

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

### Маймонид

Вся история еврейской средневековой философии вращается вокруг личности Маймонида; его творчество отмечает конец одного периода и начало другого; он играет для еврейской мысли роль своего рода точки отсчета, эталона, как Фома Аквинский — для схоластики; и тот факт, что Фома Аквинский так часто цитирует рабби Моше — не случайность, а свидетельство глубинного родства обоих ученых. Они оба были последователями Аристотеля, каждый из них представил свою сумму религии и философии, против этих компендиумов постоянно выдвигали возражения, однако и та и другая книга до сих пор служат источниками вдохновения для приверженцев иудаизма и христианства.

Моше бен Маймон (которого также называют Рамбам, аббревиатура слов «рабби Моше бен Маймон») родился в 1135 г. в Кордове, где его отец был *даяном*\*. В 1148 г. Маймон и его семья, спасаясь от религиозных преследований, которые обрушились на евреев после завоевания города Альмохадами, скитались по Испании, возможно были и в Провансе, а в 1160 г. поселились в Фесе. Согласно арабским источникам, семья перешла в ислам, однако, как отмечал Саадия ибн Данан, философ пятнадцатого века, слухи подобного рода касались многих еврейских ученых. Именно во время пребывания в Марокко Маймон, отец Моше, написал «Послание утешения» евреям, которых силой заставляли перейти в ислам. Согласно этому «Посланию», достаточно читать еврейские молитвы, пусть даже в краткой форме, и совершать добрые дела, чтобы оставаться иудеем. Сам Моше бен Маймон тоже написал «Послание

---

\* Членом религиозного суда.

о вынужденном отступничестве» (*Иггерет ха-шмад*), в котором рекомендовал евреям эмигрировать из стран, где их принуждают преступать Божественный Закон. В 1165 г. вся семья покинула Фес и нашла прибежище в Акко; шесть месяцев Маймон и его дети жили в *Эрец Исраэль* (Земля Израиля) и путешествовали по ней; потом они переехали в Каир и поселились в Фустате. В Египте Маймонид быстро приобрел высокий социальный статус — возможно, благодаря семейным связям с представителями местной элиты. Похоже, что его энергичные действия по организации выкупа попавших в плен евреев сделали его имя известным даже в отдаленных еврейских общинах. В 1171 г. его признали *нагидом*\* Фустата; он оставался в этой должности в течение пяти лет. Потом его сместили; но, после двадцатилетнего перерыва, он был вновь назначен на ту же должность и исполнял ее до своей смерти.

Семья Маймонида занималась морской торговлей с Индией; кораблекрушение, во время которого погиб брат Моше, Давид, привело ее к полному разорению. Хотя Маймонид и дальше продолжал принимать некоторое участие в торговых делах, с этого момента он зарабатывал на жизнь в основном как практикующий врач и преподаватель медицины, которую изучил еще в Марокко. Его репутация достигла пика в 1185 г., когда он был назначен одним из личных врачей ал-Фадила, вазира Салах ад-Дина (Саладина). В этот период он женился во второй раз и родился его единственный сын, Авраам. Это были годы плодотворной и интенсивной работы: занимаясь врачебной практикой и создавая трактаты по медицине, Маймонид в то же время завершил два своих главных труда, *Мишне Тора* (в 1180 г.) и *Далалат ал-хаирин* («Путеводитель растерянных», в 1190 г.), а также вел оживленную переписку со многими еврейскими общинами в Египте и других странах. Его смерть в декабре 1204 г. вызвала массовые проявления скорби во всех еврейских общинах.

Слава Маймонида основана главным образом на его галахических работах; именно как галахист он был известен евреям диаспоры, и вплоть до сего дня многие восточные еврейские общины следуют его юридическим и религиозным предписаниям.

Я не буду перечислять его труды, посвященные медицине или юриспруденции, и ограничусь теми, которые полностью или частично являются философскими.

- (1) Первая книга первой части галахического кодекса *Мишне Тора*, называемого также *Яд ха-хазака* (численное значение

---

\* Титул, который присваивался в средние века признанным властями главам еврейских общин в мусульманских (иногда и христианских) странах.

слова *яд* — 14; именно таково число книг, составляющих кодекс), которая озаглавлена *Сефер ха-мада* («Книга знания»).

- (2) В «Комментарии к Мишне»: введение к *Авот* (трактату Мишны, обычно именуемому *Пиркей Авот*, «Поучения отцов»), озаглавленное *Шмона прахим* («Восемь глав») и представляющее собой краткое изложение идей по психологии и нравственности; и введение к *Перек хелек* (десятой главе трактата *Санхедрин*).
- (3) Короткий трактат по логике, написанный Маймонидами в юности (в переводе на иврит — *Миллот ха-хиггайон*).
- (4) Несколько посланий, которые фактически представляют собой нечто вроде коротких диссертаций по современным Маймониду проблемам; некоторые из них были написаны в ответ на вопросы, которые присылали ему разные люди:
  - Иггерет ха-шмад*, или *Маамар киддуш ха-Шем* («Послание о вынужденном отступничестве», или «Слово об освящении Божьего Имени»).
  - Ар-Рисала ал-Йаманийя* («Йеменское послание», ивр. — *Иггерет Тейман*) — о появлении лжепророка, который провозглашал скорое наступление эры Мессии.
  - Макала фи тхият ха-метим* («Рассуждение о воскресении из мертвых», ивр. — *Маамар тхият ха-метим*), в котором Маймонид отвечает на обвинения в том, что он не верит в индивидуальное воскресение.
  - Иггерет ла-хахмей дером Царфат* («Послание к мудрецам Южной Франции») — ответ ученым Южной Франции и Прованса, которые задали Маймониду вопрос о правомочности занятий астрологией и об истинности этой науки.
- (5) *Далалат ал-хаирин* («Путеводитель растерянных», ивр. — *Море невухим*)\*.

За исключением «Книги знания», все эти работы были написаны по-арабски. Они почти сразу переводились на иврит. «Путеводитель растерянных» перевел Шмуэль ибн Тиббон в 1204 г.; второй, более литературный, но менее точный перевод был выполнен Иехудой

\* Цитаты из первой части труда даются по изданию: Моше бен Маймон (Маймонид). *Путеводитель растерянных* / Перевод и комментарии М.А. Шнейдера. Москва – Иерусалим, 2000; фрагменты из второй и третьей частей сверялись по оригиналу.

ал-Харизи спустя несколько лет. Этот второй перевод лег в основу латинской версии, которой пользовались схоластики, прежде всего Фома Аквинский.

Не все работы Маймонида адресованы одной и той же читательской аудитории, и потому они не могут рассматриваться на одном уровне: ибо, по мнению Маймонида, как и всех других средневековых арабских и еврейских философов, люди не находятся на одном и том же уровне в смысле их способности воспринимать истину. В притче, которая содержится в третьей части «Путеводителя растерянных», Маймонид описывает разные группы людей с точки зрения их отношения к знанию, то есть к поискам Бога.

Речь в этой главе я начну с того, что приведу тебе притчу. Я скажу:

— Правитель пребывает в своем дворце, а все его подданные находятся отчасти внутри города и отчасти за пределами города. Некоторые из тех, кто находится внутри города, поворачиваются спиной к резиденции правителя и обращают свои лица в другом направлении. Другие обращаются к резиденции правителя и направляются к ней, желая войти в нее и предстать перед правителем, но пока не увидели даже стены вокруг нее. Некоторые из тех, кто направлялся к дворцу, уже подошли к нему и обходят кругом его стены, дабы отыскать ворота. Некоторые из них уже вошли в ворота и бродят в передних помещениях. Некоторые из них вошли в зал дворца и оказались вместе с правителем в одном месте, а именно в жилище царя. Однако то, что они вошли во внутренние покои дворца, еще не означает, что они могут видеть правителя или говорить с ним. Ибо после того, как они попали во внутренние покои дворца, они должны приложить еще одно усилие — и лишь тогда окажутся в присутствии правителя, будут видеть его издали или вблизи, внимать его речам или говорить с ним.

Теперь я объясню тебе эту притчу, которую придумал. Я скажу:

— Те, кто находится вне пределов города, — это все человеческие индивиды, которые не имеют вероучения, ни того, что основано на умозрительных рассуждениях, ни того, что признает авторитет традиции. Они подобны туркам, кочующим на Крайнем Севере, неграм, кочующим на Юге, и всем, кто похож на них, из тех, кто обитают в наших климатических поясах. Их статус подобен статусу не наделенных речью животных. По моему мнению, они не достигают ранга людей, а имеют среди живых существ ранг более низкий, чем ранг человека, но более высокий, чем ранг обезьяны. Ибо они имеют внешнюю форму и очертания человека и способность различения, превышающую аналогичную способность обезьян.

Те, кто находится внутри города, но повернулись спиной к дворцу правителя, — это люди, которые имеют свои мнения и привыкли рассуждать, но чьи мнения неправильны: либо по причине какой-то грубой ошибки, которую они допустили в ходе своих рассуждений, либо потому, что они полагаются на традиционный авторитет кого-то, кто сам впал в заблуждение.

Соответственно, из-за этих мнений, чем дальше такие люди идут, тем больше отдаляются от дворца правителя. И они гораздо хуже тех, кто относится к первой категории. Они — те, кого иногда приходится убивать, уничтожая все следы их мнений, чтобы они не сбили с пути других.

Те, кто пытается достичь резиденции правителя и войти в нее, но не видят ее, — это сообщество людей Закона (я имею в виду *простолодинов, соблюдающих заповеди*).

Те, кто подошел к резиденции и ходит вокруг нее, — это законоведы, которые имеют правильные мнения, основанные на авторитете традиции, и изучают законы, касающиеся практики богослужения, однако не размышляют об основаниях религии и вообще не ищут путей исправления убеждений.

Те, кто погрузился в размышления об основаниях религии, уже вошли в передние помещения. Люди, находящиеся там, несомненно, имеют разные ранги. Однако тот, кто нашел доказательства для всего, что может быть доказано; и кто о божественных вещах узнал все, что может быть достоверно познано; и кто приблизился к уверенности относительно вещей, которые можно знать лишь приблизительно, — тот уже пребывает с царем во внутренних покоях дворца.

Знай же, сын мой, что, пока ты занимаешься изучением математических наук и искусства логики, ты остаешься одним из тех, кто ходит вокруг дворца в поисках ворот. Об этом мудрецы (да будет благословенна их память) иносказательно говорили «*Бен Зома все еще снаружи*» [Хагига 15а]. Если, однако, ты уже понял явления природы, значит, ты вошел в резиденцию и блуждаешь по передним помещениям. Если же ты достиг совершенства в естественных науках и понял науку о Божественном, значит, ты попал *во внутренний двор* резиденции и находишься в одном помещении с царем. Таков ранг людей науки; но и они обладают разными степенями совершенства.

(*Путеводитель растерянных*, III, 5)

Тексты *Мишне Тора* и «Комментария к Мишне» предназначены для простых верующих, для всего израильского народа без исключений, для «тех, кто пытается достичь резиденции правителя», для «общества людей Закона», т. е. для «простолодинов».

Короткие трактаты, представлявшие собой ответы на вопросы (или критические замечания), которые присылали раввины или главы общин, и посвященные конкретным вопросам (воскресение, обращение иноверцев в иудаизм, Мессия, астрология), создавались для «тех, кто подошел к резиденции», т. е. для «законоведов», а также для «простолюдинов, соблюдающих заповеди».

«Путеводитель растерянных» был адресован любимому ученику, Иосефу бен Иехуде, о котором в открывающем книгу письме-посвящении сказано:

Я высоко оценил твое достоинство, [найдя в тебе] великую жажду учения. А так как увидел я стремление к умозрительным предметам в стихах твоих, когда получил из Александрии твои послания и макамы, еще не подвергнув испытанию твое интеллектуальное восприятие, то я сказал себе: «Быть может, его желание сильнее его постижения».

Когда же ты изложил мне то, что уже изучил прежде из астрономии, а также, еще до того, из необходимого введения в нее — математики, усилилась моя любовь к тебе из-за достоинства твоего ума и быстроты интеллектуального восприятия; видя же, что твое стремление к математике весьма велико, предоставил я тебе самому совершенствоваться в ней, зная, чего ты достигнешь. А когда ты изложил мне изученное тобой из искусства логики, я возложил на тебя мои надежды; я увидел, что ты достоин того, чтобы раскрыть перед тобой тайны пророческих книг, чтобы ты разумел их, как подобает разуметь совершенным.

*(Путеводитель растерянных, Посвящение, с. 5–7)*

И далее во Введении говорится:

«В данном же трактате, как уже упоминалось, я обращаю свою речь к тому, кто занимался философией и изучал истинную науку».

*(Там же, Введение, с. 28)*

Однако для настоящих ученых, для тех, кто «уже пребывает с царем во внутренних покоях дворца», Маймонид ничего не написал. Иными словами, он не написал книгу по философии, обращенную к философам, к эрудитам его собственного ранга, с которыми мог бы говорить, не скрывая своих мыслей. Письмо к Шмуэлю ибн Тиббону, возможно, является единственным свидетельством, позволяющим судить, как наш автор формулировал бы свои мысли, если бы обращался к философам, способным полностью его понять. Шмуэль ибн Тиббон пишет о том, что хотел бы лично приехать к Маймониду,

чтобы передать ему экземпляр переведенного на иврит «Путеводителя растерянных». Он также спрашивает, какие научные книги Маймонид мог бы ему порекомендовать.

Маймонид отвечает, прежде всего, что был бы счастлив увидеть Шмуэля, но что его, Маймонида, многочисленные обязанности скорее всего не позволят ему выкроить время для совместных занятий. Далее он продолжает (я процитирую несколько абзацев):

Сочинения [буквально: слова] Платона, учителя Аристотеля, оформлены как притчи, и их трудно понять. Без них можно обойтись, ибо вполне достаточно сочинений самого Аристотеля, и у нас нет необходимости занимать [наше внимание] сочинениями более ранних [философов]. Интеллект Аристотеля [представляет собой] вершину человеческого интеллекта, если мы исключим тех, кто получил Божественное откровение.

Труды Аристотеля суть корни и основание всех научных трудов. Однако их нельзя понять без помощи комментариев, составленных Александром Афродисийским, Фемистием и Аверроэсом. Я говорю тебе: что касается работ по логике, то изучать следует только сочинения Абу Насра ал-Фараби. Все его сочинения безупречно превосходны. Они должны быть изучены и поняты. Ибо он — великий человек.

Работы Авиценны порой дают поводы для возражений и не так хороши, как работы Абу Насра [ал-Фараби]; Абу Бакр ал-Саиғ [Ибн Баджа] тоже был великим философом, и все его сочинения отличаются высоким уровнем.

(Вступительная статья Ш. Пинеса  
к англ. пер. *Путеводителя растерянных*, с. lix, lx)\*

Как мы видим, у Маймонида были некоторые претензии к Авиценне. Однако чтение работ каких-либо других философов, еврейских или арабских, кроме перечисленных, он вообще считал пустой тратой времени.

Кроме того, Маймонид высказывает свое мнение (которое впоследствии подтвердилось) о том, что две из приписывавшихся Аристотелю работ, «Книга яблока» и «Книга золотого дворца», являются псевдоэпиграфами.

Он не советует изучать комментарии к Аристотелю таких христианских авторов, как ал-Тайиб, Йахья ибн Ади и Йахья ал-Битрик. По

\* Отдельные фрагменты араб. текста письма Маймонида и полный текст в переводе на иврит опубликованы в: *Иггрот ха-Рамбам* / Изд. И. Шелата. Иерусалим, 1995, т. 2, с. 511–554.

его мнению, читать их было бы пустой тратой времени. Он также утверждает, что для него бесполезна «Книга божественной науки» Абу Бакра ар-Рази, равно как «Книга определений» и «Книга о первоэлементах» Ицхака Исраэли. Он считает обоих авторов просто врачами (а не философами).

*(Там же, с. lx)*

Это письмо и содержащиеся в нем суждения о других философах имеют огромное значение для нашего понимания Маймонида. Если мы вспомним, что в «Путеводителе растерянных» упоминаются исключительно греческие и арабские философы, мы сможем представить себе идеологическую среду, к которой принадлежал Маймонид: это среда философов, проводивших четкое разграничение между наукой и религией.

Арабские философы, которые заслужили восхищение или высокую оценку Маймонида, — это ал-Фараби, Ибн Баджа, Аверроэс и, до некоторой степени, Авиценна. От осознания этого факта остается лишь шаг до того, чтобы понять: Маймонид был столь же «экстремистским» философом, как ал-Фараби и Аверроэс; в работах, предназначенных для широкой публики, он выражал свои мнения только в завуалированной форме и даже в «Путеводителе растерянных» намеренно затемнял смысл своих высказываний. И это было понято довольно давно: именно в таком духе интерпретировали Маймонида комментаторы четырнадцатого века — Моше Нарбони и Иосеф ибн Каспи (если ограничиться только упоминанием самых значительных имен); их мнение вплоть до конца девятнадцатого века разделяло большинство еврейских философов, а в двадцатом веке — Л. Штраус и Ш. Пинес. Таким образом, Маймонид, как кажется, является частью большой традиции философского эзотеризма, которая началась с Сократа, Аристотеля и Платона, нашла продолжение в работах Спинозы и закончилась (по крайней мере, в демократических странах, ибо в тоталитарных государствах она жива до сих пор) с Вольтером, Руссо и, может быть, Кантом.

В рамках этой эзотерической традиции те истины, которые могут быть поняты только немногими, способными к их восприятию людьми, должны передаваться от учителя к ученику; если указанный способ по какой-то причине нельзя использовать, то в текстах такого рода истины должны лишь проглядывать «между строк» — чтобы достойные сумели их обнаружить, а все остальные оставались в неведении.

Имеются две основные причины, объясняющие, почему необходимо скрывать философские истины от обычных людей.



Первая причина — политическая: по многим вопросам философия расходится с религией. Каждая из формально конституированных религий претендовала на обладание истиной, истиной эксклюзивной и по необходимости не допускающей инакомыслия. Только истина философов могла преодолевать религиозные барьеры и устанавливать другие демаркационные линии, хотя и философия была свойственна особая, иного рода нетерпимость\*. Те философы, которые считали, что истина независима и что она выше общепринятых религиозных законов, часто подвергались преследованиям со стороны приверженцев различных религий, если выражали свои мнения чересчур откровенно. Например, на Аверроэса, как рассказывают, набросилась толпа верующих в мечети Кордовы, и он, чтобы спасти свою жизнь, был вынужден бежать.

Вторая причина связана с убеждением философов, согласно которому знание истины приносит пользу далеко не каждому. Это убеждение является частью целостной педагогической и политической концепции.

Человека и общество можно рассматривать с двух разных точек зрения:

- Человек по природе своей добр; будучи предоставленным самому себе, он отличает добро от зла и выбирает добро. Такова была позиция Саадии; согласно этой позиции, Богооткровенный Закон указывает правильный путь и помогает человеку организовать общество на началах разума. Представление о том, что естественное состояние есть состояние невинности, подобное состоянию Адама до грехопадения, и что современное общество разрушает эту невинность, тогда как примитивное общество отличалось естественностью и разумностью, было распространено в античности, но оно почти никогда не встречается у средневековых иудейских философов. Оно появляется вновь лишь в эпоху Ренессанса, у Абраманеля.
- Человек, по сути, не является порочным; однако индивиды, из которых состоит человеческая раса, настолько различны, что согласие между ними может быть достигнуто лишь с большим трудом. В отличие от других животных, люди коренным образом отличаются друг от друга: например,

\* Вспомним пассаж Маймонида: «[Тех]... чьи мнения неправильны... иногда приходится убивать, уничтожая все следы их мнений, чтобы они не сбили с пути других» (*Путеводитель растерянных*, III, 51). — К.С.

один человек способен убить в приступе ярости собственного сына, а другой не может обидеть даже муху (см.: *Путеводитель растерянных*, II, 40). Однако общество — это не просто нечто дополнительное для человеческой расы; человек по своей природе нуждается в обществе. Человеческая цивилизация и само существование людей возможны только тогда, когда законы общества создают гармонию между разными индивидами, компенсируя то, чего не хватает, и ограничивая излишества. Законы, которые регулируют жизнь общества, иногда имеют Божественное происхождение, то есть восходят к пророкам (с точки зрения Маймонида, единственный истинно Божественный Закон — это Закон, данный Моисеем), а иногда придумываются людьми; однако в любом случае эти законы конвенциональны, в том смысле, что они фиксируют некую «конвенцию» (договор) между людьми. Дело в том, что огромное большинство людей являются рациональными существами лишь в потенциальном смысле, очень немногие способны актуализировать свой интеллект, то есть, среди прочего, заниматься науками. К «простым людям» относятся дети, еще не достигшие разумного возраста, женщины, примитивные народы и все те, кто никогда не станет философами. Эти простые люди не могут, как мы видели, выносить сияние истины. Когда мы говорим о «политическом законе» или о «религии», мы находимся уже не в сфере научной истины, а в сфере политической конвенции. Это ни в коей мере не означает, что вторая сфера — сфера лжи; просто речь идет о двух совершенно разных сферах реальности, каждая из которых так же необходима, как другая. Рассуждая о наилучшем из всех политических законов, Торе, и о ее заповедях, Маймонид говорит в конце четвертой главы «Основополагающих законов Торь»: «Они [заповеди] суть драгоценный дар, ниспосланный Богом для поддержания общественного благополучия на земле, а также для того, чтобы люди могли достичь блаженства в грядущем мире» (*Мишне Тора*, «Книга знания», I, гл. 4, галаха 13).

Философы, проводя различие между тем, что является добром для народа, с одной стороны, и что подобает философам, с другой, были убеждены, что следуют Божественному примеру и заботятся не столько о собственной жизни и свободе, сколько о сохранении созданной Богом цивилизации и о счастье каждого члена общества.

Но так ли необходимо скрывать философские истины и действительно ли благополучие народа есть нечто совершенно противоположное благополучию философов, или же остается надежда на то, что, воспитывая народ, его можно будет постепенно возвысить до уровня философов?

Аверроэс в «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией» (т.н. «Решающий трактат») отрицает возможность подобного прогресса. По его мнению, человек, который открывает философские истины простому народу и тем, кто не способен их воспринять, является «неверным», ибо отвращает людей от Божьего Закона и портит их. В самом деле, Божественный Законодатель заботится о душевном здоровье людей точно так же, как врач заботится о здоровье телесном. Этот Законодатель предписал заповеди, которые должны соблюдаться, ибо от их соблюдения зависят гармония общества в земном мире и блаженство в мире грядущем. Аналогичным образом, чтобы пребывать в добром здравии, люди должны соблюдать предписания врача, которые им не нужно понимать. Философские интерпретации, если их неправильно понимают, пробуждают сомнения в умах простых людей, и последние начинают нарушать Божьи заповеди, как нарушали бы рекомендации своего врача, если бы вдруг усомнились в его компетентности. Поэтому совершенно недопустимо раскрывать философские доктрины простым людям — ни когда эти доктрины истинны ни тем более когда они ложны. Именно потому, что этот принцип не соблюдался, в исламе умножилось число сект. Религиозные руководители обязаны запрещать чтение книг по религиозной науке — всем, кроме образованных людей. Рядовые верующие должны понимать тексты только в их буквальном смысле.

В отличие от этого арабского философа и судьи, Маймонид во всех своих сочинениях утверждает, что народ должен знать и в обязательном порядке признавать основные принципы эзотерического смысла Торы: принцип Божественного единства и принцип нематериальности Бога. Однако «обучить» этим вещам простой народ нельзя:

Причин, препятствующих тому, чтобы начинать обучение с Божественных предметов, чтобы пробуждать внимание к тому, на что следует обратить внимание, и открывать доступ к этому широкой публике, насчитывается пять.

Первая причина — сложность самого предмета, тонкость и глубина его, о чем говорится: «Далеко то, что было; глубоко, глубоко — кто постигнет это?» [Еккл. 7:24]. И сказано: «Но премудрость — откуда исходит

она?» [Иов 28:12]. А ведь с предмета сложного и слишком глубокого для понимания начинать не следует.

Одно из сравнений, общезвестных в нашем народе, — это уподобление знания воде; [мудрецы] (мир им!) истолковали это сравнение в нескольких смыслах, включая и такой: тот, кто умеет плавать под водой, способен достать жемчужину со дна моря, а тот, кто не умеет, — утонет, поэтому не следует пытаться плавать под водой тому, кто не искусен в этом.

Вторая причина — ограниченность умов всех людей в исходном [состоянии]; ведь человеку не дается конечное совершенство с самого начала, это совершенство присутствует в нем как потенция, а актуально он в своем исходном состоянии лишен его, как сказано: «...человек рождается, подобно дикому осленку» [Иов 11:12]. И не всякий индивидуум, потенциально обладающий чем-либо, должен непременно это актуализовать. Он может остаться несовершенным либо из-за какой-нибудь помехи, либо из-за недостатка упражнения, потребного для актуализации этой потенции, как ясно говорится: «Не многие достигают мудрости» [Иов 32:9]. И [мудрецы], *благословенна их память*, говорили: «Я видел причастных к высшему — они малочисленны» [Сукка 45б, Санхедрин 97б]. Ибо помехи совершенству весьма многочисленны, и заботы, отвлекающие от него, велики, — так когда же человек достигнет полной готовности и где найдет досуг для упражнения, потребного, чтобы актуализовать то, что потенциально содержится в индивидууме?

Третья причина — обширность подготовительных [предметов]. Ибо, хотя в природе человека заложено стремление к исследованию конечных целей [познания], он в большинстве случаев находит скучными и неприятными подготовительные [предметы]. (Ты же знай, что если бы было возможно достичь какой-либо конечной цели, не осуществив предварительно подготовительных [мер], то они были бы не подготовкой, а пустой тратой сил и чем-то совершенно излишним...)

Ты же знай, что эти предметы связаны друг с другом. Дело в том, что нет среди сущего ничего, кроме Бога, да превознесется Он, и всех Его творений, каковыми является все то, кроме Него, что содержится в сущем, и нет к постижению Бога пути иного, чем через Его творения. Они указывают нам на Его существование и на то, что надлежит признавать относительно Него, то есть что подобает утверждать о Нем и что — отрицать. Поэтому непреложной необходимостью является рассмотрение всех сущих такими, каковы они есть, чтобы извлечь [из познания] каждого рода предметов истинные, достоверные предпосылки, которыми мы будем пользоваться при исследовании теологических вопросов...

Четвертая причина — [необходимость] природных предрасположенностей. А именно, как уже было разъяснено и, более того, доказано,

нравственные достоинства являются предпосылкой для достоинств мыслительных и приобретение истинных мыслительных [достоинств], то есть совершенных интеллигибиллий, возможно только для человека, тщательно усовершенствовавшего свои нравственные качества, приучившего себя к сдержанности и спокойствию...

Пятая причина — обремененность тем, что потребно телу, тем, что составляет первое совершенство, в особенности если прибавляется к этому забота о жене и детях; а уж тем более когда присоединяется сюда и погоня за тем, что сверх необходимого для пропитания, что может стать укоренившимся качеством вследствие дурного образа жизни и обычаев.

*(Путеводитель растерянных, I, 34, с. 165–183)*

И он продолжает в следующей главе:

Не мни, что изложенное нами в предыдущих главах относительно возвышенности предмета, его сокровенности и трудности для постижения, относительно необходимости утаивать его от толпы, касается также отрицания телесности [Бога] и наличия [у Него] аффектов. Это не так. Ибо, как надлежит внушать детям и провозглашать в народе, что Бог, великий и славный, — един и что не подобает поклоняться никому, кроме Него, так же следует толковать, что Он — нетелесен и нет совершенно ни малейшего подобия между Ним и Его творениями в чем бы то ни было; что Его существование не сходно с их существованием, жизнь Его не сходна с жизнью живых существ из их числа, Его знание не похоже на знание тех из них, кто обладает знанием.

И различие между Ним и [творениями] не есть только различие между великим и малым, но — различие по виду существования. Иными словами, следует внушать каждому, что Его знание и наше знание, Его могущество и наше могущество отличаются друг от друга не как великое от малого или сильное от слабого и тому подобное, ибо сильное и слабое непременно уподобляются в том, что касается вида, и их охватывает одно общее определение. И точно так же любое соотношение может касаться только вещей, принадлежащих одному виду, — это тоже было разъяснено в науках о природе. Однако все, что может быть приписано Ему (да превознесется Он!), отличается от принадлежащих нам атрибутов во всех отношениях, так что никоим образом не может быть схвачено вместе с ними единым определением. Подобно этому, как я объясню, о Его существовании и о существовании всего, что не есть Он, сказывается «существование» [только] из-за многозначности этого слова.

Такова мера того, что достаточно для детей и для простонародья, дабы утвердить в их умах убеждение, что существует совершенное

Сущее, не являющееся ни телом, ни силой, пребывающей в теле, то есть Божество; и не может коснуться Его несовершенство ни в каком отношении, и потому не могут быть присущи Ему аффекты никоим образом.

(Там же, I, 35, с. 184–185)

То, что может произойти, если люди не будут признавать эти фундаментальные идеи Божественного единства и бестелесности Бога — признавать, пусть даже и не понимая их подлинного смысла, — Маймонид определил словом «погибель»; он имел в виду, что такие люди не будут иметь доли в грядущем мире:

И если бы мы не получили никаких воззрений на основе предания, если бы не направляли нас к чему бы то ни было посредством уподоблений, но требовалось бы от нас прибегать [только] к совершенным представлениям, основанным на сущностных дефинициях, и подтверждать путем доказательства все, что мы намереваемся признавать истинным (а возможно это лишь после [овладения] сими обширными подготовительными [предметами]), то такое [требование] привело бы к тому, что все люди умирали бы, так и не узнав, есть ли у мира Божество или нет Божества, и тем более [не будучи в состоянии] высказать о Нем какое-либо суждение или исключить несовершенство из [того, что может быть приписано] Ему, и не спасся бы от гибели никто, кроме «одного из города, двоих из семьи» [Иер. 3:14].

(Там же, I, 34, с. 173–174)

Аверроэс в своем «Решающем трактате» имел в виду только политическое благополучие: чтобы исправно функционировать, организм общества нуждается в религиозном законе, устанавливающем согласие среди людей. Все эти люди, независимо от того, невежественные ли они или ученые, имеют четко определенные места в обществе, и каждому из них нужно лишь выполнять предназначенную для него роль, не тревожась не подобающими ему сомнениями. Маймонид принимает этот аргумент и дополняет его еще одним: необходимостью обеспечения жизни в грядущем мире. Чтобы достичь вечной жизни, люди должны обладать по крайней мере минимумом истинных идей — и Маймонид писал свои «популярные» труды отчасти именно для того, чтобы предотвратить гибель Израиля.

Маймонид, когда создавал *Мишне Тора*, несомненно, был убежден, что вносит свой вклад в интеллектуальный прогресс еврейского народа и всего человечества:

- (1) способствуя тому, чтобы среди людей воцарились гармония и мир (благодаря предложенному им унифицированному правовому кодексу);
- (2) предоставляя возможность людям, которые обладают необходимыми для этого данными, впервые почувствовать вкус к философии;
- (3) излагая в авторитарной манере главные истины, имеющие отношение к Богу и миру Интеллектов.

### **Мишне Тора: ее замысел и место в творчестве Маймонида**

Это самое популярное из произведений Маймонида, труд, в котором в ясной и рациональной форме излагается весь Устный Закон — Мишна и Талмуд. Автор утверждает, что написал *Мишне Тора* прежде всего как подспорье для своей памяти, чтобы, когда он состарится, ему не пришлось подолгу искать нужные цитаты в талмудической литературе. Если Маймонид попытался внести систематический порядок в непроходимый лес Талмуда и респонсов, то, конечно, его побудили к тому соображения удобства, однако, несомненно, была и другая причина: он высоко ценил разум и умение излагать вопросы ясно и точно, а потому решил дать народу правовой кодекс, в котором законы были бы представлены в унифицированном и рациональном порядке\*.

Кроме того, он полагал, что трудная политическая ситуация привела к снижению уровня как галахических, так и философских исследований.

---

\* Маймонид действовал в соответствии с современной ему исламской тенденцией к разработке официальной теологии. В юности он наблюдал, как Альмохады навязывали населению завоеванных стран воззрения своей секты; и на него, человека, приверженного порядку, зрелище идеологического объединения народа, пусть даже осуществленного посредством насильственных мер, должно было произвести неизгладимое впечатление. Галахисты, которые критиковали *Мишне Тора*, прежде всего Авраам бен Давид из Поскьеры, сразу же обратили внимание на тот факт, что само существование кодекса представляет опасность для критического изучения Закона. Дело не только в том, что Маймонид не ссылается на свои источники (критики отмечали и это). Гораздо важнее другое: тот, кто будет изучать *Мишне Тора*, обнаружит, что за него уже принял решения другой человек — конечно, весьма ученый, но имеющий интересы, отличные от собственных интересов читателя. У читателя не будет необходимости просматривать многочисленные тексты в надежде отыскать оригинальные идеи в процессе собственного внимательного чтения; ему не нужно и размышлять — ведь все уже написано, готово к использованию. — К.С.

Между Маймонидом-философом и Маймонидом-судьей нет противоположности, и одна из самых поразительных особенностей его мысли заключается именно в согласованности разных его работ: работы, предназначенные для широкой публики, с одной стороны, и для начинающих философов, с другой, дополняют друг друга. В зависимости от уровня предполагаемой читательской аудитории, одна и та же проблема предстает в разных аспектах и рассматривается по-разному. Так, в *Мишне Тора* и других галахических работах достаточно подробно описывается процедура выполнения определенных заповедей и сами заповеди кодифицируются. Маймонид очень точно фиксирует каждый необходимый шаг: ведь простые верующие могут с легкостью выполнять предписанные действия лишь в том случае, если рамки их поведения очерчены настолько ясно, что выйти за эти пределы ненамеренно просто невозможно. Напротив, в «Путеводителе растерянных», предназначенном для начинающих философов, которые скрупулезно выполняют заповеди, так как вполне осознают их важность, речь идет о причинах, обусловивших характер этих заповедей. Постепенно по ходу чтения «Путеводителя» становится очевидным, что материальные аспекты выполнения заповедей могут быть связаны с историческими обстоятельствами. Однако это, конечно, ни в коей мере не влияет на обязательный характер Закона.

Так, мы читаем в третьей части «Путеводителя растерянных»:

Общий смысл заповедей имеет обоснование, и они установлены ради определенной пользы; детали же — это именно то, о чем говорили, что они даны только ради того, чтобы что-то предписать. Например, убивать животных, ради необходимости хорошо питаться, очевидно, целесообразно, как мы объясним ниже. Однако предписания относительно того, что их следует убивать, перерезая именно верхнюю, а не нижнюю часть горла и что отделять у них пищевод и дыхательное горло следует в строго определенных местах, и другие подобные предписания были даны с целью очищения народа. Сказанное станет для тебя очевидным на следующем примере: «Какая разница Святому, благословен Он, как человек будет забивать животных, надрезая их [животных] шею спереди или сзади. Отсюда следует, что заповеди даны ни для чего иного, как для очищения народа [*Берешит раба*, 44]». Я упомянул тебе этот пример просто потому, что так сказано у мудрецов (да будет благословенна их память!)... Однако если разобраться, то суть дела такова: поскольку необходимость вынуждает нас использовать в пищу мясо животных, то следует обеспечить им самую легкую смерть вместе с простотой исполнения. Ибо отрубить голову можно только мечом или чем-то подобным,



тогда как перерезать горло можно чем угодно. А для того чтобы смерть оказалась для них как можно более легкой, было предписано пользоваться острым ножом. Примером же того, как в действительности обстоит дело с деталями заповедей, являются жертвоприношения. Принесение жертв заключает в себе большую и очевидную пользу, как я объясню далее. Однако никогда не будет установлена причина того факта, что для одного вида жертвоприношений требуются ягнята, а для другого — бараны и что число жертвенных животных для каждого случая четко оговаривается. Соответственно, по моему мнению, все те, кто занимается выяснением причин каких-то из подобных частных случаев, надолго сходят с ума, но никак не могут устранить несоответствия, а, наоборот, еще более увеличивают число несоответствий. Те, кто воображает, будто можно найти причины подобных вещей, так же далеки от истины, как и те, кто не верит, что заповеди в общем установлены в расчете на какую-то реальную пользу.

*(Путеводитель растерянных, III, 26)*

Смысл требования принесения жертв действительно объясняется далее:

Ибо резкий переход от одной крайности к другой невозможен. И потому человек, в силу своей природы, не способен разумом отказаться от всего, к чему привык. И вот Бог послал учителя нашего Моисея, чтобы тот сделал нас «царством священников и народом святым» [Исх. 19:6] посредством знания о Нем (да превознесется Он!) в соответствии с тем, что Он объяснил, сказав: «Тебе дано видеть это, чтобы ты знал... (и далее)» [Втор. 4:35]; «Итак, знай ныне и положи на сердце твое... (и далее)» [Втор. 4:39], — дабы мы посветили себя поклонению Ему в соответствии с тем, что Он сказал: «...служить Ему от всего сердца вашего...» [Втор. 10:12]; «Служите Господу, Богу вашему» [Исх. 23:25]; «...и Ему служите»...» [Втор. 10:1]. А в то время привычный порядок, распространенный во всем мире, и универсальный способ поклонения, привитый с детства, состояли в том, чтобы приносить в жертву разных животных в святилищах, где стояли идолы, и кланяться последним, возжигая перед ними благовония (а благочестивые и аскеты в то время, как мы уже объяснили, были людьми, которые посветили себя служению в святилищах, воздвигнутых в честь звезд). Премудрость же Его (да будет Он превознесен!) и Его снисхождение, которые проявляются по отношению ко всем Его творениям, побудили Его не давать нам Закон, предписывающий отвергнуть, прекратить и отменить все эти виды поклонения. Ведь невозможно представить себе, чтобы люди в то время признали [такой Закон], принимая во внимание природу человека, которому всегда нравится то, к чему он

привык. Это как если бы в наши времена появился пророк, который, призывая народ поклоняться Богу, говорил бы: «Бог дал вам Закон, запрещающий молиться Ему, поститься, обращаться к Нему за помощью в беде. Пусть ваше поклонение будет только мыслью, а не действием». Потому Всевышний и оставил вышеупомянутые виды поклонения, но сделал объектом поклонения, вместо рукотворных либо воображаемых и нереальных вещей, Его Собственное Имя (хвала Ему!) и повелел нам совершать эти обряды для Него (да будет Он прославлен!)...

Я знаю, что, когда ты станешь думать об этом, твоя душа неизбежно отворачивается от этого мнения, и ты будешь не в силах принять его, и в сердце твоём будешь спрашивать меня и говорить мне: «Как это возможно, что предписания, запреты и важные действия — а они очень точно устанавливаются, и время для них строго определено — задумывались не сами по себе, а ради чего-то другого. Они — не что иное, как хитрость, придуманная Богом для нашего блага, чтобы добиться осуществления Его изначального намерения? Что же могло помешать Ему (да будет Он превознесен!) дать нам Закон, который соответствовал бы Его изначальному намерению, и наделить нас способностью принять этот Закон? Тогда не было бы нужды в тех вещах, которые, как ты полагаешь, возникли в результате вторичного намерения». Выслушай же ответ на твой вопрос — ответ, который положит конец этой печали в твоём сердце и откроет тебе истинный смысл того, к чему я привлек твое внимание. Дело в том, что в тексте Торы содержится очень похожая история, которая буквально звучит так: «...Бог не повел его [народ] по дороге земли Филистимской, потому что она близка... (и далее)... И обвел Бог народ дорогою пустынною к Черному морю» [Исх. 13:17–18]. Точно так же, как Бог отвел их от дороги, прямо ведущей к цели, предвидя то, что тела их по природе своей не смогут справиться с задачей\*, и повернул их на другую дорогу, чтобы Его первоначальное намерение все-таки было выполнено, Он, предвидя то, что их души по природе своей не смогут воспринять [угодные Ему законы], предписал им законы, которые мы упоминали, чтобы Его первоначальное намерение все-таки было выполнено — а именно, чтобы они узнали Его (хвала Ему!) и отказались от идолопоклонства.

*(Путеводитель растерянных, III, 32)*

Маймонид, как кодификатор права и законовед, всего лишь следовал Божественному примеру: он направлял людей на путь знания,

---

\* Как это следует из продолжения фрагмента, Маймонид полагает, что Бог не повел израильтян по короткой дороге через землю Филистимлян потому, что вышедший из рабства народ был еще не готов к неизбежной в этом случае войне с филистимлянами. — *Прим. ред.*

делая для них более понятными, простыми и рациональными «мнения, нравственные качества и политические гражданские действия». Ибо «Бог никогда не меняет природу человека посредством чудес... Именно по этой причине существуют предписания и запреты, награды и наказания» (*Путеводитель растерянных*, III, 32). Более того, Маймонид считал, что закон как таковой должен соблюдаться всеми людьми — и невеждами, и философами. Какова бы ни была мотивировка Божественных заповедей, эти заповеди должны выполняться буквально. Что касается мысли о возможности отмены Закона Моисея и замены его другим политическим законом, в меньшей степени обусловленным конкретными историческими обстоятельствами, то такая мысль не должна даже возникать, ибо Маймонид, для которого Моисей был выше всех других пророков и законодателей (это провозглашает седьмой из тринадцати принципов веры, изложенных в комментарии к *Перехелек* и — более подробно — в «Путеводителе»\*), объявляет Закон Моисея единственным Божественным Законом.

Поэтому неудивительно, что Маймонид так подробно обсуждал предписания, касающиеся жертвоприношений и ритуальной чистоты левитов. Эти предписания необходимы, ибо они — составная часть лучшего из всех законов; и то обстоятельство, что они не могут применяться на практике из-за разрушения Храма, ни в коей мере не меняет этого существенного факта\*\*.

Через все галахические труды Маймонида проходит мотив способности человека к интеллектуальному совершенствованию и мысль о том, что все заповеди в действительности имеют одну конечную цель: научить человека знанию о Боге. В последней главе «Путеводителя растерянных» Маймонид перечисляет то, что люди называют «совершенствами»:

- (1) Богатство, обладание материальными благами; это совершенство — чисто воображаемое.
- (2) Красота, сила и физическое здоровье; во всех этих качествах человек уступает животным.

\* См. ниже, с. 300–301.

\*\* Отметим, кстати, что галахические решения Маймонида были далеко не мягкими: он, например, относился к числу немногих юристов, которые требовали вынесения смертных приговоров за некоторые преступления, в частности, за недостаточное уважение к рабби. — К. С.

- (3) Совершенство нравственных качеств; большинство заповедей Торы не имеют иной цели, как помочь нам достичь этого совершенства, которое на самом деле есть лишь подготовительная стадия к истинному совершенству.
- (4) ... Четвертый вид — это подлинное человеческое совершенство; оно состоит в приобретении рациональных добродетелей — я подразумеваю достижение понимания умопостигаемых вещей, помогающих нам составить верные мнения о вещах Божественных. Это и есть конечная цель; именно это дает индивиду истинное совершенство — совершенство, которое принадлежит ему одному; и это совершенство дает индивиду вечную жизнь; благодаря ему человек является человеком.

*(Путеводитель растерянных, III, 54)*

С этой темой способности человека к интеллектуальному совершенствованию связана темы жизни в грядущем мире; в Мишне (*Санхедрин* 10:1) говорится: «Весь Израиль имеет долю в *олам ха-ба* (грядущем мире)», а Маймонид объясняет, что только те, кто принял тринадцать принципов веры, которые он подробно обсуждает далее, могут считаться принадлежащими к народу Израиля. Что касается грядущего мира, то он есть бессмертие души.

В традиционных текстах встречаются три выражения, которые используются в связи с темой судьбы человека после смерти: «грядущий мир», «время Мессии» и «воскресение из мертвых». Эти термины иногда кажутся взаимозаменяемыми, но они не имеют одного постоянного значения. Кроме того, описания телесных удовольствий в текстах Мидраша порой соседствуют с чисто абстрактными концепциями загробного блаженства. Маймонид никогда не менял своей позиции по данному вопросу, которую излагает более подробно, но без каких-либо существенных добавлений, в своей последней работе — «Послании о воскресении из мертвых». Эта небольшая работа была написана в ответ на возражения Шмуэля бен Эли, гаона Багдада, который критиковал теории Маймонида, касающиеся грядущего мира, и обвинял ученого в том, что тот ничего не говорит о телесном воскресении или об индивидуальном воскресении человеческой души.

Маймонид, часто с запальчивой иронией, повторяет то, о чем он уже писал в других работах:

- (1) «Грядущий мир» есть бессмертие души, которая продолжает жить после смерти тела, если она обрела совершенство, то есть стала интеллектом, — ибо, чтобы стать способной к вечному существованию после смерти, она должна отделиться

от тела еще при его жизни. Маймонид не объясняет ясно, мыслит ли он, как Авиценна, индивидуальное существование душ в мире интеллектов или, подобно Аверроэсу, верит в то, что человеческая душа сливается с Активным Интеллектом. Шмуэль бен Эли обвиняет его в отрицании индивидуального бессмертия души и цитирует Авиценну и Абу-л-Бараката, как философов, которые признавали эту идею. Действительно, создается впечатление, что если ни в одном из текстов Маймонида его позиция по данному вопросу не выражается однозначно, то объясняется это следующим: он, очевидно, склонялся к выводу о неиндивидуальном бессмертии, однако опасался открыто формулировать его в своих сочинениях.

- (2) «Время Мессии»: для Маймонида это означало политическую независимость Израиля и возвращение евреев в Палестину. Узнать Мессию будет нетрудно, ибо его приход совпадет по времени с началом нового отрезка истории — периода, совершенно отличного от периода Диаспоры.
- (3) «Телесное воскресение». Оно не представляется необходимым с научной точки зрения, но, с другой стороны, теоретически не является невозможным; тот, кто верит во всемогущество Бога, относит подобный феномен к сфере возможного. Очевидно, что Рамбам не придавал фундаментального значения телесному воскресению, за которым, как он утверждает, должна последовать вторая смерть тела. Однако, уважая традицию, он признавал возможность телесного воскресения и важность его для народа в психологическом смысле. Несомненно, именно поэтому он включил доктрину телесного воскресения в свои «тринадцать принципов». Действительно значимым для него был грядущий мир, и не быть допущенным туда означает погибнуть.

Чтобы спасти Израиль от «гибели», описанной в религиозной традиции, Маймонид в своем «Комментарии к Мишне» кодифицировал истины, которые народ должен признавать, и классифицировал их, сведя к тринадцати принципам; в четырнадцатом веке эти принципы были изложены в стихотворной форме, и рецитация этого текста вошла в ежедневный ритуал всех еврейских общин, за исключением тех, что придерживались ашкеназийского обряда. Не все эти принципы во времена Маймонида были общепринятыми в иудейской общине; но Маймонид сделал их догмой, непременным условием принадлежности к израильскому народу.

Если человек принял эти принципы и действительно верит в них, он является частью общины Израиля — и нам надлежит любить его, заботиться о нем и вести себя по отношению к нему так, как повелел нам Бог: любить и утешать его; и даже если он согрешит из-за своих телесных желаний или из-за своих дурных инстинктов, то получит наказание, соответствующее его преступлению, [тем не менее,] не потеряет он долю, [которая принадлежит ему в грядущем мире], а будет считаться грешником внутри общины Израиля. Но если кто-то подвергает сомнению один из этих принципов, значит, он вышел из общины Израиля и стал изменником, еретиком, неверующим; значит, он восстал против Бога, и наш долг — ненавидеть его и навлечь на него гибель.

*(Комментарий к Мишне, Введение к Перек хелек)*

Эти принципы таковы:

- (1) Существование Творца.
- (2) Его единственность.
- (3) Отрицание Его телесности.
- (4) Вечность Его существования.

Маймонид объясняет этот принцип так:

Четвертый принцип — предвечность Бога. То есть мы должны верить, что Он, Единый, Которого мы только что описали, есть Тот, Кто в абсолютном смысле предшествует [всему]. Ни одно другое существо не предшествовало Ему. В Писании имеется много стихов, которые это подтверждают. Стих, явно указывающий на этот четвертый принцип, таков: «Прибежище — Бог древний» [Втор. 33:27].

*(Там же)*

- (5) Только одному Богу (а не каким-либо низшим существам — ангелам, звездам и пр.) человек должен служить и поклоняться; только Ему возглашать славу и только Его заповеди выполнять.
- (6) «Пророчество», которое определяется следующим образом:

Шестой принцип — это [вера в] пророчество, что означает: среди представителей человеческого рода есть индивиды, обладающие, [по сравнению с другими,] гораздо большими способностями и большей степенью совершенства. И души их подготовлены так, что получают форму

интеллекта, а затем этот человеческий интеллект соединится с Активным Интеллектом, который даст излиться на него высшей эманации...

(Там же)

- (7) Моисей выше всех пророков, которые были до него или появятся после него.
- (8) Тора в своей целостности, как Письменная, так и Устная, была дана Моисею Богом через посредство того, что в аллегорическом смысле называют Его Словом.
- (9) Тора, как Письменная, так и Устная, происходит от Бога и не подлежит абсолютно никаким изменениям; к ней ничего нельзя прибавить, и от нее ничего нельзя отнять.
- (10) Бог знает действия людей, и Он не оставил этот мир.
- (11) Бог вознаграждает тех, кто соблюдает заповеди Торы, и наказывает тех, кто их преступает. Самая высокая из всех наград — это грядущий мир, а наказание, которого более всего следует бояться, — это потеря доли в грядущем мире.
- (12) Вера в приход Мессии, с которого начнется национальное возрождение Израиля.
- (13) Воскресение из мертвых.

В то время как все другие принципы объясняются более или менее подробно, этот принцип просто постулируется, без всяких дальнейших объяснений.

Эти тринадцать принципов можно разделить на три группы:

- (1) Первые пять имеют отношение к Богу, единому и бестелесному;
- (2) Следующие четыре касаются пророчества и Закона;
- (3) Последние четыре связаны с наградами и наказаниями, временем Мессии и воскресением из мертвых.

Эти принципы излагаются в *Сефер ха-Мицвот* («Книге предписаний») и в *Мишне Тора*. Они вновь обсуждаются в «Путеводителе растерянных». В первой группе принципов следует отметить две важные особенности:

- (1) Непризнание человеком бестелесности Бога, то есть понимание им стихов Библии в их буквальном смысле (как они и интерпретируются во многих местах Талмуда и Мидраша),

согласно Маймониду, должно приводить к исключению такого человека из общины Израиля. Маймонид занимает здесь крайнюю позицию, ибо бестелесность Бога в его время признавалась не всеми еврейскими мыслителями, будь то философы или раввины. Еще в тринадцатом веке Моше бен Хасдай Таку называл Саадию, Бахью ибн Пакуду, Маймонида и ашкеназийских пиетистов еретиками, потому что, отказываясь признавать телесность Бога, они тем самым отвергали важную часть Письменного и Устного Закона.

- (2) Сотворение мира *ex nihilo* не упоминается; речь идет только об абсолютной вечности Бога.

Принципы, относящиеся ко второй группе, описывают атрибуты Бога.

Однако речь об атрибутах и о том, как их следует исключать из [представлений] о Нем, и какой смысл имеют атрибуты, приписываемые Ему, а также речь о том, как творил Он то, что сотворил, каким образом управляет миром, и как осуществляется Его Промысел в отношении того, что не есть Он, что такое Его воля, Его постижение, Его знание обо всем, что Он знает, что такое пророчество и каковы его ступени, каков смысл Его имен, указующих на единое, хотя сами они многочисленны, — все это суть таинственные материи, которые являются истинными тайнами Торы. Это те тайны, о коих постоянно упоминается в книгах пророков и в речах мудрецов.

(*Путеводитель растерянных*, I, 35, с.185)

Эти тайны не могут быть доходчиво объяснены каждому.

Третью группу принципов мы уже обсуждали выше.

Давайте вернемся к двум другим группам. Принципы первой группы, которые в совокупности составляют «истинную» концепцию Бога, должны быть объяснены как можно более понятно, тогда как о принципах второй группы, о таинствах Торы, следует говорить только иносказательно и излагать их только людям ученым; об этом идет речь в первых четырех главах *Мишне Тора* — в «Книге знания».

Центральная идея первой главы состоит в том, что единство и всемогущество Бога связаны с Его бестелесностью. Такое представление о Боге подразумевает признание концепции мира, принятой в философии аристотелизма, — это становится очевидным в изложении пятой галахи, где существование Перводвигателя доказывается вечным движением сферы.



Это существо — Бог Вселенной, Господь всей Земли. И именно Он управляет сферой посредством силы, которая не имеет ни конца, ни предела; посредством силы, действие которой никогда не приостанавливается. Ибо сфера вращается всегда; и ее вращение было бы невозможно, если бы кто-то не заставлял ее вращаться. Бог (хвала Ему!) и есть Тот, Кто, не имея ни рук, ни тела, заставляет ее вращаться.

(Мишне Тора, «Книга знания», 1:5)

Далее автор объясняет, что это и есть соответствующая истине концепция Бога, изложенная в Торе и у пророков, и что все библейские выражения, которые будто бы намекают на телесность Бога, должны интерпретироваться в аллегорическом смысле:

[Мысль о] том, что Святой (хвала Ему!) не является физическим телом, ясно выражена в Пятикнижии и у пророков, ибо сказано: «(Итак, знай ныне...)» что Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу» [Втор. 4:39], — а физическое тело не может находиться одновременно в двух местах. Кроме того, сказано: «... вы не видели никакого образа...»\* [Втор. 4:15]; и еще сказано: «Кому же вы уподобите Меня и с кем сравните?» [Ис. 40:25]. Если бы Он был телом, то был бы подобен другим телам.

Но если это так, то каково значение следующих выражений, которые встречаются в Торе: «под ногами Его» [Исх. 24:10]; «написано было перстом Божиим» [Исх. 31:18]; «рука Господня» [Исх. 9:3]; «перед очами Господа» [Быт. 38:7]; «уши Господни»\*\* [Числ. 11:1]; и прочих подобных фраз? Все это сказано в соответствии с умственными способностями большинства людей, которые имеют ясное представление только о физических телах. Тора говорит на языке людей. Все эти фразы метафоричны.

(Там же, 1:8,9)

Далее Маймонид излагает теорию пророчества как исходящей от Бога умопостигаемой эманации, которую каждый пророк воспринимает благодаря наличию у него способности рационально мыслить и которую его воображение затем переводит на язык образов (об этой теории я уже говорила в связи с Авраамом ибн Даудом). В конце этого раздела Маймонид утверждает, что Моисей был — и навсегда

\* Полностью этот стих звучит так: «Твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Господь на Хориве из среды огня».

\*\* Цит. по: Пятикнижие Моисеево (пер. О.К. Штейнберга); в русском синодальном переводе это место переводится как «вслух Господа».

останется — тем, кто получил от Бога откровение, которое превосходит все, чего удостоились или удостоятся в будущем другие пророки.

Во второй главе описывается мир десяти нематериальных Интеллектов, которые в Библии называются ангелами.

В третьей главе описываются сферы, начиная с нашего мира и кончая девятой сферой. Сферы наделены душами; они знают Бога, и, хотя не так близки к познанию Бога, как Интеллекты, все же превосходят в этом смысле людей, ибо их материя, чувствительная и утонченная, не подвержена процессам возникновения и уничтожения. Четыре первоэлемента, в совокупности составляющих наш мир, в противоположность сферам, представляют собой мертвые тела, движение коих естественно и обусловлено силами, которые самими этими телами не воспринимаются и не осознаются.

В четвертой главе речь идет о четырех первоэлементах и их свойствах. Эти первоэлементы, будучи материей, не лишены формы; однако такого рода форму нельзя увидеть невооруженным глазом. В результате движения сфер первоэлементы смешиваются между собой и оказываются готовыми принять формы, которыми их наделяет Активный Интеллект: минеральную, растительную, животную и, наконец, человеческую (то есть способную рационально мыслить); эта рационально мыслящая форма — единственное, что остается после распада той смеси, коей является человек в момент смерти тела.

В конце четвертой главы сам Маймонид объясняет смысл этого введения к Закону:

Темы этих четырех глав, в которых рассматривались эти пять заповедей\*, суть то, что наши мудрецы называли *пардесом* — например, в пассаже: «Четверо вошли в *пардес*» [ср.: *Хагига* 14б, где рассказывается о том, как в Божественный Сад вошли четыре мудреца — рабби Акива, Бен Азай, Бен Зома и Ахер]. И хотя эти четверо были великими мужами Израиля и великими мудрецами, не все они обладали способностью ясно представлять себе и понимать эти предметы. Поэтому я и говорю, что не следует попусту тратить время в *пардесе* тому, кто прежде не насытился хлебом и мясом; под «насыщением хлебом и мясом» я имею в виду знание того, что разрешено и что запрещено, и прочих подобных различий в отношении других заповедей. Хотя эти последние вещи [вопросы, касающиеся того, что разрешено или запрещено] были названы мудрецами «малостью» (говорят: «Великое — это *Маасе Меркава*; малое — споры

\* Первые пять заповедей, о которых идет речь в «Книге Знания» — это: 1) знать, что существует Бог, 2) не допускать предположения о том, что есть другое божество, кроме Бога, 3) знать, что Бог Един, 4) любить Бога, 5) испытывать страх пред Ним.

Аббайе и Равы<sup>6</sup>»<sup>\*\*</sup>, все же начинать следует именно с них. Ибо знание этих вещей прежде всего дает спокойствие уму. Они — драгоценный дар, ниспосланный Богом для поддержания общественного благополучия на земле, а также для того, чтобы люди могли достичь блаженства в грядущем мире. Кроме того, знание этих вещей доступно всем — молодым и старым, мужчинам и женщинам; тем, кто наделен большими интеллектуальными способностями, и тем, чей интеллект ограничен.

(Мишне Тора, «Книга знания», 4:13)

Под *Маасе Меркава* Маймонид подразумевает описания некоторых пророческих видений из Книг Исаяи (глава 6), Иезекииля (глава 1) и Захарии (глава 3) — а именно, описания Божественной колесницы, Божественного престола и мира ангелов. В другом месте он ссылается также на *Маасе Берешит*, имея в виду начало Книги Бытия. Начиная с талмудического периода всегда считалось, что в соответствующих библейских стихах зашифрованы великие тайны. Маймонид использует эти выражения, чтобы обозначить две основные части науки: *Маасе Меркава* — это метафизика; *Маасе Берешит* — физика; «споры Аббайе и Равы» — Талмуд, то есть вся Тора, Письменная и Устная.

Маймонид представил в своей работе самые существенные истины метафизики. Эти истины должны служить введением к изучению Закона, письменного и устного, который открыт для всех людей, независимо от уровня их интеллекта.

Экспозиция принципов метафизики и физики в книге Маймонида начинается с самого возвышенного существа, Бога, и заканчивается первоэлементами, которые занимают низшую ступень в иерархии бытия. Но когда мы не получаем эти принципы свыше, а изучаем их сами, нам надлежит начинать с самого низкого, физики, чтобы потом постепенно подняться к самому трудному — метафизике.

По-настоящему важный предмет — *Маасе Меркава*, познание Бога, метафизика. Однако сказанное не меняет того факта, что изучение предписаний Закона есть необходимая стадия, предшествующая любому научному исследованию, — во-первых, потому, что изучение заповедей служит своего рода введением в науку, и, во-вторых, потому, что оно приводит к счастью в этом мире и к вечной жизни.

<sup>6</sup> Аббайе (278–338) и Рава (ок. 280–352) — вавилонские амораи (законоучители Талмуда в период создания Гемары); тот и другой в разное время возглавляли иешиву Пумбедиты; полемика между ними занимает значительное место в Талмуде.

<sup>\*\*</sup> См., напр., Сукка 28а.

Поэтому без знания заповедей не может обойтись ни один человек, каков бы ни был его интеллектуальный уровень. Заповеди относятся к сфере политического закона, как объясняет Маймонид в «Путеводителе растерянных» (III, глава 31): «Таким образом, все они [заповеди] связаны с тремя вещами: мнениями, нравственными качествами и политическими гражданскими действиями».

Когда человек «насытится хлебом и мясом», он, если у него есть к тому склонность, сможет начать заниматься математикой и физикой и читать «Путеводитель растерянных».

### «Путеводитель растерянных»

«Путеводитель растерянных» стал поводом для множества разных интерпретаций; в этом нет ничего удивительного, поскольку сам трактат написан с намеренной двусмысленностью. Его важность для еврейской мысли станет еще более очевидной для читателя после прочтения следующей главы.

Мы уже отмечали, что композиция *Мишне Тора* отличается ясностью и систематичностью; обе эти черты вообще характерны для Маймонида. Однако схема «Путеводителя растерянных», напротив, поначалу кажется беспорядочной. Темы, которые в греческих и арабских философских трудах предстают в систематизированном виде, здесь повторяются неоднократно и в разных контекстах, со сравнительно небольшими модификациями. Даже план трактата трудно уловить. В первой половине первой части речь, в общем, идет о библейских и талмудических выражениях, которые не следует воспринимать в буквальном смысле; во второй части этой книги описываются Божественные атрибуты, а также содержатся критика *мутакаллимов* и, в том числе, Саадии. Часть II посвящена философским доктринам, а затем пророчеству. Часть III начинается с аллегорического объяснения *Маасе Меркава*, а далее в ней рассматриваются разные вопросы: сперва говорится о провидении и конце мира, потом дается психологическое объяснение Книги Иова, потом — исторический обзор религий и обрядов, и в конце затрагивается проблема религиозных предписаний. Эту путаницу Маймонид допустил намеренно, о чем прямо говорит в предисловии:

Если желаешь усвоить целиком то, что заключено в нем, не упустив ничего, сопоставляй его главы друг с другом; твоей целью в каждой главе должно быть не только понимание ее общего смысла, но и усвоение

смысла каждого выражения, появляющегося в ее тексте, даже если оно не относится к основной теме главы. Ибо в сем трактате изложение ведется не как попало, но с чрезвычайной тщательностью и сугубой точностью, с заботой о том, чтобы избежать искажения при разъяснении трудных вопросов, и нет такого выражения, находящегося не на своем месте, которое бы не служило разъяснением определенного вопроса, [излагаемого] в другом месте.

(*Путеводитель растерянных*, Введение, с. 15)

Маймонид начинает книгу с посвятельного обращения к своему ученику Иосефу бен Иехуде. Он рассказывает, как последний, после изучения математики, астрономии и логики, показался ему достойным того, чтобы воспринять от учителя принципы метафизического знания; однако Иосефу бен Иехуде пришлось покинуть его, и тогда Маймонид написал эту книгу для него и для ему подобных, сколь малочисленными бы они ни были. Это решение пробудило в его сознании давний проект — проект создания книги о пророчестве и другой — о талмудических поучениях, буквальный смысл которых очень далек от правды и даже противоречит разуму. Однако он отказался от этого проекта по причинам, которые излагает чуть дальше в том же предисловии: если бы он представил свои объяснения в форме аллегории, чтобы не раскрывать тайны непосвященным, то в результате просто заменил бы одну аллгорию другой; и для «невежды из раввинских масс», который стал бы читать эту книгу, вторая аллегория оказалась бы ничуть не более правдоподобной, чем первая, ибо он не понял бы ни ту, ни другую; если же, напротив, книгу стал бы читать «совершенный человек», то есть философ, он мог бы воспринять аллгорию в буквальном смысле и составить неблагоприятное суждение о ее авторе; или же он мог бы попытаться найти эзотерический смысл и либо нашел бы его, либо опять же был бы введен в заблуждение.

Если бы Маймонид раскрыл тайны, то есть открыто дал их объяснения, это могло бы навредить необразованному читателю.

Поэтому он осознал, что должен давать объяснения, в действительности ничего не объясняя, подводить к знанию только тех, кто этого достоин, и не сбивать с толку остальных. Решившись написать «Путеводитель растерянных», Маймонид захотел достичь обеих этих противоположных целей, то есть раскрыть тайны и вместе с тем не раскрывать их. Вернемся к началу его Введения:

Первая цель сего трактата — разъяснить значения имен, употребляемых в пророческих книгах. Некоторые из этих имен суть имена многозначные, и невежды воспринимают их согласно одному из значений,

в которых употребляется это многозначное имя. Другие — метафорические, которые были истолкованы в том первичном значении, от которого была образована эта метафора. Есть и «неопределенные» слова, которые можно счесть употребляемыми однозначно и можно счесть многозначными.

Целью данного трактата не является разъяснение всего этого широкой публике и новичкам в теоретических науках или обучение тех, кто не изучал ничего, кроме Закона (я имею в виду его галахический аспект: ведь предмет настоящего трактата, как и всех подобных ему [сочинений], и есть истинное знание Закона).

Назначение же данного трактата — наставить благочестивого мужа, чьею душою воспринята и в чьих убеждениях упрочилась истинность нашего Закона, человека, чье благочестие и моральные качества совершенны и который при этом сделал предметом своего умозрения философские науки и постиг их смысл; и увлек его человеческий разум, и указал путь в свои края, но заградил ему путь внешний смысл Закона, и то понимание многозначных, переносных или неопределенных имен, к которому некогда пришел он сам или то, которому его научили. И оказался он в растерянности и сомнении: следовать ли разуму, отвергая то, чему, по его мнению, учат упомянутые имена, и полагая тем самым, что отвергает основы Закона, либо оставаться с тем, что он понял из них, не следуя за разумом. В последнем случае ему придется отвергнуть разум, отвернуться от него, осознавая вместе с тем, что он приносит вред себе самому и подрывает свое благочестие; ему придется остаться с этими фантастическими верованиями, ощущая тревогу и подавленность, в неизбежном сердечном сокрушении и великой растерянности.

*(Путеводитель растерянных, Введение, с. 11–15)*

«Путеводитель растерянных» должен дать основу метода, который позволит нам раскрывать смысл содержащихся в Писании аллегорий:

Знай, что ключом к пониманию всего, сказанного пророками (да будет мир с ними!), к познанию его истинной сути служит понимание того, что представляют собой их аллегории и каков их смысл, а также истолкование свойственных им способов выражения. Тебе известны слова Его, да превознесется Он: «И через пророков изъяснялся Я уподоблениями» (Ос. 12:10).

*(Там же, с. 29)*

Аллегорию, следующую после этого замечания, Маймонид приводит не только затем, чтобы расшифровать ее, — она, безусловно, намекает на метод написания «Путеводителя»:

Сказал мудрец: «Золотые яблоки с серебряным украшением (*маскийот*) — слово сказанное разумно» (Прит. 25:11). Выслушай разъяснение мысли, которую он здесь высказал. [Слово] *маскийот* означает ажурные резные украшения, то есть такие, в которых есть места, усеянные мельчайшими отверстиями, как это делают ювелиры. Такое название дано им из-за того, что они проницаемы для взора: Таргум передает *ва-йашкеф* («и взглянул» [Быт. 26:8]) как *ва-истеке* [глагольная форма от того же корня, что и *маскийот*]. Итак, здесь говорится, что золотому яблоку в серебряной сетке с чрезвычайно мелкими ячейками подобно слово, сказанное в двух смыслах.

Возри, сколь дивно это изречение описывает мудро устроенную аллегию! Ведь, как здесь говорится, речению, наделенному двумя лицами (я имею в виду то, что в нем есть и внешнее, и внутреннее), подобает, чтобы наружный вид его был прекрасен, как серебро, а внутренний смысл был прекраснее внешнего смысла, так, чтобы внутренний смысл в сравнении со внешним был как золото в сравнении с серебром. Подобает также, чтобы во внешней стороне аллегии имелось бы нечто, дающее внимательному наблюдателю указание на то, что скрыто внутри, — подобно тому, как это золотое яблоко, покрытое серебряной сеткой с мельчайшими ячейками, если смотреть на него издали или не слишком внимательно, можно принять за серебряное; если же обладатель зоркого взгляда всмотрится в него чрезвычайно пристально, ему станет ясно, что находится внутри, и он узнает, что оно — золотое.

Таковы сказанные пророками (да будет мир над ними!) аллегии: их внешний смысл — мудрость, полезная во многих областях, в том числе для улучшения состояния человеческих сообществ, как это явно видно на примере внешнего смысла книги Притчей и тому подобного; а внутренний смысл — мудрость, приносящая пользу в деле обретения истинных убеждений в их истинности.

(*Путеводитель растерянных*, Введение, с. 31)

Проблема, которую Маймонид собирается решить в «Путеводителе растерянных», — это проблема двойственного характера Закона. Иногда, как в только что процитированном примере, внешний смысл подводит нас к внутреннему смыслу, помогает нам его обнаружить. Иногда, наоборот, внешний смысл мешает нам достичь «знания Закона в его подлинной реальности» и противоречит разуму. Однако лишь те, кто уже изучил науки, могут уловить конфликт между разумом

и поверхностным смыслом Библии и растеряться от этого открытия. Поэтому «Путеводитель растерянных», в отличие от других книг Маймонида, предназначен не для простых людей и не для талмудистов, а только для тех, кто уже почувствовал влечение к человеческому разуму и вкус к философии. На самом деле никакого реального конфликта нет: просто научные знания излагаются по-разному в Богооткровенном Писании и в философских книгах — в этом и заключается источник недоразумений.

Обсуждая *Мишне Тора*, мы отметили встречающиеся у Маймонида отождествления (которые позже стали традиционными): отождествление физики с *Маасе Берешит* и метафизики — с *Маасе Меркава*. Эти предметы, физика и метафизика (особенно метафизика), в Торе одновременно слегка высвечиваются и камуфлируются, что соответствует Божественному замыслу. Бог не желает, чтобы истины оказались доступными для простых людей, потому что воздействие истины может поставить под угрозу дальнейшее существование человеческого общества, которое сохраняется благодаря традиционным законам. Сам Бог говорил — устами пророков, — прибегая к аллегориям. Физику нельзя излагать потому, что она соприкасается с метафизикой. Заявляя об этом, Маймонид, скорее всего, имеет в виду доказательство существования Бога как Перводвигателя — доказательство, которое Аристотель включил в свою физику; что касается метафизики, то этот предмет в его целостности, как я объясню позже, человек вообще не способен постичь.

И не думай, что эти великие *тайны* ведомы до глубины и до конца кому-либо из нас. Не так это, но порой на мгновение блеснет перед нами истина, и нам покажется, будто настал день, но затем скроют ее материя и привычки, и мы снова окажемся в беспросветной ночи, почти в таком же положении, как вначале; так что мы подобны тому, перед кем время от времени вспыхивает молния, но он все же пребывает в очень темной ночи; есть среди нас такие, перед которыми молнии вспыхивают одна за другой так [часто], что им словно бы светит постоянный, немеркнущий свет и ночь для них превращается в день. Таков уровень величайшего из пророков, которому было сказано: «...а ты останься со Мною» [Втор. 5:31] и о котором сказано: «...стало сиять лучами лицо его» [Исх. 34:29]. Есть такие, для кого вспыхнула молния единожды за всю их ночь — таков уровень тех, о ком сказано: «...Пророчествовали они, но не повторилось это» [Числ. 11:25].

У иных вспышки молнии разделяются большими или меньшими промежутками. Некоторые достигли только такого уровня, когда мгла



освещается не молнией, а блестящим предметом или чем-нибудь вроде этого из камней и тому подобных вещей, светящихся в ночной темноте. И даже этот слабый свет сияет для нас не постоянно — то вспыхнет, то погаснет, подобно «сиянию меча обращающегося» [Быт. 3:24].

В соответствии с [различиями между] этими состояниями различаются ступени совершенных. Но те, кто ни разу не узрел света, кто на ощупь пробирается в своей ночи, о ком сказано: «...не видят они и не понимают, бредут во тьме» [Пс. 85:2], те, для кого истина полностью сокрыта, несмотря на ее великую ясность, как сказано: «И ныне не узрели они свет; ярок он на небесах» [Иов 37:21], — те суть скопище черни, о которой не место упоминать в этом трактате.

(Там же, с. 19–22)

Говоря о двух смыслах Библии, экзотерическом и эзотерическом, — а именно эта двойственность смысла и позволяет примирить науку и откровение, — Маймонид не скрывает того факта, что эзотерический смысл является более значимым:

Там же написано: «Говорят наши учителя: Тот, у кого потерялась дома села\* или жемчужина, зажигает фитиль ценой в иссар\*\* и находит жемчужину; так и притча сама по себе — ничто, но благодаря притче становятся слова Торы яснее зримыми». Это также дословная цитата. Вдумайся в ясные слова [мудрецов] благословенной памяти: внутренний смысл «слов Торы» — это «жемчужина», а внешняя сторона любой аллегории — «сама по себе ничто». Они уподобили сокрытие аллегорически изображаемого смысла во внешнем плане аллегории потере жемчужины в темном доме; дом полон всевозможной утвари, так что хотя и жемчужина находится здесь, однако [человек] не видит ее и не ведаёт, где она. Она словно бы оказалась за пределами его владения, ведь он никоим образом не может воспользоваться ею до тех пор, пока, как было упомянуто, он не зажжет светильник, что соответствует пониманию смысла аллегории.

(Там же, с. 30)

Далее в своем Введении Маймонид перечисляет семь причин, обуславливающих затемненность смысла того или иного текста.

«Путеводитель растерянных», подобно Торе, пророческим книгам и агадическим текстам в Талмуде, построен таким образом, что-

\* В Талмудический период — монета большого достоинства (тирская тетрадрахма).

\*\* Мелкая монета.

бы раскрыть внутренний смысл и в то же время замаскировать его; затемненность этого произведения объясняется главным образом седьмой из семи вышеупомянутых причин.

Сложность плана книги и двусмысленность ее текста обусловлены двумя причинами: пятой и седьмой. Пятая причина — необходимость иногда затрагивать трудные вопросы на ранней стадии обучения, когда без их упоминания невозможно изложение более простых вещей; в этом случае приходится рассматривать эти вопросы в грубом приближении, и весьма неточно. Седьмую причину Маймонид формулирует следующим образом:

Причина седьмая. Необходимость при изложении чрезвычайно глубоких материй скрывать одни их аспекты и открывать другие. Иногда необходимость заставляет вести речь по поводу некоторого высказывания, принимая определенную посылку, а о другой теме необходимость заставляет вести речь, принимая другую посылку, противоречащую первой. И подобает, чтобы место, заключающее в себе противоречие, ни в какой мере не было заметно широкой публике, а бывает, что сочинитель находит способ и вовсе скрыть его.

*(Там же, с. 42)*

Поэтому сам Маймонид рекомендует, чтобы его книгу изучали не главу за главой, а скорее по проблемам; чтобы к ней не подходили с предвзятыми идеями, а штудировали все, что должно быть прштудировано, прежде чем человек будет в состоянии сделать самостоятельные выводы; и, наконец, чтобы его книгу не пытались объяснять другим людям.

Первая часть Введения заканчивается так:

И ведает Бог, да превознесется Он, — непрестанно находился я в величайшей тревоге, излагая то, что я намеревался изложить в сем трактате. Ибо это эзотерические предметы, которым среди книг, имеющихся у нас, не посвящено ни одной книги, написанной кем-либо из нашей общины в сии времена Изгнания, — так как же я введу такое новшество и примусь излагать это?

Однако я обрел опору в двух положениях. Во-первых, [мудрецы] говорят о подобной ситуации: «Время действовать во имя Господа [— нарушили Тору Твою]» [Пс. 119:126], а во-вторых, сказано ими: «Все дела твои да будут во имя неба» [Авот 2:15]. На два эти положения я опирался при написании некоторых глав настоящего трактата.

И в заключение [скажу]: такой я человек, что, если ситуация безвыходна, путь тесен и я не нахожу иного способа преподать доказанную истину, чем тот, который подойдет одному достойному и не устроит десятки тысяч невежд, я предпочту поведать это ради него одного, не обращая внимания на хулу со стороны этого множества народа; я буду настаивать на том, чтобы спасти этого единственного достойного от того, в чем он запутался, и в его растерянности укажу ему путь, пока он не достигнет совершенства и не обретет покой.

(Там же, с. 38–39)

Я последую первому совету Маймонида и буду рассматривать определенные проблемы, не ориентируясь на порядок глав в «Путеводителе растерянных». Вполне очевидно, что я не смогу подробно проанализировать все идеи, которые он обсуждает и многие из которых представляют большой интерес; тем не менее я, по крайней мере, попытаюсь дать обзор нескольких центральных тем мысли Маймонида.

Я буду анализировать их в такой последовательности:

- (1) Бог и его атрибуты.
- (2) Божественное провидение и грядущий мир.
- (3) Сотворение мира.
- (4) Пророчество.
- (5) Человеческое знание.

#### (1) Бог и его атрибуты

Первые семьдесят глав первой части посвящены интерпретации различных библейских терминов, в первую очередь тех, которые используются применительно к Богу. Согласно Маймониду, мнение которого в данном случае совпадает с мнениями представителей неоплатонического течения и некоторых мутазилитов, Богу можно приписывать только негативные атрибуты. Всего имеется пять классов атрибутов:

Когда какому бы то ни было субъекту приписывается предикат и говорится, что [субъект] таков-то, этот предикат непременно принадлежит одной из пяти нижеперечисленных разновидностей.

Разновидность первая: предмету предиктируется его определение, например, человек описывается как живое разумное существо.

(Там же, I, 52, с. 249)

Это значит, что находится и определяется общий вид, к которому принадлежит человек. Очевидно, что такого типа атрибут не может быть приписан Богу, потому что Он не принадлежит ни к какому виду и не имеет причины.

Для второго класса характерно то, что атрибутом вещи является часть ее определения: например, желая дать определение человеку, можно сказать, что он есть животное или что он обладает разумом. Такого типа определение, как и в первом случае, неприложимо к Богу. Если бы что-то в Боге было неотделимо от Его сущности и в то же время не совпадало с Его сущностью, это означало бы, что Его сущность — сложная; однако мы знаем, что Бог Един.

Атрибуты качества (третий класс), которые не являются частью сущности (например, когда о человеке говорят, что он — высокий или низкорослый), тоже не могут быть приписаны Богу, потому что в противном случае Он был бы тем, что остается после вычета подверженных изменению акциденций; такие атрибуты неприложимы к Богу:

И когда ты согласишься все эти и подобные им атрибуты, то обнаружишь, что невозможно приписывать их Божеству. Ведь Он не обладает количеством, из-за которого Ему бы сопутствовали качества, связанные с количеством как таковым; Он не подвержен каким-либо влияниям и аффектам, вследствие которых Ему сопутствовали бы аффективные качества; у Него нет предрасположенностей, в силу которых Ему бы сопутствовали [природные] способности и тому подобное. Он, Превознесенный, не является также обладателем души, так чтобы Ему был присущ определенный душевный строй, в силу которого Ему бы сопутствовали приобретенные свойства, такие, как кротость и скромность, или то, что сопутствует одушевленному как таковому, например здоровье и болезнь. Таким образом, тебе стало очевидным, что всякий атрибут, принадлежащий к высшему роду качества, не может существовать у Него, да превознесется Он...

Четвертая разновидность атрибутов имеет место, когда предмет описывается посредством его отношения к чему-либо другому, например соотношен со временем, местом или другим индивидом. К примеру, ты говоришь о Зайде, что он отец такого-то или компаньон такого-то или проживает в таком-то месте или жил в такое-то время. Этот тип предикатов не обязательно связан со множественностью или изменчивостью в сущности субъекта. Ибо вот этот Зайд — он и компаньон Умара, и родитель Бакра, и господин Халида, и друг Зайда, и житель такого-то дома, он тот, кто родился в таком-то году; однако эти характеристики отношений не являются его сущностью или чем-либо, принадлежащим сущности, вроде качества. И на первый взгляд может показаться, что этот тип атрибутов

допустимо приписывать Богу, да превознесется Он; однако при достижении достоверности и точности в умозрении становится ясной невозможность этого.

(*Путеводитель растерянных*, I, 52, с. 252–254)

Действительно, каждое отношение предполагает наличие какой-то общности между двумя связанными этим отношением вещами; однако между совершенно отдельным, самостоятельным существом и другим, которое зависит от всех остальных вещей, не может быть никакого отношения. Даже существование не является общим для них обоих, потому что слово «существование» означает не одно и то же, когда речь идет о Боге и о сотворенном существе, — ведь существование Бога необходимо, тогда как существование сотворенного существа возможно.

Атрибуты действия (пятый класс) — единственные, которые могут быть приписаны Богу, ибо они не предполагают никаких изменений в Божественной сущности. Однако и здесь необходимость говорить «на языке людей», то есть обращаться к невежественному большинству, а не к элите, привела к путанице:

Причина, породившая веру в существование атрибутов у Творца, близка к той, что породила веру в Его телесность у тех, кто исповедует эту веру. Ведь того, кто исповедует телесность, привело к тому не умозрение, но приверженность к внешнему смыслу текста Писания. Так обстоит дело и с атрибутами: обнаружив, что книги пророков и книги откровения приписывают Ему, да превознесется Он, атрибуты, они восприняли это буквально и уверовали, будто Он обладает атрибутами, — словно они могут абстрагировать Его от телесности, не абстрагируя от телесных модусов, какими являются акциденты, — я имею в виду душевные расположения, а последние суть качества. И всякий атрибут, который верующие в атрибуты мнят сущностным для Бога, да превознесется Он, обозначает, как ты обнаружишь, качество, хотя они сами и не объявляют об этом напрямую. Они рассуждают здесь по аналогии с привычными для них модусами всевозможных тел, обладающих животной душой. Но обо всем подобном сказано: «Тора говорит на языке людей».

(*Там же*, I, 53, с. 258–259)

Для Моисея, как и для людей вообще, знать Бога — это значит ничего не знать о Его сущности, но знать Его действия.

Ведай, что господин знающих, *учитель наш* Моисей, да пребудет над ним мир, высказал две просьбы и получил ответ на обе эти просьбы. Одна из них состояла в том, что он просил у Превознесенного познания Его сущности и истинной реальности, а вторая — высказанная вначале — в том, чтобы познать Его в его атрибутах. И Он, превознесенный, отвечая на эти две просьбы, обещал даровать ему познание всех Своих атрибутов, а также того, что все они суть Его деяния, и поведал ему о том, что Его сущность не может быть постигнута такой, какова она есть, указав, однако, при этом на область умозрения, исходя из которой он сможет достичь пределов постижения, возможного для человека. И того, что постиг [Моисей] (да пребудет над ним мир!), не постиг никто прежде него и не постигнет никто после него. Что касается просьбы о познании атрибутов, то она выражена в его речении: «Дай мне знать пути Твои, дабы я знал Тебя, [чтобы приобрести благоволение в очах Твоих]» [Исх. 33:13].

(Там же, I, 54, с. 266–269)

И далее Маймонид с одобрением цитирует талмудический анекдот (*Брахот* 33б), в котором рассказывается, как некий верующий включал в свои молитвы множество хвалебных эпитетов, относящихся к Богу. Рабби Ханина указал ему, что подобная лексика столь же неуместна, как если бы царя стали восхвалять за то, что он имеет серебряные слитки, тогда как царь этот владел бы сокровищницей, полной золота. В самом деле, говорит Маймонид, если бы мы руководствовались только разумом, то не стали бы употреблять ни один из этих эпитетов; мы используем их потому, что люди, дабы понять что-то, нуждаются в образах, — да и то, пользоваться подобными эпитетами позволительно лишь потому, что они употребляются в Торе. Поскольку они встречаются в Торе, мы имеем право произносить их, как бы читая библейский текст; что же касается использования их в наших молитвах, то мы можем делать это, только полагаясь на авторитет мужей Великого Собрания, ибо они приняли ответственность за это на себя. Словесная молитва на самом деле есть уступка человеческой слабости. (Излишне говорить, насколько дерзким было это суждение Маймонида о литургическом культе.)

«Познать действия Бога» — это вторая стадия познания Бога; сперва, познавая Его творение, мы должны научиться тому, что следует отрицать применительно к Богу, и каждая из отраслей науки дает нам что-то в этом плане: так, арифметика и геометрия учат нас, что единство Бога не похоже на то единство, к которому можно что-то прибавить и которое можно умножить. Физика и астрономия показывают нам, как именно Бог движет миром — через посредство

отделенных Интеллектов; логика демонстрирует, как нужно правильно мыслить. Однако знание наук, подводящее к метафизике, имеет ценность и само по себе.

Итак, очевидно, что путь, который ведет к Богу, то есть совершенствование человека, та цель, ради которой он и был создан, — это научное познание: физика ведет к метафизике. Но, поскольку подготовительные стадии — логика, математика — являются долгими и утомительными, лишь немногие люди оказываются способными освоить весь Аристотелев корпус; кроме того, имеется традиция, обучающая нас минимуму истин, которые необходимо знать, чтобы быть человеком, и именно это убеждение, как мы видели, побуждало Маймонида писать популяризаторские труды.

Познать действия Бога — значит овладеть науками. Это подтверждается анализом единства в Боге познающего субъекта, познаваемого объекта и познавательной способности; если воспользоваться терминами средневековой философии, сие означает, что Бог есть одновременно Разум, Разумеющий и Разумеемое.

В главе 68 первой части «Путеводителя растерянных» Маймонид рассматривает проблему Божественной и человеческой мысли. В Боге, говорит он, познавательная способность, познающий субъект и познаваемый объект навечно слиты воедино; тот, кто этого не понимает, не понимает единства Бога, то есть одного из фундаментальных принципов нашей религии. И здесь Маймонид, который поместил Бога на огромном расстоянии от мира и человека и превратил Его в абсолютно не познаваемое существо, несколько приближает Его к человеку, сравнивая человеческую и Божественную мысль: по его мнению, объясняя, что представляет собой человеческая мысль, мы приближаемся к пониманию Божественной мысли, и это, как он говорит, очевидно и доказуемо.

Еще прежде, чем он понимает, что есть процесс познания, человек уже — в потенции — обладает разумом; то есть в человеке, в отличие от животных, присутствует нечто, что способно стать мыслью или интеллектом. Когда человек видит дерево, например сосну, посаженную перед его домом, он видит образ чего-то, в чем он распознает дерево; за этим ощущением следует суждение; однако человек еще не «подумал» о дереве — чтобы такая мысль возникла, он должен отделить абстрактную форму от материи и сформулировать умопостижимое понятие. Теперь мы уже находимся не на уровне образа, а на уровне абстрактной формы, лишенной индивидуальных характеристик, — то есть теперь не имеет значения, что речь идет о сосне, посаженной перед домом. Из десяти аристотелевых категорий

(которые мы рассматривали, когда говорили об Аврааме ибн Дауде) нужно держать в уме только первую, субстанцию; и, думая об этой субстанции, нужно отбросить материю и помнить только о форме. В этот момент мысль о форме становится самой формой, и человек, размышляющий о форме, становится тем же, чем является сама эта форма; возникает реальное и абсолютное единство этих трех вещей: познавательной способности, познаваемого объекта и познающего субъекта. Очевидно, непросто представить себе такую мысль — мысль, полностью абстрагирующуюся от материи; причем современному читателю сделать это еще труднее, чем читателю средневековому.

Итак, мы имеем следующее:

- (1) Потенциальный интеллект.
- (2) Познание абстрактной формы, которое приводит к тому, что интеллект человека становится активным.
- (3) Познаваемое создание, абстрактную форму, объект.
- (4) Акт познания.
- (5) Знание, которое возникает из акта познания и впоследствии сохраняется; оно называется «приобретенным интеллектом».

Однако для того, чтобы актуализировать свой потенциальный разум, человек нуждается в помощи отделенного Интеллекта — этой абсолютно нематериальной сущности, которая управляет земными судьбами. Сказанное не меняет того факта, что во время акта познания, когда познающий интеллект, субъект познания и познаваемый объект сливаются в одно целое, мы, несмотря на бесконечно большую разницу в уровнях, уподобляемся Богу:

Но, как было доказано, Бог, могучий и великий, есть актуальный разум, которому совершенно не присуща потенциальность (как было разъяснено и как в дальнейшем будет доказано), так что Он не бывает временами постигающим, а временами не постигающим, ибо Он — разум, актуальный постоянно. Отсюда с необходимостью вытекает, что Он и постигаемое Им суть нечто единое — Его самость. И действие разумеющего, в силу которого Он называется разумеющим, есть то же самое, что разум, который есть Его самость, поэтому Он всегда есть разум, разумеющий и разумеемое. Итак, ты уяснил, что утверждение о нумерическом тождестве разума, разумеющего и разумеемого справедливо не только для Творца, но и для всякого разума. Так что и в нас, когда наш разум актуален, разумеющий, разум и разумеемое едины, только мы переходим из потенциального состояния в актуальное лишь в отдельные моменты



времени. Так же и нематериальный разум — я имею в виду Деятельный Разум — иногда встречает препятствие для своих действий, и, хотя препятствие порождается не его сущностью, а чем-то внешним, в этом выражается некоторая подвижность этого разума, принадлежащая ему акцидентально. Однако в настоящий момент мы не намереваемся разьяснять этот вопрос; мы намеревались лишь отметить, что особенность, принадлежащая Ему одному, да превознесется Он, и отличающая Его [от всего остального], состоит в том, что Он — разум, актуальный постоянно, чье постижение не встречает препятствий — порождаемых ли его сущностью или чем-либо другим [что не есть он], из чего с необходимостью вытекает, что Он — разумеющий, разум и разумеемое постоянно и вечно. И сущность Его тождественна и разумеющемуся, и разумеемому, и разуму, как должно быть во всяком актуальном разуме.

(Путеводитель растерянных, I, 68, с. 360–363)

Согласно Аристотелю, Бог вечно постигает Себя Самого; поскольку же Он постигает только Себя Самого, Он является совершенно самодостаточным, и в этом заключается Его превосходство: ибо по той причине, что Он не постигает ничего, кроме Себя Самого, Он никоим образом не зависит от каких-либо других, отличных от Него вещей. Будучи Первым Неподвижным Двигателем, Он движет миром, не заботясь о нем, ибо является самодостаточным. Когда Маймонида сравнивает интеллектуальную деятельность человека с интеллектуальной активностью Бога, он противопоставляет две идеи Аристотеля, которые сам Аристотель не противопоставлял. Поэтому возникает вопрос: что является объектом Божественной мысли? Этот объект — исключительно Он Сам или же нечто, отличное от Него Самого (как можно заключить на основании отрывка, который мы только что процитировали)? Согласно Маймониду, Бог знает мир и его законы не *ex post facto*\*, как знаем их мы, созерцающие этот мир, но потому, что Он Сам установил эти законы, потому, что Он есть причина и предел мира.

Так обстоит дело со всем сущим и его отношением к нашему знанию и к Его знанию (да будет Он превознесен!). Ибо мы знаем все, что знаем, только благодаря наблюдению за [Его] творениями; поэтому наше знание не охватывает будущего и бесконечного. Наши понятия обновляются и умножаются в соответствии с вещами, из которых мы черпаем наше знание о них. Он же (хвала Ему!) не таков. Я имею в виду, что Его знание о вещах не проистекает из них самих, что могло бы привести

\* По готовому результату (*лат.*).

к множественности и обновлению Его знаний. Напротив, вещи, о коих идет речь, следуют из Его знания, которое предшествовало им и сделало их такими, каковы они есть: либо существованием чего-то отдельного от материи; либо существованием постоянного индивида, облаченного материей; либо существованием того, что облачено материей и имеет меняющуюся индивидуальность, однако следует нерушимому и неизменному порядку. Поэтому у Всевышнего нет множественности понятий, как нет и обновления и изменения знания. Ибо, зная истинную реальность Своей Собственной неизменной сущности, Он также знает и совокупность того, что по необходимости проистекает из всех Его действий.

*(Путеводитель растерянных, III, 21)*

## (2) БОЖЕСТВЕННОЕ ПРОВИДЕНИЕ И ГРЯДУЩИЙ МИР

Представления о Божественном провидении тесно связаны с идеей Божественного знания. Как мы уже говорили, Бог знает мир и его законы, потому что Сам является их причиной; но знает ли Он каждого индивида в этом мире? Знает ли Он, например, что в данный момент Шимон спит? Или что Реувен идет по дороге, но через минуту поскользнется, будет сбит машиной и сломает ногу? Средневековым философам решить проблему Божественного знания об индивидах было еще труднее, чем нам, поскольку, согласно аристотелевой науке, все «частное» проистекает из материи; только форма, присущая всем индивидам, является «общим», и только она умопостижима. Бог, будучи чистым интеллектом, очевидно, не может понять детали материального мира, потому что в них нечего «понимать», ибо все, что материально, «неумопостижаемо». Когда Иехуда Галеви говорит, что Бог философов не знает индивидуальных человеческих существ, он с философской точки зрения прав, хотя в действительности философы всегда пытались смягчить эту теорию, которая так резко противоречила религиозной вере. Маймонид перечисляет пять мнений о провидении:

- (1) Все в этом мире есть результат случая (мнение греческих атомистов).
- (2) Божественное провидение проявляется в законах природы (такова была позиция Аристотеля, против которой возражал Иехуда Галеви). В действительности сам Аристотель нигде прямо не высказывал эту точку зрения, но его комментатор, Александр Афродисийский, приписывает ее ему. Все,

что является вечным или следует законам, установленным от вечности, считается проистекающим из Божественного провидения; к таким феноменам относятся сферы и их движения, а также зависимые от них земные виды, само существование коих обеспечивается вечным движением сфер. Конечно, чтобы вид сохранялся, всегда должны иметься в наличии составляющие его индивиды; но каковы конкретно эти индивиды не имеет большого значения.

В общем, основа его мнения такова: все то, что, как он наблюдал, существует постоянно, без какой-либо порчи, или изменения изначального порядка (как, например, состояние сфер), или же следует определенному упорядоченному курсу, отклоняясь от него лишь в аномальных случаях (как, например, явления природы), существует, по его утверждению, по провидению; то есть, как я бы сказал, Божественное попечение сопровождает его. С другой стороны, все то, что, как он считал, не существует постоянно и размеренно и не подчиняется определенному порядку (например, обстоятельства бытия индивидуумов каждого вида растений, животных и человека), существует, по его утверждению, в силу случайности, а не потому, что подчиняется управлению Того, Кто управляет; он хочет сказать, что их не сопровождает Божественное попечение, и еще он имеет в виду, что зависимость этих обстоятельств от провидения вообще невозможна. Это логически вытекает из его мнения о вечности мира и о невозможности того, чтобы сущее было хоть в чем-то иным, чем оно есть.

(Путеводитель растерянных, III, 17)

- (3) Третье мнение, мнение *ашаритов*<sup>\*</sup>, состоит в том, что все во Вселенной, как целое, так и детали, зависит от Воли, то есть от Божественного провидения. Все, даже падение одного листочка с дерева, происходит по повелению Бога. Нет никаких законов природы: Бог принимает решения и действует в мире, не будучи подвластным тому, что мы называем добром и злом.
- (4) Мутазилиты (и некоторые гаоны, в том числе Саадия) признают наличие законов, которые были установлены Премудростью Божьей и которым подчиняется Сам Бог;

<sup>\*</sup> *Ашариты* — название одной из основных школ *калама*, расцвет которой падает на X — начало XIII в. Не отказываясь в целом от рационализма мутазилитов, они занимали гораздо более ортодоксальную позицию, отводя значительное место традиции.

Божественная Справедливость желает, чтобы каждое существо получило в грядущем мире вознаграждение за те ничем не заслуженные страдания, которые испытывало в этом мире; не только люди, но и животные, даже самые низшие (Маймонид упоминает в этой связи вшей и блох), получают свою награду в грядущем мире, ибо Бог знает все действия всех живущих в этом мире существ.

- (5) Пятое мнение — это наше мнение, я имею в виду, точку зрения нашего Закона. Я изложу тебе его, опираясь на то, что буквально сказано в книгах наших пророков и в чем убеждены большинство наших ученых; я также проинформирую тебя о том, в чем убеждены некоторые из наших современных ученых; и еще я сообщу тебе, что сам думаю об этом. Итак, я говорю: основание Закона Моисея, нашего учителя (мир да пребудет с ним!), и всех тех, кто следует ему [этому Закону], состоит в том, что человек обладает абсолютной способностью действовать; я имею в виду, что, в соответствии со своей природой, своим выбором и своей волей, он может делать все, что вообще способен делать человек, — без того, чтобы ради него творилось каким-то образом нечто новое. Точно так же и животные всех видов движутся по своей воле. И Он Сам пожелал, чтобы это было так; я хочу сказать, что, в соответствии с Его вечной Волей, существовавшей еще до начала времен, все животные должны двигаться по своей воле, и человек должен иметь способность делать все, что пожелает или что выберет, в пределах своих способностей действовать. Это — основание, по поводу которого (хвала Богу!) никогда не возникало разногласий в нашей религиозной общине. Еще одно из оснований Закона Моисея, нашего учителя, заключается в следующем: никоим образом невозможно, чтобы Он (хвала Ему!) был несправедлив; и все бедствия, которые обрушиваются на людей, и все благие вещи, которые происходят с людьми (как с отдельными индивидами, так и с группами), — все они соответствуют тому, чего заслуживают данные люди, и определяются посредством справедливого решения, в котором изначально отсутствует какая бы то ни было несправедливость.

*(Путеводитель растерянных, III, 17)*

Несмотря на то, что Маймонид признает эти принципы, его собственное объяснение во многом напоминает концепцию Аристотеля.

Что касается моего собственного мнения относительно этого основания — я имею в виду Божественное провидение, — то оно таково, как я вам его сейчас изложу. В этом убеждении, которое я изложу, я полагаюсь

не на вывод, к которому привели меня доказательства, но на то, что, как очевидно для меня, является смыслом Книги Бога и книг наших пророков. Это мнение, коего я придерживаюсь, обладает меньшим числом недостатков, чем вышеизложенные мнения, и ближе, чем они, к рациональным рассуждениям. Ибо я, прежде всего, верю, что в этом нижнем мире — я имею в виду все то, что располагается ниже сферы Луны, — Божественное провидение бдит только над индивидами, принадлежащими к человеческому виду, и что только в рамках этого вида все обстоятельства бытия индивидов и все благое и злое, что с ними происходит, соответствуют тому, чего они [данные индивиды] заслуживают, как сказано: «...и все пути Его праведны» [Втор. 32:4]. Что же касается всех других животных, не говоря уже о растениях и прочих вещах, то здесь мое мнение совпадает с мнением Аристотеля. Ибо я совсем не убежден, что какой-то конкретный лист упал по воле провидения или что данный паук сожрал данную муху, потому что Бог в этот момент повелел что-то и пожелал чего-то относительно индивидов; или что плевков Зайда летел до тех пор, пока не попал на определенное место и не убил находившегося там комара, в соответствии с Божьим повелением и попечением; или когда данная рыба схватила данного червяка с поверхности воды, это случилось в соответствии с каким-то индивидуальным волевым актом Бога. Все это, по моему мнению, есть результат чистой случайности, как полагал Аристотель. Как мне кажется и как я вижу эту проблему, Божественное провидение есть результат Божественной эманации; и только тот вид, с которым соединяется эта интеллектуальная эманация, чтобы его представители оказались наделенными интеллектом и чтобы все, что может открыться перед разумным существом, открылось перед ними, зависит от Божественного провидения, которое и оценивает все действия представителей данного вида с точки зрения награды и наказания. Но если он [Аристотель] утверждает, что, [например,] кораблекрушение и гибель тех, кто находился на корабле, или внезапное падение крыши на тех, кто пребывал в доме, объясняются чистой случайностью, то, по моему мнению, тот факт, что определенные люди поднялись на борт упомянутого корабля или что определенные люди сидели в том доме, объясняется не случайностью, а Божественной волей, в соответствии с тем, чего заслужили эти люди по Его суждению, закон которого не доступен для нашего разума.

*(Путеводитель растерянных, III, 17)*

Итак, Божественное провидение идентично с законами природы во всем том, что относится к сферам; что же касается отдельных событий и существ в нашем нижнем мире, то Маймонид, как и Аристотель, уверен: провидение распространяется только на виды, а не

на индивидов — за исключением (здесь Маймонид расходится с Аристотелем) человеческого вида или, по крайней мере, тех человеческих индивидов, которые выполняют предназначение человека, то есть принимают в себя эманацию Интеллекта и приобщаются к Интеллекту; иными словами, за исключением философов, причем речь идет лишь о таких моментах, когда мысли этих философов обращены к Богу. В самом деле, Интеллект вовсе не постоянно просветляет нас; он подобен молнии, которая вспыхивает и тотчас исчезает; а провидение, будучи связанным с Интеллектом, проявляет себя пропорционально различным уровням приобщенности индивида к Интеллекту. Свет Интеллекта просветляет только тех, кто приблизился к нему, то есть тех, кто знает Бога по Его деяниям, кто изучил науки; здесь важно, однако, не только рациональное знание: мы уже несколько раз отмечали, что в средние века под «знанием» подразумевали также и любовь к Богу, и нравственность, и отказ от плотских желаний.

В конце третьей части своего труда Маймонид вновь возвращается к идее провидения и показывает, что его собственное мнение, в сущности, вполне согласуется с мнением Аристотеля:

Мы уже объяснили в главах, касающихся провидения, что провидение бдит над каждым, кто наделен интеллектом, в соответствии с мерой присущего ему интеллекта. Так, провидение всегда бдит над индивидом, который наделен совершенным восприятием и чей интеллект никогда не перестает быть занятым постижением Бога. С другой стороны, над индивидом, который наделен совершенным восприятием, но чьи мысли иногда на некоторое время оказываются совершенно отвлеченными от Бога, провидение бдит только в те моменты, когда он думает о Боге; провидение отходит от него на то время, пока он занят чем-то другим. Тем не менее оно [провидение] отходит от него не так, как отходит от тех, кто никогда не занимался рациональным познанием. В его случае провидение просто проявляет себя в меньшей степени, потому что этот человек, обладающий совершенным восприятием, в данный момент занят чем-то другим и его интеллект не находится в актуальном состоянии; этот совершенный человек в подобные моменты воспринимает [окружающее] лишь в потенциальном смысле, хотя и остается близок к актуальности. В подобные моменты он подобен искусному писцу в то время, когда тот не пишет. С другой стороны, тот, кто вообще не имеет рациональных знаний о Боге, подобен пребывающему во тьме и никогда не выдавшему света, как мы объяснили, когда говорили о следующем высказывании: «...а беззаконные во тьме исчезают» [1 Цар. 2:9].

*(Путеводитель растерянных, III, 51)*

Распространяется ли это Божественное провидение, которое сопровождает эманацию Интеллекта и идентифицируется с ней и с актуализацией Интеллекта в человеке, также на материальную жизнь и на ее телесные акциденции? Комментаторы Маймонида, начиная с Тиббонидов, как мы увидим, не пришли к единому мнению по этому поводу. Во всяком случае, нелишне отметить, что именно интеллект *in actu* есть бессмертные души, и, когда Маймонид ссылается на стих «...а беззаконные во тьме исчезают», он, возможно, имеет в виду жизнь после смерти, ибо именно после смерти неблагочестивые отправляются во тьму, а мудрые — к вечному свету. Тем не менее Маймонид также пишет: «Все истории об Аврааме, Исааке и Иакове, содержащиеся [в Писании], являются абсолютным доказательством существования индивидуального провидения» — и здесь совершенно определенно подразумевает события, имевшие место в действительности, а не посмертную судьбу интеллектов патриархов.

### (3) СОТВОРЕНИЕ МИРА

Проблема сотворения мира — одна из самых дискуссионных, и мнения, которые высказывались по этому поводу, всегда сильно различались между собой. Позицию Маймонида установить непросто, потому что он намеренно запутал этот вопрос.

В главе 13 второй части «Путеводителя растерянных» Маймонид излагает три мнения относительно сотворенности или вечности мира:

- (1) Первое мнение, мнение тех, кто принимает Закон Моисея, это концепция сотворения мира *ex nihilo*: Бог, в момент, который Он Сам избрал, создал мир по Своему желанию, из ничего.
- (2) Бог создал мир из первоматерии, которая существует вечно, как и Он Сам, но причиной которой был Бог. Таково мнение Платона.
- (3) Бог — вечная причина мира, который по необходимости эманурует от Него, неизменно и всевечно. Так считает Аристотель.

Большинство ранних комментаторов утверждали, что Маймонид верил в вечность существования мира, и в доказательство своей точки зрения ссылались на логику системы Маймонида. Действительно,

фундаментом мысли Маймонида является идея нетелесности Бога, подтверждаемая физикой Аристотеля, которая базируется на представлении о вечности мира:

Что же касается моего пути, то он таков, как я опишу тебе его теперь в общих чертах. Я говорю: «Мир неизбежно вечен, либо возник во времени». Если он возник во времени, то, без сомнения, у него есть тот, кто создал его. Ибо это — первичная умопостигаемая истина, то, что возникший во времени не есть причина своего возникновения, но причина возникновения есть нечто отличное от возникшего. И это причина возникновения мира есть Божество. Если же мир вечен, то необходимо, согласно таким-то и таким-то доказательствам, что есть нечто сущее, отличное от всех телесных сущностей мира, которое есть ни тело, ни телесная сила, и оно едино, постоянно и вечно; у него нет причины и невозможно, чтобы оно изменялось, — это и есть Божество.

Таким образом, тебе стало ясно, что аргументы в пользу существования Божества, Его единства и нетелесности подобает выводить из положения о вечности мира, с тем чтобы обрести полное доказательство, [вне зависимости от того], вечен ли мир или сотворен. По этой причине ты обнаружишь, что во всех галахических сочинениях, написанных мною, всегда, когда мне случается упоминать основы и при этом заниматься обоснованием существования Божества, я обосновываю это в выражениях, уклоняющихся в сторону [предположения] о вечности мира.

(*Путеводитель растерянных*, I, 71, с. 389–390)

Шем Тов бен Иосеф Фалакера, комментатор тринадцатого века, возражал против этого:

Как можно доказывать такое важное положение посредством сомнительной вещи — тем более если эта вещь неистинна? Ведь если исходные предпосылки доказательства неверны, как может быть верным вывод и как с такими предпосылками можно построить доказательство, которое не будет сомнительным?.. Наверняка это не могло ускользнуть от [внимания] нашего учителя, который все свои работы выстраивал мудро.

(*Море ха-море*, с. 43)

Другие пассажи Маймонида, будто бы представляющие собой высказывания в пользу теории сотворения мира, вряд ли достаточны, чтобы опровергнуть гипотезу о вечности мира; однако, если мы признаем, что Маймонид верил в вечность мира, мы должны будем также признать: он считал, что эта истина, если будет открыта, разрушит



самые основы религии, которая необходима для человеческого общества, каким его желал видеть Бог, и что, следовательно, упомянутую истину необходимо скрывать от народа. Но философы сумеют распознать ее благодаря аллюзиям, содержащимся в «Путеводителе растерянных», и, главное, благодаря знанию философских трактатов Аристотеля и работ его комментаторов.

Рассуждая об аллегорическом истолковании Библии, Маймонид замечает:

Ибо тексты, указующие на то, что мир был произведен во времени, не более многочисленны, чем те, что указывают, что Божество является телом. Да и врата метафорического толкования не закрыты перед нами, не недоступны для нас и в тех случаях, когда речь идет о сотворении мира во времени. Мы вполне можем истолковывать эти тексты в метафорическом смысле, как поступали, когда отрицали Его телесность. Вероятно, это было бы даже гораздо легче сделать: мы прекрасно могли бы дать метафорическое толкование этим текстам и утверждать вечность мира — точно так же, как мы дали метафорическое истолкование другим текстам и опровергли идею о том, что Всевышний является телом.

Имеются две причины тому, что мы так не поступаем и не верим в это. Одна из них состоит в следующем. То, что Бог не есть тело, уже было доказано; отсюда с необходимостью следует, что все, прямой смысл чего не согласуется с этим доказанным положением, должно быть истолковано в метафорическом смысле, ибо известно, что такие тексты по необходимости подлежат метафорическому толкованию. Однако вечность существования мира не была доказана. Соответственно, в этом случае нет необходимости отвергать или метафорически истолковывать тексты для того, чтобы возобладала точка зрения, противоположная той, предпочтительность которой может быть продемонстрирована с помощью самых разных аргументов.

*(Путеводитель растерянных, II, 25)*

И далее он продолжает:

С другой стороны, убежденность в вечности мира, как видит ее Аристотель, согласно которой мир существует в силу необходимости, а природа вообще никак не меняется, и обычный ход событий ни в чем не может быть нарушен, разрушает само основание Закона, приводит к отрицанию всяких чудес и превращает в бессмыслицу все упования и угрозы, которые содержатся в Законе, если только — о Боже! — мы не будем интерпретировать в метафорическом духе и чудеса, как делали исламские эзотерики; ведь это будет просто безумный вздор.

Если, однако, кто-то будет убежден в вечности мира, в соответствии со второй точкой зрения, которую мы объясняли, — точкой зрения Платона, согласно которой небеса тоже подвержены возникновению и уничтожению, — то это мнение не разрушит основы Закона и не потребует отрицания чудес, а, наоборот, сделает их допустимыми. Кроме того, это мнение тоже позволяет интерпретировать тексты в метафорическом духе. И многие темные пассажи, содержащиеся в текстах Торы и в других источниках, могут быть согласованы с этим мнением или даже подтверждают его. Тем не менее никакая необходимость не заставляет нас принимать это мнение — до тех пор, пока оно не будет доказано. С учетом же того факта, что это мнение еще не было доказано, мы не будем отдавать ему предпочтение — и тем более не будем высказываться в пользу упомянутого выше другого мнения.

*(Там же)*

Таким образом, тексты можно интерпретировать как в соответствии с теорией Аристотеля — что приведет к противоречию с религией, — так и в соответствии с теорией Платона, что не породит такого противоречия. Следовательно, подлинная трудность заключается не в том, чтобы согласовать Богооткровенный текст с одним из этих двух мнений, а в том, чтобы установить, можно ли считать вечность существования мира научно доказанной, или же это один из тех вопросов, которые человеческий разум в принципе не способен решить. Некоторые пассажи «Путеводителя растерянных», кажется, показывают, что, по мнению Маймонида, ни одна из двух гипотез — о сотворении мира во времени и о его вечности — не может быть ни доказана, ни опровергнута, и философ приводит несколько важных аргументов в поддержку этой позиции.

Физика Аристотеля истинна во всем, что касается нижнего мира, но крайне сомнительна в том, что имеет отношение к небесной механике; в самом деле, даже в его время многие осознавали противоречие между аристотелевой астрономической системой, согласно которой все сферы вращаются вокруг неподвижного центра — Земли, — и системой Птолемея, которая позволяла объяснить наблюдаемые феномены, но предполагала наличие эксцентрических сфер и эпициклов, имевших многочисленные центры, отличные от неподвижной Земли. Далее Маймонид говорит о предпринимавшихся в Испании попытках найти более адекватное описание Солнечной системы.

Но главное, нельзя быть уверенным в том, что небесная физика и метафизика Аристотеля являются чем-то большим, нежели ничем не обоснованными догадками, и Маймонид ставит под сомнение саму возможность узнать хоть что-то о небесном мире:

С другой стороны, все, что утверждает Аристотель по поводу того, что выше сферы Луны, аналогично — за исключением некоторых вещей — догадкам и пустым умствованиям. В еще большей степени сказанное относится к тому, что он говорит о порядке интеллектов, и к некоторым мнениям о Божественном, в истинности которых он убежден; ибо упомянутые мнения содержат в себе серьезные ошибки и явные искажения, очевидные для всех народов, а также вредные утверждения, которые он сам не может доказать.

*(Путеводитель растерянных, II, 22)*

Встает также вопрос о методе: наши доказательства в пользу или против концепции сотворения мира во времени основываются на том, что мы узнаем о мире, каков он сейчас; но здесь возникает некая несообразность:

В случае любой вещи, произведенной во времени, то есть возникшей после того, как ее не было, — даже в тех случаях, когда материя ее уже существовала и лишь лишилась одной формы и обрела другую, — естество этой вещи после того, как она была произведена во времени, достигла своего конечного состояния и обрела стабильность, отличается от ее же естества в момент, когда она находилась в процессе формирования и только начинала переходить от потенциальности к актуальности. Оно также отличается от естества, которое эта вещь имела до того, как начался ее переход к актуальности.

*(Путеводитель растерянных, II, 17)*

Другой аргумент, на сей раз теологического свойства, неоднократно приводится нашим автором, да и впоследствии к нему часто прибегали:

Знай же, что, если принять мнение о сотворенности мира во времени, все чудеса становятся возможными, и Закон становится возможным, и все вопросы, которые могут быть заданы по этому поводу, исчезают. Так, можно было бы спросить: почему Бог дал пророческое откровение этому человеку, а не другому? Почему Бог даровал сей Закон этому конкретному народу и не составил законы для других народов? Почему Он даровал Закон в определенное конкретное время, а не раньше или позже? Почему Он установил именно эти повеления и запреты? Почему Он выделил пророка именно теми чудесами, которые упоминаются в связи с ним, а не какими-то другими? С какой целью Бог даровал этот Закон? Почему, если таково было Его намерение, Он не вложил установленные

им повеления и запреты в саму нашу природу? На все эти вопросы, если бы кто-то их задал, ответить следовало бы следующим образом: Он пожелал, чтобы так было; или: Его Премудрость потребовала, чтобы так было. И точно так же, как Он дал бытие миру, когда пожелал, и именно в этой форме — а мы не знаем, ни почему такова была Его воля относительно этого, ни в чем именно проявилась Его мудрость, когда Он избрал именно эту форму и именно это время, — точно так же мы не знаем Его воли или мотивов Его мудрости, побудивших Его сделать именно то, о чем выше были заданы вопросы. Однако, если кто-то станет утверждать, что мир таков, как он есть, в силу необходимости, то обязательно следует задать ему все эти вопросы; и не будет иного способа отделаться от них, кроме как прибегнув к неподобающим ответам, соединяющим в себе искажение и отрицание всей внешней стороны Закона, — хотя ни один разумный человек не имеет ни малейшего сомнения в том, что суть Закона именно в его внешней стороне. Итак, именно по указанной причине данного мнения следует избегать. Ради этого многие добродетельные мужи уже потратили и будут тратить свои жизни на исследование этого вопроса. Ведь если будет доказано сотворение мира во времени — пусть даже в том смысле, как понимал сотворение мира Платон, — то окажется несостоятельным все, что, противореча друг другу, говорили нам по этому поводу философы. И точно так же, если философы сумеют доказать вечность существования мира, как ее понимал Аристотель, несостоятельным окажется Закон как целое — и произойдет сдвиг к иным мнениям. Итак, я объяснил тебе, что все связано с этой проблемой. Знай же это.

*(Путеводитель растерянных, II, 25)*

#### (4) ПРОРОЧЕСТВО

Маймонид вновь возвращается к проблеме чуда и возможности чуда, когда обсуждает вопрос о пророчестве. Он перечисляет три мнения относительно феномена пророчества; первое из них принадлежит Саадии:

Первое мнение — мнение большинства тех из язычников, кто верит в пророчество, а также некоторых простых людей, соблюдающих наш Закон, — состоит в том, что Всевышний избирает среди людей кого Он желает, делает его пророком и посылает с определенной миссией, и не имеет никакого значения, как они полагают, является ли этот человек знающим или невежественным, старым или молодым. Тем не менее они считают необходимым условием, чтобы человек этот был достаточно добрым и отличался строгой нравственностью...

Второе мнение — мнение философов. Оно подразумевает, что пророчество есть определенное совершенство в природе человека. Ни один индивид из числа людей не может достичь этого совершенства, кроме как после тренировки, благодаря которой то, что присуще роду человеческому лишь потенциально, переходит в актуальность — если только этому не помешает препятствие, связанное с темпераментом или какой-то внешней причиной, как бывает с любым совершенством, существование коего возможно в том или ином виде. Ибо существование этого совершенства в его наиболее развитой и предельной форме во всех индивидах данного вида невозможно. Но оно тем не менее по необходимости существует по крайней мере в одном конкретном индивиде; и если для достижения этого совершенства требуется что-то, что актуализирует его, то это что-то непременно существует. Согласно этому мнению, невозможно, чтобы невежда превратился в пророка; и не может произойти так, чтобы человек еще вечером не был пророком, а на следующее утро стал им, как будто что-то нашел. Дело, скорее, обстоит таким образом: если у добродетельного индивида, который совершенен в плане своих умственных и нравственных качеств, способность воображения тоже пребывает в своем самом совершенном состоянии и если он прошел подготовку, о которой вы сейчас услышите, то он обязательно станет пророком...

Третье мнение — это мнение, на котором стоит наш Закон и которое является фундаментом нашего учения. Оно во всем идентично мнению философов, за исключением одного момента. А именно мы убеждены, что может произойти так, что человек, который способен к пророчеству и подготовлен к нему, все-таки не станет пророком, ибо на то не будет Божьей воли. Как мне кажется, это подобно всем чудесам и случается таким же образом, как любое чудо.

*(Путеводитель растерянных, II, 32)*

Итак, позиция Маймонида ясна; только философское определение пророчества истинно и соответствует иудаизму во всем, за исключением одного пункта: Всемогущий Бог может не позволить пророку пророчествовать — эта оговорка, как кажется, привносит в феномен пророчества сверхъестественный фактор. Принцип сформулирован ясно; однако пример, который приводится в подтверждение этого принципа, не слишком убедителен. Ибо хотя Маймонид утверждает, что Бог сотворил чудо, дабы не дать Варуху сыну Нирии\* пророчествовать, — обстоятельство, которое как будто привносит

\* Варух — писец и друг Иереми, записывавший его пророчества; см., напр., Иер. 36:4.

сверхъестественный фактор в феномен пророчества, — сразу же вслед за тем он приводит другое, чисто философское объяснение библейского текста, согласно которому Варух просто не был достаточно подготовлен. И далее продолжает: «Тем не менее мы найдем много текстов, как письменных, так и устных речений мудрецов, которые все согласуются с этим фундаментальным принципом, что Бог превращает в пророка кого Он хочет и когда Он хочет — но только человек этот должен быть совершенным и добродетельным в наивысшей степени» (*Путеводитель растерянных*, II, 32).

Некоторые комментаторы — например, Моше Нарбони, Иосеф Каспи и Эфоди — делали на основании этого высказывания следующий вывод: Маймонид просто хотел дать понять, что всецело разделяет мнение философов, ибо предоставляет читателю искать «многочисленные подтверждения» упомянутого принципа, а единственный пример, который приводит он сам, пример с Варухом сыном Нирии, неубедителен. Такая интерпретация обусловлена определенным пониманием системы Маймонида как целого: в этой системе немислимо приписывать Богу «сверхъестественный» акт, который мог бы помешать природе умножать благо, ограничил бы эманацию Интеллекта или поставил предел истечению духа. Тем не менее Авраамель, желая очистить Маймонида от подозрения в ереси, попытался отыскать те «многочисленные» тексты Писания и устной традиции, которые будто бы позволяют заключить, что Бог решает, кто будет обладать даром пророчества; так, он ссылается на случай с семьюдесятью старейшинами, которые пророчествовали, когда на них пребывал Святой Дух. Но этот стих вряд ли убедителен, потому что, перечисляя уровни пророчества, автор «Путеводителя растерянных» использует его как пример описания низшего уровня пророчества\* — Божьей помощи, побуждающей к совершению блага, которая, собственно, не является пророчествованием в подлинном смысле и не связана с интеллектом.

Но давайте вернемся к тому определению пророчества, которое дает Маймонид: «Знай же, что истинная реальность и сущность пророчества состоят в том, что оно есть истечение, происходящее от Бога (да будет Он любим и прославляем!) и воспринимаемое, через промежуточную инстанцию Активного Интеллекта, сперва рациональной способностью, а затем способностью воображения» (*Путеводитель растерянных*, II, 36).

Итак, отдаленной причиной пророчества является Бог, а непосредственной причиной — Активный Интеллект. Пророчество

\* См.: *Путеводитель растерянных* II, 45. См. также ниже, с. 299.

воспринимается рациональной способностью, а затем «перетекает» дальше и воспринимается способностью воображения.

Следовательно, рациональная способность, которая непосредственно принимает Божественное истечение, должна быть лишена каких бы то ни было несовершенств. Для этого необходимо наличие нескольких условий: устройство мозга должно быть вполне совершенным; необходимо, чтобы индивид, о котором идет речь, еще раньше приобрел знания и овладел всеми уровнями физики и метафизики; его нравственность должна быть безупречной, его мысли — всецело занятыми Богом; он должен быть абсолютно свободен от всех чувственных желаний и всех суетных амбиций. Человек, чья рациональная способность соответствует всем этим условиям, несомненно, будет воспринимать то, что истекает из Активного Интеллекта; он принадлежит к классу людей знания. Если то, что истекает из Активного Интеллекта, окажется для этого человека сверхдостаточным, он начнет распространять знания; в противном случае удовлетворится тем, что будет совершенствовать самого себя.

Если, помимо такой рациональной способности, человек обладает еще совершенной способностью воображения, а также совершенными способностями прорицания и неустранимости, он становится пророком. Маймонид описывает способность воображения, пользуясь терминами, которые употреблял Авиценна (мы уже сталкивались с ними, когда говорили об Аврааме ибн Дауде). «Ты знаешь также действия способности воображения, которые заложены в ее природе, такие, как сохранение вещей, воспринимаемых органами чувств, комбинирование этих вещей и подражание им» (*Путеводитель растерянных*, II, 36). Он, следовательно, включает в способность воображения две функции — сохранения образов и комбинирования форм.

Автор «Путеводителя растерянных» также дает определение способности прорицания: «Ты [всегда] найдешь среди людей человека, очень сильного по части догадок и прорицаний, которые обычно попадают в цель, так что редко бывает, чтобы ему привиделось, что какая-то вещь случится, и она не случилась бы — полностью или частично — именно так, как он это воображал» (*Путеводитель растерянных*, II, 38).

Что касается бесстрашия, то это способность души, имеющая функцию, которая аналогична функции способности отторжения, относящейся к числу физических способностей. Способность отторжения есть одна из моторных способностей, благодаря наличию которой человек отторгает то, что для него пагубно, и может адекватно

вести себя, когда сталкивается с большими опасностями (как Моисей перед Фараоном). Три способности, которые должны соединиться с рациональной способностью, чтобы возникло пророчество, телесны; и если божественная эманация воспринимается только этими телесными способностями, человек, о котором идет речь, принадлежит к классу государственных деятелей, законодателей или прорицателей.

Пророки, как и законодатели, способны воспринимать божественное истечение таким образом, что его хватает не только для их собственного совершенствования, но и для того, чтобы их современники могли получить пользу от этого совершенства.

Согласно вышеизложенной теории, все пророки являются совершенными философами, но в действительности для Маймонида существует только один пророк-философ — Моисей.

Это подтверждается уже самой тематической последовательностью глав в первой части «Путеводителя растерянных»: глава 38 описывает пророка и показывает, что он, прежде всего, обладает совершенной рациональной способностью; в главах 39 и 40 излагаются политические соображения: только Закон Моисея совершенен; люди нуждаются в законе, ибо они слишком отличны друг от друга, чтобы жить в общине без его помощи. А когда Маймонид возвращается к вопросу о пророчестве и дает классификацию библейских пророков, он заканчивает тему такими словами:

...наш принцип гласит, что все пророки слышат речь только через посредство ангела; за исключением Моисея, нашего Учителя, о котором сказано: «Устами к уставам говорю Я с ним» [Числ. 12:8]. Знай же, что это действительно так, и что в этих случаях посредующим звеном является способность воображения. Пророк может услышать только в пророческом сне то, что сказал ему Бог, а Моисей, наш Учитель, напротив, слышал Его голос, раздававшийся над крышкой ковчега, между двумя херувимами.

(*Путеводитель растерянных*, II, 45)

Этих «двух херувимов» комментаторы интерпретировали по-разному, но все они сходились в том, что под «крышкой ковчега» (*капотрет*) подразумевается Активный Интеллект, а под «херувимами» — человеческие способности, одной из которых является рациональная способность. Ясно, что, если один только Моисей пророчествовал, не прибегая к своей способности воображения как посредующей инстанции, он единственный подходит на роль пророка-философа, которого Маймонид описывает в главе 38. Моисей непосредственно



слышал слова Бога (ибо был, по мнению Маймонида, очень близок к Активному Интеллекту, как показывают образы херувимов и крышки ковчега) — слышал в бодрствующем состоянии, не испытывая каких бы то ни было неудобств, всякий раз, когда он того хотел.

Показав таким образом, что Моисей есть пророк-философ *par excellence*, Маймонид переходит к рассмотрению других пророков, и мы видим, что они ниже Моисея.

Эти пророки пророчествовали при посредстве способности воображения. Способность воображения имеет две функции: сохранять образы и составлять из них новые комбинации. Материал, который она обычно использует, является продуктом чувственного восприятия. Во время сна, а иногда и в состоянии бодрствования, органы чувств перестают функционировать и тогда способность воображения, освободившись от постоянно отвлекающего ее чувственного восприятия, может сосредоточиться на своей собственной деятельности и обнаружить свои истинные возможности.

Процесс восприятия в нормальных случаях имеет такую структуру: пять чувственных ощущений → *sensus communis* → способность воображения; когда способность воображения освобождается от внешнего мира и оказывается отрезанной от мира чувственных ощущений, она обращается к самой себе и вновь находит образы, которые «запасала», пока человек бодрствовал. «Это означает, что способность воображения достигает в своей активности столь великого совершенства, что видит вещь, как если бы эта вещь находилась снаружи, то есть как если бы вещь, обязанная своим происхождением ей самой [способности воображения], доходила до нее путем внешнего чувственного восприятия» (*Путеводитель растерянных*, II, 36).

В случаях с видениями способность воображения находится под влиянием рациональной способности, и структура процесса восприятия такова: интеллект (рациональная способность) → способность воображения → *sensus communis* → пять чувственных ощущений → *sensus communis* → способность воображения.

Маймонид, однако, не описывает этот психологический процесс в деталях. Из его слов можно лишь заключить, что он, подобно Авиценне, верил в чисто внутренние видения, а не считал, как ал-Фараби, что видения представляют собой внешние феномены, обусловленные самими чувственными ощущениями. По его мнению, способность воображения есть телесная способность, которая имеет дело с образами. Неудивительно, что, когда способность воображения воспринимает совершенно абстрактные идеи от рациональной способности, это приводит к некоторым нарушениям, ибо способность

воображения по своей природе не предназначена для восприятия каких-то иных форм, кроме форм, облеченных материей:

Истечение, о котором мы говорим, попадает к рациональной способности и от нее перетекает к способности воображения, в результате чего последняя становится совершенной и выполняет свою функцию. Пророческое откровение иногда начинается с пророческого видения. После этого волнение и эмоциональный подъем, которые являются следствием полноты действия способности воображения, еще более усиливаются, и тогда приходит пророческое откровение.

*(Путеводитель растерянных, II, 41)*

Из этого определения пророчества следует, что всякий раз, когда в Писании употребляются выражения «Бог сказал», «ангел сказал» и т. п., имеется в виду именно такой род видения, какие бы слова ни использовались для его описания. Всего имеется одиннадцать степеней пророчества, которые группируются по трем основным уровням:

- (1) Две нижние степени — это степени Святого Духа; они связаны с Божественной инспирацией, или Божественной помощью, являются самыми низшими, и их можно сравнить с тем глубоким убеждением, которое Авраам бар Хия называет первой степенью пророчества.
- (2) Степени с третьей по седьмую включительно — это все виды снов и видений, по ходу которых человек слышит Бога или ангелов. Эти пять степеней характеризуются причудливыми видениями, происходящими от способности воображения, которая конструирует образы, не связанные с реальностью, — например, образы Божественного мира или Самого Бога. Все пророчества Исаяи, Иезекииля, Захарии были снами.
- (3) С восьмой по одиннадцатую степень все более утонченным становится интеллектуальное восприятие: сначала это как бы слышание слов без осознания источника их происхождения (девятая степень); далее — слышание слов, произносимых не поддающимся определению субъектом (десятая степень); и, наконец, — слышание слов, произносимых ангелом. Последний тип восприятия есть наивысшая ступень, ибо пророк осознает самую сущность пророчества: перетекание

Активного Интеллекта в его, пророка, рациональную способность, осуществляющееся при посредстве способности воображения. Вся эта группа пророческих видений связана с состоянием *мар'а*: восприятия видения в бодрствующем состоянии.

Можно также сказать, что каждое *видение*, по ходу которого пророк слышит речь, только вначале бывает *видением*, но заканчивается в состоянии погруженности и становится *сновидением*... Всякая речь, которая воспринимается на слух, каким бы образом ее ни слышали, может быть услышана только *в сновидении*... С другой стороны, в *пророческом видении* воспринимаются только притчи или интеллектуальные сообщения, дающие знание научных вещей, подобных тем, знание коих приобретает посредством рассуждений.

(*Путеводитель растерянных*, II, 45)

Для Маймонида, очевидно, умпостигаемое видение выше видения воображаемого. Действительно, все четыре характеристики, свойственные исключительно пророчеству Моисея, связаны именно с невмешательством способности воображения:

- (1) Моисей пророчествовал, находясь в бодрствующем состоянии, ибо у него не было нужды освобождать свое воображение от груза сенсорных образов.
- (2) При этом он не испытывал никаких затруднений, ибо Божественная эманация воздействует раздражающим образом только на способность воображения.
- (3) Моисей мог достичь пророческого состояния в любой момент, ибо не использовал способность воображения, эту «телесную способность, которая иногда устаёт, ослабевает или нарушается, а в другое время пребывает в здоровом состоянии» (*Путеводитель растерянных*, II, 36).
- (4) В своем пророчествовании Моисей обходился без посредующей инстанции, ему не требовалась способность воображения; интеллект Моисея получал знания непосредственно от Активного Интеллекта.

Что касается всех остальных пророков, то ключом к объяснению их пророчеств является понимание природы способности воображения, того, что привносит эта способность и что по необходимости сопровождает ее активность, — снов, видений, образов, метафор.

Маймонид по меньшей мере двенадцать раз цитирует стих из Книги Чисел 12:6: «...слушайте слова Мои: если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним». Видение — это особое состояние, и, когда человек в нем находится, Бог обнаруживает Себя перед ним; в сновидении Он говорит Своим голосом или через посредство ангела. Третьего не дано, есть только эти два вида откровения, сон и видение: видение всегда наполнено образами, близкими к материи, тогда как сновидение имеет тенденцию быть в чистом виде умопостигаемой информацией.

Наш автор часто подчеркивает превосходство таких видений, которые содержат в себе умопостигаемые понятия, подобные тем, коими оперирует спекулятивная мысль. Один лишь Моисей достиг высшей ступени пророчества, на которой философ и пророк сливаются.

Мы подобны человеку в очень темной ночи, над которым время от времени вспыхивает молния, но он все же пребывает в очень темной ночи; есть среди нас такие, перед которыми молнии вспыхивают одна за другой так [часто], что им словно бы светит постоянный, немеркнущий свет и ночь для них превращается в день. Таков уровень величайшего из пророков, которому было сказано: «...а ты останься со Мною» [Втор. 5:31] и о котором сказано: «...стало сиять лучами лицо его» [Исх. 34:29].

*(Путеводитель растерянных, Введение, с. 19–20)*

Нам осталось рассмотреть еще один вопрос, касающийся теории видений у Маймонида: его объяснение эпизода откровения на горе Синай.

Израильтяне не достигли ни одного из пророческих уровней, даже уровня Святого Духа. Тем не менее в библейском тексте утверждается, что они слышали говорившего с ними Бога. Как согласовать этот текст с теорией внутренних видений? Прежде всего, Маймонид настаивает на том, что один лишь Моисей слышал Божественные слова отчетливо, тогда как другие присутствовавшие различали лишь ужасный шум и потому попросили Моисея приблизиться к Богу; потом они слышали и видели голоса и огни, которые были метеорологическими феноменами — громами и молниями. Сцену на Синае можно разделить на три «акта»:

- (1) Весь народ слышал устрашающий шум: Глас, сотворенный Богом.

- (2) Моисей слышал восемь последних заповедей из тех, что были ниспосланы его народу.
- (3) Трубные звуки, громы, голоса и огни, которые слышали и видели израильтяне, представляли собой метеорологические феномены.

Первый «акт», как очевидно, трудно примирить с философскими взглядами, но, к счастью, в *Агаде* содержатся некоторые тексты, которые, если их правильно истолковать, позволяют утверждать следующее:

- (1) Когда раздавался Глас Бога, народ смог понять только первые две заповеди.
- (2) Этот Глас был невнятным, был не более чем нечленораздельным звуком.
- (3) Первые две заповеди, собственно, не относятся к Откровению, а являются результатом обычных человеческих рассуждений.

Итак, физический голос, сотворенный Богом, соответствовал глубокому убеждению израильтян, что Бог един и что Он существует.

Этот голос все слышали, но его артикуляции были неразличимы; фактически он представлял собой всего лишь сильный и устрашающий шум. Зачем Бог устроил этот спектакль, зрителями которого стали израильтяне? Маймонид отвечает на этот вопрос в другом пассаже:

[Моисей] сказал им во время собрания у горы Синай примерно следующее: «Не бойтесь; сие великое явление, которое вы видели, имело место лишь для того, чтобы вы обрели уверенность лицезрея; чтобы если, желая показать всем силу вашей веры, Господь, Бог ваш, послал бы вам испытание в лице ложного пророка, который попытался бы опровергнуть то, что вы слышали, вы оставались бы тверды и не оступились. Ибо если бы я явился к вам как пророк, как вы и подумали вначале, и пересказал бы вам то, что было сказано мне, а сами вы этого бы не слышали, то [позже] вы могли бы вообразить, что сказанное другим истинно, даже если бы этот другой пришел к вам со словами, противоречащими тому, что вы узнали прежде; вот что могло бы случиться, если бы вы сами не услышали это [заповеди] во время сего явления».

(Путеводитель растерянных, III, 24)

Итак, голос был необходим потому, что израильтяне нуждались в конкретном доказательстве того факта, что Тора является самым совершенным из законов. Им не хватало пронизательности, чтобы признать достаточно убедительным доказательством совершенство самого Моисея и его Закона, и они могли отвергнуть то благо, которое Бог пожелал дать им в удел. Поэтому Бог создал звук, доступный для чувственного восприятия, который и стал доказательством особой миссии Моисея. Этот феномен, который был и остается уникальным, соответствует уникальности положения Моисея.

#### (5) ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ

В начале настоящей главы я намеренно подчеркнула гомогенность философии Маймонида; тем не менее внимательный читатель, знакомясь с нашим обзором идей этого философа, вероятно, заметил некоторые внутренние противоречия. Ш. Пинес в двух недавних статьях рассмотрел эти противоречия и попытался разрешить их, показав, что существовал еще один уровень мысли Маймонида, более высокий, чем тот, о котором я говорила. Эти гипотезы, касающиеся «гносеологической» теории автора «Путеводителя растерянных», основаны на сопоставлении его трудов с текстами ал-Фараби и Ибн Баджи, которых, как мы помним, Маймонид считал «истинными» философами.

Как мы уже говорили, Маймонид не написал ни одной книги, которая предназначалась бы именно для философов; можем ли мы строить догадки о его личных взглядах, основываясь на «Путеводителе растерянных», адресованном тем, кто только приступает к изучению философии? Если Маймонид действительно выразил в этой книге свои личные мнения, то мог сделать это, только прибегая к аллюзиям или намеренно допуская противоречия. Здесь мы ступаем на зыбкую почву, попадаем в такую область, где динамика мысли зависит от намеков, которым по необходимости противоречат другие, более явные намеки. Одно место из «Путеводителя растерянных» (I, 31) как будто бы свидетельствует о том, что мы должны с большим вниманием относиться к фактору вынужденной осторожности в высказываниях Маймонида:

Вопросы, вызывающие подобные затруднения, весьма многочисленны в теологии, редки в науках о природе и отсутствуют в математических науках.

Александр Афродисийский говорит, что разногласия в каком-либо вопросе могут вызываться тремя причинами. Первая из них — стремление к первенству и преобладанию, которое уводит от постижения истины такой, какова она есть. Вторая — тонкость самого постигаемого предмета и глубина его, а также трудность его постижения. Третья — невежество постигающего и его неспособность постичь даже то, что может быть достигнуто.

Это то, что упомянул Александр. В наше время [существует] четвертая причина, которую он не упомянул, поскольку у них ее не было, а именно привычки и воспитание, ибо человеку свойственно любить то, к чему его приучили, и испытывать к тому склонность.

(*Путеводитель растерянных*, I, 31, с. 151–153)

В своем определении четвертой причины разногласий Маймонид опирается на один пассаж из Аристотеля\* (Метафизика, II, 3, 995a), и создается впечатление, что, по его мнению, «наше время», то есть период доминирования Богооткровенных религий, менее благоприятно для познания истины, нежели языческая эпоха, когда жил Александр Афродисийский.

Что касается внутренних противоречий в «Путеводителе растерянных», то здесь два момента имеют фундаментальное значение и заслуживают более пристального рассмотрения:

- (1) Метафизика, или наука о Божественном, является конечной целью человеческой жизни. Хотя Маймонид не дает определения метафизике, можно предположить, что он намекает на него в «Путеводителе растерянных» (III, 51):

Однако тот, кто нашел доказательства для всего, что может быть доказано; и кто о Божественных вещах узнал все, что может быть достоверно познано; и кто приблизился к уверенности относительно вещей, которые можно знать лишь приблизительно, — тот уже пребывает с царем во внутренних покоях дворца.

Это различие тех вещей в метафизике, которые можно знать с определенностью, и тех, которые можно знать лишь приблизительно, напоминает высказывание ал-Фараби о том, что метафизика

---

\* «Усвоение преподаваемого зависит от привычек слушателя; какие у нас сложились привычки, такого изложения мы и требуем, и то, что говорят против обыкновения, кажется неподходящим, а из-за непривычности — более непонятным и чуждым, ибо привычное более понятно...» (пер. под ред. В.Ф. Асмуса). Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976, с. 97.

включает в себя изучение принципов конкретных наук (то есть законов природы), с одной стороны, и изучение Бога и Отделенных Интеллектов — с другой; вторая сфера, разумеется, является более значимой. Тем не менее Маймонид считает, что возможности человеческого познания в значительной мере ограничены в обеих этих сферах.

Маймонид часто повторяет, что Бог не может быть познан в Его сущности и что человеческое невежество распространяется не только на сущность Бога и Интеллектов, но и на мир сфер:

Я обещал тебе главу, в которой изложу серьезные сомнения, касающиеся каждого, кто думает, будто человеку удалось приобрести знания относительно порядка движения сфер, и уверился в том, что они являются естественными вещами, двигающимися в силу необходимости, — вещами, порядок и устройство коих вполне понятны.

*(Путеводитель растерянных, II, 23)*

И далее:

Я имею в виду, что один только Бог полностью знает истинную реальность, природу, субстанцию, форму, движения и причины существования небес. Но зато Он дал человеку способность познавать то, что находится под небесами, ибо сие — его мир и его дом, куда он был помещен и частью коего сам является. Такова истина. Ибо для нас недоступны те начала, исходя из которых мы могли бы делать выводы относительно небес; ибо последние слишком далеки от нас и слишком высоки как в пространственном смысле, так и в смысле их ранга. И даже самый общий вывод, который можно сделать, рассуждая о них, — а именно что они доказывают существование их Двигателя, — это такая вещь, познание коей недоступно для человеческого разума.

*(Путеводитель растерянных, II, 24)*

Идеи Маймонида по поводу пределов человеческого познания можно, как кажется, резюмировать таким образом:

- (1) Человек способен познать действительные законы подлунного мира.
- (2) Он не знает законов небесного мира и может лишь строить не поддающиеся проверке гипотезы на эту тему.
- (3) Он совершенно невежествен во всем, что касается Бога и Интеллектов, и может лишь выдвигать о них негативные гипотезы.



- (4) Если мы признаем, что, по мнению Маймонида, о Боге нельзя узнать ничего, из этого, очевидно, вытекает, что и характер активности Его Интеллекта тоже непознаваем. У Маймонида есть много пассажей, которые подкрепляют эту гипотезу, — в частности, то место, где Бог, отвечая Моисею, говорит, что пророк не может познать Его иначе, кроме как через Его атрибуты действия, которые не дают никакой информации относительно Его сущности.

Это невежество может объясняться одной из двух причин: либо Бог сам по себе непознаваем, и никто — ни человек, ни Интеллект — не способен понять Его Божественность (некоторые пассажи в «Путеводителе растерянных» как будто бы подтверждают такое предположение), либо человек не воспринимает адекватным образом Бога и Интеллекты, ибо отгорожен от них завесой материи. Так, Маймонид пишет:

Материя — это плотная завеса, которая мешает воспринимать все то, что отделено от материи, таким, каким оно в действительности является. Она производит такой эффект, даже если представляет собой самую благородную и чистую материю (я имею в виду материю небесных сфер). Сказанное тем более справедливо в отношении темной и мутной материи, с которой имеем дело мы. Следовательно, всякий раз, когда наш разум надеется постичь Божество или один из интеллектов, их разделяет эта великая завеса. На это указывают все книги пророков: а именно, там говорится, что мы отделены от Бога завесой или что Он сокрыт от нас тяжелой тучей, или тьмой, или туманом, или обволакивающим Его облаком; употребляются и другие подобные намеки на нашу неспособность воспринимать Его из-за материи.

*(Путеводитель растерянных, III, 9)*

Однако, хотя Моисей не мог ничего узнать о Божественной сущности и познавал Его только через Его действия (ибо все немногие атрибуты, которые приписывают Богу, и даже атрибут Его существования, являются негативными), Маймонид тем не менее пишет: «Итак, ты уяснил, что утверждение о нумерическом тождестве разума, разумеющего и разумеемого справедливо не только для Творца, но и для всякого разума» (*Там же*, I, 68, с. 362).

Еще одно высказывание подобного рода содержится в начале главы 68 первой части «Путеводителя растерянных»:

Тебе известно знаменитое речение, высказываемое философами о Боге, да превознесется Он, а именно речение о том, что Он — разум, разумеющий и разумеемое, и что все эти три аспекта в Нем, да превознесется Он, и Он Сам есть нечто единое, в чем нет множественности.

(Там же, с. 353–356)

Это мнение, которое считалось общепризнанным в среде философов, не обязательно казалось правильным самому Маймониду; он далеко не всегда соглашался с идеями философов. Но если допустить, что упомянутое мнение неверно, тогда мысль о подобии Божественного и человеческого интеллектов становится всего лишь одной из тех гипотез, которые нельзя отнести ни к самоочевидным истинам, ни к научно доказанным положениям.

Нет как будто бы никакого способа разрешить это противоречие между позитивными высказываниями об идентичности Божественного и человеческого интеллектов и другими, гораздо более многочисленными пассажами, в которых Маймонид говорит о невозможности обретения человеком позитивных знаний о Боге и Его интеллектах.

Однако, возможно, решение все-таки есть — то, которое предложил Ш. Пинес:

Итак, нам представляется, что для Маймонида так называемая аристотелианская философская доктрина должна была подразделяться на два пласта: умопостигаемые понятия, истинность которых абсолютна и которые в совокупности образуют последовательную непротиворечивую систему, а именно земную физику; и гораздо более сложную и амбициозную систему, включающую в себя небесную физику и метафизику (дисциплину, занимающуюся Высшим Существом). Однако концепции и утверждения, составляющие эту вторую систему, не могут быть познаны посредством человеческого интеллекта. Они в лучшем случае просто допустимы, правдоподобны. Можно предположить — хотя не существует высказываний Маймонида, с очевидностью подтверждающих эту гипотезу, — что, по его мнению, они дают философам некую систему верований, отчасти аналогичных (в том, что касается аспекта их истинности) религиозным верованиям обычных смертных. Тем не менее важно, что тезис о Божестве, который приводится в «Путеводителе растерянных», I, 68\*, фигурирует (как указывает сам Маймонид в начале упомянутой главы) и в *Мишне Тора* [II, 9]. В обеих работах тезис, о котором идет речь, составляет часть теологической системы, в которую можно верить, но истинность которой

\* Тезис о единстве разума, разумеющего субъекта и разумеемого объекта.

нельзя доказать. В пассажах, где излагается эта критическая (в кантовском смысле) позиция, Маймонид ссылается на свои источники; но у него могли быть и другие источники, которые он не упоминает.

(S. Pines. *The Limitation of Human Knowledge...* p. 94)

Поскольку единственный способ существования, который человек способен познать, — это способ существования объектов чувственного восприятия, человек не может иметь знания о нематериальных существах, и единственное доступное для него «счастье», как конечная цель человеческого бытия, есть политическое благоденствие. Один пассаж из «Путеводителя растерянных» с очевидностью подкрепляет такую интерпретацию:

Ясно, что совершенство человека, которым поистине можно гордиться, это совершенство, обретенное тем, кто достиг (в той мере, которая соответствует его способностям) понимания Бога (хвала Ему!) и кто познает, каково Его провидение в отношении сотворенных Им существ в том, что Он производит их на свет, и в том, что Он печется о них. Образ жизни такого индивида, после того как он достигнет сего понимания, всегда будет определяться милостью (*chesed*), справедливостью (*cedaqa*) и правосудием (*mišpat*), потому что он будет стараться подражать Его деяниям (хвала Ему!), как мы уже несколько раз объясняли в этом трактате.

(*Путеводитель растерянных*, III, 54)

Приняв эту интерпретацию, мы будем вынуждены признать, что Маймонид отвергал идею вечного существования интеллекта после смерти тела, ибо, «поскольку человек не способен интеллектуально воспринимать абстрактные формы, его интеллект не может трансформироваться в вечную субстанцию; следовательно, ничто в человеке не избежит смерти» (S. Pines. *Op. cit.*, p. 88).

Тем не менее другие пассажи в «Путеводителе растерянных», кажется, показывают, что Маймонид считал истинным мнение, принятое в среде философов, согласно которому и в Боге, и в нас существует один и тот же интеллект. Если это так, то многочисленные аллюзии на грядущий мир, которые мы находим в работах Маймонида, действительно соответствуют его личному мнению, как оно изложено в «Путеводителе растерянных», III, 51:

И может найтись такой человеческий индивид, который, благодаря своему пониманию истинных реальностей и своей радости по поводу того, что он понял, достигнет состояния, в коем он будет говорить с людьми

и заботиться о своих телесных потребностях, тогда как разум его будет всецело обращен к Нему (хвала Ему!), так что в сердце своем он всегда будет пребывать в Его присутствии (хвала Ему!), в то время как внешне останется с людьми, как это описывают поэтические метафоры, специально придуманные для передачи подобных понятий: *Я сплю, но сердце мое бодрствует; голос моего возлюбленного звучит в моей груди...* [Песн. 5:2]. Я не хочу сказать, что это — ранг всех пророков; но я утверждаю, что это — ранг Моисея, нашего Учителя... Таков был и ранг патриархов... Ибо в этих четырех (я имею в виду патриархов и Моисея, нашего Учителя) единение с Богом — я имею в виду постижение Бога и любовь к Нему — проявилось со всей очевидностью, как свидетельствуют тексты... Они, кроме того, были заняты тем, что управляли народом, умножали свое состояние и занимались приобретением собственности. Но сие, по моему мнению, доказывает, что они выполняли эти действия только своими руками, тогда как их разум постоянно пребывал в Его присутствии (хвала Ему!)...

Философы уже объяснили, что, пока человек юн, телесные потребности мешают ему приобрести большинство нравственных добродетелей, не говоря уже о чистоте мысли, которая достигается посредством совершенствования умопостигаемых понятий, приводящего к страстной любви к Богу (хвала Ему!). Ибо невозможно достичь ее [этой добродетели], пока телесные жидкости пребывают в состоянии кипучей активности. Однако по мере того, как телесные силы ослабевают и огонь желаний гаснет, разум крепнет, его свет распространяется все дальше, его восприятие очищается и он все больше радуется тому, что воспринимает. В результате, когда совершенный человек достигает преклонного возраста и приближается к смерти, его восприимчивость очень сильно увеличивается, радость по поводу воспринимаемого и великая любовь к объекту восприятия усиливаются, пока душа, наконец, не отделяется от тела в этот самый момент, в этом состоянии наслаждения... После того как сей разум достигнет этого состояния вечной неизменности, он и будет оставаться в одном и том же состоянии, ибо препятствие, которое прежде порой загромождало от него [истину], исчезнет. И он вечно будет пребывать в этом состоянии интенсивного наслаждения, не принадлежащего к роду телесных наслаждений.

*(Путеводитель растерянных, III, 51)*

Традиционные толкования приписывают Маймониду веру в бессмертие разума — на этом сходились почти все средневековые интерпретаторы. В этой связи возникает много вопросов относительно того, как Маймонид понимал сущность интеллекта; обычно на

них отвечали, ссылаясь на недвусмысленное заявление Аверроэса о возможности соединения индивидуальных интеллектов с Активным Интеллектом. Соответственно, большинство комментаторов — начиная с тринадцатого века и вплоть до наших дней — прочитывали «Путеводитель растерянных» в свете концепции Аверроэса, и именно с этой, традиционной точки зрения Маймонид был представлен в настоящей главе. Ш. Пинес, отмечая, что тексты Маймонида допускают разные толкования, сам, как кажется, предпочитает придерживаться интерпретации, согласно которой истинная точка зрения Маймонида состоит в том, что человек не может достичь бессмертия, даже за счет интеллекта. Эта интерпретация, несомненно, представляет наибольший интерес и менее всех других совпадает с традиционной экзегезой «Путеводителя растерянных». Может быть, подлинный Маймонид, подобно ал-Фараби, написавшему «Комментарий к Никомаховой этике», как философ отчаялся в возможности когда-либо познать что-то помимо этого мира, подверженного уничтожению, но искал стимул, который помог бы ему продолжать стремиться к постижению смысла вещей и надеяться?