

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М.В.ЛОМОНОСОВА  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

**Андреев Геннадий Петрович**

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

Специальность – 09.00.03 (история философии)

**ДИССЕРТАЦИЯ**

на соискание учёной степени

кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук  
Д.В. Бугай

Москва, 2020

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	<b>3</b>
Актуальность исследования .....	3
Степень разработанности темы исследования .....	4
Цель и задачи диссертации.....	16
Объект исследования .....	17
Предмет исследования .....	18
Характеристика первоисточников .....	18
Научная новизна .....	20
Теоретическая и практическая значимость исследования .....	20
Методологическая основа исследования .....	21
Положения, выносимые на защиту:.....	21
Степень достоверности и апробация результатов исследования: .....	22
Структура диссертации.....	24
<b>Глава первая .....</b>	<b>25</b>
§ 1. Введение в проблему.....	25
§ 2. Постановка проблемы .....	42
§ 3. Источники космологии Маймонида .....	45
§ 4. Космологические пассажи Маймонида и их анализ .....	73
<b>Глава вторая .....</b>	<b>105</b>
§ 1. Еврейская космология между Маймонидом и Хасдаем Крескасом.....	105
§ 2. Источники космологии Хасдая Крескаса.....	108
§ 3. Космология Хасдая Крескаса .....	115
§ 4. Сравнение космологий Маймонида и Хасдая Крескаса.....	146
<b>Заключение.....</b>	<b>151</b>
<b>Список литературы .....</b>	<b>156</b>

## Введение

### *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 Горы 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»<sup>1</sup> (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 Коплстона<sup>2</sup> 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. 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»<sup>3</sup>, 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.

---

<sup>1</sup> Husik Isaac, *Mediaeval Jewish Philosophy*, 1916. Переиздание: Husik Isaac, *Medieval Jewish Philosophy*, Frankfurt am Main, 2020

<sup>2</sup> Коплстон Фредерик, *История философии. Средние века*, М.: Центрполиграф, 2003

<sup>3</sup> Корбен Анри, *История исламской философии*. М.: Прогресс-Традиция, 2010

С 1913 года по 1959 выходили тома (последние уже *post mortem*) французского физика и историка физики П. Дюгема (Duhem) «Система мира»<sup>4</sup>, 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»<sup>5</sup>. 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»<sup>6</sup>, 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 и Маймонида и Крескаса будут приведены их корни в трудах античных авторов и в мишнаистско-талмудическом 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 Песнь песней»<sup>7</sup>, которая в 2010 году увидела свет, где анализируются космологические взгляды рабби Леви бен Гершома

---

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

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

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

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

(Герсонид) 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 Копплстона, 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»<sup>8</sup>. 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

---

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

же году вышел сборник статей «Культуры учения Маймонида» под редакцией Джеймса Т. Робинсона (Robinson)<sup>9</sup>, 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.

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»<sup>10</sup>. 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 последующих 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»<sup>11</sup>. В ней представлен не только

---

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

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

<sup>11</sup> Wolfson Harry Austrin, *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press, 1929

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»<sup>12</sup>, где особый интерес для нас будет представлять статья «Схоластика после Фомы Аквинского и учения Хасдая Крескаса и его последователей»<sup>13</sup>, 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).

Есть и любопытная глава в монографии «История евреев в христианской Испании» Ицхака Байера (Baer)<sup>14</sup>. 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

---

<sup>12</sup> 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

<sup>13</sup> 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»

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

(Аристотель) затуманил глаза Израилю в наши дни”. Байер видит Крескаса настоящим дейстом, в духе просветителей XVIII века.

Интересен также подход Мавро Зонта (Zonta), который освещён им в исследовании «Еврейская схоластика в XV веке»<sup>15</sup>, 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».

Далее приводится обзор исследовательской литературы по теме диссертации, начиная с первой половины XX века, и переводов сочинений Маймонида и Крескаса на европейские языки.

*Общие работы по арабской и еврейской и в целом средневековой философии:*

В 1916 году увидело свет исследование Айзека Гусика (Husik) «Mediaeval Jewish Philosophy», которое является результатом исследований XIX века и которое как бы суммирует их.

В 2003 году на русском языке вышел ставший классикой том «Истории философии» Фредерика Коплстона, посвящённый данному периоду, где есть некоторый (на взгляд автора диссертации - весьма краткий и специфический) обзор средневековой еврейской философии. Англо-католический богослов и историк начинает его с Филона Александрийского<sup>16</sup> и заканчивает Крескасом<sup>17</sup>, рассматривая еврейскую мысль со своих, узко-конфессиональных, позиций<sup>18</sup>.

---

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

<sup>16</sup> Отметим от себя, что включение Филона в плеяду еврейских философов проблематично не столько из-за его «неортодоксальности», сколько из-за отсутствия какого бы то ни было влияния на более поздних иудейских мыслителей.

<sup>17</sup> Имя которого в русском издании Коплстона выведено как «Хасда» (см: Коплстон, История философии. Средние века, с.207)

<sup>18</sup> Так, рассуждая о доказательствах сотворения мира у Саадии Гаона, Коплстон с плохо скрытым снисхождением говорит: «В XIII веке Фома Аквинский наглядно показал, что бытие Бога не зависит от того, было или не было у мира начало во времени» (Коплстон, История философии. Средние века, с. 179, в примечании).

В 2010 году вышел русскоязычный перевод фундаментального исследования по арабской философии Анри Корбена (Corbin) «История исламской философии», где учёный разбирает основные учения, включая космологические. Последние представлены в главе «Натурфилософия и науки о природе», где анализируются перипетии герметизма и иных позднеантичных традиций в арабоязычном мире.

*Работы по средневековой космологии:*

С 1913 года по 1959 выходили тома (последние уже post mortem) французского физика и историка физики П. Дюгема (Duhem) «Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic», где дан фундаментальный обзор космологий, начиная с Античности до раннего Нового времени.

В 1953 году увидела свет монография Л.Дж. Дрейера (Dreyer) «History of Astronomy from Thales to Kepler» (переиздание его же «History of Planetary System from Thales to Kepler»). В ней исследователь рассматривает в главе «Medieval Cosmology» взгляды на движение небесных светил и устройство космоса на Западе, начиная с отцов церкви и заканчивая Данте. В главе «Oriental Astronomers» Дрейер подвергает историческому анализу взгляды, господствовавшие в то же время на Востоке, по преимуществу среди арабских философов.

В 1985 году вышел английский перевод работы Пьера Дюэма (Duhem) в издании Роджера Арю (Ariew) «Medieval Cosmology. Theories of Infinity, Place, Time, Void and Plurality of Worlds», впервые вышедшей ещё в 1920 году. В ней французский исследователь уделяет особое внимание актуальной и потенциальной бесконечностям, дискуссии о которых стали ключевыми для всего Средневековья.

В 2003 году была переиздана работа 1989 года Джона Д. Норта (North) «Stars, Minds and Fate. Essays in Ancient and Medieval

Cosmology», где производится обзор астрономических представлений с древнейших времён и вплоть до Коперника. Это не только история космологических учений, но и анализ их, попытка постигнуть логику их развития.

*Работы по средневековой еврейской космологии:*

В 2000 году вышла работа Тамар Рудауски (Rudavsky) «Time matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy», где исследовательница прямо касается вопросов космологии. Она указывает на античные и талмудические корни средневекового еврейского представления о мире. Данная работа во многом следует методу анализа Рудауски, когда ниже и для Маймонида и для Крескаса будут приведены их аналогии в Античности и в мишнаистско-талмудическом периоде (особенно те места и идеи, на которые указанные философы прямо ссылаются).

В 2010 году увидела свет монография Менахема Келнера (Kellner) «Torah in the Observatory: Gersonides, Maimonides, Song of Songs», где анализируются космологические взгляды указанных двух философов, а также интерпретации Песни песней, связанные с представлениями о структуре Вселенной. Действительно, Герсонид, как будет показано ниже, многие свои астрономические (и натурфилософские) идеи излагал в пику рабби Моше. Будучи, профессиональным астрономом-наблюдателем, Герсонид указывал на многочисленные «аномалии» в аристотелевско-птолемеевской парадигме.

*Работы по Маймониду:*

В 1995 году вышла монография Идит Доббс-Вайнштейн (Dobbs-Weinstein) «Maimonides and St.Thomas on the Limits of Reason». Исследовательница в своём труде больше проблемы средневекового рационализма, но сравнивая две законченные философские системы

авторитетнейших еврейского и римско-католического богословов, много пишет и об их методе.

В 2005 году вышел сборник «Trias of Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge», где собраны статьи по-английски и по-немецки, где нас будут интересовать статьи С.Хопкинса (Hopkins) «The Languages of Maimonides», А.Ботвинника (Botwinick) «Skeptical Motifs Linking Together Maimonides' Guide and his Mishneh Torah», О. Лимана (Leaman) «Maimonides and the Development of Jewish Thought in an Islamic Structure»

В 2009 году вышел сборник под редакцией Идит Доббс-Вайнштейн (Dobbs-Weinstein), Ленн Э. Гудман (Goodman) и Джеймса Алена Грейди (Grady) «Maimonides and his Heritage». 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) «Can We Be Maimonideans Today»<sup>19</sup>, которое проясняет актуальность исследований творчества Маймонида в современности.

В 2009 же году вышел сборник статей «The Cultures of Maimonideanism» под редакцией Джеймса Т. Робинсона (Robinson), где нас будет интересовать статья Мод Козодой (Kozodoy) «No Perpetual Enemies: Maimonideanism at the Beginning of the Fifteenth Century»<sup>20</sup>. В ней, в частности, исследовательница показывает как фигура Маймонида, его философские идеи и знаменитые «основы веры» стали жить «своей собственной жизнью» в указанное время. Козодой анализирует, пример, как знаменитый еврейский апостата XIV-XV веков Профиат Дюран использует маймонидовы идеи против (!) иудаизма.

---

<sup>19</sup> Dobbs-Weinstein Idit, Goodman Lenn E., Grady James A., Maimonides and His Heritage, SUNY Series in Jewish Philosophy, State University of New-York, 2009, pp. 193 - 210

<sup>20</sup> Robinson James T., The Cultures of Maimonideanism, Supplements to the Journal of Jewish Thought and Philosophy, Leiden: BRILL, 2009, pp. 149 - 170

В 2013 году увидела свет книга Йосефа Штерна (Stern) «The Matter and Form of Maimonides' Guide». В ней известный аналитический философ и исследователь еврейского интеллектуального наследия разбирает и Маймонида и изучавших его учёных. Штерн даже предлагает классификацию последних: «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”»<sup>21</sup>.

*Работы по Хасдаю Крескасу и его историко-философскому контексту:*

В 1929 году был выпущен фундаментальный труд Гарри Вольфсона (Wolfson) «Crescas' Critique of Aristotle», задавшее на много десятилетий вперёд тон исследований о Крескасе. 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.

В 1998 выходит переводной сборник статей Шломо Пинеса (Pines) на английском и французском языках «Studies in the History of Jewish Thought», где особый интерес для нас будет представлять статья «Scholasticism after Thomas Aquinas and the teachings of Hasdai Crescas and his predecessors». 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»<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Stern Josef, The Matter and Form of Maimonides' Guide. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013, p. 5

<sup>22</sup> Пинес Шломо, Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования под ред. Ури Гершовича и Сергея Рузера. М.: Мосты культуры, 2009

Этому философу небольшую главу в своём двухтомнике посвящает исследователь испанского еврейства Ицхак Байер (Baer)<sup>23</sup>. 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»<sup>24</sup>. 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”. “Ор а-Шем” представляет нам обзор аверроистской мысли, согласно которой нет вмешательства Бога в частности мира<sup>25</sup>, а сам мир управляется извечными естественными законами, в т.ч. и астрологическими»<sup>26</sup>.

В 2006 году вышло исследование Мавро Зонта «Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book», 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».

#### *Переводы первоисточников на основные европейские языки*

Ещё в 1520 году свет увидела латинская версия operis magni РаМБаМа<sup>27</sup>, созданная Августином Юстинианом.

В 1856 году «Путеводитель» Маймонида был издан на французском в переводе С.Мунка (Munk)<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> См: Baer Yitzhak, A History of Jews in Christian Spain, Vol.2. Jewish Publication Society, 2001, pp. 162 -166

<sup>24</sup> Baer, A History of Jews, Vol.2, p. 162

<sup>25</sup> У Байера: «personal Providence» - буквальный перевод понятия הַשְׂמִיטָה הַפְּרָטִית (*haishgaha pratit*), которое и в Талмуде и в средневековой еврейской мысли значило вмешательство и контроль в Бога во все детали мироздания, включая жизнь людей. Об этом понятии будет сказано ещё ниже.

<sup>26</sup> Baer, A History of Jews, pp.163 - 164

<sup>27</sup> Augustinus Justinianus, Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, Paris 1520

<sup>28</sup> Le Guide des Égarés. Traité de Théologie et de Philosophie par Moïse ben Mamoun dit Maïmonide. Traduit par S.Munk. Paris, 1856 (en 3 vol.)

В 1904 году на английском вышел перевод «Путеводителя», сделанный М. Фриландером (Friedlander) и ставший классическим<sup>29</sup>. В 1963 году свою версию перевода опубликовал неоднократно упомянутый выше Шломо Пинес<sup>30</sup>.

В 1923 и 1924 гг «Путеводитель» стал доступен немецкому читателю в интерпретации А. Вайса (Weiß)<sup>31</sup>.

В 2010 году наконец-то вышел русский перевод главного труда Маймонида (но только первая часть) в переводе М. Шнейдера<sup>32</sup>.

В 2018 году, уже после завершения написания основной части данной работы, вышел перевод трактата Крескаса на английский язык, сделанной американской исследовательницей Платона и платонизма Рослин Вайсс (Weiss)<sup>33</sup>.

### ***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.

---

<sup>29</sup> The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides, translated from the original Arabic text by M.Friedlander, 1904

<sup>30</sup> Pines Shlomo, The guide of the perplexed. Chicago: University of Chicago Press, 1963

<sup>31</sup> Maimonides, Führer der Unschlüssigen. Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß, Berlin 1923/24

<sup>32</sup> Моше бен Маймон (Маймонид), Путеводитель растерянных. Перевод М.А. Шнейдера. М.: Гешарим/Мосты культуры, 2010

<sup>33</sup> Crescas Hasdai, Light of the Lord (Or Hashem), translated with introduction and notes by Roslyn Weiss, Oxford University Press, 2018

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

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 *משנה תורה* (*мишна тора*) - «Повторение Торы», а также собственно философская работа – *מורה הנבוכים* (*море ха-невухим*) – «Путеводитель растерянных», точнее её первая и – вкратце - вторая части.

2) У Хасдая Крескаса – его полемическое в отношении «Путеводителя» сочинение *אור החיים* (*ор ха-шем*) – «Свет Господень».

Следует отметить, что вторая часть «Путеводителя» и первая часть «Света Господня» исследованы и сравнены в 20-е годы Гарри Острином Вольфсоном (Wolfson), о чём подробнее будет сказано ниже. Поэтому в данной работе будет сделан акцент с одной стороны на «Мишне Тора», некоторых посланиях Маймонида, а также первую часть его «Путеводителя» (и некоторые пассажи из второй части «Путеводителя»), а с другой стороны – третью и четвертую части «Света Господня» Крескаса, которые ещё практически не сравнены. Стоит отметить относительно последней книги – «Ор ха-Шем»: эти части,

третья и четвёртая, ещё не переведены ни на один европейский язык – все пассажи из Крескаса в данном исследовании даны в переводе автора.

### ***Предмет исследования***

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

### ***Характеристика первоисточников***

Работы, исследуемые с историко-философской точки зрения, обозначены выше. Теперь стоит кратко коснуться их источниковедческого аспекта.

Оригинал «Путеводителя» написан на средневековом иудео-арабском, однако в среде еврейских интеллектуалов – вплоть до XX века он бытовал в ивритском переводе Шмуэля ибн Тиббона, созданном почти сразу после смерти автора в 1204 году. На сегодняшний день существуют ещё два перевода *opus magnum RaMBaMa* на еврейский язык, сделанные уже в прошлом столетии проф. Михаэлем Шварцем и р. Йосефом Капахом.

Труд «Мишнэ Тора» Маймонид сразу написал на иврите, так как эта работа – законодательная и законоучительская в основе своей – предназначалась еврейскому читателю.

Произведение Крескаса «Свет Господень», оконченное им перед смертью в 1410 или 1411 году, появилось на свет также на средневековом иврите<sup>34</sup>.

Для определения и перевода средневековых ивритских терминов мы пользовались словарём Якова Клацкина (Klatzkin, קלצקין) «אוֹצֵר הַמִּוִּנְחִים (קלצקין)» (*וצар ha-мунахим ha-философим вэ-антология* תפילוסופיה וְאַנְתוֹלוֹגְיָה פִּילוֹסוֹפִים

---

<sup>34</sup> Живя в христианской части Испании Крескас писал и на народном языке, то есть на староарагонском. Так, на этом наречие им, по всей видимости, была написана полемическая работа «Опровержение принципов христиан», которое впоследствии бытовало в ивритском переводе р. Шем Това Фалакеры как “ביטול עקרי הנוצרים” (*битуль иккарей ноцирим*). См: подробнее о написании этой книги и её саму в английском переводе: Daniel J. Lasker, *The Refutation of the Christian Principles by Hasdai Crescas. Translated with an Introduction and Notes*, State University of New-York Press, Albany, 1992

*философит*), который известен также и под латинским именем «*Thesaurus Philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*», вышедший в Лейпциге и в Берлине в 1928 – 1933 в 4 томах<sup>35</sup>. Касательно специфической терминологии Хасдая Крескаса мы будем пользоваться словарём, созданным р. Ицхаком Шилатом (תל"ש), и размещённом в конце иерусалимского издания книги «Свет Господень» 1990 года<sup>36</sup>.

В ходе исследования мы будем использовать также известное сочинение Клавдия Птолемея «Альмагест, или Математическое сочинение в тринадцати книгах» (Μαθηματικῆς Συντάξεως βιβλία ιγ)<sup>37</sup>, а также часть из книги рабби Леви бен Гершома (Герсонида) «'ה תימחמ» (*Мильхамот ха-шем*)<sup>38</sup>.

Необходимо также осмыслить корни космологических представлений Маймонида и Хасдая Крескаса. Общими источниками для западной средневековой космологии, по мнению Дж.Д. Норта (North) были: «энциклопедические работы Плиния (I в.н.э.), Марциана Капеллы (V в.) и Исидора Севильского (VII в.); был перевод и комментарий Халкидия (IV в.) платоновского «Тимея»; был также ещё один комментарий (V в.) Макробия на Цицеронов «Сон Сципиона»; были очень влиятельные работы Боэция (VI в.), а также многочисленные работы Беда Достопочтенного (VIII в.)»<sup>39</sup>. Хотя и Маймониду и Хасдаю Крескасу приходилось считаться с западной космологией (хотя бы потому что оба жили в Испании – правда, каждый в своё время, первый провёл там юность, а второй – всю жизнь), но источники их взгляда на структуру Вселенной расходились с христианскими. Более подробно

---

<sup>35</sup> При чём у I тома было две части, а у II – 3.

<sup>36</sup> Свет Господень. Иерусалим, 1990, С. 415 – 419 (на иврите)

<sup>37</sup> В основном будем цитировать по изданию: Клавдий Птолемей, Альмагест, или Математическое сочинение в тринадцати книгах, М., Наука, Физматлит, 1998

<sup>38</sup> Подробнее об этой книге мы скажем во второй главе, где будем кратко обсуждать еврейскую космологию между Маймонидом и Хасдаем Крескасом.

<sup>39</sup> North John David, *Stars, Minds and Fate. Essays in Ancient and Medieval Cosmology*, Bloomsberry Academy, 2003, p. 402

еврейские космологические источники будут рассмотрены в главе про РаМБаМа, но кратко говоря, это ТаНаХ (Еврейская Библия), Талмуд, Мидраш, и конечно греческая мысль – через позднеантичные и арабские комментарии.

### ***Научная новизна***

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 Маймонида и Крескаса 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 крупницам 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 Комментариях 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 (Герсонида) 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 Саадии 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.

## Глава первая

### § 1. Введение в проблему

Вопрос об устройстве мира является фундаментальным и «вечным» не только в естественных науках, но и в философии. На сегодняшний день по мнению физиков «динамизм ситуации в космологии на рубеже XX – XXI веках вполне сравним с тем, который был характерен столетие назад для физики»<sup>40</sup>. Однако для полного осознания нашей космологической картины нам необходимо взглянуть на её развитие и становление в прошлом.

Сам термин «космология» применяется ещё в XVII веке, например, у Томаса Блаунта (Blount) в «Глоссографии». В 1731 году выходит работа Христиана Вольфа, в которой сам термин входит в название - «*Cosmologia Generalis*». В «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, где в одноимённой статье даётся определение: «космология же - это собственно общая и осмысленная (*raisonnée*) физика, которая - не вдаваясь в чересчур подробные детали фактов, рассматриваемых метафизикой, и в результаты этих самих фактов - позволяет видеть аналогию и единство между ними, и чья задача в раскрытии общих законов, которыми Вселенная управляется»<sup>41</sup>.

Современное естествознание, вслед за Джоном Уилером (Wheeler), заменяет «наблюдателя» на «участника»<sup>42</sup>, делая субъективную реальность человека непосредственным участником природных процессов и познания их. Но так было не всегда: до XVIII века это казалось неочевидным – природа была «совершенным творением», за которым оставалось только наблюдать.

Американский астроном Д. Лейзер (Layzer) высказал мнение, которое выражает позицию многих представителей физико-

---

<sup>40</sup> Современная космология: философские горизонты (Коллектив авторов). М.: ИФРАН, 2011, с.4

<sup>41</sup> L'Encyclopédie, Tome 4, 1751, p. 294

<sup>42</sup> Kaprouzos Alexis, *Cosmology: Philosophy and Physics*. Athens, Think.Lab, 2015, p.5

математических наук на формирование современного взгляда на структуру Космоса: «Современные представления о строении Вселенной и законах её развития сформировались благодаря значительным достижениям в четырёх различных, но взаимосвязанных областях...: в методике и технике наблюдений и эксперимента, в использовании телескопов для космического пространства, в разработке фундаментальных физических теорий, а также в создании и методах проверки космологических гипотез»<sup>43</sup>. Исследователь, на наш взгляд, упускает тот факт, что всё это многообразие XX века было бы невозможным без научной революции XVI – XVIII веков, которая, в свою очередь, была порождена в том числе и антиперипатетическими идеями XII – XV веков, о которых будет говориться в настоящем исследовании.

Современная картина мира появилась в результате перемен в космологии начала Нового времени, суть которых хорошо выразил историк науки А. Койре (Koyré): «а) упразднение представления о мире как о конечном и абсолютно упорядоченном целом... и замена его представлением о большой и даже бесконечной Вселенной, в которой отныне не допускается никакой иерархии природ и где единство обеспечивается исключительно идентичностью законов... б) замена аристотелевской концепции пространства, понимаемого как совокупность разнородных мест... евклидовым геометрическим пространством – однородной и безусловно бесконечной протяжённостью, которая считается с этих пор тождественной реальной структуре мирового пространства»<sup>44</sup>. Иными словами, бесконечность и однородность (изотропность) мира – фундаментальные принципы космологии Нового времени.

Системе мира Модерна<sup>45</sup> предшествовал взгляд Средневековья, достаточно неоднозначного периода в истории в целом, и в развитии

---

<sup>43</sup> Лейзер Д., Создавая картину Вселенной, М.: Мир, 1988, с. 10

<sup>44</sup> Койре А., От замкнутого мира до бесконечной Вселенной, М.: ЛОГОС, 2001, с. IX

<sup>45</sup> Современный естественнонаучный взгляд на мир основан на двух фундаментальных понятиях – законе (формализованном математически выражении взаимодействия сил в природе) и эксперименте (акте опытной проверки предположения, который можно повторить). Кроме того, касательно космологии, он

философской мысли в частности. Историография и история философии неоднократно переосмысливали и проблематизировали эту эпоху: начиная с хронологических рамок, заканчивая сущностным содержанием и достижениями. Романтизм XIX века и французская «школа анналов» - XX избавили интеллектуалов от расхожего представления о «тёмных веках», характерного для Ренессанса и Просвещения.

На сегодняшний день существует немало исследовательских работ и критических переводов источников - в том числе и в России - посвящённых Схоластике христианского Средневековья, а также реконструкциям восприятия устройства мира идеологами средневекового христианства<sup>46</sup>. Немало опубликовано и об арабо-мусульманской философии, как за рубежом, так и в этой стране.

Однако работы, посвящённые еврейской философии Средневековья (как и её первоисточники), в России на момент написания диссертации ещё достаточно мало опубликованы<sup>47</sup>. К тому, же немалую роль сыграла и особенность этой темы ввиду малой известности тех языков, на которых эта тематика сформулирована<sup>48</sup>.

Следует отметить, что в российской иудаике, не смотря на уже 25-летнее отсутствие на неё запрета, большинство научных работ и теперь составляют переводные публикации с западных языков.

До сих пор открыт и неисчерпаем вопрос: что же такое еврейская философия? Так, классик еврейской истории XIX века Генрих Грец

---

содержит принцип изотропности, указанный выше в цитате из А.Койре, суть которого том, что фундаментальные физические законы действуют во всех точках Вселенной, то есть мир однороден и в нём нет «подлунной» и «надлунной» части с принципиально разными законами.

<sup>46</sup> Например, два выпуска сборников «Космос и душа», вышедших в 2005 и 2010 гг, и посвященных исключительно христианской космологии и антропологии.

<sup>47</sup> На 2016 год изданы переводы на русский язык «Книга верований и мнений» Саадии Гаона, «Книга хазара» Йеуды а-Леви, Первая часть «Путеводителя растерянных», «Книги Знания» и ещё 6 книг из сборника «Мишне Тора» Маймонида, «Войны Господа» Герсониды

<sup>48</sup> Если обратиться к серии академической «Языки народов Азии и Африки», издававшейся с 1959 года, то в ней работ по ивриту не появлялось вообще до Перестройки! Изучение иврита и библеистика хотя и существовали, количество специалистов было невелико (самые известные из них А.Б. Ранович, И.Д. Амусин, М.И. Рижский, И.Ш. Шифман)

(Grätz) определял её как: «свободное исследование иудаизма, вечно истинного и вечно ценного в нём»<sup>49</sup>. Данная диссертация исследует именно еврейскую философию в конкретный исторический период – Высокого и Позднего Средневековья. Среди всего комплекса иудейской философии той эпохи рассматриваются космологические концепции: в данном исследовании будут рассмотрены взгляды на Вселенную двух выдающихся средневековых еврейских мыслителей. Первый из них – широко известный в мире философии и теологии рабби Моше бен Маймон (1135 – 1204), обозначаемый в иудейской среде под акронимом רמב"ם (РаМБаМ), а в европейском – под эллинизированной формой Maimonides, которая в современном русском языке дала форму «Маймонид»<sup>50</sup>. Другой – не менее известный, но не менее глубокий как философ – рабби Хасдай Крескас (1340 – 1410/11?), его последовательный оппонент, уроженец и житель той же страны, где родился и провёл детство Маймонид – Испании<sup>51</sup>.

Если РаМБаМ был на первый взгляд перипатетиком *par excellence* – его творчество знаменует время господства аристотелевской философии в лоне иудаизма – то Крескас же, напротив, был борцом против идей Стагирита и всячески хотел если не избавиться еврейство от его наследия, то минимизировать его. Их идеи характерны для всего Средневековья, и не только еврейского – попытки осмыслить и возвести в идеал греческое наследие, а затем его же переосмыслить и сделать объектом критики были свойственны всем философским дискурсам авраамических религий в тот период времени.

---

<sup>49</sup> Грец Г., История евреев с древнейших времён от древнейших времён до настоящего, Т. V, Одесса, 1906, с. 7

<sup>50</sup> Стоит отметить, что в новгородских текстах рубежа XV – XVI вв рабби Моше известен как Моисей Египетский, что видимо калькировало одно из латинских его имён: например, в рукописи *Liber de parabola* имя РаМБаМа записано так: *Moyses Egyptus* (см: Соколов П.В., «Образец рецепции галахической экзегезы Моисея Маймонида в латинской экзегетике XIII века», М., 2009, с. 14)

<sup>51</sup> Но если Маймонид родился в Испании ещё мусульманской, то Крескас – уже после Реконксты. Однако большую часть жизни Маймонид прожил вне Пиренеев – сначала в Марокко, потом в Египте.

Маймонид, живший в *дар 'аль-'ислам*<sup>52</sup>, не мог не считаться с мусульманскими философами и учёными, а Хасдай Крескас – уже под властью *Christianitatis* – со схоластикой. Это отмечается и исследователями. Так, итальянский исследователь Мавро Зонта (Zonta) говорит, что «примечательные параллели, которые могут отражать негласный интерес к современной [им] схоластике, могут наблюдаться у Хасдая Крескаса и некоторых философов его круга, живших в Каталонии между 1380 и 1411 годами»<sup>53</sup>.

Перед тем как перейти к постановке проблемы, необходимо кратко рассмотреть основные этапы развития перипатетизма между эпохой эллинизма и временем жизни указанных еврейских философов, так как идеи многих поколений перипатетиков составили основу философских систем исследуемых мыслителей.

Со времени смерти Аристотеля существовала основанная им школа, названная по месту расположения – роци Аполлона Волчьего (Λύκειος) – Ликеем (Λύκειον). Эта школа после смерти своего основателя возглавлялась Теофрастом. При этом наследие уроженца Стагир не ограничилось одной лишь школой в Афинах – ученики философа разъехались по разным концам греческой ойкумены: например, Эвдем – на Родос, Дикеарх – в Спарту и т.д. Также стали широко диалоги Аристотеля времени его пребывания в Академии Платона.

В середине I века до н.э. был обнаружен его архив, работу по «изданию» которого возглавил Андронник Родосский. Популяризацией и комментированием сочинений Аристотеля занялись позже Александр

---

<sup>52</sup> Букв. «территория благочестия» (араб.). В исламе существует разделение мира на *дар 'аль-'ислам* – «территорию благочестия», где действуют законы шариата, и *дар 'аль-харб* – «территорию войны», где они не действуют, ввиду того, что – по мнению ислама – населены «неверными». Кроме того, *дар 'аль-'ислам* используется для обозначения территории мусульманских стран, подобно тому как латинское *Christianitas* часто используется в значении христианского мира, Европы в Средние века.

<sup>53</sup> Zonta Mauro, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Amsterdam, Springer, 2006, p. 10

Афродисийский, Фемистий, Иоанн Филопон и др. Их имена в последствие будут часто встречаться на страницах «Света Господня» Хасдая Крескаса, так как аристотелевские идеи стали доступны для арабских и еврейских мыслителей именно больше через их комментаторскую традицию, чем через ознакомление с сохранившимися работами Стагирита<sup>54</sup>.

Этапы развития перипатетизма выявлены в исследовании М.А. Солоповой, посвящённой Александру Афродисийскому: «Ранний Перипат (IV – нач. III вв до н.э.), Эллинистический Перипат (III – I вв. до н.э.), Возрождение аристотелевской традиции (сер. I в. до н.э. – 1-я пол. III н.э.), Аристотелизм в неоплатонических школах (кон. III – VI в. до н.э.)»<sup>55</sup>. В эпоху поздней Античности перипатетическая традиция находилась в тени других традиций: неоплатонической и зарождающейся христианской. В тот переходный период именно неоплатоники стали главными комментаторами наследия Аристотеля.

Самым известным из них является, безусловно, Симпликий. Кроме того, этот интеллектуал сообщает космологические идеи многих досократиков<sup>56</sup>, которые очень важны в исследовании представлений о Вселенной вплоть до раннего Нового времени. Важно, что он продолжал традицию греческих мыслителей, говорящих о вечности мира, не смотря на то, что библейская парадигма, ставшая тогда господствующей, утверждала обратное.

В этот же период появляются и оппоненты космологии Аристотеля – среди его же комментаторов. Так, Иоанн Филопон написал трактат «Против Прокла. О вечности мира», и - по мнению И.Д. Рожанского - тогда же ещё

---

<sup>54</sup> Хотя переводы самих трудов Аристотеля на арабский были, составляя донныне солидный корпус *Aristoteles Arabicus*.

<sup>55</sup> Солопова, М.А., «Александр Афродисийский и его трактат ‘О смешении и росте’», Москва, «Наука», 2002, с.13

<sup>56</sup> И.Д. Рожанский пишет на этот счёт: «Не будь его комментариев, мы располагали бы значительно меньшим количеством текстов таких авторов, как Парменид, Зенон, Мелисс, Анаксагор, Эмпидокл, Диоген из Аполлонии и т.д... Симпликий цитирует досократиков с полным сознанием важности этого дела» (Рожанский И.Д., История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи, М.: Наука, 1988, с. 404-405)

одну работу против Аристотеля, увы, до нас не дошедшую<sup>57</sup>. Тот же исследователь уточняет: «Филопон спорит с крупнейшими адептами той точки зрения, что мир существует вечно, не имея ни конца, ни начала, - с Аристотелем и Проклом. При этом он опирался на платоновского “Тимея”, а в последнем своём сочинении – на авторитет Моисея»<sup>58</sup>. Несмотря на то, что Иоанн Филопон и Симпликий были современниками, первый практически не упоминает второго, а второй постоянно критикует первого – и как раз по космологическим вопросам. Тот же Рожанский - в духе своего времени - так пишет об этом: «не исключено также, что креационистская позиция Филопона рассматривалась Симпликием как измена подлинно философскому духу»<sup>59</sup>.

Философия к концу Античности заговорила на платоновско-аристотелевском языке, как об этом писала ещё Т.В. Васильева, что этот язык «стал попросту собственностью философии, и сохраняет своё значение даже там, где теряют влияние идеи Платона и Аристотеля»<sup>60</sup>.

Философия последующей эпохи – Средних веков – ещё в XIX века разделена по трём монотеистическим религиям<sup>61</sup>, и так рассматривается в историко-философских курсах до сих пор.

Появление и распространение другой авраамической религии – ислама – и обработка ею греческого наследия положили начало новому подъёму перипатетизма, прежде всего в его арабоязычной версии. Но этот интерес к наследию Аристотеля не родился из ничего. Ещё полтора века назад М.И. Базилевский отмечал: «Во время владычества халифов евреи познакомили арабов с философией посредством перевода ими творений Аристотеля...на сирийский, а потом с последнего – на

---

<sup>57</sup> Рожанский, История естествознания, с.403

<sup>58</sup> Рожанский, История естествознания, с. 405 - 406

<sup>59</sup> Рожанский, История естествознания, с. 406

<sup>60</sup> Васильева Т.В., Поэтика античной философии, М.: Трикта, 2008, с. 37

<sup>61</sup> См: учебник философии А. Штёкля *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mainz, 1889, русский перевод: История средневековой философии, пер. Н. Стрелкова, М., 1912; у более профессионально ориентированного Ф. Коплстона арабской и иудейской философии посвящено по одной главе (см: Коплстон Ф., История философии. Средние века, М.: Центрполиграф, 2003)

арабский язык»<sup>62</sup>. Сирийский диалект арамейского не случайно стал языком-посредником - ведь Омейяды перенесли столицу Арабского халифата из Медины в Дамаск. При этом – как отмечал Фредерик Коплстон (Coplestone) об этом периоде: «развитие философии в среде последователей ислама не может быть в полной мере рассмотрено вне вносимого евреями вклада, стимулирующей его развитие»<sup>63</sup>.

Более того, часть работ греческих перипатетических комментаторов сохранилось только на иврите. Как замечает на этот счёт М.А. Солопова: «Фемистий составил несколько... комментариев-парафраз, из которых три сохранились на греческом (к «Физике», «О душе», «Второй аналитике»), и ещё два в переводе на еврейский (к «О Небе», и 12 кн. «Метафизики»)»<sup>64</sup>.

Произведения Аристотеля были переведены на семитские языки задолго до арабов и не только евреями. На это счёт К.Г. Церетели отмечал: «В Эдессе создаётся центр несторианских деятелей, известных под названием «персидской школы», которая занималась в основном переводами с греческого. Здесь было переведено много греческих философских сочинений, в том числе и труды Аристотеля. Вскоре изгнанные из Эдессы несториане обосновываются в Нисибине... Примечательна литературная деятельность антиохийского епископа Сергия Рейшанского, известного философа и переводчика Аристотеля...»<sup>65</sup>. О значении сирийских посредников писал исследователь Шахрастани А.Х. Хамади: «Особое значение имеет переводческая деятельность сирийцев, достигшая своего пика в конце IX – начале X вв. Арабы восприняли у представителей сирийской учёной среды тонкие приёмы перевода, эквиваленты многих отвлеченных понятий на

---

<sup>62</sup> Базилевский, М.И., «Влияние монотеизма на развитие знания», Киев, 1883, с.8, в прим.

<sup>63</sup> Коплстон Ф., История философии. Средние века. М.: Центрполиграф, 2003, с.178

<sup>64</sup> Солопова М.А., Александр Афродисийский и его трактат “О смешении и росте”, М.: Наука, 2002, с.19)

<sup>65</sup> Церетели, К.Г., Сирийский язык, М.: Наука, 1979, с. 12

родственном языке... Сирийские переводы... были арабам более доступны, чем греческие подлинники»<sup>66</sup>.

Евреи и арамеоязычные христиане пытались «монотеизировать» Аристотеля и других греческих мыслителей. Эти переводчики, по замечанию Хамади, «придававшие античной философии своеобразную религиозную окраску, которая чувствуется в трудах мусульманских учёных, облегчили «узнавание» в античной философии близких... черт»<sup>67</sup>. Стоит отметить ещё, что многие из оригинальных произведений сиро-христианских переводчиков, например, «Адаб аль-фалясифа» («Афоризмы философов») Хунайна ибн Исхака, сохранились только на иврите<sup>68</sup>.

Но в раннем Средневековье интерес еврейских интеллектуалов к Аристотелю и греческому наследию вообще снизился, и тогда на этом поприще наступило доминирование философов исламского мира. Как писал о них советский исследователь арабоязычного перипатетизма прошлого века А.В. Сагадаев: «Они восприняли науку Античности в относительно целостном виде, а не только в той степени в какой она отвечала бы интересами теологии, как это было характерно для христианских книжников раннего Средневековья»<sup>69</sup>. Для мыслителей новой религии, достаточно радикально настроенной к чуждым идеям, системы философов Античности почти сразу стали своими: более того, некоторые из них считали, что это первоначальные их – мусульманские или арабские - идеи. В этой связи исследовательница арабского неоплатонизма Г.Б. Шаймухамбетова замечала: «В недошедшем до нас трактате «О происхождении философии» аль-Фараби приводится мысль, что греческая философия пришла в упадок на своей родине, но сочинения Платона и Аристотеля сами по себе могут указать путь для

---

<sup>66</sup> Хамади, А.Х., Шахрастани как историк античной философии (досократический период). Автореферат диссертации. М., 1985, с. 8 – 9.

<sup>67</sup> Хамади, Шахрастани как историк античной философии, с. 25

<sup>68</sup> Йошпэ Р., Что такое еврейская философия, с. 58

<sup>69</sup> Сагадаев, А.В., «Восточный перипатетизм». М.: Изд.дом Марджани, 2009, с.21

тех, кто хочет восстановить философию на земле Ирака, где она зародилась»<sup>70</sup>. Собственно сам аль-Фараби и проследил путь философских идей, дошедших до него: «Это знание, говорят, в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем к арабам. Всё содержание этой науки излагалось на греческом языке, затем оно было [переведено] на сирийский язык, после чего – на арабский язык...»<sup>71</sup>.

Долгое время, особенно в XIX – начале XX веках, господствовало мнение об абсолютной власти перипатетизма в арабском мире, что в своё время выразил отечественный исследователь XIX века Йона Гурлянд: «одна только философия Аристотеля приковывала к себе большую часть арабских умов, и около неё одной стала вращаться до самого конца своего существования вся арабская философия»<sup>72</sup>. Более того, само понятие «философия» в арабской мысли было прочно связано с наследием Аристотеля и его учителя - Платона, о чём писал ещё А. Корбен (Corbin): «термины *фалсафа* и *файласуф*, будучи арабской транскрипцией греческих слов и относясь к перипатетикам и неоплатоникам первых веков ислама, не являются точным эквивалентом наших понятий “философия” и “философ”»<sup>73</sup>.

Но со временем – к X веку - от своих мусульманских «коллег» идеи Философа вновь перешли и в сферу интересов иудейских мыслителей. Сначала это происходит на Ближнем Востоке, где жил Саадия Гаон (882 – 942), во многом испытавший влияние, правда опосредованное

---

<sup>70</sup> Шаймухамбетова Гульшат Бахитовна, Идеи платонизма и философские идеи Аль-Кинди и Аль-Фараби: автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. М.: ИФ РАН, научный руководитель – проф. С.Н. Григорян, д.ф.н., М., 1974

<sup>71</sup> Цит. по Йошпэ Р., Что такое еврейская философия, с.25

<sup>72</sup> Гурлянд Йона, О влиянии философии мусульманской религии, а именно мутакаллимов и ашариев на философию великого еврейского раввина Моисея Маймонида, СПб, 1863, с.6

<sup>73</sup> Корбен Анри, История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010, с.13

вышеназванными комментаторами, Аристотеля<sup>74</sup>, который открывает собой эпоху средневековой еврейской философии. В результате же мусульманского завоевания Пиренейского полуострова, туда перемещается центр учёности всего Средиземноморья, где он и достигает своего расцвета к XII веку. Тогда и затухает первая волна арабской философии, ограниченная рамками - по мнению А. Корбена - появления ислама и 1198 годом, то есть смертью Ибн-Рушда (Аверроеса), творчество которого было пиком, с точки зрения того же Корбена, этого периода мусульманской мысли<sup>75</sup>.

Мавританская Испания стала страной «победившего перипатетизма», который от десятилетия к десятилетию распространялся в среде интеллектуалов, со временем совершенно теряя конфессиональное маркирование. Так, американский историк еврейской философии Бернанд Септимус (Septimus) замечает об эволюции этой школы: «Аристотелизм стал популярен среди еврейских мыслителей уже перед Альмохадским нашествием<sup>76</sup>, но к полному триумфу пришёл только в христианской Испании»<sup>77</sup>. Более того, как отмечено ещё Шломо Пинесом (Pines): «еврейские мыслители этого периода (примерно с XIII столетия и почти до самого изгнания из Испании) открыто цитируют и называют по имени... в основном греческих и исламских философов, известных по переводам их работ на иврит»<sup>78</sup>.

Стоит ещё отметить, что написанные на иврите философские сочинения – по сравнению с объёмом литературы на арабском и на латыни – незначительны по количеству. Как писал тот же Ш. Пинес, указывая на компактность еврейской средневековой философии:

---

<sup>74</sup> Исследователь конца XIX в Г.Г.Генкель говорит, что Саадия - «отец еврейской схоластики» (см: Генкель, Г.Г., Саадия Гаон. Знаменитый еврейский учёный X века. Биографический очерк. СПб, 1895, с.279)

<sup>75</sup> Корбен А., История исламской философии, с.15

<sup>76</sup> Т.е. 1121 годом

<sup>77</sup> Septimus Bernard, Hispano-Jewish in Transaction. The Career and Controversies of Ramah, Harvard University Press, 1982, p.18

<sup>78</sup> Пинес Шломо, Иудаизм, христианство и ислам: парадигмы взаимовлияния. М.: Мосты культуры, 2009, с. 233

«Поскольку объём ивритоязычной философской литературы был весьма ограничен, каждый философ здесь был ожидаемо знаком со значительной её частью и реагировал на мнения своих предшественников. Так, например, Хасдай Крескас критикует взгляды Герсониды, хотя ясно, что значительное число идей Крескаса находилось под влиянием последнего – или через согласие с его позицией, или через её опровержение»<sup>79</sup>.

Об освоенности аристотелевских идей в Испании Айзек Гусик (Husik) писал сто лет назад в своей монографии: «мы можем быть уверены, что Авраам ибн Дауд, предшественник Маймонида, был прекрасно знаком с идеями Аристотеля; и все те, кто жили после него, например, Маймонид, Герсонид и Хасдай Крескас, без сомнения показывают себя изучившими идеи, представленные в работах Стагирита. Но нет такой же уверенности на счёт более ранних работ: Ицхака Исраэли, Саадии, Йосефа ибн Цадика, ибн Гибероля, Бахьи ибн Пакуды, Иуды а-Леви. Они были исполнены не только аристотелевских идей и принципов, но также восприняли системы иных школ, как греческих, так и арабских, и бессознательно смешали их»<sup>80</sup>. Кроме того, Гусик считает, что перипатетизм стал господствующим философским методом среди еврейских мыслителей далеко не сразу, а только к XII веку, продержавшись в качестве такового до XV столетия.

Как в христианских и мусульманских кругах, так и в иудаизме той эпохи совершилась попытка синтезировать неоплатонизм и аристотелизм. В XIII веке результат этого синтеза проникает в университетские круги. Как отмечал И.В. Лупандин: «Комментарии Фомы Аквинского к книге Аристотеля ‘О Небе’ явились первой в средневековой Европе попыткой

---

<sup>79</sup> Pines Shlomo, *Studies in the History of Jewish Thought*. Ed. by W.Z. Harvey, M. Idel. Jerusalem: The Hebrew University, Magnes Press, 1998, p.490

<sup>80</sup> Husik Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New-York: The Maximillian Company, 1916 p.15

переосмыслить аристотелевскую космологию»<sup>81</sup>. Сравнивая героя нашего исследования Маймонида и Фому, американская исследовательница Идит Доббс-Вайнштейн (Dobbs-Weinstein) пишет: «Голос – голос Платона, но руки – руки Аристотеля. Мой парафраз Бытия 27:22<sup>82</sup> кратко описывает метод и сущность подхода Маймонида и Аквината к толкованию. Таким образом, и РаМБаМ и Фома Аквинский ... сущностное соответствие не только между Платоном и Аристотелем, но также и между философией и Откровением»<sup>83</sup>.

Нельзя не отметить, что философия как отдельный род интеллектуальной деятельности, появившаяся ещё в эллинистическом мире, для многих носителей авраамических религий была онтологически чужда. Неоднозначное к ней отношение мы можем видеть в Западной мысли, находя мнения о ней как *vera philosophia vera religio est* - у Иоанна Скота Эриугены, так и *philosophia ancilla theologiae est* - у Петра Дамиани. В еврейском же мире до поры до времени высказываний такого рода не было.

Активно используя философские (в основном - «перипатетические») методы, еврейские мыслители часто на словах заявляли о неприятии этого духовного дитя Эллады. Так, поэт и философ XI – XII вв. Иеуда а-Леви писал в своей «*Сефер а-Кузари*<sup>84</sup>» («Книге Хазара»), 1:68: «Философов извиняет то, что они являются людьми, не унаследовавшими ни знаний, ни религии, т.к. они – греки, а греки – из потомков Йефета<sup>85</sup>, обитавших на севере. Знание переходило по наследству от Адама. И это знание, укреплённое Божественным

---

<sup>81</sup> Лупандин И.В., Аристотелевская космология и Фома Аквинский//Вопросы истории естествознания и техники, 1989, 2, с.64

<sup>82</sup> Доббс-Вайнштейн перефразирует высказывание патриарха Ицхака (Исаака), сказавшего: «голос, голос Яакова; а руки, руки Эйсава» (см: Быт., 27:22), когда к нему зашёл его сын Яаков (Иаков), чтобы получить отцовское благословение за место старшего брата – Эйсава (Исав). Из библейского нарратива известно о крайне враждебных отношениях между этими братьями.

<sup>83</sup> Dobbs-Weinstein Idit, Maimonides and St.Thomas On the Limits of Reason. State University of New-York Press, 1995, p.16 – 17

<sup>84</sup> Иногда называемая просто «Сефер Кузари»

<sup>85</sup> Яфета в Синодальном переводе

повелением, перешло только к потомству Шема<sup>86</sup>, избранного из сыновей Ноаха<sup>87</sup>. Знание пребывало и пребывает в этом избранном потомстве Адама. А к грекам знание перешло только после того, как они начали одерживать победы»<sup>88</sup>.

В этом фрагменте нам важна библейская отсылка – к эпизоду разделения мира между тремя сынами Ноя и распределению «функций» между ними из книги Берешит (Бытия)<sup>89</sup>, 9:26 - 27: «И сказал [Ноах]: благословен Господь, Бог Шема (Сима) ; Кнаан (Ханаан) же будет рабом им. И даст Бог простор Йефету (Яфету), и да обитает он в шатрах Шема». Этот пассаж интерпретировался многими носителями авраамических религий как обоснование господства Откровения (олицетворяемого здесь Шемом) над философией (Йефетом) и служебной роли последней. Далее Библия приводит родословную Йефета, среди потомков которого есть Яван, то есть Греция<sup>90</sup>. Рабби Иеуда, таким образом, обвиняет греков в неоригинальности и, как бы сейчас сказали, «плагиате».

Далее автор «Кузари» в пункте 1:65 критикует Аристотеля: «Верно то, что он [Аристотель] перенапряг свой разум и свою мысль, потому что у него не было традиции (курсив наш – Г.А.), переданной из достоверного источника. И когда он думал о начале и конце мира, ему было также трудно представить себе начало [мира], как и представить его вечность. Но в своих умозаклечениях предпочёл вечность мира, *опираясь только на собственные размышления* (курсив наш – Г.А.). И он не стал задаваться вопросом

---

<sup>86</sup> Сим в традиционном русском переводе

<sup>87</sup> Ной в русской версии

<sup>88</sup> Рабби Иеуда а-Леви, «Сефер а-Кузари. Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры», М., «Книжники», «Текст», 2009, с. 59 - 60

<sup>89</sup> Здесь и далее – кроме оговорённых мест – библейские цитаты идут по переводу под редакцией Давида Йосифона.

<sup>90</sup> Ивр. יָוָן. Ещё полвека назад господствовала гипотеза, что греки на иврите называются «яваним» вследствие омонимии корня \*j-w-n со словом «ионийцы». Но гипотеза эта не выдерживает критики из-за того, что обозначение островов западнее Кипра и Крита как Яван существовало за долго до расселения там ионийских племён.

хронологии поколений, живших до него, и исследовать родословные людей [и их знания]»<sup>91</sup>.

Иеуда а-Леви критикует Стагирита за отсутствие традиции, на которой обоснованы его выводы, и добавлении «от себя», что человеком Нового времени может быть воспринято как критика независимости мысли. Но в парадигме средневекового менталитета данная критика испанским раввином образа известных ему мыслей Аристотеля содержит, говоря современным языком, обвинение в «ненаучности».

Английский исследователь Маймонида начала прошлого века А.Козн (Cohen) отмечал два критических выпада против идей Аристотеля в еврейской философии, причём считая при этом представленную выше у автора «Сефер Кузари» критику поверхностной: «Иеуда а-Леви (р.1086) отвергал аристотелевскую философию больше исходя из интуитивных, чем из рациональных основ. Она морально не удовлетворяет его. Для его пылкого поэтического темперамента холодные размышления Аристотеля доказаны отвратительно. Они не способствуют соединению томящейся человеческой души с Богом. С другой стороны Хасдай Крескас (1340 - 1410) весьма сильно атаковал Аристотеля, стоя на рациональных основаниях. Он проанализировал систему его мысли и нашёл её необоснованной»<sup>92</sup>.

Но большинство средневековых интеллектуалов, по мнению автора данной работы, скорее согласились бы с оценкой их современника - филолога и комментатора Писания рабби Давида Кимхи (РаДаК) (1160? – 1235?): «Страх Божий – это Тора и заповеди, слова пророков, а также традиция мудрецов в устной Торе, а мудрость же – мудрость философии. Но если человек будет изучать вначале мудрость

---

<sup>91</sup> «Сефер а-Кузари», с. 60

<sup>92</sup> Cohen A., rev., The Teachings of Maimonides, London, 1927, p.6

философии, то дух его придёт в смятение и голова его напряжётся, чтобы раздробить [как камень] многочисленные знаки и великие чудеса, существующие в Святом Писании». РаДаК не торопит своих читателей знакомится с философией сразу, но только поняв сначала богословие, - «И только потом осознает думающий о Торе мудрец, и прояснит основу мудрости, стараясь приблизиться к речениям знания, и будет изучать мудрость философии только после этого»<sup>93</sup>. Философия - в некотором смысле - становится целью теологических изысканий.

Однако средневековый интеллектуальный стиль мысли был намного более широк и универсален. Например, среди еврейских философов ходило изречение, переведённое с языка арабских коллег: «הַשְׂמֵעַ מִמִּי שֶׁאָמַר» (*шма ха*<sup>94</sup>-эмет мими шэ-амара) - «Слушай истину, кто бы ни высказывал её». Комментатор Маймонида Шем Тов ибн Фалакера максимально развил эту мысль: «Все народы сообща владеют науками, которые не принадлежат исключительно какой-то одной нации»<sup>95</sup>.

Интеллектуальное влияние рабби Моше было так велико, что среди англоязычных историков еврейской философии существует термин Maimonideanism<sup>96</sup>, который автор этой работы, однако, не рискнёт калькировать на русский и будет называть этот феномен просто «наследие Маймонида».

После смерти РаМБаМа вокруг его трудов в еврейском мире разгорелся ожесточённый конфликт, который вышел далеко за его пределы. Английский историк Пол Кривачек (Kriwaczek) приводит такой пример: «когда рабби Шломо из Монпелье “с плачем и мольбами” прибежал к францисканцам и доминиканцам, говоря: “Глядите, они среди нас – еретики и неверные, ибо

---

<sup>93</sup> См: Предисловие РаДаКа к его комментарию на книгу Иешуа бин Нуна (Иисуса Навина). Цит., в переводе автора данного исследования, по изданию מקראות גדולות (Великие Писания), Т. II, Венеция, 1525, с. 2

<sup>94</sup> Здесь и далее латинской буквой h передаётся звук, обозначаемый ивритской буквой ה (hey) и близкий к южнорусскому и украинскому Г-фрикативному.

<sup>95</sup> Цит. по Йошпэ Р., «Что такое еврейская философия», с.34

<sup>96</sup> См: ниже мы коснёмся целого сборника The Cultures of Maimonideanism, 2009

они соблазнили Моше бен Маймона из Египта. Вы, очищающие свою общину от ереси, очистите и нашу”. Доминиканцев не нужно было просить дважды, и в 1233 году они с удовольствием сожгли книги великого мыслителя»<sup>97</sup>.

И Маймонид и Крескас жили в эпоху, которую многие историки называют «золотым веком испанского еврейства» - первый ближе к началу, а второй – под его занавес<sup>98</sup>. Рабби Хасдай, как о нём пишет американский историк еврейской философии Джейкоб Эйгус (Agus): «Будучи носителем великой философской традиции интеллигенции испанского еврейства, он, вместе с тем, больше всех других сделал для того, чтобы подорвать её либеральный дух и веру в разум»<sup>99</sup>. Время, когда жил Крескас предшествует Ренессансу, но именно тогда начинается то «развенчание Космоса», о котором говорил Койре<sup>100</sup>.

Но и в христианском мире, между эпохами Маймонида и его оппонента происходит коренной перелом, когда, по мнению А.В. Аполлонова, «возродился языческий рационализм: философия (причём это была целостная, а потому гетеродоксальная, философия Аристотеля, очищенная, насколько возможно от неоплатонических наслоений) перестала выполнять функцию инструмента теологии и стала претендовать на полную самостоятельность»<sup>101</sup>.

Западная средневековая космология описана Пьером Дюгемом (Duhem) ещё в начале XX века<sup>102</sup>. Среди отечественных исследователей можно отметить статью И.В. Лупандина «Аристотелевская космология и

---

<sup>97</sup> Кривачек Пол, Идишская цивилизация: становление и упадок забытой нации, М.Мосты культуры, 2012, с. 257

<sup>98</sup> Например, Baer Ytzhak, History of Jews in the Christian Spain, Vol.1, Varda books, Skokie, Illinois, 2001, p.2: “the Golden Age of Hebrew and Judeo-Arabic culture”

<sup>99</sup> Эйгус Джейкоб, Эволюция еврейской мысли. От библейских времён до начала Нового времени. М., Иерусалим: Даат/Знание, 2014, с. 251

<sup>100</sup> Койре А., Очерки истории философской мысли, М., 1980, с. 16

<sup>101</sup> Аполлонов А.В., Латинский аверроизм XIII, М.: ИФРАН, 2004, с.21

<sup>102</sup> Duhem Pierre, Le Système du Monde. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 10 vols, 1913 - 1959

Фома Аквинский», где ретроспективно описаны взгляды на Вселенную Аквината<sup>103</sup>.

Если научная революция XVI – XVII веков<sup>104</sup> была изучена и осмыслена, в том числе А. Койре (Koyré)<sup>105</sup>, Т. Куном (Kuhn)<sup>106</sup>, П. П. Гайденко, то философская её предтеча - особенно у еврейских философов - до сих пор в России мало изучена. И если вклад евреев в формирование новой науки в этот же период раннего Нового времени исследован Д. Рудерманом (Ruderman) в его монографии «Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe», то вклад иудейских философов в картину Вселенной Ренессанса во многом обойдён стороной. Кроме того, на русском языке существует сделанный – правда в тенденциозно-позитивистском духе – обзор космологий в связи с их влиянием на культуру, сделанный С.Б. Бондаренко<sup>107</sup>.

Приступая к самой работе, хотелось бы отметить, что полноценное исследование наследий и Маймонида и Крескаса только начинается.

## **§ 2. Постановка проблемы**

Средневековая космология зиждилась на герменевтике Текста, ведь весь взгляд на мир детерминировался его интерпретацией, который воспринимался как Откровение, и комментариями к нему, которые были охвачены не меньшей аурой сакральности, несмотря на то, что они строились по определённым – во многом логическим - правилам. Но вместе с тем существовал комплекс знаний, доставшийся от Античности, где разум превалировал над откровением. Кроме философии, о которой подробнее

---

<sup>103</sup> Лупандин И.В., Аристотелевская космология и Фома Аквинский// Вопросы истории естествознания и техники, 1989, 2

<sup>104</sup> Эти два столетия в истории Науки всегда связывают вместе т.к., по мнению А. Койре «они так связаны, так преплетены друг с другом, что при разделении становятся не постижимыми» (Койре А., От замкнутого мира к бесконечной Вселенной, с. VII)

<sup>105</sup> См: Койре Александр, От замкнутого мира к бесконечной Вселенной, М.: ЛОГОС, 2001

<sup>106</sup> См: Кун Томас, Структура научных революций, М., 1975

<sup>107</sup> Бондаренко С.Б., Космология и культура, М.: URSS, 2008

говорилось во введении, была совокупность естественно-научных представлений, ставшая в последствие основой для новоевропейского естествознания. И автор данного исследования проблематизирует связь и переходные этапы между преднаучным натурфилософским мировоззрением и современной естественнонаучной картиной мира.

Еврейская мысль на протяжении эллинизма и Поздней Античности, смогла синтезировать подходы разума и откровения, став полноценной – с европейской точки зрения, философией. Период её окончательного формирования, по замечанию Рафаэля Йошпэ, пришёлся на период от «Саадии Гаона (IX – X вв) до РаМБаМа (ум. 1204)»<sup>108</sup>. Этот же период называют в истории еврейской философии средневековым *par excellence*, как было сказано выше, вследствие доминирования перипатетизма. Как отмечал А. Гусик, касаясь главного еврейского «схоласта»: «Для Маймонида Аристотель был неоспоримым авторитетом для всех подлунных материй, но он сохранил для себя право противостоять Стагириту, когда вопрос касался небесных сфер и их влиянием»<sup>109</sup>. Ещё Г. Вольфсон писал о лингвистическом родстве между двумя этими узловыми историческими фигурами иудейской философии, говоря, что «Маймонид был последним из той цепочки еврейских философов, начиная с Саадии, чьи работы были написаны по-арабски для арабоязычных евреев»<sup>110</sup>. Автор данного исследования проблематизирует соответствие философских текстов Маймонида современным ему перипатетическим тенденциями.

Г.Грец в своём фундаментальном труде, говоря о том же периоде, выделяет понятие «раввинско-философская эпоха», которая «обнимает время от утверждения раввинских и научных школ в Испании до

---

<sup>108</sup> Йошпэ Р., «Что такое еврейская философия», с. 23

<sup>109</sup> Husik I., “A History of Jewish Medieval Philosophy”, New-York, 1916, p. 388

<sup>110</sup> Wolfson H.A., *Crescas' Critique of Aristotle*, p. VIII

раскола между свободомыслием и правоверием (1040 - 1230)»<sup>111</sup>. Для автора настоящей работы исследовательской проблемой являются философские системы Маймонида и Крескаса в контексте данного «раскола». Кроме того, здесь ставится вопрос: был ли такой конфликт вообще?

Маймонид и Крескас творили в двух историко-философских контекстах: в эпоху первого тайное мистическое учение – Каббала – ещё не было распространено, а во время жизни второго оно стало интеллектуальной модой. Сам же Крескас это увлечение мистикой осуждал<sup>112</sup> и, чтобы сохранить рационалистический философский стиль, был строг с терминами, например с обозначением бесконечности – בְּלִתי בְּעַל תְּכִלִּית (*билти ба'ал тахлит*). На этот счёт Т. Рудавски (Rudavsky) отмечает в своей монографии: «В тринадцатом веке мы находим уже разделение терминологии: каббалисты останавливаются на термине 'эйн соф, в то время как философы в первую очередь используют выражение *билти ба'ал тахлит*»<sup>113</sup>. Надо сказать, что такая двойственность в терминологии явление не только в еврейской, но и в европейской философии – о дистинкции *infinitus* и *indeterminatus* писал ещё А. Койре, цитируя второе письмо Р.Декарта к Г.Мору: «Моему понятию о мире противоречит приписывание ему какой-то границы (*terminum*)... Поэтому я говорю, что мир неограничен (*indeterminatum*) или беспределен (*indefinitum*), - ибо я не усматриваю его границ; но я не осмеливаюсь назвать его бесконечным (*infinitum*)...»<sup>114</sup>. Вопросы о бесконечности у изучаемых авторов также проблематизируются в данной диссертации.

---

<sup>111</sup> Грец Г., История евреев от древнейших времён до настоящего. В 12 тт. Т.V, Одесса, 1906, с.5

<sup>112</sup> В IV части «Света Господня» Крескас напоминает талмудический пассаж (Хагига, 13 А) о «возрастном цензе» изучения мистики, в данном контексте представленной доктриной ма'асэ меркава (Деяние Колесницы): «[Сказал рабби Йоханан рабби Элизеру]: “Давай истолкую Деяние Колесницы”. Сказал [в ответ рабби Элизер] ему: “Недостаточно я стар”, - а далее Крескас начинает возмущаться моде на мистику: «А как же иначе?! Игнорирование этого, сделало уже известным [это мистическое учение] среди юношей и малых детей, а кроме всего прочего – и в популярных местах толкования [Священного Писания] среди 20-летних и даже младше. Они расширили предел распространения [этого мистического учения так], что его приравнивали к Торе [даже] среди оравы юнцов!» (Свет Господень, с.408)

<sup>113</sup> Rudavsky Tamar M., *Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, State University of New York Press, 2000, p.XVI

<sup>114</sup> Цит.по А. Койре, От замкнутого мира, с.118; сам Койре приводит ссылку: Second Letter of Descartes to Henry More, 15, IV, 1649, p.344

Ниже будут проанализированы фрагменты из выше указанных трудов Маймонида и Хасдая Крескаса, а также часть пассажей из орего magno Герсониды, которые можно проинтерпретировать как космологические. Касательно первых двух авторов будут поставлены следующие проблемы:

- 1) что является возможным источником (или источниками) представлений данного автора об устройстве Вселенной?
- 2) насколько данный автор следует системе Аристотеля-Евдокса-Птолемея и есть ли у него дополнения или несогласия с ней?
- 3) считает ли данный автор возможным существование бесконечного в пространстве и времени мира?
- 4) предполагает ли данный автор существование других миров?

### ***§ 3. Источники космологии Маймонида***

В этом разделе будут рассмотрены источники, в которых сформированы космологические взгляды Маймонида. Они разделены на четыре подпункта: а) библейские, б) античные, с) талмудические и мидрашистские, d) средневековые

#### ***а) библейские***

Будучи классиком иудейской мысли Маймонид не мог не использовать ТаНаХ (Еврейскую Библию) как источник и как обоснование своих размышлений. Как отмечает Дж. Штерн (Stern), Тора (и как Пятикнижие и как Традиция в целом) была для Маймонида была образцом для составления «Путеводителя»: «Первым путеводителем была “та книга, которая ведёт всех, кто ищет руководства на пути к истине, а посему и зовётся Торой” (Ш:13:453). Обыгрывая на иврите

глагол *horot*<sup>115</sup>, Маймонид как бы говорит нам, что его *Морэ*... на самом деле вторая Тора, а Тора – это первый *Морэ*»<sup>116</sup>. Но новая Тора Маймонида не Тора Откровения, но Тора разума. Претендуя на прямую связь с авторами библейских текстов, РаМБаМ не только прямо на них ссылается, но и подражает стилю.

Для того чтобы полностью понять основы маймонидовой космологии необходимо вкратце рассмотреть основы космологии библейской.

Американский исследователь Джеффри Кули (Cooley) говорит о главной проблеме её изучения: «В отличие от Месопотамии и Угарита, древний Израиль не оставил астрономических текстов *per se*. Таким образом, перед нами поставлены цели и даны методы, чтобы только *реконструировать* (курсив мой – Г.А.) древнеизраильскую традицию, касающуюся небесных светил, всецело из археологических материалов, случайных фрагментов, вставленных в Еврейскую Библию, и реконструированных древних календарей»<sup>117</sup>. Действительно, хотя ТаНаХ в своём корпусе имеет несколько космологических пассажей, а астрономических данных в современном понимании в нём практически нет. Как объяснял это А. Бир (Beer) в своей статье «Astronomy» в «Encyclopaedia Judaica»: «Израильтяне не изучали звёзды, как это делали вавилоняне, египтяне и греки. Вероятно, они могли отстраниться от наблюдения за небесными светилами из-за страха перед идолопоклонством»<sup>118</sup>. Позиция Бира является аллюзией, по всей видимости, на стих из книги Второзаконие, 4:19: «А то взглянешь ты на небо и увидишь солнце и луну и звёзды, и всё воинство небесное, и прельстишься, и будешь поклоняться им, и будешь служить им...».

Историк астрономии Л. Дж. Дрейер (Dreyer) придерживается иной позиции: «В многочисленных местах Ветхого завета мы находим

---

<sup>115</sup> Глагол להורות (*le-horot*) означает «указывать», «наставлять»

<sup>116</sup> Stern, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, p.3

<sup>117</sup> Cooley Jeffrey L., *Poetic Astronomy in the Ancient Near East. The Reflexes of Celestial Science in Ancient Mesopotamian, Ugaritic and Israelite Narrative*, Winona Lake, Indiana, Wisenbrauns, p.225

<sup>118</sup> Enc.Judaica, Vol.2, p. 620

практически такие же идеи об устройстве мира, что были у вавилонян. Ничего не сказано о форме земли – хотя круг горизонта упоминается как то: “Он установил круг на лике бездны” (Притчи, 8:27) и “Это тот, Кто восседает на круге земном” (Ис. 40:22) – однако [указано, что] земля установлена на основаниях или столпах»<sup>119</sup>.

О «столпах» будет сказано в контексте талмудического наследия маймонидовой космологии, а о «круге горизонта» стоит отметить следующее. Упомянутое в оригинале ивритское слово חוג (*хуг*), означает окружность как линию, его использование в Исае (חוג הארץ - *хуг ха-арец*) является полным аналогом латинского *orbs terrarum*.

Безусловно, самым главным из космологических фрагментов является первая глава книги Берешит (Бытия). Само Пятикнижие начинается стихом: «בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ» (*брейшиит бара' элоким эт ха-шамайим вэ-эт ха-арец*) – «В начале сотворил Бог небо и землю». Некоторые исследователи воспринимают распространённое в Еврейской Библии словосочетание שָׁמַיִם וָאָרֶץ (*шамайим вэ-эрец*) - «небо и земля» - как устойчивый оборот. Об этом И.Р. Тантлевский пишет: «прояснить проблему позволяет допущение, согласно которому еврейское “небо и земля” в стихе 1 является калькой шумеро-аккадского понятия “ан-ки”, букв. “небо-земля”, служившего для обозначения *всей* [курсив Тантлевского – Г.А.] Вселенной»<sup>120</sup>. Обратим внимание, что термины *шамайим* и *эрец* употреблены с артиклем: *ха-шамайим* и *ха-арец*, то есть будто эти слова используются не первый раз. Это в эпоху эллинизма даст повод некоторым из еврейских интеллектуалов рассуждать о существовании миров до известного нам мира. Маймонид проанализирует и эту позицию тоже, как будет видно ниже. При этом *шамайим* – «небеса» - используется лишь в *dualis*, что в последствие

<sup>119</sup> Dreyer J.L.E., A History of Astronomy from Thales to Kepler. 2<sup>nd</sup> Edition. London: Dover Publication, 1953, p. 2 - 3

<sup>120</sup> Тантлевский И.Р., Введение в Пятикнижие, с. 84

будет играть роль в космологиях поздней Античности и Средневековья, когда мудрецы Талмуда и их эпигоны будут рассуждать о небесных сферах.

Однако есть в ТаНаХе места, где небо и земля – в отличие от Быт. 1:1 – прямо противопоставляются. Например, в книге Исаяи есть стих 66:1- «Небеса – престол Мой, земля – подножье Ног моих». В этом видится скорее древнее противопоставление мира небесного и земного, которое этим стихом преодолевается в безоговорочном монотеизме с использованием аллюзий на царскую власть<sup>121</sup>. Спустя две тысячи лет после написания книги Исаяи к этому стиху будет апеллировать и Хасдай Крескас.

Другой важный термин, относящийся к устройству мира и фигурирующий в первой главе Бытия – это רָקִי'א (*ракий'а*). Это слово Септуагинта и Вульгата переводят соответственно как στερéωμα и firmamentum. И то и другое в классических языках означают нечто твёрдое и крепкое. О первом термине в словаре И.Х. Дворецкого сказано: «1) твёрдое тело, 2) основа, опора»<sup>122</sup>, а на второй - тот же филолог в другом словаре приводит: «1) средство укрепления, 2) опора, устой, 3) небесная твердь<sup>123</sup>, 4) основное положение, главный довод»<sup>124</sup>. Но ни версия Семидесяти толковников, ни интерпретация Иеронима Стридонского не соответствует смыслу оригинала – ивритский глагол לְרָקִי'א (*ли-рkoa'*), от которого и происходит слово רָקִי'א (*ракий'а*), означает «простира́ть», «возвыша́ть». Важно отметить контекст употребления этого глагола и однокоренного слова здесь, в первой главе Бытия, и в книге Теилим (Псалмах). В первом источнике есть такие строки (данное слово оставляется без перевода для уточнения контекста): «И говорил Бог: Да будет *ракий'а* внутри вод... И

---

<sup>121</sup> Такой ход мысли характерен для традиционной космологии. Можно в качестве сравнения взять последние слова XII книги «Метафизики»: «сущее не желает быть плохо управляемым. “Нет в многовластии блага, да будет единый властитель” (Илиада, II, 204)» (Metaph., XII, 10; 1076a, цит.по Аристотель, Т.1, с.319)

<sup>122</sup> Дворецкий И.Х., Древнегреческо-русский словарь, М., 1958, с. 1503

<sup>123</sup> Причём уже у христианских авторов – И.Х. Дворецкий приводит в качестве примера Августина и Тертуллиана.

<sup>124</sup> См: Дворецкий И.Х., Латинско-русский словарь, М., 1976, с. 428

делал Бог *ракий'а* и разделял воды, которые под *ракий'а* и которые над *ракий'а*... И называл Бог *ракий'а* небесами» (Быт., 1:6 - 8). В Псалмах же сказано: «Благодарите Господа, ведь Он благ, ведь милость его к миру... чтобы простирать (*ле-рока'*) землю над водами» (стихи 136:1 и 136:6). Если в Пятикнижии узус *ракий'а* относится исключительно к водам, то в 136-ом псалме однокоренной глагол относится уже к земле. Если переводить это слово буквально, пользуясь значением глагола, то получается не «твердь», но «пространство», то есть то, что растянуто, натянато. В контексте же стиха «Да будет *ракий'а* внутри вод» данный термин можно понять даже как «зияние», в том смысле, полностью совпадающим с греческим *χάος* в том смысле, в котором он был у некоторых авторов<sup>125</sup>.

В корпусе *Ктувим* (Писаний) также есть довольно большое количество фрагментов, которые можно проинтерпретировать как астрономические и космологические. Так, например, движение солнца (как главный символ течения времени – причём не только для авторов Библии, но и для Маймонида, как это станет видно ниже), описывается в 19-ом псалме и книге Коэлет (Экклезиаст).

Первый источник начинается стихом «הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד-אֱלֹהִים וּמַעֲשֵׂה יְדֵיו» - буквально: «(Те) небеса рассказывают славу Бога, а (о) действии рук Его – рассказывает пространство (*ракий'а*)». Слово *מַעֲשֵׂה* (*ма'асэ*) - «деяние» - восходит к глаголу *לַעֲשׂוֹת* (*ла'асот*), означающим «делать» в самом широком смысле. Этот термин - аналог греческого *ποίησις* (а именно так переводит *ма'асэ* Септуагинта). При этом данное слово значит как процесс, так и результат<sup>126</sup>. В последствие – уже в позднеэллинистическое время - термин *ма'асэ* войдёт в название двух

---

<sup>125</sup> Словарь И.Х. Дворецкого, например, приводит в качестве второго значения «бесконечное пространство» (Древнегреческо-русский словарь, Т.II, с. 1764), а 7-ое издание словаря Лиддла также вторым значением приводит: «пространство, протяжение воздуха» (Liddle, p.1713)

<sup>126</sup> М.Дрор даёт более широкий спектр значений: 1) дело, действие, 2) работа, практика, 3) событие случай, 4) рассказ (Дрор, Еврейско (иврит) – русский словарь, с.245)

основополагающих для еврейской мысли учений: מְעֻשָׁה בְּרֵאשִׁית (ма'асэ берешит) и מְעֻשָׁה מְרֻכָּבָה (ма'асэ меркава). И к этим доктринам, как и к термину ма'асэ в их названии будут в дальнейшем апеллировать и Маймонид и Хасдай Крескас.

Автор псалма, описывая движение времени, говорит: «День дню передаёт слово, ночь ночи открывает знание» (Пс., 19:3). Преемственность смены времён в данном тексте обусловлена передачей некоего вербально выраженного знания, которое, по сути, является бытием вещей. Но эзотерически настроенный автор 19-ого псалма (или его позднейший редактор) говорит не только об организации времени, но и пространства: «По всей земли проходит линия их (קוֹם- *каввам*), до предела вселенной (תְּהִלַּת-*тэвель*) – слова их; солнцу Он поставил шатёр в них» (Пс.,19:5). Сочетание букв קוֹם (q-w-n) масоретский текст (а вслед за ним и Д.Йосифон, чьи библейские переводы приводятся в работе по умолчанию) интерпретирует как слово קו (*кав*) – «линия» - с притяжательным суффиксом третьего лица мужского рода<sup>127</sup>, то есть как «их линия». Если то, что в иврите выражается указанным местоименным суффиксом, а в русском – местоимением «их», относится к дням и ночам, то получается, что этот стих рисует непрерывность и, говоря современным языком, однородность времени во всех точках Вселенной. Эта позиция характерна для любой картины мира вплоть до начала XX века.

Далее текст псалма приводит архаический фрагмент: «солнцу поставил Он шатёр в них. И оно, как жених, выходит из-под свадебного балдахина, радуется, как храбрец, пробегая путь» (19:5-6). Тут очевидны мифологические корни и апелляция к архаичным свадебным обрядам – автор текста говорит о некоем месте, именуемым לְהֵל (*оһель*), то есть «шатёр». По

---

<sup>127</sup> Но надо отметить, что сочетание קוֹם можно огласовать как קוֹם (*кум*) – «(он) встал/поднялся/воссуществовал». И тогда, взяв начало данного стиха в неогласованном виде: יצא קוֹם וּבִקְצָה תָּבֵל מְלִיָּהֶם לְשִׁמְשׁ שֶׁם, его можно понять как – «[Бог] вышел, встаёт, и у края Вселенной слова их [времён суток] поставил к солнцу». Но, к сожалению, это достаточно интересное с критической и текстологической точек зрения место не является тематикой данного исследования.

логике архаичного сознания - если солнце движется, то оно живое существо, а значит должно где-то жить. Самым распространённым типом жилья в те времена на Ближнем Востоке был именно шатёр.

Если слово *ohel* спустя 2000-2500 лет после создания 19-ого псалма в философском или богословском дискурсах использовалось лишь как аллегория и то мистиками, то представление о том, что Солнце (как и другие небесные тела) – живое существо, доказывали и Маймонид и Хасдай Крескас, как будет показано ниже. Утром оно - согласно этому тексту - выходит из сооружения, именуемого חֹהֵל (*хуна*). Термин переведён Давидом Йосифоном как «свадебный балдахин», где интерпретатор опирался значение этого слова в иврите, существующее приблизительно последние 1500 лет. Но в библейские и раннеталмудические времена и оно значило временный дом, выстраиваемый специально для новобрачных. То есть каждое утро солнце уподобляется жениху, заново выходящем из своего жилища. В движении в течение дня оно сравнивается с גִּבּוֹר (*гибор*), значение которого дает узус в книгах Царей – «царский гвардеец»<sup>128</sup>, таким образом, показывая время создания (или редакции) этого псалма.

В книге Экклезиаст же о движении дневного светила сказано: «И восходит (וָרָא) *ве-зарах*) солнце, и заходит (וָבָא) – *у-ба*’) солнце, и устремляется к месту своему, где оно восходит» (Экк., 1:5). Удивительно, что в этом стихе автор прибегает к формам перфекта: וָרָא и וָבָא – «взошло» и «ушло» соответственно – хотя логичнее для повторяющегося действия подошли бы имперфекты. Причём оба перфекта употреблены с буквой «вав», которая согласно грамматике библейского иврита «переворачивает» их в будущее время, давая значения: «и взойдёт», «и уйдёт». Учитывая, что для основной

---

<sup>128</sup> См: 1-ая Книга Царей, 1:10: «А Натана, пророка, и Бенайау, и тех храбрецов (*гиборим*), и Шломо, брата своего, не пригласил». Везде Д.Йосифон переводит *гиборим* как «храбрецы», однако по контексту понятно, что это аналог римских преторианцев.

библейской картины мира всё же не свойственна цикличность – этот пассаж можно перевести как «[как] взойдёт солнце, [так] и уйдёт», в котором очерчивается ограниченность мира в известной нам форме во времени. Так же как и в псалмическом источнике у солнца наличествует מְקוֹמוֹ (мккомо)<sup>129</sup> - «его место» - (правда уже без свадебных аллюзий) откуда оно уже не выходит, но куда спешит. Глагол לִישׁוֹף (ли-ш'оф), причастная форма которого – שׁוֹפֵן (шо'эф) – согласно словарю М. Дрора значит 1) вдыхать, 2) добиваться, стремиться<sup>130</sup>. Если на основании этого стиха, Экк., 1:5, реконструировать некую картину движения солнца, которую возможно предполагал его автор (или редактор), то получается, что фиксируется время восхода, время заката, а также ночное путешествие светила. Формально это похоже на египетское представление, однако не указывается прямо, где именно движется солнце ночью, что потом будет предметом дискуссий в ранней раввинистической литературе<sup>131</sup>.

Однако ТаНаХ беден на собственные названия небесных светил (кроме солнца и луны) а также имена созвездий. Поскольку ни Маймонид, ни Хасдай Крескас к ним не апеллируют (в отличие, например, от Авраама ибн Эзры), то стоит рассмотреть эту тему кратко.

Хотя некоторые названия созвездий присутствуют, среди прочего, в книгах Иова и Амоса, встаёт трудноразрешимая проблема с их идентификацией. Так, в произведении о легендарном страдальце присутствуют стихи: 9:9, который буквально можно перевести – «создающий 'Аш и Кима, и комнаты Теймана», а также 31:31 – 32 - «соединил столпы Кима, или откроешь Ты соседей Ксиль. Ты выведешь мазарот в час свой, и установишь 'Айш на её дочерей (вариант: у её дочерей)». В тексте Амоса интересен фрагмент из стиха 5:8, буквально значащий: «создающий Кима и

---

<sup>129</sup> Притяжательная форма третьего лица мужского рода от абсолютной формы מְקוֹמוֹ (макомо).

<sup>130</sup> Дрор М., Еврейско (иврит)-русский словарь, с.409

<sup>131</sup> См: Берешит Раба, 6:9, комментарий на стих «И управлять днём» (Быт., 1:18) (Мидраш Раба. Берешит Раба, Т.І, с. 131 -132)

*Ксиль*». Большинство как классических комментаторов, так и современных исследователей сходятся на том, что *קַמִּיָּא* (*кима*) – это Плеяды<sup>132</sup>.

В конце раздела посвящённого библейской космологии необходимо отметить на её альтернативность – особенно в эпоху Второго Храма. Одной из таких альтернатив была община кумранитов, в чьём наследии сохранилось множество астрономических текстов. Дж. Бен Дов, автор монографии об их представлении о Вселенной, пишет, что можно «увидеть полемику эпохи Второго Храма о календаре как конфликт “солнечной” (pro-solar) (альтернативной<sup>133</sup>) и “лунной” (pro-lunar) (раввинистической) фракций»<sup>134</sup>. Хотя победила последняя партия, в конечном итоге еврейский календарь получился лунно-солнечным: месяцы стали считаться по фазам луны, а год стал равняться году солнечному. Это подстегнуло развитие прикладной астрономии в талмудическое время (о чём будет сказано ниже), но – также как и в Вавилонии и Египте – эта вычислительная дисциплина шла порознь с космологией, общим взглядом на мир.

### ***в) античные***

Больше ста лет назад Г.О. Вольфсон, размышляя об отличии эллинского и иудейского мировоззрений писал: «Что действительно так разделяет евреев и греков, так это их соответствующие взгляды. То, что ранее было этическим, впоследствии становится космологическим»<sup>135</sup>. Иными словами, евреи начали развитие своей мысли с этической концепции (монотеизма), лишь впоследствии создав космологическую

---

<sup>132</sup> См: статью *קַמִּיָּא* (*кима*) в словаре Э. бен Йеуды: Vol.V, p. 2345 – 2346, где он даёт переводы: Siebengestirn, Plejades.

<sup>133</sup> В оригинале – sectarian.

<sup>134</sup> Ben Dov Jonathan, *Head of all years. Astronomy and Calendar at Qumran in their Ancient context*. Leiden: BRILL, 2008, p. 3

<sup>135</sup> Wolfson Harry, *Maimonides and Halevi. A Study of Typical Jewish Attitudes Towards Greek Philosophy in the Middle Age*, Philadelphia: The Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1912, p. 297

картину. В греческом мире же ситуация была обратной: философия началась с вопроса о космическом ἀρχή, лишь в дальнейшем обратившись к этическим вопросам.

При этом, как отмечает Тамар Рудауски в начале своей монографии о средневековой еврейской космологии, основные идеи в этой сфере в ту эпоху в иудейской среде были «основаны на классических греческих источниках, а затем» перенесены «в позднеэллинистические тексты, также как и в раввинистические труды»<sup>136</sup>.

Античное преднаучное представление о Вселенной, как и философия в целом, начинается с Ионической школы: милетцев Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, а также эфесца Гераклита. Их взгляды, известные по ряду доксографов, передаются и критически осмысляются Аристотелем. Но если ионийцы во главу своей онтологии ставили ἀρχή, уже пифагорейцы - по мнению Г.Зибек, «в двойственности, противоречии принципов: безграничного или ограниченного, или границы»<sup>137</sup>. Как будет показано ниже, в средневековой еврейской философии эти принципы будут объединены.

Ещё И.Д. Рожанским отмечена малое содержание в раннеантичной космологии астрономических фактов (также как и космологии библейской). Исследователь приводит пример: «даже такие учёные, как Анаксагор и Эмпидокл, имели, по-видимому, весьма слабое представление о числе планет и характере их движений. Несколько лучше обстояло дело в пифагорейской школе, где уже достаточно рано... знали о существовании пяти планет. Но разобраться в их движения пифагорейцы были не в состоянии; об этом свидетельствуют хотя бы дошедшие до нас сведения о космологической системе Филолая»<sup>138</sup>. Кроме того, многообразие философских школ и борьба между ними, особенно в ту эпоху, когда с ними познакомились евреи, не

<sup>136</sup> Rudavsky Tamar, Time matters: Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy, State University of New-York press, Albany, 2000, p. XI

<sup>137</sup> Зибек Герман, Аристотель, СПб, 1903, с.4

<sup>138</sup> Рожанский И.Д., История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи, М., Наука, 1988, с. 222

способствовали последовательному и подробному знакомству с греческой натурфилософией, когда она была живой традицией.

Для наполнения эллинистических систем фактами необходим был контакт с ближневосточными цивилизациями, который стал интенсивным с началом эпохи эллинизма. Как пишет Дж. Ллойд (Lloyd), «взаимообогащение между вавилонской и греческой астрономией особенно важно с IV в. до н.э. Впоследствии, во втором веке Гиппарху было возможно творить, опираясь на вавилонские сведения, и единственный нам известный астроном, который следовал за Аристахом Самосским, принимая гелиоцентрическую систему был Селевк, арамеец или вавилонянин из Селевкии, который работал около 150 года до н.э»<sup>139</sup>. Таким образом, эллинистическое воззрение на Вселенную многое черпало из вавилонских фактических данных. Касательно последних Дж. Норт отметил: «Математическая систематизация стала, по-видимому, одним из существенных ограничений (straitjacket), давящих на эмпирическую свободу вавилонских астрономов, но делающих задачу историка чуть легче»<sup>140</sup>.

Как уже не раз говорилось, главным авторитетом классической Античности для Маймонида был, конечно, Аристотель. Так же, безусловно, можно сказать, что рабби Моше не читал работ Стагирита в оригинале, на аттическом диалекте древнегреческого - они были известны ему в средневековом арабском переводе. И как было отмечено ещё во Введении, труды греческих философов дошли до Маймонида и его современников в контексте обильной комментаторской традиции, и зачастую за «мнение» того же Аристотеля выдавали интерпретацию комментаторов, начиная с Фемистия и Александра Афродисийского.

---

<sup>139</sup> The Cambridge Ancient History, Vol. VIII, Part 1, Cambridge University Press, 1984, p. 321

<sup>140</sup> North J., Stars, Mind and Fate, p. 55

Устройство Универсума, описанное Аристотелем, позже было названо геоцентрическим. Разумеется, оно было проработано профессиональными астрономами Античности, главные из которых – Евдокс (Εὐδοξος) Книдский (408? – 355? годы до н.э.) и Клавдий Птолемей (Κλαύδιος Πτολεμαῖος) (90? – 168? годы н.э.). Работа последнего, «Великое Построение», известное также под арабизированным именем «Альмагест», представляет собой основу всех последующих космологий и астрономических доктрин, вплоть до XVII века. Ныне существует её перевод на русский, сделанный И.Н. Веселовским (по этому переводу, кроме оговоренных мест, мы и будем цитировать этот труд). Однако весьма поучительно существование этого источника и его переводов в Западной Европе. Как отмечал английский астроном и философ науки Кристофер Поттер (Potter): «Перевод IX века ... “Альмагеста” на арабский не получил на Западе полноценного статуса, а перевод XII века на испанский и более поздний – на латынь не смог передать многие технические детали Птолемеевой космологии. Только восстановление статуса греческого языка е XV веку позволило работам Птолемея занять подобающее им место»<sup>141</sup>. То есть полноценной птолемеевой космологии на Западе (включая и еврейский мир) не было – была космология, основанная на её близких к тексту пересказах.

Долгое время античный взгляд на Космос считали «метафизическим» и «нединамичным». Ещё И.Д. Рожанский, говоря о нём, писал: «У досократиков ещё не было научного метода... Не случайно с такой иронией отзывается Сократ в платоновском “Федоне” о космологических гипотезах своих предшественников. Что же касается Аристотеля, то его система мира именно в силу своей завершённости оказалась неспособной содействовать плодотворному научному поиску»<sup>142</sup>. Сейчас ясно, что термин «научный» не совсем применим к греческим философам, Однако, сохранение стиля

---

<sup>141</sup> Поттер Кристофер, Вы находитесь здесь. Карманная история Вселенной. М.: Астрель: CORPUS, 2012, с. 109 - 110

<sup>142</sup> Рожанский И.Д., История естествознания в эпоху эллинизма, с.6

«литературы мудрости», свойственной досократикам, конечно делает их творчество ближе к религиозному *par excellence*.

Особым источником развитых позднеантичных космологических представлений является VI книга *De re publica* Цицерона, имеющая расхожее название *Somnium Scipionis* – «Сон Сципиона». Средневековым интеллектуалам она была известна через комментарии Макробия и их пересказы. Американский исследователь Джозеф В. Котерски (Koterski) упоминает это произведение в ряду других базовых позднеантичных источников средневековой астрономии, куда ещё входят «частичный перевод платоновского “Тимея”, сделанный Халкидием, “Брак Филологии и Меркурия” Марциана Капеллы, ...“Утешение философией” Боэция»<sup>143</sup>. По мнению же Т. Рудавски: «В средневековом мире две соперничающие космологии, аристотелевская и птолемеяевская, были закрыты для принятия в них чего-то нового. Находясь под влиянием аристотелевых физических и иных естественнонаучных работ, множество космологов следовало, таким образом, больше Аристотелю, чем Птолемею в их попытке создания всеобъемлющей теории Вселенной. Основным классическим текстом для них был “О небе”, дополненный подходящими выдержками из “Метафизики”, “Физики”, “О возникновении и уничтожении”. Платоновский “Тимей” и комментарии на Бытие придавали дополнительный объём этому корпусу»<sup>144</sup>. Но разбирая ниже позиции Маймонида и Крескаса, а также Герсонида, можно будет оспорить тезис Т. Рудавски о «негибкости» средневековых картин мира.

Поздняя Античность была ознаменована также патристической литературой. Хотя её влияние на Маймонида, и еврейскую мысль вообще, минимально, нам будут интересны космологические параллели

---

<sup>143</sup> Koterski Joseph W., *An Introduction to Medieval Philosophy. Basic Concepts*, Chichester, UK, Wiley-Blackwell, 2008, p. 228

<sup>144</sup> Rudavsky T., *Time, Creation and Cosmology*, p.15

для лучшего понимания исследуемого нами материала. Л. Дж. Дрейер указывает на интересный оборот, который Климент Римский употребляет к светилам - ἀστέρων τε χοροί - букв. «звёзд, [которые] танцующие»<sup>145</sup>, которые он, противопоставляя солнцу и луне, видимо, относит к планетам. Действительно, в античном контексте «звёзды» в одном ряду с солнцем и луной означают планеты, как например, мы видим у Платона, в примере, приведённом И.Х. Дворецким: «ἥλιος, σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα»<sup>146</sup>. Но интересно, что их путь идеолог христианства назвал именно танцем, одушевляя и внося в их движение идею ритуала. Ведь для их противопоставления «неподвижным» (звёздам *par excellence*), использовался обычно эпитет «блуждающие».

Среди стоиков получило широкое распространение представление о том, что земля является лишь «точкой» по сравнению с остальной Вселенной. Сенека, например, пишет: «Пространство, где вы плаваете на кораблях, воюете, царствуете – точка. То, что вы создадите, будь это даже империя от океана до океана – малее малого»<sup>147</sup>. Аналогичное «уничужение» использовал и Плиний в своей «Естественной Истории». Марк Аврелий в 4-ой книге «Размышлений» замечает: «Ведь и вся земля-то – точка»<sup>148</sup>, а спустя два столетия Аммиан Марцелин пишет в своей «Римской истории»: «согласно учению всех математиков, объем Земли, которая кажется нам огромной, является по отношению ко всей Вселенной одной лишь маленькой точкой»<sup>149</sup>. Последние два изречения использовал американский астроном Карл Саган (Sagan) в качестве эпиграфа к своей философской работе «Голубая точка» («Pale blue dot»).

---

<sup>145</sup> Dreyer, A History of Astronomy, p. 208

<sup>146</sup> Дворецкий, Древнегречески-русский словарь, Т.1, с. 252

<sup>147</sup> Сенека, Философские трактаты, с. 183

<sup>148</sup> В оригинале: «καὶ ὅλη δὲ ἡ γῆ στίβη» (то есть буквально «царапинка»). См: Τὰ εἰς ἑαυτὸν, 8:21. Цит.по: Марк Аврелий, К себе самому. Пер. В.Б. Черниговского. М.: Новый Акрополь, 2014, с. 110

<sup>149</sup> В оригинале: «quod (ut docent mathematici concinentes), ambitus terrae totius, quae nobis videtur immense, ad magnitudinem universitatis instar brevis optinet puncti ». См: Res gestae, XV, 1. Цит.по: Аммиан Марцеллин, Римская история. Пер. Ю.А. Кулаковского и А.И. Сонни. М.: Ладомир, 2005, с.42

Особенной фигурой в философии, стоящей ровно между Античностью и Средневековьем был Северин Боэций. Конечно, ни Маймонид, ни Хасдай Крескас прямо на него не ссылаются, но его идеи оказали огромное влияние на тот историко-философский контекст, в котором находились указанные мыслители. В своём «Утешении философией» «последний римлянин» приводит большое количество астрономических и космологических пассажей, причём в поэтической форме, которые служат своеобразной рамкой для его собственно философских размышлений. Итак, вселенная Боэция основана на «круге неподвижной земли» (*orbs stabile*), которую некая сила «вечно вращает»<sup>150</sup>. Утренняя и вечерняя звёзды чётко отождествлены с одним светилом – планетой Венерой: «погрузившись в закат, Геспер холодный// Утром восходит звездой снова блестящей»<sup>151</sup>, что спустя пару столетий для многих в Европе вновь станет неочевидным. Однако и Боэций – в угоду поэтическому слогу использует два имени соседки Земли: «Пусть холодного Геспера взлёт// Знаменует начало нам ночи,// Перед Фебом уже побледнев,// Вечный путь Люцифер продолжает»<sup>152</sup>. Каждая звезда определяет свой сезон: «Сжёт бы Сириус колос высокий,// Чей посев бы увидел Артур»<sup>153</sup>. Философ имеет ввиду гелиактический восход<sup>154</sup>, у первой из которых на эпоху Античности он приходился на июль, в то время как Арктур незаходящая звезда, круглый год доступная взору жителей Северного полушария. В мире Боэция всё определяет «строгий порядок// Розовых солнца планет, лун изменений»<sup>155</sup>, суть которого Боэций выразил, обращаясь к божеству: «Звездоносного мира Создатель//Ты на троне предвечном своём//Свод

---

<sup>150</sup> Боэций, Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990, с.192. Везде – кроме оговоренных мест «Утешение» цитируется по переводу В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина. В оригинале этот стих звучит как: *quis voluat stabilem spiritus orbem*

<sup>151</sup> *Ibid.*, с.192

<sup>152</sup> *Ibid.*, с.199

<sup>153</sup> *Ibid.*, с.199

<sup>154</sup> Т.е. появление светила незадолго до восхода солнца у восточной линии горизонта.

<sup>155</sup> *Ibid.*, с. 191 - 192

стремительно неба вращаешь!»<sup>156</sup>. Большинство средневековых философов безоговорочно разделяло эту позицию, что мы увидим, например, и у Маймонида. Однако ни РаМБаМ, ни Крескас не интересовались движением конкретных светил и астрономической номенклатурой.

Как и для современной космологии, для философов Античности был важен вопрос о пространстве. Классическим здесь является парадокс Архита. Симпликий так передаёт его в своём комментарии на «Физику»: «Архит, согласно Эвдему, поставил следующий вопрос: если бы я добрался до края [Вселенной], например до сферы неподвижных звёзд, то смог бы я протянуть руку или посох вовне, или нет? То, что я не в состоянии протянуть их туда было бы абсурдным (ἄτοπον), но если я всё же протягиваю их вовне [предела мира], то что же будет во вне: тело или место? Вот так Архит будет постоянно двигаться таким образом в сторону постоянно изменяемого предела (πέρας), и задавать тот же самый вопрос. И если то, куда протягивают, всегда нечто различное, то оно будет действительно бесконечным»<sup>157</sup>. Как станет ясно ниже, рассуждения с этой логикой средневековые интеллектуалы применяли для доказательства обратного, используя мысль Архита *per reductionem ad absurdum*. Но этот казался бы антиаристотелевский вывод идёт, по мнению Ричарда Сорабья (Sorabji)<sup>158</sup> из «Физики»: «всё же бесконечное существует – или как бесконечное [по величине], или как бесчисленное множество. Для физика важнее всего рассмотреть [вопрос], существует ли бесконечная чувственно воспринимаемая величина»<sup>159</sup>. Мысленный эксперимент Архита же попытка хотя бы представить как будет выглядеть такая чувственно воспринимаемая величина бесконечного размера – в данном случае Вселенная в целом.

---

<sup>156</sup> Ibid., с. 199

<sup>157</sup> Симпликий, in *Phys.*, 467, 26-32; цит. по Sorabji Richard, *Matter, Space and Motion Theories in Antiquity and Their Sequel*, London: Duckworth, 1988, p. 125

<sup>158</sup> См: Sorabji, *Matter, Space and Motion*, pp. 125 - 126

<sup>159</sup> *Phys.*, III, 4; 203b 36-38, 204a 1-2, цит. по Аристотель, *Собрание сочинений*, Т. III, с. 111

Пользуясь расхожим штампом, можно сказать, что за классический и эллинистический период космология перешла от мифа к логосу – по словам П.П. Гайденко: «в Античности был сделан важный шаг в направлении десакрализации природы: мы имеем ввиду то развитие мысли от элеатов и до Платона, которое привело в философии к расщеплению мира на идеальный и чувственный, а тем самым сделало возможной математику как науку, оперирующую идеализированными объектами»<sup>160</sup>. Для монотеистической космологии Средневековья десакрализованная природа – важнейший из компонентов.

### *с) талмудические и мидрашистские*

Размышления об устройстве и протяжённости Космоса, а также о его тварности или извечности фигурируют в ряде мест корпуса текстов, относящихся к обоим Талмудам (Иерусалимскому и Вавилонскому) и мидрашам (особенно собранию толкований на книгу Бытия - Берешит Раба).

Указанные тексты формировались в течение пяти столетий. Крупнейшие исследователи этой темы, Давид Вайс Халивни (Halivni) и Джеффри Рубенштейн (Rubenstein) определяют хронологические рамки с окончания записи Мишны около 200 г. н.э. и до завершения компиляции в 770 году<sup>161</sup>.

Нельзя отрицать влияние на них и эллинистической мысли. Так, Ш. Пинес указывает: «Некоторые следы знания о популярной, прежде всего стоической, философии могут быть найдены в Мишне»<sup>162</sup>. Но стоит сказать, что Пинес не уточняет, какие именно стоические мысли он считает заимствованными в раввинистической литературе.

---

<sup>160</sup> Гайденко П.П., Понимание природы и трактовка естествознания в Средние века, в сборнике «Космос и душа», Вып.2, М.: Прогресс-Традиция, 2010, с. 253

<sup>161</sup> См: хронологическая таблица в Halivni David Weiss, Rubenstein Jeffrey L., The Formation of the Babylonian Talmud, Oxford University Press, 2013, p.XXIX

<sup>162</sup> Pines S., Studies in the History of Jewish Thought, p. 3

О стиле мысли творцов раввинистической литературы американский исследователь Джейкоб Эйгус (Agus) отметил: «Мудрецы (Талмуда – Г.А.) были людьми трезвой веры, им были свойственны прагматизм и благоразумие... Владеющие искусством диалектических рассуждений (хотя и не искушённые в области греческой философии), они принимали во внимание всю проблематичность наивной веры, относясь при этом скептически и к спесивым интеллектуалам, и к ревностным догматикам»<sup>163</sup>. Действительно, даже беглого взгляда по основным рассуждениям, приведённым в обоих Талмудах достаточно, чтобы убедиться, что еврейские интеллектуалы в основном заимствовали из греческого наследия не идеи, но методику. Ярчайшим примером здесь являются 13 герменевтических правил рабби Ишмаэля<sup>164</sup>.

Популярность (особенно среди, как их назвал Дж.Эйгус, «спесивых интеллектуалов») в восточной части Римской империи и в Парфии (где была в I – V веках н.э. расселена основная масса евреев) гностицизма, с его специфической космологией, заставила раввинов и особенно составителя Мишны Иеуду а-Наси постановить следующее: «Не толкуют [законы] о запрещённых связях втроём, о Деяниях Начала – вдвоём, а о [Деяниях] Колесницы – даже наедине, за исключением того, кто умудрён и сам всё понимает. Лучше бы не являться на свет тому, кто рассматривает следующие четыре вопроса: “что наверху?”, “что внизу?”, “что прежде?” и “что после?”»<sup>165</sup>. Упомянутые здесь «Деяния» – *מַעֲשֵׂי בְרֵאשִׁית* (*ма'асэ бере'шит*) и *מַעֲשֵׂי מֶרְכָבָה* (*ма'асэ меркава*), «деяние Начала» и «деяние Колесницы», - эзотерические учения, которые многие отождествляют с космогоническим и богословско-мистическим учениями эпохи Второго Храма и периода Римской империи. Лишь впоследствии, как будет разъяснено ниже, одно из

---

<sup>163</sup> Эйгус Джейкоб, Эволюция еврейской мысли. От библейских времён до начала нового времени. М., Иерусалим: Даат/Знание, 2014, с.84

<sup>164</sup> Барайта де-рабби Ишмаэль, Сифра, Птиха.

<sup>165</sup> Хагига, 11Б, цит по: Эйн Яков (Источник Якова), Т.III, М.: Лехаим, 2013, С.629

них будет отождествляться с физикой, а другое - с метафизикой. А Крескас этот тезис – как это будет также разобрано ниже – будет критиковать.

В компендиуме «Берешит Раба» приведён диалог между рабби Йеошуа и Бен Зомой, где упоминается предполагаемое учение об устройстве мира: «рабби Шимон бен Зома стоял и поражался. Прошёл мимо рабби Йеошуа и приветствовал его раз и другой... На третий раз ответил ему рассеянно. Сказал ему [рабби Йеошуа]: - Что это, Бен Зома, где ты [витаешь]? Сказал ему [Бен Зома]: - Я нигде... Сказал ему [Бен Зома]: Я всматриваюсь в сотворение мира...»<sup>166</sup>. Ответ Бен Зомы в оригинале звучит как «מִסְתַּכֵּל הָיִיתִי בַּמַּעֲשֵׂה בְּרֵאשִׁית» (*мистакэль хайити бама'асэ берешит*) – букв: «я созерцал Деяние Первоначальное». То есть *ма'асэ берешит* постигалось, как следует из данного фрагмента, при помощи мистических медитаций и размышлений о сотворении и устройстве мира и - в каком-то роде - было дозволенным гностицизмом. Да и сам Бен Зома после указанных выше слов произносит космогонических пассаж в гностическом духе: «нет между верхними водами и нижними водами [расстояния] большего, чем [на] два пальца или три пальца, ведь написано здесь не “дух Божий веял”, но “витал” – подобно птице, которая парит и трепещет крыльями, и крылья её то соприкасаются, то и не соприкасаются»<sup>167</sup>. Отождествление רוּחַ אֱלֹהִים (*руах элохим*) – духа (буквально - ветра) Божия - с «птицей» явно мистический пассаж, восходящий к архаическому мифу.

Интересен пассаж, описывающий размеры мира, из трактата Псахим (листы 93b – 94b): мудрецы оспаривают мнение Равы: «размер мира – шесть тысяч фарсангов<sup>168</sup>, толщина же небесного свода – тысяча

---

<sup>166</sup> Цит. по Берешит Раба, Т. I, с. 84

<sup>167</sup> Цит. по Берешит Раба, Т. I, с. 84-85

<sup>168</sup> 1 фарсанг = 5,5 км

фарсангов»<sup>169</sup>. Переводя на современные единицы измерения, получается 33 тысячи км и 5500 км соответственно. В оригинале Рава говорит по-арамейски и использует слово אַרְסָנִי (‘алма’). Оно того же корня, что и ивритское עוֹלָם (‘олам), значащее «мир, Вселенная, вечность». Однако, если предположить, что ‘алма’ значит «мир» в смысле «Земля» (что также допустимо), и сравнить с полученными приблизительно за 200 – 300 лет до Рава расчётами Эратосфена – 250 тысяч стадий<sup>170</sup>, то получается – с погрешностью – приблизительно равное значение. Здесь трудно говорить о прямом влиянии из Александрии, поскольку многочисленные мудрецы с именем Рава жили в Вавилонии<sup>171</sup>. Однако ввиду развитости математики и астрономии в самой Вавилонии можно предположить, что этот результат мог быть получен «эратосфеновскими» методами<sup>172</sup>, независимо. Неясно, правда, откуда Рава берёт значение для высоты небесного свода в тысячу фарсангов – остаётся предположить, что это круглое число - лишь фигура речи.

Далее приводится: «Так сказал Рава бар Бар Хана, [что] сказал рабби Йоханан: Сколько человек проходит за день? Десять фарсангов: от проблесков зари до восхода солнца пять миль, и от захода солнца до выхода звёзд – пять миль, толщина же небосвода (*раки ‘а*) – одна шестая [от пути солнца] в день»<sup>173</sup>. Редактор приводит мнение, суть которого состоит в измерении пути солнца по небосводу. Чтобы понять логику мудрецов – Рава бар Бар Ханы и рабби Йоханана – стоит вспомнить, что на Ближнем Востоке и в классическом Средиземноморье световой день делили на 12 часов, длина которых зависела от времени года, остальное же время делилось в

---

<sup>169</sup> Псахим, 93Б, цит. по «Эйн Яков (Источник Якова)», Т. II, М., «Лехаим», 2013, с. 507

<sup>170</sup> Историк астрономии А. Паннекук, говоря об Эратосфене и его расчёте: «окружность Земли должна была составлять 250000 стадий. В настоящее время много спорят о длине использованной в данном случае стадии; если взять как наиболее вероятное значение 157 метров, то результат Эратосфена очень близко подойдёт к истинной величине окружности Земли» (Паннекук А., История астрономии, с. 136). По Эратосфену получается 39250 км, современное значение по экватору - 40075 км, по меридиану – 40008 км.

<sup>171</sup> См: статьи «Равва» в Еврейской энциклопедии, Т. XIII, с. 211 - 214

<sup>172</sup> Сам Эратосфен измерил высоту солнца в день летнего солнцестояния в Александрии, зная, что над Сиеной оно в этот день стоит ровно в зените. Зная расстояние между двумя городами в стадиях (при этом делая сильное допущение, что Сиена находится строго южнее Александрии), и вычислив разность углов высоты солнца над горизонтом, Эратосфен составил пропорцию и вычислил искомую окружность Земли.

<sup>173</sup> ВТ, Псахим, 94А, цит. по Вавилонский Талмуд, трактат Псахим. Вильно: Изд. дом вдовы и братьев Ромм, 1880, с. 187 (на иврите), перевод автора данной работы

зависимости от периода и региона на три или четыре стражи. Кроме этого, необходимо знать о трёх видах сумерек (то есть времени, когда солнце находится вне горизонта видимости наблюдателя): гражданские – когда солнце находится  $6^\circ$  под горизонтом наблюдателя, навигационные -  $12^\circ$  и астрономические -  $18^\circ$ . То, что в Талмуде называют временем «между проблесками зари и восходом солнца» является гражданскими сумерками, или концом третьей стражи. Иногда ночное также делили на 12 часов, и по этой логике, от времени, когда гаснут звёзды до восхода солнца нужно два часа. Ровно столько же нужно для наступления темноты и выхода звёзд после захода. Следовательно, по мнению упомянутых талмудических интеллектуалов, чтобы подняться над горизонтом солнцу нужно два часа (как и для того, чтобы опуститься за него), что и составляет шестую часть его пути.

Однако компилятор приводит и другую позицию, которая оспаривает мнение бар Бар Ханы и рабби Йоханана: «Рабби Иеуда говорит: толщина небосвода – одна десятая [от пути солнца] в день. Знай же, сколько обычный человек проходит»

При этом чуть ниже вышеприведённого талмудического фрагмента другие авторы предлагают иное космографическое пространство: «Размер Египта – четыреста фарсангов на четыреста фарсангов. Египет же составляет одну шестидесятую Куша<sup>174</sup>. Куш составляет одну шестидесятую мира, мир – одну шестидесятую Сада<sup>175</sup>, Сад – одну шестидесятую Эдема, а мир – не более чем крышка от котла Преисподней»<sup>176</sup>. Рассуждение, которое компилятор Вавилонского Талмуда приводит здесь, выполнено откровенно в месопотамском духе в пропорции 1:60. То, что здесь переведено как «мир» (а рассуждение уже идёт на иврите) в оригинале упомянутое уже слово  $\text{עֲלָמַי}$  ('олам). Исходя

---

<sup>174</sup> Древнееврейское название Эфиопии. В данном контексте - Африка

<sup>175</sup> Имеется в виду Райский Сад

<sup>176</sup> Псахим, 94Б, цит.по «Эйн Яков», Т.II, с. 508

из того, что две предыдущие ступени сравнения означают страну (Египет) и часть света (Куш, то есть Африку), допустимо сделать вывод, что 'олам' значит здесь, как и в вышеприведённом фрагменте, не столь Вселенную в целом, сколько Землю. Однако размеры Египта (а тем более Земли) в данном рассуждении приведены преувеличенными – эта страна предстаёт имеющей размеры 2200 на 2200 км, что как минимум в два раз больше истинных размеров.

Другое мнение отрицает ограниченность мира шестью тысячами фарсангами и приводится от имени рабби Натана: «...весь заселённый мир находится под одной звездой... ведь если посмотрит человек на какую-нибудь звезду, а потом пойдёт на восток – по-прежнему будет звезда эта под его глазами. И так со всякой из сторон света...»<sup>177</sup>.

До Нового времени в контексте перипатетизма и вне его интеллектуалам, размышлявшим о Вселенной в целом, было важно понятие «место». Об этом понятии в корпусе мидрашей Берешит Раба есть пассаж в 68:9: «Рабби Гуна от имени рабби Ами [сказал]: - Отчего зовут Святого, благословен Он, “Место” (*Маком*)? Оттого, что Он – место для Своего мира»<sup>178</sup>. При этом Реувен Кипервассер отмечает непонятность узуса этого слова в данном контексте: «Это древний эпитет, который нигде не был объяснён. Здесь этому термину даётся теософское толкование: имя *Маком* указывает на то, что мир – лишь часть Творца, Он даёт место миру»<sup>179</sup>. К этой же главе, правда к другому отрывку будет в своём «Путеводителе» апеллировать Маймонид, что будет рассмотрено ниже.

#### ***d) средневековые***

---

<sup>177</sup> Ibid., с. 508

<sup>178</sup> Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба, Т. II (пер. с иврита Я. Синичкина и А. Членовой). М.: Лехаим, 2014, с. 256

<sup>179</sup> Ibid., с. 256, в прим.

В истории средневековой космологии было две линии: философская и преднаучная (имеющая основание в астрономических наблюдениях) с одной стороны, а с другой - мистическая. Нельзя сказать, что между ними современниками осознавалась чёткая граница – часто в философских изображениях мира встречались мистические образы, а в некоторых мистических толкованиях при анализе выявляется философская компонента.

Как уже было отмечено, двумя источниками космологии того времени стали Библия и «Альмагест». Об их синтезе Дж. Котерски (Koterski) отмечал: «Базовая модель Птолемея, вплоть до эпохи телескопической астрономии, казалась принятой повсеместно без особых сомнений. Так получилось, из-за удобного соотнесения с Библией, хотя эта модель не выводилась прямо из Писания, но была творением греческих мыслителей - до чего те дошли сами»<sup>180</sup>. То есть картина мира александрийского астронома (точнее система, созданная и Аристотелем и Евдоксом и Птолемеем) была выбрана за максимальное соответствие Священному Писанию. Ведь описанные в нём чудеса с небесными светилами (например, когда Иеошуа бин Нун (Иисус Навин) остановил солнце и луну) могли быть лучше всего объяснены именно в этой модели.

Касаясь мистицизма, нельзя не сказать, что в XIX – XX веках существовала тенденция выискивать персидские корни еврейского (а шире – вообще Западного) мистицизма, особенно на средневековые представления об устройстве неба. Так, Адела Коллинз (Collins) приводит мнения исследователей Вильгельма Буссэ (Bousset)<sup>181</sup> и Жоана Кулиану (Culianu) на генезис актуальной для средневековой космологии теории 7 небес: первый из них, следуя предположению, «что учение о семи небесах возникло в поздней вавилонской религии, но доказывал,

---

<sup>180</sup> Koterski, An Introduction to Medieval Philosophy, p.225

<sup>181</sup> См: Bousset Wilhelm, Die Himmelsreise der Seele, 1901

что многие тексты содержат свидетельство о более древней идее; а именно что там были три неба и над ними – Рай. А этот архаический взгляд, по мнению Буссэ, был персидского происхождения»<sup>182</sup>, второй же – касаясь космологии - считал, что «вавилоняне предполагали, что планеты обращаются на одинаковом расстоянии от Земли, а уже греки (приблизительно во времена Платона) предположили, что на разных»<sup>183</sup>. Ниже мнение Ж. Кулиану будет интересно при разборе одно пассажа из Маймонида.

Главнейшим мистическим текстом, описывающая структуру мира в иудаизме, является «Книга Творения» - סֵפֶר יְצִירָה (*сэфер йецира*), на которую написал свой знаменитый комментарий Саадия Гаон, чьи взгляды будут разобраны ниже. Текст «Книги Творения» носит следы неоплатонического и, возможно, гностического влияния.

Надо отметить – вслед за Шломо Пинесом – что «одна из главных проблем исследования средневековой еврейской мысли – это проблема непрерывности и преемственности»<sup>184</sup>. Действительно, если с сакральными и законодательными текстами относительно ясна традиция их передачи и последовательности (ТаНаХ – Талмуд и Мидраш – *ришоним*<sup>185</sup> - *ахароним*<sup>186</sup>), то в философской литературе весьма значимым, если не довлеющим, влияние из вне, о чём не раз говорилось выше.

Стоит отметить важный контекст рождения еврейской средневековой мысли – и в каком-то смысле еврейское Средневековье от этого отчитывать: рождение караимства и борьба с ним в раввинистической среде. Почти все философы, рассмотренные ниже, полемизировали с ним. Появившись в VIII веке как реакция на талмудическую культуру, караимство стремилось к библейской «чистоте веры» с многочисленными последствиями и для

---

<sup>182</sup> Collins A.Y., *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, p. 15

<sup>183</sup> Ibid., p.15

<sup>184</sup> Пинес Ш., *Иудаизм, христианство, ислам. Парадигмы взаимовлияния*, с. 232

<sup>185</sup> Ивр. ראשונים, букв: «первые». Принятое в иудаизме именование религиозных авторитетов Средневековья.

<sup>186</sup> Ивр. אחרונים, букв: «последние». Так называют раввинов-законоучителей Нового и новейшего времени.

натурфилософских изысканий в иудаизме. Так, Дж. Эйгус отмечает об основателе караимства Анане бен Давиде (VIII в): «Наложенный Ананом запрет на изучение астрономии был, по всей видимости, связан с тем обстоятельством, что в те времена астрономия ассоциировалась с астрологией»<sup>187</sup>.

Будучи последовательным рационалистом, Маймонид воспринял от предыдущих поколений интеллектуалов картину мира философского характера.

В целом, по мнению А.Бира, «задачами средневековой еврейской астрономии были вычисление дат еврейского календаря, перевод арабских работ и восприятие знаний из арабского мира и составление астрономических таблиц для научных и навигационных целей»<sup>188</sup>.

Конечно, Маймонид много перенял и у арабских учёных. Особенностью исламских астрономов, по мнению К. Раглса (Ruggles), было то, что «они изучали местные народные астрономии, вавилонские и греческие идеи, описанные в античных текстах, элементы персидской и индийской астрономии, воспринятой исламским миром с Востока»<sup>189</sup>. В IX в. на арабский переводится *opus magnum* Птолемея, породив при этом целый каскад комментариев<sup>190</sup>. Некоторые пост-птолемеевские инновации арабских астрономов, как например аль-Фараби, достаточно радикальны. А. Кубесов отмечает: «Аль-Фараби пошёл... ещё дальше, оперируя исключительно геометрическими моделями и предпосылками... У него числовые данные либо совсем отсутствуют,

---

<sup>187</sup> Эйгус Дж., Эволюция еврейской мысли, с. 176-177

<sup>188</sup> Enc.Judaica, Vol.2, p. 622

<sup>189</sup> Ruggles Clive L.N., Ancient Astronomy. An Encyclopedia of Cosmologies and Myth, ABC Clio, 2005, p.200

<sup>190</sup> А. Кубесов во вступительной статье к переводу на русский комментарий Аль-Фараби к «Альмагесту» перечисляет первых из них: «эта работа комментировалась и перерабатывалась аль-Баттани (860 -929), аль-Фараби (ок.870 – 950), Абу-Вафой (940 - 998), аль-Бируни (836 - 901), Насир ад-Дином ат-Туси (1202 – 1274)» (Аль-Фараби, Комментарии к “Аль-Магесту” Птолемея, Ч.І, Алма-Ата, Издательство «Наука» Казахской ССР, 1975, с. 9)

либо встречаются как редкий рудимент, пережиток метода изложения «Альмагеста»»<sup>191</sup>.

В средневековом арабоязычном мире важным источником была «Энциклопедия братьев чистоты» (Ас-Сафа). В частности нам будет интересна их позиция (разумеется, античная по происхождению) по восприятию времени как производной от движения небесных светил. Так, «время есть... число движений небесных сфер. Или, также, должно быть сказано, что оно – разновидность длительности, которая становится численно определяемой благодаря движению небесных тел»<sup>192</sup>.

В отличие от некоторых раннехристианских авторов еврейский интеллектуальный мир начала Средневековья не был настроен к наследию Античности, и к космологическому в частности, экстремистски. Так, историк астрономии Дж. Дрейер пишет, касаясь рецепции греко-римской космологии в христианском мире, что его «типичный представитель... Лактанций, первый и наихудший противник идеи вращения Земли в своих семи книгах «Божественных установлений», созданных между 302 и 323 гг. В третьей же книге, «О ложной мудрости философов», XXIV главу он посвящает сбору разных насмешек над учением о шарообразной форме Земли и существованием антиподов»<sup>193</sup>. Так же в этой связи нельзя не упомянуть «Христианскую топографию» Козьмы Индикоплова, фактически вернувшую в европейский дискурс учение о плоской Земле. Однако это связано не только с критикой натурфилософских систем Античности, сколько с попыткой утвердить символическое мировоззрение в духе церковной догмы (с буквальным пониманием книги Бытия)<sup>194</sup>, и это символический подход к миру будет серьезным соперником натурфилософскому на Западе вплоть до XII – XIII вв.

---

<sup>191</sup> Аль-Фараби, Комментарии к «Аль-Магесту» Птолемея, с. 14

<sup>192</sup> Цит. по Wolfson Harry Austrin, Note on the Crescas definition of time. Philadelphia, The Dropsie College for Hebrew and Cognate learning. 1919, p.5

<sup>193</sup> Dreyer, A History of Astronomy from Thales to Kepler, p. 209

<sup>194</sup> Хотя Аврелий Августин такой подход явно не разделял.

Далёк от радикализма ранних церковных авторов был первый еврейский средневековый философ – Саадия бен Йосеф (882-942), известный также как Саадия Гаон. В своей книге, написанной им по-арабски, но затем переведённой на средневековый иврит как סֵפֶר הָאֱמוּנוֹת וְהַדְּבָרִים (sefer ha-эмунот вэ-ха-деот) – «Книга верований и мнений»<sup>195</sup>, излагает как свою точку зрения на устройство Вселенной, так и критикует популярные в его время космологические учения. Его эпоха характеризовалась активной акцепцией арабоязычной средой греческого и сирийского философского наследия, в т.ч. и без критической обработки. Саадию настораживало появление учений противоречащих библейско-талмудической картине мира, чьей главной идеей было его сотворение. Поэтому первая глава «Книги верований» целиком посвящена доказательству креационизма с точки зрения философии и логики, а также опровержение позиций современников (de facto позиций античных школ). По мнению Саадии Гаона факт тварности мира доказывает существование его Творца. Ф. Коплстон, говоря об этом тезисе философа, пытается его противопоставить позиции Аквината: «Фома Аквинский наглядно доказал, что бытие Бога не зависит от того, было или не было у мира начала во времени»<sup>196</sup>. Кроме того, с точки зрения Дж. Эйгуса, Саадия был последним еврейским интеллектуалом, кто работал в доаристотелевской космологической парадигме: «Саадия воспринимал всю энергию вселенной как выражение непрерывного воздействия Божественной воли... В его времена неизвестны были рассуждения, приводимые в аристотелевском трактате “Физика”, а именно аналогия, уподобляющая природу самодвижущейся машине, действующей в соответствии с законами, заложенными в самой её сущности. Саадия, как и его современники, представители школы

---

<sup>195</sup> См: русский перевод, сделанный Хавой-Брохой Корзаковой: Рабби Саадия бен Йосеф, Книга верований и мнений, М.: Лехаим, Книжники, 2016

<sup>196</sup> Коплстон, История философии. Средние Века, с.179

мутазиллитов, считал, что движущая сила всех перемен в природе исходит непосредственно от Бога»<sup>197</sup>.

С точки зрения истории космологии, интересен комментарий Саадии Гаона на «Сефер Йецира». Как отметил переводчик этого текста на русский язык Д.В. Фролов: «Комментарий основоположника средневековой еврейской философской мысли, в отличие от подавляющего большинства позднейших толкований, не мистический, а философский»<sup>198</sup>.

Первым же еврейским философом, последовательно изложившим на иврите космологическую картину Птолемея был Авраам бар Хия<sup>199</sup>. В своём трактате “הַגִּיּוֹן הַנֶּפֶשׁ” (*хегийон ха-нефеш*) – «Медитация печальной души», с точки зрения К. Сират, «изложив космологическую доктрину, которая представляет собой смешение неоплатонизма и аристотелизма, говорит, что именно такова точка зрения, выраженная в Торе»<sup>200</sup>. В другой своей работе “מִגִּילַת הַמַּגְלָה” (*мегилат ха-мегалэ*) - «Свиток разворачивающего» - бар Хия описывает пять миров, обосновывая их тем, что слово «свет» встречается пять раз в первой главе книги Берешит, сочетая философское описание мира с мистическим<sup>201</sup>. Он указывает: «пять уровней света или пять миров света, которые находятся выше небес, и были сотворены в первый день; согласно философам... это пять миров...»<sup>202</sup>. Судя по дальнейшему описанию эти миры находятся за пределами крайней сферы аристотелевского неба, они исключительно духовны – так как вообразить нечто материальное за пределами Неба бар Хия (не без влияния перипатетизма, конечно) не мог. В целом, однако, у него берёт верх мистическая картина мира.

В трудах философа, комментатора и астролога Авраама ибн Эзры философское и мистическое представление органически уживаются. Он

<sup>197</sup> Эйгус Дж., Эволюция еврейской мысли, с. 190

<sup>198</sup> Саадия Гаон, Комментарий к «Книге Творений» (Сефер Йецира) (882 -942) // Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение, 2009 №1, с. 105 - 106

<sup>199</sup> Сират, История средневековой еврейской философии, с. 158

<sup>200</sup> Сират, История средневековой еврейской философии, с. 159

<sup>201</sup> В русском переводе этот фрагмент цитируется в у К. Сират в её работе История средневековой еврейской философии, с. 163 - 164

<sup>202</sup> Цит.по: Сират, История средневековой еврейской философии, с. 163

автор одного из крупнейших еврейских астрологических трактатов – «רֵאשִׁית הַחֵמָה» (*рэ 'шит хохма*) – «Начало мудрости», имеющей также и автокомментарий автора – «סֵפֶר טַעֲמֵי־ם» (*сэфер та 'амим*), что на русский переведено как «Книга обоснований»<sup>203</sup>.

Однако отношение к астрологии у ибн Эзры особое, как это отмечает К. Сират, «как и Авраам бар Хия, Ибн Эзра ссылается в качестве примера на профилактическую медицину. Лучше заранее принять меры против неблагоприятного влияния небесных тел – подобному тому как человек воздерживается от вредной пищи»<sup>204</sup>.

Резюмируя обзор домаймонидовских космологий, обратимся к характеристике американским астрономом Д. Лейзером античных (и средневековых) взглядов на мир. Согласно этому исследователю все эти системы (и ту, что у Маймонида в том числе) объединяют четыре фундаментальных принципа: 1) идея о небесного своде, 2) идея об одухотворённости небесных тел, 3) принцип небесного совершенства, 4) музыка сфер<sup>205</sup>.

#### **§ 4. Космологические пассажи Маймонида и их анализ**

Менахем Келнер указывал, что «важнейший принцип для Маймонида – незакондательные части Торы, которые открыты для аллегорических истолкований»<sup>206</sup>. В этом смысле он наследник талмудическо-мидрашистской космологии, где господствовал плюрализм картин мира, рождённых герменевтическими методами, хотя и восходящей к библейской космографии, тем не менее, оказавшейся

---

<sup>203</sup> Авраам ибн Эзра, Начало мудрости. Книга обоснований. Запорожье: Еврейская книга, 2009 (пер. В.Апанасика)

<sup>204</sup> Сират, История средневековой еврейской философии, с. 175

<sup>205</sup> Лейзер Д., Создавая картину Вселенной, с. 16 - 20

<sup>206</sup> Kellner M., Torah in the Observatory, p. 17

под куда бóльшим влиянием позднеантичных школ. Но библейская терминология и цитаты, относящиеся к древневосточному пониманию устройства Вселенной, часто встречаются у Маймонида, который – как истинный философ – вливает в эти термины перипатетическое и неоплатоническое содержание (которое при этом трудно разделить).

Структуре Космоса рабби Моше посвятил третью главу «Фундаментальных основ Торы», входящих в «Книгу Знание» из *oreg maqno* «Мишне Тора» и различные пассажи из «Путеводителя растерянных», которые будут подробно разобраны ниже.

Как отмечал Меир Левинов, противопоставляя два этих источника: «Книга *Морэ невухим* не могла прославить Маймонида во всех слоях еврейского народа. Воспользовавшись современной аналогией, можно сказать, что *Морэ невухим* – книга сугубо академическая...»<sup>207</sup>. Й. Штерн, говоря о «Путеводителе», замечает, что «играя с ивритским глаголом *horot*, Маймонид говорит нам, что его “Путеводитель” (*Морэ*)... - на деле вторая Тора, что Тора – это первый *Морэ*»<sup>208</sup> - подобно Моисею библейскому, по этой логике, давшему Тору религиозную, Моисей сын Маймона даёт Тору «научную»<sup>209</sup>, философскую.

Будучи произведением законоучительским, «Мишне Тора» имеет многочисленные натурфилософские пассажи. Как писал М. Келнер: «Маймонид, как человек своего времени, имел много оснований считать, что физика, представленная им в “Мишне Тора”, была законченной и совершенной, разделяя эпистемологический статус вместе с кодифицированными там *алахот*»<sup>210,211</sup>.

---

<sup>207</sup> Маймонид, Мишне Тора. Книга Знание, М., Лехаим, 2010, с.10

<sup>208</sup> Stern Joseph, *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, p.3

<sup>209</sup> Ивритское слово *מדע* (*mada*'), применяемое в названии первого названного источника – *Сефер Мада* – «Книга Знание», в современном иврите значит именно «наука».

<sup>210</sup> Законодательными положениями

<sup>211</sup> Kellner M., *Maimonides on the Science in the Mishneh Torah: Provisional or Permanent*, Association for Jewish Studies Reviews, Vol.18, No2 (1993), Cambridge University Press, p.170

Космологический фрагмент из «Книги Знание» начинается так, охватывая всю его картину Вселенной: «Небесные сферы – это то, что называется ‘небеса’, ‘небосвод’, *зевуль*, *Аравот*. Всего девять сфер. Ближе всех к нам – сфера Луны. Над ней вторая сфера, в которой планета Меркурий; в третьей от нас сфере – Венера; в четвёртой – Солнце; в пятой – Марс; в шестой – Юпитер; в седьмой – Сатурн; в восьмой – все остальные звёзды, видимые на небосводе; девятая – та, что всякий день совершает полный оборот с востока на запад»<sup>212</sup>. Кроме аристотелевско-птолемеевской основы, характерной для всех космологий той эпохи, есть специфически еврейские элементы. В частности, различие терминов *שָׁמַיִם* (*шамайим*), *רָקִיעַ* (*ракий’а*), *זְבוּל* (*зевуль*), *עֲרַבּוֹת* (*’аравот*). Корень этого разделения возможно найти не только в библейской литературе, но и в талмудической. Так, в трактате Хагига, лист 12Б, есть пассаж: «Реш Лакиш сказал: есть семь небес, и таковы они: завеса, небосвод, выси, обитель, чертог, покои и просторы»<sup>213</sup>. Реш Лакиш противопоставляет мнению рабби Йеуды, который говорил только о двух небесах. Названия «небес», предложенных мудрецом, на языке оригинала: *וִילּוֹן* (*вилон*), *רָקִיעַ* (*ракий’а*), *שִׁחָקִים* (*шхаким*), *זְבוּל* (*зевуль*), *מְעוֹן* (*ма’он*), *מָחוֹן* (*махон*), *עֲרַבּוֹת* (*’аравот*). У Маймонида порядок трёх из здесь упомянутых сфер - *ракий’а*, *зевуль*, и *’аравот* - сохраняется. Понятие *ракий’а* разбиралось, когда говорилось о библейской космологии. Термин *זְבוּל* (*зевуль*) в библейские времена употреблялось в имени языческого божества *בַּעַל-זְבוּל* (*ба’аль-зевуль*)<sup>214</sup>, где точная этимология неясна, но она раскрывается в другом контексте: 1-ой книге Царей, стих 8:12: «я построил дом высокий (*зевуль*)». То есть, *зевуль* – это «высь», неопределённо высокое пространство, горний мир.

<sup>212</sup> Маймонид, Мишнэ Тора. Книга Знание, М., Лехаим, 2010, с.193 - 194

<sup>213</sup> Цит. по Эйн Яков (Источник Якова), Т.III, М.: Лехаим, С. 638

<sup>214</sup> Говоря точнее, в масоретском тексте встречается форма *בַּעַל-זְבוּב* (*ба’аль-зеву*) (буквально: «хозяин мухи») (см: 2-ая книга Царей, 1:2), что калькируется и в Септуагинту. Однако в переводе Симмаха есть форма *βεελαζεβοὺλ*, давшая в европейских языках форму Вельзевул.

Т. Рудауски, говоря о маймонидовом космосе из Мишне Тора, показывает, что это «конечная вселенная, включающая четыре неба, состоит из девять концентрических сфер, окружающих землю»<sup>215</sup>. Она также не решается соотнести указанные «небеса» и «сферы», как в источнике не соотнёс их и сам Маймонид. То, что в выше приведённом начале III главы переведено как «небесные сферы» в оригинале – גלגלים (гальгалим). Маймонид одинаково их относит как к четырём «небесам», так и к сферам с планетами и к sphaera ultima. Я.Клацкин в своём словаре так определяет понятие גלגל (гальгаль): «небесный круг, по мнению древних, на котором расположены звёзды»<sup>216</sup>. Корень גלל имеет значения «сворачивать», «вращать», «катить». В книге Бытия этот корень встречается в эпизоде, когда Яков и Лаван «брали камни и делали круг (גל - галь)» (стих 31:46). А в книге Иешуа (Иисуса Навина) – в эпизоде после перехода через Иордан, когда «двенадцать этих камней, которые они [уже] взяли из Иордана, разложил Иешуа каменным кругом (גלגל - гильгаль)<sup>217</sup>» (стих 4:20) Видимо, так библейские авторы объясняли происхождение неолитических каменных кругов, которые плоские. В контексте сворачивания этот корень проявился особенно в поздней Античности или раннем Средневековье, когда в литургический текст вечерней молитвы вошёл фрагмент: גולל אור מפני חושך (голель 'ор минней хошех ве-хошех минней 'ор), буквально значащий «сворачивающий свет перед тьмой и тьму перед светом». Этот один из эпитетов к Божеству, показывает, что глагол גלל (ли-глоль) и корень

<sup>215</sup> Rudavsky, Time, Creation and Cosmology, p.25

<sup>216</sup> Klatzkin, p. 114

<sup>217</sup> Септуагинта и Иероним слово гальгаль в данном стихе принимают за имя собственное, говоря (соответственно): ἔστιθεν Ἰησοῦς ἐν Γαλγαλοῖς и posuit Josue in Galgalis. Однако данный стих, судя по контексту, автор в этом стихе приводит этимологию (народную скорее всего) топониму Гильгаль. Вот как этот контекст понимает Д. Йосифон: «И народ вышел из Ярдена в десятый день первого месяца, и расположился станом в Гилгале, у восточного края Иерихо. И двенадцать камней, которые они взяли они из Ярдена, поставил Йешуа в Гилгале. И сказал сынам Израиля, говоря: “Что это за камни?”, То объясните сынам вашим, говоря: “По суше перешёл Израэль через Ярден этот”» (И.Нав., 4:19 - 22). Устанавливаемый «памятник», как и в случае с патриархом Иаковом, представлял собой круг камней, и поэтому скорее стоит предлог ב (бэ) из 20-ого стиха понимать не как указывающий на место, но как аналог латинского Abl.modi – бэ-гильгаль, то есть «кругом».

ללל в целом достаточно обрели вместе с мистическими ещё и космологические коннотации.

То есть *гальгаль* – это нечто плоское par excellence, свёрнутая в круг линия, окружность, но явно не прямой перевод греческого σφαῖρα – «шар». В этом отношении терминология в «Мишне Тора» строже следует современному представлению о планетных орбитах, чем системе Аристотеля-Евдокса-Птолемея с её сферами, что яснее станет ниже.

Весьма важно отметить, что Маймонид полагает небесные «сферы» мыслящими. Он пишет: «Все планиды и сферы наделены душой, и знанием, и интеллектом. Они живые, неизменные и знают о Том, по чьему слову возник мир»<sup>218</sup>. Эти создания в оригинале обозначаются как «כוכבים ונגלגלים» (*кохавим ве-гальгалим*), то есть «звёзды и орбиты». Переводчик, давая вариант «планиды», видимо, руководствовался тем, что в Античности и Средневековье планеты, Солнце и Луну называли обобщённо «звёздами»: ἄστρα<sup>219</sup>, stellae<sup>220</sup>, כוכבים (*кохавим*)<sup>221</sup>. Этот надлунный мир изображается Маймонидом живым, причём несколько в большей степени, чем его описывал Аристотель в трактате «О небе», говоря об области за Небом: «вещи, которые там [находятся], существуют не пространстве, равно как и время их не старит, ни одна из [вещей], расположенных над самой внешней орбитой, не знает никаких изменений, но неизменные и неподверженные воздействиям, они проводят целый век в обладании самой счастливой и предельно самодовлеющей жизнью» (I, 9, 279a, 20)<sup>222</sup>. Сам Маймонид называет эти «звёзды и орбиты» בַּעֲלֵי נַפְשׁ וְדַעַת וְהַשְׂכֵּל (*ба'алеи нефэш вэ-де'а вэ-на-скель*) буквально: «хозяева души, мнения и интеллекта». Термин *нефэш*

<sup>218</sup> Маймонид, Мишне Тора. Книга Знание, с. 196

<sup>219</sup> В словаре И.Х. Дворецкого приводится второе значение этого термина: «небесное светило (солнце, луна, планета)» (Древнегреческо-русский словарь, Т.1, с. 252).

<sup>220</sup> У того же И.Х. Дворецкого: «звезда, планета» (Латинско-русский словарь, с.952)

<sup>221</sup> В словаре Я. Клацкина даются переводы: «Mercur, Sterne, Planeten, Wandelsterne» (Vol.II, Tet-Lamed, p.67 - 68)

<sup>222</sup> Цит. по Аристотель, Собрание сочинений в 4 тт, т. III, Москва, «Мысль», 1981, с. 293

в библейское время означал некую *vis vitalis*, а устойчивое выражение *בְּעַל נְפֶשׁ* (*ба'аль нефэш*) или просто *נֶפֶשׁ* (*нефэш*) – живое существо или человека. Понятие *de'a*, переведённое выше как «знание», в Средневековье – как указывал Я. Клацкин – «духовная субстанция, интеллект, мнение, знание, религиозное основоположение»<sup>223</sup>. В каком-то смысле, по логике РаМБаМ, небесные тела обладают не просто интеллектуальной способностью, но и определённым благочестием (что он и подробнее расписывает ниже). Понятие *הַשְׂכֵּל* (*хаскель*), однокоренное и синонимичное *שִׂכּוּל* (*сэхель*) – «интеллект» в прямом смысле - на что Я.Клацкин приводит переводы: «Verstand, Vernunft, intellectus, νοῦς»<sup>224</sup>. Маймонид утверждает наличие жизни и интеллектуальности небесного мира, не приводя никаких доказательств, но – как будет показано ниже – для Хасдая Крескаса этот тезис будет проблемным.

Говоря о крайней, девятой, сфере Маймонид пишет: «Сама девятая сфера не разделена на части, и нет в ней ни этих фигур, ни звёзд. Эти фигуры образованы крупными и близкими к ним к звёздами, находящимися на восьмой сфере»<sup>225</sup>.

В оригинале «сфера» обозначается уже известным термином *гальгаль* – «орбита». Она показана Маймонидом цельным телом, которое объемлет всю Вселенную. То есть граница мироздания, которое по рабби Моше одно и единственно, чётко определена и непреодолима. Парадокс Архита в такой Вселенной невозможен, так за крайней «орбитой» ничего нет, но – как станет ясно ниже – в ней есть зерно, важное и для современной космологии.

Маймонид не приемлет единой «сферы неподвижных звёзд», прямо говоря, что звёзды находятся на разных расстояниях друг от друга, и созвездия («фигуры», термин будет рассмотрен ниже) – лишь иллюзия

---

<sup>223</sup> Vol.I, Aleph – Dalet, p.141. Стоит вспомнить название главной книги Саадии Гаона в ивритской интерпретации: « 'Эмунот ве-д'еот», где термин *д'еот* имеет уже устоявшееся значение «мнения», «философские позиции»

<sup>224</sup> Vol.IV, Resh – Tav, p. 93

<sup>225</sup> Маймонид, Мишне Тора. Книга Знание, с.196

земного наблюдателя. Несмотря на то, что его объяснение фигур созвездий соответствует современному, он не аргументирует этот свой взгляд. Причина этого выясняется по названию самой работы РаМБаМа, входящей в «Книгу Знание» – הלכות יסודי התורה (*hul'hot yesodei ha-tora*), буквально: «Законы основоположений Торы»<sup>226</sup>. Следовательно, все космологические принципы и взгляды, указанные здесь, Маймонид выдаёт за религиозные догмы.

Интересно понятие צורה (*цура*), переведённое М.Левиновым здесь как «фигура», в значении созвездия, так как в предыдущем фрагменте Маймонид говорит о Зодиаке. Я. Клацкин термин צורה (*цура*) объясняет: «нечто противоположное материи» и приводит переводы: «Form, εἶδος»<sup>227</sup>. И действительно, узус этого слова в еврейском Средневековье имел неоплатонические коннотации. Поэтому восьмая «сфера» не только область звёзд и созвездий, но и своего рода «платоновское небо», аналогичное описанному в «Федре» горнему миру идей.

Говоря о зодиакальных созвездиях, Маймонид, следуя ранней раввинистической парадигме, утверждает следующее: «Эти двенадцать фигур стояли против соответствующих частей в момент Потопа, когда и получили названия»<sup>228</sup>. Первоисточник этой идеи стих из книги Бытия 8:22 - «Впредь во все дни земли... и день и ночь не прекратятся». В корпусе мидрашей Берешит Раба существует интерпретация, которая дважды дублируется: в фрагментах 25:2 и 34:11. Данный компендиум приводит: «Сказал рабби Йоханан: - Созвездия не служили все двенадцать месяцев (*пока длился Потоп* – Г.А.). Сказал ему рабби Йонатан: - Служили, но их след не был виден. Рабби Лезер сказал: “Не прекратятся”... - не прекращались никогда; рабби Йеошуа сказал: “Не

---

<sup>226</sup> М.Левинов перевёл как «Фундаментальные законы Торы».

<sup>227</sup> Vol.III, Nup – Qof, p. 231

<sup>228</sup> Маймонид, Мишне Тора. Книга Знание, с. 196

прекратятся” – значит, прекращались»<sup>229</sup>. В любом случае, в позднейшем иудаизме закрепились интерпретация<sup>230</sup>, что небесные светила стояли на небосводе во время Потопа.

То, что здесь переведено как «созвездия» в оригинале מַלְאָכָה (*мазалот*), что в талмудической литературе значило – среди прочих мистических значений – именно зодиакальное созвездие и сохраняло это значение и в раввинистическом средневековом иврите. Поэтому Маймонид новаторствует кроме значения «идеи» добавляет к слову *цурот* значение «созвездия».

Фрагмент из РаМБаМа о «сферах» до крайней хорошо сравнить с пассажем из Стагирита, где предполагается возможное бытие за крайней сферой, так как в монотеистической картине мира Маймонида выше *sphaera ultima* полагается трансцендентное бытие Бога, в то время как в этом фрагменте у Аристотеля *super sphaera ultima* встречаются вещи на первый взгляд схожие с мыслящими сферами еврейского философа. В оригинале Философ вещи «над самой высшей орбитой» называет ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα, букв.: «неизменные и невозмутимые, имеющие благородную жизнь и, независимые, проводят [её так] всю вечность». Первые два аристотелевских эпитета характерны в греческом для описания олимпийских богов, к тому же ниже он и пишет о божественном. Но, будучи философом, он представляет скорее «первое и высшее божество», которое «должно быть всецело неизменным»<sup>231</sup>. Но Маймонид указывая лишь, что за пределом Вселенной наличествует бытие Бога, никакое иное бытие – как уже стало понятно - там не допускает.

<sup>229</sup> Мидраш Раба. Берешит Раба, Т.І, с.367, 475

<sup>230</sup> См: комментарий рабби Шломо бен Ицхака (РАШИ), считающегося в еврейском мире с эпохи Средневековья авторитетнейшим комментатором, на стих Быт.8:22: «И день и ночь не прекратятся – из (этого) правила (следует), что прекратились во все дни Потопа так, что “не служили созвездия” (Берешит Раба, 25 и 34) и не было различие между днём и ночью».

<sup>231</sup> Аристотель, Собрание сочинений, Т.ІІІ, с. 293

Некоторые астрономические взгляды, но не космологического, а чисто практического характера, находятся в книге «Времена» (זְמַנִּים - *зманим*) в работе «Законы освящения месяца» (הַלְכוֹת קִידוּשׁ הַחֹדֶשׁ – *халахот кидуш ха-ходеш*). В иудаизме существует обряд чтения ряда псалмических и талмудических текстов в первую половину лунного месяца после вечерней молитвы при ясном небе и наличии молодого месяца на виду. Он основан на существовавшем во времена Храма ритуале освещения рождающейся луны Синедрионом<sup>232</sup>. Касательно этого труда РаМБаМа и источников этой работы, Герберт Давидсон (Davidson) отмечал: «Знание астрономии, которое он мог использовать в данной работе, вероятно было усвоено, когда он ещё жил на Западе. В конце концов, Маймонид выполнил версию этого труда не как отдельную и независимую, но как часть “Мишне Тора”. Логическое обоснование для изложения ряда технических астрономических расчётов среди раввинистической литературы найдены им в Вавилонском и Иерусалимском Талмудах»<sup>233</sup>.

Теперь стоит обратиться к космологическим фрагментам в «Путеводителе растерянных».

Анализируя ивритский глагол «ехать верхом» в 70-й главе Первой книги «Путеводителя», Маймонид останавливается на трудном пассаже из книги Псалмов: «славьте всадника Аравот» (стих 68:5)<sup>234</sup>, где слово אַרְבּוֹת (*аравот*) может иметь перевод «небесная сфера», «небо», «облака»<sup>235</sup>. Останавливаясь на последнем значении, он пишет: «Тексты мудрецов... гласят, что существует семь небосводов и Аравот – высший среди них, который окружает все. И не отвергай их слова на том

---

<sup>232</sup> См: Вавилонский Талмуд, трактат Рош а-Шана, многие места из которых посвящены этому.

<sup>233</sup> Davidson Herbert, Moses Maimonides. The Man and His Works, Oxford University Press, 2010, p. 249

<sup>234</sup> Так цитирует этот стих в своём переводе М. Шнейдер. В переводе проф. Давида Йосифона: «превозносите Восседающего на небесах».

<sup>235</sup> М. Шнейдер приводит мнение Саадии Гаона о том, что *аравот* – это облака (см: Маймонид, Путеводитель, с. 372, в прим.). Стоит отметить, что того же корня слово אַרְבּוֹת – «степь», полупустынная просторная территория.

основании, что они числят семь небес, тогда как на самом деле это число больше, ведь иногда то, что считается за одну сферу, состоит из нескольких небес...»<sup>236</sup>. М. Шнейдер в примечании перечисляет возможные источники этого суждения: трактат Хагига, лист 12б; Авот де рабби Натан, 37:9; Шохар Тов (Мидраш Псалмов), 92:2, 114:2; Пиркей де рабби Элиэзер, гл.18; мидраш Ваикра Раба, 29:11; Дварим Раба, 2:32; трактат Менахот, лист 39а<sup>237</sup>.

Действительно, в означенном месте трактата Вавилонского Талмуда Хагига мудрецы обсуждают сначала, что́ было сотворено первее, небо или земля, а затем пытаются понять на чём же держится земля: «Рабби Йоси говорит: “Горе им, творениям, которые видят, да не знают! А что видят-то? Стоят, и не знают на чём стоят! А земля-то на чём стоит? На столпах, ибо сказано: ‘Сдвигает землю с места её, и сотрясает столпы её’ (Иов, 9:6)”, а столпы же – на воде, ибо сказано: ‘Распростёршего землю на водах’ (Пс., 136:6), а воды – на горах, как сказано: ‘над горами стали воды’ (Пс., 104:6), горы же – на духе/ветре (*руах*), ибо сказано: ‘Ибо вот, Он – создатель гор и творец ветра’ (Амос, 4:13), дух/ветер – на буре, как сказано: “ветер бурный, исполняющий волю Его” (Пс., 148:8), а буря подвешена к мышце Святого, благословен Он»<sup>238</sup>. Этот фрагмент со словами рабби Йоси, сочетающий мифологические и собственно иудейские элементы, с 7 «основаниями» мира (если взять собственно землю и «мышцу Бога») предшествует выше приведённой реплике Рейш Лакиша о 7 «небесах». То есть мистическо-космологическая картина последнего (ставшая источником для Маймонида), описывающая устройство мира «вверх» выступает в дополнение или в пику позиции рабби Йоси относительно устройства Вселенной «вниз». Для обоих мыслителей талмудической эпохи предостережение Иеуды а-Наси, упомянутое выше - об исканиях «вне» доступного мира - не является

<sup>236</sup> Маймонид, Путеводитель, с.372

<sup>237</sup> Маймонид, Путеводитель, с.372, в прим.

<sup>238</sup> Хагига, 12Б, цит. по изданию 24 עמוד ראם, מסכת חגיגה, תלמוד בבלי. ווילנה: בדפוס והוצאות האלמנה ואחים ראם, עמוד 24 (Вавилонский Талмуд, трактат Хагига. Вильно:Изд.вдовы и братьев Ром, 1882, с.24- на иврите) – перевод автора данной работы.

интеллектуальной преградой. И для того, чтобы перейти от описания «на чём стоит земля» (по всей видимости, плоская) к устройству небес, редакторы Талмуда приводят мнение рабби Иеуды: «есть два небосвода (ркэ 'им), как сказано: “Ведь у Господа, Бога твоего, небеса (*шаммайим*) и небеса небес (*шмей ha-шаммайим*)” (Втор., 10:14)». Этот автор исходит из синонимии слов *ракий'а* (пространство, или «твердь» в классических переводах) и (небеса), что не приемлемо ни для других мудрецов Талмуда, ни для Маймонида.

Возвращаясь к мысли Маймонида, надо указать на приведённую им аналогию – как всадник правит конём, так и Бог крайней сферой. Эта метафора - по его же словам - восходит к Берешит Раба, 68:9, где мудрецы при помощи стиха מְלִצְחָה אֶלֶּהֶי קָדֵם (мэ 'она 'элоhey кэдэм), т.е. «убежище – Бог древний» (Втор., 33:27), говорят, что именно Бог – вместилище (מְלוֹן- мэ 'он, буквально: «убежище») мира, а не наоборот. В терминологии Аристотеля это звучало бы, что Бог – место мира, или по-кантиански - Бог трансцендентен миру, но не трансцендентален. Однако и авторы мидрашей и Маймонид понимают, что из тезиса о божестве как вместилище Вселенной ещё не следует, что Он её сотворил и что Он управляет ей. Тогда ранние раввины прибегают ко второй посылке (из Писания, конечно) - стиху из книги Хаваккука (Аваккума), 3:8: כִּי תִרְכַּב עַל-סוּסֵיךָ (ки *тиржав 'аль-сусеха*), буквально: «Когда ты оседлаешь<sup>239</sup> своих лошадей». Однако ни из мидраша, ни из «Путеводителя» не ясно, почему именно стих из Книги пророка Аваккума стал второй посылкой. На наш взгляд, это объясняется тем, что до вышеприведённого фрагмента из Второзакония идёт стих: אֵין כָּאֵל יִשְׁרוּן רִכַּב שְׁמַיִם ('эйн ка 'эль йэшурун рохев *шаммайим*) – что буквально значит: «Нет [никого], как Бог Йешуруна, правящего небесами (вариант: “седлающего небеса”))»

---

<sup>239</sup> Используется слово כִּרְכַב (*тиржав*), с тем самым корнем כִּכַב, которому Маймонид посвятил эту главу

(Втор., 33:26), где мы опять сталкиваемся с корнем  $\text{נצח}$ , и уже от этого корня мудрецы нашли дальний стих из пророков.

72-ая глава Первой части «Морэ невухим» целиком посвящена устройству Космоса. Критикуя мутакалимов, Маймонид предлагает свой взгляд на миропорядок. Так, он мыслит известный ему космос «индивидом»: «Сущее в целом есть не что иное как единый индивид; то есть шар, ограниченный внешними небесами, со всем, что внутри него несомненно есть единый индивидуум с такой же степени индивидуальности, что и Зайд или Умар<sup>240</sup>»<sup>241</sup>. С точки зрения М. Шнейдера здесь 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”»<sup>242</sup>. Действительно, ещё П.П. Гайденко писала, что «Платон (в «Тимее») и неоплатоники считали мир вечным и блаженным живым существом, обладающим душой»<sup>243</sup>. Альфред Ирви (Irvi) в своей статье, посвящённой отношению Маймонида к неоплатонизму, пишет: «В общем и целом нельзя узнать, был ли маймонидов неоплатонизм серьёзным отклонением от аристотелевского учения, используемого, чтобы доказать его несостоятельность. Он пытался отвергнуть и неоплатонизм, поскольку счёл его также неудовлетворительным (inadequate)»<sup>244</sup>.

Но нельзя не отметить, что идея организованности мира и его единственности, т.е. индивидуальности есть и у Аристотеля, о чём можно

---

<sup>240</sup> Зайд и Умар – аналог еврейского Реувен и Шимон, или русского Иванов и Петров – расхожее обозначение двух неких личностей

<sup>241</sup> Маймонид, Путеводитель, с.395

<sup>242</sup> Маймонид, Путеводитель, с.395, в прим.

<sup>243</sup> Гайденко П.П., в сборнике «Космос и душа», Вып.2, с. 253 - 254

<sup>244</sup> Neoplatonism and Jewish Thought, ed.by Lenn E. Goodman, State University of New-York Press, Albany, 1992, p. 137

прочесть в XII книге «Метафизики». С одной стороны, Стагирит сравнивает Вселенную с упорядоченным домохозяйством (οἶκος): «всё упорядочено для одной [цели], но так, как это бывает в доме, где свободным меньше всего полагается делать всё, что придётся»<sup>245</sup>, пока всё остальное выполняют рабы и животные. С другой стороны, выше Аристотель говорит, что «что небо одно – это очевидно. Если небес множество подобно тому, как имеется множество людей, то по виду у каждого из них было бы одно начало, а по числу много. Но всё то, что по числу есть множество имеет материю... Однако первая суть бытия не имеет материи... Значит, первое движущее... одно и по определению, и по числу...»<sup>246</sup>. Правда, об организующем всё Уме, как у Анаксагора, Аристотель высказался критично, так как «ум есть деятельность» и деятельность, присущая на мировом уровне богу, т.к. «жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность»<sup>247</sup>.

Но каково бы ни было отношение Маймонида к неоплатонизму, фрагмент из 70-ой главы, где он интерпретирует мидраш, нельзя не сравнить с неоплатоническим учением об эманации: «всякое встречающееся у мудрецов... высказывание о том, что в таком-то небе находится то-то, а в другом – то-то, не означает, что в оном небе существуют какие-либо другие тела, кроме самого неба, но означает, что силы, порождающие определённые вещи и поддерживающие их упорядоченность, исходят от этого неба»<sup>248</sup>. Итак, *шаммайим* оказываются ни чем иным как идеальным миром с разными уровнями, где находятся «праобразы» всех вещей подлунного мира. В этом смысле, небеса нельзя назвать материальными, т.е. состоящими из эфира, который тем не менее в средневековых космологиях обрёл статус

---

<sup>245</sup> Metaph., XII, 10; 1075a, 18 – 20, цит.по Аристотель, Т.I, с. 317

<sup>246</sup> Metaph., XII, 9; 1074a, 32 – 38. Цит.по: Аристотель, Т.I, с. 314

<sup>247</sup> Metaph., XII, 7; 1072b, 27. Цит.по: Аристотель, Т.I, с. 310

<sup>248</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 374

полноценного элемента. Аргументируется эта позиция из указанного выше фрагмента из трактата Хагига, лист 12б. Но если в Вавилонском Талмуде такая интерпретация термина «Аравот» скорее дань мифологическому вавилонскому контексту, то здесь она становится «тroyанским конём» платонической мысли в перипатетическом трактате.

Но аргументация Маймонида основана на буквальном прочтении ивритского  $\text{בְּ} (shəvo)$  - «в котором». М. Шнейдер пишет, что «Маймонид вид в предлоге  $\text{בְּ}$  указание на присутствие внутри, имманентность, в отличие от предлога  $\text{לְ}$ , употребляемого по отношению к Богу и указывающего на его трансцендентность... Капах допускает, что предлогу придаётся здесь... “инструментальное” значение: “посредством”, “путём”, “благодаря”»<sup>249</sup>. Действительно, ивритский предлог  $\text{בְּ}$  имеет значение как «в», так и образует аналог русского творительного падежа, аналога латинского *ablativus instrumenti*.

И последней мыслью философа, делающий этот фрагмент 70-ой главы, образцом неоплатонической космологии является параллель с платоновским «Федром»: «Среди прочего там (в *Аравот* – Г.А.) находятся и “сокровища жизни”; ... всякая жизнь, сущая в живых существах, происходит именно от этой жизни. И обрати внимание на то, что они упомянули в этом перечне “душу праведников, душу и души тех, кто будет сотворён в грядущем”. Ведь души, остающиеся после смерти, не суть та душа, которая возникает одновременно с его появлением на свет... то, что становится отделённым после смерти есть нечто обретшее актуальность... то, что отделяется от тела есть одна-единственная сущность»<sup>250</sup>. То есть *Аравот* становится не аристотелевской крайней сферой из 9-ой главы I книги «О небе», как до этого, а платоновским миром горних из «Федра»<sup>251</sup>. Для сравнения Платон в упомянутом диалоге пишет: «Мысль бога питается умом и чистым знанием,

---

<sup>249</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 375 (в прим.)

<sup>250</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 375 - 376

<sup>251</sup> См: Федр, 247 а-е.

как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие... питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесёт её по кругу опять на то же место»<sup>252</sup>. И как мы видим одно значение не исключает другого.

В 72-ой главе философ рисует картину мира совершенно на первый взгляд перипатетическую: «шар как целое составлен из небес, четырёх стихий и того, что образовано их соединением; внутри него нет никакой пустоты; это сплошное, заполненное тело»<sup>253</sup>. Он указывает на равномерность движения сфер, а также на то, что некоторые из них имеют свой центр вне центра мира, чем повторяет идею эпициклов, сформулированную ещё Гиппархом и получившую окончательную систему у Птолемея. Чуть ниже философ показывает, что вопрос о них открыт: «Центры этих сфер различны: центры одних совпадают с центром мироздания, центры других вне центра мироздания»<sup>254</sup>. М. Шнейдер указывает на пассаж из 24-ой главы второй части «Путеводителя»<sup>255</sup>, где Маймонид пытается преодолеть противоречие теории эпицентров и эпициклов с им же высказанным пассажем, что между сферами нет никакого пространства.

Говоря о природе небесных светил Маймонид пишет: «Каждая звезда, расположенная на этих небесах, представляет собой зафиксированную в определённом месте и не обладающую собственным движением часть сферы; нам кажется, что [звезда] движется вследствие движения тела, частью которой она является»<sup>256</sup>. Здесь, замечает М.Шнейдер, РаМБаМ следует мнению Аристотеля, высказанную им в трактате «О Небе»: «...орбиты движутся, а звёзды покоятся и перемещаются вместе с орбитами, к которым они прикреплены, - это

---

<sup>252</sup> Федр, 247d, цит.по: Платон, Собрание сочинений в четырёх томах, Т.II. СПб: Изд.Олега Абышко, с.188

<sup>253</sup> Маймонид, Путеводитель, с.396

<sup>254</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 397

<sup>255</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 397, в прим.

<sup>256</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 397

единственное допущение, из которого не следует ничего абсурдного»<sup>257</sup>. То есть звёзды (да и светила вообще) оказываются лишь светящимися местами, локализованными на сферах.

В оригинале - на иудео-арабском - Маймонид использует термины אֶלְפֶלֶךְ и אֶלְכֶרֶה, о которых переводчик «Путеводителя» Шнейдер делает замечание: «мы перевели здесь, вслед за Пинесом, אֶלְכֶרֶה как “сфера”, а как אֶלְפֶלֶךְ “небосвод”. На самом деле, и то и другое слово дословно означает “[небесная] сфера”. В средневековой астрономии первый термин אֶלְכֶרֶה (ивр. הַכְדוּר)<sup>258</sup> использовался, когда говорилось в общем о сфере какой-либо планеты... Но поскольку каждая из планетных сфер для объяснения видимого движения планеты должна быть представлена в виде комплекса небесных сфер<sup>259</sup>..., для этих последних сфер применялся второй термин אֶלְפֶלֶךְ (ивр. הַגִּלְגָּל)<sup>260</sup>»<sup>261</sup>. В отличие от авторов Талмуда и мидраша, предполагавших небесные тела самостоятельными объектами. Кроме того, ни Аристотель, ни Птолемей не считали эти σφαῖρας шарообразными телами; оба мыслителя полагали их именно орбитами в нашем понимании, плоскими и круговыми. Так, в «О небе» Философ утверждает: «...простыми движениями мы считаем... по кругу и по прямой»<sup>262</sup>. В оригинале читаем: «τὴν τε κύκλῳ», что не допускает прочтения, кроме как плоской орбиты тел в мире эфира. Александрийский же астроном в своём труде, вторя Аристотелю, заявляет: «...в небе существуют два различных вида первых движений. Одно из них увлекает всё с востока на запад неизменным и равномерным вращением *по параллельным друг другу кругам* (курсив автора исследования – Г.А.)»<sup>263</sup>. Выделенное курсивом в оригинале звучит как «κατὰ

<sup>257</sup> Аристотель, Соб.соч., Т.III, с. 321, О Небе, II, 8, 289b, 30

<sup>258</sup> הַכְדוּר (*ha-kadur*), т.е. «(этот) шар», полный аналог греческого σφαῖρα

<sup>259</sup> Т.е. эпициклов

<sup>260</sup> הַגִּלְגָּל (*ha-galgaly*) – значения этого термина мы рассмотрели выше.

<sup>261</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 372, в прим.

<sup>262</sup> О небе, I, 3, 270b 30, цит.по: Аристотель, Собрание сочинений в 4-х тт, Т.III, с. 272

<sup>263</sup> Альмагест, I, 8, цит. по: Птолемей Клавдий, Альмагест: Математическое сочинение в тринадцати книгах: Пер. с древнегреч. И.Н. Веселовского, М.: Наука. Физматлит. 1998, с.14

παρὰλλήλων ἀλλήλοις κύκλων»<sup>264</sup>, где слово κύκλων (кругов) не оставляет варианты для другой интерпретации, кроме плоской фигуры, ограниченной окружностью.

Резюмируя вышесказанное об этом пассаже из 72-ой главы Путеводителя, можно сказать, что количеством измерений она отличается от Вселенной Мишне Тора.

Описывая физическую составляющую «надлунного» мира, Маймонид говорит о пятом элементе, о его круговом вращении и о том, что в ходе этого движения эфир, quinta essentia, образует небесные сферы. Он допускает плюрализм в воззрений о числе этих сфер: «Число этих сфер... не может быть меньше восемнадцати, что же касается предположения о том, что их больше восемнадцати, то это возможно и заслуживает рассмотрения»<sup>265</sup>.

Вторая часть «Путеводителя» начинается с знаменитых 25 утверждений (תּוֹרַת הַחַדְמוֹת- *хакдамот*), которые в последствие будет критиковать Хасдай Крескас в Первой части своего «Света Господня». Критика этих тезисов Маймонида Крескасом стала основой для знаменитой монографии Г.О. Вольфсона «Crescas' Critique of Aristotle». Эти 25 утверждения касаются, прежде всего, вопросов пустоты и бесконечности и выполнены целиком в перипатетическом духе. Вот пример первых тринадцать из них, тематика, которых весьма характерна: «*Утверждение I. Существование бесконечной величины невозможно.*

*Утверждение II. Сосуществование бесконечного числа ограниченных величин невозможно.*

---

<sup>264</sup> Claudii Ptolemei Sytanxis Mathematica, edidit J.L. Hauberg, Pars I, Lipsiae, In aedibus B.G.Teubeneri, MDCCCLXXXVIII, p. 26

<sup>265</sup> Маймонид, Путеводитель, с. 397

*Утверждение III.* Существование бесконечного числа причин и следствий невозможно, даже если бы они не были величинами – так, например, один интеллект является причиной второго, второй – третьего и т.д., но эта последовательность не может продолжаться бесконечно.

*Утверждение IV.* Четыре категории суть субъекты изменения:

А) Субстанция. Изменения, касающиеся субстанции вещей, называются рождением и уничтожением.

Б) Количество. Изменения относящиеся к количеству именуется увеличением и уменьшением.

В) Качество. Изменения качества вещей носят имя превращения.

Г) Место. Изменение места есть движение.

Движение в собственном смысле означает смену местоположения, однако используется и для обозначения изменения вообще.

*Утверждение V.* Движение предполагает изменение и переход от актуального к потенциальному<sup>266</sup>.

*Утверждение VI.* Движение вещи или сущностно или превходяще. Оно обусловлено внешней силой или участием этой вещи в движении другой вещи. Последний вид движение схож с превхождением. Пример сущностного движения вещи может быть найден в перемещении её с одного места на другое. Привходящее в вещи, как например её чёрный цвет, говорит о том, что вещь сама изменяет её место. Движение подброшенного камня, происходящее от силы, применяющейся к нему, есть пример такого [движения], какое обязано внешней силе. Движение же чего-то, прикованного к кораблю, является иллюстрацией к движению одной вещи, связанному с перемещением другой вещи; когда судно плывёт, находящееся на ней движется таким же образом. Тоже самое, когда что-то состоит из

---

<sup>266</sup> Версия М.Фриландера: «transition from potentiality to actuality». Версия р.Й.Капах: «וְצִיָּאָה מִן הַכֹּחַ אֶל הַפֶּעֶל» – что можно прочесть двояко: «и выходит из силы к действию/ посредством силы к действию»

нескольких частей: когда движется вся вещь, каждая из её частей движется таким же образом.

*Утверждение VII.* Вещи, которые изменяются, в тоже самое время являются делимыми. Таким образом, всё, что движется – делимо, и следовательно - телесно. Но то, что неделимо не может двигаться и не может быть телесным.

*Утверждение VIII.* Вещь, чьё движение превходяще, должна прекратить двигаться, так как она не может двигаться по собственной силе. Таким образом, превходящее движение не может продолжаться вечно.

*Утверждение IX.* У одной телесной вещи могут быть последствия своего воздействия на другую телесную вещь тогда и только тогда, когда пока последняя находится в движении.

*Утверждение X.* Вещь, которую называют состоящей в телесном объекте, должна удовлетворять двум условиям: или она существует посредством этого объекта (если это - вещь превходящая), или является его причиной (например, его сущность). В обоих случаях – она есть потенция существования в телесном объекте<sup>267</sup>.

*Утверждение XI.* Среди вещей, существующих посредством материальных объектов, есть участвующие в делении этого объекта – а значит, являющиеся превходяще делимыми, как например цвет объекта, распространяющийся и среди остальных частей этого объекта. А также среди вещей, определяющих сущностные элементы объекта, есть и такие, которые не могут быть разделены таким образом, например, душа и интеллект.

*Утверждение XII.* Сила, заполняющая все части некого тела, конечна, так как этот объект сам по себе конечен.

---

<sup>267</sup> В переводе Й.Капах *קוּחַ בְּגוּפּוֹ* (*коах бегуф*) – буквально: «сила в теле». Но как было и будет указано не раз в этой работе в философском смысле *коах* значит потенцию как противоположность актуальности.

*Утверждение XIII.* Ни один из видов изменений не может быть продолжительным, кроме как движения с места на место, и то если оно круговое»<sup>268</sup>.

Итак, первые три из этих тезисов, впоследствии подробно разработанных, касаются отрицания актуальной бесконечности - как в пространстве, так и во времени (иными словами - невозможности бесконечного ряда причин<sup>269</sup>). Некоторые из них, как например 8-ое утверждение, отрицают бесконечную продолжительность движения, если сила,двигающая объект, является превходящей. Другие, как 12-ое, отрицают бесконечную силу (или потенцию – термин употребляется один и тот же).

В 13-ой главе, разбирая в сравнении мнения еврейской традиции, философов (неоплатоников) и Аристотеля, рабби Моше рассуждает о примордиальном бытии: «Когда говорят, что Бог *был* (*курсив мой* – Г.А.) до того, как был сотворён мир, [то само] слово “был” указывает на время. Итак, всё, что мысленно возникло бы на протяжении<sup>270</sup> его существования, перед тем, как был сотворён мир – продолжительность<sup>271</sup>, которой нет конца. Это предполагает время или подобие времени. Если не подтверждается, что это время, потому что время - без сомнения – акциденция (הקרה - *микрэ*)<sup>272</sup>, то по нашему мнению, оно состоит из сотворённых акциденций – как-то чернота или белизна – а поэтому у него нет качества. Однако, несомненно, акциденция связана с движением, как объяснялось тому, что в словах Аристотеля<sup>273</sup>, объясняя время и подтверждение его существования»<sup>274</sup>. Действительно, говорит Маймонид, насколько наше понятие «он был» применимо к тому, что было *до* мира, а значит и *до* времени? К тому же

---

<sup>268</sup> Моше бен Маймон, Путеводитель растерянных. Перевод и комментарии Й. Капаха, с. 159 - 161 (на иврите)

<sup>269</sup> Ниже в данной работе будут разобраны подобные маймонидовы идеи, имеющие космологическую интерпретацию, и сравнены с позицией мудрецов Талмуда.

<sup>270</sup> לַאֲרָצוֹת (мешихут) восходит к термину ארצה (мешех) к одному из значений приводит значения: Länge, Ausdehnung, Dimension (Vol.II, MemB, p.293)

<sup>271</sup> Так же - *мешихут*

<sup>272</sup> Я.Клацкин даёт первое значение Akzidenz (Vol.II, MemB, p.270)

<sup>273</sup> Й.Капах даёт отсылку на «Физику», IV,10 и последующие до конца IV книги главы.

<sup>274</sup> Маймонид, Путеводитель, с комментариями Й.Капаха, с. 190

невозможно ещё с эпохи Аристотеля соотнести вечное Существо со временем. Стагирит отмечал в «Физике», что «время само по себе скорее причина уничтожения: оно есть число движения, движение же лишает [существующее] того, что ему присуще. Отсюда ясно, что вечные существа... не находятся во времени, так как они не объёмлются временем и бытие их не измеряется временем»<sup>275</sup>. Для монотеистических философов главным было Одно вечное Существо, но постановка проблемы осталась: если Бог существует, а существование так или иначе связано со временем, то как Он *был* до мира и до начала времени? В последствие – как будет показано ниже – Хасдай Крескас предложит неортодоксальное решение этого вопроса. Вновь к этому вопросу Маймонид вернётся в 30-ой главе.

Другой астрономический пассаж присутствует из второй книги в 24-ой главе. Разбирая основы птолемеевской астрономии, Маймонид цитирует арабского коллегу (показывая тем самым источник своего астрономического знания): «сказал Абу Бакар ибн Аль-Цаиг в своих трудах по астрономии, что существование эпицикла<sup>276</sup> невозможно: и это с необходимостью<sup>277</sup>, и – вдобавок – поэтому необходимы из того, что невозможно, то есть из существования орбиты-радианта<sup>278</sup>, обязаны и другие невозможные вещи»<sup>279</sup>. Первые сомнения в правильности средневековой версии системы Птолемея среди арабских астрономов Маймонид не просто фиксирует, но и передаёт своему ученику. Исследовательница Маймонида Сара Струмза (Stroumsa) пишет об изменении философии на Пиренеях при альмохадском нашествии, которое в юности пережил РаМБаМ: «альмохадский способ мышления мог оставить следы и на научной и на философской мысли Аль-Андалуса. Так, альмохадское влияние было рассмотрено Саброй как то,

---

<sup>275</sup> Phys., IV, 12; 221b, 2 – 4. Цит. по Аристотель, Собрание сочинений, Т. III, с. 153

<sup>276</sup> Букв: «орбита вращения»

<sup>277</sup> Капах отмечает на это невозможно: «что эпицикл оставляет своё место, ведь это опровергает согласно им местоположения вещей»

<sup>278</sup> Букв: «окружающей орбиты»

<sup>279</sup> Маймонид, Путеводитель растерянных, с комментариями р. Йосефа Капах, Иерусалим, 2008, с. 217 (на иврите)

что он обозначил как: “андалузский мятеж против птолемеевской астрономии”<sup>280</sup>. В этом смысле расхождения Маймонида с «Альмагестом» могут быть помещены в более широкий контекст радикальных преобразований, сделанных арабскими астрономами. Струмса 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 птолемеевской астрономии, в тоже время поддерживая перипатетическую физику. Некоторые же андалузские мыслители, тем не менее, как Битруджи, считали такое противоречие недопустимым и отвергали птолемеевские модель и доказательства»<sup>281</sup>. Маймонид, тем не менее, не столь проблематизирует противоречия между наследиями Аристотеля и Птолемея – *opus magnum РаМБаМа* помогает другим *נְבוֹנִים* (*невухим*)<sup>282</sup>, которых волнует противоречие перипатетизма и постталмудического иудаизма.

В 30-ой главе рассматривается особый аспект проблемы времени. В начале Маймонид строго разделяет термины *רִאשׁוֹן* (*p'ushon*) и *רִאשׁוּת* (*p'eshut*), что буквально можно перевести как «первый, начальный» и «Первоначало»<sup>283</sup> соответственно. Однако Я.Клацкин указывает специфически средневековые значения: для *p'ushon* – «сущее от века, извечное», давая перевод *der Ewige, urewig*<sup>284</sup>; для *p'eshut* – «имеющее начало», приводя аналоги в других языках: *Prinzip, Grundursache, ἀρχή*<sup>285</sup>. Обращаясь к узусу этих терминов в иврите, Маймонид – как это часто происходит в «Путеводителе» - использует библейские аллюзии: к слову

<sup>280</sup> Stroumsa Sarah, *Maimonides and His World. Portrait of Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2009, p.80

<sup>281</sup> Stroumsa, *Maimonides and His World*, p.80

<sup>282</sup> М.Дрор на статью *נְבוֹנִים* (*навух*) приводит значения: 1) смущённый, растерянный, сконфуженный, 2) заблудший (Дрор, *Еврейско (иврит) – русский словарь*, с.269), Я.Клацкин же переводит как *verlegen, ratlos, unschlüssing* (Vol.III, Nun – Qof, p.13)

<sup>283</sup> Маймонид, *Путеводитель*, с комментариями Капаха, с. 232

<sup>284</sup> Vol.IV, Resh-Tav, p.13

<sup>285</sup> Vol.IV, Resh-Tav, p.16

*p'ishon* он приводит термин תְּחִלָּה (*txила*) и стих из пророка hОшеа (Осии): «Начало (*txила*) речи Господней к hОшеа» (Ос.,1:5), а к термину *p'eshit* даёт объяснение: «*p'eshit* – это потому что оно было определено с головы (*p'oi*), которая – начало (*p'eshit*) для живого существа..., а Вселенная не была создана в начале во времени, подобно тому как созданы были мы с вами, а потому и сказано “В начале (*бере'eshit*) [сотворил Бог]”<sup>286</sup>. Очевидно, и это подчёркивает Й.Капах, что здесь он отсылает к 13-ой главе второй части рассматриваемого труда, где разбиралось примордиальное бытие Бога до начала Творения. Приводя этот пример, рабби Моше, следуя правилам еврейской герменевтики, читает предлог וְ (бе) - «в» как букву бейт, имеющую цифровое значение «2». Иными словами Маймонид хочет предложить прочтение «Во-вторых/со второго раза/со второго начала Бог сотворил небо и землю». На это Й.Капах в своём комментарии отмечает: «О сущности термина “начало” (*p'eshit*) см: Платон, Федр, 24»<sup>287</sup>. Скорей всего, исследователь Маймонида имеет ввиду следующий фрагмент: «Начало же не имеет возникновения. Из начала необходимо возникает всё возникающее, а оно само ни из чего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо»<sup>288</sup>. Это размышление об ἀρχή - по мнению Капаха - через сирийские и арабские переводы и трактовки доходит до Маймонида, который трактует как *p'eshit* - абсолютное начало. Но – как РаМБаМ указывал выше – начало мира не может быть абсолютным началом, так как до мира был его Творец.

Как еврейский мыслитель он обращается здесь к авторитету мудрецов поздней Античности из компендиума «Берешит Раба»:

---

<sup>286</sup> Маймонид, Путеводитель, с комментариями Капаха, с. 233

<sup>287</sup> Маймонид, Путеводитель с комментариями Й.Капаха, с. 233 (в прим.)

<sup>288</sup> Phaedrus, 245 d-e. Цит.по: Платон, Сочинения,Т.II, с.185

«Сказал рабби Йегуда бен рабби Симон: - Не написано здесь “был вечер”, но “и был вечер”, но “и был вечер”, отсюда следует, что порядок времён был ещё прежде этого. Сказал рабби Абагу: - Отсюда [следует], что Святой, благословен Он, сотворял миры и разрушал их, пока не создал этот [мир]»<sup>289</sup>. Действительно, первая глава книги Бытия рефреном повторяется וַיְהִי עֶרְבַּ וַיְהִי בֹקֶר (ва-йеху 'эрев ва-йеху вокер) – «и был вечер и было утро». Из русского перевода не совсем ясно толкование рабби Йеуды, на которое опирается Маймонид, но в оригинале противопоставляются формы глагола «быть» в имперфекте *йеху* и в перфекте *хайа*. Поскольку здесь употреблён «перевёрнутый» через букву ו (вав) в прошедшее время имперфект, то интерпретация допускает некую неопределённо долгую длительность в прошлом – до Сотворения. Р.Кипервассер полагает, что здесь дело не столько во грамматических временах, сколько в букве ו (вав) – который прежде всего союз «и»: «Из употребления в начале предложения соединительного “и” толкователь заключает, что “вечер” соединён с чем-то ему предшествовавшим, но это не утро и не день, а некий порядок времён»<sup>290</sup>. Кроме того, Маймонид цитирует – как уже было видно выше – мыслителя, предполагавшего множество миров – рабби Абау. Однако эта множественность не пространственная, но временная: миры возникали и исчезали. Но эта позиция – проглядываемая в некоторых эллинистических космологиях – не выводится с очевидностью из рефрена 1-ой главы Бытия. Р.Кипервассер предполагает: «оно содержит ответ на вопрос, поставленный первым толкователем (*р. Йеудой бен р. Симоном* – Г.А.): если до первого “вечера” что-то существовало, то чем было это что-то? Оказывается<sup>291</sup>, что сотворённому миру предшествовали иные миры со своим порядком времён»<sup>292</sup>. Сам рабби Абау пытается предложить «логику» Бога: «Сказал Он: этот (*мир* – Г.А.) приятен Мне, а те (*предшествующие миры* – Г.А.)

<sup>289</sup> Берешит Раба, 3:7, Цит.по Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба, Т.І, с.93

<sup>290</sup> Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба, Т.І, с.93 (в прим.)

<sup>291</sup> По логике рабби Абау

<sup>292</sup> Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба, Т.І, с.93 (в прим.)

неприятны Мне»<sup>293</sup>. Эта «логика» во многом превосходит идею «совершеннейшего из возможных миров» из «Опытов теодицеи» Г.В. Лейбница. Однако у р.Абау все варианты миров были уже «проработаны» Богом.

Компилятор Берешит Раба в последствие добавил мнения других раввинов, которые пытаются подвести указанное мнение под герменевтику текста книги Бытия. Но Маймонида здесь интересует не столько истолкование, сколько философская позиция рабби Абау: «Это более странный вид извечного [бытия], а ты [,читатель,] уразумей, на чём же были они основаны их [позиции]. Это существование времени задолго до [возникновения] этого солнца»<sup>294</sup>. Действительно, время - ещё с Античности - ассоциировалось с движением небесных светил, и с очевидностью для традиционного сознания время – это путь солнца по небу<sup>295</sup>. Х. Маккоби полагает, сравнивая взгляд Маймонида на вышеуказанные мидрашистские позиции с методом Крескаса: «Маймонид смело сталкивает мнения двух мудрецов, говоря, что комментарии их один хуже другого. Подобная непочтительность была просто невозможна для Крескаса»<sup>296</sup>. Как будет показано ниже – Маккоби немного преувеличивает: количество неортодоксальных умозаключений у Крескаса не меньше. Но возвращаясь к концепции «совершеннейшего из миров», Маккоби отмечает, сравнивая взгляды рабби Иеуды и рабби Абау: «Маймонид говорит, что это (*высказывание рабби Абау* – Г.А.) хуже, чем первое высказывание (*рабби Иеуды* – Г.А.), не только потому, что ставит под сомнение творение этого мира из ничего, но изображает его *последним* (*курсив мой* – Г.А.) в долгом,

---

<sup>293</sup> Мидраш Раба (Великий Мидраш). Берешит Раба, Т.І, с.93

<sup>294</sup> Маймонид, Путеводитель. С комментариями Й.Капаха, с.233

<sup>295</sup> См: оценку этой идеи Аристотелем: «одни говорят, что время есть движение Вселенной, другие – что это сама [небесная] сфера... хотя часть круговращения [Неба] есть какое-то время, но [само время] ни в коем случае не круговращение: ведь любой взятый [промежуток времени] есть часть круговращения, но не [само] круговращение» (Phys.,218b, цит.по: Аристотель, Собрание сочинений, Т.ІІІ, с.146)

<sup>296</sup> Massoby H., Crescas' Concept of Time, p.167

возможно бесконечном, ряду творений»<sup>297</sup>. Иными словами, для РаМБаМа идея *creatio ex nihilo* является основополагающей, с другой стороны – толкование рабби Абау уводит к «дурной бесконечности», а также это подрывает то, что в последствие назовут «космологическим аргументом».

Весьма важна для Маймонида полемика против астрологии. В 1194<sup>298</sup> году он пишет целое послание «Мудрецам Марселя», направленное против этой столь популярной тогда дисциплины. Д. Йеллин отметил, что «его письмо было знаменательным в той эпохе и заняло достойное место в контексте протеста Ибн Эзры против веры в чертей»<sup>299</sup>. Данная работа была написана на иврите и на сегодняшний момент существует её перевод на русский язык, выполненный Меиром Левиным<sup>300</sup>.

Аргументы Маймонида против астрологии делятся на философские и теологические. Для данного исследования будут интересны первые.

Для начала рабби Моше отмечает, что может быть объектом веры. Открывает Маймонид список из трёх положений, из которых «первая вещь – та, для которой есть ясное доказательство, [опирающееся] на человеческий разум, [такое], как, например, [дают] арифметика, геометрия и астрономия»<sup>301</sup>. Таким образом, для РаМБаМа как философа – за несколько веков до декартовской *claritas* – важна доказательность и ясность, которая выражается в математических *par excellence* дисциплинах. Он использует термин *רְאֵיָה בְּרִירָה* (*рэ 'айа брура*), который М.Левинов перевод как «ясное доказательство». Само это сочетание в оригинале – плеоназм, и Я. Клацкин объясняет *рэ 'айа* как «логическое доказательство»<sup>302</sup>, а термин *בְּרִירָה* (*барур*)

---

<sup>297</sup> Masscobу H., *Crescas' Concept of Time*, p.168

<sup>298</sup> По оценке Д.Йелина (см: Yellin, Maimonides, p. 144)

<sup>299</sup> Yellin, Maimonides, p.144

<sup>300</sup> Его перевод озаглавлен как «Послание мудрецам Монпелье о приговоре звёзд» и вышел в сборнике Рабби Моше бен Маймон, Послания и другие труды. Пер. М. Гринберга и М. Левинова. М.: Лехаим; Книжники, 2011, с. 408 – 428. Существует множество версий куда же писал Маймонид, поэтому его работа в разных источниках называется и как «Послание в Марсель», и как «Послание в Монпелье». Однако некоторые исследователи и издатели используют более нейтральное название: «Послание мудрецам Франции».

<sup>301</sup> Моше бен Маймон, Послания и другие труды, с. 413

<sup>302</sup> Vol.IV, Resh – Tav, p.11

(мужской род от *брура*) перевод как klar, genau, rein<sup>303</sup>. Таким образом, рэ '*айа брура* можно понять как «чисто логическое доказательство». И это доказательство возможно только при помощи дисциплин תּוֹמַת הַחִשְׁבּוֹן (хохмат ha-хешибон), גֵּמַטְרִיּוֹת (гематриот), תְּקוּפוֹת (ткуфот). Первый термин Я.Клацкин переводит как Arithmetik<sup>304</sup>, а вот второй и третий термины особенно интересны в талмудическом контексте. Стоит сказать, что термин *ткуфот* изначально означал дни солнцестояний и равноденствий, а *гиматрийот* – «гематрии», то есть особый способ отождествления какого-либо слова по числовому значению букв, из которых это слово состоит – весьма распространённый в эпоху эллинизма и Поздней Античности метод герменевтики текста. В трактате «Пиркей Авот», букв: «Главы отцов», являющийся собранием моралий и сентенций, есть высказывание: «Рабби Элизер (сын) Хисмы говорит: Гнёзда<sup>305</sup> и основы нечистых<sup>306</sup> – это [само] тело религиозных законов. Солнцестояния же и гематрии – десерты к [зрелой] мудрости»<sup>307</sup>. Во времена составления этого трактата (начало новой эры) термин *ткуфот* приобрёл значение метода вычисления равноденствий, что было важно для иудаизма, так как к весеннему равноденствию привязан праздник Песах. А термин *гиматрия*, восходящий к греческому γεωμετρία, уже в то время в еврейской среде обрёл значение одного из герменевтических методов. Смысл этой максимы из «Пиркей Авот» прост: еврейскому интеллектуалу (раввину по преимуществу) надлежит сначала понять обыденность – с этической или интимной стороны - с точки зрения религиозного законодательства, а уже потом заниматься расчётами и

---

<sup>303</sup> Vol.I, Aleph – Dalet, p.94

<sup>304</sup> Vol.I, Heh – Het, p. 296

<sup>305</sup> Религиозные законы, основанные на девторономических стихах: «Если попадётся тебе птичье гнездо на дороге, на каком-либо дереве или на земле с птенцами или яйцами, и мать сидит на птенцах или на яйцах, то не бери матери вместе с детьми; Отпустить ты должен мать, а детей ты можешь взять себе, чтобы было тебе хорошо и продлить дни твои» (Втор., 22:6 - 7). В послехрамовом иудаизме эти строки стали символом благочестивого и порядочного поведения.

<sup>306</sup> В оригинале נִיּוֹת (нида) – «женщина во время циклов». Для иудаизма очень важно, чтобы coitus совершался не время «нечистоты», и не в течение недели после. Раввинистические интеллектуалы разработали разветвлённое и проработанное законодательство на этот счёт.

<sup>307</sup> Авот, 3:23

герменевтикой (что в ту эпоху было близко к гностицизму). Однако во времена Маймонида указанные термины переменили значения. Так, *ткүфот* стало означать астрономию вообще, а *гиматрийа* вернуло себе «родное» греческое значение. Таким образом, он читает указанную сентенцию как человек Высокого Средневековья, иронизируя над античным видением проблемы.

В последствие о фундаментальности этих наук – как гносеологической, так и онтологической – будет писать Герсонид, о чём будет сказано ниже. Но сам примат рациональности несколько не удивителен для Высокой схоластики, как христианской, так и еврейской.

И лишь только вторым пунктом – когда «воспринимается человеком посредством одного из [его] пяти чувств»<sup>308</sup>, и только третьим пунктом в качестве объекта доверия интеллектуала, по мнению Маймонида, идёт Откровение: «знание, которое человек получает от пророков и праведников»<sup>309</sup>.

Философ разбирает исторические истоки астрологии: «Все труды по этому поводу написали вавилоняне, халдеи, египтяне и хананеяне, ошибочно назвавшие это премудростью, ибо такова была их религия и вера в те дни»<sup>310</sup>. Маймонид показывает, что эта дисциплина появилась в контексте ближневосточной культуры и в конкретный исторический период. Его позиция не далека от современной точки зрения, полагающей, что родина «астрономо-астрологии»<sup>311</sup>, комплекса первоначальных знаний о Вселенной

---

<sup>308</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.413

<sup>309</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.413

<sup>310</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.416

<sup>311</sup> См: монографию Brown David, *Mesopotamian planetary Astronomy-Astrology*. Groningen: STYX Publications, 2000, где автор пишет на счёт этого термина: «Понятие “астролого-астрономия” будет использоваться, чтобы объяснить ту область месопотамского знания, представленного здесь. Оно не тождественно ни космологии, ни космогонии... Астрономия и астрология... были взаимозаменяемыми понятиями вплоть до VI века н.э.... Нет известных текстов из Месопотамии, которые носят астрономический характер, у которых бы не было астрологического назначения» (Brown, *Astronomy-Astrology*, p.7). И в глазах интеллектуалов Античности астрология чётко ассоциировалась с творчеством вавилонян – хрестоматийным примером здесь могут служить строчки Горация: «quem tibi finem di dederint, Leucopoe, nec Babylonios temptaris numeros». Кроме того, термин, который заимствуется здесь у Брауна,

и магического взаимодействия с ней, действительно, Древний Ближний Восток<sup>312</sup>.

Авторитеты для Маймонида – חכמי יוון (*хахмей яван*) и חכמי פרס (*хахмей парас*) – мудрецы Греции и мудрецы Персии соответственно – с его точки зрения напрочь отрицали астрологию. Противопоставляя звездочётство настоящей астрономии философ указывает на её функции: от знания форм сфер до календарных вычислений<sup>313</sup>.

И конечно, для Маймонида важен вопрос о вечности мира и его сотворённости. Для начала он весь мир называет גלגל (*гальгаль*)<sup>314</sup>, что М. Левинов перевёл как «сфера». РаМБаМ перечисляет три основных существовавших на этот счёт тогда мнения: 1) «сфера не [подлежит] ни возникновению, ни уничтожению»<sup>315</sup>; 2) «сфера уничтожима и сотворена Богом, но есть одна вещь, существующая вместе с Творцом, “как глина в руке горшечника”<sup>316</sup>»<sup>317</sup>; 3) «Святой, благословен Он, создал всё сотворённое из ничего и... помимо Творца нет никакой другой вещи, помимо творения, которое Он произвёл»<sup>318</sup>. Иными словами, это теории: 1) вечного мира, то есть перипатетическая, 2) примордиальной материи, распространённая среди неоплатоников, 3) творения ex nihilo, защищаемая ортодоксами. Маймонид говорит, что среди философов существует «большое разногласие... относительно всего этого мира»<sup>319</sup>,

---

имеет основания и в классических языках: так, И.Х. Дворецкий в Древнегреческо-русском словаре на статью ἀστρολογία приводит одно единственное значение «учение о небесных светилах, астрономия», ссылаясь на Ксенофонта, Аристотеля и Плутарха (Т.1, с. 252), а на статью ἀστρολόγος – первым значением «астроном» (ibid., с.252); в Латинско-русском словаре того же автора термины astrologia и astrologus в след за греческими оригиналами переводятся соответственно «наука о небесных светилах» и «астроном» (Латинско-русский словарь, с.108)

<sup>312</sup> Классическая «История астрономии» А.Паннекука (Ранпекоек) начинается с глав «Знания о небе в Древнем Вавилоне», «Ассирийская астрология», «Новая вавилонская наука», «Халдейские таблицы» (см: русский перевод Паннекук Антони, История астрономии. М.: Издательство ЛКИ, 2010)

<sup>313</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.417 - 418

<sup>314</sup> Подробнее об этом термине было сказано выше. Здесь, скорее всего, Маймонид этим словом обозначает некую абстрактную границу всего.

<sup>315</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.419

<sup>316</sup> Иер., 18:6

<sup>317</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.419

<sup>318</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.420

<sup>319</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.418

но при этом не осуждает ни одну из сторон, и не утверждает, что она из них более «правильная». Даже о последней из он пишет: «И в этом пункте существует большой разнобой мнений, но эта идея, которую постиг Авраам, отец наш. И уже написана об этом тысяча книг, доказательствами, подогнанными одно к другому»<sup>320</sup>. Здесь Маймонид намекает на позднеантичную (по всей видимости) книгу *סֵפֶר יְצִירָה* (*сэфер йецира*), авторство которой раввинистическое предание приписывает библейскому патриарху Аврааму.

Итак, выступая против астрологии и используя философские аргументы, Маймонид, с одной стороны апеллирует к истории её происхождения, авторитету «мудрецов Греции», с другой стороны – он подчёркивает полидискурсивность натурфилософских систем мира, смутно намекая на их равноправность.

Ниже аргументы рабби Моше против астрологии будут сравнены с аналогичными мыслями Крескаса – критический настрой против влияния светил на волю людей объединяет этих двух интеллектуалов в эпоху тотального увлечения звездочётством.

Отдельно стоит коснуться вопроса об интерпретации Маймонидом эллинистических еврейских учений *Ма'асе Б'ерешит* и *Ма'асе Меркава*.

Так, о мистическом влиянии на учение о примордиальной материи у Маймонида Сара Пессин (Pessin) пишет: «собственная маймонидова позиция относительно первоматерия может быть выражена в его взглядах на стихи 1:1-28 из Книги Иезекииля – “Деяние Колесницы”,... истолкованная Маймонидом натурфилософски также просто как и интерпретация аристотелевских утверждений о космосе»<sup>321</sup>. Действительно, многие исследователи – как было уже отмечено – сравнивают *Ма'асе Меркава* – как это понимал сам РаМБаМ - с метафизикой. Более того он сам пишет,

---

<sup>320</sup> Моше бен Маймон, Послания, с.420

<sup>321</sup> Pessin Sarah, Matter, Form, and the Corporeal Cosmos// The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century. N.Y.: The Cambridge University Press, 2009, p. 283

комментируя пронизанный позднеэллинистическим мистицизмом талмудический трактат «Хагига»: «...удалось мне выяснить, изучая речения мудрецов,... что они называют “Учением о Начале” естественные науки и проникновения в начало сущего, а под “Учением о Колеснице” они подразумевают Божественную науку, которая представляет собой рассуждение о сущем в целом»<sup>322</sup>.

Во второй части «Путеводителя», главе 26, посвящённой мистическому Трону Славу ( אֲרָצָה קִסְעָה' *ha-kavod*), Маймонид пишет: «Материя небесная отлична от материи земной, и два [вида] материи крайне не похожи: одному [виду] уготовано быть превознесённом из-за его превосходства и величия, и Он освещает вид его, а вторая материя далека от Его возвышенного света и сияния, это – низкая материя»<sup>323</sup>. Пессин уточняет: «Маймонид видит в разработанном “Иезекииловом” Учении о небесном Троне аллегория онтологического разделения между подлунной телесностью и небесного тела отделённых (*от материи* – Г.А.) интеллектов, те самые интеллекты, которые в его системе Аристотеля - Аль-Фараби (иными словами перипатетически - нео-платонической) являются интеллектуальными сущностями, движущими соответствующие им сферы»<sup>324</sup>. Как уже было отмечено при анализе «Мишне Тора», Маймонид полагает *галгалим* не только живыми, но и интеллектуальными. По мнению Пессин, *Ма'асэ Меркава* для РаМБаМа – учение о надлунном мире, а точнее о том, как интеллекты движут орбиты светил и сами светила.

Подводя итог данной главе надо отметить главные черты мировоззрения Маймонида:

---

<sup>322</sup> Цит.по: Маймонид, Путеводитель, с.17 (в прим.)

<sup>323</sup> Маймонид, Путеводитель растерянных, Иерусалим, 2008, с.222 (на иврите)

<sup>324</sup> Pessin S., Matter, Form, and the Corporeal Cosmos, p. 286

- 1) он полагает наличие одного единственного мира;
- 2) этот мир в общем описывается геоцентрической системой, основанной на системе Аристотеля-Евдокса-Птолемея;
- 3) он сомневается в существовании эпициклов, полагая наличие орбит – *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 «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 показывая генезис астрологии на Ближнем Востоке (близко к современному представлению)

## Глава вторая

### § 1. Еврейская космология между Маймонидом и Хасдаем Крескасом

Одним из крупнейших авторов в истории еврейской мысли, жившим между указанными философами, является р. Леви бен Гершом (1288 - 1344), известный как РальБаГ, или – в европейских источниках – как Герсонид. Его слава астронома вышла далеко за пределы еврейского мира – как отметил М. Келнер: «его астрономические таблицы были широко используются впоследствии И.Кеплером»<sup>325</sup>. Свои представления о Космосе Герсонид изложил в пятой книге своего фундаментального труда 'ה תּוֹמָמוֹת (милхамот ха-шем) – «Войны Господа». Всё тот же Келнер поясняет, что «прежде всего “Войны” были написаны для исправления ошибок Маймонида»<sup>326</sup>.

На текущий момент Валерием Апанасиком переведена на русский язык бóльшая часть operis magni Герсониды. По этому переводу в дальнейшем будут приведены из неё цитаты.

Часто в классических изданиях, как например, в том, что вышло в 1923 году<sup>327</sup>, первую главу пятой книги, посвящённую целиком астрономии выкидывали, считая её пересказом системы Птолемея<sup>328</sup>. Однако, как показал ещё Бернад Гольдштейн (Goldstein): «Построение его “Астрономии” не следует тому, что в птолемеевском “Альмагесте”, и там выдвинуты более подробные планетарные модели»<sup>329</sup>.

Первую главу астрономической части трактата Герсониды начинает с критическим настроением: «...ни один из тех [наших] предшественников,

<sup>325</sup> Kellner, Torah in Observatory, p.12

<sup>326</sup> Kellner, Torah in Observatory, p.19

<sup>327</sup> См: Milcahmoth Haschem. Die Kämpfe Gottes. Von Levi ben Gerson, Verlag von Louis Lamm, Berlin, 1923

<sup>328</sup> В указанном немецком издании ивритского текста снятие фрагмента объясняется так: «Глава первая – это ‘Астрономия’ [букв: Мудрость (высчитывания) солнцестояний и равноденствий], и то, что объясняется в ‘Альмагесте’, что составляет большую часть её [главы] самой, и поэтому для неё здесь нет места» (Milcahmoth Haschem. Die Kämpfe Gottes, p. 188).

<sup>329</sup> Goldstein Bernard R., The Astronomy of Levi ben Gerson (1288 - 1344). The Critical Edition of Chapters 1-20 with Translation and Commentary, Springer-Verlag, New-York, 1985, p.1

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 соответствие с которой могут возникать наблюдаемые [явления], и не пытаются создать модель, соответствующую истине. Наличие в созданной ими модели множества затруднений [доказывает], что она [т.е. истинная модель], никак не может соответствовать предложенной ими модели»<sup>330</sup>.

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»<sup>331</sup>.

Действительно, ко времени рабби Леви аристотелевско-птолемеевская модель, усложнившись, сталкивалась с множеством противоречий. Она уже мало говорила о «красоте мироздания» (важной компоненте средневековой – креационистской по преимуществу - мысли).

Показывая смежность дисциплин, и значимость астрономии как науки, Герсонид показывает, что проблемы решить можно лишь приложив все известные учения вместе: «истина... может быть достигнута лишь всеми... науками вместе: математическая наука [должна] заниматься её [т.е. астрономии] математическими доказательствами, а наука о природе и философия – её естественнонаучными и философскими доказательствами».

---

<sup>330</sup> Герсонид, Войны Господа, V, 1

<sup>331</sup> Kellner, Torah in Observatory, p. 102

Но тут же философ призывает сохранять единство познания Вселенной, невозможное в каждой отдельной из упомянутых дисциплин, поэтому «данное исследование как целое должно проводится человеком, являющимся одновременно математиком, исследователем природы и философом»<sup>332</sup>. Задолго до ренессансной идеи титанизма, Леви бен Гершом предлагает новую модель исследователя – универсального учёного, стремящегося охватить мир как целое, Единое. С точки зрения автора настоящего исследования, в этом слышатся не только отголоски неоплатонизма, но и первые голоса будущего Возрождения. И в этом Герсонид полемизирует с Птолемеем, который свой труд начинает словами: «истинные философы<sup>333</sup> поступили очень хорошо, отделив теоретическую часть философии от практической»<sup>334</sup>.

Автор «Воин Господних» во многом следует Маймониду в его отношении к естествознанию, и в частности космологии, как подготовке к теологическому познанию: «...сказал пророк Ишаягу: “Поднимите глаза ваши в высоту (небес), и посмотрите: кто сотворил их? Тот, Кто выводит воинство их счётом, всех их по имени называет Он; от Великого могуществом и (от) Мощного силой ни кто не скроется”<sup>335</sup>. Этим он хотел сказать – поднимите глаза ваши и взгляните на звёзды, и постигните таким образом Создавшего их, ибо это [т.е. изучение звёзд], поможет вам создать, что они были созданы, а также постичь их Создателя»<sup>336</sup>.

РальБаГ касается и «физики планет» (если этот термин вообще здесь применим), находившейся тогда, разумеется, в зачаточном состоянии. Рассуждая о Луне он пишет: «Ведь тело Луны непрозрачно, и она получает свой свет от другого [светила], что... не свойственно

---

<sup>332</sup> Герсонид, Войны Господа, V, 1

<sup>333</sup> В оригинале: οἱ ὑψηλῶς φιλοσοφῆσαντες, букв. «философствующие знатоки».

<sup>334</sup> Клавдий Птолемей, Альмагест, или Математическое сочинение в тринадцати книгах М: Наука. Физматлит, с.5

<sup>335</sup> Стих 40:26

<sup>336</sup> Герсонид, Войны Господа, V, 2.

другим звёздам и планетам. Более того, сами части Луны отличаются друг от друга, о чём мы можем судить по тени на теле Луны [т.е. по лунным морям]»<sup>337</sup>. В этом казалось бы незначительном фрагменте можно увидеть расширение «подлунного» (а значит описываемого не только математикой, но физикой) мира до Луны, включая её. И это уже существенный шаг к одному из главных положений современного естествознания – идеи изотропности мира.

Как и Саадия Гаон Герсонид вскользь проходит проблему цвета небесных тел, который неотъемлемо связан с физикой – как в современном, так и в средневековом смыслах. Сразу же после вышеуказанных размышлений о природе Луны он пишет: «Все они [звёзды и планеты] обладают ещё одним удивительным свойством: не смотря на то, что у всех них одна и та же природа, лучи различных звёзд и планет отличаются друг от друга своим видом и цветом»<sup>338</sup>. Здесь Леви бен Гершом говорит, следуя аристотелеско-птолемеевской парадигме, о сущностном единстве природы небесных светил. Однако цветом, т.е. акцидентальным, они отличаются, и этот акцидентальное и является для Герсониды самым интересным, ибо в этом он видит главное доказательство сотворённости Вселенной.

## **§ 2. Источники космологии Хасдая Крескаса**

Среди исследователей принято считать, как хорошо написал Х. Маккоби (Массобу): «Наибольшее влияние на Крескаса оказали Еврейская Библия и раввинистические труды»<sup>339</sup>. Однако об античных корнях мировоззрения Крескаса говорят нечасто, поэтому в этом разделе будут разобраны «Тимей» Платона и талмудические пассажи, чьё влияние прослеживается в «Свете Господнем» автором данного исследования.

---

<sup>337</sup> Герсонид, Войны Господа, V, 2.

<sup>338</sup> Герсонид, Войны Господа, V, 2

<sup>339</sup> Massobu Hyam., Crescas' Concept of Time// Time and Eternity. The Medieval Discourse. Edited by Gerhard Jaritz and Gersom Moreno-Riaño. Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, p.163

### *а) античные*

Упомянутый Х. Маккоби также отмечал: «было также течение эллинистической мысли, к которому Крескас имел большую симпатию – неоплатонизм вместе с его величайшим представителем Плотиним»<sup>340</sup>. И тут Маккоби не одинок в своей оценке: ещё Г.О. Вольфсон, рассуждая о крескасовском понятии *הקבוצה* (*hutдабкут*), то есть «длительность», писал об этом влиянии: «У Плотина мы находим яснейшее и возможно первое суждение, идентифицирующее время с длительностью».<sup>341</sup> Далее Вольфсон касается вопросов специфически связанных с темпоральной проблемой, однако как бы между прочим указывает посредника между грекоязычным неоплатонизмом и средневековым еврейским миром: «Этот взгляд Плотина был воспроизведён анонимно Ихван Ас-Сафа (*Братством Чистоты* – Г.А.)»<sup>342</sup>. С «Энциклопедией» этих «братьев Чистоты» был хорошо знаком Саадия Гаон, вводя их (а фактически - неоплатонические) взгляды в иудейскую мысль. Как мы отмечали выше, Саадия Гаон – знаковая и поворотная фигура в истории еврейской философии, по сути именно он создаёт базу для философского дискурса в средневековом иудаизме, под влиянием которого не мог не находиться и автор «Света Господня».

Рассмотрев как учение неоплатоников дошло до Крескаса, стоит обратиться к тексту, который они сами почитали за «священное писание», и оказавшее влияние на трактат рабби Хасдая - «Тимей» (*Τίμαιος*) Платона. Это произведение почиталось средневековыми монотеистическими философами за некоторые пассажи, которые можно интерпретировать как креационистские, и идеи о Благом творце. Другое дело, что для большинства интерпретаторов (кроме живших в Византии)

---

<sup>340</sup> Maccoby, Crescas' Concept of Time, p.164

<sup>341</sup> Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, p.654

<sup>342</sup> Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, p.655

«Тимей» был известен арабскими и латинскими фрагментами или в пересказе.

Персонаж, в честь которого диалог назван, вначале рассуждений предлагает два типа бытия: «что́ есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что́ есть вечно возникающее, но никогда не сущее»<sup>343</sup>. Т.е. у сотворённого, исходя из этого, нет подлинного бытия - про него так и говорится: γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν<sup>344</sup>. Буквально это значит: «возникающее и уничтожаемое, а по сути никогда не сущее». Переинтерпретированное С.С. Аверинцевым при переводе, ἀπολλύμενον – букв: «гибнущее» - здесь играет важную роль в причинно-следственной связи: если нечто возникло (родилось<sup>345</sup>), то оно обязательно и погибнет или будет погублено<sup>346</sup>.

Ставя вопрос о «всеобъемлющем небе» (πᾶς οὐρανὸς<sup>347</sup>) (т.е. о космосе) Тимей говорит: «Оно возникло: ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в результате ощущения мнением, возникают и порождаются»<sup>348</sup>. Персонаж диалога спрашивает: вечное ли бытие или нет, т.е. когда-то возникло. И сам же отвечает, что оно возникло, ниже доказывая свою точку зрения.

В оригинале начало реплики Тимея короче: γέγονεν. С.С. Аверинцев эту совершенную форму хорошо переводит «возникло». Сравним с пассажем из начала Септуагинты: «Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς» (Быт., 1:1). Заметим, что перевод Семидесяти использует аорист – так что для эллинистического читателя сразу появляется здесь элемент историчности, однократности, тогда как платоновское γέγονεν — перфект, т.е. бытие возникло и *пробывает возникшим*. Логическое ударение в размышлениях Тимея Платоном ставится

<sup>343</sup> Plat. Tim., 28a, цит. по Платон, Сочинения в четырёх томах, Т. III (1). СПб: Изд. Олега Абышко, с.508 - 509

<sup>344</sup> Plat. Tim., 28a, 3 - 4

<sup>345</sup> γίγνομαι, причастием от которого является γιγνόμενον, в первую очередь значит «рождаться».

<sup>346</sup> ἀπόλλυμι, от которого происходит ἀπολλύμενον, первым значением имеет «убивать».

<sup>347</sup> Букв.: «всё небо»

<sup>348</sup> Plat. Tim., 28c, цит. по Платон, Т. III (1), с.509

именно на возникновении<sup>349</sup>. 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.

И Платон, и Крескас, и много других «догматических» (в кантовом смысле) мыслителей апеллируют к чувственному восприятию в рамках своих, пользуясь постмодернистским термином, «наивных реализмов». Ниже будет рассмотрен средневековый ивритский термин *בְּחֻשׁ* (*бехуш*) – буквально «в чувстве» - «посредством чувства» и его употребление у Хасдая Крескаса.

Далее герой диалога переходит к собственно «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»<sup>350</sup>. 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. Или же – что также допустимо – смысл слов Тимея состоит в том, что невозможно вербально передать, *как* был сотворён мир.

---

<sup>349</sup> Глагол *γίγνομαι*, перфектом которого является *γέγονεν*, медиален.

<sup>350</sup> Plat.Tim., 28c, цит.по Платон, Т. III (1), с.510

Но платоновский Демиург – в отличие от библейского Бога - творил на основании некоего плана: «взирая на какой первообраз, работал тот, кто его [космос – Г.А.] устраивал, - на тождественный и неизменный или на имевший возникновение»<sup>351</sup>. Позволим себе уточнить перевод С.С. Аверинцева: в оригинале Тимей задаёт разделительный вопрос: «πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταίνόμενος αὐτὸν ἀπεργάζετο» - «по которому из образцов строящий<sup>352</sup> его доводил до совершенства<sup>353</sup>». Во-первых, здесь прямо указывается на альтернативу образцов (см: ниже), во-вторых, глагол ἀπεργάζω показывает, что суть творения «отца» - доведение до совершенства, создание подобие идеального соответствие образцу. В отличие от библейского Бога тимеевский Демиург пользовался образцом, даже *примером* (παράδειγμα), и отделявал (ἀπεργάζετο) то нечто, что станет этим миром. Но что это было за παράδειγμα? Предлагается два варианта: «πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός»<sup>354</sup>. В переводе С.С. Аверинцева: «на тождественный и неизменный, или на имеющий возникновение»<sup>355</sup>. Далее Тимей говорит: «εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἔβλεπεν»<sup>356</sup>, т.е. «если этот космос действительно прекрасен и демиург – благ, то очевидно, что он смотрел на вечное». Для греческого читателя слово κόσμος по определению καλός, поэтому Платон устами Тимея делает очевидную (и чисто благочестивую) посылку, что Демиург – благ, то он сотворил (или доделывал) мир по такому же как он благому и вечному образцу. В отличие от еврейского (и дочерних ему) представлений – в «Тимее» Благо и Демиург, хоть и обладают общими качествами: благостью и вечностью, тем не менее

---

<sup>351</sup> Plat.Tim., 28c-29a, цит.по Платон, Т. III (1), с.510

<sup>352</sup> По И.Х. Дворецкому: τεκταίνομαι – 1) плотничать; 2) мастерить, делать, строить (Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, Т.II, с.1610). Ремесленный термин особенно оттеняется самим словом δημιουργός собственно и означающим ремесленника.

<sup>353</sup> См: значения глагола ἀπεργάζω, согласно И.Х. Дворецкому: 1) выделять, производить, создавать; 2) причинять...; 3) воспитывать, формировать; 4) делать, превращать; 5) доводить до конца (до совершенства) (Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, Т.I, с.191)

<sup>354</sup> Plat.Tim., 29a, 1- 2

<sup>355</sup> Платон, Т.III (1), с.510

<sup>356</sup> Plat.Tim., 29a, 2 - 3

являются онтологически отдельными сущностями. По Крескасу же  $\eta\beta\eta\eta$  (*hatava*), т.е. «благодаяние», «способность делать Благо», является атрибутом Бога, а  $\tau\upsilon\beta\ \mu\upsilon\chi\lambda\alpha\mu$  (*тов мухлат*) – «абсолютное благо» - сотворённой сущностью. Об этом мы подробнее поговорим ниже, когда будем разбирать четвертую часть трактата «Свет Господень» - именно атрибут «благодаяния» используется для доказательства множественности миров.

Однако сам Платон устами Тимея с такой логикой бы не согласился. В указанном диалоге задаётся риторический вопрос: «правы ли мы, говоря об одном небе, или вернее было бы говорить о многих, пожалуй, даже неисчислимо много?», и тут же даётся краткий, но обоснованный ответ: «Нет, оно одно, коль скоро оно создано в соответствии с первообразом»<sup>357</sup>. В оригинале ответ короче:  $\epsilon\upsilon\nu\alpha$ . Впоследствии единственность мира интерпретаторами Платона даст трансцендентное «следствие» -  $\tau\omicron\ \epsilon\upsilon$ , Единое, начало Всего. И мир постольку один, поскольку  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\omicron\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha\ \delta\epsilon\delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ <sup>358</sup>. Поскольку  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ , «образец», - в единственном числе, то и созданный по нему мир – один. Причём здесь используется пассивное перфектное причастие  $\delta\epsilon\delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  от глагола  $\delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\acute{\epsilon}\omega$ <sup>359</sup>, что неудивительно, так всё это произвёл  $\delta\eta\mu\iota\upsilon\rho\gamma\acute{\omicron}\varsigma$ . Перфектность показывает прекращение процесса, таким образом, мир предстаёт в этом фрагменте законченным и совершенным, что Платон устами Тимея подтверждает ниже: «дабы произведение было подобно всесовершенному живому существу в его единственности, творящий не сотворил ни двух, ни бесчисленного множества космосов: лишь одно это однородное небо, возникши, пребывает и будет пребывать»<sup>360</sup>. Вселенная здесь Платоном названа  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ . И.Х. Дворецкий для термина  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  указывает значение «единственный», приводя

<sup>357</sup> Plat. Tim., 31a, 4-6, цит. по: Платон, Т. III (1), с. 512

<sup>358</sup> Plat. Tim., 31a, 3-4

<sup>359</sup> И.Х. Дворецкий приводит основные значения: 1) заниматься ручным трудом, быть ремесленником, работать; 2) создать, строить; 3) создавать творить (Древнегреческо-русский словарь, Т. I, с. 359)

<sup>360</sup> Plat. Tim., 31b, цит. по Платон, Т. III (1), с. 513

примеры из Эзопа:  $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\omicron\nu$  и из того же Платона:  $\mu\omicron\nu\omicron\upsilon\epsilon\nu\eta\varsigma \theta\upsilon\gamma\acute{\alpha}\tau\eta\rho$ <sup>361</sup>. «Небо» (то есть мир) уподоблено одному-единственному ребёнку отца-Демиурга. Однако, как и созданная ремесленником вещь или ребёнок, Вселенная имеет начало – «Небо»  $\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\omega\varsigma$  – «сотворённое». Это так же форма *Partitivium Perfecti Passivi*, которая тут же сменяется настоящим и будущим временами:  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\tau'\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ , буквально: «есть и ещё будет». Таким образом, тимеевская Вселенная вечна: будущее её открыто. Однако эта мысль не находила поддержки у Аристотеля и перипатетиков, считавших, что открыто не только будущее, но и прошлое: мир существует извечно и будет существовать вечно. Так же она была чужда средневековым монотеистам, для которых – в зависимости от их конфессии – предполагался тот или иной эсхатологический сценарий. Но справедливости ради необходимо отметить, что библейская, особенно псалмическая литература, допускала взгляд, схожий с тимеевским – обилие употребления выражений  $\text{לְעוֹלָם}$  (ле- 'олам),  $\text{לְעוֹלָם וָעֶד}$  (ле- 'олам ва- 'эд),  $\text{לְאָדָם}$  (ла- 'ад),  $\text{עַד עוֹלָם}$  ('ад 'олам), которые все можно перевести: «на веки», «до вечности».

### ***в) талмудические***

Для доказательства идеи множественности миров Хасдай Крескас, будучи еврейским интеллектуалом, обращается к главному позднеантичному еврейскому источнику – талмудическому корпусу текстов.

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

<sup>361</sup> Древнегреческо-русский словарь, Т. II, с. 1107

тысяч, тысячи и тысячи»<sup>362</sup>»<sup>363</sup>. Очевидно, что число 18 тысяч позднеантичные герменевты получили следующим образом: רבתיים (риботайим) (у Д. Йосифона: «десятками тысяч») – dualis от רבבה (рэвава) – десять тысяч, а значит *риботайим* – это 20 тысяч; после чего идёт оборот אַלְפֵי שְׁנָיִם ('алфей шин'ан), где слово *алфей* – прозрачно: pluralis status constuctivi от אַלְפֵי ('элэф) – «тысяча», относительно слова *шин'ан* словарь Э. бен Йеуды даёт определение: «разновидность ангелов»<sup>364</sup>. Согласно талмудической логике множественное число начинается с двух – поэтому *алфей* получаются двумя тысячами, которые интерпретируются как «без двух тысяч». Таким образом, мы и получаем искомые 18 тысяч<sup>365</sup>. Однако, как будет ещё замечено ниже, в эпоху Крескаса, когда будет популярно мистическое учение Каббалы, числовое значение будет иметь несколько иной смысл.

### § 3. Космология Хасдая Крескаса

Историческом контекст, когда творил Крескас, по мнению Даниэля Ласкера, и «позиция Крескаса отражает идеологию еврейкой философской полемистов, которые писали XIV и XV веков под влиянием аверроизма»<sup>366</sup>. Дж. Эйгус при этом подчёркивает: «Труды Хасдая Крескаса... ознаменовали поворотный момент в развитии *рационалистического течения* (курсив мой – Г.А.) средневекового иудаизма»<sup>367</sup>.

<sup>362</sup> Пс., 68:18, пер. Давида Йосифона

<sup>363</sup> BT, Авода зара, лист 3Б, цит по: תלמוד בבלי, מסכת עבודה זרה, ווילנא, בדפוס והוצאות האלמנה והאחים ראם, תרמ"ג, דף ג', א' (Вавилонский Талмуд, трактат Авода зара. Вильно: Изд. вдовы и братьев Ромм, 1883, лист 3Б (с.6) – на иврите; перевод автора работы).

<sup>364</sup> 1959 מלון הלשון העברית הישנה וחדשה, כרך חמישה-עשר. רמת-גן, 1959, с.7304-7305 (Словарь языка иврит: древнего и современного, Т.XV. Рамат-Ган, 1959, с.7304-7305 - на иврите)

<sup>365</sup> 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»

<sup>366</sup> Crescas H., Refutation of the Chistian Principles... (trad.by Daniel J. Lasker), p.6

<sup>367</sup> Эйгус Дж., Эволюция еврейской мысли, с.251

Об авторе «Света Господня» многие, начиная с Г.О. Вольфсона, писали как о критике *par excellence*. Однако Цви Лангерман (Langermann) отмечал: «Критика как подход к тексту была на деле неотъемлемой частью средневекового исследования. Жанр критики (*шукук, сфэкот, dubitationes*) был широко распространён; взгляды Птолемея, Аристотеля и Галена, как и множества средневековых мыслителей, были подвергнуты сомнению и критике. Труды Маймонида, которые были объектом нападков Крескаса, сами – в свою очередь – критиковали Галена и Стагирита»<sup>368</sup>.

Сам Гарри О. Вольфсон в своей фундаментальной работе «Crescas' Critique of Aristotle» называет уже сложившийся исследовательской традицией считать источником для критического настроения философа влияние на него Аль-Газали. Исследователь приводит мнение, идущее ещё от своего почти однофамильца Юлиуса Вольфсона (Wolfson), что «критическое отношение Крескаса к Аристотелю вдохновлено “Тахафут аль-фалясифа” Аль-Газали... Аль-Газали известен как оппонент философии, повлиявший на многих еврейских философов. И Крескас так же - еврейский *философ* и критик *философии* (курсив мой – Г.А.)»<sup>369</sup>. Но Г.О. Вольфсон указывает на проблему: «Для того, чтобы доказать влияние “Тахафут аль-фалясифа” на “*Ор ха-Шем*” необходимо в первую очередь определить, что было возможно для Крескаса, который получал свои знания об арабской философии из ивритских переводов, чтобы использовать “Тахафут”, так как в “*Ор ха-Шем*” нет прямых ссылок на “Тахафут”, да и всяких раз, когда имя Аль-Газали упоминается, ссылка относит нас к “Макасид аль-фалясифа”»<sup>370</sup>. Кроме того, Вольфсон прямо указывает, ставя точку в теории о наследии «Опровержения» Аль-Газали: «“Тахафут” не был переведён по всей вероятности на иврит, вплоть до выхода “*Ор а-Шем*”»<sup>371</sup>.

---

<sup>368</sup> Langermann, p.4

<sup>369</sup> Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, p.11

<sup>370</sup> Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, p.11

<sup>371</sup> Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, p.12

Эпоха, не много предшествующее и совпадающее с жизнью Хасдая Крескаса (XIV – начало XV вв), ознаменована в истории еврейской мысли активным переводом произведений латинской схоластики: на иврит переводятся «De ente et essentia» и «Sententia libri *De anima*» Фомы Аквинского, частично комментарии Жиля Римского ко «Второй аналитике», «Риторике», «Физике» и «О душе», комментарии Анджело из Камерино к «Категориям» и «Об истолковании», комментарии Александра Александрийского к «Метафизике» и многое другое<sup>372</sup>. Например, итальянский исследователь М. Зонта (Zonta) говорит даже о «еврейском томизме», который «появляется исключительно в Италии и существует отдельно от остальной европейской еврейской философии XIII и XIV вв<sup>373</sup>».

М. Козодой (Kozodoy) выделяет Крескаса как самого радикального из критиков Маймонида, но отмечает, что в то же самое время: «не такой радикальный как Крескас в своей критике философии еврейский интеллектуальный мир XV века на Пиренеях стремился приспособить под свои нужды философские системы куда более консервативные в отношении религии, чем были в XIV веке»<sup>374</sup>.

Поскольку Крескас в «Свете Господнем» поднимает важный для XV века вопрос о бесконечности, обратимся к главному доренессансному представлению о бесконечном. Так, Т. Рудавски, вслед за Г. Вольфсоном, отмечает два типа бесконечности у Аристотеля: количественную (*magnitude, or number*) и субстанциальную (*essence*). Она пишет, что «в первом значении бесконечность контрастирует с конечностью и отсылает к “неограниченному расстоянию или длине, чему-то не имеющему конца и края”. Как акциденция количества, бесконечность относится к чему-то, что безгранично приращаемо или

---

<sup>372</sup> Более подробное описание и авторство переводов см: Zonta Mauro, *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book*, Amsterdam, 2006, p. 3 - 31

<sup>373</sup> Zonta M., *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, p.5

<sup>374</sup> *The Culture of Maimonideanism*, ed.by James Robinson, Leiden, Brill, 2009, p. 150

делимо. Во втором значении бесконечность – существующая в себе субстанция, такая, чья сущность единственна и настолько ни с чем несравнима, что не может нести в себе никакой формы или ограничения. Еврейские концепции бесконечности соотносились с обеими аристотелевскими характеристиками»<sup>375</sup>. Количественную бесконечность можно свести к физико-математической, о которой впоследствии рассуждал Георг Кантор – она измеряема и осмысляема. Субстанциональная же бесконечность относится к разряду теологии и метафизики, она вызывает у человека эмоционально-религиозную реакцию на подобие знаменитого кантовского восторга звёздным небом и моральным законом в заключении «Критики практического разума».

Крескас, приступая к анализу, говорит – как и подавляющее большинство средневековых интеллектуалов - что у человеческого познания есть два пути: путь разума и путь 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»<sup>376</sup>. Традиция – на иврите קַבָּלָה (кабала)<sup>377</sup> – и анализ (или исследование) – חֲקִירָה (хакира)<sup>378</sup> на языке оригинала – выступают двумя равнозначными путями к истине. Обратим внимание на эту позицию Крескаса - ведь его предшественники, как упомянутый во Введении диссертации Давид Кимхи, указывали, что философский анализ дозволителен лишь после теологической интерпретации. Как и «Источник жизни» Ибн Гибероля, «Путеводитель» Маймонида, так и «Свет Господень» Хасдая Крескаса может считаться философским *par excellence* трактатом с

---

<sup>375</sup> Rudavsky T., Time Matters, p. XVI

<sup>376</sup> Крескас Хасдай, Свет Господень, Иерусалим, 1990, с. 13 (на иврите)

<sup>377</sup> Строго говоря, на иврите для обозначения традиции есть другое слово מִסֹּרֶת – (*масорет*), восходящее к глаголу לְמַסֹּר (ли-масор)– «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)

<sup>378</sup> В словаре Клацкина дан перевод Forschung, Untersuchung, Spekulation (Klatzkin, Thesaurus, Vol.1, Heh – Het, p.326)

элементами иудейского богословия, где философское доминирует над теологическим. Но в этих работах не теология приводит к философии, как хотел бы Кимхи, а наоборот философия к теологии. В этом смысле это сопоставимо с первой схоластикой в Западной Европе.

Свой *opus magnum* Крескас начинает с обсуждения идеи о том, что «существование нечто бесконечного - невозможно<sup>379</sup>»<sup>380</sup>. В этой главе - как он сам говорит - философ обсуждает «Аристотеля, исходя из цитат, взятых из его книг - «О слышимом», «О мире», «Метафизика» - и приведённых в них доказательств (*мофтим*)<sup>381</sup>»<sup>382</sup>.

Приводя аргументы о невозможности бесконечности, Крескас обращается и к персидскому математику Аль-Тавризи. Американский исследователь Н.Рабинович (Rabinovitch) в своей статье, касающейся размышлений р. Крескаса о числовой бесконечности, приводит биографическую справку о персоналии: «Мухаммед Аль-Тавризи был персидским мусульманином, жившим в XIII в. Он написал комментарий на 25 утверждений<sup>383</sup> «Путеводителя растерянных»<sup>384</sup>.

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»<sup>385</sup>. Следует рассмотреть этот

---

<sup>379</sup> Букв: «ложь»

<sup>380</sup> Крескас, Свет Господень, с.15

<sup>381</sup> מוֹפְתִים (*мофтим*) – множественное число от слова מוֹפֵת (*мофет*), которое у Я.Клацкина объясняется как «сильное и убедительное доказательство» и переводит как Beweis, Beweisgrund, argumentum, demonstratio (Klatzkin, Vol. II, MemA, p.164). Ниже мы будем переводит его везде как «аподиктическое доказательство».

<sup>382</sup> Крескас, Свет Господень, с. 15

<sup>383</sup> Этими утверждениями ( מוֹתְקוֹת (*акдамот*)) РаМБаМ начинает вторую часть своего «Путеводителя».

<sup>384</sup> Rabinovitch Н., “Rabbi Hasdai Crescas (1340 - 1410) on Numerical Infinities”, p. 225 (в примечании).

<sup>385</sup> Крескас, Свет Господень, с. 20

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 кроме того ныне учёные оперируют 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»<sup>386</sup>. То, что мы перевели как «поверхность» - в оригинале *פְּרָשׁ (шэтах)* - значит в первую очередь «плоскость». И по мысли Крескаса вся материя состоит из этих плоскостей. В некотором смысле это можно сравнить с идеями Ньютона и Лейбница, у которых объёмные фигуры состоят из бесконечного числа плоскостей.

В первой главе Крескас делает ставку на бесконечность величин, лишь вкратце касаясь числовой бесконечности – вторая глава Первой книги «Света Господня» 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»<sup>387</sup>. 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 рабби Хасдай разбирает позицию РаМБаМа об актуальной бесконечности. Ещё во второй части «Путеводителя» Маймонид приводит

---

<sup>386</sup> Крескас, Свет Господень, с.21

<sup>387</sup> Свет Господень, с. 32

утверждение: «Существование причин и следствий, которые количественно бесконечны, - невозможно; и даже не были бы причинами протяжения – образно говоря – что данный интеллект будет причиной второго, а причина второго – третий, а третьего – четвёртый и так далее до бесконечности - невозможность чего ясна»<sup>388</sup>. Логика этого аргумента известна западным интеллектуалам в так называемом «космологическом аргументе» доказательства существования Бога. Крескас предлагает пространный, занимающий всю 3-ю главу I части, критический комментарий, о котором И. Меламеда (Melamed) заметил: «Представление Крескасом третьего утверждения Маймонида - 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»<sup>389</sup>. Автор «Света Господня» сводит утверждение к «опровержению существования бесконечного через порядок расположения<sup>390</sup> вещей»<sup>391</sup>. То есть, разобрав невозможность бесконечности по размеру, а также через прибавление, Крескас хочет опровергнуть её через расположение вещей в определённом порядке.

В третьей части своего трактата Крескас предлагает 8 тезисов, «отрицающий один из которых, будет назван еретиком (יְרֵיק - *мин*)»<sup>392</sup>. И первый из них – חֲדוּשׁ הָעוֹלָם (*хидуш ха-‘олам*) – сотворение мира. Подводя «историко-философский базис» под свои рассуждения рабби Хасдай пишет: «В комментариях к книгам Аристотеля умножились высказывания и истолкования, доказывающие вечность мира. Но

<sup>388</sup> 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.)

<sup>389</sup> Melamed Y., “Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God’s attributes”, Cambridge, 2014, p.207

<sup>390</sup> В оригинале - מצב (*мацав*). У Клацкина даётся перевод: Lage, situs, κείσθαι (Vol.II, MemB, p.250)

<sup>391</sup> Свет Господень, с. 32

<sup>392</sup> Свет Господень, с. 272

[потом] был рав [автор] “Путеводителя”, который усомнился в этих истолкованиях, и создал толкования против идеи вечности мира, доказывающие акт Творения. А потом – рав Леви ещё больше укрепил доказательства и привёл ещё больше истолкований в поддержку идеи Творения, однако усомнился в методе того рава (*т.е. Маймонида – Г.А.*)»<sup>393</sup>. Итак, разберёмся в терминологии Крескаса. В оригинале, то, что мы перевели как «вечность мира», звучит как *קדמיות* (*кадмут*), восходящего к слову *קדם* (*кэдем*), значащему ещё в библейском языке 1) восток; 2) древность. В словаре Я. Клацкина приведены значения *Urewigkeit* и *Anfangslosigkeit* - «древняя вечность» и «изначальность» соответственно<sup>394</sup>. Оно противопоставляется упомянутой концепции *хидуш ха-‘олам*, т.е. идее Творения мира, как было ещё со времён Саадии Гаона - и на этом противопоставлении выросла вся средневековая еврейская космология. Но не каждый вид креационизма по душе Крескасу – его предшественники и единомышленники по этому миропониманию – Маймонид («рав [автор] “Путеводителя”») и Герсонид («рав Леви») оказываются его непримиримыми оппонентами.

Приступая к изложению своего взгляда на Творение, Крескас начинает с понятия времени. Он пишет: «Относительно времени существует три идеи. Первое соображение на это счёт таково: если время вечно, то оно допускает и вечное движение. Следовательно, объясняется и его (*времени – Г.А.*) сущность – оно в любом случае привязано к движению, а движение не сотворено в паре с движущимся. И исходя из предыдущего – если было бы настоящее, то по необходимости нечто было бы до настоящего, о чём уже известно, что это ложно»<sup>395</sup>. Следуя ещё платоновскому пониманию времени («движущееся подобие вечности»<sup>396</sup>), Крескас утверждает, что время – это движение, но нечто движущееся само по себе ещё не есть движение. В этом

---

<sup>393</sup> Свет Господень, с.273-274

<sup>394</sup> Klatzkin, Т.Ш, Nun – Qof, р. 276

<sup>395</sup> Крескас, Свет Господень, с.274

<sup>396</sup> Plat.Tim., 37d

он полностью следует Аристотелю, отрицавшему, что время это сумма бесконечного количества «теперь», о чём открыто говорит: «Так Философ обосновал это истолкование...: всякое настоящее – настоящее во Также и ниже, во втором из своих доказательств, он пересказывает аргументы Аристотеля<sup>398</sup>. В третьем размышлении Крескас предлагает: «Если была бы вечность<sup>399</sup> в настоящем, то её существование должно быть в потенции [и] предшествовать её существованию во времени в актуальности. Однако потенция и актуальность взаимно исключают друг друга – [поэтому] невозможно, чтобы они существовали во времени одновременно. Если взять предшествующее – то движение и движущееся будут [в нём] ранее [во времени]. И если было бы [в этот момент] сотворено – то должно было бы быть также существование потенции до этого [момента] времени – и так до бесконечности. Таким образом, то, что должно быть во времени – вещь движущаяся вечно»<sup>400</sup>. К проблеме бесконечности во времени, то есть вечности, Крескас подходит с точки зрения противоположности и несовместимости актуальности и потенции. Вечность для Крескаса субстанциальна – она как бы движется по линии времени. Но если она существует в точке настоящего актуально, то в предыдущей и последующей точках (иными словами: в прошлом и будущем) она существует и потенциально. Но одна и та же сущности не может быть одновременно актуальной и потенциальной.

---

<sup>397</sup> Крескас, Свет Господень, с. 275

<sup>398</sup> «Если было бы настоящее, то должно, что до этого времени не будут [многочисленные] “теперь”. А это ложь! Это объясняется тем, что “теперь” разделяет предыдущее и последующее. И сущность “теперь” будет уподоблена сущности точки, которая разделяет линию. Эта точка, которая существует в актуальности, подобно точке в начале линии. Но в отличие от неё [она на самом деле] – только в потенции, и это – точка, которая разделяет линию. А эта точка, по этой логике, одновременно начало и конец. Но “теперь” не существует в актуальности, так как само время не существует в актуальности. Более того, если бы оно существовало в актуальности, существовало бы и во времени и разделилось бы [на прошедшее и будущее, которые в потенции]. Это и объясняет сущность времени в потенции. И поэтому должно быть изначальное “теперь”, которое разделит предыдущее и последующее. А первое уже было. Это [и есть] смена [времён]» (Свет Господень, с. 275)

<sup>399</sup> В оригинале עָוֹלָם ('олам) о многообразии значений которого мы говорили выше.

<sup>400</sup> Свет Господень, с. 275

Обсуждая Герсониду, Крескас пишет: «В двух вещах он ошибался. Первое, что бесконечное будет названо в них по сходству. Потому что числом и границей бесконечное будет названо добавленным в актуальности, когда оно принимает от исчисляемого. А во времени оно будет названо количеством его самого (*т.е. времени* – Г.А.). Второе – то, что будет названо добавленным по границе и по числу – это чистая потенция; во времени будет названо текущим/настоящим (הולך)<sup>401</sup>, о чём уже применяется суждение об актуальности»<sup>402</sup>. Крескас корректирует (на его взгляд) идеи Герсониды о бесконечном – для первого числовая и пространственная бесконечности оказываются в разряде актуальных, а вот то, что можно прибавить к бесконечности (числовой или пространственной) – исключительно потенциально (см: выше пример с парадоксом Аль-Тавризи).

Свои космологические взгляды рабби Хасдай концентрирует в четвёртой части трактата, посвящённой «мнениям и предположениям, на которые склоняется разум, поскольку они согласуются с Традицией»<sup>403</sup>.

Он приводит 13 тезисов (דְּרוּשִׁים *друшим*<sup>404</sup>) для рассуждений, среди которых: «1) вечен ли мир, и что из этого следует? 2) возможно ли существование другого мира или множества [других] миров? 3) Орбиты [небесных тел]<sup>405</sup> живые и мыслящие<sup>406</sup>? 4) существует ли у небесных тел влияние и руководящая роль на установления<sup>407</sup> человека?... 10) является сущностью Деяния Первотворения<sup>408</sup> - физика, а Деяния Колесницы<sup>409</sup> –

<sup>401</sup> Клацкин приводит значение «текущее время», нем. *Vergangenkeit* (Klatzkin, Thesaurus, T.I Neh-Het, с.305 (на иврите))

<sup>402</sup> Свет Господень, с. 286

<sup>403</sup> Крескас, Свет Господень, с. 383

<sup>404</sup> В единственном числе דָּרוּשׁ (*даруш*), являющееся пассивным отлагольным прилагательным от корня דָּרַשׁ, значащего «искать», «исследовать». Словарь М. Дрора приводит буквальное значение «нужный, требуемый» (Дрор Михаэль, Еврейско (иврит) – русский словарь. Тель-Авив: Ам Овед, 2005, с.80)

<sup>405</sup> Сам же раздел у него будет называться: «Живые ли и мыслят ли небесные тела?». В названии раздела он использует термин *галгалим*, который был у Маймонида в соответствующем разделе «Книги Знание» в корпусе «Мишне Тора».

<sup>406</sup> В оригинале מְדַבְּרִים (*медабрим*) – букв: «говорящие»

<sup>407</sup> В оригинале מִשְׁפָּט (*мишпат*), которое изначально значит «закон», а в Средние века приобрело значение «установление», «решение».

<sup>408</sup> В оригинале מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית (*ма 'асэ бере 'шит*), о термине мы говорили выше

метафизика, согласно тому, что́ следует от мудрецов нашего народа...  
12) О Перводвигателе»<sup>410</sup>.

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 *par excellence* традиция для Кресаса 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*)»<sup>411</sup>.

Для доказательства верности идеи *кадмут*, Крескас апеллирует к такому атрибуту Бога как Благо, которое находится в отношении контрадикторности со злом. Последнее понимается как отсутствие Блага. Автор «Света Господня» продолжает о мире: «даже при постулировании его творения и возникновения [во времени] само существование мира - благо»<sup>412</sup>. Если так, считает рабби Хасдай, 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

---

<sup>409</sup> В оригинале *מעשה מרובה* (*ма'асэ меркава*), о термине мы говорили выше

<sup>410</sup> Крескас, Свет Господень, с.383 - 384

<sup>411</sup> Р. 270

<sup>412</sup> Свет Господень, с. 384

размышление высказыванием из «Берешит Раба»: «Нет злого, исходящего Свыше»<sup>413</sup>.

Следующий шаг Крескаса будет особенно интересен в свете соотношения перипатетизма и платонизма в Высоком и Позднем средневековье. Автор «Света Господня» полагает, что: «разрушение физического (*תִּבְּזָ 'u*) [тела] произойдет на уровне материи, но не на уровне формы»<sup>414</sup>. Он – вслед за платониками – считает, что материя может исчезнуть, а форма нет. Но с другой стороны Природа - *עֲבֹרָה (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 бытийствовать и без материи.

Но далее, философ, возвращаясь к форме в аристотелевском понимании, утверждает, что разрушение произойдёт: «когда силы воздействуемые (*קוֹחַ מִתְּנָה 'алот*)<sup>415</sup> преодолют силы действия (*קוֹחַ לְתוֹכָהּ 'алот*)»<sup>416</sup>. 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 (*הִפְּתָח*)<sup>417</sup>. 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»<sup>418</sup>. Раз у небесных светил нет

---

<sup>413</sup> Берешит Раба, LI, 5

<sup>414</sup> Свет Господень, с. 384

<sup>415</sup> В современном иврите глагол *לִעֲבֹרָה (ле-хитна 'эль)* является возвратным. Однако в Средние века он был пассивен – см: переводы причастия *לְעֹבֵרָה (митна 'эль)*, предлагаемые Я. Клацкиным: *leidend, passiv, empfangend* (Vol. II, MemB, p.326). Для целого выражения *קוֹחַ מִתְּנָה 'алот* (кохот митна 'алот) в упомянутом словаре даётся *leidende Kräfte, Affekte* (Vol. II, Tet – Lamed, p.76).

<sup>416</sup> Свет Господень, с. 384

<sup>417</sup> *הִפְּתָח*. У Клацкина: *Gegenteil, Gegensatz, Widerspruch* (Vol. I, Het – Heh, p. 194)

<sup>418</sup> Свет Господень, с. 384 - 385

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 ещё<sup>419</sup>), то значит, они с последним представляют цельную систему, которая тоже вечна. Кроме того, Крескас добавляет, что мировое «бытие всех вещей - волевое»<sup>420</sup>. 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 уничтожению. Но эта идея не совместима с абсолютным благом<sup>421</sup> [Творца]»<sup>422</sup>. Как уже отмечалось выше - при разборе фрагмента диалога «Тимей» - Благо демиурга/Творца стало одной из общих точек неоплатонизма и монотеистических мыслителей. Благо – объект предельной апелляции, оно является неопровержимым (по крайней мере эмоционально) аргументом. Но новшество Крескаса в том, что посредством идеи абсолютного Блага, он обосновывает тезис о вечности мира, что далеко не ортодоксально.

И как всегда только после философских пассажей рабби Хасдай переходит к герменевтике библейского текста, чтобы упрочить основания своих рассуждений. По его мнению, с идеей вечного мира «согласуется простой стих из Писаний:<sup>423</sup> “Ты, Господи, пребываешь во век, престол Твой – из рода в род” (Плач, 5:19). “Престол Твой” может быть проинтерпретировано как небо, как сказано “Небеса – престол Мой” (Ис., 66:1), и сказано: “И воссядет Господь царём вовек” (Пс., 29:10). А Он известен в качестве царя только в состоянии отношения [с

<sup>419</sup> Впрочем ниже Крескас будет подчёркивать ограниченность этого влияния, приводя аргументы против астрологии.

<sup>420</sup> В оригинале הַיּוֹת הַכּוֹלֵלֶת לְרִצּוֹנֵיהֶן – букв: «суть всеобщего бытия - волевая» (Свет Господень, с. 385)

<sup>421</sup> В оригинале הַטּוֹב הַמְּקֻלָּט (*ha-tov ha-muxlat*). На определение מְקֻלָּט Клацкин в своём словаре даёт *absolut, unbeschränkt* (Vol.II, MemA, p. 181)

<sup>422</sup> Свет Господень, с.385

<sup>423</sup> Здесь имеется ввиду третий из корпусов текстов, составляющий ТаНаХ – Ктувим, то есть «Писания»

чем-либо]. То есть, царь является царём [только] в отношении (*мицтарэф*) с царством. Как сказано: “Господь будет властвовать во веки веков” (Исх., 15:18)»<sup>424</sup>. В качестве метода толкования Крескас обращается здесь к *הַשָּׁוֶה הַשָּׁוֶה* (*гзера шави*) – буквально: «равное установление» - суть которого находить одинаковые слова в разных стихах и попытаться связать их. Так, рабби Крескас сначала сводит термин *כִּסֵּא* (*кис’и*) – «престол Мой» в стихах из Плача Иеремии и Исаяи, а затем термины, связанные с царствованием и вечностью (*לְעוֹלָם* - *ле-‘олам*). Раз Бог вечно царствует, то и объект Его власти должен быть вечен, иначе Он не будет царём. Для того, чтобы соотнести «царя» и «царство», Крескас использует понятие *מִצְטָרֵף* (*мицтарэф*). Об этом термине Я.Клацкин пишет: «четвёртая категория из категорий Аристотеля» и приводит аналогии из первоисточников: *πρός τι, relatio*<sup>425</sup>. То есть «царь», согласно этой логике, лишь результат отношения, но не сущность. Из этого следует достаточно «крамольная» для Средневековья мысль, что Бог остаётся Богом только при наличии тварного мира. А чтобы Бог оставался вечно Богом, необходимо, чтобы мир существовал извечно и вечно.

Второй тезис Крескас озаглавил: «Возможно ли существование другого мира или других миров вместе [с нашим миром]»<sup>426</sup>.

Первый шаг размышлений философа заключается в форму риторического вопроса: «Как [такое] будет, что налично бытие<sup>427</sup> этого мира – будь оно произвольно<sup>428</sup> 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.

<sup>424</sup> Свет Господень, с.385

<sup>425</sup> Vol. II, MemB, p. 256

<sup>426</sup> Свет Господень, с.388

<sup>427</sup> В оригинале термин *הַיְוֵהוּ* (*хавайа*), который Я.Клацкин переводит как *Werden, Entstehung, fieri, Wesen, esse* (Vol. I, Neh-Het, p.161)

<sup>428</sup> *רְצוֹנִית* (*рцонит*), буквально «волевым образом», восходящее к слову *רָצוֹן* (*рацон*) – «воля, желание», Я.Клацкин даёт: «freiwillig, willkürlich, absichtlich» (Vol. IV, Resh-Tav, p. 53). Однако в контексте противопоставления с *מְחַיֵּבֶת* (*мехуйевет*) – «должная, необходимая», мы переводим как «произвольно». К тому же словарь М.Дрора позволяет такой перевод (у него на слово *רְצוֹנִית* даётся «произвольный, волевой» - см: Дрор М., Еврейско (иврит) – русский словарь – с.403)

Далее Крескас переходит к чисто теологическому пассажиру: «как и объяснялось – бытие этого мира – волевое, основанное на благе и милости»<sup>429</sup>. 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 (לְהֵיטִיב - *leheytiv*)<sup>430</sup>: всё, что Он добавит в миры – добавит во благо»<sup>431</sup>. А раз Бог всеблаг, то, по этой логике, Он стремится распространить благо. Более того, слово, которое в указанном фрагменте мы перевели как «благо», - הַטָּבָה (*hataava*) – буквально значит именно «благодеяние», «процесс создания добра», на что Бог, как считает философ, не скуп. И всё это по Крескасу является причиной, «чтобы было поэтому множество миров»<sup>432</sup>.

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, то между ними должна быть материя. А эта материя или будет прозрачной<sup>433</sup> 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

---

<sup>429</sup> Свет Господень, с.388

<sup>430</sup> Букв: «улучшать».

<sup>431</sup> Свет Господень, с. 388

<sup>432</sup> Свет Господень, с.388

<sup>433</sup> В оригинале סַפִּירִי (*sapiriyi*), что современный читатель мог бы понять как «сапфировый». Однако, встречающееся в Пятикнижии слово סַפִּיר (*sapir*) (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 סַפִּירִי как שָׁקוּף (*shaquf*), т.е. «прозрачный» (Свет Господень, с.418)

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»<sup>434</sup>. 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 Ольберса<sup>435</sup>, за 400 лет до его формулировки. 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.

После этого Крескас, «возвращается с небес на землю»: «[Всё] множество людей – люди существующие<sup>436</sup> и смертные<sup>437</sup>, так же как животные и растения. И как видно, множество их – у предела сохранения только вида. И если были бы бессмертные люди – их не было бы много. И должно быть, если так, что сущность другого мира – как было объяснено – вечна: и у них [миров] не будет множественности»<sup>438</sup>. Смысл размышлений сводится к тому, что бессмертных сущностей не может быть много. До этого Крескас объяснял, что наш мир вечен, а если миры вечны, то их не может быть множество.

Вслед за этим Крескас разбирает слабость теории множества миров с точки зрения простоты и сложности. Он пишет: «актуальность у существования – одна в границе простоты»<sup>439</sup>, то есть поскольку бытие

---

<sup>434</sup> Свет Господень, с.389

<sup>435</sup> 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.

<sup>436</sup> הָיִים (hovim) - причастие множественного числа мужского рода от глагола לַהֲיוֹת (luhuom) – «быть».

<sup>437</sup> נִפְסָדִים (nifсадим). Я.Клацкин объясняет слово נִפְסָדִים (nifсад) как מְזוּמָן לְכִלְיוֹן כָּלֵה, т.е. «изменчивый, склонный к гибели» и переводит как vergänglich (Vol.III, Nun-Qof, p.54)

<sup>438</sup> Свет Господень, с. 389

<sup>439</sup> Свет Господень, с.389

стремится к простоте, у него может быть одна актуальность: «существующему/сущему (*הא-הימצא*) подобает быть одному»<sup>440</sup>. Кроме того, если размышлять теологически: «из единственного и простого может следовать только единственное простое. Ведь если с очевидностью, великая целостность есть у сущего, наделённого [бытием] - а оно во всём возможном уподоблено [сущему], наделяющему [бытием] – и при этом наделяющее [бытием] одно, то должно быть у него единство с наделённым [бытием] в целостности»<sup>441</sup>. Если Творец один и прост, то тварное, в этом свете, должно быть единственно и просто – и это двойное опровержение теории множественности миров: во-первых, один единственный мир есть творение Одного и Единственного, а во-вторых, сотворённое мироздание просто: в нём нет деления на отдельные миры.

Сформулировав аргументы «за» и «против» идеи множества миров, Крескас приступает к их критическому анализу с точки зрения их возможности (*אפשרות* - *эфшарут*). «Итак, первый довод – о необходимости, основанной на силе случайности (*ראצון*)<sup>442</sup> или необходимости другого мира, помимо этого. Это скорее не действительность, но возможность, относящейся к случайности (*ראצון*)»<sup>443</sup>, - пишет философ, и, сталкиваясь с аргументами против, говорит: «Но если здесь будет невозможной множественность сама по себе, тогда возможности самой не останется»<sup>444</sup>. Т.е. его первый из двух аргументов о множестве миров лишается основания, по мнению Крескаса, только в случае невозможности множества как такого, наподобие того, что он рассматривал в аргументе с потенциально бессмертными людьми.

---

<sup>440</sup> Свет Господень, с.389

<sup>441</sup> Свет Господень, с.389

<sup>442</sup> Как уже отмечалось выше, основное значение слова *ראצון* (*рацон*)- «воля». Но как и предыдущий раз оно противопоставлено понятию *חיוב* (*хиюв*) – «должное, долг, необходимость», поэтому мы взяли другое, более редкое значение – «случайность».

<sup>443</sup> Свет Господень, с.390

<sup>444</sup> Свет Господень, с.390

Он продолжает, обращаясь ко второму аргументу: «Если была бы множественность, то из её сущности следует или ограниченное или неограниченное пределом. Но невозможно, чтобы она [множественность] была ограниченной. Ведь какое число миров определено? – возможно то, что Благо добавит к множеству [ещё мир]. И невозможно, чтобы бы было и неограниченным, т.к. не может быть материальных тел бесконечных численно»<sup>445</sup>. Рабби Хасдай сталкивает два подхода - авраамического богословия с Всеблагим Богом и аристотелевскую физику с идеей невозможности численной бесконечности – и делает своё предположение: «сущность [этого] – с точки зрения милосердия [Бога], если подумать, что должна быть множественность блага во множественности миров, не следует ни из одной из двух идей: или мудрость Божья определила сущность, которая разделена: нет восприятия (*тфуса*)<sup>446</sup> невозможности подобающего добавления (*мосэфэт*)<sup>447</sup> [новых миров], что как будет – если останется сомнение - что потом число ограничено; или мудрость Божья определила единственность сотворённого, чтобы быть уподобленной творящему»<sup>448</sup>. Далее Крескас продолжает: «действительно, первое утверждение с точки зрения отрицания, касающегося необходимой разделённости между мирами, и будет ли там пустота (*рейкут*) и некая заполненность, иными словами – как будет, что из этого [пустота] сведётся к абсурдности (*батель*)<sup>449</sup>. А это то, что не объяснялось: как свести к абсурду пустоту и обосновать необходимость этого - как это было сделано в первой

---

<sup>445</sup> Свет Господень, с.390

<sup>446</sup> תפישת (тфуса), которое Я.Клацкин переводит как «Wahrnehmen, Erfassen, Begreifen, perceptio» (Vol.IV, Resh – Tav, p. 214)

<sup>447</sup> תוספת (мосэфэт) – у Я.Клацкина несколько значений: «Zusatz, Hinzufügung, Uebermaß, Zunahme, Vermehrung» (Klatzkin, Vol.IV, Resh – Tav, p. 183)

<sup>448</sup> Свет Господень, с.390

<sup>449</sup> בטל (батель), что Я.Клацкин переводит как «nichtung, absurd, widersinng» (Vol. I, Aleph – Dalet, p.86)

части трактата<sup>450</sup> - ведь если между ними [мирами] пустота, то не получится из этого абсурдности пустоты»<sup>451</sup>. То есть здесь, говорит рабби Хасдай, рассуждение попадает в парадоксальную ситуацию: абсурдность пустоты уже доказана, т.е. её не может быть даже в междумирии. Но с другой стороны, чем же может быть та материя, которая находится между мирами? Он пишет: «Если было бы между ними наполнение, то нельзя их существование свести к абсурду. Итак, вследствие огромного расстояния между мирами, мы не увидим ни одной из звёзд [в тех мирах]»<sup>452</sup>. Т.к. существование материи в междумирии не противоречиво (в рамках перипатетической физики), то иные миры возможны. Правда они так и останутся не воспринимаемыми, ввиду того, что свет их звёзд не достигнет нас из-за расстояний<sup>453</sup> и – о чём Крескас прямо не говорит – будучи не в состоянии пройти через интерmundиальную материю (если та непрозрачна).

Далее философ показывает нерелевантность аргумента с бессмертными людьми: «Аллегория здесь не даст никакого аподиктического доказательства (*мофет*). Более того, множество бессмертных людей в одном [отдельно взятом] мире не только не необходимо, но и вредно (*мазик*)»<sup>454</sup>. Показав неприменимость иносказания, Крескас обращается к третьему аргументу, рассматривающему «целостность актуальности и уподобление ему сотворённого посредством [идеи] единства, не отрицающего также и

---

<sup>450</sup> См: Wolfson H.A., *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929 – монография целиком посвящённая этому вопросу с фрагментами перевода трактата на английский. Также см: Андреев Г.П., Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса// Вопросы философии, №4, СС 190 – 201. М.: Наука, 2017

<sup>451</sup> Свет Господень, с. 390

<sup>452</sup> Свет Господень, с. 390 - 391

<sup>453</sup> Обратим внимание на то, что Крескас называет его не «бесконечным» (*билти тахлит*), но «большим» (*рав*). Как уже было указано, скорость света в ту эпоху считалась бесконечной, поэтому использование такого определения является противоречивым: любое большое, но конечное расстояние, движущийся с бесконечной скоростью свет прошёл бы мгновенно.

<sup>454</sup> Свет Господень, с. 391

множественности»<sup>455</sup>. Действительно, с одной стороны - единство Творца – основа любой монотеистической теологии, подчёркивающей, что Он прост (т.е. не состоит из отдельных частей). С другой стороны, ещё со времён «Тимея» философская мысль, размышляющая в креационистском духе, указывает на единство творящего и сотворённого идеей Блага, которое также безгранично, как и наделённый ею Творец. Как и было указано выше, Крескас апеллирует к двум качествам божества: благодеянию (הַבְּרָחָה - *hatava*) и милости, милосердия (חַנּוּנִים - *ханина*). Согласно еврейскому богословию, первое качество – Благо – стимулирует процесс творения мира (миров), а второе не позволяет миру (мирам) разрушиться (по крайней мере, до поры до времени). Крескас рассуждает, исходя из этого: «Итак, бытие каждого из них [творящего и сотворённого] ещё не обязывает их быть целостными друг с другом. И если было бы единство (*ахдут*) этого мира не обязательным с другим, который кроме него - тогда получившаяся множественность<sup>456</sup> числа миров не являлась бы опасной (*мазик*) для целостности единства (*шлемут ha-ахдут*), которое [наличествует] в нашем мире»<sup>457</sup>. Если доступный нам мир не составляет единого целого с другим миром (или другими мирами), то очевидное для нашего разума и чувств единство наше мира от этого нисколько не страдает: более того, нет логической (и любой иной) необходимости быть нашему миру взаимосвязанным с другими, если они существуют. Кроме этого, выражение *шлемут ha-ахдут*, переведённое нами как «целостность единства»<sup>458</sup>, можно проинтерпретировать как «полнота единства», т.е. мир (по крайней мере, как пространство), как сейчас бы сказали, изотропен<sup>459</sup>.

---

<sup>455</sup> Свет Господень, с. 391

<sup>456</sup> Т.е. число отличное от единицы.

<sup>457</sup> Свет Господень, с. 391

<sup>458</sup> Я.Клацкин на אַחְדוּת (*ахдут*) даёт основное значение Einheit (Klatzkin, Vol.I, Aleph – Dalet, p. 34), а на מְלִמּוּת (*шлемут*) – Vollkommenheit, perfectio (Klatzkin, Vol.IV, Resh – Tav, p. 119).

<sup>459</sup> В современной космологии под изотропностью пространства понимается неизменность результатов измерений при повороте системы отчёта наблюдателя на произвольный угол, а под изотропией – постоянство и неизменность физических законов (т.е. в некотором приближении всего Космоса) во всех направлениях пространства.

Но Крескас продолжает: «А если бы у творящего была бы необходимость в единстве с сотворённым, тогда бы у творящего был бы предел в благодеянии (*hatava*) и милости (*ханина*)»<sup>460</sup>. Аргумент Крескаса такой же по своей сути, что и у Платона в «Тимее»: если Творец создавал по образцу Блага, которое сотворено - а значит несовершенно! - то мир бы не устоял; если Творец целостен с сотворённым (т.е. несовершенным), то это накладывает ограничения на Благо творящего, что ни Платон, ни Крескас не допускают. И после этого еврейский философ резюмирует: «Таким образом, не может быть опровергнута множественность воспринимающих благодеяние [Божие] – даже если Благодетель один»<sup>461</sup>.

Но поскольку он обращается к еврейскому *par excellence* читателю, Крескас находит обоснование и в Устной Традиции. Он приводит пример из трактата «Авода Зара», который «учит, “что [колесница Творца] плывёт среди восемнадцати тысяч миров”<sup>462</sup>. А смысл здесь в том, что Его Провидение распространяется на все эти миры»<sup>463</sup>. Действительно, термин *הַחַיְיטָה* (*haimgaha*), который традиционно переводится как «Провидение», восходит к глаголу *לְהַחַיְיטָה* (*lehaimguah*) – «надзирать, присматривать» - и в этом смысле является контролем Бога за миром (мирами). Крескас даёт читателю понять: раз уж всё сущее находится под присмотром Творца, то тут уж не важно сколько существует миров: один или 18 тысяч. К тому же, поскольку во времена рабби Хасдая стала популярна Каббала, то стоит обратить внимание, что число 18, записанное ивритскими буквами будет выглядеть как *פ"ח*, где будут те же буквы, что и в слове *חַי* (*хай*) – «живой». Читатели Крескаса могли видеть в этом намёк, что живой Бог (*אֱלֹהֵי חַי* - *эль хай*) контролирует

---

<sup>460</sup> Свет Господень, с.391

<sup>461</sup> Свет Господень, с. 391

<sup>462</sup> ВТ, Авода Зара, 3Б

<sup>463</sup> Свет Господень, с. 391

живые, т.е. существующие миры, которых согласно авторитетнейшему еврейскому источнику – 18 (י"ח) тысяч.

После этого Крескас пытается отбить главный аргумент Аристотеля и Саадии Гаона против множества миров: если есть иные миры (или хотя бы один иной) элементы нашего и иного миров будут устремляться к своим естественным местам: огонь из нашего мира улетит вверх, в другой мир, а земля из иного мира выпадет в наш. На это рабби Хасдай говорит: «Это всё [излишнее] доверие к словам [Философа], и здесь нет никакого основания. Ведь если бы мы предложили множество миров, мы бы утверждали о естественных местах *в каждом* (курсив мой – Г.А.) из миров, таким образом, что земля стремится к своему естественному месту в своём мире, а огонь – к своему в своём»<sup>464</sup>. Простое решение делает каждый из миров для составляющих его элементов замкнутой системой со своими естественными местами и снимает проблему, которую здесь видели предшествующие перипатетики.

После общих космологических вопросов, Крескас задаётся вопросом: «являются ли небесные тела живыми и разумными»<sup>465</sup>. Как мы помним, в «Мишне Тора» Маймонид утвердительно говорит об этом и приводит эту мысль без доказательств. Крескас же здесь видит проблему, которую надо обосновывать.

В начале рабби Хасдай делает допущение, что происхождение небесных тел из интеллектуальной идеи – ציור שכלי (*циюр сихли*)<sup>466</sup>. Далее – делается предположение, что они בלתי מצִיִּרִים (*билти мецайэрим*). Клацкин для слова מצִיִּר (*мецайэр*) предлагает переводы: Vorstellung, vermögen, imaginatio, Einbildungskrafts, φαντασία<sup>467</sup>. Таким образом, בלתי מצִיִּרִים можно перевести «не воображающие», то есть лишённые воображения. А это значит, что они

---

<sup>464</sup> Свет Господень, с. 392

<sup>465</sup> Свет Господень, с. 392

<sup>466</sup> См: значения термина *циюр* у Я.Клацкина: Vorstellung, imaginatio, Begriff, Begriffvermögen (Vol.III, Nun – Qof, p. 241)

<sup>467</sup> Vol.II, MemB, p. 258

могут двигаться каждое лишь одним единственным путём. При этом светила будут двигаться или «чудесным» порядком<sup>468</sup> или естественным<sup>469</sup>. Естественный порядок уподобляется «идее движения элементов (*йесодот*) или с точки зрения необходимого, который этот порядок делает необходимым»<sup>470</sup>. Как мы помним, позднеантичные наследники идей Эпикура предполагали движение атомов (как они их понимали) аналогичным броуновскому в классической физике. Иной способ – מַחְרִיחַ (*махриах*) – букв: «делающий необходимым»<sup>471</sup>, означает, что есть некая внешняя движущая сила. Но в «чудесном» порядке Крескас сильно сомневается: «Невозможно, чтобы чудесный порядок был постоянен и стремился к совершенству, [бóльшему], чем есть здесь [в подлунном мире]»<sup>472</sup>. Но рабби Хасдай отказывается и от естественного пути. О движении небесных тел написано: «есть у них нечто – сущностное, т.е. движение, и нечто - что будет акцидентальным движению. В соответствии с теорией элементов остальное [помимо элементов] – разновидности составных [тел], которые не являются одушевлёнными. А тогда движения - случайны<sup>473</sup>, как было бы и в другом месте, и неподвижность в их месте – естественна<sup>474</sup>. А у небесных тел нет сущностного движения - их движение, таким образом, будет акцидентальным. Итак, то, что сущностно движется – движется и акцидентально. Но и также у них нет неподвижности в течение длительного времени. И получается, что невозможно в этом [надлунном мире] естественное движение. И логично, что оно не является тогда необходимым. Этот способ движения не постоянен, но исключительно краток. А это противоположно тому, что́ из него следует»<sup>475</sup>. С

---

<sup>468</sup> סְדוּר נִפְלֵא (*сидур нифла*).

<sup>469</sup> עַל דְּרַךְ הַטֶּבֶל ('*аль дэрех ха-тэва*'), букв: «по пути природы».

<sup>470</sup> Свет Господень, с.392

<sup>471</sup> Я.Клацкин предлагает более радикальный перевод: Zwang, Gewalt (Klatzkin, Vol.II, MemA, p.200)

<sup>472</sup> Свет Господень, с.392

<sup>473</sup> Поскольку считалось, что самостоятельно и целенаправленно могут двигаться только одушевлённые тела.

<sup>474</sup> Будет естественным, что неодушевлённые тела не будут двигаться, пока им не предадут движение.

<sup>475</sup> Свет Господень, с.392 - 393

небесными светилами получается парадоксальная ситуация: с одной стороны, их движение наблюдаемо, доступно нам с очевидностью; с другой – если они суть составные тела и не обладают душой, то не могут двигаться самостоятельно, т.е. сущностно, и никто им тогда из других небесных тел не предаст движение, т.е. оно не будет и акцидентальным. Тогда вывод напрашивается, с точки зрения Крескаса, сам собой: планеты одушевлены.

Философ продолжает: «Более того, то, что мы представляем себе как естественное существование, которое охватывает все вещи – и те, над которыми совершается действие. И у всякого более важного – начало было бы более самодостаточным (*маспэкэт*)<sup>476</sup>. Поэтому человек самодостаточнее, когда им осуществляются необходимые действия, чтобы сохранить его тело и [биологический] вид, чем иные животные; а животные – самодостаточнее растений – как всё это объяснялось в книге “О животных”. При этом тогда же и там же объяснялось, то небесные тела куда более самодостаточнее всех остальных вещей в природе. Это значит, что природа ставит на них начало – чтобы они совершали действия, будучи самодостаточнее остальных вещей. И действительно, высота их уровня [бытия] и их суть - совершенное бытие»<sup>477</sup>. Источник, именуемый у Крескаса «книга “О животных”» (в оригинале *ספר הברייתא – сэфер ба‘алей хайим*) по всей видимости, средневековая еврейская компиляция аристотелевских трактатов «История животных», «О частях животных» и некоторых из корпуса *Parva naturalia*. В этом фрагменте видна общая для многих натурфилософов той эпохи перипатетическая идея *scala Naturae*: от растений до небесных светил возрастает их организация и – как говорит Крескас – «самодостаточность». Но в отличие от Маймонида рабби Хасдай здесь «отсекает» Бога и ангелов, полагая, что в мире вещей самыми высокоорганизованными являются светила. Но так как небесные тела

---

<sup>476</sup> *מַסְפֵּקֵת* - форма женского рода от *מַסְפֵּקֵת* (*маспик*), что Клацкин объясняет как «то, что достаточно и в чём другом не нуждается» и предлагает переводы: *genügend, befriedigend* (Klatzkin, Vol.II, MemB, p. 226)

<sup>477</sup> Свет Господень, с. 393

ощущаемы - они нуждаются в материи, из которой состоят. Крескас задаётся вопросом: «Каким образом же небесные светила будут подчинены движущему интеллекту, если не посредством материи?», - и сам же отвечает на него: «Материя будет двигаться только под воздействием<sup>478</sup> свободной воли<sup>479</sup> одушевлённого существа<sup>480</sup>, если душа при этом принуждает (*махриах*) [тело двигаться]. А так как это [воздействие] не будет продолжаться до бесконечности, тогда с необходимостью, это прекратится под воздействием движущего одушевлённого существа. А если это было бы так, то это соответствовало бы тому, что было в начале рассуждения. Но очевидно, что природа ничего не сделает впустую»<sup>481</sup>.

Действительно, материя постоянно требует на себя воздействия силы, которая заставляет её двигаться. Однако какой бы мощной сила ни была, она не бесконечна – ни по мощности, ни по длительности воздействия. Но небесные тела не прекращают движения, и это не просто так – и по этой логике они движутся сами.

Крескас, резюмируя, обращается к классическим текстам: «Простой смысл писаний учителя<sup>482</sup> об их умопостигаемом бытии: “Небеса рассказывают (о) славе Бога...” (Пс., 19:2)»<sup>483</sup>. Подробнее этот источник – 19-ый псалом - был рассмотрен выше. Здесь же Крескас, по всей видимости, апеллирует к тому, что если Небеса говорят, значит, они действительно разумны.

---

<sup>478</sup> תַּשְׁבֵּעַ הַיָּם (hiit 'abdut). М.Дроп предлагает более радикальное значение: порабощение (Дроп М., Еврейско (иврит) – русский словарь, с.107)

<sup>479</sup> בְּחִירָה (бхира). См: у Клацкина: Willensfreiheit (Vol.I, Aleph – Dalet, p. 82)

<sup>480</sup> בְּעֵל נַפֶּשׁ (ба'аль нэфеш), букв: «имеющий душу», «хозяин души». И в библейском и средневековом иврите нэфеш означало душу par excellence

<sup>481</sup> Свет Господень, с. 393

<sup>482</sup> В оригинале מוֹרָא (морэ). Явная отсылка к Маймониду и его труду «Морэ невухим». С другой стороны, цитата из Псалмов является плохо скрытой иронией Крескаса над Маймонидом и его трудом.

<sup>483</sup> Свет Господень, с. 393

Однако он всё же не отстаёт от идеи материальности небесных тел, поскольку те воспринимаемы чувственно<sup>484</sup>. «Если бы небесные светила не обладали бы чувствами<sup>485</sup>, то не обладали бы качествами, как это устанавливается в книге и “Небеса и мир”<sup>486</sup> – а значит невозможно, чтобы они могли быть сотворены»<sup>487</sup>. На взгляд автора работы здесь, когда говорится о несотворённости небесных тел, содержится отсылка к 3-ей главе I книги «О небе», в частности к месту, где Аристотель, говоря о теле, совершающем круговое движение (то есть небесном светиле *par excellence*), пишет: «логично будет считать его невозникшим, неуничтожимым и не подверженным ни росту, ни [качественному] изменению, так как [1] всё возникающее возникает из [своей] противоположности и из некоторого субстрата и уничтожается – равным образом при наличии некоторого субстрата – под действием противоположности и переходя при этом в свою противоположность... [2] движения противоположностей также противоположны... если у этого тела не может быть противоположности по той причине, что и по круговому движению также никакое движение не противоположно, то, думается... (это тело – Г.А.) должно быть невозникшим и неуничтожимым»<sup>488</sup>. Однако логика вечности планет Крескаса немного отличается от Стагирита: последний полагает отсутствие у небесных тел противоположностей и субстрата, из которого они возникли; первый же настаивает на наличие у них более высоко организованных чувств, которым нет противоположностей. Более того, логика данного рассуждения в основе своей платоновская – стоит вспомнить фрагмент из Тимея, разобранный выше: «Оно возникло: ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и, воспринимаясь в

---

<sup>484</sup> В оригинале חוּשׁ (*хуш*). У Клацкина находим его интерпретацию: Sinn, sensus (Klatzkin, Vol.1, Heh – Het, p. 277)

<sup>485</sup> בְּעֵלְי חוּשׁ (*ба ‘алеи хуш*) – букв: «хозяйева чувства»

<sup>486</sup> שְׁמַיִם וְעוֹלָם (*шмайим вэ ‘олам*), «Небеса и мир» - средневековое еврейское название книги «О небе» Аристотеля

<sup>487</sup> Свет Господень, с. 394

<sup>488</sup> De Caelo, I, 3; 270a, 13 – 22; цит.по Аристотель, Собрание сочинений, Т.III, с. 270 - 271

результате ощущения мнением, возникают и порождаются»<sup>489</sup>. Так, перипатетическая парадигма, при сохранении ссылок на неё, заменяется неоплатонической – что характерно и для еврейской и для христианской мысли XV века.

Крескас продолжает рассуждение: «Если бы было так, что они (*небесные тела* – Г.А.) сотворены, то их движение – по влечению и по свободной воле – было бы, чтобы завершить<sup>490</sup> субстанциальные<sup>491</sup> существования. И по их сути, действуя до известного предела, они с необходимостью достигнут подробнейшие детали движения звёзд, угловых расстояний и их характер, так, что будет достигнут предел. А ввиду заблуждений о подробнейших деталях<sup>492</sup>, нет у них постижения кроме чувства – а тогда невозможно, что у них будет движение с точки зрения запечатлённого»<sup>493</sup>.

Как и для Маймонида, так и для Крескаса астрономия и теология строго противостоят астрологии. В четвёртой части «Света Господня» присутствует целый раздел «Есть ли у движения небесных тел влияние и руководящая роль в человеческих делах». Аргументы натурфилософского характера у Крескаса преобладают над чисто богословскими или апеллирующими к тому или иному авторитету. Так, в первом опровержении философ показывает себя полным последователем Философа: «у каждой вещи – естественной или рукотворной – есть четыре причины: действующая, материальная, формальная и финальная. Если бы у небесных светил были бы сила и руководящая роль во всех делах, тогда существовала бы исключительно действующая, [даже] при условии, что материальная была бы

<sup>489</sup> Plat. Tim., 28с, цит. по Платон, Т. III (1), с. 509

<sup>490</sup> В оригинале לְהַשְׁלִיֵם (*le-hašlim*). Я.Клацкин на образованное от этого глагола существительное הַמְלִיֵם (*ha-šlama*) приводит переводы: Vollendung, Vollkommenheit, Ergänzung, Vervollkommung, Abrundung (Vol. I, Neh – Het, p. 219)

<sup>491</sup> В оригинале הַשְׁפָּלֹת (*šfalot*) – Pl. fem. от הַשְׁפָּלָה (*šfala*), для которого Я.Клацкин даёт латинский аналог *substantia*

<sup>492</sup> הַשְׁגוֹת הַפְּרָטוֹת (*ha-sagot ha-pratijot*), букв.: «конкретные заблуждения», «ошибки в частностях»

<sup>493</sup> «Свет Господень», с. 394

подходящей и готовой [стать одной из причин]. Итак, из этого следует, что не может быть [у небесных светил] исключительной руководящей роли существования вещей – в противном случае у материальной причины не было бы возможности [быть причиной]»<sup>494</sup>. Логика Крескаса проста: из четырёх аристотелевских причин небесные тела могут быть только действующей, так как они не взаимосвязаны с подлунным миром ни материально, ни придают форму, и вещи в мире ради небесных тел не существуют. Но в таком случае, это влияние не будет довлеющим, т.к. остаётся ещё 3 причины, особенно материальная (т.е. влияние материи, состоящей из 4 стихий, движение которых определяет всю «подлунную» физику).

Следующий аргумент Крескаса уже в неоплатоническом духе: «Известно, что сущности, отделённые от материи, имеют бóльшее значение, чем сущности материальные. И по истине, очевидно, духовные [сущности] – действующие, а материальные – воспринимающие действие. Согласно этому душа человека эмануруется из горних, тогда как небесные светила будут на неё действовать?»<sup>495</sup>. Поскольку небесные тела материальны, а душа, являющаяся источником воли, - нет, то первые не могут повлиять на свободный выбор людей. Здесь термин *הַלְעוּלָה* ('*ацула*) (переведённый в данном фрагменте как «эмануруется») имеет неоплатоническое значение, хотя как это было видно выше – в других местах он имеет нейтральное «наделять бытием»<sup>496</sup>.

Следующие его два аргумента против астрологии носят теологический по преимуществу характер – обратимся к разбору Крескасом первых, философских.

«Первое утверждение», - пишет он, - «суть которого - возможность (*эфшарут*), существующая у вещей, не отвергает [само по себе]

<sup>494</sup> Свет Господень, с.397

<sup>495</sup> Свет Господень, с.397

<sup>496</sup> Клатцкин на статью *לְעוּלָה* (*ацаль*) (перфект от инфинитива *לְעוּלָה* (*ле-эцоль*)) даёт *hervorgehen, emanieren lassen* (Klatzkin, Vol.I, Aleph-Dalet, p. 72)

руководящую роль небесных тел. По двум причинам. Во-первых, если их сущие действуют в составных [вещах], имеющих возможность. А возможность у них – от их сущности, необходимость же – от причин. Как например, материя серебра; у неё есть возможность стать или кубком или монетой, но когда кузнец придаст ей форму монеты, то с необходимостью – от действующей причины. Но останется [ещё] возможность – от самой её сущности»<sup>497</sup>.

В отличие от Маймонида, который - по мнению К.Сискина - отождествлял эзотерические космогонические и космологические учения Деяния Первоначала (*Ma'асэ Бер'ешит*) и Деяния Колесницы (*Ma'асэ Меркава*) с физикой и метафизикой, Крескас пытается строго разделить знания о природе: натурфилософское – экзотеричное – и мистическое. Десятый тезис в разбираемой здесь IV части ставит проблему: «Является ли цель (*мехуван*)<sup>498</sup> Деяния Первоначала и Деяния Колесницы – если это физика и метафизика – подобной той, что предполагали мудрецы нашего народа?»<sup>499</sup>. Крескас приводит многочисленные мистически окрашенные примеры из Вавилонского Талмуда, суть которых сводится к чудесами, произошедшими с изучающими Деяние Колесницы. Но один фрагмент будет особо интересен, так как его же приводит и Маймонид в Путеводителе: «Сказал рабби Йоханан рабби Элазару: “А давай я возьму и истолкую тебе Деяние Колесницы”! Сказал ему [рабби Элазар]: “Я ещё недостаточно старый”»<sup>500</sup>. В 34-ой главе части I «Морэ невухим» Маймонид говорит после этого своему читателю: «Он подразумевал следующее: “Я ещё не состарился и до сих пор ощущаю природное кипение и беспокойство молодости”. Ты видишь, что [мудрецы] поставили условием также и достижение определённого возраста...

---

<sup>497</sup> Свет Господень, с. 398

<sup>498</sup> מְחֻוָּן (*мехуван*) в словаре Я.Клацкина интерпретируется как Absicht, Zweck (Vol.II, MemA, p.197)

<sup>499</sup> Свет Господень, с. 407

<sup>500</sup> BT, Хагига, 13A

можно ли посвящать в сей предмет всю людскую массу, *детей и женщин* (курсив переводчика – Г.А.)?»<sup>501</sup>. А Крескас делает в начале другой вывод: «И вот, в этой истории нет ничего из физики и метафизики – это [мистическое учение] должно быть тайным и сокрытым!»<sup>502</sup>. А разве существует, таким образом спрашивает рабби Хасдай, возрастное ограничение на изучение этих двух дисциплин? И тут же иронизирует над Маймонидами: «Игнорирование этого [запрета] уже сделало их (*Деяния* – Г.А.) известными среди юношей и малых детей, да и кроме нас – в домах учения, доступных для двадцатилетних и младше, и так расширили предел распространения (*изучения мистических доктрин* – Г.А.), что это стало равным Торе среди оравы [юнцов] и черни»<sup>503</sup>. Будучи рационалистом, Крескас не приемлет тотального изучения Каббалы, ставшей популярной ещё за сто лет до него. Справедливости ради надо отметить, что и Маймонид про свой «Путеводитель» пишет: «Целью данного трактата не является разъяснение всего этого широкой публике и новичкам в теоретических науках... Назначение же данного трактата – наставить благочестивого мужа..., чьё благочестие и моральные качества совершенны и который при этом сделал предметом своего умозрения философские науки и постиг их смысл»<sup>504</sup>.

Но в отличие от Маймонида ему остаётся только иронизировать и предлагать своё прочтение позднеантичных космологических учений. Он утверждает: «Пусть же станет ясно, что цель (*мехуван*) Деяния Первоначала – в соответствии с прямым смыслом [названия] – это идея действия (*ма'асэ*) Творения, и это – суть того, что следует из Книги Творения<sup>505</sup>, известно ещё от праотца нашего Авраама. На это намекали ещё наши мудрецы: “Мир сотворён буквой *ה* (*hey*), ибо сказано: ‘по сотворении их’ (*בְּהַבְרֵאשֵׁית* -

---

<sup>501</sup> Путеводитель, с. 182 - 183

<sup>502</sup> Свет Господень, с. 408

<sup>503</sup> Свет Господень, с. 408

<sup>504</sup> Маймонид, Путеводитель, с.12 - 13

<sup>505</sup> *Сэфер Йецира* – компендиум позднеантичных и раннесредневековых мистических толкований о Сотворении мира, авторство которой еврейская традиция приписывает библейскому патриарху Аврааму.

*бэхибар'ам*)<sup>506</sup> (Быт., 2:4) – по средством<sup>507</sup> ה (*hey*) сотворил их<sup>508</sup>»<sup>509</sup>. В поздней мистической литературе это интерпретировали как символ того, что наш мир преходящ и хрупок как звук, обозначаемый буквой ה (*hey*) (аналог Г-фрикативной). Но Крескас приводит этот пример, чтобы показать – вместе с примером о мире грядущем и буквой ו' (йуд) – что здесь не всё так очевидно, как кажется увлекающимся мистикой – и поставить, на его взгляд, точку: «Связь и следствие этого, в соответствии с тем, что получили мудрецы, - связано с Развёрнутым Именем<sup>510</sup> и должно быть тайной, закрытой и скрытой [от непосвящённых], чтобы возвеличивать Бога и страх Божий»<sup>511</sup>. Но для более-менее посвящённого читателя Крескас делает натурфилософский намёк: мир сотворён посредством пяти элементов – ведь буква ה имеет числовое значение 5. Если верить рабби Хасдаю, что в его время это было известно каждому юноше, то намёк становится абсолютно прозрачным: мир сотворён в подлунной своей части из 4 элементов, а в надлунной - из эфира.

Подводя итог этому параграфу, необходимо попытаться реконструировать картину Вселенной Хасдая Крескаса на основании проанализированного источника. Парируя в первой части своего трактата «Путеводителю», Крескас допускает существование актуальной бесконечности. Апеллируя к Благу Бога, как описанному в Библии, так и не без намёков на «Тимея», философ пытается показать неограниченность этого Блага и то, что именно посредством этого Блага сотворён мир. А раз оно бесконечно, то бесконечным должно быть количество миров. Каждый мир – замкнутая система, построенная по аристотелевской системе: с наличием подлунной и надлунной частей.

<sup>506</sup> Один и тот же корень (но соответственных формах перфекта III л, ед.ч., м.р. и инфинитива) встречается в стихах Быт. 1:1, и Быт. 2:4: корень הָבָה и формы הָבִיחַ הָבִיחַ соответственно. Отличают их породы: *na'аль* и *hif'иль* соответственно. Первая из пород означает обычное инфектное действие, а вторая – побуждение к действию. Строго говоря, הָבִיחַ (бэхибар'ам) – «заставив возникнуть их».

<sup>507</sup> Предлог הַ (*бэ*) может создавать аналог Ablativus instrumenti.

<sup>508</sup> ВТ, Менахот, 29Б

<sup>509</sup> Свет Господень, с. 408

<sup>510</sup> Имеется в виду т.н. Тетраграмматон

<sup>511</sup> Свет Господень, с. 408-409

Внутри же нашего мира, в его надлунном сегменте существуют движущиеся естественным путём небесные тела, возможно (хотя с малой вероятностью) наделённые интеллектом, которые однако никак не влияют на жизнь подлунного мира. И эта картина мира, согласно Крескасу, подтверждается классическими еврейскими текстами: ТаНаХом, Талмудом и мидрашами. Он показывает, что в трактате Авода Зара мудрецы говорят о 18 тысяч мирах, число которое в его век, век тотального увлечения мистицизмом, воспринималось определённым образом. При этом рационалист Крескас отмежевывается от эзотерических позднеантичных доктрин о происхождении мира – *Ма'асэ Бер'ешит* – и о его устройстве и отношении с Богом – *Ма'асэ Меркава*. Он говорит, что эти концепции давно профанированы, а поскольку они передавались исключительно посвящённым, то никак не могут быть доступными любому знакомому с интерпретациями Аристотеля физикой и метафизикой.

#### **§ 4. Сравнение космологий Маймонида и Хасдая Крескаса**

И Маймонид и Крескас оперируют картиной мира, разработанной Аристотелем и Евдоксом, которая была известна средневековым интеллектуалам через редакцию Птолемея. Эта геоцентрическая ограниченная в пространстве (а у монотеистических авторов – и во времени) Вселенная.

О философских истоках космологии александрийского астронома Ж. Фик (Fick) 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»<sup>512</sup>. Будучи эклектичными, взгляды Птолемея оказались в не менее эклектичном мире раннего

---

<sup>512</sup> Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity, Vol.1, 2010, p. 197

Средневековья, где происходило активное инкорпорирование античного наследия в ближневосточный монотеистический Миф. В еврейском мире (и не только), начиная с Саадии Гаона из этих «лоскутов» пытались «сшить» единое мировоззрение, что удалось только Маймонида. Однако его время жизни по иронии приходится на то, что А.И. Сабра, а вслед за ним и другие исследовали, называют «андалузским мятежом против птолемеевской астрономии». Влияние «андалузского мятежа» С. Струзма обнаружила и у Маймонида.

Касательно историко-философского 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»<sup>513</sup>.

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. К. Сират говорит о понимании одушевлённости сфер у интеллектуала XV века: «Крескас, похоже, не принимает точку зрения, согласно которой звёзды суть мыслящие существа; он скорее склонен считать их движение естественным... однако традиция настаивает на том, что они являются мыслящими существами»<sup>514</sup>.

Маймонида и Крескаса также разделяет вопрос о примордиальной материи. Так, Сара Пессин в своей статье «Matter, Form and the Corporeal World», сравнивая двух мыслителей, пишет: «Хотя ни Маймонид, ни Крескас не представляют никаких видов существующей без формы материи (особенно 4 элемента как основные онтологические единицы существования субстанции подлунной материи), Маймонид, следуя

---

<sup>513</sup> Zonta M., *Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century*, p.10

<sup>514</sup> Сират, *История средневековой еврейской философии*, с. 544

Авиценне и Аверроэсу, размышляет о первоматерии (и таким образом, любое тело имеет трёхчастный состав из первоматерии, телесной формы и специфической формы элемента), в то время как Крескас спорит против самого понятия первоматерии»<sup>515</sup>. Т.е. для Моше бен Маймона концепция примордиальной материи и примордиального творения была в определённой степени очевидной, т.к. в аристотелевской системе мира материя без формы бессмысленна, а акт творения не что иное как приобретение формы. Крескас же – пытаюсь быть куда большим ортодоксом, чем ставший уже классиком Маймонид – настаивает на *creatio ex nihilo*, считая, что материя и форма сотворены строго одновременно (хотя уже многие авторы в Талмуде так не считали).

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, создавая «Мишне Тора», писал как бы законоучительскую энциклопедию, которая также как и её аналоги у Исидора Севильского и братства Ас-Сафа, включала не только религиозные догмы, но метафизические идеи и преднаучные знания. Крескас так не создал «анти-Мише-Тора», труд «Нер а-Шем» («Светильник Господень»), а писал философский *par excellence* трактат, в духе «Метафизики», а ещё больше – «Опровержения опровержения» Аль-Газали.

Маймонид решительно настроен против актуальной бесконечности во второй части своего «Путеводителя». Крескас же разбирает 25 утверждений, приведённых в первой части главной философской работы РаМБаМа, показывая сильные и слабые стороны. Пустота неприемлема и для рабби

---

<sup>515</sup> Pessin Sarah, *Matter, Form, and the Corporeal World// The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*. Editors Steven Nadler, T.M. Rudavsky. N.Y.: Cambridge University Press, 2009, pp. 282 - 283

Хасдая, а вот существование бесконечности он признаёт, особенно, когда это касается Космоса в целом. Но это бесконечность Крескаса, как и Николая Кузанского, не натурфилософская, а метафизическая. Натурфилософскую бесконечность когда-то предложили ещё философы-атомисты, но ещё Койре замечал по поводу этой идеи на Западе: «Концепция бесконечной Вселенной, разумеется, ведёт своё происхождение от греков... Однако мне представляется невозможным обуславливать теорию принятия модели бесконечной Вселенной в XVI – XVII веках воздействием космологических теорий греческих атомистов... Тем более мы не должны забывать тот факт, что учение греческих атомистов о бесконечности не вписалось в главное русло (или русла) научной и философской мысли греков»<sup>516</sup>. Бесконечность мира и множество миров для мыслителей XV века вырастает из идеи безграничного бесконечного божества, которое усилиями схоластов, арабский и иудейских философов мыслиться всё более абстрактным.

Как уже не раз отмечалось выше ни Маймонид, ни Крескас не владели греческим языком, и философские идеи им достались через арабских интерпретаторов, а последним – от позднеантичных комментаторов, которые находились под неоплатоническим влиянием. Однако 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»<sup>517</sup>. Если Маймонид был «ортодоксальным перипатетиком» *par excellence*, то Крескас следовал – как он считал – «ортодоксальному» методу, который он называет *הַרְקִיטָה* (*хакира*).

---

<sup>516</sup> Койре, От замкнутого мира..., с.1

<sup>517</sup> Рожанский, История естествознания, с. 407

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.

Как отмечал Х. Маккоби, знаменитое литургическое обращение к Богу как *תְּמִיד מְעַשֶׂה בְּרָאשִׁית* (*мехадеш бе-холь йом тамид ма'асэ ве'решит*) – «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»<sup>518</sup>. 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.

И Маймонид и Крескас выступали против астрологии. Но если первый ставит сначала вопрос о том, во что́ следует верить, то второй начинает сразу с философской (причём именно перипатетической) неприемлемости астрологии.

---

<sup>518</sup> Maccoby, Crescas' Concept of Time, p.166

## Заключение

Маймонид и Крескас, будучи детьми своих эпох и своей религии, действовали на первый взгляд исключительно в парадигме средневекового иудейского перипатетизма. Однако, как мы видели выше, мировоззрение обоих было гораздо сложнее: библейская и талмудическая картины мира в их космологиях целостно сочетались с античным наследием, где неоплатонические элементы были тесно переплетены с перипатетическими.

Как часто бывает с непримиримыми философским оппонентами, для последующих интеллектуалов спор между двумя этими мыслителями потерял свою остроту. И это произошло в том числе из-за переосмысления терминов. Как отмечает Х. Маккоби: «Йосеф Альбо (ок.1360 - 1444), хотя и был его учеником, смягчил конфликт между Маймонидом и Крескасом путём использования выражения *седэр зманим* в значении не времени вообще, но в качестве “измерения времени”»<sup>519</sup>. Действительно, в Средневековье понятие סֵדֶר זְמַנִּים (*седэр зманим*), буквально «порядок времён», вызывало дискуссии среди иудейских мыслителей. Но передача термину иного значения в Эпоху Возрождения намного снизило остроту полемики. Это же произошло и со многими другими понятиями. Так, например אֵין סוֹף (*эйн соф*), «бесконечное», как термин ушёл в мистицизм, а בְּלִטִּי בְּעַל תְּהִלָּתוֹ (*бильти-ба'аль тахлит*), «беспредельное», как обозначение бесконечного остался в философии и активно использовался Крескасом.

Сегодня астрономия и космология переживают смену парадигмы, которая аналогична той, что произошла в XVI-XVII веках. Однако, чтобы понять последнюю, необходимо разобраться в средневековой космологии и в её кризисе в XV веке, сопровождавшимся философским осмыслением бесконечности.

---

<sup>519</sup> Maccoby, Crescas' Concept of Time, p.168

В данной работе была рассмотрена классическая для Средневековья система мира у Маймонида, которая основана на концепции Аристотеля-Евдокса-Птолемея. Однако в его системе взглядов можно наблюдать и неоплатонические черты. Для сравнения «мода» на идеи, которые можно проинтерпретировать как платонические, была популярна и среди космологов XX века – А.А. Фридмана, Джеймса Джинса<sup>520</sup>, Роджера Пенроуза и т.д.

В ходе анализа идей Хасдая Крескаса можно найти их аналогию в середине XX века, когда в космологии был конфликт между Стационарной моделью Вселенной Германа Бонди, Дж. Голда и Теорией Большого Взрыва Г. Гамова. Эта коллизия парадигм во многом была похожа на столкновение перипатетической и традиционной креационистской космологий внутри иудаизма в Высоком Средневековье. Подход Бонди и его коллег, также как идея Аристотеля из «Физики», предполагает бесконечность во времени: как в прошлом, так и в будущем, где нет ни начального, ни конечного «теперь». Теория Большого Взрыва предлагает начальную сингулярность, которая формально схожа на абсолютное начало всего, *берешит*, в Еврейской Библии<sup>521</sup>.

Созданная же Андреем Линде теория инфляционной Вселенной предлагает перманентное рождение вселенных в бесконечной вечной мультивселенной, что формально можно сопоставить с идеей множества миров, которая присутствует в IV части трактата Крескаса. Несмотря на то, что каждый из этих миров устроен так, как описано в «Физике» и «О Небе», в его видении автора «Света Господня» мирам нет числа, что входило в противоречие и с библейской и с античной картинами мира. Лишь несколько

---

<sup>520</sup> В.В. Казютинский пишет в своей статье «Космология, теория, реальность»: «Джинс разработал концепцию ментализма, пронизанную платоновскими идеями... Джинс считал, что материальный мир – это, скорее, не реальность, а видимость и ссылаясь на принадлежащее Платону сравнение мира с пещерой... Джинс стремился связать этот образ платоновской пещеры с неклассической физикой и космологией» (Современная космология: философские горизонты. М.: Канон, 2011, с. 15)

<sup>521</sup> Недаром до Гамова схожие идеи высказывал космолог и католический священник Жорж Леметр. После утверждения Теории Большого Взрыва в качестве парадигмы её поддержал папа римский вследствие её схожести с мифом о творении в книге Бытия.

талмудических авторов упоминали о «18 тысячах» мирах, но это не было, как бы сказал Т.Кун, парадигмой.

Эпоха Хасдая Крескаса – период медленного, но верного отхода от идеи *sphaera mundi*, отнологической границы мироздания, за которым начинается нечто трансцендентное (то есть Божество) или нет вообще ничего. Несмотря на то, что парадоксальным и алогичным существование этой Сферы считал ещё неопифагореец Архит, её наличие было неотъемлемо для античной и средневековой космологии. Это тем более важно нас, для живущих в начале XXI века, так как некое подобие *sphaera mundi* мы наблюдаем и в современном представлении о Вселенной. 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, если считать их скоростью скорость расширения самого пространства), а значит останутся (с точки зрения ныне господствующей парадигмы) для нас навсегда недоступными. То есть пространство за той границей, где галактики начинают удаляться как бы со «световой скоростью», для современных наблюдателей так же недоступно, как и для средневекового интеллектуала - область за *sphaera ultima*. Для него там была «сфера неподвижных звёзд», за которой выносился – в зависимости от взгляда мыслителя – или «перводвигатель» или монотеистическое божество. В остальном пространство за «крайней сферой» не могло быть даже помыслено.

Однако современные философия и физика позволяют сейчас вновь отодвинуть новую *sphaera ultima*. Так, американский физик и космолог, создатель теории струн, Л. Саскинд (Susskind) считает, что «на рубеже

XXII века философы и физики буду смотреть на наше “сегодня” как на рубеж, на котором концепция устройства Вселенной XX века, уступила место Мегаверсуму<sup>522</sup>»<sup>523</sup>. Мнение Саскинда применимо 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 усилиями Джордано Бруно, став основой для создания современной научной картины мира. Хотя «многомирие» Бруно, как и ряда других мыслителей раннего Нового Времени, не выходило за рамки представления о множестве планет и, как бы мы сейчас сказали, планетных систем, но оно было детерминировано философским допущением принципиально иных миров, что было у Крескаса и Кузанского.

Ни Маймонид, ни Крескас не жили изолировано от остального современного им мира. Оба мыслителя были уроженцами Средиземноморья, испытав на себе влияние и его античного субстрата и арабской «надстройки». К тому же, как было показано выше, они были современниками «андалузского мятежа» против птолемеевской астрономии. А живший в эпоху между временами Маймонида и Хасдая Крескаса рабби Леви бен Гершом (Герсонид) стал предлагать не только философские, но и первые астрономические аргументы против модели Аристотеля-Евдокса-Птолемея. Картины мира и Маймонида, и Крескаса предполагали с одной стороны тварность Вселенной, но с другой стороны её одухотворённость, причастность небесных тел к иерархии интеллектов в средневековой «лестнице природы». Но оба философа не доходили до мистического восприятия космоса, что становилось популярно в конце жизни Маймонида и расцвело во времена Хасдая Крескаса. И рабби Моше и рабби Хасдай были создателями рациональных космологий. Этот рационализм стал частью той

---

<sup>522</sup> Термин Саскинда, остальные авторы используют понятие «мультивселенная».

<sup>523</sup> Саскинд Леонард, Космический ландшафт. Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной. СПб: Питер, 2016, с. 34

позднесредневековой волны рационализма, что станет в последствие преддверью к картине мира Модерна.

## Список литературы

1. מקראות גדולות, ויניציא, קצ"ה (Великие Писания, Еврейская Библия с классическими комментариями – сост. Яаков бен Хаим. Венеция, 1525 – на иврите).
2. משנה תורה, היא היד חזקה, לרבינו משה בר מיימון ז"ל עם כל הפרושים. ירושלים, (Мишне Тора, она же «Крепкая рука» p. Моше бен Маймона со всеми комментариями. Иерусалим: Изд. Х.В. Гешель, 1990)
3. קרשקש חסדאי, ספר אור ה', פרה, רכ"ה (Крескас Хасдай, Свет Господень, Феррара, 1555 – на иврите)
4. קרשקש חסדאי, ספר אור ה' עם פרוש רחב ונפלא אוצר חיים, ווילנא, (Крескас Хасдай, Свет Господень, Вильно, 1905 - на иврите)
5. קרשקש חסדאי, ספר אור ה', ירושלים, תר"נ (Крескас Хасдай, Свет Господень, Иерусалим, 1990 – на иврите)
6. רמב"ם, מורה הנבוכים. תרגום של ר' יוסף קאפה. ירושלים: הוצאת מוסד הרב קוק, (Маймонид, Путеводитель растерянных. Пер. с иудео-арабского p.Йосефа Капах. Иерусалим: Мосад а-рав Кук, 1977 – на иврите)
7. Aspects of Hebrew Genius. A Volume of Essays on Jewish Literature and Thought, edited by Leon Simon, London, 1910
8. History of Jewish Philosophy, edited by Daniel Frank and Oliver Leaman, 1997
9. Baer Ytzhak, History of Jews in the Christian Spain, Vol.1. Skokie, Illinois: Varda books, 2001
10. Bydén Börje, “Theodore Metochites’ *Stoicheiosis Astronomike* and the Study of Natural Philosophy and Mathematics in Early Palaiologan Byzantium”, Acta Universitatis Gothoburgensis, Stockholm, 2003
11. Cohen A., rev., The Teachings of Maimonides, London, 1927

12. Dahan Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris, 1990
13. Davidson Herbert A., *The Philosophy of Abraham Shalom. A Fifteenth Century Exposition and Defense of Maimonides*. Berkley and Los Angeles: University of California Press 1964
14. Dobbs-Weinstein Idit, *Maimonides and St.Thomas On the Limits of Reason*. Albany: State University of New-York Press, 1995
15. Efros Israel Isaac, *The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy: Chapter III. Infinite Space//The Jewish Quarterly Review*. Vol.7, № 2, 1916
16. Fraenkel Carlos, *From Maimonides to Samuel ibn Tibbon: interpreting Judaism as philosophical religion//Traditions of Maimonideanism*, ed. Carlos Fraenkel. Leiden: Brill, 2009
17. Hayon Maurice-Ruben, *La philosophie médiéval juive*, Paris, 1991
18. Husik Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New-York: The Maximillian Company, 1916
19. Husik Isaac, *Crescas' Critique of Aristotle by Harry Austryn Wolfson: review of the book//Journal of the American Oriental Society*, Vol. 50, 1930
20. Kaprouzos Alexis, *Cosmology: Philosophy and Physics*. Athens, Think.Lab, 2015
21. Kellner Menachem, *Maimonides on the Science of the Mishne Torah: Provisional or Permanent?//Association for Jewish Studies Review*, Vol.18, No 2 (1993), p.169-194, Cambridge University Press

22. Maccoby Hyam., Crescas' Concept of Time// Time and Eternity. The Medieval Discourse. Edited by Gerhard Jaritz and Gersom Moreno-Riaño. Turnhout (Belgium): Brepols, 2003, pp. 163 - 170
23. Melamed Yitzhak Y., Hasdai Crescas and Spinoza on actual infinity and the infinity of God's attributes, p. 204 – 215 in Spinoza and Medieval Jewish Philosophy, edited Stephen Nadler, Cambridge (the UK), Cambridge University Press, 2014
24. Moïse ben Mainoun, dit Maïmonide, Le Guide des Égarés, traité de théologie et de philosophie. Traduit par S.Munk. Vol.I, Paris, 1856; Vol.III, Paris, 1866
25. Pessin Sarah, Matter, Form, and the Corporeal World// The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century. Editors Steven Nadler, T.M. Rudavsky. N.Y.: Cambridge University Press, 2009, pp. 269 - 301
26. Pines Shlomo, Studies in the History of Jewish Thought. Ed.by W.Z. Harvey, M. Idel. Jerusalem: The Hebrew University, Magnes Press, 1998
27. Rabinovitch Nachum L., Rabbi Hasdai Crescas (1340 -1410) on Numerical Infinities//Isis, Vol. 62, № 2, Chicago University Press, 1970
28. Rudavsky Tamar M., Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy. State University of New York Press, 2000
29. Sedley David, Creationism and its Critics in Antiquity. Berkley, Los Angeles: University of California Press 2009
30. Septimus Bernard, Hispano-Jewish Culture in Transaction. The Career and Controversies of Ramah. Harvard University Press, 1982
31. Sorabij Richard, Matter, Space and Motion Theories in Antiquity and Their Sequel, London: Duckworth,1988,

32. Stroumsa Sarah, Maimonides and His World. Portrait of Mediterranean Thinker, Priceton University Press, Princeton, New Jersey
33. Waxman Meyer, The Philosophy of Don Hasdai Crescas//The Jewish Quarterly Review. New-York, 1918
34. Waxman Meyer, The Philosophy of Don Hasdai Crescas//The Jewish Quarterly Review. New-York, 1919
35. Wolfson Harry Austrin, Crescas on the Problem of the Divine Attributes// Jewish Quarterly Review, Vol. VII. Philadelphia, 1916
36. Zonta Mauro, Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century. A History and Source Book. Amsterdam: Springer, 2006
37. Греки и евреи. Диалог в поколениях. Сборник статей. СПб, 1999
38. Базилевский Моисей Иосифович, Влияние монотеизма на развитие знания, Киев, 1883
39. Барановский Аркадий Игоревич, Маймонид. Учитель и целитель, Ростов-на-Дону: Феникс, 2011
40. Барон С.У., Социальная и религиозная история евреев. Т. I. М.: Книжники, 2012
41. Боэций, Утешение философией и другие трактаты. М.: Наука, 1990
42. Васильева Т.В., Поэтика античной философии, М.: Трикста, 2008
43. Генкель Герман Германович, Саадия Гаон. Знаменитый еврейский учёный X века. Биографический очерк, СПб, 1895
44. Грец Г., История евреев с древнейших времён от древнейших времён до настоящего. Т.V. Одесса, 1906

45. Гурлянд Йона, О влиянии мусульманской религии, а именно мутакаллимов, музузилитов и ашариев на философию великого еврейского раввина Моисея Маймонида. СПб, 1863
46. Камель Ибрагим Тауфик, Атомистика калама и её место в средневековой арабо-мусульманской философии: автореферат на соискание учёной степени кандидата философских наук, научный руководитель – проф. В.В. Соколов, д.ф.н. М.: МГУ, 1978
47. Карпелес Густав, История еврейской литературы, пер. Петра Вейнберга под редакцией и с примечаниями А.Я. Гаркави, СПб, 1890
48. Коплстон Ф., История философии. Средние века, М.: Центрполиграф, 2003
49. Корбен Анри, История исламской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010
50. Корсунский Иван Николаевич, Учение Аристотеля и его перипатетической школы о Боге, Харьков, 1891
51. Кривачек Пол, Идишская цивилизация: становление и упадок забытой нации, М.Мосты культуры, 2012
52. Ладоренко Ольга Олеговна, Средневековый неоплатонизм: испано-еврейский вариант: диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук. М.: МГУ, научный руководитель проф. В.В. Соколов, д.ф.н., 1994
53. Моше бен Маймон (Маймонид), Мишне Тора. Книга Знание. Пер. с иврита М.Левина, Ш. и Г. Бродских. М.: Лехаим, 2010
54. Моше бен Маймон (Маймонид), Путеводитель растерянных, Часть I, Пер. с иудео-арабского и комментарии М.Шнейдера, М.: Гешарим, 2010
55. Нуланд, Шервин П., Маймонид. М.: Текст, Книжники, 2010

56. Пинес Шломо, Иудаизм, христианство и ислам: парадигмы взаимодействия. М.: Мосты культуры, 2009
57. Поттер Кристофер, Вы находитесь здесь. Карманная история Вселенной. М.: Астрель: CORPUS, 2012
58. Пэн С., Моисей Маймонид. Его жизнь и деятельность//Наша старина, №18, Одесса, 1896
59. Рожанский И.Д., История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи, М.: Наука, 1988
60. Сагадеев Артур Владимирович, Восточный перипатетизм (из истории средневекового материализма): автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора философских наук. М.: ИФ РАН, М., 1987
61. Сагадеев Артур Владимирович, Восточный перипатетизм. М.: Изд.дом Марджани, 2009
62. Сасскинд Леонард, Космический ландшафт. Теория струн и иллюзия разумного замысла Вселенной. СПб: Питер, 2016
63. Сессе Эмиль, Еврейская философия. Маймонид и Спиноза. Пер.с фр. – А.Бернштейн. Одесса, 1898
64. Сират Колет, История средневековой еврейской философии. М.: Гешарим, 2003
65. Современная космология: философские горизонты (Коллектив авторов под ред. В.В. Казютинского). М.: Канон, 2011
66. Соколов Павел Валерьевич, «Образец рецепции галахической экзегезы Моисея Маймонида», Препринт WP6/2009/06, М., ВШЭ, 2009
67. Солопова Мария Анатольевна, «Александр Афродисийский и его трактат ‘О смешении и росте’ », Москва, «Наука», 2002

68. Хамади Ануар Хусейн, «Шахрастани как историк античной философии (досократический период)», автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук, научный руководитель – проф. В.В.Соколов, д.ф.н., МГУ, М., 1985
69. Церетели, К.Г., Сирийский язык. М.: Наука, 1979
70. Шаймухамбетова Гульшат Бахитовна, Идеи платонизма и философские идеи Аль-Кинди и Аль-Фараби. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук, ИФ РАН, научный руководитель – проф. С.Н. Григорян, д.ф.н., М., 1974
71. Эйгус Джейкоб, Эволюция еврейской мысли. От библейских времён до начала Нового времени. М., Иерусалим: Даат/Знание, 2014.