

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

Андреев Геннадий Петрович

**Космологии р. Моше бен Маймона (Маймонида) и р. Хасдая Крескаса:
историко-философский анализ**

09.00.03 – История философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва – 2021

Работа выполнена на кафедре истории зарубежной философии философского факультета федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего образования «Московский государственный университет имени М.В.Ломоносова».

Научный руководитель – **Бугай Дмитрий Владимирович,**
доктор философских наук

Официальные оппоненты – **Доброхотов Александр Львович**
доктор философских наук, профессор
ординарный профессор школы философии и культурологии
факультета гуманитарных наук ФГАОУ ВО «Национальный
исследовательский университет «Высшая школа экономики»;

Псху Рузана Владимировна
доктор философских наук, доцент
профессор кафедры истории философии факультета
гуманитарных и социальных наук ФГАОУ ВО «Российский
университет дружбы народов» (РУДН);

Слепцова Валерия Валерьевна
кандидат философских наук
научный сотрудник сектора философии религии
ФГБУН Института философии Российской академии наук.

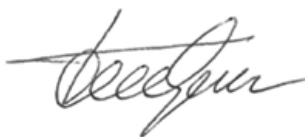
Защита диссертации состоится «22» марта 2021 г. в 15:00 часов на заседании диссертационного совета МГУ.09.02 Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова по адресу: 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4 (учебно-научный корпус «Шуваловский»), философский факультет, аудитория А-518 (Зал заседаний Ученого совета факультета).

E-mail: diss@philos.msu.ru.

Диссертация находится на хранении в отделе диссертаций научной библиотеки МГУ имени М.В. Ломоносова (Ломоносовский просп., д. 27). Со сведениями о регистрации участия в защите в удаленном интерактивном режиме и с диссертацией в электронном виде также можно ознакомиться на сайте ИАС «ИСТИНА»: <https://istina.msu.ru/dissertations/342954214/>.

Автореферат разослан «__» февраля 2021 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук



А.П. Беседин

I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования

Актуальность связана с важностью для истории философии сегодня таких проблем, как философских контекст смены космологических парадигм, важностью изучения средневековой философии, и средневековой еврейской философии в частности. Смена космологических парадигм в XV – XVI веке стала определяющей для картины мира Нового времени, а значит и для нашего представления о Вселенной. Если Николай Кузанский, Николай Коперник и Джордано Бруно хорошо исследованы отечественной и мировой наукой, то Маймонид и Хасдай Крескас и их роль в космологическом перевороте Позднего Средневековья и Раннего Нового времени известна меньше. Данное диссертационное исследование анализирует мировоззрение Маймонида и Крескаса и их значение для развития философской космологии в целом.

Вопрос об устройстве мира является фундаментальным и «вечным» не только в естественных науках, но и в философии. Однако для полного осознания нашей космологической картины нам необходимо взглянуть на её развитие и становление в прошлом.

Одним из фундаментов западной цивилизации является иудаизм: как в древней, т.е. библейской, так и в современной, т.е. постбиблейской, раввинистической версиях. Иудаизм представляет собой комплекс идей, объединённых монотеизмом, а также - множество других компонентов в течение своей трёхтысячелетней истории. В Средние века иудейство, не без помощи арабской мысли, включило в себя мировоззрение, принадлежащее другому фундаменту Запада – греческой цивилизации. Собственно греко-арабо-иудео-христианского синтез XII – XV веков дал базу для рождения европейской науки в современном смысле слова в XVII веке. Средневековые еврейские философы активно рефлексировали об устройстве Вселенной, за дискуссиями о заповедях Торы зрела подготовка к натурфилософскому ренессансу XV века - уже на рубеже Нового времени. История и философия космологии, касаясь этого этапа, неизбежно взаимодействует с иудаикой.

Следует отметить также, что в российской иудаике большинство научных работ и теперь составляют переводные публикации с западных языков.

В данном исследовании будут рассмотрены космологические взгляды двух выдающихся средневековых еврейских мыслителей. Первый из них – широко

известный в мире философии и теологии рабби Моше бен Маймон (1135 – 1204) известный широко как Маймонид. Другой - Хасдай Крескас (1340 – 1410/11?), его последовательный оппонент.

С XIX века существует и развивается обширная литература по философии Маймонида, а в XX веке было некоторое число исследований по Крескасу, а также по его критике Маймонида. Однако не было ещё исследования, где изучались бы в сравнении космологии обоих мыслителей. Данная диссертация представляет собой первое исследование – по крайней мере, в России – которое рассматриваются и сравниваются картины мира Маймонида и Крескаса в свете истории философии. Оба автора представляют средневековую картину мира: первый – в эпоху её расцвета, второй – во время её кризиса. Для истории философии и философии науки важно проследить эволюцию философской космологии от Высокого до Позднего Средневековья, т.к. именно в этот период заложены идеи для научной революции Нового времени.

Степень разработанности темы исследования

Теоретически, данная диссертация выстраивает модели мира Маймонида и Крескаса; практически же она указывает на те элементы и идеи в их космологиях, которые могут быть интересны для космологии современной, а также создаёт платформу для дальнейшего изучения средневековой еврейской философии. Тема данного исследования разбивается на несколько разделов: средневековая еврейская философия, средневековая космология, средневековая еврейская космология, философия Маймонида, философия Хасдая Крескаса.

Современную тенденцию изучения иудейской мысли задало исследование Айзека Гусика (Husik) «Средневековая еврейская философия»¹ (1916), которое является результатом исследований XIX века и которое как бы суммирует их. Его задача – ретроспективно ознакомить читателя с основными достижениями иудейской мысли прошлого. Книга Гусика претендовала быть энциклопедией, также как и аналогичное исследование К. Сират в конце XX столетия.

В «Истории философии» Фредерика Коплстона² есть некоторый обзор средневековой еврейской мысли. Англо-католический богослов и историк начинает её с Филона Александрийского и заканчивает Крескасом, рассматривая еврейскую мысль со своих, узко-конфессиональных, позиций.

¹ Husik Isaac, Mediaeval Jewish Philosophy, 1916. Переиздание: Husik Isaac, Medieval Jewish Philosophy, Frankfurt am Main, 2020

² Коплстон Фредерик, История философии. Средние века, М.: Центрполиграф, 2003

Для Коплстона иудейская философия – не объект досконального изучения, но лишь объект сравнения со схоластикой, которая его интересовала.

Поскольку исследуемые в диссертации авторы писали, живя в арабском мире, то нам интересна также монография Анри Корбена (Corbin) «История исламской философии»³, где учёный разбирает основные учения арабоязычной мудрости, включая космологические. Последние представлены в главе «Натурфилософия и науки о природе», где анализируются перипетии герметизма и иных позднеантичных традиций в арабо-мусульманском мире.

С 1913 года по 1959 выходили тома (последние уже *post mortem*) французского физика и историка физики П. Дюгема (Duhem) «Система мира»⁴, где дан фундаментальный обзор космологий, начиная с Античности до раннего Нового времени. Этот *opus magnum* – одна из основных аналитических работ по всем картинам мира до Модерна. В ней французский исследователь уделяет особое внимание актуальной и потенциальной бесконечностям, дискуссии о которых стали ключевыми для всего Средневековья. В 1953 году увидела свет монография Л.Дж. Дрейера (Dreyer) «История астрономии»⁵. В ней исследователь в одной из глав рассматривает взгляды на движение небесных светил и устройство космоса на Западе, начиная с отцов церкви и заканчивая Данте. В главе о восточных астрономах Дрейер подвергает историческому анализу взгляды, господствовавшие в то же время на Востоке, по преимуществу среди арабских философов. В 2000 году вышла работа монография Тамар Рудавски (Rudavsky) «Временные материи: время, творение и космология в средневековой еврейской философии»⁶, которая – в отличие от выше приведённых обзорных работ – прямо и целиком касается вопросов иудейской космологии. В ней анализируются античные и талмудические корни средневекового еврейского представления о мире. Данная диссертация во многом следует методу анализа Рудавски: для идей Маймонида и Крескаса будут приведены их корни в трудах античных авторов и в мишнаистско-талмудической литературе (особенно те места и идеи, на которые указанные философы прямо ссылаются). В духе метода Рудавски выполнена и монография Менахема Келнера (Kellner) «Тора в обсерватории: Герсонид, Маймонид и

³ Корбен Анри, История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010

⁴ Duhem Pierre, *Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris: Hermann, 1959

⁵ Dreyer J.L.E., *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. 2nd Edition. London: Dover Publication, 1953

⁶ Rudavsky Tamar M., *Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*. State University of New York Press, 2000

Песнь песней»⁷, которая в 2010 году увидела свет, где анализируются космологические взгляды рабби Леви бен Гершона (Герсониды) в сравнении их аналогами у рабби Моше бен Маймона, а также толкования Песни песней, связанные с представлениями о структуре Вселенной. Действительно, Герсонид, многие свои астрономические (и натурфилософские) идеи излагал в пику автору «Путеводителя растерянных». Будучи, профессиональным астрономом-наблюдателем, Герсонид указывал на многочисленные – выражаясь понятиями Т.Куна – «аномалии» в аристотелевско-птолемеевской парадигме.

Нельзя не упомянуть новые (с конца XX века) работы и тенденции в изучении творчества Маймонида. В 1995 году вышла монография Идит Доббс-Вайнштейн (Dobbs-Weinstein) «Маймонид и Фома Аквинский о пределах разума». Исследовательница в своём труде анализирует больше не столь проблемы средневекового рационализма как таковые, но сравнивая две законченные философские системы авторитетнейших еврейского и римско-католического богословов, много пишет и об их методе. В отличие от Коплстона, который имеет некоторую догматическую позицию, Доббс-Вайнштейн рассматривает Маймонида как прежде всего исследователя способностей разума и границ человеческого знания. Уже в 2009 году вышел сборник под редакцией Идит Доббс-Вайнштейн (Dobbs-Weinstein), Ленн Э. Гудман (Goodman) и Джеймса Алена Грейди (Grady) «Маймонид и его наследие»⁸. Статьи в этом собрании касаются множества аспектов философии рабби Моше бен Маймона и его влиянию в последующих философов, в частности на Спинозу. Для данного исследования будет интересно, прежде всего, эссе Давида Новака (Novak) «Можем ли мы быть последователями Маймонида в наши дни», которое проясняет актуальность исследований творчества Маймонида в современности, указывая между прочим на основные принципы его философии. В 2009 же году вышел сборник статей «Культуры учения Маймонида» под редакцией Джеймса Т. Робинсона (Robinson)⁹, где есть любопытная статья Мод Козодой (Kozodoy) «Невечные враги: учение Маймонида в начале XV века». В ней, в частности, исследовательница показывает как фигура Маймонида, его философские идеи и знаменитые «основы веры» стали жить «своей собственной жизнью» в указанное время.

⁷ Kellner Menachem, *Torah in Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs*. Boston: Academic Studies Press, 2010

⁸ Dobbs-Weinstein Idit, Goodman Lenn E., Grady James A., *Maimonides and His Heritage*, SUNY Series in Jewish Philosophy, State University of New-York, 2009

⁹ Robinson James T., *The Cultures of Maimonideanism*, Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy. Leiden: BRILL, 2009

Существует также и тенденция исследовать творчество рабби Моше бен Маймона в духе современной аналитической философии. В 2013 году увидела свет книга Йосефа Штерна (Stern) «Материя и форма в “Путеводителе” Маймонида»¹⁰. В ней известный аналитический философ и исследователь еврейского интеллектуального наследия разбирает и Маймонида и изучавших его учёных. Штерн даже предлагает классификацию: «Спорят два лагеря. Тех, которые придерживаются мнения, что Маймонид считал, что в человеческих возможностях достичь метафизического знания, если не во всём, то хотя бы отчасти, я буду называть, заимствуя из Канта, “догматическими” толкователями “Путеводителя”. Тех же, кто ставят под сомнение это предположение – “скептическими”». Новаторство Штерна в том, что он рассматривает Маймонида сквозь призму последующий интерпретаций, тщательно разбирая и первоисточник и его толкования.

Данная диссертация – первое пространное исследование о Крескасе в России, и первое в Европе с конца XIX века (когда вышло исследование Юлиуса Вольфсона «О влиянии Аль-Газали на Хасдая Крескаса»). В XX веке парадигму изучения идей Крескаса ещё в 1929 году задал Гарри Острин Вольфсон (Wolfson) (1887 - 1974), когда вышел его фундаментальный труд «Критика Аристотеля Крескасом»¹¹. В ней представлен не только глубочайший для своего времени анализ первой книги «Света Господня», но довольно большой его фрагмент в переводе на английский, на который ориентировались последующие исследователи вплоть до Шломо Пинеса, исследования которого стали уже следующей вехой. Вольфсоном исследованы и сравнены вторая часть «Путеводителя» и первая часть «Света Господня» в свете развития и упадка средневекового перипатетизма.

В 1998 году опубликован переводной сборник статей Шломо Пинеса (Pines) (1908 – 1990) на английском и французском языках «Исследования по истории еврейской мысли»¹², где особый интерес для нас будет представлять статья «Схоластика после Фомы Аквинского и учения Хасдая Крескаса и его последователей»¹³, где основным принципом изучения средневековой мысли является гегелевский тезис отрицания и преемственности, которые дают непрерывность (эту непрерывность в еврейской философии Пинес видел в иврите, на котором она была зафиксирована).

¹⁰ Stern Josef, The Matter and Form of Maimonides' Guide. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013

¹¹ Wolfson Harry Austrin, Crescas' Critique of Aristotle. Cambridge: Harvard University Press, 1929

¹² Pines Shlomo, Studies in the History of Jewish Thought. Magnes Press: Hebrew University, 1997. См: русский перевод Пинес Шломо, Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния, М.: Мосты культуры, 2009

¹³ А в 2009 вышел перевод этой работы (с иврита, на котором она и была написана), сделанный С.А. Копелян, в сборнике «Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния»

Есть и любопытная глава в монографии «История евреев в христианской Испании» Ицхака Байера (Baer)¹⁴. С одной стороны, в своём сравнении Крескаса с его оппонентом Байер обращает внимание на его «либеральную» религиозную составляющую: «В отличие от Маймонида, он симпатизировал народной религии и обычаям». Но с другой стороны - трактат Крескаса оценивается Байером как реакция интеллектуала на «модные» тенденции в философии: «его “Ор а-Шем” был написан с целью противодействия одной из главных причин отступничества – аверроистской философии, потому что “грек (Аристотель) затуманил глаза Израилю в наши дни”. Байер видит Крескаса настоящим деистом, в духе просветителей XVIII века.

Интересен также подход Мавро Зонта (Zonta), который освещён им в исследовании «Еврейская схоластика в XV веке»¹⁵, где тот не однократно обращается к Крескасу как одному из определяющих еврейскую философию XV в мыслителей. Итальянский учёный рассматривает его в контексте еврейской «второй схоластики».

Цель и задачи диссертации

Целью диссертации является выявление космологических идей Маймонида и Хасдая Крескаса, а также их картин мира с последующим сравнением.

Задачи данного исследования:

1. Доказать, что в космологии Маймонида куда бóльшую роль играла не столь картина мира Аристотеля-Евдокса-Птолемея, сколько собранная по крупницам мозаика талмудических представлений об устройстве Вселенной в смеси с некоторыми неоплатоническими элементами.
2. Показать, как Хасдай Крескас, начиная критиковать Маймонида, пытается упорядочить натурфилософские взгляды *его собственной* эпохи, создавая собственную по сути космологию.
3. Проанализировать, как и почему объяснительная функция перипатетизма в средневековой еврейской космологии уменьшается, вытесняя также и талмудическую картину мира, к которой еврейские философы апеллируют всё меньше

¹⁴ Baer Ytzhak, History of Jews in the Christian Spain, Vol.1. Skokie, Illinois: Varda books, 2001

¹⁵ Zonta Mauro, Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book. Amsterdam: Springer, 2006

4. Реконструировать и сравнить космологии Маймонида и Хасдая Крескаса.

Объект исследования

Объект исследования в настоящей диссертации – философские системы Маймонида и Хасдая Крескаса, представленные в следующих работах:

1) Законоучительный кодекс Маймонида מִשְׁנֵה תוֹרָה (мишнэ тора) - «Повторение Торы», а также собственно философская работа – מוֹרֵה הַנְּבוֹכִים (more ha-nevuchim) – «Путеводитель растерянных», точнее её первая и – вкратце - вторая части.

2) У Хасдая Крескаса – его полемическое в отношении «Путеводителя» сочинение אֶרֶץ חָשֵׁם (or ha-shem) – «Свет Господень».

Предмет исследования

Предметом изучения в данной работе являются космологические взгляды Маймонида и Хасдая Крескаса.

Научная новизна исследования состоит в следующих пунктах:

1) Данная диссертация вводит в отечественную историю философии новый текст – трактат «Свет Господень» Хасдая Крескаса.

2) Впервые отечественной традиции Маймонид и Крескас сравниваются в ключе космологии, указываются корни и параллели их картины мира с античным взглядом, а также с новоевропейским представлением о Вселенной.

3) Впервые в отечественной историко-философской литературе показано, как перипатетические идеи постепенно вытесняются из еврейской космологии, заменяясь неоплатоническими. Талмудическая картина мира, будучи связанной со средневековым иудейским перипатетизмом, начинает играть всё меньшую роль в еврейской космологии.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость работы состоит во введении в научный оборот материалов по малоисследованным темам, связанным с космологиями Маймонида и Крескаса, в создании самостоятельной и современной интерпретации воззрений этих философов. Практическая значимость

диссертации состоит в том, что полученные в ней результаты могут использоваться в преподавании общих курсов истории философии и истории науки, а также при подготовке спецкурсов по соответствующим дисциплинам.

Методологическая основа исследования

Методом данного диссертационного исследования является историко-философский анализ текстов первоисточников, написанных на средневековом иврите, а также историко-философский синтез результатов этого анализа. Автор диссертации обращался для перевода с иврита к словарю Якова Клацкина, в котором приводится не только лексическое значение философских терминов на средневековом иврите, но и сравнение их с латинскими, греческими и немецкими аналогами. Последнее значительно расширяет возможности историко-философского анализа. Для специфического языка Крескаса были использованы замечания Ицхака Шилата, составившего словарь специфически терминов этого философа к иерусалимскому изданию книги «Свет Господень» 1990 года. Кроме того, в работе был использован метод моделирования для реконструкции космологий Маймонида и Хасдая Крескаса. Элементы, из которых составлялись модели их картин мира, были взяты непосредственно из первоисточников. Космологические фрагменты из работ Маймонида и Крескаса сопоставлялись и формализовались в реконструированные модели их картин Вселенной. В диссертации также используется метод сравнения - сопоставляются как непосредственно тексты, так и отдельные термины, а в заключении работы - и реконструкции космологий Маймонида и Хасдая Крескаса, к которым приводится параллель из космологий XX – XXI веков.

Положения, выносимые на защиту:

1. В космологии Маймонида куда бóльшую роль играла не столь картина мира Аристотеля-Евдокса-Птолемея, сколько собранная по крупицам мозаика талмудических представлений об устройстве Вселенной в смеси с некоторыми неоплатоническими элементами.
2. Хасдай Крескас, начиная критиковать Маймонида, пытается упорядочить натурфилософские взгляды *его собственной* эпохи, создавая собственную по сути космологию.
3. Перипатетические идеи постепенно вытесняются из еврейской космологии, заменяясь неоплатоническими. Талмудическая картина мира, будучи связанной со средневековым иудейским перипатетизмом, начинает играть всё меньшую роль в еврейской космологии.

Степень достоверности и апробация результатов исследования:

Достоверность полученных результатов определяется опорой на широкую базу первоисточников и комментаторской литературы, а также используемой методологией, предполагающей анализ оригинального философского языка исследуемых философов, сравнительный анализ их воззрений и историко-философский анализ их концепций.

Положения диссертационного исследования отражены в 5 публикациях автора, в том числе, 5 статьях общим объемом 2,8 а.л., из которых 4 общим объемом 2 а.л. опубликованы в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

Основные положения и выводы диссертационного исследования были представлены автором в выступлениях на следующих научных конференциях:

1. *Философские школы Античности в Комментарии Саадии Гаона к Книге Творения (Сефер Йецира)*. Ломоносов-2015: XXII Международная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых, 13 – 15 апреля 2015, устный доклад 15 апреля 2015 года
2. *Космология Мишне Тора Маймонида, или забыть Аристотеля*. XX Международная молодежная конференция по иудаике, устный доклад 12 июля 2015 года
3. *Критика аристотелизма в книге р. Хасдая Крескаса "Ор а-Шем" и ее значимость в контексте истории мысли*. Международная конференция «Еврейская мысль в интеллектуальном и кросс-культурном контексте: древность и современность» в рамках международного научно-культурного форума "Дни философии в Санкт-Петербурге – 2015", устный доклад 30 октября 2015 года
4. *Проблемы перевода трактата р. Хасдая Крескаса "Ор а-Шем" (Свет Господень) на русский язык*. XXIII Ежегодная международная конференция по иудаике. 31 января - 2 февраля 2016. Устный доклад 31 января 2016 года
5. *Первая глава Пятой книги «Мильхамот ха-шем» (Войны Господа) р. Леви бен Гершома (Герсониды) как историко-философский источник*. Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов-2016». 11-15 апреля 2016. Устный доклад 13 апреля 2016 года

6. *Космологии Саади Гаона и Маймонида: историко-философский анализ.* XXIV Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых "Ломоносов – 2017". Устный доклад 13 апреля 2017 года

7. *Натурфилософские взгляды Хасдая Крескаса в III и IV частях трактата "Ор ха-Шем" (Свет Господень).* Международная Конференция: Еврейская мысль в контексте мировой философии, Санкт-Петербург. 23 – 25 мая. Устный доклад 25 мая 2017 года.

8. *Диалог Платона "Тимей" как источник для трактата "Свет Господень" Хасдая Крескаса.* XXV Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых "Ломоносов – 2018". 9-13 апреля 2018. Устный доклад 12 апреля 2018 года

9. *Сравнение космологии стоиков и космологических пассажей трактатов Хагига и Псахим.* Международная конференция «Рационализм и мистика в еврейской философии. Источники и контексты». Санкт-Петербург, 29 – 31 мая 2018 г. Устный доклад 29 мая 2018 года.

Структура диссертации

Диссертация состоит из введения, двух глав, разделенных на параграфы, заключения и списка литературы

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во *Введении* обосновывается актуальность, новизна, формулируются цели, задачи, положения. Также автор исследования разбирает вопросы о том, что такое космология в целом, что такое еврейская философия и её основные проблемы, а кроме того кратко упоминает об историческом пути наследия Аристотеля от смерти самого Стагирита до раннего Средневековья. В этом разделе также упоминается о роли сирийских переводчиков и арабских философов в трансляции и обогащении основных идей перипатетизма. Автором диссертации во *Введении* анализируется влияние греко-арабского наследия на еврейскую мысль Средневековья и отношение воспитанных на Библии и Талмуде иудейских интеллектуалов к такой форме духовной деятельности как философия (упоминаются мнения Йеуды а-Леви и Давида Кимхи).

В *первой главе* исследования тщательно анализируются источники Маймонида, из которых он черпал свои представления о физическом мире. Говоря о *библейских* источниках, автор диссертации разбирает первую главу книги Бытия, несколько пассажей из Псалмов и Экклезиаста. Среди *античных* источников названы философы Милетской школы, последователи геоцентрической картины Аристотеля (Евдокс Книдский и Птолемей), а также ряд патристических авторов (в частности Климент Римский). Разобран также т.н. «парадокс Архита», в котором сталкиваются идея о пространственной конечности физического мира (вплоть до наличия границы, отделяющей бытие от небытия) и мысленным экспериментом о том, что́ будет, если добраться до крайней сферы. Не обойдена стороной и стоическая философия (в лице Сенеки и Марка Аврелия), которая также активно занималась космологическими вопросами. Касаясь талмудических источников - которые были в свою очередь результатом синтеза библейского иудаизма, античной мысли, месопотамского наследия с персидским влиянием - автор данного исследования анализирует термины *ма'асэ бере'и́ит* (Деяние Начала) и *ма'асэ меркава́* (Деяние Колесницы), которые в Талмуде использовались для обозначения некоторых эзотерических (возможно, гностических) учений, ставших интеллектуальной модой еврейских мудрецов в конце Античности. В Средние века их отождествят с физикой и метафизикой (в аристотелевском смысле соответственно). Разобраны пассажи из собрания комментариев на книгу Бытия «Берешит Раба», а также талмудического трактата «Псахим».

В основной раздел *первой главы* касается непосредственно космологии Маймонида. Сначала анализируются пассажи из его законоучительской работы

«Повторение Торы» (*мишнэ торá*), а именно из первой её части – «Книга Знания» (*сэфер мада́*). В данном произведении присутствует новелла «Фундаментальных основ Торы» (*йесодэй ха-торá*), третья глава которой посвящена целиком космологии. В этой главе представления о мире XII века преподносятся как *религиозная истина*. Маймонид упоминает типы небес, используя терминологию из талмудического трактата «Хагига». С точки зрения философа «все планиды и сферы наделены душой, и знанием, и интеллектом. Они живые, неизменные и знают о Том, по чьему слову возник мир»¹⁶. Маймонид называет эти «звёзды и орбиты» *ба'алэй вз-де'á вз-ха-скэль* - буквально: «хозяева/носители души, мнения и интеллекта». Термин *нэфэш* в библейское время означал некую жизненную силу. Мир с точки зрения Маймонида состоит из одушевлённых существ, имеющих разум, которые являются созданиями (в некотором смысле - эманациями) высшего разума. В этом автор диссертации видит следы неоплатонического влияния.

В «Путеводителе» философ пытается примирить библейскую картину мира, где упоминаются лишь одни небеса (чаще всего под термином в двойственном числе *шамма́йим*), с талмудической и средневековой, где небес много (пример этого мы можем видеть в перечислении множества сфер в другой его работе - «Фундаментальные основы Торы»). По мнению Маймонида наше звёздное небо лишь проекция на видимую сферу огромного пространства. Поскольку та астрономическая парадигма предполагала наличие неких сферы или орбит (в иврите для этого использовали понятие *гальгалим*), Маймонид считает, что небеса (*аравóт*) – проекция всего мира. А этого, как он считает, библейские авторы не знали.

72-ая глава Первой части «Путеводителя» целиком посвящена устройству Космоса. Маймонид мыслит известный ему космос «индивидом». С точки зрения М. Шнейдера здесь также наблюдается неоплатоническое влияние на основного еврейского перипатетика, поскольку эта глава по стилю довольно неопределённая для всего «Путеводителя» - в ней есть то, чего нет нигде больше в этой книге: «описание мира как единого организма и как подобия микрокосма; ... “природа”, управляющая подлунным миром, которая больше похожа на платоновскую мировую душу или стоический логос, занимает место перипатетического “Активного Интеллекта”»¹⁷. Альфред Ирви (Irvi) в своей статье, посвящённой отношению Маймонида к неоплатонизму, пишет: «В общем и целом нельзя узнать, был ли маймонидов неоплатонизм серьёзным

¹⁶ Маймонид, Мишне Тора. Книга Знание, с. 196

¹⁷ Маймонид, Путеводитель, с.395, в прим.

отклонением от аристотелевского учения, используемого, чтобы доказать его несостоятельность. Он пытался отвергнуть и неоплатонизм, поскольку счёл его также неудовлетворительным»¹⁸.

Маймонид в 13-ой главе второй части «Путеводителя» рассуждает о примордиальном бытии¹⁹. Далее Маймонид передаёт своему ученику первые сомнения в правильности средневековой версии системы Птолемея, бытовавшие среди арабских астрономов. Исследовательница Маймонида С. Струмза (Stroumsa) пишет об изменении философии на Пиренеях при альмохадском нашествии, которое в юности пережил этот философ: «альмохадский способ мышления мог оставить следы и на научной и на философской мысли Аль-Андалуса. Так, альмохадское влияние было рассмотрено Саброй²⁰ как то, что он обозначил как: “андалузский мятеж против птолемеевой астрономии”»²¹. В этом смысле расхождения Маймонида с «Альмагестом» могут быть помещены в более широкий контекст радикальных преобразований, сделанных арабскими астрономами. Струмза продолжает: «астрономические модели, основанные на Птолемея, давали объяснения для результатов, по другому никак не объяснимых, но эти модели явно противоречили аристотелевской физике. Арабские астрономы в общем разделяли эту противоречивую позицию, следуя птолемеевой картине Вселенной, в тоже время поддерживая перипатетическую физику. Некоторые же андалузские мыслители как Битруджи²², считали такое противоречие недопустимым и отвергали птолемеевские модель и доказательства»²³. Маймонид не столь проблематизирует противоречия между наследиями Аристотеля и Птолемея – «Путеводитель» помогает другим «заблудшим», которых волнует противоречие перипатетизма (т.е. «науки» того времени) и иудаизма.

Подводя итог данной главе, надо отметить главные черты мировоззрения Маймонида:

¹⁸ Neoplatonism and Jewish Thought, ed.by Lenn E. Goodman, State University of New-York Press, Albany, 1992, p. 137

¹⁹ Маймонид, Путеводитель, с комментариями Й.Капаха, с. 190

²⁰ Абдельхамид Сабра (1924 – 2013) – американский историк науки, профессор Гарвардского университета. Здесь Сара Струмза имеет ввиду его статью The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Biṭrūjī, вышедшую в 1984 году в Кембридже в сборнике “Transformation and Tradition in the Science: Essays in Honor of Bernard Cohen”

²¹ Stroumsa Sarah, Maimonides and His World. Portrait of Mediterranean Thinker, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2009, p.80

²² Нур Ад-дин Аль-Битруджи (латинизированное: Альпетрагий) (ум.ок 1204) – арабский андалузский астроном и религиозный деятель, кади

²³ Stroumsa, Maimonides and His World, p.80

- 1) он полагает наличие одного единственного мира;
- 2) мир описывается геоцентрической системой, основанной на системе Аристотеля-Евдокса-Птолемея;
- 3) он сомневается в существовании эпициклов, полагает лишь наличие орбит планет (или сфер в другом переводе) – *галгалим*;
- 4) эти *галгалим* обладают интеллектом и знанием в чём можно увидеть неоплатоническое влияние;
- 5) он пытается *галгалим* отождествить с описанными в Талмудах и мидрашах многочисленными «небесами»;
- 6) во многих местах он пишет, что мир имеет начало во времени. Иногда он критикует, а иногда просто указывает на учения о примордиальной материи, о времени до мира, а также об извечности мира, включая идею, существования миров до нашего мира.
- 7) он пытается отождествить позднеантичные доктрины *Ма'асэ Б'ерешит* и *Ма'асэ Меркава* с современной ему физикой и метафизикой (теологией) соответственно, экстраполируя развитое перипатетическое мировоззрение на эллинистическую эклектику ближневосточных мудрецов;
- 8) он отвергает астрологию, считая её «ненаучной», отвергаемой интеллектуалами как еврейскими, так и греческими, а также показывает, что астрология возникла на Ближнем Востоке (близко к современному представлению)

Во **Второй главе** касается кратко пятой части трактата рабби Леви бен Гершома (ок. 1288 - 1344) (известного так же Ра'льБаГ, или Гертонид) «Войны Господа» (*милхамот а-шем*), который является связующим элементом и в какой-то мере промежуточным звеном между мировоззрением Маймонида и системой, выстроенной в «Свете Господнем» Хасдая Крескаса.

Первую главу астрономической части трактата Гертонид начинает с критическим настроением: «...ни один из тех [наших] предшественников, чьи сочинения нам уже известны, не предпринял попытку полностью исследовать астрономию, и по этой причине она продолжает оставаться в ущербном состоянии... те [учёные], кто исследуют астрономию средствами математики, ограничиваются созданием приблизительной модели, в соответствии с которой могут возникать наблюдаемые [явления], и не пытаются создать модель, соответствующую истине»²⁴. Гертонид выражает недовольство, что

²⁴ Гертонид, Войны Господа, V, 1

существующая в его время астрономическая наука впадает в крайности или чистого теоретизирования (созданием математических моделей) или эмпиризма, который не выстраивает никакой цельной картины мира. Это заявление философа не удивительно ввиду того, что перипатетизм чётко разделил мир на подлунную часть (мир физики) и надлунную (мир математики). Тогда применение эмпирических методов в астрономии и космологии было непарадигмально.

Как пишет М. Кельнер, сравнивая двух еврейских интеллектуалов: «Вопрос был не столько в согласовании идеи Творения с аристотелизмом – Маймонид пытался показать, что он (*аристотелизм – Г.А.*) мог бы разделить идею Творения мира без следования мутакалимам с их отрицанием основных принципов перипатетизма. А это обуза для аргументов Герсониды в “Войнах Господних” (кн. VI, ч.1) о том, что создание мира следует из аристотелевой физики – однако идеи Творения у него согласуются *по желанию* (курсив мой – Г.А.) с аристотелизмом»²⁵. Действительно, ко времени рабби Леви птолемеевская модель, усложнившись, сталкивалась с множеством противоречий. Её задачей было «спасти» геоцентризм, освящённый Писанием и Преданием всех авраамических религий, но который с каждым столетием (а иногда и десятилетием) перегружался дополнительными эпициклами, суперэпициклами и т.д., пытаясь объяснить элементарное попятное движение внешних планет (Марса, Юпитера, Сатурна – остальные планеты были неизвестны до конца XVIII века), при этом будучи не в состоянии объяснить почему внутренние планеты для земного наблюдателя никогда не бывают: Меркурий – более 28°, а Венера - 48° от Солнца. Будучи профессиональным астрономом (если это понятие применимо к рубежу XIII и XIV веков), Герсонид эти проблемы – как следует из его трактата - прекрасно понимал.

Третья глава посвящена предшественникам идей и самим идеям Хасдая Крескаса. Сначала автор диссертации разбирает античные и талмудические корни мировоззрения рабби Хасдая.

В качестве *античного* источника проанализированы фрагменты диалога Платона «Тимей». Ставя вопрос о «всеобъемлющем небе» (πᾶς οὐρανός²⁶) Тимей говорит: «Оно возникло: ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением,

²⁵ Kellner, Torah in Observatory, p. 102

²⁶ Букв.: «всё небо»

возникают и порождаются»²⁷. Персонаж диалога спрашивает: вечное ли бытие или нет, т.е. когда-то возникло. И сам же отвечает, что оно возникло. В оригинале начало реплики Тимея короче: γέγονεν - «возникло». Логическое ударение в размышлениях Тимея Платоном ставится именно на возникновении²⁸. Конечно, миф «Тимея» далёк от «истинного» креационизма библейского Мифа. Этот диалог «спас» в Средневековье образ Демиурга, в котором интеллектуалы того периода хотели видеть библейского Бога. Доказательством того, что мир – не вечное бытие, здесь является доступность его нашими чувствами, которые несовершенны и под стать себе воспринимают несовершенное. То есть, всё доступное чувствам не вечно, Мир же доступен чувствам, следовательно, он не вечен. «Не вечен» значит, таким образом, что он возник. Далее герой диалога переходит к «креационистской» мысли: «всё возникающее нуждается для своего возникновения в некой причине. Конечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдём, о нём нельзя будет всем рассказывать»²⁹. Здесь Платон применяет любимые монотеистам термины: ποιητής (творец, создатель) и πατήρ (отец). Поскольку Тимей – пифагореец (по крайней мере предположительно), он – подобно носителям учения *Ма'асэ Меркава* и Каббалы - утверждает, что учение о процессе создания мира должно быть эзотерическим.

Касаясь *талмудических* источников, особенно интересным для нас будет фрагмент из начала трактата «*Авода зара*» (где – к слову – есть множество пассажей, доказывающих благо Творца), лист 3Б. Обсуждая «рабочее время» Бога, мудрецы составляют Его «график» в течение дня. И тут задаётся вопрос: «А ночью что Он делает? Если вам угодно – можете сказать: тем же, чем и днём! А если угодно – можете сказать: садится на свой лёгкий вихрь и плывёт [как в лодке] среди восемнадцати тысяч миров, ибо сказано: “Колесницы Божьи – десятками тысяч, тысячи и тысячи”³⁰»³¹. Очевидно, что число 18 тысяч позднеантичные герменевты получили следующим образом: רִבְתַּיִם (*риботайим*) («десятками тысяч») – dualis от רִבְבָּהּ (*рэвава*) – десять тысяч, а значит *риботайим* – это 20 тысяч; после чего идёт оборот אֶלְפֵי שִׁין (*алфей шин* ‘ан), где слово *алфей* – прозрачно: pluralis status constuctivi от אֶלֶף (‘элэф) – «тысяча», относительно слова *шин* ‘ан словарь Э. бен Йеуды даёт определение:

²⁷ Plat.Tim., 28с, цит.по Платон, Т.III (1), с.509

²⁸ Глагол ὑἱνοῦμαι, перфектом которого является ὑέγονεν, медиален.

²⁹ Plat.Tim., 28с, цит.по Платон, Т. III (1), с.510

³⁰ Пс., 68:18, пер. Давида Йосифона

³¹ ВТ, Авода зара, лист 3Б, цит по: עמוד דף ג', תרמ"ג, במסכת עבודה זרה, ויילנא, בדפוס והוצאות האלמנה והאחים ראָם, תרמ"ג, דף ג', עמוד ב' (Вавилонский Талмуд, трактат Авода зара. Вильно: Изд. вдовы и братьев Ромм, 1883, лист 3Б (с.6) – на иврите; перевод автора работы).

«разновидность ангелов»³². Согласно талмудической логике множественное число начинается с двух – поэтому *алфей* получают двумя тысячами, которые интерпретируются как «без двух тысяч». Таким образом, мы и получаем искомые 18 тысяч³³. Однако, как будет ещё замечено ниже, в эпоху Крескаса, когда будет популярно мистическое учение Каббалы, числовое значение будет иметь несколько иной смысл.

Основная часть *Третьей главы* посвящена непосредственному разбору космологических *par excellence* частей «Света Господня» - первой и четвертой.

Крескас говорит, что у человеческого познания есть два пути: разума и откровения. В его трактате «проблема поставлена вторым методом из этих двух: ... [или стоя на] точке зрения одной лишь традиции, т.е. указания Божья, или же стоя на позиции анализа»³⁴. Традиция – на иврите קַבָּלָה (*кабала*)³⁵ – и анализ (или исследование) – חֲקִירָה (*хакира*)³⁶ на языке оригинала – выступают двумя равнозначными путями к истине.

Приводя аргументы о невозможности бесконечности, Крескас обращается и к персидскому математику Аль-Тавризи. Крескас пишет: «Ещё Аль-Тавризи объяснил доказательство недопустимости бесконечной величины, и это доказательство [от] “прибавления”. Это когда мы предположим бесконечную линию и прибавим к ней [ещё одну] бесконечную линию и [при этом] начнём [прибавлять] с одной точки в конце линии, которая имеет предел – [тогда] должна [получиться] бесконечная линия, [которая] больше бесконечной линии. А это – ложь, ведь известно же, что нет бесконечного больше бесконечного»³⁷. Следует рассмотреть этот пассаж поподробнее. Конечно, современная пост-канторовская математика дважды бы отвергла этот пример: т.к. у бесконечного множества и множества «бóльшего, чем бесконечное», разные мощности, а

³² 7304-7305 דף, 1959, רמת-גן, כרך חמישה-עשר. מלון הלשון העברית הישנה וחדשה, (Словарь языка иврит: древнего и современного, Т.XV. Рамат-Ган, 1959, с.7304-7305 - на иврите)

³³ Обратим внимание, что это не единственное прочтение этого псалмического, существовавшее в позднеантичном иудаизме: перевод на арамейский, приписываемый Йонатану бен Узиэлю (ок. I в до н.э. – I в н.э.), нам говорит: «колесницы Бога – двадцать тысяч огненных и горящих, две тысячи ангелов возносят служение Божьему присутствию на горе Синай в святости»

³⁴ Крескас Хасдай, Свет Господень, Иерусалим, 1990, с. 13 (на иврите)

³⁵ Строго говоря, на иврите для обозначения традиции есть другое слово מִסְוֶרָה – (*масорет*), восходящее к глаголу לְמַסֵּר (ли-мсор) – «передавать», в то время как упомянутое Крескасом слово קַבָּלָה (*кабала*), в массовом сознании закрепившееся за мистическим учением, происходит от глагола לְקַבֵּל (ле-кабель) – «получать, воспринимать». Но ввиду того, что по сути оно означает именно воспринятую от учителей традицию, мы впредь будем переводить его именно так. К тому же, Я.Клацкин переводит в своём словаре это слово как Überlieferung и religiöse Tradition (Klatzkin, Thesaurus, Vol.3, Nun – Qof, p. 263)

³⁶ В словаре Клацкина дан перевод Forschung, Untersuchung, Spekulation (Klatzkin, Thesaurus, Vol.1, Heh – Het, p.326)

³⁷ Крескас, Свет Господень, с. 20

кроме того ныне учёные оперируют бесконечными порядковыми, т.е. трансфинитными числами, сразу же снимая такую постановку вопроса как у Аль-Тавризи.

От «планиметрической» отсылки к персидскому учёному Крескас переходит «стереометрическому» следствию: «Вся материя включает в себя поверхность или поверхности. А всё, что включает в себя поверхность или поверхности имеет ограничение. Следовательно, вся материя имеет предел с необходимостью»³⁸. То, что мы перевели как «поверхность» - в оригинале *פְּשֵׁף* (*шэтах*) - значит в первую очередь «плоскость». И по мысли Крескаса вся материя состоит из этих плоскостей. Это можно проинтерпретировать с одной стороны как то, что у ограниченного числа вещей площади ограничены, а с другой – объём тела (в т.ч. и мира), как мы это знаем после Ньютона и Лейбница, выражается определённым интегралом, находящимся между двумя пределами, которыми могут быть границы тела.

В первой главе «Света Господня» Крескас делает ставку на бесконечность размеров, лишь вкратце касаясь числовой бесконечности – вторая глава Первой книги его труда всего пара предложений: «у каждой величины есть какой-то размер; и если бы мы прибавили к нему другую величину, то получился бы составной предмет, больше их (*эти величин* – Г.А.) по размеру. А если добавить бесконечное число величин, то [у них] будет бесконечный размер, невозможность чего уже доказана»³⁹. Поскольку любое тело имеет определенную ограниченную величину, увеличение величины тела за счёт других тел будет дискретным, то есть на какое-то количество единиц. Но число этих тел явно не может быть бесконечно: и по размеру и количественно.

Далее Крескас разбирает позицию РаМБаМа об актуальной бесконечности. Во второй части «Путеводителя» Маймонид приводит утверждение: «Существование причин и следствий, которые количественно бесконечны, - невозможно;...образно говоря – что данный интеллект будет причиной второго, а причина второго – третий, а третьего – четвёртый и так далее до бесконечности - невозможность чего ясна»⁴⁰. Логика этого аргумента известна в так называемом «космологическом аргументе». Крескас предлагает пространственный критический комментарий, о котором И. Меламеда (Melamed) заметил: «Представление Крескасом третьего утверждения Маймонида -

³⁸ Свет, с.21

³⁹ Свет, с. 32

⁴⁰ Маймонид, Путеводитель растерянных. Перевод на иврит р.Йосефа Капах, Иерусалим: Мосад а-рав Кук, 2008, с. 159 (на иврите) (перевод на русский автора данной работы – Г.А.)

намного более тщательное, чем в оригинале и также следует дискуссии, начиная от невозможности актуальной бесконечной последовательности (что является краеугольным камнем аргументации Маймонида), заканчивая модальными рассмотрениями, то, что мы можем рассмотреть в качестве актуализаций сущностей насколько это возможно»⁴¹. Автор «Света Господня» сводит утверждение к «опровержению существования бесконечного через порядок расположения⁴² вещей»⁴³. То есть, разобрав невозможность бесконечности по размеру, а также через прибавление, Крескас хочет опровергнуть её через расположение вещей в определённом порядке.

В начале IV части своего трактата он задаётся вопросом, вынося его в название целого параграфа: «Если мир вечен (*нецахи*), то, что из этого следует?». Начинает Крескас с констатации: «все доказательства и утверждения осмыслены и приведены философами (*философим*) для обоснования его (*мира* – Г.А.) извечности (*кадмут*)». Надо обратить внимание, что философская *per excellence* традиция для Крескаса здесь выступает на первый план не столько из-за её бóльшей значимости по сравнению с Торой, сколько из-за того, что извечность мира противоречит еврейской традиции, и поэтому только перипатетическая мысль даёт надёжную платформу для размышлений в этом духе. Стоит сказать и о понятии *קדמות* (*кадмут*). Оно происходит от слова *קדם* (*кэдем*), значащее в Библии – как указано выше – «восток» и «древность». В Средневековье оно приобрело значение, которое Я. Клацкин переводит как *Urewigkeit, Anfangslosigkeit* и даёт своё определение «нечто противоположное понятию “творение” (*хидуш*)». Крескас апеллирует к такому атрибуту Бога как Благо, которое есть отрицание зла (оно понимается как отсутствие Блага). Философ продолжает: «даже при постулировании его творения и возникновения [во времени] само существование мира - благо»⁴⁴. Если так, считает Крескас, то пока существует Бог - зла нет, а Сам это благой Бог творит исключительно благо. Мир поэтому благ, а отсутствие мира есть зло, что при вечном Боге, творце мира, невозможно – таким образом, мир существовал извечно. Как еврейский интеллектуал Крескас резюмирует это размышление высказыванием из «Берешит Раба»: «Нет злого, исходящего Свыше»⁴⁵.

Следующий шаг Крескаса будет особенно интересен в свете соотношения перипатетизма и платонизма в Высоком и Позднем средневековье. Автор

⁴¹ Melamed Y., “Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God’s attributes”, Cambridge, 2014, p.207

⁴² В оригинале - *מצב* (*мацав*). У Клацкина даётся перевод: Lage, situs, *κεῖσθαι* (Vol.II, MemB, p.250)

⁴³ Свет, с. 32

⁴⁴ Свет, с. 384

⁴⁵ Берешит Раба, LI, 5

«Света Господня» полагает, что: «разрушение физического (*тивэ 'и*) [тела] произойдет на уровне материи, но не на уровне формы»⁴⁶. Он – вслед за платониками – считает, что материя может исчезнуть, а форма нет. Но с другой стороны Природа - טבע (*тэва*) у еврейский философов – также как и аристотелевский φύσις, нечто составленное из неразрывной связи материи и формы. Но צורה (*цура*) – форма - у Крескаса в этом месте это не перипатетическая μορφή, но платоническое εἶδος, что может быть и без материи.

Но далее, философ, возвращаясь к форме в аристотелевском понимании, утверждает, что разрушение произойдёт: «когда силы воздействуемые (*кохот митпа 'алот*)»⁴⁷ преодолеют силы действия (*кохот по 'алот*)»⁴⁸. То есть если в определённом теле силы составляющей его материи превзойдут воздействующие на тело силы, оно разрушится. «Это обусловлено тем», - продолжает Крескас, - «что в этом [отношении формы и материи] есть противоположность (*хэфех*)»⁴⁹. Согласно тому, что объясняется [на примере] небесных тел, что в них нет противоположности - это объясняет то, что [у них] нет причин для разрушения... Небесные тела - посредством их движения и их лучей – действуют и влияют на всё, что здесь [в подлунном мире]. Это также объясняет то, что невозможно его [мир] уничтожить и что действующие [в нём силы] постоянны и вечны»⁵⁰. Раз у небесных светил нет противоположности между силами материи и формы, то они неразрушимы, а следовательно вечны. А раз светила взаимодействуют с миром подлунным (например, освещая его или как-то ещё⁵¹), то значит, они с последним представляют цельную систему, которая тоже вечна. Кроме того, Крескас добавляет, что мировое «бытие всех вещей - волевое»⁵². Иными словами, Космос был создан Божьей волей и Его волей же поддерживается. А раз так «из этого должно следовать, что если бы оно (*бытие* – Г.А.) было бы [Богом] уничтожено, то это уничтожение произошло бы посредством воли. Но если изменение воли и возможно – то это связано с Самим Благословенным: ведь будет это Его воля ко всеобщему

⁴⁶ Свет Господень, с. 384

⁴⁷ В современном иврите глагол להחמץ (le-humma 'эль) является возвратным. Однако в Средние века он был пассивен – см: переводы причастия מחמץ (mitma 'эль), предлагаемые Я. Клацкиным: leidend, passiv, empfangend (Vol. II, MemB, p.326). Для целого выражения תחת כוח מיתפא'לות (кохот митпа 'алот) в упомянутом словаре даётся leidende Kräfte, Affekte (Vol.II, Tet – Lamed, p.76).

⁴⁸ Свет Господень, с. 384

⁴⁹ הֶפֶךְ. У Клацкина: Gegenteil, Gegensatz, Widerspruch (Vol. I, Het – Heh, p. 194)

⁵⁰ Свет Господень, с. 384 - 385

⁵¹ Впрочем ниже Крескас будет подчёркивать ограниченность этого влияния, приводя аргументы против астрологии.

⁵² В оригинале הַיּוֹת הַהֵנָּה הַכּוֹלֵלֶת רְצוֹנֵי – букв: «суть всеобщего бытия - волевая» (Свет Господень, с. 385)

уничтожению. Но эта идея не совместима с абсолютным благом⁵³ [Творца]»⁵⁴. Новшество Крескаса в том, что посредством идеи абсолютного Блага, он обосновывает тезис о вечности мира, что далеко не ортодоксально.

Второй тезис Крескас озаглавил: «Возможно ли существование другого мира или других миров вместе [с нашим миром]»⁵⁵.

Первый шаг размышлений философа заключается в форму риторического вопроса: «Как [такое] будет, что налично бытие⁵⁶ этого мира – будь оно произвольно⁵⁷ или необходимо – и невозможно, чтобы не произошло подобного – случайно или необходимо – в другом мире, или в других мирах, кроме этого?». Если есть уже наш мир, то нет логического запрета, чтоб был другой мир или миры.

Далее Крескас говорит: «как и объяснялось – бытие этого мира – волевое, основанное на благе и милости»⁵⁸. Действительно, все версии монотеизма учат, что Бог сотворил мир по своему благу и милости, кроме того: «нет ни скупости [у Бога], ни жадности в творении блага (לְהִיטִיב - *leheytiv*)»⁵⁹: всё, что Он добавит в миры – добавит во благо»⁶⁰. А раз Бог всеблаг, то Он стремится распространить благо. Более того, слово, которое в указанном фрагменте мы перевели как «благо», - הַטָּבָה (*hatava*) – буквально значит именно «благодетельствие», «процесс создания добра», на что Бог, как считает философ, не скуп. И всё это является причиной, «чтобы было поэтому множество миров»⁶¹.

Дальше он рассматривает слабые стороны теории множественности миров. Первая из них анализируется в парадигме, схожей с мыслями философов Элейской школы. «Если было бы одновременно много миров», - пишет Крескас, - «то Вселенная не избежала бы разделения [на эти миры]. Тогда бы между мирами была бы или пустота или материя. Но существование пустоты, как [мы видели] в предыдущих [частях нашей работы], невозможно. А если так,

⁵³ В оригинале הַטָּב הַמְּקֻלָּט (*ha-tov ha-muxlat*). На определение מְקֻלָּט Клацкин в своём словаре даёт absolut, unbeschränkt (Vol. II, MemA, p. 181)

⁵⁴ Свет Господень, с.385

⁵⁵ Свет, с.388

⁵⁶ В оригинале термин הוּיָהּ (*havayah*), который Я.Клацкин переводит как Werden, Entstehung, fieri; Wesen, esse (Vol. I, Heh-Het, p.161)

⁵⁷ רְצוּנִית (*rcionit*), буквально «волевым образом», восходящее к слову רָצוֹן (*racon*) – «воля, желание», Я.Клацкин даёт: «freiwillig, willkürlich, absichtlich» (Vol. IV, Resh-Tav, p. 53). Однако в контексте противопоставления с מְחַיֵּה (*mexuyevet*) – «должная, необходимая», мы переводим как «произвольно». К тому же словарь М.Дрора позволяет такой перевод (у него на слово רְצוּנִי даётся «произвольный, волевой» - см: Дроп М., Еврейско (иврит) – русский словарь, с.403)

⁵⁸ Свет, с.388

⁵⁹ Букв: «улучшать».

⁶⁰ Свет, с. 388

⁶¹ Свет, с.388

то между ними должна быть материя. А эта материя или будет прозрачной⁶² или нет. Если она прозрачна, то должны быть видимы больше одного солнца и луны, как если бы они оба (*и солнце и луна* – Г.А.) были одновременно на небосклоне. Если это [то, что между мирами] – тёмное тело. Вот то, что существует у небесных тел: те, которые воспринимают свет от других, подобно тому, как луна воспринимает свет солнца, а также звёзды [которые светят сами]. Должно быть, чтобы это тело воспринимало свет из междумирья, от солнц так, что мы увидим [бесчисленное] множество звёзд – из другого мира или из других миров. [Но т.к. мы их не воспринимаем], из того, что объяснено с очевидностью, не будет никакого другого мира, кроме этого»⁶³. Итак, автор «Света Господня» сводит проблему множественности миров к проблеме границы между мирами. В отличие от европейской науки, начиная с XVII века, рабби Хасдай, как и остальные средневековые интеллектуалы, считает скорость света бесконечной. Если так, то излучение светил из других миров дошло бы до нас, и ночью было бы светло как днём – таким образом, у Крескаса получается нечто вроде парадокса Ольберса⁶⁴. Если же граница мира непрозрачна, то она будет отражать свет Солнца и звёзд как Луна – и всё небо так же будет светиться как при теоретической ситуации, описанной Ольберсом.

В завершении *Третьей главы* автор диссертации сравнивает космологии Маймонида и Крескаса.

Они так или иначе опирались на систему мира Птолемея, или по крайней мере отталкивались от неё. О философских истоках космологии этого александрийского астронома Ж. Фик (Feke) и А. Джонс (Jones) отмечали: «Птолемеевские тексты раскрывают его самого как платонического эмпирика. Он приспособил платоновские, аристотелевские и в меньшей степени – стоические взгляды, но метод, по которому он смешал эти философские идеи, зависит в большей степени от современного ему платонического контекста»⁶⁵. Будучи эклектичными, взгляды Птолемея оказались в не менее эклектичном мире раннего Средневековья, где происходило активное включение античного наследия в ближневосточный монотеистический Миф. В еврейском мире,

⁶² В оригинале סַפִּירִי (сапирийи), что современный читатель мог бы понять как «сапфировый». Однако, встречающееся в Пятикнижии слово סַפִּיר (сапир) (Исх., 28:18), давшее греческое σάπφειρος, означало не совсем синий драгоценный камень. Ицхак Шилат, составивший словарь специфически крескасовских терминов к иерусалимскому изданию книги «Свет Господень», 1990, переводит סַפִּיר как שָׁקֵף (шакуф), т.е. «прозрачный» (Свет, с.418)

⁶³ Свет, с.389

⁶⁴ Фотометрический парадокс, назван в честь Генриха В.М. Ольберса (Olbers) (1758 - 1840) (хотя формулировка встречается у Жана Филиппа де Шезо (de Chéseaux) (1718 - 1751) в 1744 году), суть которого: если Вселенная бесконечна, то рано или поздно свет от звёзд, дойдя до Земли, заполнит всё небо, которое будет таким же ярким как и Солнце; однако этого не наблюдается.

⁶⁵ Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, Vol.1, 2010, p. 197

начиная с Саадии Гаона, из этих «лоскутов» пытались «сшить» единое мировоззрение, что относительно удалось только Маймониду.

Касательно контекста Крескаса М. Зонта пишет (правда, не приводя никаких примеров), что в «Свете Господнем» присутствует «впечатляющее число пассажей, похожих на “новую физику” XIV века, и мысль Дунса Скота и его последователей»⁶⁶.

И у Маймонида и у Крескаса небесные светила наделены интеллектом в той или иной степени. Если РаМБаМ не проблематизирует наличие разума у планет, то рабби Хасдай размышляет об этом, приводя аргументы и за и против.

Маймонид в «Мишне Тора» описывает устройство того, что сейчас бы назвали «Солнечной системой», а во второй части «Путеводителя» анализирует проблему движения планет и эпициклы. Крескасу мир планет (как в средневековом, так и в современном понимании), по всей видимости, был не интересен (по крайней мере, в трактате «Свет Господень»).

Маймонид решительно настроен против актуальной бесконечности во второй части «Путеводителя». Крескас же разбирает 25 утверждений, приведённых в первой части своего трактата, показывая сильные и слабые стороны. Пустота неприемлема и для Крескаса, а вот существование бесконечности он признаёт, особенно, когда это касается Космоса в целом.

У некоторых из неоплатоников аристотелевский метод доминировал - если вспомнить упомянутую вкратце во Введении полемику между Иоанном Филопоном и Симпликием, то вслед за Рожанским надо отметить: «в этом споре как Филопон, так и Симпликий стоят на платформе ортодоксального перипатетизма, исходя из одних и тех же понятий и определений и используя при этом сходные приёмы аристотелевской диалектики»⁶⁷. Если Маймонид был «ортодоксальным перипатетиком» *par excellence*, то Крескас следовал – как он считал – «ортодоксальному» методу, который он называет חֲקִירָה (*хакира*).

Итак, оба мыслителя как наследники Аристотеля разделяли: 1) разделение мира на надлунный и подлунный, 2) построение всего сущего «под Луной» из четырёх элементов, а «над Луной» - из эфира, 3) не допускали существование пустоты, 4) в центре данного мира располагали Землю.

⁶⁶ Zonta M., *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, p.10

⁶⁷ Рожанский, *История естествознания*, с. 407

Как отмечал Х. Маккоби, знаменитое литургическое обращение к Богу как «творящий (буквально: обновляющий) ежедневно, всегда, Деяние Первоначала» - «было отмечено Крескасом как доказательство его взгляда на бытие времени. Отвергать реальность его было бы равносильно выбору статичной Вселенной, в которой изменения суть только видимость. И разумеется Крескас останавливается на Вселенной, где ни один момент не является с неизбежностью подобным предыдущему»⁶⁸. Действительно, время Крескаса – это время не только зарождающегося Ренессанса, но и новая волна еврейской мистики, одна из идей которых гласит, что Бог творит мир каждое мгновение заново. В это время ивритский читатель слово *хидуш* стал понимать буквально – как «обновление». Кроме того, и средневековое почтение как «творение» в выше приведённом литургическом фрагменте не оставляло возможности для двусмысленности.

Заключение

В данной работе была рассмотрена классическая для Средневековья перипатетическая система мира у Маймонида. Однако в системе его взглядов можно наблюдать всё больше неоплатонических черт. Для сравнения «мода» на идеи, которые можно проинтерпретировать как неоплатонические, была популярна и среди космологов XX века – А.А. Фридмана, Джеймса Джинса, Роджера Пенроуза и т.д.

В ходе анализа космологических идей Хасдая Крескаса приходит аналогия из XX века, когда в космологии был конфликт между Стационарной моделью Вселенной Германа Бонди, Дж. Голда и Теорией Большого Взрыва Г. Гамова, который во многом по форме был похож на конфликт перипатетической и традиционной креационистской космологий внутри позднесредневекового иудаизма. Модель «стационарной Вселенной» исходила из предвечности и – в больших масштабах - неизменности Вселенной, что в своей философской сущности напоминает аристотелевскую извечность мира. Теория «Большого Взрыва» предлагает начальную сингулярность, предшествующую инфляционному расширению Вселенной которая является начальным моментом бытия, как знаменитое *берешит* («В начале») в Еврейской Библии.

Популярная сейчас теория инфляционной Вселенной, созданная же Андреем Линде, приходит к идее перманентного рождения вселенных в бесконечной вечной Мультивселенной, что формально можно сопоставить с

⁶⁸ Maccoby, Crescas' Concept of Time, p.166

идеей множества миров, которая присутствует в IV части трактата Крескаса «Свет Господень». Хотя каждый из сонма миров устроен так, как описано в «Физике» и «О Небе», это мировоззрение всё меньше напоминает перипатетическое

Если Маймонид жил в эпоху, когда птолемеевская парадигма ограничивала мир «сферой неподвижных звёзд», то эпоха жизни Хасдая Крескаса – период постепенного отхода отнولوجической границы мироздания, за которым начинается нечто трансцендентное (то есть Божество) или нет вообще ничего. И хотя нелогичным существование этой Сферы считал ещё пифагореец Архит, её наличие было неотъемлемо для космологии до XVII века. Но со времени Николая Кузанского философы, а потом и учёные начинают отходить от идеи конечной сферы.

Подход Крескаса к космологии важен для нас, живущих в начале XXI века, так как некое подобие границы мира мы наблюдаем и в современной науке. Благодаря открытию Э. Хаббла известно о разбегании галактик; чуть же позже было установлено, что они разлетаются друг от друга с ускорением (или расширяется самое пространство, где эти галактики находятся): чем дальше галактики, например, от земных наблюдателей, тем быстрее они удаляются. Таким образом, на определённом расстоянии эти звёздные системы удаляются от Земли со скоростью равной скорости света (или даже как бы превышающей её), а значит останутся (с точки зрения ныне господствующей парадигмы) для нас навсегда недоступными. То есть пространство за той границей, т.н. сферой Хаббла, где галактики начинают удаляться со световой скоростью, для современных наблюдателей так же недоступно, как и для средневекового интеллектуала - область за «сферой неподвижных звёзд».

Американский физик и космолог, создатель теории струн, Л. Саскинд считает, что «на рубеже XXII века философы и физики будут смотреть на наше “сегодня” как на рубеж, на котором концепция устройства Вселенной XX века, уступила место Мегаверсуму⁶⁹»⁷⁰. Идея Саскинда применима и к XV веку, когда идея множества миров была теологически и философски «легализована» Хасдаем Крескасом и Николаем Кузанским, а в XVI – XVII веках стала популярной благодаря Джордано Бруно, став основой для создания современной научной картины мира.

⁶⁹ Термин Саскинда, остальные авторы используют понятие «мультивселенная».

⁷⁰ Саскинд Леонард, Космический ландшафт. Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной. СПб: Питер, 2016, с. 34

Теоретическое и практическое значение диссертации

Результаты работы могут быть использованы при чтении общих и специальных курсов по истории философии, а также истории и философии науки.

III. СПИСОК ПУБЛИКАЦИЙ ПО ТЕМЕ ДИССЕРТАЦИИ

Публикации в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова (включенных в ведущие международные базы данных (Web of Science, Scopus, RSCI):

1. Андреев Г.П. Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 190–201 (Web of Science, Scopus, RSCI; CiteScore – 0,3, пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,894).
2. Андреев Г.П. Натурфилософские взгляды Хасдая Крескаса в IV части трактата «Ор ха-Шем» (Свет Господень) // Философский журнал. 2019. Т. 12, № 3. С. 48–61 (Web of Science, Scopus, RSCI; CiteScore – 0,1, пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,500).
3. Андреев Г.П. Космология ТаНаХа как источник для средневековой еврейской космологии // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2017. № 2. С. 3–20 (пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,154).
4. Андреев Г.П. Античные корни космологии Маймонида // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия: 2020. № 4. С. 86–100 (пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,154).

Другие публикации соискателя по теме диссертации:

5. Андреев Г.П. Космология Берешит Раба (гл. 1-16) в контексте позднеантичных космологий // Историко-философский альманах: Выпуск 6 / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, 2018. С. 68 – 80.