

Хасдай Крескас против Маймонида: дискуссия о времени в средневековой еврейской философии

Прозументик Кирилл Витальевич

старший преподаватель, кафедра философии, Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Россия, Пермский край, г. Пермь, ул. Букирева, 15

✉ kprozumentik@mail.ru



[Статья из рубрики "Пространство и время"](#)

Аннотация.

Предметом исследования является дискуссия о времени и вечности между двумя крупнейшими иудейскими философами и теологами Средневековья – Хасдаем Крескасом и Моисеем Маймонидом. Особое внимание в статье уделяется концепции времени, предложенной Хасдаем Крескасом в его главном труде «Ор Адонай» («Свет Господень»). Показано, что позиция Крескаса во многом близка к неоплатонической традиции трактовки времени (Плотин, Ямвлих, Дамаский), тогда как взгляд Маймонида на темпоральность выдержан в духе аристотелевской физики. Ключевым методом проведенного исследования является герменевтический подход к анализу текстов на древнееврейском, древнегреческом, латинском языках, а также сравнительно-исторический метод. В ходе исследования автор приходит к выводу, что расхождение во взглядах между Моисеем Маймонидом и Хасдаем Крескасом на природу времени и вечности является следствием коренного несогласия обоих мыслителей в вопросе о божественных атрибутах и о соотношении Бога и тварного мира.

Ключевые слова: покой, длительность, Моисей Маймонид, неоплатонизм, аристотелизм, еврейская философия, вечность, движение, время, Хасдай Крескас

DOI:

10.25136/2409-8728.2018.7.26830

Дата направления в редакцию:

11-07-2018

Дата рецензирования:

12-07-2018

Дата публикации:

13-08-2018

Расцвет средневековой иудейской философии и теологии в Испании приходится на XII–

XV века. Развитие еврейской мысли в это время отмечено чередой бурных дискуссий, среди которых особый интерес представляет противостояние средневекового рационализма, связанного с именем Моисея Маймонида (Рамбама), и иррационалистических тенденций в истолковании Бога и тварного мира [22, с. 57]. Последние обрели своего яркого выразителя в лице Хасдая Крескаса – одного из немногих мыслителей, кто решительно и систематически выступал против авторитета Рамбама [12, с. 190].

Дон Хасдай бен Иеуда Крескас (ок. 1340–1411) – средневековый иудейский теолог, философ, лидер испанского еврейства в Барселоне и Сарагосе. Шломо Пинес называет Крескаса самым интересным иудейским философом в период между Моисеем Маймонидом (ок. 1135–1204) и изгнанием евреев из Испании (1492) [18, с. 246]. Действительно, трудно найти более серьезного оппонента Маймонида среди еврейских мыслителей позднего Средневековья.

Opus magnum Крескаса – трактат «Ор Адонай» («Свет Господень») был закончен в 1410 году. Предполагалось, что книга станет общефилософским введением к обширному труду «Нер мицва» («Светильник заповедей»), посвященному праву и этике. Эту работу Крескас так и не успел написать. Обе книги вместе должны были составить альтернативу философским, этическим и правовым воззрениям Маймонида [20, с. 528].

По мысли Крескаса, причина заблуждений Маймонида и его последователей – чрезвычайное доверие к идеям Аристотеля. Именно поэтому первая часть книги «Ор Адонай» всецело посвящена критическому анализу основных положений аристотелевской науки, главным образом, физики. Правда, непосредственным объектом критики выступают не идеи самого Аристотеля, а их концентрированное изложение Маймонидом в «Путеводителе растерянных».

В предисловии ко второй книге «Путеводителя...» Маймонид формулирует двадцать пять физических постулатов, каждый из которых Крескас подвергает тщательному разбору. Постулат XV представляет собой маймонидовскую рецепцию последних глав четвертой книги «Физики» Аристотеля, где речь идет о природе времени. Именно там Аристотель определяет время как число движения в отношении предшествующего и последующего (ὁ χρόνος ἡμετέρος ὡς ἀριθμὸς ὁτινὲν κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὀπίσσω) [13, с. 349]. «Время, – комментирует Маймонид, – это акциденция, являющаяся следствием движения и сопряженная с ним, и одно не существует без другого. Движение существует только во времени, однако и время нельзя мыслить иначе, как вместе с движением. Вещи, в которых нет движения, не попадают под категорию времени» [7, с. 146].

Анализируя этот постулат, Крескас приходит к выводу, что в нем содержится четыре положения: первые два – онтологические, последние два – гносеологические. Крескас пытается доказать, что все четыре положения ложны.

Первое положение отрицает субстанциальность времени. Для Маймонида, время – это акциденция (ἰσχυρὸν), а потому оно нуждается в носителе (ὑποκείμενον), то есть в существовании внешних материальных вещей, которые движутся. Крескас соглашается с тем, что время не является субстанцией (οὐσία), однако отрицает тот факт, что для существования времени необходим мир движущихся объектов. «Если речь идет о том, что время – акциденция, существующая вне души, положение становится ложным» [8, с. 85]. Время – это, конечно, акциденция, но субстанция его нематериальна.

Второе (по счету, но первое по значимости) положение Маймонида утверждает не-разделимость времени и движения (הולול). Против этого суждения Крескас выступает с особенной силой. По его словам, «время измеряется также и покоем без того, чтобы наличествовало актуальное движение» [8, с. 85]. Ведь если покой (הפנו) никак не связан со временем, то как вообще возможны выражения «длительный покой» и «краткий покой»? Поскольку эти выражения имеют смысл и соотносятся с чем-то реальным, то и покой может быть темпоральным. Крескас предвидит возражение, что, измеряя краткость или длительность покоя, мы просто представляем движение, которое могло бы быть совершено в данный промежуток времени; актом же домысливания мы признаем зависимость времени от движения. На это предполагаемое возражение Крескас отвечает, что покой может быть актуально (לעצב) кратким или долгим без нашего представления (הולול) о соответствующем движении. Иначе говоря, время все равно существовало бы, даже если б в мире никогда не было ни одного движущегося объекта, и краткость или длительность покоя не с чем было бы соотносить. Отсюда вывод, что в определение времени необходимо включить и покой, разорвав тем самым онтологическую связь движения и времени.

Третье положение гласит, что в понятии времени необходимо содержится понятие движения, то есть, что нельзя мыслить время без движения. По Крескасу, это гносеологическое утверждение ложно в силу критики второго положения. Разделенные в бытии, время и движение могут быть отделены друг от друга и в понятии.

По этой же причине ложно и четвертое положение о том, что покоящиеся вещи не могут быть описаны в темпоральных категориях, ведь нет надобности прибегать к понятию движения для того, чтобы мыслить нечто во времени.

В противовес Аристотелю и Маймониду, Крескас дает собственное определение времени, в котором сосредоточен весь антиаристотелевский пафос его подхода: время – это «мера длительности (הולול) движения или покоя между двумя моментами» [8, с. 85]. Дополняя свое определение, Крескас делает важное замечание, что время – это *наше* представление (הולול) о длительности движения и покоя, а потому время существует только в душе (הפנו). Таким образом, субстанцией времени оказываются не вещи в движении, которые материальны, но длительность, которая духовна.

Переводить термин הולול как «длительность» (duration) впервые предложил Г. О. Вольфсон, несмотря на то, что буквальное значение этого слова – «непрерывность» (continuity) и «связность» (cohesion) [11, с. 3]. По его мнению, буквальный перевод дефиниции («мера непрерывности движения...») лишил бы ее всякого смысла. Помимо этого, стало бы неясно, в чем же тогда состоит кардинальное отличие определения Крескаса от определения Аристотеля. Действительно, о том, что время непрерывно (συνεχής) говорит и сам Аристотель: время, «принадлежит непрерывному, само непрерывно» [13, с. 150]. Есть у Аристотеля и указания на то, что время измеряется не только движением, но и покоем. Кроме того, он пишет о зависимости времени от бытия разумной души: «если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время» [13, с. 157]. Особенность же подхода Крескаса, по убеждению Вольфсона, состоит именно в концепции длительности [10, с. 98].

Сомнения в корректности вольфсоновского перевода термина הולול словом «длительность» высказал У.З. Харви, предложив альтернативные варианты перевода – «непрерывность» (continuity), «сплошность» (continuousness), «континуум» (continuum)

[5, с. 47]. Эти категории, по мнению Харви, в большей степени соответствуют духу аристотелевской философии, а потому, как это ни странно, и философии Крескаса, ведь метод последнего – бороться против Аристотеля терминами самого же Аристотеля. Харви также обращает внимание на то, в своем «Исследовании о бесплодности языческих верований» (1520) Джанфранческо Пико делла Мирандола, цитируя Крескаса, передает еврейское слово לְרִבְרִיבָה латинским *continuitas*, а не *duratio*: «Definit autem ipsum tempus ita (ut eius verbis agam) mensura continuitatis vel motus, vel quietis, quae inter duo momenta» [2, с. 175].

Еще одним основанием такого перевода служит мысль Харви о влиянии Герсонида (1288-1344) на Крескаса в вопросе о различии между дискретным ($\text{רְבִּיבָה מְמַדָּה}$) и непрерывным ($\text{רְבִּיבָה מְמַדָּה}$) количеством [3]. С одной стороны, мгновение делит время на *предшествующее* и *последующее*, делая его тем самым дискретной величиной. С другой стороны интервал времени, ограниченный двумя моментами (например, час или день), может восприниматься как нечто целое, неделимое [6, с. 328]. Логика последовательного креационизма подсказывает, что время бытия тварного мира как целого непрерывно, поскольку у точки начала Творения есть последующее, но нет ничего предшествующего, а у гипотетической точки конца мира есть предшествующее, но нет ничего последующего. Отсюда вывод: поскольку время всегда континуально, но не всегда дискретно, то время само по себе есть *непрерывное количество* между двумя моментами. В этом выводе Герсонида Харви видит непосредственный источник определения Крескаса.

Тем не менее, позиция Вольфсона относительно перевода термина לְרִבְרִיבָה представляется более обоснованной, поскольку вписывает Крескаса в широкий контекст антиаристотелевской традиции понимания времени, а именно, истолкования времени как длительности [15, с. 421]. Эту традицию Вольфсон возводит к Плотину с его διδότημα и временем как образом вечности ($\alpha\sigma\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota}\kappa\omicron\nu\alpha$) [19, с. 387]. Здесь также следует упомянуть Ямвлиха, Прокла, Дамаския [16], «Братьев чистоты» (Ихван ас-сафа) с их مدة , Саадию, Альтабризи, Авиценну, Альгазали и др.

В связи с этим, однако, возникает вопрос, в чем же заключается новизна подхода Крескаса, если еще в поздней античности время начали рассматривать в терминах длительности? Возможно, что его оригинальность проявляется не в его концепции «длительности», а в концепции «покоя». Как пишет Вольфсон, у Крескаса «покой понимается не в аристотелевском смысле “отрицания движения”, а в смысле абсолютной неподвижности. Поэтому он вводит в определение дополнительное выражение “или покоя”» [10, с. 646]. Для чего Крескасу понадобилось вносить темпоральность в вещи, находящиеся в абсолютном покое? Вероятно, для того, чтобы показать, что абсолютно неизменные сущности – Бог и ангелы (интеллекты) – не чужды времени, поскольку чистая длительность всегда сопровождает их покой. Крескас утверждает, что «есть отношение (דפן) и подобие (דמיון) между Богом и временем в вечности» [8, с. 105]. Таким образом, Крескас устанавливает некоторое отношение между временным материальным миром и Предвечным Богом, объясняя их *сосуществование* после творения [9, с. 181], ведь на седьмой день Господь пребывал в покое ($\text{פנ$), а мир продолжал и продолжает находиться в движении. Аналогичным образом Крескас мыслит и существование времени до сотворения, что позволяет ему читать изречение рабби Иеуды, сына рабби Симона буквально: «Нас учат, что порядок времен существовал до этого», то есть до первого акта творения.

Такой ход рассуждений совершенно недопустим с точки зрения Маймонида. Для него признать, что Бог имеет какое-то отношение ко времени, означает допустить его телесность. «В нашем выражении “Древний” (قديم), – пишет он, – заключена явная и очевидная неточность, поскольку древним можно назвать лишь то, чему сопутствует время, являющееся акцидентом движения, которое, в свою очередь, есть нечто, свойственное телу» [17, с. 291]. Следует отметить, что Маймонид вообще запрещает приписывать Богу какие-либо позитивные атрибуты – пространство, время, движение, мышление и пр. Правильное описание – это «описание Бога, великого и могучего, путем отрицательных высказываний» (I, 58) [17, с. 292]. Крескас, напротив, сторонник катафатической теологии. Он признает наличие у Бога позитивных атрибутов, отмечая, что атрибуты Творца – бесконечны, а атрибуты творения – конечны. В итоге получается, что вечность – это бесконечная чистая длительность; будучи измеренной материальным движением, она становится конечным временем.

Стало быть, расхождение Маймонида и Крескаса во взглядах на природу времени, вероятно, проистекает из более глубокого несогласия обоих мыслителей по вопросу о божественных атрибутах и о соотношении Творца и творения [14, с. 230].

Следует заметить, что в «Сэфэр ха-Икарим» («Книга основ», кн. 2, §18) ученик Крескаса Йосеф Альбо (1380-1444) настаивает на принципиальной независимости Бога от времени. По мнению, В. З. Харви в этом вопросе особенное влияние на Альбо оказал р. Шломо бен Цемах Дуран (Рашбац), который в целом следовал Маймониду. По мысли Альбо, Бог пребывал раньше всех существующих вещей, и прежде всякого времени, которое измеряется движением суточной сферы. Далее, однако, Альбо рассуждает как ученик Крескаса: если речь идет о бесконечной длительности существования Бога до сотворения мира, то правильно иметь в виду представление о времени или воображение (לומד) времени, а не реальное время. Очевидно, что концепция Альбо о «неизмеримой длительности (המתמדה השמה), воображаемой в мысли» следует пути, намеченному Крескасом [4, с. 221].

В заключение, говоря о влиянии идей Крескаса, следует отметить, что его трактовка темпоральности получает дальнейшее развитие, как это ни странно, на интеллектуальной почве новоевропейского рационализма у Бенедикта Спинозы. Генетическую связь представлений Спинозы о пространстве и телесной субстанции (res extensa) с идеями Крескаса о Боге как «Месте мира» показал в своих исследованиях Карлос Френкель [1, с. 77]. Нам же остается добавить, что и в своем понимании времени Спиноза также опирается на мысли Крескаса, чье имя он упоминает в письме к Людовику Мейеру. Согласно Спинозе, идея дискретного существования и дискретной длительности – результат поверхностного чувственного восприятия и воображения (imaginatio). Разум же говорит нам, что длительность неделима, бесконечна и единственна. Время как мера длительности возникает тогда, когда мы обращаем внимание только на сущность модусов, а не на весь порядок природы. Время – это только вспомогательное средство воображения (imaginandi) для определения длительности (duratio) [21, с. 369].

Таким образом, можно заключить, что средневековая полемика о природе времени между иудейскими сторонниками Аристотеля и еврейскими неоплатониками оказалась значимым звеном, связующим позднеантичную философию и европейскую мысль XVII столетия.

Библиография

1. Fraenkel C. Hasdai Crescas on God as the Place of the World and Spinoza's Notion of God as Res Extensa // *Aleph: Historical Studies in Science and Judaism*, Vol. 9, Number 1, 2009, pp. 77-111.
2. Pico della Mirandola G. F. Joh. Francisci Pici Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae. *Mirandulae: Ioannes Maciochius Bundenius, 1520. Liber Sextus, CLXXV (n).*
3. Glasner R. Gersonides' Theory of Natural Motion // *Early Science and Medicine*, Vol. 1, No. 2 (Jun., 1996), pp. 151-203.
4. Harvey W. Z. Albo's Discussion of Time // *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 70, No. 4 (Apr., 1980). pp. 210-238.
5. Harvey W. Z. The Term "Hitdabbekut" in Crescas' Definition of Time // *The Jewish Quarterly Review*, 71 (1981), pp. 44-47.
6. Levi ben Gerson. *Milchamot ha-Shem*. Leipzig: Druck und Verlag von Carl B. Lorck, 1866. – 463 p.
7. Moses Maimonides. *The Guide for the perplexed* / Trans. from orig. arabic text by M. Friedländer. – 2nd ed. London, 1910. – 417 p.
8. Rabbi Hasdai Crescas. *Or Hashem*. Jerusalem: Rabbi S. Fisher (ed.), 1990. – 419 p.
9. Wolfson H. A. Crescas on the Problem of Divine Attributes // *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 7, No. 2 (Oct., 1916). P. 175-221.
10. Wolfson H. A. *Crescas' Critique of Aristotle: Problems of Aristotle's Physics in Jewish and Arabic philosophy*. – Cambridge, 1929. – 759 p.
11. Wolfson H. A. Note on Crescas's Definition of Time // *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 10, No. 1 (Jul., 1919). P. 1-17.
12. Андреев Г. П. Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса // *Вопросы философии*. 2017. № 4. С. 190-201.
13. Аристотель. *Физика* / Аристотель. Сочинения в 4-х т. Т.3. М.: Мысль, 1981. С. 59-262.
14. Барановский А.И. Маймонид. Учитель и целитель / А. И. Барановский. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2011. – 336 с.
15. Гайденок П. П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. М.: Прогресс-Традиция, 2006. – 464 с.
16. Каменских А. А. Топология темпоральности в позднем неоплатонизме: Ямвлих, Прокл, Дамаский // В кн.: *Эсхатос-II: Философия истории в контексте идеи «предела»*. Вып. 2. Одесса: ФОР «Фрідман О.С.», 2012. С. 41-55.
17. Моше бен Маймон (Маймонид). *Путеводитель растерянных* / Пер. с коммент. М. А. Шнейдера. – М.: Мосты культуры / Гешарим, 2010. – 566 с.
18. Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников / *Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния (избранные исследования)*. М., Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2009.С. 232-298.
19. Плотин. *Третья эннеада* / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша; вступ. ст. Т. Г. Сидаша и Д. Ю. Сухова. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 480 с.
20. Сират К. *История средневековой еврейской философии*. М., Иерусалим: Гешарим / Мосты культуры, 2003. – 709 с.
21. Спиноза Б. *Письмо XII Людовику Мейеру (о природе бесконечного)* / Спиноза Б. Соч. в 2-х томах. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. С. 366-371.
22. Шолем Г. *Основные течения в еврейской мистике*. М.: Мосты культуры; Иерусалим:

Гешарим, 2004. – 510 с.