *Eisen R.* The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy. P. 120, notes 56–57.

монидом исторической достоверности описанных в книге Иова событий (или относительно пренебрежения такой достоверностью)²⁶, выдвигались предположения, что не все части книги Иова являются иносказанием²⁷. Среди прочего, в конце XIII — начале XIV в. встречаются критические высказывания и по поводу предложенного Маймонидом распределения мнений²⁸. Возможно, эта критика была связана с тем, что указанные Маймонидом школы калама — мутазилиты и ашариты — потеряли актуальность и казались анахронизмом. Однако не исключено, что более весомой причиной был всплеск интереса к логике среди еврейских мыслителей XIV в. в Европе²⁹. По крайней мере, два провансальских автора — Йосеф Ибн-Каспи и Герсонид — опираются в своей критике именно на логику.

Начнем с Ибн-Каспи как более старшего. Это был очень плодовитый автор, комментировавший произведения Маймонида и многие книги Писания, причем зачастую дважды, предназначая один из комментариев для философски просвещенной аудитории, а другой — для масс (в частности, им было написано два комментария на книгу Иова)³⁰. Логика играет важную роль в произведениях Ибн-Каспи³¹, и именно усматриваемая им логическая проблема стала одной из причин, по которой он не принимает маймонидово распределение мнений в книге Иова:

Ведь если бы автор книги хотел упорядочить мнения по поводу Божественного провидения, то он должен был привести все логически возможные мнения, не упустив ни одно из них, иначе он нарушает закон, причисляющий любому мудрецу...³²

²⁶ См. об этом: *Ibn Kaspi J. Bi'ur al 'Iyov* [Explanation of the Book of Job] // 'Asara kelei kesef [The Ten Silver Vessels] / ed. by I. Last. Vol. 1. Pressburg, 1903. P. 137–138.

²⁷ См., напр.: *Eisen R. The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. P. 157–158.

²⁸ Комментаторы XIII в. — Шмуэль Ибн Тиббон, Зархия бен Шаалтиэль, Ниссим Марсельский, Эмануэль Римский, Клонимус бен Клонимус — безоговорочно принимали распределение мнений, установленное Маймонидом.

²⁹ См., напр.: *Rosenberg S. Logika we-ontologiya ba-filosofiya ha-yehudit ba-me'a ha-14* [Logic and Ontology in Jewish Philosophy in the Fourteenth Century]: in 2 vols (PhD Dissertation). Jerusalem: Hebrew University Press, 1975; *Manekin Ch. H. Logic in Medieval Jewish Culture // Science in Medieval Jewish Cultures* / ed. by Gad Freudenthal. Cambridge University Press, 2011. P. 113–136.

³⁰ См. об этом: *Kasher H. Perush aristoteli u-perush fundamentalisti le-'Iyov ešel Ibn Kaspi* [Joseph Ibn Kaspi's Aristotelian interpretation, and Fundamentalist interpretation of the Book of Job] // *Daat*. 1988. No. 20. P. 117–125; *Eisen R. Joseph ibn Kaspi on the Book of Job // Jewish Studies Quarterly*. 2006. Vol. 13, no. 1. P. 50–86.

³¹ См. об этом: *Rosenberg S. Higayon, safa u-parshanut ha-miqr'a bi-khtavaw shel rabbi Joseph Ibn Kaspi* [Logic, Language and Biblical Exegesis in Writings of Rabbi Joseph Ibn Kaspi] // *Dat we-safa: maamarim be-filosofiya khelalit we-yehudit* [Religion and Language: papers on Philosophy and Jewish Thought] / eds M. Halamish and A. Kasher. Mif'alim 'universitaim, 1981. P. 105–113; *Manekin Ch. H. Ambiguities of Scriptural Exegesis: Joseph Ibn Kaspi on God's Foreknowledge* // Charles H. Manekin and Robert Eisen (eds) *Philosophers and the Jewish Bible*. Bethesda, MD: University Press of Maryland, 2008.

³² *Ibn Kaspi J. Qişur perush 'Iyov* [Short Commentary on the Book of Job] // 'Asara kelei kesef [The Ten Silver Vessels] / ed. by I. Last. Vol. 1. Pressburg, 1903. P. 160.

Кроме того, Ибн-Каспи отмечает, что в книге Иова спорящие, очевидно, говорят о награде и наказании в этом мире, а не в мире грядущем. Следовательно, им нельзя приписывать общие позитивные высказывания («всякий праведник вознаграждается добром», «всякий злодей наказывается злом»), но лишь частные негативные («не всякий праведник вознаграждается добром», «не всякий злодей наказывается злом»).

И ясно, что идущие путем мутазилитов или ашаритов никоим образом не согласятся с этими общими позитивными высказываниями... ведь речь, несомненно, идет об этом мире. Но они скажут: не всякий праведник вознаграждается добром, не всякий злодей наказывается злом³³.

Согласно Ибн-Каспи, краеугольным камнем спора Иова и его друзей является вопрос: был ли Иов непорочным и прямым человеком до того, как на его долю выпали страдания или нет? Ибн-Каспи называет этот вопрос «матерью спора, которая рождает двух дочерей»³⁴, т. е. порождает два следствия при положительном ответе на этот вопрос: 1) Бог губит и непорочного, и злодея (согласно Иов 9:22); 2) Бог извращает суд (согласно Иов 8:3). К этим двум выводам приходит Иов, считающий себя непорочным и прямым. Три друга Иова — Елифаз, Вилдад, Софар — пытались опровергнуть эти два вывода, утверждая, что Иов не был непорочным и прямым. Любопытно объяснение, которое дает Ибн-Каспи стиху: «И было после того, как Господь сказал слова те Иову, сказал Господь Елифазу Феманитянину: горит гнев Мой на тебя и двух друзей твоих за то, что вы говорили обо Мне не так верно, как раб Мой Иов» (Иов 42:8). Относительную правоту Иова Ибн-Каспи объясняет именно логическими выкладками. По его словам, силлогизм, построенный Иовом, оказался лучше, чем силлогизм, построенный его друзьями. Вот как выглядит силлогизм Иова:

Исходные предпосылки:

(а) Бог судит так, что всякий непорочный (חל) человек награждается благом.

(б) Иов — непорочный человек.

(в) На Иова обрушиваются тяжкие страдания (зло — противоположность блага).

Из (б) и (в) следует:

(г) Существует непорочный человек, на долю которого выпадает зло (страдания).

Это опровергает (а), т. е. получаем:

(д) Бог извращает суд.

В противоположность Иову его друзья отрицали предпосылку (б), а следовательно, и вывод (г). При этом, хотя в результате они получили

³³ *Ibn Kaspi J. Bi'ur al 'Iyov* [Explanation of the Book of Job]. P. 143.

³⁴ *Ibn Kaspi J. Qişur perush 'Iyov* [Short Commentary on the Book of Job]. P. 164.

верное утверждение — отрицание (д) «Бог не извращает суд», — оно основывалось на ложной посылке (поскольку на самом деле предложение (б) истинно), а значит, построенный друзьями Иова силлогизм не годен и вывод не верен (как формулирует это Ибн-Каспи: «не в святости рожден»³⁵). Конечно, Иов также ошибался в отношении предпосылки (а), однако его ошибка являлась не фактической, а семантической. По словам Ибн-Каспи, предложение (а) будет верным, если сформулировать его не о непорочном человеке (חל), а о совершенном (חלש)³⁶. Интеллектуальное совершенство человека — то качество, которое определяет Божественное провидение и соответствующий Божественный суд, и в согласии с ним зло не может коснуться совершенного человека³⁷. Иов же не знал этого, Писание характеризует его так: «непорочный, прямой, богобоязненный, уклоняющийся от зла» (Иов 1:1). Но этого недостаточно, чтобы на него как на индивидуума распространялось Божественное провидение, которое касается лишь тех, кто достиг определенного уровня интеллектуального совершенства. В этом Ибн-Каспи как раз следует Маймониду, несмотря на то что оспаривает предложенное последним распределение мнений по вопросу о Божественном провидении.

Среди экзегетов философского направления Герсонид является одной из наиболее видных фигур. Помимо философских и научных трудов (в области математики и астрономии), его перу принадлежат комментарии к значительной части библейских книг, включая книгу Иова. Исследованию его экзегетических методов посвящено немало работ³⁸. Что касается его обширного комментария к книге Иова³⁹, то Герсонид, как и Ибн-Каспи, критикует маймонидово распределение мнений между Иовом и его друзьями с точки зрения логики. Высказываемые им общие возражения очень похожи на те, что выдвигал Ибн-Каспи:

...И мы не согласны с тем, что мнение Вилдада по поводу Божественного провидения совпадает с мнением мутазилитов, как это полагает Учитель, да будет благословенна память о нем. И я думаю, что описать таким обра-

³⁵ Ibid.

³⁶ Слово חל имеет следующие значения: «простой», «непосредственный», «цельный», а חלש — «цельный», «совершенный».

³⁷ *Ibn Kaspi J. Qişur perush 'Iyov* [Short Commentary on the Book of Job]. P. 176.

³⁸ См., напр.: *Kreisel H. Esotericism to Exotericism: from Maimonides to Gersonides // Study and Knowledge in Jewish Thought / ed. by H. Kreisel. Beer Sheva: Ben-Gurion University of Negev Press, 2006. P. 165–183; Klein-Braslavy S.: 1) Ha-dialeqtiqa be-perush Ralbag le-sefer Mishley [Dialectic in Gersonides' Commentary on Proverbs] // Tarbiz. 2006. Vol. 75, no. 3–4. P. 467–499; 2) Dialectic in Gersonides' Biblical Commentaries // Studies in the History of Culture and Science: A Tribute to Gad Freudenthal / eds R. Fontaine, R. Glaser, R. Leicht and G. Vetri. Leiden: Brill, 2011. P. 303–321; 3) The Aristotelian Theory of Chance and its Application in Gersonides' Biblical Exegesis // *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*. 2016. Vol. 16, no. 2. P. 367–405.*

³⁹ См. также: *Tzeitkin Y. The missing synopsis to Gersonides' commentary on Job (MS Paris 251): in light of the development of his exegesis and its sources // Hebrew Union College Annual. 2015. No. 86. P. 101–139.*

зом мнение Вилдада Учителя подвигли распространенные и всем известные в его время мнения по поводу Божественного провидения. И, увидев, что есть нечто общее между мнением Вилдада и мнением мутазилитов, приписал Вилдаду мнение последних...⁴⁰

И вообще, если бы те мнения, что упомянул Учитель, соответствовали бы числу логически несовпадающих возможностей по поводу этого вопроса, то, конечно, следовало бы истолковать мнения упомянутых [в книге Иова] людей в соответствии с этими мнениями, даже если бы простой смысл их слов в Писании на первый взгляд не совпадал бы с тем или иным мнением⁴¹. Однако ясно, что мнения мутазилитов и ашаритов, явившиеся следствием дебатов среди представителей калама, которые пытались посредством этих мнений доказать сотворенность мира, не следует считать мнениями, соответствующими логически несовпадающим возможностям [по вопросу о Божественном провидении], ибо они далеки от того, что приходит в голову [по этому вопросу] в начале рассуждения, а истинное исследование и вовсе отвергает их. Поэтому мы в нашем объяснении будем следовать простому смыслу слов людей [упомянутых в книге Иова] и покажем, что эти мнения соответствуют числу логически несовпадающих возможностей по упомянутому вопросу, как это следует из логического расклада, который могли бы осуществить те, кто хорошо владеет искусством умозрения. И мы объясним в дальнейшем, каким образом получается, что эти мнения соответствуют числу логически несовпадающих возможностей по упомянутому вопросу⁴².

Далее Герсонид приводит логический расклад по вопросу о Божественном провидении и получает ровно пять несовпадающих позиций по этому вопросу. Каким образом он это делает? Первоначальное утверждение о Божественном провидении, точнее, о справедливом воздаянии и наказании формулируется так:

(А) «Все, что получает любой человек от добра до зла определено и установлено Богом в соответствии с поступками человека».

Спор возникает из-за другого утверждения, полученного из опыта («благодаря чувственному восприятию», по словам Герсониды):

(Б) Праведнику плохо, злодею хорошо. Иначе говоря, «есть некоторые праведники, на долю которых выпадает зло в большей степени, чем на долю некоторых злодеев; и есть злодеи, на долю которых выпадает благо в большей степени, чем на долю некоторых праведников».

⁴⁰ *Ralbag (Gersonides)*. Perush al 'Iyov [Commentary on the Book of Job] // Perush Ralbag al 'Iyov we-Mishley [Gersonides' Commentary on Job and Proverbs] / eds Y. Levi and M. Zuriel. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 2012. P. 31.

⁴¹ Здесь Герсонид, по-видимому, готов идти дальше, чем Ибн-Каспи, обвинявший Маймонида еще и в искажении простого смысла Писания и селективности:

⁴² *Ralbag*. Perush al 'Iyov [Commentary on the Book of Job]. P. 31.

Герсонид называет (А) утверждением о Провидении, а (Б) — утверждением растерянности. Это два противоречащих друг другу утверждения. Герсонид отмечает три возможности разрешить данное противоречие: (1) признать ложным (А); (2) признать ложным (Б); (3) поправить, т. е. видоизменить, (А). Вторая и третья возможности, в свою очередь, имеют по два варианта. Признать ложным (Б) можно, либо изменив определения добра и зла (предикат) (2а), либо изменив определения праведника и злодея (субъект) (2б).

Оспорить [это утверждение] можно только с двух сторон. Либо оспорить его со стороны субъекта, и это то, что скажет Софар, либо оспорить его со стороны предиката, и это то, что скажет Вилдад. Оспорить со стороны предиката — это значит сказать, что зло не является злом, а является добром, а добро не является добром, а является злом. А оспорить со стороны субъекта — это значит, что того, кого мы считали праведником, не следует считать праведником, а того, кого считали злодеем, не следует считать злодеем...⁴³

Поскольку (А) — общее высказывание, то править его можно, либо ограничив получение добра и зла (3а), либо внося ограничение по отношению к людям, получающим добро или зло (3б).

И ясно, что разрешение этого сомнения может быть также, если мы примем это утверждение [ограничив его] с двух сторон: либо мы скажем, что индивидуальное Божественное провидение касается любого человека, но не во всех отношениях; либо мы скажем, что оно касается некоторых людей, а некоторых — нет⁴⁴.

Так Герсонид получает пять позиций: Иов после выпавших на его долю страданий отвергает утверждение о Божественном провидении (А), полагая, что Провидение определяется не Богом, а звездами — позиция (1). Согласно Герсониду, Иов приходит к выводу, что все, что происходит с людьми, не зависит от Бога, а определяется небесными сферами и расположением звезд. Софар утверждал, что зло не есть зло, а добро не есть добро — позиция (2а). Вилдад полагал, что тот, кого считают праведником, праведником не является, а тот, кого считают злодеем, не является злодеем — позиция (2б). Елифаз говорил, что Божественное провидение касается любого человека, но не во всех отношениях — позиция (3а), а мнение Елиуя — оно и является истинным и в общих чертах соответствует направлению мысли Маймонида — состоит в том, что Провидение касается не всех людей, а лишь тех, которые достигли определенного уровня интеллектуального совершенства.

⁴³ *Ralbag*. *Perush al 'Iyov*. P. 50.

⁴⁴ *Ibid*.

Мы вкратце изложили довольно пространные рассуждения Герсонида. Резюмируем предложенный Герсонидом расклад в табл. 2.

Как и Ибн-Каспи, Герсонид, оспаривая предлагаемое Маймонином распределение мнений, остается в фарватере намеченной Маймонином интерпретации. Более того, можно видеть, что сформулированные Герсонидом позиции персонажей перекликаются с общим тематическим контекстом, который задает Маймонид в «Путеводителе растерянных» (см. выше, табл. 1).

Насколько убедительна логическая экспозиция, предложенная Герсонидом? Выдерживает ли она критику с точки зрения современной логики? Эти вопросы не ставились в исследовательской литературе, и мы постараемся на них ответить, переведя сказанное Герсонидом на язык формальной логики.

Таблица 2. Распределение мнений персонажей книги Иова о Божественном провидении согласно Герсониду

(1) Отрицание утверждения (А) о Божественном провидении и предположение, что провидение определяется звездами	(2) Отрицание утверждения (Б), вносящего сомнение	(3) Ограничение утверждения (А) о Божественном провидении
Иов: происходящее в подлунном мире определяется небесными сферами и звездами	2а. Софар: переопределение понятий «добро» и «зло» 2б. Вилдад: переопределение понятий «праведник», «злодей»	3а. Елифаз: не все ситуации определяются Провидением 3б. Елиуя: не всех людей касается Провидение

Пусть P — множество всех людей, а Q — множество положений, в которых оказывается человек. Зададим функцию f на множестве P :

для любого $p \in P$ $f(p)=1$, если p — праведник, $f(p)=0$, если p — злодей.

Зададим также функцию g на множестве Q :

для любого $q \in Q$ $g(q)=1$, если q — благо, $g(q)=0$, если q — зло.

Наконец, зададим еще одну функцию G на множестве P со значениями из множества Q так, что любому $p \in P$ соответствует $G(p) \in Q$. Пусть эта функция будет означать назначение Богом человеку определенного положения. Тогда утверждение о Провидении будет выглядеть следующим образом:

(А) $\forall p \forall q G(p)=q$ тогда и только тогда, когда $f(p)=g(q)$, где \forall — квантор всеобщности.

Это читается так: для любого человека (p) и любого положения (q) назначение Богом положения человеку тождественно соответствию «правед-

ник = добро» или «злодей = зло». В свою очередь, утверждение, названное Герсонидом утверждением сомнения, опровергающее утверждение о Провидении, примет такой вид:

(Б) $\exists p \exists q G(p)=q \ \& \ f(p) \neq g(q)$, где \exists — квантор существования.

Это читается так: найдется человек (p) и найдется положение (q), для которых вместе с назначением Богом положения человеку нарушается соответствие «праведник = добро» или «злодей = зло».

Таким образом, утверждение о Божественном провидении (А) включает три функции: $f(p)$ — функция характеристики человека в качестве праведника или злодея, $g(q)$ — функция определения ситуации, в которой человек оказался (благо или зло выпало ему на долю), $G(p)$ — функция Божественной справедливости, ставящая в соответствие каждому человеку некую ситуацию, которую он заслуживает. Кроме этого, утверждение (А) является общим по отношению к двум переменным. Следовательно, помимо полного отрицания (Б) — вспомним, что Маймонид приписывал такой взгляд Эпикуру, — возможны ровно пять способов корректировки этого утверждения: либо изменение одной из функций, либо замена одного из кванторов всеобщности на квантор существования. Именно так и распределяет мнения Герсонид (см. табл. 2).

Итак, мы видим, что и Ибн-Каспи, и Герсонид отвергают маймонидово распределение мнений в книге Иова на основании аргументов, связанных с логикой. При этом оба экзегета интерпретируют книгу Иова в том же ключе, что и Маймонид. Собственно, само предположение о том, что Писание написано с учетом философского (научного) знания, является основой предложенного Маймонидом подхода к Писанию. Получается, что Ибн-Каспи и Герсонид оказываются более последовательными учениками, чем почитаемый ими учитель. Однако справедливости ради отметим, что Маймонид при распределении мнений, приписываемых персонажам книги Иова, между существовавшими в его время конкретными направлениями мысли, по-видимому, ставил перед собой определенные цели, а именно опровержение реальных оппонентов. Скорее всего, он осознавал, что допускает анахронизм, так как утверждал, что эти мнения парадигматические и существовали еще во времена пророков. Не исключено, что он, автор «Трактата о логическом искусстве», видел и логический расклад возможных мнений (на это указывает контекст обсуждения книги Иова — см. табл. 1), но, в отличие от своих последователей, при интерпретации Писания отдавал приоритет полемическим задачам, а не логике.

Статья поступила в редакцию 20 января 2020 г.

Статья рекомендована к печати 3 марта 2020 г.

Информация об авторе:

Гершович Ури — PhD, доц.; gershovichuri@gmail.com

Logic of theological debate in the Book of Job: Criticism of Maimonides' interpretation in the Jewish biblical exegesis in the 14th century*

U. Gershowitz

St. Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 119034, Russian Federation

For citation: Gershowitz U. Logic of theological debate in the Book of Job: Criticism of Maimonides' interpretation in the Jewish biblical exegesis in the 14th century. *Issues of Theology*, 2020, vol. 2, no. 1, pp. 75–93. <http://doi.org/10.21638/spbu28.2020.105> (In Russian)

The article discusses the critical understanding of Maimonides' interpretation of the Book of Job, representing a theological debate on Divine Providence. Maimonides ascribes certain assessments on this issue to Job and his friends, linking their opinions to some theological or philosophical schools of the 10th–12th centuries, developed in the context of Arabic culture. A number of Jewish exegetes, who were working in a diverse cultural context and were writing in Hebrew, such as Joseph Ibn Kaspi and Gersonides, considered this distribution of opinions an anachronism. Being Maimonidean followers, they nevertheless criticized the distribution of opinions between Job and his friends proposed in *The Guide of the Perplexed*. The main argument of this criticism was logic. We will discuss the origins of such an approach and analyze some nuances of logical solutions, suggested by Maimonidean followers, juxtaposing them with a range of problems touched upon in *The Guide of the Perplexed* in regards to the Book of Job. It will be stressed among others, that the interpretation of Gersonides, coming from his statement on the logical completeness of the solution of the question of Divine Providence in the Book of Job, can be justified by the means of modern formal logic.

Keywords: The Book of Job, Divine Providence, exegesis, Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, Joseph Ibn Kaspi, Gersonides, logic.

References

- Ben-Shammai H. (1997) "Kalam in Medieval Jewish Philosophy", in Frank D. H. and Leaman O. (eds) *History of Jewish Philosophy*. London; New York, Routledge, pp. 115–148.
- Cohen Mordechai Z. (2004) "Maimonides' Disagreements with 'The Torah' and Talmud in His Interpretation of Job", in *Zutot: Perspectives on Jewish Culture*, no. 4, pp. 66–78.
- Cohen Mordechai Z. (2005) "Maimonides' Literary Approach to the Book of Job and Its Place in the History of Biblical Interpretation", in *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, vol. XV, pp. 213–264. (In Hebrew)
- Cohen Mordechai Z. (2011) *Opening the Gates of Interpretation: Maimonides' Biblical Hermeneutics in Light of His Geonic-Andalusian Heritage and Muslim Milieu*, Leiden: Brill.
- Diesendruck Z. (1936) "Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence", *Hebrew Union College Annual*, no. 11, pp. 341–366.
- Eisen R. (2004) *The Book of Job in Medieval Jewish Philosophy*. Oxford University Press.
- Eisen R. (2006) "Joseph ibn Kaspi on the Book of Job", in *Jewish Studies Quarterly*, vol. 13, no. 1, pp. 50–86.
- Feldman S. (1997) "Levi ben Gershom (Gersonides)", in Frank D. H. and Leaman O. (eds) *History of Jewish Philosophy*. London; New York, Routledge, pp. 319–335.

* The reported study was funded by the Russian Foundation for Basic Research according to the research project No. 18-00-00628 (18-00-00727 (K)).

- Gershowitz U. (2008) "Medieval Jewish Biblical Exegesis: History and Perspectives of Research", in *Vestnik: International Journal for Jewish Studies*, vol. 12, no. 30, pp. 118–140. (In Russian)
- Glatzer N. N. (1966) "The Book of Job and Its Interpreters", in Altmann A. (ed.) *Biblical Motifs. Origins and Transformations*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 197–220.
- Ibn Kaspi J. (1903) "Explanation of the Book of Job", in Last I. (ed.) *'Asara kelei kesef*. Pressburg, vol. 1, pp. 135–159. (In Hebrew)
- Ibn Kaspi J. (1903) "Short Commentary on the Book of Job", in Last I. (ed.) *'Asara kelei kesef*. Pressburg, vol. 1, pp. 213–264. (In Hebrew)
- Kasher H. (1983) "The Image and Views of Job in *The Guide of Perplexed*", in *Daat*, no. 15, pp. 81–87. (In Hebrew)
- Kasher H. (1988) "Joseph Ibn Kaspi's Aristotelian interpretation, and Fundamentalist interpretation of the Book of Job", in *Daat*, no. 20, pp. 117–125. (In Hebrew)
- Kasher H. (1991) "Suffering without Sinning: The Meaning of the God's Trial in *The Guide of Perplexed*", in *Daat*, no. 26, pp. 35–41. (In Hebrew)
- Klein-Braslavy S. (2000) "The Philosophical Exegesis", in Saebø M. (ed.) *Hebrew Bible/Old Testament; the History of Its Interpretation*. Vol. I, part 2: The Middle Age. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 302–320.
- Klein-Braslavy S. (2006) "Dialectic in Gersonides' Commentary on Proverbs", in *Tarbiz*, vol. 75, no. 3–4, pp. 467–499. (In Hebrew)
- Klein-Braslavy S. (2011) "Dialectic in Gersonides' Biblical Commentaries", in Fontaine R., Glaser R., Leicht R. and Vetri G. (eds) *Studies in the History of Culture and Science: A Tribute to Gad Freudenthal*. Leiden, Brill, pp. 303–321.
- Klein-Braslavy S. (2016) "The Aristotelian Theory of Chance and its Application in Gersonides' Biblical Exegesis", in *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, vol. 16, no. 2, pp. 367–405.
- Kravitz L. S. (1967) "Maimonides and Job: An Inquiry as to the Method of the More", in *Hebrew Union College Annual*, no. 38, pp. 149–158.
- Kreisel H. (2006) "Esotericism to Exotericism: from Maimonides to Gersonides", in Kreisel H. (ed.) *Study and Knowledge in Jewish Thought*. Beer Sheva, Ben-Gurion University of Negev Press, pp. 165–183.
- Levinger J. S. (1988) "Maimonides' Exegesis of the Book of Job", in Uffenheimer B. and Reventlow H. G. (eds) *Creative Biblical Exegesis. Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries*. Sheffield Academic Press, pp. 81–88.
- Manekin Ch. H. (2008) "Ambiguities of Scriptural Exegesis: Joseph Ibn Kaspi on God's Foreknowledge", in Manekin C. H. and Eisen R. (eds) *Philosophers and the Jewish Bible*. Bethesda, MD: University Press of Maryland.
- Manekin Ch. H. (2011) "Logic in Medieval Jewish Culture", in Freudenthal G. (ed.) *Science in Medieval Jewish Cultures*, Cambridge University Press, pp. 113–136.
- Nuriel A. (1986) "For the Concept of Satan", in *The Guide of Perplexed, Jerusalem Studies in Jewish Thought*, no. 5, pp. 19–38. (In Hebrew)
- Ralbag (Levi ben Gershom, Gersonides). (2012) "Commentary on the Book of Job", in Y. Levi and M. Zuriel (eds) *Perush Ralbag al 'Yiov we-Mishley (Gersonides' Commentary on Job and Proverbs)*. Jerusalem, Mossad Harav Kook, pp. 9–268.
- Rambam (Moshe ben Maimon, Maimonides). (1930) *The Guide of Perplexed*, transl. by Samuel Ibn Tibbon with comment. of Efodi, Shem Tov, Qresqas and Isaak Abarbanel. Warsaw, 1930 (facsimile: Jerusalem, 1960). (In Hebrew)
- Rambam (Moshe ben Maimon, Maimonides) (2000). *The Guide of Perplexed*, Part I, transl. by M. Shneider. Moscow; Jerusalem, Makhanaim i Mosty kul'tury Publ. (In Russian)
- Nuriel A. (1986) "For the Concept of Satan", in *The Guide of Perplexed, Jerusalem Studies in Jewish Thought*, no. 5, pp. 19–38. (In Hebrew)
- Reines A. J. (1972) "Maimonides' Concept of Providence and Theodicy", in *Hebrew Union College Annual*, no. 43, pp. 169–206.

- Rosenberg Sh. (1981) "On Biblical Exegesis in *The Guide of Perplexed*", in *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, no. 1, pp. 85–157. (In Hebrew)
- Rosenberg Sh. (1981) "Logic, Language and Biblical Exegesis in Writings of Rabbi Joseph Ibn Kaspi", in Halamish M. and Kasher A. (eds) *Dat we-safa: maamarim be-filosopiya khelalit we-yehudit*. Mif'alim 'universitaim, pp. 105–113. (In Hebrew)
- Rosenberg Sh. (1996) "Job was a Parable: Philosophy and Literary Exegesis", in Rappel D. (ed.) *Meḥqarim ba-Miqr'a u-ba-Ḥinnukh muggashim le-professor Moshe Arend*. Jerusalem: Touro Colledge, pp. 146–158. (In Hebrew)
- Saadiah ben Joseph Al-Fayyumi. (1995) *The Book of Beliefs and Opinions*, transl. to Hebrew and comment. by Y. Kafih. 4th ed. Jerusalem, Sura. (In Arab and Hebrew)
- Saadiah ben Joseph Al-Fayyumi. (1973) *'Iyov im tirgum u-perush ha-gaon rabbeynu*, Saadiah ben Joseph Al-Fayyumi, maqor we-targum, tirgem la-ivrit, bi'er we-hekhin Y. Kafih [*Commentary of the Book of Job*, transl. to Hebrew and comment. by Y. Kafih]. Jerusalem, Hamaqor. (In Arab and Hebrew)
- Sackson A. (2017) *Joseph Ibn Kaspi. Portrait of a Hebrew Philosopher in Medieval Provence*. Leiden, Brill.
- Schwarz M. (1992) "Some remarks concerning Maimonides' discussion of God's Knowledge of Particulars", in Link-Salinger R. (ed.) *Torah and Wisdom: Studies in Jewish Philosophy, Kabbalah, and Halacha. Essays in Honor of A. Human*. New York, Shengold, pp. 189–197.
- Sirat C. (2002) *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Moscow; Jerusalem, Mosty kul'tury Publ. (In Russian)
- Strauss L. (1963) "How to begin to study the *Guide of the Perplexed*", in Moses Maimonides, *The Guide of Perplexed* (transl. by S. Pines). Chicago; London, The University of Chicago Press, pp. XI–LVI.
- Stroumsa S. (2003) "Saadya and Jewish 'Kalam'", in Frank D. H. and Leaman O. (eds) *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 71–90.
- Stroumsa S. (2009) *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean thinker*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Tzeitkin Y. (2015) "The missing synopsis to Gersonides' commentary on Job (MS Paris 251): in light of the development of his exegesis and its sources", in *Hebrew Union College Annual*, no. 86, pp. 101–139.
- Twersky I. (1979) "Joseph ibn Kaspi: Portrait of a Medieval Jewish Intellectual", in Twersky I. (ed.) *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. Cambridge, Mass., pp. 231–257.
- Yaffe M. D. (1979–1980) "Providence in Medieval Aristotelianism; Moses Maimonides and Thomas Aquinas on the Book of Job", in *Hebrew Studies*, no. 20/21, pp. 62–74.

Received: 20.01.2020

Accepted: 03.03.2020

Author's information:

Uri Gershowitz — PhD, Assistant Professor; gershovichuri@gmail.com