

Г.П. Андреев

Метафизика и космология Маймонида в «Путеводителе растерянных» и в «Послании мудрецам Марсея»

Геннадий Петрович Андреев – выпускник аспирантуры философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, преподаватель обществознания Lancman School. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, 1; e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

В своем главном философском трактате «Путеводитель растерянных» еврейский философ рабби Моше бен Маймон (Маймонид) анализирует геоцентрическую космологию, бывшую в то время парадигмой, а также разбирает перипатетические идеи о предвечности мира и множестве миров. Он подвергает сомнению постптолемеевское учение об эпициклах, что довольно нехарактерно для XII в. Кроме того, Маймонидом анализируются мистические учения Маасэ Берешит (Деяния Первоначала) и Маасэ Меркава (Деяния Колесницы) в свете популярной интерпретации еврейского Высокого Средневековья как физики и метафизики в аристотелевском смысле. Мистическая талмудическая доктрина о Троне Славы (кисэ а-кавод) трактуется им как перипатетическое учение о «надлунном мире». В «Послании мудрецам Марсея» им устанавливаются критерии рациональной веры, а также рассматриваются основные идеи против астрологии, что для его эпохи было нетривиально, отделяя научную космологию от суеверий. Он разбирает концепцию реая брура (ясного видения) в эпистемологическом и онтологическом смысле. Для Маймонида логика математических доказательств (а с ней и все преднаучное – в нашем понимании – знание) и чувственное восприятие оказываются куда большими авторитетами, чем слова библейских пророков.

Ключевые слова: Маймонид, космология, метафизика, аристотелизм «Путеводитель растерянных», «Послание мудрецам Марсея», средневековая еврейская физика

Ссылка для цитирования: Андреев Г.П. Метафизика и космология Маймонида в «Путеводителе растерянных» и в «Послании мудрецам Марсея» // Философия религии: аналит. исслед. / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2021. Т. 5. № 1. С. 32–46.

Рабби Моше бен Маймон, РаМБаМ, он же Маймонид (1136–1204) – средневековый еврейский автор, который не нуждается в представлении. Его фундаментальный труд – *Морэ ха-невухим* – «Путеводитель растерянных» – нашел отклик не только в еврейском, но и в арабо-мусульманском и западнохристианских мирах. Персидский математик Аль-Тавризи написал даже комментарий к «Путеводителю» (один парадокс из него будет также использовать Хасдай Крескас, когда будет критиковать Маймонида). На Маймонида ссылаются и Фома Аквинский, и Николай Кузанский. Стоящий рядом с «Суммой теологии» Фомы Аквинского и «Непоследовательностью непоследовательности» Ибн-Рушда (Аверроэса), «Путеводитель» Маймонида стал воплощением рационализма Средневековья, приготовив пробуждение Разума в Возрождение и в Просвещение.

Данный трактат состоит из трех частей (*халаким*). В первой части исследуются язык и образы еврейской Библии, вторая часть посвящена космологическим вопросам, в третьей части Маймонид разъясняет, что такое, на его взгляд, *ма'асэ берешит*, Деяние Первоначала, и *ма'асэ меркава*, Деяние Колесницы.

Чуть менее известным является другое произведение Маймонида, которое по праву можно считать манифестом средневекового рационализма. Это *игзрет ле-хахамей каһаль марселия* – «Послание мудрецам Марселя», в котором философ разбирает аргументы за и против астрологии, приходя к выводу о ложности этого учения. В этом труде рабби Моше формулирует свое философское кредо (оно будет разобрано ниже). Для философа *хахамат ха-хешибон* – «наука счета/расчета» – предшествует *ргашот* – «чувствам». Но для Маймонида чувства не обманчивы – они лишь не так точны, в них нет того, что в оригинале названо *реайя брура* – буквально: «чистое видение» («ясное доказательство»)¹.

Надо сказать, что без математики и астрономии Маймонид не видит возможности познания в целом и познания теологического в частности. В «Послании рабби Йосефу бен Йеуде» (которое по совместительству является также предисловием к «Путеводителю растерянных») он пишет своему ученику: «Когда же ты рассказал мне то, что уже изучил из астрономии, а [еще] до нее – то, без чего невозможно войти в нее, – математику, – прибавилось у меня радости за тебя, что хорош разум твой и быстро воображение твое...» [Маймонид, Послания, с. 316].

Вторая часть «Путеводителя» начинается со знаменитых 25 утверждений (*һакдамот*), которые впоследствии будет критиковать Хасдай Крескас в Первой части своего «Света Господня». Критика этих тезисов Маймонида Крескасом стала основой для знаменитой монографии Г.О. Вольфсона (Wolfson) «Критика Аристотеля Крескасом» («Crescas' Critique of Aristotle»). Как в свое время отметил К. Сират, «в еврейской теологии, так же как и в исламской и христианской, аристотелизм обострил конфликт между философией и Откровением, кульминацией которого стало разделение разума и веры» [Сират, 2003, с. 220].

¹ Я. Клацкин в своем Thesaurus определяет термин *רְאִיָּה* (*реайя*) как «точное доказательство», переводя как *Beweis, Argument, demonstration* [Klatzkin, 1928, S. 639].

Но большинство средневековых интеллектуалов скорее согласились бы с оценкой их современника – филолога и комментатора рабби Давида Кимхи (РаДаК) (1160?–1235?): «Страх Божий – это Тора и заповеди, слова пророков, а также традиция мудрецов в устной Торе, а мудрость же – мудрость философии. Но если человек будет изучать вначале мудрость философии, то дух его придет в смятение и голова его напряжется, чтобы раздробить [как камень] многочисленные знаки и великие чудеса, существующие в Святом Писании». Кимхи как богослов не торопит своих читателей знакомиться с философией сразу, но, поняв сначала теологию, «потом осознает думающий о Торе мудрец, и прояснит основу мудрости, стараясь приблизиться к речениям знания, и будет изучать мудрость философии только после этого» [Великие Писания, 1525, с. 2]². Однако раз Давид Кимхи пишет эти строки, а Маймонид – «Путеводитель растерянных», то ознакомление с философией, а особенно аристотелевской, опережало освоение догм религии. Свой «авероистский кризис» – наподобие произошедшего в Парижском университете во второй половине XIII в. – случился и в иудейской среде, правда, начался он раньше – еще с Саади Гаона (882–942) и был значительно мягче ввиду отсутствия у евреев на тот момент гиперцентрализованных институций наподобие римской курии. Преднаучное знание, сконцентрированное в аристотелевской физике, было популярно среди множества интеллектуалов. Колет Сират, говоря об этой физике, называет ее «наукой» (в кавычках), указывая: «“Наука” стремительно распространялась, и необходимо было оправдать религию перед лицом этой науки, которую люди принимали очень быстро, не успев как следует изучить» [Сират, 2003, с. 223].

25 утверждений в начале Второй части «Путеводителя растерянных» касаются, прежде всего, вопросов пустоты и бесконечности и выполнены целиком в перипатетическом духе. Вот, например, первые тринадцать из них. Тематика этих утверждений весьма характерна:

Утверждение I. Существование бесконечной величины невозможно.

Утверждение II. Сосуществование бесконечного числа ограниченных величин невозможно.

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

Утверждение IV. Четыре категории суть субъекты изменения:

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

Б. Количество. Изменения, относящиеся к количеству, именуются увеличением и уменьшением.

В. Качество. Изменения качества вещей носят имя превращения.

Г. Место. Изменение места есть движение.

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

² Предисловие РаДаКа к его комментарию на книгу Иешуа бин Нуна (Иисуса Навина). Цит., в переводе автора данного исследования, по изданию מִקְרָאוֹת גְּדוּלוֹת [Великие Писания, с. 2].

Утверждение V. Движение предполагает изменение и переход от актуального к потенциальному³.

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

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

Утверждение VIII. Вещь, чье движение привходяще, должна прекратить двигаться, так как она не может двигаться по собственной силе. Таким образом, привходящее движение не может продолжаться вечно.

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

Утверждение X. Вещь, которую называют состоящей в телесном объекте, должна удовлетворять двум условиям: или она существует посредством этого объекта (если это – вещь привходящая), или является его причиной (например, его сущность). В обоих случаях – она есть потенция существования в телесном объекте⁴.

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

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

Утверждение XIII. Ни один из видов изменений не может быть продолжительным, кроме как движения с места на место, и то если оно круговое» [Маймонид, Путеводитель, 159–161].

³ Версия М. Фриландера: «transition from potentiality to actuality». Версия р. Й. Капах: «הא'צ"ג ללפניו כל הכח ל» – что можно прочесть двояко: «и выходит из силы к действию / посредством силы к действию».

⁴ В переводе Й. Капах *קוּחַ בְּגוּפּוֹ* (коах бегуф) – буквально: «сила в теле». Но, как было и будет указано не раз в этой работе, в философском смысле коах значит потенцию как противоположность актуальности.

Итак, первые три из этих тезисов, впоследствии подробно разработанных, касаются отрицания актуальной бесконечности – как в пространстве, так и во времени (иными словами – невозможности бесконечного ряда причин⁵). Некоторые из них, как, например, 8-е утверждение, отрицают бесконечную продолжительность движения, если сила,двигающая объект, является привходящей. Другие, как 12-е, отрицают бесконечную силу (или потенцию – термин употребляется один и тот же). Эти утверждения для Маймонида предстают тем, что Томас Кун впоследствии назовет «парадигмой» и «нормальной наукой», т.е. аксиомами его картины мира. Эти постулаты целиком определены «Физикой» Аристотеля и ее арабской рецепцией.

В 13-й главе второй части «Путеводителя», разбирая в сравнении мнения еврейской традиции, философов-неоплатоников и Аристотеля, рабби Моше рассуждает о примордиальном бытии: «Когда говорят, что Бог *был* (курсив мой. – Г.А.) до того, как был сотворен мир, [то само] слово “был” указывает на время. Итак, все, что мысленно возникло бы на протяжении⁶ его существования, перед тем, как был сотворен мир, – продолжительность⁷, которой нет конца. Это предполагает время или подобие времени. Если не подтверждается, что это время, потому что время – без сомнения – акциденция (תְּלִיָּוָה – *микрэ*)⁸, то, по нашему мнению, оно состоит из сотворенных акциденций – как то: чернота или белизна, – а поэтому у него нет качества. Однако, несомненно, акциденция связана с движением, как объяснялось в словах Аристотеля⁹, который объяснял время и подтверждение его существования» [Маймонид, Путеводитель, 190]. Действительно, говорит Маймонид, насколько наше понятие «он был» применимо к тому, что было *до* мира, а значит, и *до* времени? К тому же невозможно еще с эпохи Аристотеля соотнести вечное Существо со временем. Стагирит отмечал в «Физике», что «время само по себе скорее причина уничтожения: оно есть число движения, движение же лишает [существующее] того, что ему присуще. Отсюда ясно, что вечные существа... не находятся во времени, так как они не объемлются временем и бытие их не измеряется временем» [Аристотель, 1981, с. 153]¹⁰. Для монотеистических философов главным было Одно вечное Существо, но постановка проблемы осталась: если Бог существует, а существование так или иначе связано со временем, то как Он *был* до мира и до начала времени? Впоследствии Хасдай Крескас предложит неортодоксальное решение этого вопроса. Вновь к этому вопросу Маймонид вернется в 30-й главе.

Другой космологический пассаж присутствует в 24-й главе. Разбирая основы птолемеевской астрономии, Маймонид цитирует арабского коллегу (показывая тем самым источник своего астрономического знания): «Сказал Абу

⁵ Ниже в данной работе будут разобраны подобные маймонидовы идеи, имеющие космологическую интерпретацию, и сравнены с позицией мудрецов Талмуда.

⁶ תְּלִיָּוָה (*мешихут*) восходит к термину תְּלִיָּוָה (*мешех*) к одному из значений приводит значения: Länge, Ausdehnung, Dimension [Klatzkin, 1928, S. 423].

⁷ Так же – *мешихут*.

⁸ Я. Клацкин дает первое значение Akzidenz [Klatzkin, 1928, S. 470].

⁹ Й. Капах дает отсылку на «Физику», IV, 10 и последующие до конца IV книги главы.

¹⁰ Phys., IV, 12; 221b, 2–4.

Бакар ибн Аль-Цаиг в своих трудах по астрономии, что существование эпицикла¹¹ невозможно: и это с необходимостью¹², и – вдобавок – поэтому необходимы из того, что невозможно, то есть из существования орбиты-радианта¹³» [Маймонид, Путеводитель, 217]. Первые сомнения в правильности средневековой версии системы Птолемея среди арабских астрономов Маймонид не просто фиксирует, но и передает своему ученику. Исследовательница Маймонида Сара Струмза (Stroumsa) пишет об изменении философии на Пиренеях при альмохадском нашествии¹⁴, которое в юности пережил РаМБаМ: «Альмохадский способ мышления мог оставить следы и на научной, и на философской мысли Аль-Андалуса. Так, альмохадское влияние было рассмотрено Саброй¹⁵ как то, что он обозначил как: “андалузский мятеж против птолемеевской астрономии”» [Stroumsa, 2009, p. 80]. В этом смысле расхождения Маймонида с «Альмагестом» могут быть помещены в более широкий контекст радикальных преобразований, сделанных арабскими астрономами. Струмза продолжает: «Астрономические модели, основанные на Птолемея, давали объяснения для результатов, по-другому никак не объяснимых, но эти модели явно противоречили аристотелевской физике. Арабские астрономы в общем разделяли эту противоречивую позицию, следуя птолемеевской астрономии, и в то же время поддерживая перипатетическую физику. Некоторые же андалузские мыслители, тем не менее, как Битруджи¹⁶, считали такое противоречие недопустимым и отвергали птолемеевские модель и доказательства» [Ibid.]. Маймонид, тем не менее, не столь акцентирует внимание на противоречиях между системами мира Аристотеля и Птолемея, как арабо-андалузские астрономы – *opus magnum* РаМБаМа помогает другим *невухим*¹⁷, которых волнует противоречие перипатетизма и постталмудического иудаизма, а не наблюдательных данных и зашедшей в тупик птолемеевской астрономии.

В 30-й главе рассматривается особый аспект проблемы времени. Вначале Маймонид строго разделяет термины *p'ushon* и *p'eshit*, что буквально можно перевести как «первый, начальный» и «Первоначало» [Маймонид, Путеводитель, 232] соответственно. Однако Я. Клацкин указывает специфически средневековые значения: для *p'ushon* – «сущее от века, извечное», давая перевод

¹¹ Букв: «орбита вращения».

¹² Капах отмечает на это невозможно: «что эпицикл оставляет свое место, ведь это опровергает согласно им местоположения вещей».

¹³ Букв: «окружающей орбиты».

¹⁴ Альмохадское нашествие – вторжение на Пиренейский полуостров одной из радикальных мусульманских групп в 1146 г. из Западного Магриба. Альмохады ратовали за очищение ислама и возвращение к его «первоначальной форме».

¹⁵ Абдельхамид Сабра (1924–2013) – американский историк науки, профессор Гарвардского университета. Здесь Сара Струмза имеет в виду его статью The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Bitruji, вышедшую в 1984 г. в Кембридже в сборнике «Transformation and Tradition in the Science: Essays in Honor of Bernard Cohen».

¹⁶ Нур Ад-дин Аль-Битруджи (латинизированное: Альпетрагий) (ум. ок. 1204) – арабский андалузский астроном и религиозный деятель, кади.

¹⁷ М. Дрор на статью פִּיבּוּחַ (*навух*) приводит значения: 1) смущенный, растерянный, сконфуженный, 2) заблудший [Дрор, 2005, с. 269], Я. Клацкин же переводит как *verlegen, ratlos, un-schlüssing* (Vol. III, Nun – Qof, p. 13).

der Ewige, urewig [Klatzkin, 1928, S. 640]; для *p'ešum* – «имеющее начало», приводя аналоги в других языках: Prinzip, Grundursache, ἀρχή [Ibid., S. 643]. Обращаясь к узусу этих терминов в иврите, Маймонид – как это часто происходит в «Путеводителе» – использует библейские аллюзии: к слову *p'išon* он приводит термин *txila* и стих из пророка hOшеа (Осии): «Начало (*txila*) речи Господней к hOшеа» (Ос., 1:5), а к термину *p'ešum* дает объяснение: «*p'ešum* – это потому что оно было определено с головы (*p'oi*), которая – начало (*p'ešum*) для живого существа... а Вселенная не была создана в начале во времени, подобно тому как созданы были мы с вами, а потому и сказано “В начале (*bere'šum*) [сотворил Бог]”» [Маймонид, Путеводитель, с. 233]. Очевидно, и это подчеркивает Й. Капах, что здесь он отсылает к 13-й главе второй части рассматриваемого труда, где разбиралось примордиальное бытие Бога до начала Творения. Приводя этот пример, рабби Моше, следуя правилам еврейской герменевтики, читает предлог ב (*be*) – «в» просто как букву ב (*beit*), имеющую цифровое значение «2». Иными словами, Маймонид хочет предложить прочтение: «Во-вторых/со второго раза/со второго начала Бог сотворил небо и землю». На это Й. Капах в своем комментарии отмечает: «О сущности термина “начало” (*p'ešum*) см: Платон, Федр, 24» [Там же]. Скорее всего, исследователь Маймонида имеет в виду следующий фрагмент: «Начало же не имеет возникновения. Из начала необходимо возникает всё возникающее, а оно само из ничего не возникает. Если бы начало возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом. Так как оно не имеет возникновения, то, конечно, оно и неуничтожимо» [Платон, 2007, с. 185]¹⁸. Это размышление об ἀρχή, по мнению Капах, через сирийские и арабские переводы и трактовки доходит до Маймонида, который трактует его как *p'ešum* – абсолютное начало. Но, как РаМБаМ указывал выше, начало мира не может быть абсолютным началом, т.к. до мира был его Творец.

Как еврейский мыслитель, он обращается здесь к авторитету мудрецов поздней Античности из компендиума «Берешит Раба»: «Сказал рабби Йегуда бен рабби Симон: – Не написано здесь “был вечер”, но “и был вечер”, отсюда следует, что порядок времен был еще прежде этого. Сказал рабби Абагу: – Отсюда [следует], что Святой, благословен Он, сотворял миры и разрушал их, пока не создал этот [мир]» [Берешит Раба, 2012, с. 93]¹⁹. Действительно, первая глава книги Бытия рефреном повторяется *va-йеху 'эвев va-йеху вокер* – «и был вечер и было утро». Из русского перевода не совсем ясно толкование рабби Йеуды, на которое опирается Маймонид, однако в оригинале противопоставляются формы глагола «быть» в имперфекте *йеху* и в перфекте *хайа*. Поскольку здесь употреблен «перевернутый» через букву ל (*lav*) в прошедшее время имперфект, то интерпретация допускает некую неопределенно долгую длительность в прошлом – до Сотворения. Р. Кипервассер полагает, что здесь дело не столько в грамматических временах, сколько в букве ל (*lav*), – который есть прежде всего союз «и»: «Из употребления в начале предложения соединительного “и” толкователь заключает, что “вечер” соединен с чем-то ему

¹⁸ Phaedrus, 245 d–e.

¹⁹ Берешит Раба, 2012, 3:7.

предшествовавшим, но это не утро и не день, а некий порядок времен» [Берешит Раба, 2012, с. 93, в прим.]. Кроме того, Маймонид цитирует – как уже было видно выше – мыслителя, предполагавшего множество миров – рабби Абау. Однако эта множественность не пространственная, но временная: миры возникали и исчезали. Но эта позиция, проглядываемая в некоторых эллинистических космологиях, не выводится с очевидностью из реффрена 1-й главы Бытия. Р. Кипервассер предполагает: «Оно содержит ответ на вопрос, поставленный первым толкователем (р. Йеудой бен р. Симон. – Г.А.): если до первого “вечера” что-то существовало, то чем было это что-то? Оказывается²⁰, что сотворенному миру предшествовали иные миры со своим порядком времен» [Там же]. Сам рабби Абау пытается предложить «логику» Бога: «Сказал Он: этот (мир. – Г.А.) приятен Мне, а те (предшествующие миры. – Г.А.) неприятны Мне» [Там же, с. 93]. Эта «логика» во многом предвосхищает идею «совершеннейшего из возможных миров» из «Опытов теодицеи» Г.-В. Лейбница. Однако у рабби Абау все варианты миров были уже «проработаны» Богом, в конце концов и оставлен был наиболее оптимальный вариант – наш мир.

Компилятор Берешит Раба впоследствии добавил мнения других раввинов, которые пытаются подвести указанное мнение под герменевтику текста книги Бытия. Но Маймонида здесь интересует не столько истолкование, сколько философская позиция рабби Абау: «Это более странный вид извечного [бытия], а ты [читатель,] уразумей, на чем же были основаны их [позиции]. Это существование времени задолго до [возникновения] этого солнца» [Маймонид, 2008, с. 233]. Действительно, время – еще с Античности – ассоциировалось с движением небесных светил, и с очевидностью для традиционного сознания время – это путь солнца по небу²¹. Х. Маккоби полагает, сравнивая взгляд Маймонида на вышеуказанные мидрашистские позиции с методом его оппонента, Хасдая Крескаса, что «Маймонид смело сталкивает мнения двух мудрецов, говоря, что комментарии их один хуже другого. Подобная непочтительность была просто невозможна для Крескаса» [Massoby, 2002, p. 167]. Как будет показано ниже, Маккоби немного преувеличивает: количество неортодоксальных умозаключений у Крескаса не меньше. Но возвращаясь к концепции «совершеннейшего из миров», Маккоби отмечает, сравнивая взгляды рабби Йеуды и рабби Абау: «Маймонид говорит, что это (высказывание рабби Абау. – Г.А.) хуже, чем первое высказывание (рабби Йеуды. – Г.А.), не только потому, что ставит под сомнение творение этого мира из ничего, но изображает его *последним* (курсив мой. – Г.А.) в долгом, возможно бесконечном, ряду творений» [Ibid., p. 168]. Иными словами, для РаМБаМа идея *creatio ex nihilo* является

²⁰ По логике рабби Абау.

²¹ См. оценку этой идеи Аристотелем: «Одни говорят, что время есть движение Вселенной, другие – что это сама [небесная] сфера... хотя часть круговращения [Неба] есть какое-то время, но [само время] ни в коем случае не круговращение: ведь любой взятый [промежуток времени] есть часть круговращения, но не [само] круговращение» (Phys., 218b) [Аристотель, 1981, с. 146].

основополагающей, с другой стороны, толкование рабби Абау уводит к «дурной бесконечности», а также это подрывает то, что впоследствии назовут «космологическим аргументом».

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

Так, о мистическом влиянии на учение о примордиальной материи у Маймонида Сара Пессин пишет: «Собственная Маймонидова позиция относительно первоматерии может быть выражена в его взглядах на стихи 1:1–28 из Книги Иезекииля – “Деяние Колесницы”, ...истолкованные Маймонидами натурфилософски так же просто как и интерпретация аристотелевских утверждений о космосе» [Pessin, 2009, p. 283]. Действительно, многие исследователи, как было уже отмечено, сравнивают *Ма'асе Меркава*, как это понимал сам РаМБаМ, с метафизикой. Более того, он сам пишет, комментируя пронизанный позднеэллинистическим мистицизмом талмудический трактат «Хагига»: «...удалось мне выяснить, изучая речения мудрецов, ...что они называют “Учением о Начале” естественные науки и проникновения в начало сущего, а под “Учением о Колеснице” они подразумевают Божественную науку, которая представляет собой рассуждение о сущем в целом» [Маймонид, 2008, с. 17, в прим.].

Во второй части «Путеводителя», главе 26, посвященной мистическому Трону Славы (*кисэ' ха-кавод*), Маймонид пишет: «Материя небесная отлична от материи земной, и два [вида] материи крайне не похожи: одному [виду] уготовано быть превознесенным из-за его превосходства и величия, и Он освещает вид его, а вторая материя далека от Его возвышенного света и сияния, это – низкая материя» [Там же, с. 222]. Пессин уточняет: «Маймонид видит в разработанном “Иезекииловом” Учении о небесном Троне аллегория онтологического разделения между подлунной телесностью и небесного тела отделенных (от материи. – Г.А.) интеллектов, те самые интеллекты, которые в его системе Аристотеля – Аль-Фараби (иными словами перипатетически – нео-платонической) являются интеллектуальными сущностями, движущими соответствующие им сферы» [Pessin, 2009, p. 286]. Как уже было отмечено при анализе «Мишне Тора», Маймонид полагает *галгалим* не только живыми, но и интеллектуальными. По мнению Пессин, *Ма'асе Меркава* для РаМБаМа – учение о надлунном мире, а точнее, о том, как интеллекты движут орбиты светил и сами светила.

Весьма важна для Маймонида полемика против астрологии. В 1194 г. он пишет целое послание «Мудрецам Марселя», направленное против этой столь популярной тогда «дисциплины». Д. Йеллин отметил, что «его письмо было знаменательным в той эпохе и заняло достойное место в контексте протеста Ибн Эзры против веры в чертей» [Yellin, Abrahams, 1903, p. 144]. Данная работа была написана на иврите, и на сегодняшний момент существует ее перевод на русский язык, выполненный Меиром Левиновым²².

²² Его перевод озаглавлен как «Послание мудрецам Монпелье о приговоре звезд» и вышел в сборнике [Маймонид, 2011, с. 408–428]. Существует множество версий, куда же писал Маймонид, поэтому его работа в разных источниках называется и как «Послание в Марсель»,

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

Для начала рабби Моше отмечает, что может быть объектом веры. Открывает Маймонид список из трех положений, из которых «первая вещь – та, для которой есть ясное доказательство, [опирающееся] на человеческий разум, [такое], как, например, [дают] арифметика, геометрия и астрономия» [Маймонид, 2011, с. 413]. Таким образом, для РаМБаМа как философа – за несколько веков до декартовской *claritas* – важны доказательность и ясность, которая выражается в математических *par excellence* дисциплинах. Он использует термин *рэ'айа брура*, который М. Левинов переводит как «ясное доказательство». Само это сочетание в оригинале – плеоназм, и Я. Клацкин объясняет *рэ'айа* как «логическое доказательство» [Klatzkin, 1928, S. 639], а термин ברור (*барур*) (мужской род от *брура*) переводит как *klar, genau, rein* [Ibid., S. 55]. Таким образом, *рэ'айа брура* можно понять как «чисто логическое доказательство». Возникает логичный вопрос: а зачем верить в то, что и так ясно? Для этого нужно обратиться к оригинальному названию тезиса: «Вещи/слова/утверждения, которые достойны того, чтобы верить (*ле-хаамин*) в них». Ивритский корень אמן присутствует в известном слове *Amen* (собственно калька с ивритского *амэн*), а также в словах *эмуна* и האמנה *хаамана*, которые оба переводятся как «вера». Но у этого корня существует знание «убеждение», что показывает и Клацкин, приводя для слова *хаамана* перевод не только *Glaube* и *Bekenntnis*, но и *Überzeugung*, т.е. убеждение, уверенность [Ibid., S. 94]. А по-настоящему быть уверенным, по мнению Маймонида, можно в том, что ясно. То есть здесь вопрос не только религиозной веры, но и убежденности в реальности явлений материального мира, твердый «наивный реализм»: что воспринимаемо – есть и что есть – воспринимаемо. И в этом возможно убедиться только при помощи дисциплин *хохмат ха-хешибон*, *гематриот*, *ткуфот*. Первый термин Я. Клацкин переводит как *Arithmetik* [Ibid., S. 198], а вот второй и третий термины особенно интересны в талмудическом контексте. Стоить сказать, что термин *ткуфот* изначально означал дни солнцестояний и равноденствий, а *гематрийот* – «гематрии», т.е. особый способ отождествления какого-либо слова по числовому значению букв, из которых это слово состоит, – весьма распространенный в эпоху эллинизма и Поздней Античности метод герменевтики. В трактате «Пиркей Авот», буквально «Главы отцов», являющемся собранием моралий и сентенций, есть высказывание: «Рабби Элизер (сын) Хисмы говорит: Гнёзда²³ и основы нечистых²⁴ – это [само] тело религиозных

и как «Послание в Монпелье». Однако некоторые исследователи и издатели используют более нейтральное название: «Послание мудрецам Франции».

²³ Религиозные законы, основанные на девторономических стихах: «Если попадётся тебе птичье гнездо на дороге, на каком-либо дереве или на земле с птенцами или яйцами, и мать сидит на птенцах или на яйцах, то не бери матери вместе с детьми; Отпустить ты должен мать, а детей ты можешь взять себе, чтобы было тебе хорошо и продлить дни твои» (Втор., 22:6–7). В послехрамовом иудаизме эти строки стали символом благочестивого и порядочного поведения.

²⁴ В оригинале טמא (нида) – «женщина во время циклов». Для иудаизма очень важно, чтобы *coitus* совершался не во время «нечистоты» и не в течение недели после. Раввинистические интеллектуалы разработали разветвленное и проработанное законодательство на этот счет.

законов. Солнцестояния же и гематрии – десерты к [зрелой] мудрости»²⁵. Во времена составления этого трактата (начало Новой эры) термин *ткүфот* приобрел значение метода вычисления равноденствий, что было важно для иудаизма, т.к. к весеннему равноденствию привязан праздник Песах. А термин *гиматрия*, восходящий к греческому $\gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\alpha$, уже в то время в еврейской среде обрел значение одного из герменевтических методов. Смысл этой максимы из «Пиркей Авот» прост: еврейскому интеллектуалу (раввину по преимуществу) надлежит сначала понять обыденность – с этической или интимной стороны – с точки зрения религиозного законодательства, а уже потом заниматься расчетами и герменевтикой (что в ту эпоху было близко к гностицизму). Однако во времена Маймонида указанные термины переменяли значения. Так, *ткүфот* стало означать астрономию вообще, а *гиматрия* вернуло себе «родное» греческое значение. Таким образом, он читает указанную сентенцию как человек Высокого Средневековья, иронизируя над античным видением проблемы. Впоследствии о фундаментальности этих наук – как гносеологической, так и онтологической – будет писать Герсонид. Но сам примат рациональности несколько не удивителен для Высокой схоластики, как христианской, так и еврейской.

И лишь только вторым пунктом, когда «воспринимается человеком посредством одного из [его] пяти чувств» [Маймонид, 2011, с. 413], и только третьим пунктом в качестве объекта доверия интеллектуала, по мнению Маймонида, идет Откровение: «...знание, которое человек получает от пророков и праведников» [Там же].

Философ разбирает исторические истоки астрологии: «Все труды по этому поводу написали вавилоняне, халдеи, египтяне и хананеяне, ошибочно назвавшие это премудростью, ибо такова была их религия и вера в те дни» [Там же, с. 416]. Маймонид показывает, что эта дисциплина появилась в контексте ближневосточной культуры и в конкретный исторический период. Его позиция недалека от современной точки зрения, полагающей, что родина «астрономо-астрологии»²⁶, комплекса первоначальных знаний о Вселенной

²⁵ Авот, 3:23.

²⁶ См. монографию [Brown, 2000], где автор пишет на счет этого термина: «Понятие “астролого-астрономия” будет использоваться, чтобы объяснить ту область месопотамского знания, представленного здесь. Оно не тождественно ни космологии, ни космогонии... Астрономия и астрология... были взаимозаменяемыми понятиями вплоть до VI в. н.э... Нет известных текстов из Месопотамии, которые носят астрономический характер, у которых бы не было астрологического назначения» [Ibid., p. 7]. И в глазах интеллектуалов Античности астрология четко ассоциировалась с творчеством вавилонян – хрестоматийным примером здесь могут служить строчки Горация: «quem tibi finem di dederint, Leucosoe, nec Babylonios temptaris numeros». Кроме того, термин, который заимствуется здесь у Брауна, имеет основания и в классических языках: так, И.Х. Дворецкий в Древнегреческо-русском словаре на статью $\alpha\sigma\tau\rho\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ приводит одно-единственное значение «учение о небесных светилах, астрономия», ссылаясь на Ксенофонта, Аристотеля и Плутарха [Дворецкий, 1958, с. 252], а на статью $\alpha\sigma\tau\rho\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – первым значением «астроном» [Там же]; в Латинско-русском словаре того же автора термины *astrologia* и *astrologus* в след за греческими оригиналами переводятся соответственно «наука о небесных светилах» и «астроном» [Там же, с. 108].

и магического взаимодействия с ней, действительно, Древний Ближний Восток²⁷.

Авторитеты для Маймонида – *хахмей яван* и *хахмей парас* – мудрецы Греции и мудрецы Персии соответственно, – с его точки зрения, напрочь отрицали астрологию. Противопоставляя звездочетство настоящей астрономии, философ указывает на ее функции: от знания форм сфер до календарных вычислений [Маймонид, 2011, с. 417–418].

И, конечно, для Маймонида важен вопрос о вечности мира и его сотворенности. Для начала он весь мир называет *гальгаль*²⁸, что М. Левинов перевел как «сфера». РаМБаМ перечисляет три основных существовавших на этот счет тогда мнения: 1) «сфера не [подлежит] ни возникновению, ни уничтожается» [Там же, с. 419]; 2) «сфера уничтожима и сотворена Богом, но есть одна вещь, существующая вместе с Творцом, “как глина в руке горшечника”²⁹» [Там же]; 3) «Святой, благословен Он, создал все сотворенное из ничего и... помимо Творца нет никакой другой вещи, помимо творения, которое Он произвел» [Там же, с. 420]. Иными словами, это теории: 1) вечного мира, т.е. перипатетическая; 2) примордиальной материи, распространенная среди неоплатоников; 3) творения *ex nihilo*, защищаемая ортодоксами. Маймонид говорит, что среди философов существует «большое разногласие... относительно всего этого мира» [Там же, с. 418], но при этом не осуждает ни одну из сторон и не утверждает, что она из них более «правильная». Даже о последней он пишет: «И в этом пункте существует большой разнобой мнений, но эта идея, которую постиг Авраам, отец наш. И уже написана об этом тысяча книг, доказательствами, подогнанными одно к другому» [Там же, с. 420]. Здесь Маймонид намекает на позднеантичную (по всей видимости) книгу *сэфер йецира*, авторство которой раввинистическое предание приписывает библейскому патриарху Аврааму.

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

Таким образом, Маймонид выстраивает рационалистическую стратегию видения Вселенной, где нет места суевериям, где в первую очередь исследователь опирается на рациональное познание, а лишь потом на чувственные его формы. Авторитетами для него выступают не только мудрецы Талмуда, но и греческие философы, а также персидские и арабские ученые. Догматизируя некоторые фрагменты из аристотелевской «Физики», Маймонид пытается проанализировать их с помощью пассажей из мидрашистской литературы, приходя к полной рационализации даже мистических учений *Ма'асе Берешит* и *Ма'асе Меркава*. Они для него становятся частью философской физики. Маймонид сомневается в существовании эпициклов, считая их бесполезными для объяснения конструктором. Он также подробно останавливается на идее

²⁷ Классическая «История астрономии» А. Паннекука (Pannekoeck) начинается с глав «Знания о небе в Древнем Вавилоне», «Ассирийская астрология», «Новая вавилонская наука», «Халдейские таблицы» (см: русский перевод [Паннекук, 2010]).

²⁸ Маймонид этим словом обозначает некую абстрактную границу всего.

²⁹ Иер., 18:6.

существования множества миров в прошлом. Хотя эта идея не импонирует ему, но он считает ее важной для разбора. Ведь идея того, что до нашего, «наилучшего», мира были миры «забракованные», приподнимает завесу таинственности с *Ma'ase Bereshit*, немного десакрализуя эту доктрину и превращая в начало философской теодицеи.

Такой подход стал пиком рационализма XII в., уступив впоследствии мистическому возрождению XIII–XIV вв., который – в свою очередь – отойдет на задний план в еврейском мире в рационализме XV столетия.

Список литературы

- Аристотель, 1981 – *Аристотель*. Собрание сочинений: 4 т. Т. 3 / Под ред. И.Д. Рожанского. М.: Мысль, 1981. 613 с.
- Берешит Раба, 2012 – *Мидраш Раба (Великий Мидраш)*. Берешит Раба. Т. 1 / Пер. с иврита Я. Синичкина, А. Членовой. М.: Книжники, 2012. 880 с.
- Великие Писания, 1525 – [Великие Писания с комментариями. Т. 2. Первые пророки. Венеция, 1525, 413 с.] וַ 413 ה' רפ"ה, ויניצ'אה, רפ"ה
- Дворецкий, 1958 – *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 1 / Под ред. С.И. Соболевского. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. 1043 с.
- Дворецкий, 1976 – *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь / Ред. К.Н. Яблонская, Г.А. Барышева. М: Изд-во Русский язык, 1976. 1096 с.
- Дрор, 2005 – *Дрор М.* Еврейско (иврит) – русский словарь. Тель-Авив: Ам Овед, 2005. 460 с.
- Маймонид, 2008 – [*Рабби Моше бен Маймон* Путеводитель растерянных. Иерусалим, 2008. 445 с.] וַ 445 ה' תשס"ה, ירושלים, מורה הנבוכים. רבינו משה בן מימון. מורה הנבוכים.
- Маймонид, 2011 – *Моше бен Маймон* Послания и другие труды / Пер. с иврита В. Нечипуренко, М. Левинова. М.: Лехаим, 2011. 688 с.
- Паннекук, 2010 – *Паннекук А.* История астрономии / Пер. с англ. Н.И. Невской; под ред. Б.В. Кукаркина, П.Г. Куликовского. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. 592 с.
- Платон, 2007 – *Платон*. Собрание сочинений: 4 т. Т. 2 / Под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во СПбГУ; Изд-во Олега Абышко, 2007. 626 с.
- Сират, 2003 – *Сират К.* История средневековой еврейской философии / Пер. с англ. Т. Баскаковой. М.: Мосты культуры, 2003. 709 с.
- Brown, 2000 – *Brown D.* Mesopotamian planetary Astronomy-Astrology. Groningen: STYX Publications, 2000. xii+322 p.
- Klatzkin, 1928 – *Klatzkin Jac.*, Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recentioris. Lipsae, Berlin: Verlag Eshkol, 1928. 796 S.
- Maccoby, 2002 – *Maccoby H.* Crescas' Concept of Time // Time and Eternity: the Medieval Discourse / Ed. by G. Jaritz and G. Moreno-Riaño. Turnhout: Brepols Publishers, 2002. P. 163–170.
- Pessin, 2009 – *Pessin S.* Matter, Form, and the Corporeal Cosmos // The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century. Vol. 1 / Ed. by S. Nadler, T.M. Rudavsky. N.Y.: The Cambridge University Press, 2009. P. 267–301.
- Stroumsa, 2009 – *Stroumsa S.* Maimonides and His World. Portrait of Mediterranean Thinker. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009. 248 p.
- Wolfson, 1929 – *Wolfson H.A.* Crescas' Critics of Aristotle: Problems of Aristotle Physics in Jewish and Arabic Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 p.
- Yellin, Abrahams, 1903 – *Yellin D., Abrahams I.* Maimonides. London: Macmillan and Co., 1903. 178 p.

**Maimonides' Metaphysics and Cosmology
in "The Guide for Perplexed"
and in "The Epistle to the Sages of Marseille"**

Gennady P. Andreev

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation;
e-mail: jew.kulturolog@gmail.com

Rabbi Moshe ben Maimon (Maimonides) in the Second part of his main philosophical treatise *The Guide for Perplexed* analyzes geocentric cosmology which was for his epoch as paradigm. Also there he considers peripatetic ideas on Pre-eternity of the Universe and concept of multitude of worlds. He challenges and queries Post-Ptolemaic concept of epicycles what is so indistinctive for 12th century. Also two Medieval Jewish mysterious doctrines named *Ma'ase Bereshit* (Action of Creation) and *Ma'ase Merqava* (Action of Charriot) are analyzed by him in light of popular for Jewish High Middle Age interpretation as Physics and Metaphysics respectively. Mystical Talmudic teaching on *Kise ha-Kavod* (the Throne of [Divine] Glory) is interpreted as Peripatetic view on superlunary world. In *The Epistle to the Sages of Marseille* Maimonides sets some criteria up for rational faith and regards fundamental arguments against astrology by dividing pre-scientific cosmology and superstitions. He considers concept of *rea'ya brura* (pure viewing or clear proof) in epistemological and ontological sense. To rabbi Moshe logic of mathematical proof (and Pre-Scientific Knowledge at all) and sensual perception have got more weight than Biblical prophets literary words.

Keywords: Maimonides, cosmology, metaphysics, Aristotelism, The Guide for Perplexed, The Epistle to Sage of Marseille, Medieval Jewish Physics

Citation: Andreev G.P. "Maimonides' Metaphysics and Cosmology in «The Guide for Perplexed» and in «The Epistle to the Sages of Marseille»", *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2021, Vol. 5, No. 1, pp. 32–46.

References

- [Rabbi Moses ben Maimon] רבינו משה בן מימון. מורה הנבוכים. ירושלים, תשס"ה
The Guide of Perplexed. Jerusalem, 2008. (In Hebrew)
- מקראות גדולות, נביאים ראשונים. ויניציאה, רפ"ה
[*The Great Scriptures, Hebrew Bible with Classical commentaries*], Vol. 2, Early Prophets. Venice, 1525. 413 p. (In Hebrew)
- Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3, ed. by I.D. Rozhanskii. Moscow: Mysl' Publ., 1981. 613 p. (In Russian)
- Brown, D. *Mesopotamian planetary Astronomy-Astrology*. Groningen: STYX Publications, 2000. xii+322 p.
- Dvoretiskii, I.Kh. *Drevnegrechesko-russkii slovar'*. T. 1 [Greek-Russian Dictionary. Vol. 1], ed. by S.I. Sobolevskii. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovarei, 1958. 1043 p.
- Dvoretiskii, I.Kh. *Latinsko-russkii slovar'* [Latin-Russian Dictionary], ed. by K.N. Yablonskaya, G.A. Barysheva. Moscow: Russkii yazyk Publ., 1976. 1096 p.
- Dror, M. *Evreisko (ivrit) – russkii slovar'* [Hebrew-Russian Dictionary]. Tel-Aviv: Am Oved, 2005. 460 p.
- Klatzkin, Jac., *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae et Veteris et Recentioris*. Lipsae, Berlin: Verlag Eshkol, 1928. 796 S. (In German, In Hebrew)

Maccoby, H. "Crescas' Concept of Time" in: *Time and Eternity: the Medieval Discourse*, ed. by G. Jaritz and G. Moreno-Riaño. Turnhout: Brepols Publishers Brepols Publishers, 2002, pp. 163–170.

Midrash Raba, Bereshit Raba, T. 1 [Great Midrash, Bereshit Rabah, Vol. 1], trans. by Ya. Sinichkin, A. Chlenova. Moscow: Knizhniki Publ., 2012. 880 p. (In Russian)

Moses ben Maimon, *Poslaniya i drugie trudy* [Epistles and other works], trans. by V. Nechipurenko, M. Levinov. Moscow: Lekhaim Publ., 2011. 688 p. (In Russian)

Pannekoek, A. *Istoriya astronomii* [A History of Astronomy], trans. by N.I. Nevskaya, ed. by B.V. Kukarkin, P.G. Kulikovskii. Moscow: LKI Publ., 2010. 592 p. (In Russian)

Pessin, S. "Matter, Form, and the Corporeal Cosmos", *The Cambridge History of Jewish Philosophy. From Antiquity through the Seventeenth Century*, ed. by S. Nadler, T.M. Rudavsky. N.Y.: The Cambridge University Press, 2009, pp. 267–301.

Plato, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 2, ed. by A.F. Losev and V.F. Asmus. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ.; Oleg Abyshko Publ., 2007. 626 p. (In Russian)

Sirat, C. *Istoriya srednevekovoi evreiskoi filosofii* [A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages], trans. by T. Baskakova. Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2003. 709 p. (In Russian)

Stroumsa, S. *Maimonides and His World. Portrait of Mediterranean Thinker*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009. 248 p.

Wolfson, H.A. *Crescas' Critics of Aristotle: Problems of Aristotle Physics in Jewish and Arabic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 759 p.

Yellin, D., Abrahams, I. *Maimonides*. London: Macmillan and Co., 1903. 178 p.