

Как Б-г доказывает, что мир есть

Статья Давида Апфельбаума

Иллюстрации Анастасии Давыдовой

Каждый человек на бытовом уровне считает очевидным существование внешнего мира. Или думает, что считает. Однако стоит задуматься и осознать, насколько слабы наши аргументы в пользу его бытия и насколько не доказано, что существует мироздание вне нашего сознания. «Что, если мне всё это снится?» — «А может, это лишь видение?» — нашептывает нам чёртик-солипсист. И не только нам и нашим современникам. Ещё в Древнем Израиле люди задавались этим вопросом. А когда не находили на него ответа — приходили в уныние Коэлета-Экклезиаста: «суета сует и всё суета».

Но порой ответ находился. Уже тогда существовало несколько решений этой проблемы, которые можно реконструировать, исходя из ТаНаХа (Еврейской Библии). Согласно этому корпусу текстов, мир безусловно тварен, т.е. имеет начало во времени и причину своего бытия в Б-ге. Книга Бытия начинается со слов: «*Брейшит бара элоким эт а-шаммаим вэ-эт а-арец*», т.е. «В начале Б-г сотворил небо и землю». Многие библеисты, а до них — классические еврейские комментаторы, рекомендуют нам понимать «небо и землю» как идиому, означающую мир в целом. Древнееврейские пророки, начиная с Моше (Моисея), неоднократно призывали небо и землю в свидетели своих

слов: «В свидетели призываю на вас ныне небо и землю» (Дварим/Втор., 30:19); «Внемлите, небеса, и говорить буду; и услышь, земля, речи уст моих» (Дварим/Втор., 32:1); «Слушайте, небеса, и внимай, земля» (Йешайя/Ис., 1:2) и т.д. Вряд ли можно призывать в свидетели того, чьё существование сомнительно, особенно в свидетельстве об Откровении, которое для авраамического, т.е. монотеистического сознания является максимальным проявлением подлинного Бытия — реальнее, как говорится, некуда.

В поздних библейских текстах появляется другое слово для обозначения внешнего мира — *олам*. Оно в первую очередь значит «вечность», и в книге Псалмов, например, регулярно противопоставляется слову *ата* — «моменту теперь», полному аналогу того, что в классических языках называется *vōv* и *пнпс*. Слово *олам* принимает значение чего-то неохватного, намного большего, чем единичная вещь. Но — что более важно — оно является однокоренным другому ивритскому слову — *нээлам*, что значит «сокрытое». Мир оказывается чем-то принципиально сокрытым от понимания, эдакой необъятной кантовской вещью самой по себе. Подобно тому, как исходя из бесконечного малого промежутка — человеческой жизни — нельзя доказать существования бесконечно большого — вечности, так и из единичности — человека и его сознания — не оче-

видно существование сокрытого и огромного мира.

Как же тут быть традиционному сознанию, ещё до всякого Декарта искренне убеждённому, что Б-г не обманщик и что созданный Им мир действительно бытийствует? Тут «спасает» 136-ой псалом, где рефреном повторяется *ки-лолам хасдо* — что часто переводится как «ведь на век Его милость» и что с таким же успехом можно понять как «к миру Его милость». Т.е. мир является объектом Б-жественной милости, которая не может быть направлена в никуда, и из этого следует, что мир — даже как сокрытое и неизведанное — существует.

Если посмотреть на слова, которыми обозначают Творца мира, то любой, обратившийся к оригиналу Библии, увидит (причём это понимали задолго до и независимо от врача Жана Астриюка, ставшего по прихоти эпохи Просвещения корифеем библеистики), что там есть два основных Имени: *элоким* и Тетраграмматон, тот самый, что никто уже 2500 лет не знает как произносить. Ещё со времён первых переводов на классические языки эти Имена различались: в Септуагинте как «Θεός» и «Κύριος», а в Вульгате как «Deus» и «Dominus». Стараниями Синодальной комиссии во главе с Д. Хвольсоном различие сохранилось и в русском: Б-г и Господь. Вот как раз слово *элоким* и будет интересовать нас в связи с проблемой внешнего мира. Его мы уже прочли выше — в самом первом библейском стихе. Это имя Творца связывают с творческим началом Божества, с Ним как взаимодействующим с миром — в противоположность Тетраграмматону, обозначающему Б-га в Его трансцендентности.

В книге Дварим (Второзаконие) Господь через Моисея говорит, что вывел еврейский народ из Египта, «чтобы быть вам в качестве *ле-элоким*» (стих 16:3).

Всё Пятикнижие и его последняя часть, Дварим, помимо прочего, перечисляют и разъясняют заповеди, по которым обязан жить человек. Осуществление заповедей, говорит нам иудейская традиция, и есть воплощение фразы «быть вам в качестве Б-га», т.к. заповеди обращены в том числе и к внешнему миру. Например, не потребляя свинину или зайчатину, делая обрезание и не смешивая мясное и молочное, еврей себе и окружающим доказывает, что есть Б-г, который соотносится с этим миром, а значит, есть и внешний мир. Раввины подчёркивают это, указывая на близость семитских слов: ивритского *мицва* («заповедь») и армейского *цавта* («связь», «соединение»). Заповедь в этом свете предстаёт соединением с Б-гом посредством внешнего мира.

Но напрашивается вопрос: а чем это отличается от магических практик первобытных народов, считавших,

например, что, если они спляшут танец охоты и поразят изображение оленя, то же самое произойдёт во внешнем мире? Ведь удача в их охоте не доказывает существования духов, которых они призывали на помощь. Начнём с того, что от исполнения заповеди, как учит иудаизм, нет конкретной, практической пользы, наподобие благополучия, денег и других «бонусов» и «тринадцатых зарплат» от небесной канцелярии. Носить кисти по углам одежды или надевать *тфулин* (специальные молитвенные кожаные коробочки) на лоб и руку — это никак не просьба получить добычу в «охоте» за благами или чем-нибудь ещё, это просто *действие ради действия*. Подобная «роскошь» чужда «прагматичному» магическому сознанию — там действие осуществляется строго с определённой целью. Чистый акт исполнения заповеди оказывается нашим окном в объективную реальность, т.к. для исполнения почти всех заповедей нужны вещи внешнего мира. Здесь видна ироничность Б-га: «Возьмите (например) букет из четырёх растений, взмахните им. Что-нибудь произошло? Ничего? Как же? Произошло *действие!* И вы его ощутили. Вы можете сомневаться в остальной реальности, но в существовании вашего же акта действия вам сомневаться не приходится!». Почти Декарт, только ставка как на несомненное не на мышление, но на деяние, акт во внешнем мире. Вот в этом понимании заповедь (*мицва*) и связь, соединение (*цавта*) становятся идентичными.

Действие доказывает наличие объекта этого самого действия. В свете сказанного можно переформулировать гётовское «Деяние начало бытия» в «Наше деяние — доказательство бытия». На этих примерах мы видим, как можно решить проблему существования внешнего мира, исходя из текста ТаНаХа и — самое главное — желания, чтобы внешний мир был.

