

*В.В. Слепцова*

## **Хасдай Крескас о божественном всеведении и человеческом выборе: из компаративной метафизики**

**Валерия Валерьевна Слепцова** – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

Статья посвящена анализу вопроса о параллелях между идеями западных схоластов и иудейских философов XIV–XV вв. на примере одного из известных философов-иудеев Хасдая Крескаса. До 1960-х гг. исследователями было принято рассматривать философию иудаизма в рамках главным образом арабо-мусульманской философской традиции. Однако с выходом знаковой статьи Ш. Пинеса эта тенденция изменилась. Ключевые вопросы, поднимающиеся в главном произведении Хасдая Крескаса – «Свет Господень», близки вопросам, формулировавшимся и решавшимся схоластами. В идеях Крескаса о божественном знании будущих событий, свободе человеческой воли, награде и наказании за поступки усматриваются параллели с идеями разных представителей схоластической философии.

**Ключевые слова:** божественное всеведение, выбор, иудаизм, Хасдай Крескас, свобода воли, схоластика, философия религии

**Ссылка для цитирования:** *Слепцова В.В.* Хасдай Крескас о божественном всеведении и человеческом выборе: из компаративной метафизики // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2020. Т. 4. № 2. С. 129–155.

Р. Хасдай (1340–1410/12) принадлежал к семье Крескасов, давних лидеров еврейской общины в Барселоне. Современники называли его «величайшим в своем поколении» [Ben-Shalom, 2012, p. 310]. Почему? Отчасти ответ кроется в многогранности его личности и широком спектре занятий: он выступал в качестве мыслителя, поэта, полемиста, политика. Его способности политического лидера следует отметить особо, поскольку деятельность его пришлось на мрачное для иберийского еврейства время (в гонениях, пик которых пришелся на 1391 г., Крескас потерял своего единственного сына). Его политическая

деятельность была направлена на сохранение испанских общин, переживших погромы, и на попытки восстановления тех, которые были уничтожены. Вместе с тем Крескас известен в качестве неординарного философа. *Opus magnum* Крескаса – его сочинение «Ор-а-Шем» (Свет Господень) (1410), философский трактат, основной задачей которого было «представить альтернативу философскому осмыслению иудаизма Маймонидом» [Гершович 2018, с. 503]. Во Введении к нему Крескас пишет о том, что «Ор-а-шем» должно быть одной из двух частей труда под названием «Нер Элохим» – «Светильник (свеча) Бога». Вторая часть, «Нер мицва» – «Светильник заповеди», не была написана, однако некоторые исследователи полагают возможным понять примерное содержание его идей относительно кодификации из введения к «Ор-а-шем» [Ackerman, 2012a].

Волна исследовательского интереса к Крескасу как мыслителю и его *opus magnum* возникла в начале XX в. и связана главным образом с именем Г. Вольфсона, который перевел на английский язык и подробнейшим образом проанализировал первую книгу «Ор-а-шем» [Wolfson, 1929]. Среди наиболее известных исследователей творчества Хасдая Крескаса следует отметить А. Акермана [Ackerman, 2012a; 2012b; 2013], Г. Вольфсона [Wolfson, 1916; 1929], Уоррена Зеева Харви [Harvey, 1973; 1980; 1985; 1993; 1998], Д. Ласкера [Lasker, 1992], А. Равицкого [Ravitsky, 1982], Т. Рудаевски [Rudavsky, 2018].

«Ор-а-Шем» разделена на четыре книги. Первая книга посвящена вопросу о том, каким образом человек приходит к знанию о существовании, единстве и бестелесности Бога: через философское рассуждение или через авторитет Торы. Крескас выступает против Маймонида, чрезмерно, по его мысли, рационализировавшего это знание (которое для Крескаса является основными постулатами иудаизма) с помощью философии Аристотеля. Таким образом, для того, чтобы подвергнуть критике излишне рациональную систему Маймонида, Крескас в первую очередь подробно останавливается на физических воззрениях Аристотеля в том виде, как они изложены Маймонидом в «Путеводителе растерянных». Среди тем, обсуждаемых и подвергнутых переосмыслению Крескасом в первой книге, можно упомянуть соотношение простой сущности Бога и Его атрибутов, размышление о природе времени, рассуждение о бесконечности, пустоте, движении и др.<sup>1</sup>

Во второй книге Крескас переходит к центральным основаниям иудаизма, краеугольным камням Торы. Отрицающий какой-либо из этих камней, подчеркивает Крескас, отрицает и всю Тору целиком. Этими краеугольными камнями являются: (1) Божественное знание всего существующего; (2) Его провидение; (3) Его мощь; (4) пророчество; (5) человеческий выбор; (6) конечная цель творения.

Третья книга разделена на две части. В первой ее части обсуждаются восемь обязательных предметов истинных верований: творение, бессмертие души, награда и наказание, воскресение, превосходство пророчества Моисея, вечность Торы, надежность Урима и Туммима, когда к ним обращается

<sup>1</sup> Подробнее о некоторых проблемах, затрагиваемых в I книге «Света Господня» см. помимо указанных работ Вольфсона и др. статьи русскоязычных исследователей: [Андреев, 2017], [Прозументик, 2018].

первосвященник, и пришествие Мессии. Вторая часть третьей книги посвящена трем обязательным верованиям, вытекающим из конкретных заповедей: (1) что Бог отзывается на молитву и благословляет людей через священническое благословение; (2) что Бог принимает кающегося и (3) что Бог стремится совершенствовать людей через служение, особенно в определенные времена года.

В четвертой книге Крескас обсуждает 13 вопросов, к которым склоняется разум в соответствии с традицией. Среди них, например, вопрос о том, может ли существовать другая вселенная или множество вселенных, влияют ли движения небесных тел на ход человеческих дел; есть ли демоны и т.д.<sup>2</sup>

Очевидно, что темы, затрагиваемые Крескасом в его *opus magnum*, во многом совпадают с темами западной схоластической философии того времени. В связи с этим встает вопрос, каковы были связи между иудейской и схоластической философией XIV–XV вв. Однако ответить на этот вопрос гораздо сложнее, чем кажется на первый взгляд.

С начала XX в., когда обострился интерес к философии иудаизма<sup>3</sup>, предлагались две интерпретации наследия иудейских философов. С одной стороны, ее вписывали в рамки арабо-мусульманской философии. Так делали, например, Вольфсон или Пинес (последний – до 1967 г.). Однако со временем исследователи все чаще стали задаваться вопросом о том, насколько правомерно для иудейской философии XIV–XV вв. считаться ответвлением арабо-мусульманской философской мысли. Действительно, разве работы Герсонаида, жившего в Провансе и писавшего на иврите, или Хасдая Крескаса, жившего в Барселоне и Сарагосе и писавшего на иврите и каталонском, могут быть полностью интегрированы лишь в историю арабской философии? [Harvey, 2013, p. 107]. И в 1967 г. ситуация меняется с выходом ставшей классической статьи Шломо Пинеса. В этой статье Пинес осмысляет идеи Герсонаида, Крескаса и других иудейских философов через призму схоластической философии. Нельзя, однако, сказать, что Пинес был первым, кто сопоставил иудейскую философию со схоластикой. Мы можем найти элементы такого сопоставления еще у Пьера Дюэма в 1917 г. [Ibid., p. 108], однако более подробно эта линия начала исследоваться именно с появлением статьи Пинеса. И хотя на данный момент появилось некоторое количество подобных исследований, тема продолжает оставаться недостаточно разработанной<sup>4</sup>. Основными причинами, по которым представляется затруднительным говорить о влиянии тех или иных представителей схоластической философии на тех или иных иудейских философов, являются, во-первых, сложные, зачастую трагические

<sup>2</sup> Об этой книге подробнее см. интересную и содержательную статью [Андреев, 2019].

<sup>3</sup> В данной статье я выношу за скобки вопрос о правомерности использования термина «еврейская философия», а термины «философия иудаизма» и «религиозная философия иудаизма» использую как синонимы. Подобный подход представляется в данном случае оптимальным. Для более полного ознакомления с проблемой «еврейской философии» см.: [Йошпе, 2018; Rudavsky, 2018].

<sup>4</sup> Среди работ, стремящихся заполнить эту лакуну, см., например, [Zonta, 2006]. Статья Ари Акермана [Ackerman, 2017] является одной из наиболее свежих публикаций о параллелях между схоластической философией и иудейской религиозной философией.

отношения, складывавшиеся между еврейскими диаспорами и остальным населением средневековой Европы; во-вторых, стремление иудейских философов избежать обвинения в интересе к нееврейским доктринам.

Обратившись от исследовательской литературы к первоисточникам, мы можем заметить, что именно в XIV–XV вв. у ряда иудейских философов, живших в Испании и Италии, появляется стремление выйти за рамки интерпретации Аристотеля Ибн Рушдом и – шире – средневековой арабо-исламской философии, являвшейся определяющей для наиболее видных иудейских мыслителей XII–XIII вв. Иудейская философия обращается к западной схоластике. На примере «Света Господня» Крескаса можно заметить, что не только затрагиваемые темы, но и часто само построение текста уподобляет его схоластическим трактатам. Так, в представляемом читателю переводе пятого раздела второй книги сначала ставится вопрос, потом приводятся противоположные точки зрения на него и далее – позиция самого Крескаса, основанная на возражениях обозначенным точкам зрения.

При характеристике философии иудаизма XIV–XV вв., наиболее обоснованным, на мой взгляд, будет говорить, вслед за М. Зонтой, о некоем «параллелизме» между схоластической и иудейской философской мыслью того времени: еврейские философы приходят к похожим выводам из одинаковых со схоластами посылок [Zonta, 2006, p. 2]. В целом сложно найти иудейских философов, упоминающих о своем взаимодействии со схоластами, однако это зависит от места и времени. Например, в Италии XIII–XIV вв. такие упоминания встречаются [Ibid., p. 3–4]. Про испанских же иудейских мыслителей затруднительно сказать даже, кто из них и насколько владел или не владел латынью<sup>5</sup>. Можно говорить и о предполагаемых личных контактах между схоластами и еврейскими философами. Интерес к схоластике породил в среде иудейских мыслителей, в первую очередь, в Италии XIII–XIV вв., волну переводов схоластических сочинений. Так, например, Иуда Римский (XIV в.) перевел на иврит трактат *De spiritu et respiratione* Альберта Великого, отрывки из трактатов Фомы Аквинского («О сущности и сущем», «Сумма против язычников», «Сумма теологии» и др.), частично – комментарии Эгидия Римского. Помимо этого в Италии существовал полный перевод «Сентенций на книгу *О душе*» Аквината, созданный после 1350 г. Несколько раз в течение XIV в. был сделан перевод трактата «Сумма логики» Петра Испанского. В Провансе был составлен ивритский комментарий к этому трактату [Ibid., p. 7–9]. Примечательно также, что в Испании в начале XV в. были сделаны переводы Аристотеля на иврит, причем не только считавшиеся устаревшими переводы Уильяма Мербеке, но и современные переводчикам. Как отмечают исследователи, «Эти переводы в основном рассматривались как замена старых еврейских переводов длинных и средних версий комментариев Аверроэса на арабском языке,

<sup>5</sup> Харви отмечает, что учитель Крескаса, Нисим Жеронский, мог знать латынь на достаточном для чтения философских текстов уровне, поскольку в соответствии с занимаемой должностью судьи-раввина он часто должен был иметь дело с письмами и документами, написанными на латыни [Harvey, 1992, p. 93].

более не подходящих для нового исследования Аристотеля, основанного на латинских схоластических источниках» [Zonta, 2003, p. 18].

Схоластические мотивы у Крескаса исследователи находят в значительном количестве. Тамар Рудавски отмечает, что Крескас – один из наиболее ярких выразителей новых, схоластических веяний в средневековой еврейской философии того времени [Rudavsky, 2003, p. 359]. Пинес считает Крескаса «типичным представителем определенных тенденций в схоластике XIV и XV столетий» [Пинес, 2009, с. 246] и сопоставляет его учение о бесконечном пространстве – с идеями Николая Орезмского, доказательства существования Бога – с доказательствами Дунса Скота [Там же, с. 247–248, 251–253]. Учение о времени как мере движения и покоя Пинес сравнивает с доктринами Герарда Одониса и Петра Оливи. Отметим, что это учение – одно из новаторских для иудейской средневековой философии, поскольку до Крескаса общепринятой была концепция Маймонида, понимавшего время как акциденцию, которая нуждается в носителе – материальных вещах, которые движутся, и движение, таким образом, не существовало без движущихся вещей, как и движущиеся вещи двигались только во времени. Крескас же считает, что время – акциденция нематериальной субстанции. По сути, Крескас разрывает связь между временем и движением, утверждая темпоральность покоя. Согласно Крескасу, время – это «мера длительности движения или покоя между двумя моментами» [Прозументик, 2017]. Харви проводит параллели между рассуждениями о возможности существования множества миров у Крескаса с рассуждениями Николая Орезмского [Harvey, 1998, p. 23–29]. Харви предположил, что работа Крескаса была как-то связана с работой Парижского университета того времени: Николай Орезмский, работавший в 1340-х гг. в Париже – центре «новой физики», посетил Памплону в 1338–1342 гг., в то же время в Памплоне находился и Крескас [Harvey, 1998, p. 23; Rudavsky, 2003, p. 359]. Харви отмечает также скотистские мотивы в рассуждениях Крескаса о выборе и отмечает, что несколько последователей Дунса Скота преподавали в Барселоне в начале XIV в., и Studium Generale францисканцев располагался «в 500 метрах от еврейского квартала, где Крескас жил и учил до своего переезда в Сарагоссу в 1389» [Harvey, 1996, p. 21].

Собственная неаристотелевская трактовка пространства, времени и бесконечности позволяет Крескасу поддерживать концепцию множественности миров в бесконечной вселенной, причем аргументы, выдвигаемые им, схожи, как отмечают исследователи, с аргументами Гийома Овернского, Жана Буридана, Альберта Саксонского, Николая Орезмского и Фомы Аквинского [Askerman, 1999]<sup>6</sup>. Необходимо, однако, помнить, что какие бы параллели мы ни усматривали во взглядах Крескаса и схоластической философии, все они будут неявными: прямых ссылок на схоластов Крескас никогда нигде не дает.

Наиболее интересным в творчестве Крескаса является предложенное им решение проблемы соотношения божественного всеведения и свободы воли – одной из центральных как в средневековой схоластике, так и в современной

<sup>6</sup> Харви, напротив, отмечает значимые различия между воззрениями Николая Орезмского и Крескаса [Harvey, 1998, p. 23–29].

философии и теологии. Проблема того, как соотносится божественное всеведение и человеческая свобода, формулируется по-разному и связана со множеством дополнительных проблем, как то: существование зла в мире, статус контингентных событий, вневременность или вечность Бога, невозможность повлиять на прошлое, темпоральная асимметрия и т.п. В общей форме обозначить проблему можно следующим образом: если Бог знает всё, что произойдет в будущем, то Он знает также с необходимостью и действия каждого человека в будущем. А это значит, что человек не свободен в совершении того или иного действия. Решению этой проблемы посвящен представленный ниже в переводе раздел V книги II трактата «Свет Господень», носящий название «О выборе». Однако прежде, чем говорить о предлагаемом Крескасом решении проблемы человеческого выбора, необходимо в общих чертах описать концепцию божественного знания, которую он обосновывает чуть раньше, в разделе I книги II. Крескас, в отличие от, например, Герсониды, не пытается решить проблему свободы человеческого выбора через ограничение божественного знания. Согласно Крескасу, оно бесконечно, неизменно, оно охватывает не только существующее, но и не существующее (т.е. будущие события). Кроме того, божественное знание не влияет на природу возможного, т.е. то, что Бог знает будущие события, не делает возможное необходимым. Каждое из этих утверждений обосновывается экзегетически. Бесконечность божественного знания следует из постижения Богом всех частных вещей: поскольку частности бесконечны, то и знание о них также бесконечно. Знание Богом будущих событий выводится из факта наличия в Торе и Пророках предсказаний будущих событий. Знание Богом альтернатив без изменения природы возможного Крескас выводит, во-первых, также экзегетически – из факта существования повелительных и запретительных заповедей в Торе. Во-вторых, развивает мысль о том, что божественное знание не зависит от времени и, следовательно, поскольку «Его знание о будущем подобно нашему знанию о существующем, оно не влечет за собой ограничения и необходимости в [отношении] сущности вещей».

И все же, несмотря на абсолютность божественного знания, очевидно, подчеркивает Крескас, что, во-первых, человек ощущает себя свободным в выборе, а во-вторых, согласно Библии, существует награда и наказание за праведные и грешные поступки. Ни то, ни другое было бы невозможно, если бы человек не имел определенной свободы выбора. Рассуждениям об этом он посвящает, как было указано выше, V раздел II книги «Света Господня». Первые три главы этого раздела посвящены категории возможного. Крескас приводит два типа рассуждений: философские аргументы (מצד הדין) и аргументы экзегетические, основанные на текстах Торы (מצד התורה). В результате размышлений над этими аргументами Крескас приходит к выводу о том, что возможное существует особым образом: не существует возможного в отношении причин<sup>7</sup>, возможное существует лишь в отношении вещей, рассмотренных «сами

<sup>7</sup> Причины понимаются Крескасом в аристотелевском смысле, их четыре (ארכונ סבות): действующая (הפועל), материальная (материя, החומר), формальная (форма, הצורה) и целевая (цель, הכוונה).

по себе». То есть любые события или действия имеют двойкий статус: они возможны (случайны) – «в отношении самих себя» (или в отношении своей сущности), но необходимы в отношении своих причин. Крескас приводит пример с бронзой, покрывающейся патиной. Если рассматривать этот процесс в отношении причин, то он будет необходимым, однако в отношении самой себя (своей сущности) бронза не теряет этой возможности, так что стать зеленой остается для нее только возможным следствием. Поэтому, когда на бронзе образуется налет, у нее появляется временная необходимость в отношении ее причины, но сохраняется постоянная возможность в отношении своей сущности.

Иными словами, события могут случаться или не случаться (совершаться или не совершаться, если речь идет о действиях), но причины их необходимы. Итак, по сути, любые действия или события в модели Крескаса являются жестко детерминированными. Что это может значить в отношении человеческого выбора? Наши поступки, как и вообще любые события, детерминированы, однако нам, в силу несовершенства нашего знания, они представляются возможными и случайными, а не необходимыми. Но как же в таком случае быть с наградой и наказанием за действия, к которым человек, по сути, принужден? Ведь если человек совершил свой поступок по принуждению, а не свободно, то ни награды, ни наказания за него впоследствии не должно – это не согласуется с божественной справедливостью. По этому поводу можно найти у Крескаса несколько рассуждений. С одной стороны, если воздаяние следует за добрыми поступками и за грехами как следствия неизбежно следуют за причинами, то воздаяние не будет считаться несправедливым так же, как нельзя считать несправедливым, если человек, приближающийся к огню, обожжен, даже если он невольно приближается к огню.

С другой стороны, Крескас подчеркивает, что и награда, и наказание даются не за действия человека, а за его мысли и стремления при совершении выбора, т.е. за его волю. Закономерно, появляется вопрос: детерминирована ли сама воля? Крескас подходит к ответу на этот вопрос с тем же рассуждением о природе возможного, что и прежде: с точки зрения причины выбор волящего будет необходимым, с точки зрения самого волящего – свободен, если он не чувствует при этом принуждения или ограничения. И это – единственная доступная человеку свобода в концепции Крескаса. Детерминированный выбор, сделанный субъектом, чувствующим принуждение или ограничение, и детерминированный выбор, сделанный субъектом, не испытывающим чувства принуждения, согласно модели Крескаса – два качественно различных выбора. И если первый не может повлечь за собой ни награды, ни наказания, то второй непременно имеет своим следствием воздаяние. Таким образом, то, что представляется человеку свободой выбора, основывается на отсутствии чувства принуждения при каждом нашем выборе и имеет своим основанием несовершенство человеческого знания по сравнению со знанием божественным.

При близком рассмотрении в рассуждениях Крескаса о выборе, свободе воли и божественном всеведении можно заметить, кажется, сосуществование параллелей сразу с несколькими схоластическими подходами: скотистским и томистским. С одной стороны, Крескас выступает против одной из основополагающих идей скотизма – особой роли воли в познании. Таким образом,

в данном случае Крескас близок к Фоме Аквинскому и его идеям о примате интеллекта над волей<sup>8</sup>. Каковы, на его взгляд, причины того, что воля не играет особой роли в вопросах познания? Он рассуждает следующим образом: если бы для формирования верований требовалась воля, то степень веры определялась бы волей, а не истинностью того, во что верят, а это значило бы, что, во-первых, человек может верить и двум противоречащим друг другу вещам, что абсурдно, а, во-вторых, истинность предмета веры подвергалась бы сомнению, поскольку, если истинность того, что побуждает веру, несомненна, у нее нет нужды в воле. А если подвергается сомнению то, что создает веру, то и истинность веры подвергается сомнению. Для понимания этих рассуждений Крескаса необходимо отметить, что вера, согласно его определению в данном случае, это «не что иное, как утверждение, что нечто вне души [таково же], как в душе». Иначе говоря, вера здесь понимается как убеждение. Подобное положение дел, когда термин *πίστις* понимается и как «вера», и как «убеждение», и как «верование», характерно для иудейской философии конца XIV – XV вв. и маркирует, по мнению исследователей, проникновение в круги еврейских философов схоластических идей [Rudavsky, 2003, p. 347]. Формирование убеждения происходит независимо от воли человека, и это, как считает Крескас, – крепкий фундамент для формирования истинного убеждения.

Вместе с тем, Крескас близок к скотистам в своих утверждениях о богопознании, где главным является стремление человеческой воли к Богу. Согласно Крескасу, основным в познании Бога является «приятность» и «радость», которые человек испытывает, когда Бог милостиво наделяет его верой в Него, и усилием, которое человек прилагает для постижения Его истины.

Вместе с рядом схоластов (в числе которых, например, Гильом Овернский [Шишков, 2003, с. 280]) Крескас принимает аристотелевскую концепцию познания, согласно которой образы вещей формируются в душе посредством впечатлений, получаемых от органов чувств.

Еще одну параллель со схоластикой можно обнаружить в рассуждении Крескаса о знании Богом будущих событий. Крескас подчеркивает, что, поскольку Бог не подвластен времени, Он воспринимает будущее особым образом. Однако если для, например, Петра Ауреоли этот особый образ восприятия состоит в абстрагировании от времени и из этого он выводит третье, нейтральное, значение будущих событий, то для Крескаса восприятие Богом будущего подобно тому, как мы воспринимаем настоящее, а будущие вещи Он воспринимает подобно тому, как мы воспринимаем уже существующие. Это утверждение повторяет утверждение Григория из Римини, согласно которому для Бога «...будущее представляется настоящим... так, что актуально интуитивно познается так же ясно, как если бы актуально существовало» [цит. по: Карпов, 2010, с. 43]. Мысль о том, что Бог знает «все сразу и всегда, а не в смене времен» [Шишков, 2003, с. 388], в то время как человеку те же события представляются прошлыми или будущими, обнаруживается также в воззрениях Фомы Брадвардина.

<sup>8</sup> Подробный разбор понимания Крескасом воли в другом его произведении – «Проповеди на Песах» сделан в [Ravitzky, 1988].



Подводя итог, следует заметить, что, несмотря на значительные трудности, возникающие при выделении схоластических тенденций в учениях иудейских философов, очевидно, что Крескас не был чужд этих тенденций. На мой взгляд, в свете фактов, имеющих у нас относительно жизни и деятельности Крескаса, следует говорить о «параллелизме» между взглядами Крескаса и взглядами современных ему схоластов, поскольку практически невозможно на основании имеющихся данных его биографии достоверно установить какие бы то ни было связи между ним и схоластами помимо уже отмеченных или говорить о том, насколько хорошо он был знаком с их трудами.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

*Р. Хасдай Крескас*

**Фрагмент из «Свет Господень»  
Книга вторая  
Раздел пятый  
О выборе<sup>1</sup>**

*Перевод с иврита и комментарии В.В. Слепцовой*

Ранее мы уже отмечали, что одним из оснований религии является выбор, и каждому человеку дается свобода выбора; название «заповедь» не относится к тому, кто вынужден делать определенную вещь, но должно быть, чтобы все альтернативы были открыты для его простой воли, и тогда императив будет целесообразным и уместным; основанием выбора является существование природы возможного; ранние мудрецы уже боролись с ним [с этим вопросом], и мы нашли различные мнения в их сочинениях, дошедших до нас. Мы должны исследовать их в соответствии с Торой и размышлением. Так как мнения, которые мы нашли в них, противоречат друг другу, мы разделили этот раздел на три главы: первые две – о двух этих мнениях и доводах [в их пользу], содержащихся в силе их слов. В третьей же мы рассказываем о том, что, как нам кажется, неизбежно влекут за собой Тора и размышление.

Подобает, чтобы мы не были побеждены ленью в этом исследовании, поскольку этот краеугольный камень является основой и великой опорой в познании о Божественном знании существующего, как мы наметили в первом разделе, поскольку ошибка в этом приводит к великим и колоссальным ошибкам в отношении Божественного знания и провидения о существующем.

И, следовательно, мы добавили еще три главы, как будет видно в нашем рассуждении об этом разделе, дай Бог.

---

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: רבי חסדאי קרשקש אור ה' מהדורת הרב שלמה פיישר, ירושלים, 1990.

### Глава первая

**Изложение мнения того, кто принимает существование природы возможного. И это будет установлено с точки зрения размышления и с точки зрения Торы**

С точки зрения размышления представляются несколько позиций:

[Одна] из них [заключается в следующем], вещи – будь они природные или искусственные – не могут появиться, если им не предшествуют четыре причины: действующая, материальная, формальная и конечная, как было объяснено в «Физике». Мы видим относительно некоторых вещей, что некоторые из их причин существуют, а некоторые не существуют, и возможно для всех существовать или не существовать; поскольку причины вещей возможны, необходимо следует [из этого, что] возможны и сами вещи.

[Следующая] из них [заключается в том, что, как] в «Физике» уже объяснялось, некоторые вещи происходят и случаются по счастливой случайности. Но если бы все вещи были необходимы, как это обязательно было бы, если бы природа возможного не существовала, то каждая из существующих вещей существовала бы с необходимостью, но все же [о том, что] существует по необходимости, нельзя справедливо сказать, что оно существует случайно, поскольку неверно, что солнце завтра взойдет случайно. Таким образом, объясняется, что не все вещи необходимы и что природа возможного существует.

[Следующая] из них [заключается в том], что если бы природа возможного не существовала и человеческие действия были бы необходимыми, то старание и усердие были бы бесполезны, с необходимостью бесполезны были бы учеба и обучение, бесполезны [были бы] все приготовления и предложения, и усердие в накоплении имущества и полезных вещей, и уклонение от вещей пагубных. А это противоположность общеизвестному и ощущаемому.

[Следующая] из них [заключается в том], поскольку человеческая воля является следствием разумной души, которая отделена от материи, не подобает, чтобы на нее действовало материальное тело, как тела небесных сфер воздействуют на низкие тела. Ибо очевидно, что бестелесное предназначено для действия, а материальное – для действия на, как было объяснено в «Метафизике», и таким образом, не подобает полагать, что сферы, имеющие тела, действуют на [человеческую душу] и принуждают человеческую душу. Наоборот, воля свободна и лишена всяческой необходимости.

Со всех этих позиций представляется, что с точки зрения размышления природа возможного существует. Но с точки зрения Торы это так же очевидно со следующих позиций:

[Первая] из них [заключается в том], что если бы все вещи были необходимыми и человек был ограничен в своих поступках, то заповеди Торы и ее запреты были бы бесполезны, поскольку поступки человека были бы вынужденными и он не имел бы власти или воли над ними.

[Следующая] из них [состоит в том], что если бы человек был несвободен в своих действиях, награда и наказание за них были бы несправедливостью со стороны Бога, не дай Бог. Ибо самоочевидно, что [когда] награда и наказание применяются не только к добровольным поступкам человека, но к поступкам, в которых он несвободен и принужден, награда и наказание неправомерны. А поскольку награда и наказание – один из корней Торы, необходимо, чтобы

человек обладал волей, был свободен в своих делах, чист от всякого принуждения и ограничения. И из этого видно, что природа необходимого существует. И это замысел данной главы.

**Глава вторая**  
**Изложение мнения [того], кто считает,**  
**что природа возможного не существует**

И это так же будет разъяснено с точки зрения размышления и с точки зрения Торы. С точки зрения размышления представляются несколько позиций:

[Одна] из них [заключается в следующем], поскольку в физике разъяснено, что существованию всех вещей, подверженных возникновению и исчезновению, предшествуют с необходимостью четыре причины. При присутствии причин с необходимостью обнаруживаются следствия, поэтому существование следствий необходимо, не возможно. И когда мы исследовали также существование причин, [мы обнаружили], что необходимо, чтобы существованию этих причин предшествовали другие причины, чье существование требует этих причин. Неизбежно их существование необходимо, не возможно. Когда мы будем искать для этих причин другие причины, [используем] то же правило, пока не завершится [цепь причин] первым сущим, чье существование необходимо, – Богом. Таким образом, установлено, что природа возможного не существует.

[Следующая] из них [состоит в том], что самоочевидно и общепринято, что вещь, которая возможно будет существовать или не будет существовать, нуждается в причине, чтобы перевесить [в пользу] ее существования над несуществованием, иначе ее небытие сохранится. Следовательно, когда возможное существует, обязательно ему предшествовала причина, обусловившая необходимость и перевесившая [в пользу] его существования над несуществованием, а в таком случае существование, которое посчиталось возможным, [на самом деле] необходимо. И когда мы исследуем также предшествующую причину, если она предполагалась возможной, а [мы] будем считать ее существующей, то к ней будет относиться необходимость, которая оказалась применимой в случае первого возможного, считавшегося существующим. [И это будет продолжаться до тех пор], пока не завершится [цепь причин] первой причиной и первым сущим, чье существование необходимо, – Богом.

[Следующая] из них [заключается в том], что самоочевидно и общепринято, что переходит от потенциальности к актуальности, требует чего-то внешнего для осуществления перехода. Таким образом, неизбежно, что когда возникает у человека желание сделать что-то новое, то желание, которое было потенциальным и стало актуальным, с необходимостью требует чего-то внешнего; вещь, которая приводит в движение способность желать, должна соединиться и прийти в согласие со способностью воображения, как было объяснено в трактате «О душе», [это соединение] является причиной желания. В таком случае, когда появляется это соединение, которое является причиной желания, желание необходимо, и соединение также необходимо, когда существует [его] побуждение.

Если бы возразили, что побуждением желания является лишь желание, которое противоположно необходимости, то за этим следовала бы одна из двух

нелепостей: или же что вещь будет двигателем себя самой и осуществит переход от потенциального к актуальному. А это противоположно согласованному утверждению. Или же у этого желания будет предшествующее желание, которое будет побуждать его и произведет переход из потенциального в актуальное, а у этого предшествующего желания будет предшествующее ему желание, так что для одного желания потребуется бесконечное число желаний. А это предел абсурда. Каждый будет нуждаться в чем-то предшествующем, и в этом случае возможного не будет.

[Следующая] из них [состоит в том], что самоочевидно, как было сказано, что каждой возникающей вещи требуется создатель, чтобы вызвать ее к жизни. Поскольку вещь не возникает сама собой. Таким образом, если мы вообразим двух людей в одной ситуации с одинаковым темпераментом, одинаковым характером и в одинаковом отношении к некой вещи различия между ними, не может случиться так, что один выберет существование [вещи], а другой – ее небытие. Наоборот, необходимо, что один выберет и пожелает только то, что другой выберет и пожелает. Если бы [они] различались по своему выбору и желанию, чтобы возникло различие между ними, должно было бы быть что-то, что бы создало это различие. А в чем причина появления этого различия – если б я знал, – когда оба они одинаковы по характеру, роду и чертам во всех отношениях? Хотя существование двух таких людей невозможно, необходимость [заключения аргумента, что они будут выбирать и желать одинаково], вытекает не из перспективы его невозможности. [То есть что на самом деле не может быть двух таких одинаковых людей], но с точки зрения его возможности [т.е. что теоретически возможно существование двух таких одинаковых людей]. Поскольку обязательно, чтобы они имели одинаковую волю, их выбор необходим и ограничен, и таким образом возможного нет.

[Следующая] из них [состоит в том], что уже объяснено в первом разделе этой книги, что Божественное знание охватывает все частности как частности, и если они не существуют, то [Бог знает], что они не существуют. Таким образом, необходимо, чтобы, когда [Бог] знал, какая из двух возможных альтернатив возникнет, [такая ситуация] обязательно возникнет; в противном случае [Он] обладает не знанием, а догадкой или ошибкой. В таком случае неизбежно то, что считалось возможным, на самом деле является необходимым.

[Следующая] из них [состоит в том], что, если бы природа возможного существовала, мы бы неизбежно согласились с тем, что существование желания для одной из двух альтернатив без веской причины возможно. В таком случае неизбежно, что знание [Бога] об этом не исходит из Его сущности, так же как и Его знание о существовании, поскольку Он является их причиной; скорее, Его знание будет приобретено и будет исходить из их существования. Тем не менее это верх абсурда, что Его знание должно происходить извне Его.

[Следующая] из них [заключается в том], что провидение о частностях, поскольку оно не действует с точки зрения общего порядка, невозможно – кроме как с помощью гилической способности. Но это невозможно по отношению к Богу. Тем не менее, если альтернатива возникает без причины, ее нельзя понять с точки зрения общего порядка.

На основании всех этих слов представляется с точки зрения размышления, что природа возможного не существует.

С точки зрения Торы, в том, что мы уже обсуждали - вне всякого сомнения относительно его истины, - было установлено, что знание Бога охватывает все частности, даже если они [еще] не существуют, в случае с пророками мы также обнаруживаем, что они рассказывали множество частных до их появления, даже если они сами по себе не были необходимы, т.е., даже если они зависели от выбора, как в случае с фараоном. Все это является очевидным доказательством того, что природа возможного не существует. И это замысел данной главы.

### **Глава третья** **Изложение истинного мнения в соответствии** **с требованиями Торы и размышления**

Мы утверждаем, что поскольку существуют доводы, которые влекут за собой существование природы возможного, и доводы, которые влекут его несуществование, то не остается ничего, кроме того [варианта], что природа возможного существует в одном отношении и не существует в другом. Что это за отношения? Если б я знал.

[Я] говорю, что когда мы исследуем доводы, которые влекут существование [природы возможного], то единственный способ, которым они влекут существование, состоит в отношении самих себя (т.е. исключительно в рамках своих причин).

Итак, что [касается] первого довода, [который говорит, что] есть некоторые вещи, для которых все причины существуют или не существуют, возникает вопрос. Ибо возможность причин также под вопросом. Следовательно, это не решает проблему, относящуюся к этому вопросу.

Второй [довод] основан на воле. Как было разъяснено, человек [может чего-то] желать или не желать, в таком случае возникает вопрос, поскольку тот, кто утверждает, что природа возможного не существует, скажет, что у воли есть движущая сила и, так как движущая сила требует, чтобы воля была направлена на вещь или ее альтернативу, движущая сила будет причиной воли. Следовательно, эта движущая сила потребует направления воли, даже если воля останется волей, [и это не является] необходимостью или ограничением; поскольку сама по себе она могла бы одинаково подойти к каждой из альтернатив, если бы не движущая сила, которая требует, чтобы это была одна из них, человек же не чувствует никакого ограничения и принуждения. А поскольку человек сам по себе может желать обеих альтернатив, [это] называется волей, а не необходимостью.

Третий [довод] основан на том, что было разъяснено в физике, что некоторые вещи происходят случайно. Такая возможность не является необходимой, кроме как в отношении самой себя, и с этой точки зрения верно, что все произошло случайно. Однако [при этом] не устранена возможность существования причин, которые требуют их существования.

В отношении четвертого [довода], который основан на трудолюбии и старании, очевидно, что он не повлечет за собой ничего иного кроме возможности

вещей самих к себе. Например, если бы человек вынужден был стать богатым по своей сущности, то его усилия в накоплении были бы бесполезны. Но если мы допустим возможность в отношении его сущности, но необходимость в отношении его причин – трудолюбия и усилия, – то в этом случае трудолюбие и усилие не будут бесполезными, а будут основной причиной накопления имущества, а накопление имущества будет их следствием. Нельзя сказать, что возникновение причины бесполезно по отношению к следствию, если только следствие не является необходимым по своей сущности независимо от того, существует причина или нет, но в этом случае не будет следствия.

В отношении пятого [достоинства]: он не предлагает ничего истинного с любой точки зрения. Ибо разумная душа не бестелесная, а гилическая, и на нее воздействует темперамент обладателя души. Следовательно, возможно, что телесные небесные сферы и их движущие силы будут воздействовать на темперамент обладателя души и побуждать его способность желать; когда эта способность совпадает с творческой способностью, появляется воля, как было объяснено в трактате «О душе». Таким образом, этот довод не решает проблему того, необходимо ли воздействие или все-таки возможно.

Таким образом, очевидно, что во всех аргументах с точки зрения размышления подразумевается существование природы возможного в вещах, которые существуют – в отношении самих себя, а не в отношении их причин.

Доводы с точки зрения Торы также не влекут за собой существования природы возможного, кроме как в отношении самой вещи.

Очевидно, что довод, проистекающий из заповедей Торы и ее запретов, о том, что если бы вещи были необходимы, то заповеди и запреты не имели бы смысла, требует только возможности вещей самих в себе. Ибо действительно, если бы вещи были необходимы в отношении самих себя, то заповеди и запреты не имели бы смысла; однако если бы вещи были случайны в отношении самих себя и необходимы в отношении своих причин, заповеди и запреты не были бы бессмысленны, а [имели бы] важную цель. Ибо они были бы движущими силами для вещей, которые являются случайными [в отношении] самих себя, как и другие причины, которые являются причинами их следствий. Как трудолюбие и усилие в накоплении имущества и полезных вещей и уклонение от вещей пагубных. Следовательно, в этом доводе нет ничего, что требовало бы существования возможного в отношении причин.

Второй довод, основывающийся на награде и наказании, о том, что, если бы человек был несвободен в своих поступках, награда и наказание за них были бы несправедливостью со стороны Бога, кажется сильным доводом за отрицание всяческой необходимости. Но если мы взглянем на него, его решение незатруднительно. Ибо если награда и наказание следуют за добрыми поступками и нарушениями, как следствия неизбежно следуют за причинами, то они не будут считаться несправедливыми. Подобно тому, как нет несправедливости, когда кто-то, приближающийся к огню, обожжен, даже если он невольно приближается к огню. Это будет объяснено в третьей книге, если Бог даст.

Таким образом, очевидно, что нет во всех доводах с точки зрения размышления и с точки зрения Торы ничего, что требовало бы существования природы возможного в отношении причин. Я также скажу, что, когда мы рассмотрим

доводы в пользу необходимости несуществования возможного, они окажутся связаны только с его причинами.

Первый, второй и третий доводы, вытекающие из причин вещей и движущих сил, которые влияют на переход от потенциальности к актуальности, и четвертый довод [в пользу] необходимости поддерживают необходимость только в отношении причин, однако в отношении самих себя [вещи] остаются возможными. Подобно тому, как можно сказать в отношении первичной материи, что, хотя в отношении самой себя она способна принимать все формы подряд. А если [рассматривать ее] в отношении ее движущих сил, это не так, например, хотя в отношении причин необходимо, чтобы бронза стала зеленой, бронза в отношении самой себя не теряет своей возможности, так что стать зеленой остается для нее только возможным следствием. Поэтому, когда появляется зелень, у бронзы появляется временная необходимость в отношении ее причины, но она сохраняет постоянную возможность в отношении себя, которую она никогда не теряет.

Также очевидно, что аргументы, основанные на Божественном знании о будущем и предсказаниях пророков о будущих событиях, особенно в отношении тех вещей, которые зависят от выбора, не могут исключить возможность вещи в отношении самой себя. Действительно, вещи возможны в отношении самих себя и необходимы в отношении их причин; и именно с их точки зрения, по мере необходимости, знание предшествует их существованию.

Таким образом, очевидно, что ни в одном из этих доводов, будь то с точки зрения размышления или с точки зрения Торы, нет ничего, что требовало бы необходимости вещей в отношении самих себя. Следовательно, полная истина заключается в том, что в соответствии с требованиями Торы и размышления, природа возможного существует в вещах в отношении самих себя, но не в отношении их причин. Однако обнародование этого [утверждения] вредно для множества людей, поскольку они будут расценивать его как оправдание для злодеев и не будут чувствовать, что наказание следует из проступков, как следствие следует из причины, и поэтому Божественная наука сочла нужным установить предписания и предостережения как движущие силы и веские причины, чтобы направлять человека к человеческому счастью. И это действительно [проявление] Божьей благости и доброты. Это Божья праведность, о которой говорится в Писании: «Как человек наказывает сына своего, Господь, Бог твой, наказывает тебя»<sup>2</sup>. Известно, что отец не наказывает своего сына с намерением отомстить. И не ради справедливости, а только ради этого сына. И также наказывает Господь человека, не с намерением отомстить и не с целью [добиться] государственной справедливости, что уместно, если человек действует полностью добровольно, без каких-либо ограничений или принуждения, но замысел [наказания состоит] в благе нации в целом, это намеченная цель. Поэтому будет уместна также в его [человека] бытии необходимость в отношении причин, потому что это хорошо для человека.

<sup>2</sup> Ср. Втор. 8:5: «И знай в сердце твоём, что Господь, Бог твой, учит тебя, как человек учит сына своего» Здесь и далее библейские цитаты даны в Синодальном переводе.

Однако необходимо знать, что эта необходимость уместна, когда субъект действия не чувствует принуждения и ограничения, и это тайна выбора и воли; однако когда действия ограничены и принуждены, т.е. когда человек действует и он ограничен и принуждаем, и не действует по своей воле, тогда, поскольку он не действует по совпадению гилической способности и способности воображения, то, что он делает, не является действием его души и не подобает, чтобы из этого следовало наказание. И это так, потому что на принудительные деяния не влияют предписания и предостережения, которые могут побуждать [людей] совершать или избегать их. Поскольку это никак не влияет на человека, нет смысла давать ему предписание и предостережение. Наказание за проступки не будет исходить из божественной справедливости, ибо ничего благого из этого не следует.

Итак, в соответствии с Торой (если все же у нас нет другого выбора, кроме как сказать, что природа воли на самом деле влечет за собой то, что человек желает или не желает без внешнего побуждения, и это мнение является правильным в соответствии с Торой), тогда возможно, что будет применено различие по пути, изложенному в первом разделе этой книги. То есть что вещь возможна в отношении самой себя и [в отношении] причин и необходима в отношении причины Божественного знания. Подобно тому, как возможное, когда оно полагается существующим и известным, возможно в отношении самого себя и необходимо в отношении своего существования [в то время и в отношении того, что] оно стало известным. И если Божественное знание о вещах предшествует их существованию, то поскольку вещь является необходимой прежде существования, а не возможной, следовательно, вещь не возможна в отношении Божественного знания, но возможна в отношении самой себя. И поскольку Божественное знание не зависит от времени, Его знание о будущем подобно нашему знанию о существующем, оно не влечет за собой ограничения и необходимости в [отношении] сущности вещей. Однако если бы нам пришлось возразить, сказав: Божественное знание исходит из существующего, согласно последним двум затруднениям, мы бы ответили: мы не знаем, как Бог знает, поскольку Его знание – это Его сущность. И это, на наш взгляд, подход Рабби.

Еще один возможный ответ заключается в следующем: очевидно, что воспринимаемые вещи воспринимаются не в соответствии с воспринимаемыми вещами, а в соответствии с природой воспринимающего; как это видно [из вопроса] о чувственном восприятии, поскольку чувство осязания воспринимает воспринимаемое, приблизившись к нему и осязая его, и воспримет в одной точке осязания жар или холод, твердость или мягкость, но зрение воспринимает цвета своего объекта на расстоянии, и другие чувства тоже; следовательно, поскольку этот Воспринимающий вечен и не зависит от времени, уместно, что Он воспринимает воспринимаемое в соответствии со своим положением, не зависит от времени, ибо Его восприятие – [свойство] Его сущности. Поэтому Он постигает то, что не существует, вечным восприятием, как если бы оно существовало.

[Другой вариант: Принцип, который вытекает из этих рассуждений, заключается в том, что то, что возможно, необходимо в отношении его причины



и возможно в отношении самого себя, пока не имеет места выбор. Вещи, которые касаются выбора, если мы говорим, что природа воли требует того, чтобы она желала чего-то или не желала без внешней движущей силы, и это правильный подход согласно Торе, эти вещи будут возможны в отношении как их причин, так и [в отношении] самих себя, но необходимы в отношении Божественного знания. И поскольку они возможны в отношении самих себя, трудолюбие подобает им, как и предписания и предостережения, и награда и наказание за них. Если человек выбрал противоположное, знание Бога уже было бы о противоположном. Единственный оставшийся вопрос – как Бог знает возможные вещи; но мы уже ответили на это, как в соответствии с мнением Рабби, так и в соответствии с нашим собственным мнением. Вообще, поскольку Бог наделяет существованием все остальное существующее, Его знание о них уместно и необходимо.]<sup>3</sup> Как бы то ни было, корнем всей проблемы является возможность в одном отношении и необходимость в другом. Это неизбежно.

Совершенный, который вошел в мире и вышел в мире<sup>4</sup>, засвидетельствовал все эти глубокие вопросы коротким утверждением. Сказано: «Все предвидено, но свобода дана. Мир судится по благодати. И всё в соответствии с множеством добрых деяний»<sup>5</sup>. Сказав: «Все предвидено», он указал, что все вещи упорядочены и известны. Хотя это важнейший корень, истина которого бесспорна, некоторые наши мудрецы споткнулись о него, то, что побудило нас раскрыть этот секрет, заключается в том, что многие из нашей нации бросают ему вызов даже сегодня. Говоря «но свобода дана», он засвидетельствовал тайну выбора и воли, а именно, что свобода каждого человека дается ему в отношении его самого, поскольку веление не относится к тому, кто ограничен и принужден. И сказав «Мир судится по благодати», он засвидетельствовал Божественную справедливость относительно суда, т.е. относительно награды и наказания, цель которых не месть, и замысел не в том, чтобы обеспечить политическую справедливость в обществе – хотя это необходимо с точки зрения причин, – но для благодати, как мы сказали прежде. [Другой вариант: хотя это *не* необходимо с точки зрения причин, но для благодати, как мы сказали прежде.]<sup>6</sup>

И сказав «И всё в соответствии с множеством добрых деяний», возможно, он засвидетельствовал необходимость причин, ближайших и отдаленных, как сказано: «потому что за высоким наблюдает высший»<sup>7</sup>. Или намекает на общеизвестный корень традиции, что мир судится по делам большинства. Или, возможно, намекает на важный корень, что будет разъяснено в шестом разделе, дай Бог.

<sup>3</sup> Абзац до слов «знание о них уместно и необходимо» заключен в скобки и обозначен в качестве другого варианта Ш. Фишером. Это заметка, вставленная Крескасом или его учениками. Рослин Вайс отмечает, что этот текст есть также в феррарском издании и в венском манускрипте. [Weiss, 2018, p. 197].

<sup>4</sup> Подразумевается р. Акива.

<sup>5</sup> Авот 3:19.

<sup>6</sup> «Другой вариант» в квадратных скобках поставлено Ш. Фишером; «не» включают феррарское издание и флорентийский манускрипт. См.: [Weiss, p. 198].

<sup>7</sup> Еккл 5:7.

### Глава четвертая

Однако на это мнение относительно необходимости – необходимость в отношении причин или необходимость в отношении Божественного знания – намекается в некоторых местах Писаний, особенно в книге Екклезиаста и в некоторых местах высказываний наших Рабби блаженной памяти. Говорят: «Человек не ушибает палец внизу без указа свыше»<sup>8</sup>. И истолковывают сказанное «когда кто-нибудь упадет с него»<sup>9</sup> — «В шесть дней творения было предопределено это падение, ибо еще до того, как он упал, Писание называло его упавшим. Потому что добродетель приходит от рук достойных, а вина – от рук достойных порицания»<sup>10</sup>. Таким образом, хотя то, что произошло, было примером возможного, от шести дней творения было предопределено, что этот [человек] падет. И ближайшей причиной было отсутствие парашюта. Но несмотря на то, что падение приписывается случайности и знание об этом ускользает от человека, поскольку человеческое знание не может охватить все частности, потому что они бесконечны, тем не менее падение было необходимо с точки зрения Того, Кто Бесконечен [и чье знание бесконечно]<sup>11</sup>. И также следующее высказывание подтверждает это: «Не похоже было на Давида совершить это деяние и не похоже на Израиль совершить это деяние. Наоборот, учит тебя, что если один [совершает] грех, говорят ему “обратись к этому человеку”, и если сообщество [совершает] грех, говорят ему “обратись к этому сообществу”»<sup>12</sup>. Тем не менее они были наказаны. И не понять этого иным путем, кроме того, который мы выбрали. Другое высказывание, которое также указывает на необходимость: «В тот час, когда сказал им Святой, Благословен Он, кто даст им такое сердце? они должны сказать: Ты дай. Однако Моше не намекал на это израильтянам, пока не прошло сорок лет. Из этого можно сделать вывод, что человек не погружается в глубины мысли своего учителя, пока не пройдет сорок лет»<sup>13</sup>. Существует много таких высказываний помимо упомянутых, которые, по-видимому, усиливают сомнение и замешательство, но, когда они воспринимаются таким образом, в соответствии с их буквальным смыслом, имеют смысл. Что касается совместимости старания с необходимостью, существует изречение: «если не я за себя, кто за меня? но если я только за самого себя – что я? и если не теперь, то когда?»<sup>14</sup>. Есть и много других, не нужно их сейчас упоминать. Как то, что сказано в Гемаре, [в трактате] Сукка: «Из-за (шести) [четырёх] вещей затмевается солнце»<sup>15</sup>. И как в трактате Маккот: «Если первосвященник умирает до того, как завершится суд [над человеком], и назначается другой первосвященник, и заканчивает суд,

<sup>8</sup> Хулин 7б.

<sup>9</sup> Втор. 5:8.

<sup>10</sup> См. Шаббат 32а.

<sup>11</sup> Скобки Ш. Фишера.

<sup>12</sup> Авода зара 4б-5а.

<sup>13</sup> Авода зара 5а.

<sup>14</sup> Авот 1:14. Перевод цитаты сверен с [Пиркей авот, 1979, с. 15].

<sup>15</sup> Сукка 29а.

[обвиняемый] возвращается только после смерти второго»<sup>16</sup>. И говорится в Гемаре: «Что должен был сделать этот? Он должен был просить Бога о милости, чтобы завершить процесс оправданием, и не просил»<sup>17</sup>. Ни одно из этих утверждений не может быть подтверждено, если не разъяснится, как бытие всех вещей, природных или волевых, упорядочено и известно Богу. И этого достаточно в соответствии с нашим замыслом.

В шестом разделе мы представим высказывания, которые согласуются с этой точкой зрения и соответствуют ей. Поскольку природа истины свидетельствует сама о себе и согласуется со всеми точками зрения.

Таким образом, была решена большая трудность, которую мы обещали разрешить в первом разделе этой книги, трудность, с которой столкнулись многие из наших более ранних ученых. Они ошиблись, поскольку не признали, что необходимость согласуется с Божественной справедливостью Торы, даже если она не может приспособиться к государственной справедливости [Другой вариант: и, тем более, с точки зрения Торы, которая является правильной, соответствует государственной справедливости. Знай это.] Хвала одному Богу, превознесенному над всеми благословениями и хвалами.

#### **Глава пятая**

***Дополнительное изложение этого мнения [другой вариант: двух мнений]<sup>18</sup> о разрешении серьезного затруднения, с которым не переставали с недоумением сталкиваться древние [мыслители], а именно, как согласовать Божественную справедливость относительно награды и наказания с необходимостью. И если они согласованы, в чем разница между необходимостью в отношении причин, в которой нет чувства принуждения и ограничения, и необходимостью, в которой есть чувство ограничения и принуждения?***

Можно подумать, что если деяния [совершенные с исполнением] заповедей и деяния [совершенные с их] нарушением – причины, а награда и наказание – их следствия, и кроме того, сами деяния необходимы, то не подобало бы отличать необходимость, сопровождаемую чувством ограничения, от необходимости, не сопровождаемой чувством ограничения, и награду и наказание, которые будут следствием первого, а не следствием последнего. Ведь необходимость в любом случае совершенно неизбежна. И даже если бы мы признали это различие, а именно, что при чувстве принуждения и ограничения не будет места награде и наказанию, поскольку в таком случае деяние не будет волевым; а когда не чувствуется принуждение, и если он ограничен, но не чувствуется ограничения – называется волевым; как может быть вознаграждение и наказание за мнения, которые касаются краеугольных камней Торы? Если б я знал; более того, наказание за них, согласно традиции, сурово. Как сказано: «Но для отступников, еретиков и тех, кто отрицает Тору и воскресение мертвых»<sup>19</sup>. И сказано

<sup>16</sup> Маккот 11б.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Скобки Ш. Фишера.

<sup>19</sup> Рош хашана 17а.

в Мишне: «это те, кто не имеет части в мире грядущем»<sup>20</sup>. И все же может показаться, что воля и выбор не играют роли. И вот по каким причинам:

Во-первых, если бы воля требовалась для верований, то степень веры не определялась бы силой истины [а определялась бы волей]. Ведь воля [может] желать и не желать. И тогда можно верить двум противоречащим друг другу вещам непрерывно, столь долго, сколько [человек] пожелает верить. Но это верх абсурда.

Во-вторых, если бы воля была ограничена верой, то должна была бы подвергаться сомнению истинность того, что побуждает и создает [эту] веру. Ибо если истинность того, что побуждает веру, несомненна, то у нее нет нужды в воле. И если подвергается сомнению то, что создает веру, то и истинность веры подвергается сомнению.

В-третьих, с этой позиции очевидно, что воля не играет роли в деле веры. Ибо вера это не что иное, как утверждение, что нечто вне души [таково же] как в душе. И то, что [находится] вне души, не зависит от желания поверить, что оно таково. Следовательно, если это так, то вера не зависит от воли.

И после того, как это разъяснено, я утверждаю, что верящему во что-либо, особенно если вера наглядно доказана, невозможно не чувствовать себя обязанным и принужденным верить в это. Ибо, когда доказательство имеет решающее значение, как это имеет место в случае предположения, которое предполагается доказать, необходимость в побуждении является сильной и неизбежной, следовательно, необходимость и принуждение очевидны, очевидны и ощущаются верящим, так что он не может поверить в противоречащее этой вере. Поэтому, если награда и наказание не уместны для такого рода необходимости, т.е. для необходимости, которая ощущается, как было сказано, я не представляю, как награда и наказание могут быть уместны в отношении убеждений.

Для решения этих трудностей подходит следующее рассуждение.

Во-первых, Божественная справедливость всегда направлена к добру и совершенству; и добро и совершенство являются побудительными причинами для благих действий, из Божественной справедливости следует, что заповеди [будут] заповеданы [так, что] в них [есть] награда и наказание, поэтому они являются побудительными причинами для благих действий. Они являются причинами побуждений, поскольку награда и наказание следуют из них, как следует следствие из причины. Поэтому воля и выбор побуждают к тому, [к чему] достойно приближаться, и удаляют от того, от чего [достойно] держаться на расстоянии. Следовательно, само собой разумеется, что Божественная справедливость проявляется в награде и наказании в соответствии с необходимостью.

Различие между необходимостью, которая не сопровождается чувством принуждения и ограничения, и необходимостью, которая сопровождается чувством принуждения и ограничения, является необходимым, как я объясню. Этот вопрос будет разъяснен в шестом разделе, дай Бог, как с точки зрения размышления, так и с точки зрения Писания, и таким образом, что это соответствует речениям наших блаженной памяти Рабби, которые можно найти в разных местах, о том, что цель, к которой стремятся в поклонении [Богу]

<sup>20</sup> Санхедрин 90а.

и в добрых делах, любовь и радость в них, это не что иное, как наслаждение волей, вершащей благое. Поскольку, в соответствии с тем, что Бог – это вершина любви и наслаждения, дарящий и творящий благо, связь [с Ним] и стремление [к Нему] в таком случае – идти Его путями насколько возможно. Следовательно, когда есть это желание и наслаждение в душе, есть действие души, посредством которого происходит стремление [к Богу] и отделение [от Него]. Поэтому уместно, что из этого действия проистекают награда и наказание подобно тому, как следствие проистекает из причины. Когда душа лишена этого желания, как когда человек чувствует принуждение и ограничение в своих деяниях, то душа не совершит это действие и стремление и отделение не будут обязательно из него [следовать], поскольку действие будет отделено от воли души, и, следовательно, не будут уместны награда и наказание. В таком случае [рассматриваемое] различие признано.

Однако когда это различие признано, [встает вопрос], как можно оправдать награду и наказание за убеждения? Ибо обещания вознаграждения и наказания за них не способны к тому, чтобы повлечь волю и выбор в отношении конкретных убеждений, а также не являются причинами, которые их двигают, поскольку считается, что человек принимает убеждения невольно, так что воля не играет в них никакой роли.

Некоторые из наших мудрецов, как следует из силы их слов, действительно были соблазнены идеей, что вознаграждение за убеждения не подпадает под юрисдикцию справедливости и несправедливости, потому что вознаграждение является естественным и необходимо следует из умопостигаемого. Иначе говоря, когда истины убеждений установлены в душе человека, они становятся умопостигаемыми [понятиями], в то время как они находятся вне души, эти убеждения составляют его душу как бессмертную [субстанцию], которая является предельной наградой для человека.

Очевидно, что путь Торы исключает это мнение, как будет объяснено далее, если будет на то Божья воля. Ибо если бы это было так, нам, чтобы направлять нас, достаточно было бы тех немногих мнений, которые можно найти в Торе, и не требовалось бы огромного изобилия заповедей и их ответвлений и ответвлений ответвлений. Господи! Без этого такое изобилие было бы философскими умозаключениями, но число заповедей этого типа<sup>21</sup> мало. Если бы душа составлялась из умопостигаемых истин, поскольку в книге [Евклида] «Начала» и в книге [Аполлония] «О конических сечениях» содержится очень много умопостигаемых [понятий], [можно было бы ожидать, что] душа геометра будет состоять из большего числа истин, чем душа, вовлеченная в Тору. Но очевидно, что это мнение является ложным в соответствии с Торой, и, если Бог даст, будет еще более ясно, что мнение, будто награда – это продолжение умопостигаемых [понятий после смерти] является само по себе надуманным. [Ибо в этом случае] душа, которая мыслит некое понятие, установленное в книге «Начала», [например], что «углы треугольника равны двум прямым углам», и ни о чем ином не мыслит, если одно это умопостигаемое [понятие] составляло ее, оно бы и привело к ее бессмертию. И если она достигает

<sup>21</sup> То есть заповедей, которые являются философскими умозаключениями.

бессмертия, будет ли она напоминать душу, которая была составлена из другого умопостигаемого [понятия], которое также объяснялось там, что «квадрат диагонали квадрата равен сумме квадратов двух соседних сторон» или какого-то иного умопостигаемого [понятия]. А если [одна] отличается [от другой], то чем отличается. Но это всё чушь и ложная выдумка. Однако Философ, поскольку его глаза не были озарены светом Торы, и будучи под давлением сильных указаний, свидетельствующих о бессмертии человеческой души, выдумал фантазии и измыслил идеи, чтобы подтвердить эти указания, хотя идеи эти в высшей степени далеки от разума и тем более от Торы. Поэтому мы оставим этот путь.

Мы скажем, что после того, как будет установлено, что в убеждениях нет места для воли, но что верящий чувствует необходимость верить, становится очевидным, что мы должны приписать выбор и волю чему-то, что связано и соединено с убеждениями, граничит с ними, приятности и радости, которые мы испытываем, когда Бог милостиво наделяет нас верой в Него, и усилием, которое мы прилагаем для постижения Его истины. Это, несомненно, является делом воли и выбора. Действительно, истинная вера может быть у верующего без возникновения [чувства] радости, связанного с тем, что он является обладателем этой веры. Поэтому очевидно, что возникновение [чувства] радости и усилие в исследовании истины веры, дела, которые являются следствием воли и выбора и к которым несомненно применимы награда и наказание, как это будет разъяснено в дальнейшем, дай Бог.

Далее я скажу, что, если мы посмотрим на деяния, обнаружим, что награда [дается] не за сами деяния в первую очередь, а за выбор при совершении деяния. Ибо когда человек делает что-то, он реализует одну из двух противоположных альтернатив, которые были одинаково открыты для его силы выбора. Поскольку очевидно, что нечто актуализированное с точки зрения его актуальности не является потенциальным или возможным для него, но является необходимым и ограниченным для него; из этого с необходимостью следует, что награда и наказание связаны с выбором и волей, относятся не к самому деянию, когда [человек] совершает его, а к выбору, когда он его совершает.

И сколь уместно об этом сказано в речении наших Рабби блаженной памяти: «Мысли о согрешении более тяжки, чем прегрешение»<sup>22</sup>. Поскольку прегрешение состоит из двух вещей: из самого действия и из выбора и желания относительно него; наказание, которое является результатом этого, [дается] за волю и выбор, которые в речении называются «мыслями», очевидно, что из двух воля хуже и она является мыслью.

Это будет также подтверждено, когда мы рассмотрим их отдельно, деяние без мысли и воли, иными словами, вынужденный поступок, или волю без деяния. Наказание будет возложено на мысль и волю, в соответствии с тем, что сказано в истинной традиции: «жертва всесожжения за мысль сердца»<sup>23</sup>. И не будет возложено наказание за деяние, в соответствии с нашим корнем:

<sup>22</sup> Йома 29а.

<sup>23</sup> Левит Рабба 7:40. Левит Рабба или Ваикра Рабба представляет собой гомелетический мидраш на книгу Левит.

«в случае принуждения Бог освобождает его»<sup>24</sup>. Причина, почему говорится «более тяжкое», та, что нет никаких сомнений в том, что наказание за волю, когда к ней присоединяется деяние, больше, чем наказание за одну волю, когда нет никакого деяния. И это то, что указано, что наказание также дается за деяние, но более тяжкое наказание дается за волю, и особенно тяжкое [наказание дается], когда воля присоединяется к действию. И это несомненная истина.

Так решается большая трудность. Было установлено, что вознаграждение и наказание за убеждения относятся к удовольствию и радости, которые мы испытываем к ним, и к трудолюбию, с которым мы прилагаем усилия, чтобы понять их. Это то, что мы хотели объяснить.

### **Глава шестая**

#### **Изложение того, что было установлено в отношении этого вопроса с точки зрения размышления согласуется с мнением наших Рабби блаженной памяти**

Итак, в этом отношении были установлены две вещи: первая, что вера в отношении взглядов, которых придерживается [человек], приобретает без воли. И вторая, что награда и наказание относятся к воле, награда за желание, усердие, радость за принадлежность к этому объединению верующих и наказание – за противоположное. Об этих вещах намекалось в одном речении в главе «Рабби Акива». Там сказано: «“И они стояли под горой” учит, что Бог опрокинул на них гору как лохань [и сказал:] если вы принимаете Тору, хорошо, если нет – здесь ваша могила. Рава сказал: это сильное утверждение против Торы. Сказал на это кто-то: тем не менее они приняли это в дни Ахашвероша, ибо написано: евреи подтвердили и приняли. Они подтвердили, что уже приняли»<sup>25</sup>. И смысл речения в соответствии с этим состоит в том, что поскольку было установлено, что воля не может иметь никакого отношения к вере, приобретенной с помощью рациональных принципов, и тем более, когда она приобретена с помощью пророчества, услышанного на этом уважаемом собрании, из этого следует, что они должны были верить, хотя бы они этого или не хотят. Таким образом, они были вынуждены верить. Это ограничение было уподоблено опрокидыванию на них горы как лохани, чтобы они приняли Тору по принуждению, а если нет, то умерли бы там, что является понуждением и принуждением.

<sup>24</sup> Недарим 27а.

<sup>25</sup> Ср. с Шаббат 88а:

Сказал р. Авдими, сын Хамы б. Хасы:

– слова «встали под горой» означают, что поднял Святой, благословен Он, над сынами Израиля гору, словно лохань и произнес: «Принимаете Тору – хорошо, а нет – здесь и могила ваша!»

Заметил р. Аха б. Яаков:

– Это – сильный довод, чтобы опротестовать законы Торы!

Рава возразил:

– Если и так, сыны Израиля вновь приняли Тору во дни Ахашвероша, ведь написано: «Подтвердили евреи и приняли на себя и на потомков своих, и на всех, присоединившихся к ним...» То есть подтвердили то, что уже приняли. (перевод дан по [Вавилонский Талмуд, 2001, с. 111]).

Так же и многим величественным чудесам. И в заключение собрания они верили по принуждению в Тору, веря, что если бы они отклонились от этого, они бы отклонились от правильного пути, пути жизни, [к тому], который называется смертью и погребением. Поэтому сказал мудрец: «Это является сильным утверждением против Торы». Потому что несмотря на то, что Тора без сомнения истинна, после того, как вера в нее стала принудительной, воля не принимала в этом участия, и, возможно, люди не приняли ее по своей воле, которая обязала бы нас следовать ей. Ибо, хотя очевидно, что вера без сомнения истинна, если бы мы ее не приняли, не было бы пути к суровому наказанию, но он был бы, если бы мы приняли ее по собственному желанию. Следовательно, отвечают: «Приняли это в дни Ахашвероша, ибо написано: подтвердили и приняли, они подтвердили, что уже приняли». То есть, поскольку они испытывали радость от увиденных чудес и освобождения, которые были сделаны для них в те дни, подтвердили, что уже приняли их, утверждение упразднилось само по себе. Ибо наслаждение и радость, от которых зависит награда в отношении верований, достигла полноты в дни Ахашвероша. И всё это пример того, что было объяснено в наших рассуждениях: и вера в отношении мнений не формируется с помощью воли, и награда за волю и радость того, кто является обладателем этой веры.

Поскольку эта радость является наслаждением и удовольствием для обладателя веры и поскольку корень наш таков: «Человеку запрещено получать удовольствие от этого мира, не произнося благословения»<sup>26</sup>, мудрецы сформулировали благословение для этого: «Благословен Тот, кто не создал меня язычником, рабом или женщиной». Мы объясним это далее в шестом разделе, если будет на то Божья воля. И достаточно об этом теперь в соответствии с нашим замыслом. Хвала и слава одному только Богу, который возвышен над всеми благословениями и хвалами.

### Список литературы

Андреев, 2017 – *Андреев Г.П.* Аргументы о бесконечности и пустоте в первой главе книги «Свет Господень» р. Хасдая Крескаса // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 190–201.

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

Вавилонский Талмуд, 2001 – Вавилонский Талмуд: Антология Аггады. Т. 1 / Пер. и коммент. У. Гершовича и А. Ковельмана. Иерусалим; М.: Ин-т изучения иудаизма в СНГ; Израил. ин-т талмуд. публ., 2001. 325 с.

Гершович, 2018 – Антология еврейской средневековой философии / Под ред. У. Гершовича. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2018. 632 с.

Йошпе, 2018 – *Йошпе Р.* Что такое еврейская философия? // Антология еврейской средневековой философии / Под ред. У. Гершовича. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2018. С. 553–612.

<sup>26</sup> Брахот 35а.



Карпов, 2010 – *Карпов К.В.* Проблема предопределения и статуса будущих контингентных событий в теологии Григория из Римини // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2010. № 1. С. 35–50.

Крескас, 1990 – *Р. Хасдай Крескас* אור ה' מהדורת הרב שלמה פ"ר [Свет Господень]. Иерусалим: Сифрэй Рамот, 1990. 420 с.

Пинес, 2009 – *Пинес Ш.* Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния / Под ред. У. Гершовича, С. Рузера. М.: Мосты культуры, 2009. С. 232–298.

Пиркей авот, 1979 – Пиркей авот (Поучения отцов) / Б/а, изд. 2-е, перераб., доп. Иерусалим: Геулим, 1979. 118 с.

Прозументик, 2018 – *Прозументик К.В.* Хасдай Крескас против Маймонида: дискуссия о времени в средневековой еврейской философии // Философская мысль. 2018. № 7. С. 18–23.

Шишков, 2003 – *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: Савин С.А., 2003. 592 с.

Ackerman, 2012a – *Ackerman A.* Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification // *AJS Review*. 2013. Vol. 37. Iss. 2. P. 315–331.

Ackerman, 2012b – *Ackerman A.* Hasdai Crescas and His Circle on the Infinite and Expanding Torah // *JSIJ*. 2012. Vol. 11. P. 1–17.

Ackerman, 2013 – *Ackerman A.* The attribution of Sod Ha-Kaddish to Hasdai Crescas // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. 2013. Vol. 30. P. 65–73.

Ackerman, 2017 – *Ackerman A.* Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds // *Aleph*. 2017. Vol. 17. P. 139–154.

Ben-Shalom, 2012 – *Ram Ben-Shalom* Hasdai Crescas: Portrait of a Leader at a Time of Crisis // *The Jew in Medieval Iberia, 1100–1500* / Ed. by J. Ray. Boston: Academic Studies Press, 2012. P. 309–351.

Harvey, 1973 – *Harvey W. Zev* Hasdai Crescas and His Critique of Philosophical Happiness // *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*. 1973. Vol. 6. P. 143–149.

Harvey, 1980 – *Harvey W. Zev* The Term 'hitdabbekut' in Crescas' Definition of Time // *Jewish Quarterly Review*. 1980. Vol. 71. P. 44–47.

Harvey, 1985 – *Harvey W. Zev* Comments on the Expression 'Feeling of Compulsion' in Rabbi Hasdai Crescas // *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. 1985. Vol. 4. P. 275–280.

Harvey, 1992 – *Harvey W. Zev* Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter // *Jewish History*, Vol. 6. 1992. P. 87–98.

Harvey, 1996 – *Harvey W. Zev* Determinism and Choice in Rabbi Hasdai Crescas // *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana: El pensament antropologic medieval en els ambits islamic, hebreu i cristia* / Ed. Llorente P. Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996. P. 21–27.

Harvey, 1998 – *Harvey W. Zev* Physics and Metaphysics in Hasdai Crescas. Leiden: Brill, 1998. 168 p.

Harvey, 2013 – *Harvey W. Zev* Arabic and Latin Elements in Hasdai Crescas' Philosophy // *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries* / Ed. by H. Ben-Shammai, Sh. Shaked, S. Stroumsa. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 2013. P. 106–115.

Lasker, 1992 – *Crescas H.* Refutation of the Christian Principles / Trans. with introd. by D.J. Lasker; Albany: SUNY Series in Jewish Philosophy, 1992. 168 p.

Ravitsky, 1982 – *Ravitsky A.* Crescas' Theory on Human Will: Development and Sources // *Tarbiz*. 1982. No. 51. P. 445–470.

Ravitzky, 1988 – *Ravitzky A.* Derashat ha-Pesah le-Rab Hasdai Crescas u-Mehqarim be-Mishnato ha-Pilosofit. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1988. 204 p.

Rudavsky, 2003 – *Rudavsky T.M.* The impact of Scholasticism upon Jewish philosophy in the fourteenth and fifteenth centuries // *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by D.H. Frank, O. Leaman. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 345–370.

Rudavsky, 2018 — *Rudavsky T.M.* Jewish Philosophy in the Middle Ages: Science, Rationalism, and Religion. Oxford: Oxford University Press, 2018. 320 p.

Weiss, 2018 — *Crescas H.* Light of the Lord / Transl. with introd. and notes by R. Weiss. Oxford: Oxford University Press, 2018. 400 p.

Wolfson, 1916a — *Wolfson H.* Crescas on the Problem of Divine Attributes // The Jewish Quarterly Review, New Series. 1916. Vol. 7. No. 1. P. 1–44.

Wolfson, 1916b — *Wolfson H.* Crescas on the Problem of Divine Attributes // The Jewish Quarterly Review, New Series. 1916. Vol. 7. No. 2. P. 175–221.

Wolfson, 1929 — *Wolfson H.* Crescas' Critique of Aristotle. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1929. 777 p.

Zonta, 2006 — *Zonta M.* Hebrew Scholasticism in the Fifteenth Century: a History and Source Book. Dordrecht: Springer, 2006. 388 p.

### **Hasdai Crescas on Divine Omniscience and Human Choice: Comparative Metaphysics**

*Valeriya V. Sleptsova*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Goncharnaya Str. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: leka.nasonova@gmail.com

This paper is devoted to the analysis of the parallels between the ideas of the Western scholastics and Jewish philosophers of the XIV–XV centuries. Hasdai Crescas was one of the famous Jewish philosophers. Until the 60s of the XX century researchers considered the philosophy of Judaism in the framework of the Arab-Muslim philosophical tradition. However, with the release of the significant Sh. Pines' paper this trend has changed. Indeed, it would be much more methodologically more accurate to consider the philosophical ideas of Jewish thinkers of the fourteenth and fifteenth centuries also in the light of the interaction of the latter with European scholastic thought. The key issues raised in the main Crescas' work, *The Light of the Lord*, are close to the questions formulated and decided by the scholastics. The ideas of Crescas on the divine knowledge of future events, freedom of human will, reward and punishment for actions are parallels with the ideas of different representatives of scholastic philosophy.

**Keywords:** Crescas, free will, Judaism, omniscience, philosophy of religion, scholasticism

**Citation:** Sleptsova V.V. “Hasdai Crescas on Divine Omniscience and Human Choice: Comparative Metaphysics”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2020, Vol. 4, No. 2, pp. 129–155.

### **References**

Ackerman, A. “Hasdai Crescas on the Philosophic Foundation of Codification”, *AJS Review*, 2013, Vol. 37, No. 2, pp. 315–331.

Ackerman, A. “Hasdai Crescas and His Circle on the Infinite and Expanding Torah”, *JSIJ*, 2012, Vol. 11, pp. 1–17.

Ackerman, A. “The attribution of Sod Ha-Kaddish to Hasdai Crescas”, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*, 2013, Vol. 30, pp. 65–73.

Ackerman, A. “Hasdai Crescas and Scholastic Philosophers on the Possible Existence of Multiple Simultaneous Worlds”, *Aleph*, 2017, Vol. 17, pp. 139–154.

Andreev, G.P. "Argumenty o beskonechnosti i pustote v pervoj glave knigi «Svet Gospoden'» r. Hasdaya Kreskasa" [The Arguments on Infinity and Void in the First Chapter of R. Hasday Crescas' book Or ha-Shem], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 4, pp. 190–201. (In Russian)

Andreev, G.P. "Naturfilosofskie vzglyady Khasdaya Kreskasa v IV chasti traktata 'Or ha-Shem' ("Svet Gospoden'")" [Natural philosophical ideas in the 4<sup>th</sup> part of "Or ha-Shem" [The Light of the Lord] by rabbi Hasday Crescas], *Filosofskii zhurnal*, 2019, Vol. 12, No. 3, pp. 48–61. (In Russian)

Ben-Shalom, Ram "Hasday Crescas: Portrait of a Leader at a Time of Crisis", *The Jew in Medieval Iberia, 1100–1500*, ed. by J. Ray. Boston: Academic Studies Press, 2012, pp. 309–351.

Crescas, H. אור ה' מזהדורת הרב שלמה פישר [Light of the Lord, ed. by Sh. Fisher]. Jerusalem: Sifrei Ramot, 1990. 420 pp. (In Hebrew)

Crescas, H. *Refutation of the Christian Principles*, trans. with introd. by D.J. Lasker. Albany: SUNY Series in Jewish Philosophy, 1992. 168 pp.

Crescas, H. *Light of the Lord*, trans. by R. Weiss. Oxford: Oxford University Press, 2018. 400 p.

Gershovich, U. (ed.) *Antologiya evrejskoj srednevekovoj filosofii* [Anthology of Jewish Medieval Philosophy]. Jerusalem-Moscow: Bridging Cultures, 2018. 623 p. (In Russian)

Gershovich, U., Kovel'man, A. (eds.) *Vavilonskij Talmud. Antologiya Aggady* [Babylonian Talmud. Anthology of Aggadah]. Vol. 1. Jerusalem-Moscow: Institut Izucheniya Iudaizma v SNG Publ. Izrail'skii Institut Talmudicheskikh Issledovanii Publ., 2001. 325 p. (In Russian)

Joshpe, R. "Chto takoe evrejskaya filosofiya?" [What is Jewish Philosophy?], *Antologiya evrejskoj srednevekovoj filosofii* [Anthology of Jewish Medieval Philosophy], ed. by U. Gershovich. Jerusalem-Moscow: Bridging Cultures, 2018, pp. 553–612. (In Russian)

Harvey, W. Zev "Hasday Crescas and His Critique of Philosophical Happiness", *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies*, 1973, Vol. 6, pp. 143–149.

Harvey, W. Zev "The Term 'hitdabbekut' in Crescas' Definition of Time", *Jewish Quarterly Review*, 1980, Vol. 71, pp. 44–47.

Harvey, W. Zev "Comments on the Expression 'Feeling of Compulsion' in Rabbi Hasday Crescas", *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, Vol. 4, 1985, pp. 275–280.

Harvey, W. Zev "Nissim of Gerona and William of Ockham on Prime Matter", *Jewish History*, 1992, Vol. 6, pp. 87–98.