

ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ КУЛЬТУРЫ

Г. П. Андреев

НАТУРФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ХАСДАЯ КРЕСКАСА В IV ЧАСТИ ТРАКТАТА «ОР НА-ШЕМ» («СВЕТ ГОСПОДЕНЬ»)

Андреев Геннадий Петрович – независимый исследователь; e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

Целью данной статьи является анализ четвертой части *opus magnum* еврейского философа Хасдая Крескаса «Свет Господень» (*Or ha-Shem*), где он рассматривает главные проблемы, относящиеся к бесконечности и предвечности мира, а также его тварности. Этот трактат был задуман его автором как антитеза «Путеводителю потерянных» (*more ha-nevukim*) Маймонида. Если в первых трех частях своей работы Крескас по большей части критикует Маймонида, то в четвертой части предлагает свои размышления над популярными в его время философскими тезисами. В одном из своих рассуждений автор «Света Господня» обращается к термину «абсолютное благо» (*ha-tov ha-muxlat*), через который он пытается проанализировать идею предвечности мира (*kadmut ha-'olam*). Здесь, на взгляд автора данной статьи, имеется неоплатоническое влияние. Крескас разбирает критически аргументы, обосновывающие предвечное существование Вселенной и ее тварную природу. Кроме того, философ, анализируя доводы в отношении множественности миров, приходит к тому, что в XIX в. будет названо парадоксом Ольберса. Для Крескаса идеи вечности мира и множественности миров несовместимы, так как, по его мнению, то, что вечно, может существовать только в единственном экземпляре.

Ключевые слова: бесконечность, Благо, платонизм, средневековая еврейская философия, Хасдай Крескас

Для цитирования: Андреев Г. П. Натурфилософские взгляды Хасдая Крескаса в IV части трактата «Ор на-Шем» («Свет Господень») // Философский журнал / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 3. С. 48–61.

* * *

Хасдай Крескас (1340–1410/1411? гг.) – еврейский философ, живший на рубеже Позднего Средневековья и Раннего Возрождения в христианской Испании (точнее говоря, в королевстве Арагон), где встречались христианский, еврейский и мусульманский миры. Его наследие до сих пор остается мало исследованным, особенно в нашей стране. Однако, на наш взгляд, фигура этого мыслителя незаслуженно обойдена вниманием, и это несмотря на то, что взгляды Крескаса во многом совпадали с идеями европейского Возрождения, а также на то, что,

судя по всему, только ему удалось дать систематическую критику и высказать альтернативные взгляды по отношению к одному из крупнейших мыслителей еврейского Средневековья – Маймониду (1135/1138?–1204 гг.). Часто Ренессанс отождествляют только с христианской Европой, однако аналогичные процессы шли и в мусульманском¹, и в еврейском мирах. Но влияние еврейских интеллектуалов на философские поиски в Европе XV–XVII вв. в России до сих пор исследовано в недостаточной мере. В данной статье мы проследим некоторые аналогии между воззрениями Крескаса и идеями европейского Ренессанса; такие аналогии во многом объясняются тем, что еврейский философ жил на юге христианского мира, в Испании, и был наследником мавританской культуры, которая отчасти была и одной из прародительниц Возрождения западного мира в XV в.

Все еще мало изучены космологические взгляды Хасдая Крескаса, хотя им было создано учение о Вселенной, которое формально имеет много точек пересечения с современной космологией, а также касается важной для западного мировоззрения антинормы конечности/бесконечности мира. Кроме того, его теория о Космосе является переходной между средневековым взглядом и мировоззрением Нового времени – а значит, изучив космологию трактата «Свет Господень», можно сделать выводы о том, какие идеи стали основополагающими для интеллектуалов XV в., независимо от их конфессиональной принадлежности, когда формировалась новая картина мира, ставшая основой современного новоевропейского научного знания.

В нашей статье мы коснемся *opus magnum* Крескаса – трактата «Свет Господень» (*Op ha-Shem*). Эта работа написана на средневековом иврите и была закончена перед смертью философа в 1410 (или в 1411) г. Автору данной статьи (на момент ее написания) не известен ни один полный перевод этого трактата на какой бы то ни было язык. Это произведение является последовательной критикой «Путеводителя растерянных» Маймонида – и тем интереснее оно в историко-философском плане.

Укажем вкратце на основные работы, касающиеся творчества Крескаса, выпущенные за последнее столетие. Еще 1929 г. вышла в свет монография Гарри Острина Вольфсона «Критика Аристотеля Крескасом. Проблемы “Физики” Аристотеля в еврейской и арабской философии»², где американский исследователь не только разбирает ретроспективно «Свет Господень», но и приводит перевод большей части первой из четырех частей этого трактата. Однако в дальнейшем Крескасу и его творчеству было посвящено сравнительно мало исследований. Среди них можно отметить статьи Нахума Рабиновича³, Шломо Пинеса⁴, Карлоса Фрэнкеля⁵, Ицхак-Цви Лангерманна⁶. Нельзя, конечно, обойти

¹ Как известно, с Адамом Мецом в науку вошло выражение «мусульманский ренессанс».

² Wolfson H. A. Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge, 1929.

³ Rabinovitch N. L. Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities // *Isis*. 1970. Vol. 62. No. 2. P. 224–230.

⁴ Pines Sh. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors // *Pines Sh. Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalem, 1997. P. 489–589 (рус. пер.: Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // *Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимодействия*. М., 2009. С. 232–275).

⁵ См: Fraenkel C. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as Res Extensa // *Aleph*. 2009. No. 9 (1). P. 77–111; *Idem*. From the Pythagorean Void to Crescas' God as Place of the World // *Zutot*. 2008. Vol. 5. No. 1. P. 87–94.

⁶ Langermann Y. Tzvi. East and West in Hasdai Crescas: Some Reflections on History and Historiography // *Adaptations and Innovations: Studies on Interaction between Jewish and Islamic*

вниманием критический перевод полемической работы Крескаса «Опровержение основоположений христиан», выполненный Даниэлем Дж. Ласкером⁷. Однако указанный трактат Крескаса имеет больше теологическое значение, нежели философское.

При переводе мы будем ориентироваться на издание книги «*Or ha-Shem*», вышедшее в 1990 г. в Иерусалиме с объяснениями некоторых терминов Крескаса, сделанных Ицхаком Шилатом⁸.

Свои космологические взгляды Крескас представил в четвертой части трактата, посвященной «мнениям и предположениям, к которым склоняется разум, поскольку они согласуются с Традицией»⁹. Он приводит тринадцать тезисов (*друшим*) для рассуждений, среди которых:

1) вечен ли мир и что из этого следует? 2) возможно ли существование другого мира или множества [других] миров? 3) живые ли и мыслящие¹⁰ ли [небесные] сферы?¹¹ 4) существует ли у небесных тел влияние на принятие решений¹² человека и руководят ли они ими? <...> 10) является ли сущностью Деяния Первотворения – физика, а Деяния Колесницы – метафизика, согласно тому, что следует [мнению] мудрецов нашего народа <...> 12) о Перводвигателе¹³.

В начале своих рассуждений в этой главе Крескас ставит вопрос, который для средневековой космологии был основополагающим: «Если мир вечен (*нецахи*), то что из этого следует?», вынося его в название целого параграфа. Автор трактата утверждает:

все доказательства и утверждения осмыслены и приведены философами (*философим*) для обоснования его (*мира*. – Г. А.) извечности (*кадмун*).

Таким образом, философская *par excellence* традиция для Крескаса здесь выступает на первый план из-за того, что извечность мира противоречит религиозной монотеистической традиции, и поэтому только перипатетическая мысль (которая во времена Крескаса была тождественна философской как таковой) дает надежную платформу для размышлений в этом духе.

Thought and Literature from Early Middle Ages to the Twentieth Century. Dedicated to Professor Joel L. Kraemer. Dudley (MA), 2007. P. 229–248.

⁷ *Crescas, Hasdai*. The Refutations of the Christian Principles / Trans. by D. J. Lasker. Albany, 1992.

⁸ При анализе средневековых терминов в данной статье мы будем обращаться к словарю Яакова Клацкина (1882–1948) «Словарь философских понятий и философская антология» (*оцар ha-муханам ha-философим ве-антология философим*), ставшему классическим. Он издан в 1928 году в трех томах, 2-я часть III тома и IV том вышли в 1950 и 1953 гг. соответственно *post mortem auctoris*. Этот лексикон известен также как «*Thesaurus philosophicus linguae hebraicae et veteris et recentioris*», в данной статье при цитировании его мы будем называть данный словарь просто «*Thesaurus*». Кроме того, также мы будем обращаться к словарю под редакцией Давида Клайнса «*The Dictionary of Classical Hebrew*», выходявшему с 1993 по 2011 г., и к ивритско-русскому словарю Михаэля Дрора, изданному в 2005 г.

⁹ *Крескас, Хасдай*. Сефэр Ор а-Шем [Свет Господень]. Иерусалим, 1990. С. 383.

¹⁰ В оригинале *медабрим* – букв: «говорящие».

¹¹ 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».

¹² В оригинале *мишпат*, которое изначально значит «закон», а в Средние века приобрело значение «установление», «решение».

¹³ *Крескас*. Указ. соч. С. 383–384.

Необходимо для начала разъяснить термин *кадмут* (*предвечность*). Он происходит от слова *кэдем*, значащее в Библии как «восток», так и «древность». К началу Средних веков *кадмут* приобрело значение, которое Я. Клацкин переводит как *Urewigkeit, Anfangslosigkeit* и дает свое определение: «нечто противоположное понятию “создание нового” (*хидуш*)»¹⁴.

Для доказательства верности предвечности мира (*кадмут*) Крескас апеллирует к такому атрибуту Божества, как абсолютное Благо (*ha-mov ha-muxlat*), которое находится в онтологической контрадикторности со злом. Последнее понимается как отсутствие Блага.

Продолжая развивать мысль о Благе, автор «Света Господня» так рассуждает о бытии мира:

...даже при постулировании его творения и возникновения [во времени] само существование мира – благо¹⁵.

Следовательно, мир благ, а отсутствие мира есть зло, последнее же при вечном Боге, творце мира, невозможно; таким образом, мир существовал извечно. Крескас, сформировавшийся как философ, изучая классические еврейские тексты, резюмирует свое размышление высказыванием из «Толкования на Бытие (Берешит Раба)», ставшего на много веков основанием еврейской теодицеи: «Нет ничего злого, исходящего Свыше»¹⁶.

Следующий шаг Крескаса будет особенно интересен в свете соотношения перипатетизма и платонизма в Высоком и Позднем Средневековье. Этот еврейский философ полагает, что

...разрушение физического (*тивэ 'u*) [тела] произойдет на уровне материи, но не на уровне формы¹⁷.

Он – вслед за платониками – считает, что материя может исчезнуть, а форма нет. Природа (*тэва*) у еврейских философов, так же как и аристотелевский *φύσις*, – нечто составленное из неразрывной связи материи и формы. Однако форма (*цура*) (у Крескаса в этом месте термин по значению ближе не к перипатетической *μορφή*, немислимой без материи, но к платоновскому *εἶδος*) может бытийствовать и без материи, к тому же будучи надежным истинным Бытием.

Далее Крескас, возвращаясь к форме в аристотелевском понимании, утверждает, что разрушение произойдет,

когда силы, на которые воздействуют (*кохот митпа 'алот*)¹⁸, преодолеют силы действия (*кохот по 'алот*)¹⁹,

иначе говоря, когда претерпевающая материя окажется источником больших сил, нежели воздействующие на нее силы формы. Крескас рассматривает

¹⁴ Klatzkin. Thesaurus. Vol. 3: Nun – Qof. P. 270.

¹⁵ Крескас. Указ. соч. С. 384.

¹⁶ Берешит Раба. LI. 5.

¹⁷ Крескас. Указ. соч. С. 384.

¹⁸ В современном иврите глагол *ле-хитпа 'эль* является возвратным. Однако в Средние века он был пассивен – см: переводы причастия *митпа 'эль*, предлагаемые Я. Клацкиным: *leidend, passiv, empfangend* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2: MemB. P. 326). Для целого выражения *кохот митпа 'алот* в упомянутом словаре дается: *leidende Kräfte, Affekte* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2: Tet – Lamed. P. 76).

¹⁹ Крескас. Указ. соч. С. 384.

в качестве примера отдельно взятое тело: если в этом 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 (*həfex*)²⁰. Согласно тому, что объясняется [на примере] небесных тел: в них нет [такой] противоположности – это и объясняет то, что [у них] нет причин для разрушения... Небесные тела – посредством их движения и их лучей – действуют и влияют на все, что здесь [в подлунном мире]. Это также объясняет то, что невозможно его [мир] уничтожить и что действующие [в нем силы] постоянны и вечны²¹.

По логике автора «Света Господня», если у небесных светил нет противоположности между силами материи и формы, то они неразрушимы и, следовательно, вечны. И поскольку светила взаимодействуют с миром подлунным (например, освещая его или каким-то еще образом²²), то, значит, они с последним представляют цельную систему, которая тоже вечна.

Кроме того, Крескас добавляет, что мировое «бытие всех вещей – волевое»²³. Иными словами, Космос был создан Божьей волей и Его волей же поддерживается. А раз так, то

...из этого должно следовать, что если бы оно (*бытие*. – Г. А.) было [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 благом²⁴ [Творца]²⁵.

То есть конец мира во времени, по мнению философа, противоречит свойствам Творца мира, а именно атрибуту Блага. По мысли Крескаса (и не только его), мир есть результат творческой божественной воли, а поскольку Бог – благо, то Он не будет уничтожать Им созданное. 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 совсем нетривиально. Причем не только по отношению к библейскому мифу о Творении, но и к платоновскому мифу о Демиурге, рассмотренному в «Тимее», где Благо понимается как обоснование тварности мира.

После философских пассажей Крескас переходит к герменевтике библейского текста, чтобы упрочить основания своих рассуждений. По его мнению, с идеей вечного мира

²⁰ В оригинале: *хəфех*. У Клацкина: *Gegenteil, Gegensatz, Widerspruch (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 1: Het – Neh. P. 194)*.

²¹ Крескас. Указ. соч. С. 384–385.

²² Впрочем, в этой же IV части трактата Крескас будет подчеркивать ограниченность этого влияния, приводя многочисленные аргументы против астрологии.

²³ В оригинале: *эйот а-авайа а-коллеет рционит* – букв: «суть всеобщего бытия – волевая» (Крескас. Указ. соч. С. 385).

²⁴ В оригинале: *ha-toв ha-мухлат*. На определение *мухлат* Клацкин в своем словаре дает *absolut, unbeschränkt (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2: MemA. P. 181)*. Ср: *Plat. Tim. 29b*: «космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург – наилучшая из причин».

²⁵ Крескас. Указ. соч. С. 385.

...согласуется простой стих из Писаний:²⁶ “Ты, Господи, пребываешь вовек, престол Твой – из рода в род” (Плач, 5:19). “Престол Твой” может быть истолкован как небо, как сказано “Небеса – престол Мой” (Ис., 66:1), и сказано: “И воссядет Господь царем вовек” (Пс., 29:10). А Он известен в качестве царя только в состоянии отношения [с чем-либо]. То есть царь является царем [только] в отношении (*мицтарэф*) с царством. Как сказано: “Господь будет властвовать во веки веков” (Исх., 15:18)²⁷.

В качестве метода толкования Крескас обращается здесь к *гзера шава* (буквально: «равное установление»), суть которого – находить одинаковые слова в разных стихах и пытаться связать их. Так, Крескас сначала «сводит» библейское слово *кис'и* – «престол Мой» – в стихах из Плача Иеремии и Исаяи, а затем слова, связанные с царствованием и вечностью (*ле-'олам*). Раз Бог вечно царствует, то и объект Его власти должен быть вечен, иначе Он не будет царем. Для того чтобы соотнести «царя» и «царство», Крескас использует понятие *мицтарэф* (соотнесение или соотношение...). Я. Клацкин называет его «четвертой категорией из категорий Аристотеля» и приводит аналогии из первоисточников: *πρός τι, relatio*²⁸. То есть «царь», согласно этой логике, – лишь результат отношения, но не сущность. Из этого следует достаточно «крамольная» для Средневековья мысль, что Бог остается 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]?»²⁹.

Первый шаг размышлений философа заключается в форму риторического вопроса:

Разве можно было бы допустить, чтобы наличествовало бытие³⁰ этого мира – будь оно произвольно или необходимо, – и при этом было бы невозможно, чтобы подобное же произошло – случайно или необходимо – в другом мире, или в других мирах, кроме этого?

Если есть уже наш мир, то нет логического запрета, чтоб был другой мир или миры. Далее Крескас переходит к чисто теологическому пассажиру:

...как и объяснялось – бытие этого мира – волевое, основанное на благе и милости»³¹.

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 (*легейтив*)³²: все, что Он добавит в миры – добавит во благо³³.

²⁶ Здесь имеется в виду третий из корпусов текстов, составляющий ТаНаХ, – Ктувим, т. е. «Писания»

²⁷ Крескас. Указ. соч. С. 385.

²⁸ Klatzkin. Thesaurus. Vol. 2. MemB. P. 256.

²⁹ Крескас. Указ. соч. С. 388.

³⁰ В оригинале термин *hava'ya* – бытийствование, который Я. Клацкин переводит как *Werden, Entstehung, fieri; Wesen, esse* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 1: Heh – Het. P. 161).

³¹ Крескас. Указ. соч. С. 388.

³² Букв: «улучшать».

³³ Крескас. Указ. соч. С. 388.

А раз Бог всеблаг, то, по этой логике, Он стремится распространить благо. Более того, слово, которое в указанном фрагменте мы перевели как «благо», – (*hatawa*) – буквально значит именно «благодетяние», «процесс создания добра», на что Бог, как полагает Крескас, не скуп. И все это является причиной того, «чтобы было поэтому множество миров»³⁴.

Дальше он рассматривает слабые стороны теории множественности миров. Первая из них анализируется в духе, схожем с мыслями философов Элейской школы.

Если было бы одновременно много миров, то Вселенная не избежала бы разделения [на эти миры]. Тогда 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 прозрачной³⁵, 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] – темное тело, то вот что существует у небесных тел: те, которые воспринимают свет от других, подобно тому, как луна воспринимает свет солнца, а также звезды [которые светят сами]. Должно быть, чтобы это тело воспринимало свет из междумирья, от солнц так, что мы увидим [бесчисленное] множество звёзд – из другого мира или из других миров. [Но т. к. мы их не воспринимаем], из того, что объяснено с очевидностью, не будет никакого другого мира, кроме этого³⁶.

Итак, автор «Света Господня» сводит проблему множественности миров к проблеме границы между мирами. В отличие от европейской науки начиная с XVII в., Хасдай Крескас, как и остальные средневековые интеллектуалы, считает скорость света бесконечной. Если так, то излучение светил из других миров моментально дошло бы до нас, и ночью было бы светло как днем. Таким образом, у Крескаса получается нечто вроде парадокса Ольберса³⁷ – за 400 лет до его формулировки. Если же граница мира непрозрачна, то она будет отражать свет Солнца и звёзд как Луна – и все небо так же будет светиться как при теоретической ситуации, описанной Ольберсом.

После этого Крескас, «возвращается с небес на землю»:

[Всё] множество людей – люди существующие³⁸ и смертные³⁹, так же как животные и растения. И как видно, множество их – только у предела

³⁴ Крескас. Указ. соч. С. 388.

³⁵ В оригинале – *сапирийи*, что современный читатель мог бы понять как «сапфировый». Однако встречающееся в Пятикнижии слово *сапир* (Исх. 28:18), давнее греческое *σάπφειρος*, означало не совсем синий драгоценный камень. Ицхак Шилат, составивший словарь специфически крескасовских терминов к иерусалимскому изданию книги «Свет Господень», 1990, переводит *сапирийи* как *шакуф*, т. е. «прозрачный» (Крескас. Указ. соч. С. 418).

³⁶ Там же. С. 389.

³⁷ Фотометрический парадокс, назван в честь Генриха В. М. Ольберса (Olbers) (1758–1840) (хотя формулировка встречается у Жана Филиппа де Шезо (1718–1751) в 1744 г.), суть которого: если Вселенная бесконечна, то рано или поздно свет от звезд, дойдя до Земли, заполнит все небо, которое будет таким же ярким, как и Солнце; однако этого не наблюдается.

³⁸ *hovim* – причастие множественного числа мужского рода от глагола *lihuom* – «быть».

³⁹ *Нифсадим* – Я. Клацкин объясняет слово *нифсад* как «изменчивый, подверженный гибели» и переводит как *vergänglich* (Klatzkin. Thesaurus. Vol. 3: Nun – Qof. P. 54).

сохранения вида. И если были бы бессмертные люди, их не было бы много. И должно быть, если ...сущность другого мира, как было объяснено, вечно, [тогда] и у них [миров] не будет множественности⁴⁰.

Смысл размышлений сводится к тому, что бессмертных сущностей не может быть много. До этого Крескас также 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 существования – одна в границе простоты»⁴¹. То есть, поскольку бытие стремится к простоте, у него может быть одна актуальность: «существующему/сущему (*ха-нимца*) подобает быть одному»⁴². Кроме того,

из единственного и простого может следовать только единственное простое. Ведь если с очевидностью великая целостность есть у сущего, наделенного [бытием] – а оно во всем возможном уподоблено [сущему], наделяющему [бытием] – и при этом наделяющее [бытием] одно, то должно быть у него единство с наделенным [бытием] в целостности⁴³.

Если Творец один и прост, то тварное, таким образом, должно быть единственно и просто. Получается двойное опровержение теории множественности миров: во-первых, один-единственный мир есть творение Одного и Единственного, а во-вторых, сотворенное мироздание просто – в нем нет деления на отдельные миры.

Сформулировав аргументы «за» и «против» в отношении идеи множества миров, Крескас приступает к их критическому анализу с точки зрения их возможности (*эфшарут*).

Итак, первый довод – о необходимости, основанной на силе случайности (*рацон*)⁴⁴ или необходимости другого мира, помимо этого. Это скорее не действительность, но возможность, относящаяся к случайности (*рацон*)⁴⁵...

– пишет философ, и, сталкивая доводы с аргументами против, продолжает:

Но если здесь будет невозможной множественность сама по себе, тогда возможности самой не останется⁴⁶.

То есть первый из двух аргументов о множестве миров лишается основания, по мнению Крескаса, только в случае невозможности множества как такового; здесь рассуждения философа строятся подобно тому, как и в аргументе с потенциально бессмертными людьми.

Далее он обращается ко второму аргументу:

Если была бы множественность, то из ее сущности следует [нечто] или ограниченное или неограниченное пределом. Но невозможно, чтобы она

⁴⁰ Крескас. Указ. соч. С. 389.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Основное значение слова *рацон* – «воля»; оно противопоставлено понятию *хиюв* – «должное», «долг», «необходимость», поэтому мы взяли другое, более редкое значение – «случайность».

⁴⁵ Там же. С. 390.

⁴⁶ Там же.

(множественность. – Г. А.) была ограниченной. Ведь какое число миров определено? – возможно то, что Благо добавит к множеству [миров еще мир]. И невозможно, чтобы бы было и неограниченным, так как не может быть материальных тел бесконечных численно⁴⁷.

Хасдай Крескас сводит два подхода – авраамического богословия с его пониманием Всеблагого Бога и аристотелевской физики с идеей невозможности численной бесконечности – и делает свое 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: [1] или мудрость Божья определила сущность, которая разделена – [у нас] нет восприятия (*тфуса*)⁴⁸ возможности подобающего добавления (*мосэфэт*)⁴⁹ [новых миров]: что как будет [возможно при том,] ... что потом число [останется] ограничено [2] или мудрость Божья определила единственность сотворенного, чтобы быть уподобленной творящему⁵⁰.

Иными словами, или число миров непостижимо для ума, или мир один, поскольку его Творец – единственен.

Далее Крескас продолжает разбирать эту дилемму:

...действительно, первое утверждение соответствует точке зрения отрицания необходимой разделенности между мирами и того, будет ли там пустота (*рейкут*) и некая заполненность. То есть как будет [возможно], чтобы [исходя] из этого [пустота] была сведена к абсурдности (*батель*)⁵¹. А это то, что не объяснялось: как свести к абсурду пустоту и обосновать необходимость этого, как это было сделано в первой части трактата,⁵² ведь если между ними [мирами] – пустота, то из этого абсурдности пустоты не следует⁵³.

Здесь, говорит Крескас, рассуждение попадает в парадоксальную ситуацию: абсурдность пустоты уже доказана, таким образом, ее не может быть даже в междумирии. Но, с другой стороны, чем же может быть та материя, которая находится между мирами? Он отвечает на этот вопрос:

Если было бы между ними наполнение, то нельзя было бы их существование свести к абсурду. Итак, вследствие огромного расстояния между мирами, мы не увидим ни одной из звезд [в тех мирах]⁵⁴.

⁴⁷ Крескас. Указ. соч. С. 390.

⁴⁸ *тфуса* – Я. Клацкин переводит как «Wahrnehmen, Erfassen, Begreifen, perceptio» (*Klatzkin. Thesaurus. Vol. 4: Resh – Tav. P. 214*).

⁴⁹ *мосэфэт* – у Я. Клацкина несколько значений: «Zusatz, Hinzufügung, Uebermaß, Zunahme, Vermehrung» (*Ibid. P. 183*)

⁵⁰ Крескас. Указ. соч. С. 390.

⁵¹ *батель* – Я. Клацкин переводит как «nichtig, absurd, widersinng» (*Klatzkin. Thesaurus. Vol. 1: Aleph – Dalet. P. 86*).

⁵² См: *Wolfson H. A. Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge, 1929* – монография целиком посвященная 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. 2017. № 4. С. 190–201.*

⁵³ Крескас. Указ. соч. С. 390.

⁵⁴ Там же. С. 390–391.

Так как 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 звезд не достигнет нас из-за расстояний⁵⁵ и – о чем 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*)⁵⁶.

Мир бы просто не выдержал бесконечного количества представителей рода людского, и тогда не будет Благом их наличие в таком числе.

Показав неприменимость иносказания, Крескас обращается к третьему аргументу, рассматривающему

...целостность актуальности и уподобление Ему сотворенного посредством [идеи] единства, не отрицающего также и множественности⁵⁷.

Действительно, с одной стороны, единство Творца – основа любой монотеистической теологии, подчеркивающей, что Он прост (т. е. не состоит из отдельных частей). С другой стороны, еще со времен «Тимея» философская мысль, размышляющая в креационистском духе, указывает на единство творящего и сотворенного идеей Блага, которое также безгранично, как и наделенный ею Творец.

Здесь Крескас апеллирует к двум качествам божества: благодеянию (*хатава*) и милости, милосердию (*ханина*). Первое качество – благодеяние, способность творить 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 сотворенного] еще не обязывает их составлять целостность друг с другом. И если бы единство (*ахдут*) этого мира было не обязательным [в соединении] с другим, который [существовал бы] кроме него, тогда получившаяся множественность⁵⁸ числа миров не являлась бы опасной (*мазик*) для целостности единства (*шлемут ха-ахдут*), которое [наличествует] в нашем мире⁵⁹.

Если доступный нам мир не составляет единого целого с другим миром (или другими мирами), то очевидное для нашего разума и чувств единство нашего 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 ха-ахдут*,

⁵⁵ 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 прошел бы мгновенно.

⁵⁶ Крескас. Указ. соч. С. 391.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ То есть число отличное от единицы.

⁵⁹ Крескас. Указ. соч. С. 391.

переведенное нами как «целостность единства»⁶⁰, можно проинтерпретировать как «полнота единства», т. е. мир (по крайней мере, как пространство), как сейчас бы сказали, изотропен⁶¹.

Крескас продолжает: «А если бы у творящего была бы необходимость в единстве с сотворенным, тогда бы у творящего был бы предел в благодеянии (*hatava*) и милости (*ханина*)»⁶². 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»⁶³. Иными словами, из наличия одного источника Блага не следует единственность объекта, на которое это благо распространяется. Тогда логически допустимо наличие множества миров, испытывающих на себе Благо Творца.

Но поскольку Крескас обращается к читателю, имеющему опыт талмудических штудий, он находит обоснование и в Устной Традиции. Он приводит пример из трактата Вавилонского Талмуда «Авода Зара», который «учит, “что [колесница Творца] плывет среди восемнадцати тысяч миров”⁶⁴. А смысл здесь в том, что Его Провидение распространяется на все эти миры»⁶⁵. Действительно, термин *hашгаха*, который традиционно переводится как «Провидение», восходит к глаголу *lehашгуах* – «надзирать, присматривать» – и в этом смысле является контролем Бога за миром (мирами). Крескас дает читателю понять: раз уж все сущее находится под присмотром Творца, то тут уж неважно, сколько существует миров – один или 18 тысяч. К тому же поскольку во времена Хасдая Крескаса стала популярна Каббала, то стоит обратить внимание, что число 18, записанное на иврите, будет выглядеть как П', где будут те же буквы, что и в слове ׀ַן (*хай*) – «живой». Читатели Крескаса могли видеть в этом намек, что живой Бог (*эль хай*) контролирует живые, т. е. существующие, миры, которых, согласно авторитетнейшему еврейскому источнику, – 18 (П') тысяч.

После этого Крескас пытается опровергнуть 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 автор «Света Господня» говорит:

⁶⁰ Я. Клацкин на *ахдум* дает основное значение *Einheit* (*Klatzkin*. Thesaurus. Vol.1: Aleph – Dalet. P. 34), а на *шлемут* – *Vollkommenheit, perfectio* (*Idem*. Vol. 4: Resh – Tav. P. 119).

⁶¹ В современной космологии под изотропностью пространства понимается неизменность результатов измерений при повороте системы отчета наблюдателя на произвольный угол, а под изотропией – постоянство и неизменность физических законов (т. е. в некотором приближении всего Космоса) во всех направлениях пространства.

⁶² Крескас. Указ. соч. С. 391.

⁶³ Там же.

⁶⁴ ВТ. Авода Зара. ЗБ.

⁶⁵ Крескас. Указ. соч. С. 391.

Это все [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 стремилась бы к своему естественному месту в своем мире, а огонь – к своему в своем»⁶⁶.

Простое решение делает каждый из миров для составляющих его элементов замкнутой системой со своими естественными местами и снимает проблему, которую здесь видели предшествующие перипатетики.

Итак, поводя итог, надо отметить, что Хасдай Крескас в IV части своего трактата поднимает вопрос о множественности миров, который не раз впоследствии будет появляться в эпоху Ренессанса и в Новое время. При этом философ рассматривает аргументы и за, и против этой точки зрения. Он апеллирует к формальной логике, показывая непротиворечивость идеи множества миров как философ и Божественного Блага и его форм – как теолог. При этом Крескас подвергает сомнению многие пассажи из Аристотеля и его последователей, чьи идеи в то время были частью самой еврейской традиции; он находит талмудически-мидрашистские источники, подтверждающие его точку зрения, а также высказывает идеи, имеющие явный платонический след. Однако Крескас не сомневается в верности теории разделения надлунного и подлунного миров, как и в том, что они состоят из различных элементов: из эфира и четырех стихий соответственно. Каждый из огромного количества (если не бесчисленного) миров устроен по этой классической схеме. Кроме того, Крескасу интересен вопрос о границах мира: прозрачны они или нет и что находится между мирами. Рассуждая об этом, Крескас приходит к идеям, которые очень похожи на сомнения астрономов XVIII–XIX вв. в правильности концепции ньютоновского Космоса, известные как «парадокс Ольберса»⁶⁷. Таким образом, еврейский философ XIV–XV вв. понимал, даже несмотря на его представления о бесконечно большой скорости света, некоторые проблемы возможного существования бесконечного евклидова пространства с неисчислимым количеством светил. Несмотря на то что Хасдай Крескас практически не повлиял на европейскую мысль и новоевропейскую науку, его новаторские идеи сейчас, в эпоху новых открытий в астрофизике и космологии, особенно интересны для сопоставления и анализа.

Список литературы

- Андреев Г. П. Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 190–201.
- Аристотель. Собрание сочинений: 4 т. Т. 3 / Под ред. И. Д. Рожанского. М.: Мысль, 1981. 613 с.
- Дрор М. Еврейско (иврит)-русский словарь. Тель-Авив: Ам Овед, 2005. 460 с.
- Клацкин, Яков. Оцар а-муханим а-философим ве-антология философит. Ба-арбаа крахим [Словарь философских терминов и философская антология]: в 4 т. Берлин; Лейпциг: Эшкель, 1928–1953. (На иврите)

⁶⁶ Крескас. Указ. соч. С. 392.

⁶⁷ Суть этого парадокса состоит в следующем: если космос бесконечен и вечен, а также заполнен светилами, то через некоторое время все земное небо должно сиять как солнце. Однако последнего не наблюдается.

- Крескас, Хасдай. Сефэр Ор а-Шем [Свет Господень]. Иерусалим: Сифрей Рамот, 1990. 419 с. (На иврите)
- Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников / Пер. с иврита С. Копелян // *Пинес, Шломо*. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. М.: Гешарим; Мосты культуры, 2009. С. 232–298.
- Платон. Собрание сочинений: 4 т. Т. 3. Ч. 1 / Под общ. ред. А. Ф. Люсева, В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2007. 751 с.
- Clines D. J. *The Dictionary of Classical Hebrew: Beth-Waw*. Sheffield: Sheffield Academic Publishing, 1995. 660 p.
- Crescas, Hasdai. *The Refutations of the Christian Principles* / Trans. by D. J. Lasker. Albany: State University of New York, 1992. 156 p.
- Fraenkel C. From the Pythagorean Void to Crescas' God as Place of the World // *Zutot*. 2008. Vol. 5. No. 1. P. 87–94.
- Fraenkel C. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa* // *Aleph*. 2009. No. 9 (1). P. 77–111.
- Langermann Y. Tzvi. East and West in Hasdai Crescas: Some Reflections on History and Historiography // *Adaptations and Innovations: Studies on Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from Early Middle Ages to the Twentieth Century*. Dedicated to Professor Joel L. Kraemer / Ed. by Y. Tzvi Langermann and J. Stern. Dudley (MA): Peeters, 2007. P. 229–248.
- Pines Sh. Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors // *Pines Sh*. *Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalem: The Magnes Press, 1997. P. 489–589.
- Rabinovitch N. L. Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities // *Isis*. 1970. Vol. 62. No. 2. P. 224–230.
- Wolfson H. A. *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 p.

Natural philosophical ideas in the 4th part of “Or ha-Shem” (*The Light of the Lord*) by rabbi Hasdai Crescas

Gennady P. Andreev

Private scholar; e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

This article analyzes the 4th Part of Hasdai Crescas' treatise *'Or ha-Shem (The Light of the Lord)* where the Jewish philosopher explores arguments in favor or against the infinity and pre-eternity of the Universe as well as arguments, according to which the Universe was created. The treatise was meant to be an antithesis and a critique of Maimonides' *Guide of the Perplexed*. If in first three parts of his *opus magnum* rabbi Crescas basically criticizes the philosophy of Maimonides, in the 4th part, he presents his own view of the philosophical ideas that were popular in his time. At some point, the philosopher turns to a discussion of the term *tov muhlat* (Absolute Good), which he uses in his analysis of the idea of the pre-eternity (*kadmut ha-'olam*) of the world. Here, the author of the present paper takes a neo-Platonist perspective. Crescas critically explores arguments in favor of the creation (*hidush ha-'olam*) and pre-eternity of the Universe (*kadmut ha-'olam*). Besides that, in his analysis of the multitude of worlds, the Jewish philosopher discovers what will be called Olbers' paradox in the 19th century (if the Universe is infinite and full of stars, why doesn't the sky in the night shine like a unique surface?). The idea of a multitude of worlds and the idea of the eternity of the Universe are incompatible, according to Crescas. He argues that what is eternal can exist only as a unique thing.

Keywords: infinity, Good, Platonism, Medieval Jewish Philosophy, Hasdai Crescas

For citation: Andreev, G. P. “Naturfilosofskie vzglyady Khasdaya Kreskasa v IV chasti traktata «Or ha-Shem» («Svet Gospoden'»)” [Natural philosophical ideas in the 4th part of “Or ha-Shem” (*The Light of the Lord*) by rabbi Hasdai Crescas], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 48–61. (In Russian)

References

- Andreev, G. P. "Argumenty o beskonechnosti i pustote v pervoi glave knigi 'Svet Gospoden' r. Khasdaya Kreskasa" [The Arguments on Infinity and Void in the First Chapter of R. Hasdai Crescas' book 'Or ha-Shem'], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 4, pp. 190–201. (In Russian)
- Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Collected work], Vol 3, ed. by I. D. Rozhanskii. Moscow: Mysl' Publ., 1981. 613 pp. (In Russian)
- Clines, D. J. *The Dictionary of Classical Hebrew: Beth-Waw*. Sheffield: Sheffield Academic Publishing, 1995. 660 pp.
- Crescas, Hasdai. *Sefer 'Or ha-Shem* [The Light of the Lord]. Jerusalem: Sifrei Ramoth, 1990. 419 pp. (In Hebrew)
- Crescas, Hasdai. *The Refutations of the Christian Principles*, trans. by D. J. Lasker. Albany: State University of New York, 1992. 156 pp.
- Dror, M. *Evreisko (ivrit) – russkii slovar'* [The Hebrew-Russian Dictionary]. Tel-Aviv: Am Oved, 2005. 460 pp. (In Hebrew and Russian)
- Fraenkel, C. "From the Pythagorean Void to Crescas' God as Place of the World", *Zutot*, 2008, Vol. 5, No. 1, pp. 87–94.
- Fraenkel, C. "Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as *Res Extensa*", *Aleph*, 2009, No. 9 (1), pp. 77–111.
- Klatzkin, Jacob. *'Otzar ha-muhanim ha-filosofim ve-antologia fisosofit. Ba-'arba' krahim* [The Dictionary of Philosophical Terms and Philosophical Anthology], 4 Vols. Berlin; Leipzig: Eschkol, 1928–1953. (In Hebrew)
- Langermann, Y. Tzvi. "East and West in Hasdai Crescas: Some Reflections on History and Historiography", *Adaptations and Innovations: Studies on Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from Early Middle Ages to the Twentieth Century. Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*, ed. by Y. Tzvi Langermann and J. Stern. Dudley, MA: Peeters, 2007, pp. 229–248.
- Pines, Sh. "Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors", in: Sh. Pines, *Studies in the History of Jewish Thought*. Jerusalem: The Magnes Press, 1997, pp. 489–589.
- Pines, Sh. "Skholastika posle Fomy Akvinskogo, uchenie Khasdaya Kreskasa i ego predshestvennikov" [Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors], trans. by S. Kopelyan, in: Sh. Pines, *Iudaizm, khristianstvo, islam: paradigma vzaimovliyaniya* [Judaism, Christianity, Islam: Paradigms of Mutual Influence]. Moscow: Gesharim Publ.; Mosty kul'tury Publ., 2009, pp. 232–298. (In Russian)
- Plato, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3, 1, ed. by A. F. Losev and V. F. Asmus. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2007. 751 pp. (In Russian)
- Rabinovitch, N. L. "Rabbi Hasdai Crescas (1340–1410) on Numerical Infinities", *Isis*, 1970, Vol. 62, No. 2, pp. 224–230.
- Wolfson, H. A. *Crescas' Critique of Aristotle. Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 pp.