

Моше бен Маймон (МАЙМОНИД)

Путеводитель
растерянных



Путеводитель
растерянных

ИЗДАТЕЛЬСТВО

Моше
бен Маймон
(МАЙМОНИД)



ИЗЫСКАНИЯ
ИЗДАТЕЛЬСТВО
в еврейской
мистике
и философии

STUDIES

NLEF

IN JEWISH
MYSTICISM
& PHILOSOPHY

Путеводитель
растерянных



משה בן מימון - הרמב"ם
מורה נבוכים

ИЗЫСКАНИЯ
НЛЕФ
В ЕВРЕЙСКОЙ
МИСТИКЕ
И ФИЛОСОФИИ

Ассоциация «Мосты культуры»

Русское общество друзей
Еврейского университета в Москве

Моше бен МАЙМОН
(МАЙМОНИД)

ПУТЕВОДИТЕЛЬ
РАСТЕРЯННЫХ

*Перевод и комментарии
М.А. Шнейдера*

 МАХАНАИМ
ИЕРУСАЛИМ

 ГЕШАРИМ
МОСКВА

Рабби Моше бен Маймон (Рамбам)

ПУТЕВОДИТЕЛЬ РАСТЕРЯННЫХ

Перевод и комментарии М.А. Шнейдера

В оформлении использованы фрагменты иллюминированной копии Мишне Тора — «Яд Хазак», галахического кодекса Маймонида, созданной в Кельне в 1295—1296 гг.

(Библиотека Венгерской Академии наук, Восточное собрание. Коллекция Кауфмана № А 77)

Академический совет

Д. Абрамс	Й. Либес
Й.-Т. Ассис,	Ц. Марк
М. Бен-Сассон,	Х. Пдая
Э. Вольфсон	С. Рузер,
М. Гельнер-Эшед	М. Рыжик,
У. Гершович,	С. Хоружий
А. Грин	М. Шнейдер,
Э. Дашевский,	Ш. Штампфер,
М. Идель	Ш. Шукуров
Д. Каждан,	Э. Элькин
Э. Копельман,	

Издатель *М. Гринберг*

Научный редактор *У. Гершович*

Литературный редактор *М. Вайскопф*

Консультанты *М. Китросская, Л. Китросский, М. Левинов, А. Трейгер*

Разработка серии *П. Адамова*

Зав. редакцией *И. Аблина*

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: +7(499) 241-6871

e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel./fax: (972)-2-624-2527
Fax: (972)-2-624-2505

e-mail: house@gesharim.org

www.gesharim.org

Книга разрешена к продаже на территории бывшего СССР

ISBN 978-5-93273-310-1

© Маханайм
© Гешарим / Мосты культуры
© Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.
Еврейский университет в Иерусалиме

© Сканирование и обработка: *glarus63*

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Менахем Бен-Сасон. Предисловие</i>	IX
<i>Моше Идель. Маймонидов синтез</i>	XI
От переводчика	XXIII
Посвящение	4
Введение к части первой	11
Наставление о сем трактате	36
Предисловие	40
Глава 1	46
Глава 2	59
Глава 3	77
Глава 4	79
Глава 5	81
Глава 6	85
Глава 7	86
Глава 8	88
Глава 9	91
Глава 10	93
Глава 11	96
Глава 12	99
Глава 13	101
Глава 14	102
Глава 15	103
Глава 16	106
Глава 17	108
Глава 18	110
Глава 19	114
Глава 20	115
Глава 21	117
Глава 22	124
Глава 23	126
Глава 24	128
Глава 25	131
Глава 26	132
Глава 27	136
Глава 28	139
Глава 29	143
Глава 30	145
Глава 31	148
Глава 32	154
Глава 33	162
Глава 34	165
Глава 35	184

Глава 36	187
Глава 37	195
Глава 38	200
Глава 39	201
Глава 40	204
Глава 41	206
Глава 42	208
Глава 43	211
Глава 44	213
Глава 45	214
Глава 46	216
Глава 47	227
Глава 48	230
Глава 49	234
Глава 50	239
Глава 51	243
Глава 52	249
Глава 53	258
Глава 54	266
Глава 55	280
Глава 56	282
Глава 57	288
Глава 58	292
Глава 59	302
Глава 60	312
Глава 61	318
Глава 62	324
Глава 63	329
Глава 64	337
Глава 65	340
Глава 66	345
Глава 67	350
Глава 68	353
Глава 69	363
Глава 70	371
Глава 71	380
Глава 72	395
Глава 73	414
Глава 74	451
Глава 75	464
Глава 76	471
Краткое изложение содержания	479
Таблица соответствия евр. и араб. график	501
Глоссарий арабских терминов	502
Ссылки на источники	508
Индекс	530
Литература	552



Предисловие

Маймонид придавал огромное значение книге и считал, что письменное слово, как бы оно ни использовалось — во зло или во благо, — обладает исключительной силой. Об опасном влиянии вредной книги он с негодованием писал в “Послании о религиозных преследованиях” (*Иггерет гаашмад*), обращенном к тем, кто не мог открыто исповедовать иудаизм:

“И понятно, что если кто-то сочинит книгу, будь его слова истинны или ложны, она, несомненно, будет распространена среди людей. И из-за этого увеличивается количество ошибочных мнений среди людей, ибо что заставляет тебя принять ошибочные мнения — то, что они начертаны в книге”.

Подобная мысль звучит и в послании к мудрецам г. Монпелье (Прованс):

“И также следует вам знать, что уж сочинены глупцами тысячи пустых и бессмысленных книг, и немало людей, великих годами, но не умом, истратили свои жизни на изучение этих книг... главная болезнь и зло — в том, что все написанное человек изначально воспринимает как истинное, и тем более — написанное в древних книгах...”.

С другой стороны, насущность книги полезной Маймонид чувствовал столь остро, что немалую часть своей жизни посвятил сочинению книг на разные темы: галаха, философия, медицина. Представление о нем как о наставнике разбросанных по всему миру еврейских общин сложилось именно на основе его произведений. Среди них послания, написанные на злобу дня, но впоследствии воспринимавшиеся как самоценные сочинения многими поколениями. Сочинение книг воспринималось Маймонидом как исполнение миссии по распространению знания, руководству и указанию к действию. Он считал себя обязанным распространять постигнутую им истину, полагая, что она вечна.

“Путеводитель растерянных” можно воспринимать как часть этой миссии: воспитание того, кто хотел бы сочетать изучение философии с верностью религии. О своем намерении написать подобное сочинение Маймонид заявлял еще в юности, в комментарии к Мишне (Сангедрин 10:1). Осуществляя это намерение, Маймонид пишет “Путеводитель растерянных”, начинающийся как послание к ученику, но в конечном счете представляющий собой сложно построенное произведение, требующее специальных правил изучения.

Глубокое осознание значимости своих произведений заставляло Маймонида возвращаться к написанному, чтобы исправить вкравшиеся ошибки или уточнить формулировки. Часть этих исправлений мы находим в автографах Маймонида, сохранившихся в рукописях, другие обнаруживаются при сравнении различных версий его сочинений.

Библиография научной литературы, посвященной изучению “Путеводителя растерянных”, – одна из наиболее обширных библиографий, посвященных отдельному произведению. Творчество Маймонида вызывает интерес, не имеющий ни временных, ни географических границ. Поэтому решение, принятое Центром развития иудаики на русском языке Еврейского университета в Иерусалиме, культурно-религиозным центром “Маханаим” и издательством “Мосты культуры” начать серию переводов классических еврейских источников именно с “Путеводителя растерянных” выглядит безусловно верным. Совместная деятельность этих организаций направлена на распространение еврейской культуры – как в Израиле, так и во всем мире. Эти совместные усилия ставят себе целью предоставить русскоязычному читателю важнейшие произведения еврейской культуры в качественном научном переводе, осуществленном высококлассными специалистами.

Автор перевода “Путеводителя растерянных”, Михаил Шнейдер, задает высокую планку необходимого сочетания качеств для будущих переводчиков серии: совершенное владение языком источника, блестящая ориентация в мире понятий еврейско-арабской средневековой философии, богатый опыт переводов еврейских источников на русский язык. В настоящее время М. Шнейдер является докторантом отделения еврейской философии Еврейского университета в Иерусалиме. За его плечами опыт нелегкой борьбы за свою еврейскую идентификацию в Советской России. Им написана книга философских размышлений, опубликован ряд статей по еврейской философии и каббале как на русском языке, так и на иврите.

Перевод “Путеводителя растерянных” на русский язык открывает новые возможности взаимоотношения культур: диалога между современными учеными и интеллектуалами, принадлежащими разным культурам, а также нашего диалога с феноменом культуры более чем восьмисотлетней давности, роль которого в дальнейшем развитии еврейской культуры переоценить невозможно.

Менахем Бен-Сассон,
президент Еврейского университета в иерусалиме
Элул 5670, август 2010
Иерусалим

Маймонидов синтез

Творчество рабби Моше бен Маймона (Маймонида, 1138–1204) приходится на вторую половину двенадцатого – начало тринадцатого века. То было время расцвета еврейской культуры – и на востоке диаспоры, где Маймонид провел большую часть жизни, и на западе, где он оказал наибольшее влияние. В эту эпоху, вполне заслуживающую названия Ренессанса, были созданы главные тексты еврейской философии и появились первые ростки того течения, которое впоследствии оказалось основным соперником Маймонида, – каббалы.

Осознание культурного сдвига, во многом напоминающего европейский ренессанс двенадцатого века, можно найти у Исаака из Акры, каббалиста, бывшего в западную Европу в конце тринадцатого века. Он пишет:

Я раздумывал над словами пророков и мудрецов о тяготах изгнания Израи́лева, о том, что сказал пророк (мир ему): “Многие дни Израиль будет без Бога истинного, и без священника наставляющего, и без Торы” (Пар. II, 15:3), и о том, что сказали мудрецы (благословенна их память): “В грядущем Тора будет забыта в Израиле”. И увидел я, что все это исполнилось [и было так] до тех пор, пока Учитель верный¹ не появился в Египте ... а также рабби Авраам бен Давид, Яков Назорей² ... Благодаря им наставники га́лахи смогли совершенствоваться в мудрости без затруднений³, а интеллектуальное постижение утвердилось в философском разуме (“Сокровищница жизни”, рукопись, РГБ, собр. Гинзбурга 775, л. 183а.).

Эта бурная эпоха не только оказала формативное влияние на интеллектуальную историю еврейства последующих столетий, но и вовлекла различные центры диаспоры в невиданный дотоле водоворот конфликтов, взаимных анафем, яростных теологических споров. Фигура Маймонида, бывшая средоточием этих раздоров, вышла из них облеченная авторитетом, беспрецедентным в истории еврейской культуры⁴. Только о нем и можно было сказать: “От Моисея до Моисея не было подобного Моисею”.

¹ Титул, придаваемый Маймониду в писаниях Исаака из Акры (здесь и далее примечания переводчика).

² Первые каббалисты Прованса; см. G. G. Scholem, *Origins of the Kabbalah*, Princeton, 1987, 205-248. Авраам бен Давид из Поскьеры известен также как один из ведущих га́лахистов своего поколения.

³ Имеется в виду, в первую очередь, кодификация га́лахи, осуществленная Маймонидом.

⁴ О полемике вокруг Маймонида см., напр.: Краткая еврейская энциклопедия, т. 5, стр.42-44.

Одно из его первых сочинений (по некоторым свидетельствам, оно написано шестнадцатилетним автором) – небольшой “Трактат о логическом искусстве”, где Маймонид кратко объясняет основные логические термины и понятия, излагает классификацию наук – в основном в русле идей ал-Фараби⁵. К раннему периоду относится также “Трактат о високосном годе”, затрагивающий вопросы хронологии и астрономии.

Последующее творчество Маймонида-ѓалахиста отличает стремление к концептуально обоснованному всеобъемлющему синтезу, к интеграции философской теологии и этики в систему ѓалахи. Маймонид вновь обращается ко многим разделам и источникам Закона, не изучавшимся с талмудических времен. В юности он прокомментировал многие трактаты Вавилонского и Иерусалимского Талмуда, но от этих трудов сохранились только фрагменты. Обширный комментарий к Мишне⁶ (написан в 1158–1168 гг.) включает общее введение, посвященное принципам и истории Устной Торы. Комментарий к трактату Санѓедрин* содержит пространное рассуждение о воздаянии и наказании, о любви к Богу, о духовном бытии (“грядущем мире”) и бессмертии души; здесь же сформулированы тринадцать принципов веры, исповедание которых необходимо для спасения души. Предисловие к трактату Авот разрабатывает философскую этику и учение о душе. Введение к разделу “Тоѓорот” (“Чистое”) – образец систематизаторского подхода к ѓалахе: все многообразие талмудических законов о ритуальной чистоте сводится к ограниченному набору порождающих правил.

Подготовка к всеобъемлющей кодификации ѓалахи начинается с “Книги заповедей”, состоящей из методологического введения и краткого обзора всех заповедей Торы. Во вступлении Маймонид анализирует принципы классификации заповедей, критикуя бессистемный подход своих предшественников в этом вопросе. Полностью задача кодификации ѓалахи решена в монументальном своде “Мишне Тора” (“Повторение Торы”)⁷, известном также под названием “Яд ѓахазака” (“Сильная рука”)⁸ (ок. 1168–1178). В отличие от упомянутых выше сочинений, этот труд написан на иврите. Маймонид заново формулирует все ѓалахические положения на лаконичном и четком языке Мишны и располагает их в строго продуманном порядке, опуская диалектическую аргументацию

⁵ Ср. ал-Фараби, “О классификации наук” (см. библиографию).

⁶ Мишна – свод законов Устной Торы, составленный на основе высказываний таннаев р. Йеѓудой ѓа-Наси (II в).

⁷ Это же название носит последняя книга Пятикнижия (ср. Deuteronomium, Второзаконие); кроме того сразу возникает ассоциация с Мишной, стиль которой Маймонид взял за образец.

⁸ Слово Яд имеет численное значение четырнадцать и указывает на число книг в своде; вдобавок к этому, здесь содержится аллюзия к заключительным словам Пятикнижия: “... и по всей руке сильной и по всем великим чудесам, которые Моисей совершил пред глазами всего Израиля” (Втор. 34:12).

Талмуда. По сути дела он стремится создать новый канон, в котором целостность, умопостигаемый порядок, определенность придет на смену открытости, незавершенности, своего рода хаотичности Талмуда и послеталмудической литературы. В противоположность господствовавшим взглядам, он видит высшую форму изучения Торы не в бесконечном разворачивании дискуссий по талмудической парадигме, а в осмыслении духовного содержания Закона, его глубинных интенций и интеллектуальных оснований, в связи с философским познанием. Первая книга свода – “Книга знания”, и в особенности ее первый раздел, “Основополагающие законы Торы”, содержат теологико-философские положения, составляющие, по мысли Маймонида, фундамент всей системы заповедей. Мишне Тора быстро завоевала огромную популярность, но и вызвала резкую критику, которая была направлена как на предполагаемую ею радикальную реформу в изучении Торы, так и на философские взгляды автора.

Сохранилось несколько сот ответов (респонсов) Маймонида на вопросы, поступавшие к нему со всех концов еврейского мира. Сюда примыкают его послания, среди которых известны “Йеменское послание” (1172) – о судьбах еврейского народа в изгнании и о Мессии; “Послание о религиозных преследованиях” (или же “Послание об освящении имени Божьего”) – о надлежащем поведении во время гонений на веру и об отношении к вынужденным отступникам; “Трактат (или Послание) о воскресении мертвых” (1191) – ответь тем, кто обвинял его в отрицании этого догмата; “Послание мудрецам Марселя”, направленное против астрологов.

К последнему периоду жизни Маймонида относятся и многочисленные медицинские сочинения, написанные по-арабски. Среди них выделяются “Моисеевы главы” – около полутора тысяч медицинских афоризмов, выбранных из сочинений Галена и аннотированных Маймонидом, и трактат “О здоровом образе жизни”; помимо того известны многочисленные парафразы Галена; словарь “Истолкование медицинских терминов”, содержащий около двух тысяч статей; трактаты “Объяснение афоризмов Гиппократа”, “О ядах”; “О совокуплении”, “Об астме”, “О продолжительности жизни” и др.

Как можно было ожидать, авторитет Маймонида и популярность его сочинений вызвали к жизни целую волну псевдомаймонидовской литературы. Перечислим наиболее важные образцы этого жанра.

1) “Главы о блаженстве”. Сохранился ивритский перевод арабского оригинала, написанного, по-видимому, в середине XIII века. Текст содержит описание мистических состояний и спиритуалистическую интерпретацию основных понятий иудаизма; заметны суфийские мотивы.

2) “Назидательное послание”, написанное на иврите; традиционно включается в собрания посланий Маймонида. Подобно предыдущему сочинению, отмечено аллегорико-спиритуалистической тенденцией.

3) “Трактат о единобожии”. Любопытный теологический трактат, сохранившийся в ивритском переводе. Некоторые исследователи, в частности клас-

сик еврейской библиографии М. Штейншейдер, считали его аутентичным произведением Маймонида.

4) “Свиток тайн”. Послание, автор которого рассказывает о своих занятиях “вопросами во сне”⁹, пермутациями букв в духе пророческой каббалы¹⁰, астральной магией.

5) Послание, где говорится об алхимических штудиях Маймонида. Этот ни разу не издававшийся текст хранится в Мюнхенской библиотеке (X214, 29a-33b); существуют и другие алхимические рукописи, содержащие материал, приписываемый Маймониду.

6) “Книга сущего” — медицинский и натурфилософский трактат.

Столь весомый авторитет и прочное положение, приобретенные учением Маймонида вопреки многочисленным нападкам, связаны с присущими ему особыми качествами: в первую очередь это точно найденное равновесие между принципами традиции и интеллектуальной открытостью, а также сочетание глубочайших познаний во всех сферах еврейской религии с виртуозным владением философским аппаратом, придавшее творчеству Маймонида глубинные измерения, которых прежде не знала еврейская философия. В то же время это сочетание не было эклектичным: Маймонид умел четко формулировать альтернативы, стоящие перед философской мыслью, детально анализировать их духовную и интеллектуальную значимость и авторитетно обосновывать свой выбор. В этом плане Маймонид был взыскательным и независимым мыслителем, не останавливавшимся перед тем, чтобы резко критиковать предшественников, создавая свою собственную, не похожую ни на один из существующих жанров, манеру письма и сознательно игнорируя те аспекты еврейской культуры, которые он не желал включать в свою систему мысли. Другое его важное качество — широта его познаний: речь идет несомненно об энциклопедических знаниях, охватывающих не только сферу его непосредственного творчества, то есть галаху, теологию, медицину, но и точные науки, а также, по собственному свидетельству Маймонида, — всю магическую литературу того времени.

Подобно другим философам, сформировавшим западную мысль, — Филону Александрийскому и Фоме Аквинскому, — Маймонид стремился согласовать основанный на вере сакральный мир Писания и мир греков, запечатленный в различных философских системах, поставивших во главу угла умозрение. Любой синтез, пытающийся сопрячь столь разные интеллектуальные основания, осложнен изначально, и мысль Маймонида развивалась под знаком острых противоречий и напряженного противоборства противоположных тенденций.

Самым фундаментальным выражением этого чреватого противоречиями

⁹ Техника дивинации, позволяющая получать ответ на поставленный вопрос в вещем сне.

¹⁰ О пророческой каббале Авраама Абулафии см., напр., Гершом Шолем, Основные течения в еврейской мистике. Иерусалим, 1993, т. 1, стр. 169–216.

синтеза был его главный философский труд, написанный уже после “Мишне Тора”. Я имею в виду “Путеводитель растерянных”.

Как явствует из заглавия, книга служит руководством и наставлением для тех, кто пребывает в растерянности, затрудняясь в выборе пути; мы узнаем из книги, что эта ситуация имеет несколько аспектов и порождена различными факторами, которые становятся предметом острокритического анализа Маймонида. Спасительный путь пролегает через систематическое усвоение философии и адекватное истолкование Писания. Среди причин “растерянности” особо следует выделить две: 1) неправильное понимание Писания, в том, что касается используемых им антропомофных и антропатических выражений; 2) магические представления — как те, что связаны с астральной магией (ее представителями Маймонид считал сабиев¹¹), так и древняя еврейская магия имен. Можно указать на определенный круг текстов, где присутствуют одновременно оба этих фактора “растерянности”. Речь идет о так называемой литературе “Небесных чертогов” или литературе “Колесницы”¹², где действительно, с одной стороны, присутствует четко осознанная установка на антропомофную теологию, а с другой — ярко выраженные магические мотивы. Нет сомнения, что Маймониду были известны по крайней мере некоторые из этих произведений, в частности трактат “Шиур Кома”¹³ (первоначально Маймонид намеревался дать ему аллегорическую интерпретацию; в более поздних работах он либо полностью игнорирует этот текст, либо высказывается о нем резко отрицательно). Маймонид решил сосредоточиться на центральных темах указанной литературы, а именно на учении о Начале и учении о Колеснице¹⁴, предложив свое истолкование предмета этих дисциплин, упоминаемых в мишнайтском трактате Хагига¹⁵. Данный вопрос чрезвычайно важен для Маймонида; он возвращается к нему во многих своих сочинениях, в том числе и в Путеводителе, а поэтому стоит остановиться на нем подробнее.

¹¹ Харранские сабии — религиозная община, существовавшая в VIII–X вв., сохранявшая остатки месопотамских астральных культов. Сабейская псевдоэпиграфическая литература, претендовавшая на глубокую древность, была для Маймонида основным источником сведений о язычестве.

¹² “Литература Небесных чертогов” — принятое у исследователей наименование корпуса текстов, главным предметом которых служит восхождение мистика-визионера в небесные чертоги, созерцание Божьего Престола и окружающих его ангелов. “Литература Колесницы” — близкий термин, акцентирующий центральную роль видения Иезекииля в этом корпусе.

¹³ Букв. “мера тела” или “мера роста”. Трактат описывает явление Бога в виде гигантского человека, сообщает размеры и таинственные имена каждой части тела; см. Г. Шолем, Основные течения в еврейской мистике, т. 1, стр. 97–102.

¹⁴ См. ниже, Путеводитель, Введение и прим. 30 на стр. 16–17.

¹⁵ “Не толкуют о Начале в присутствии двух, и о Колеснице — в присутствии одного” (Хагига, II, 1), см. Путеводитель, Введение, стр. 17–18, прим. 32.

Раввинистическая литература стремилась сдерживать эзотерические спекуляции, которые в еврейской традиции были связаны в основном с истолкованием первой главы книги Бытия и первой главы книги Иезекииля, а также некоторыми другими вопросами, например с непроизносимым именем Бога. Тем не менее в кругах, относящихся ко вторым элитам,¹⁶ эти темы получили значительное развитие и, по-видимому, практическое осуществление. В то время как классический иудаизм был в своей основе экзотерической религией, здесь формируется концепция иудаизма, ориентированная в первую очередь на его эзотерический аспект. С течением времени данная концепция начинает завоевывать признание и в первой элите, о чем свидетельствуют некоторые обсуждения в литературе гаонов¹⁷. Эзотерические доктрины не остаются в рамках того ограниченного круга тем, который мы очертили выше, — постепенно утверждается точка зрения, согласно которой вся Тора, во всех своих частях содержит эзотерический слой.

Маймонид выступил против тенденции к магико-мистической интерпретации иудаизма, утверждая, что знание эзотерических предметов — таких, как учение о Начале и учение о Колеснице, — было утрачено и лишь он вновь открыл его. “Путеводитель растерянных” представляет собой, по сути дела, развернутую попытку предложить истолкование этих двух тем, ключи к которым были утеряны во времена изгнания. Таким образом, в глазах Маймонида его сочинение посвящено “возвращению короны на ее прежнее место”, восстановлению утраченной древней традиции. С исторической точки зрения это утверждение несомненно, поскольку именно литература “Небесных чертогов” сохранила, по-видимому, некоторые древние элементы иудейской эзотерики.

Решившись игнорировать эти сочинения (равно как и другой древний и влиятельный источник — “Книгу Творения”¹⁸), Маймонид противопоставил содержащимся в них теософским и космогоническим концепциям философскую трактовку эзотерического учения. При этом он опирался на сочинения Аристотеля, в том виде и в той интерпретации, в которой донесла их до него средневековая арабоязычная традиция. По мнению Маймонида, учение о Начале можно рассматривать как аллегорическое изображение аристотелевской физики, тогда

¹⁶ Вторая элита — интеллектуалы, не занимающие руководящего положения в обществе. Первую элиту, которой принадлежит власть, составляют в еврейском средневековом обществе раввины, знатоки религиозного закона.

¹⁷ Гаон — официальный титул глав академий Суры и Пумбедиты в Вавилонии; с конца VI и до середины XI века (период гаонов) — высший галахический авторитет еврейского мира.

¹⁸ “Сефер Йецира” — анонимный космогонический трактат, написан между II и VI вв. в Палестине. Описывает мистические числа и буквы как инструмент творения и структурный принцип мироздания, устанавливает на их основе соответствия макрокосма и микрокосма и т. д.

как учение о Колеснице соотнесено с аристотелевской метафизикой. Другими словами, он видит свою задачу в адекватном истолковании иудейской эзотерики, в борьбе за восстановление ее исконного философского содержания, за очищение ее от тех искажений, которым она подверглась в старой эзотерической литературе, с помощью аппарата рационалистической философии.

Обращение к учениям о Начале и о Колеснице тесно связано с экзегетикой. Несмотря на то, что “Путеводитель растерянных” формально не есть комментарий к Библии, очень многие главы посвящены здесь как общим, так и частным вопросам ее истолкования. (Разумеется, экзегетические писания Маймонида значительно шире и охватывают также Мишну и систему заповедей, однако принципы интерпретации Писания разработаны им наиболее четко и детально.) Как интерпретатор Библии и иудаизма в целом Маймонид прибегает к тезису, гласящему, что у религии имеются две различные функции: одна — устройство телесного бытия человека и общества, вторая — устройство души. Естественно предположить, что две эти цели сопряжены с двумя смысловыми планами сакрального текста: внешним и сокровенным. Здесь Маймонид столкнулся с трудной дилеммой: необходимость обсуждать учения о Начале и о Колеснице вступает в конфликт с раввинистической традицией, запрещавшей толковать публично о тайнах Торы¹⁹. Следуя этой традиции, а также интерпретируя платоновскую политическую эзотерику²⁰, Маймонид отказывается от систематического изложения и изъясняется намеками. Подобная форма курса ясно оговорена им самим во Введении к Путеводителю; он недвусмысленно заявляет, что будет зашифровывать свое мнение различными способами, в том числе посредством противоречащих друг другу высказываний. Несмотря на указанное обстоятельство, можно вычленил целый ряд концепций, служащих ключами к его философски ориентированной аллегорической экзегезе. В частности, важными темами “тайн Торы” являются психологические концепции, касающиеся интеллектуальной деятельности, философия природы, а также проблема взаимодействия духовного и физического мира. Мне хотелось бы остановиться на трех этих областях, составляющих центр Маймонидовой экзегезы в “Путеводителе растерянных”.

По мнению Маймонида, следовавшего аристотелевскому трактату “О душе”

¹⁹ См. выше, прим. 15.

²⁰ Речь идет о концепции, акцентирующей политический аспект деятельности философа (в идеале философ тождествен правителю). В частности, он должен учитывать влияние своих слов на общество; поскольку большинство людей неспособно воспринимать философские истины, их нужно скрывать или излагать аллегорически. Эта точка зрения, не без оснований возводившаяся к Платону, господствовала среди мусульманских философов; ярким представителем ее был ал-Фараби. Видный философ и историк философии Лео Штраус предложил интерпретацию Маймонида, всецело основанную на этой концепции, см. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe Ill, 1952.

и его средневековым интерпретациям, чистое знание высшего мира и Божества составляет предмет человеческого разума, достигшего актуальности посредством изучения и созерцания природы как деяния Бога²¹. Чистая деятельность разума возможна только при сдерживании телесных склонностей и воображения, препятствующих созерцанию. Обуздание низших сил как условие достижения “счастья”, то есть религиозно-философского идеала и предназначения человека, — сквозная тема в философском и галахическом наследии Маймонида. По его мнению, только тот, кто достиг самоконтроля, способен подняться на высшие ступени мудрости.

Наука о природе — следующий этап продвижения. Она осмысляет низший мир в категориях формы, материи, лишенности и т. д. Далее идет учение о небесных сферах и причинах их движения. Все эти понятия, также аристотелевские в своей основе, объясняют сущее как упорядоченный космос, управляемый постижимыми силами и закономерностями. Однако вершина интеллектуального созерцания — это тот умопостигаемый уровень бытия, которым обладают “отделенные интеллекты” и Бог. Подобно философам мусульманского средневековья, Маймонид особо подчеркивает роль наинизшего, десятого по счету отделенного интеллекта, называемого активным Интеллектом (это понятие возникло вследствие определенной интерпретации одного аристотелевского пассажа). Действием этого космического интеллекта объясняется переход человеческого разума из потенции в акт, а также возникновение форм в мире становления. Постигание трансцендентной духовной реальности — цель жизни духа; согласно Маймониду этот предмет относится к учению о Колеснице.

Акцентирование умопостигаемых, упорядоченных и закономерных основ бытия связано с радикальной реинтерпретацией волюнтаристской религиозной картины мира, характерной для Библии. Эта тенденция видна и в маймонидовой трактовке смысла заповедей. Как известно, раввинистическая традиция не поощряла поиски рационального смысла заповедей, полагая, что это занятие может ослабить соблюдение последних. Однако Маймонид — первый еврейский автор (не считая Филона Александрийского), который предложил систематическую доктрину, раскрывающую смысл и назначение конкретных заповедей. В соответствии с отмеченной выше интеллектуалистской тенденцией, Маймонид толкует заповеди как образ поведения, отдаляющий человека от вожделиний и ложных верований с тем, чтобы приблизить его к истинному постижению. В частности, он придерживается взгляда, согласно которому важнейшие

²¹ Исследователи Маймонида спорят о соотношении интеллектуалистских и агностических элементов в позднем творчестве Маймонида, в частности в “Путеводителе растерянных”. В статье “The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, Ibn Bajja and Maimonides” (1979) Ш. Пинес утверждает, что в позднем творчестве Маймонида преобладает глубокий скепсис в отношении возможностей интеллектуального познания трансцендентных сущностей; ему возражали А. Альтман, Д. Дэвидсон и другие.

заповеди, относящиеся к жертвоприношениям, должны были удалить народ Израиля от обычаев, свойственных идолопоклонникам (отсюда, в частности, напрашивается вывод, что после исчезновения идолопоклонства утерян исходный смысл данных предписаний). Подобно этому, Маймонид дает понять, что на определенной ступени духовного продвижения место словесной молитвы, произносимой устами, должна занять внутренняя молитва, которая есть не что иное, как интеллектуальное созерцание Божественного величия. Тот же подход виден и в предложенном им толковании запрета на инцест (кстати, эта тема упоминается в Мишне в одном ряду с учением о Начале и учением о Колеснице и также объявляется эзотерическим предметом). Запрет на половые отношения между близкими родственниками, объясняет Маймонид, призван ограничить поводы для вожделения, которое не позволяет человеку сосредоточиться на умпостигаемых предметах. Подобные объяснения характерны именно для “Путеводителя растерянных”, но не для галахических сочинений Маймонида. Можно сказать, что заповеди оказываются у него подготовительными действиями, ступенями для достижения внеположной им цели, которая состоит в интеллектуальном постижении.

Переходя к вопросу о влиянии главного философского труда Маймонида на еврейскую и нееврейскую философскую традицию, нужно прежде всего упомянуть о переводах “Путеводителя”. Напомним, что трактат написан на литературном языке евреев мусульманских стран – арабском (слегка отклоняющемся от классического в сторону разговорного и использующем еврейскую графику). Однако наибольшее влияние он оказал на еврейство христианской Европы, где его читали в ивритском переводе. Первые два перевода были осуществлены в Провансе, один – Шмуэлем ибн Тиббоном²², другой – Йеғудой ал-Харизи²³, что свидетельствует о тесных связях между андалузскими интеллектуалами, переселившимися на север, и Маймонидом, который также был андалузского происхождения. Именно широчайшее распространение тиббоновского перевода обеспечило Маймониду центральное место в философской традиции европейского еврейства. Отдельные авторы, как, например, Шем Тов Фалакера²⁴, продолжали обращаться к арабскому оригиналу, однако большинство философов и комментаторов использовало перевод ибн Тиббона²⁵.

В первой половине тринадцатого века появился латинский перевод книги, благодаря которому Путеводитель оказал заметное влияние на схоластику. Последующий латинский перевод Иоганна Буксторфа, плод новоевропейской геб-

²² Философ, врач, переводчик (ум. 1232, Прованс).

²³ Поэт, переводчик (1170–1235, Испания).

²⁴ Философ (1225?–1295?).

²⁵ Критическое издание тиббоновского перевода с подробными введениями и комментарием предпринял Йеғуда Эвен Шмуэль (Кауфман). В 1935–1987 гг. вышли четыре тома этого издания (не окончено).

раистики, был опубликован в 1629 году. Важнейшие переводы на современные европейские языки — это французский перевод С. Мунка, изданный вместе с оригиналом и многочисленными примечаниями, и английский перевод Ш. Пинеса (с обширным и чрезвычайно информативным введением). В последние десятилетия появились и два новых перевода на иврит — перевод р. Й. Капах (издавался с параллельным арабским текстом) и перевод М. Шварца (первый том появился в 1996 г.). Критическое издание тиббоновского перевода с подробным комментарием осуществил Йегуда Эвен Шмуэль (Кауфман).

Маймонид, по-видимому, единственный автор еврейского средневековья, которому удалось написать по крайней мере два сочинения, каждое из которых породило целую комментаторскую литературу: “Мишне Тора” и “Путеводитель растерянных”. Расскажем вкратце о комментариях к его философскому труду.

Уже в первые десятилетия после своей публикации Путеводитель живо обсуждается в работах последователей и противников Маймонида, однако настоящие комментарии начали появляться только в 70-е годы XIII в. Их можно разделить на две категории: философские и каббалистические. К первой следует отнести комментарии Моисея из Салерно²⁶, Зерахии бен Шеалтиэля²⁷, Шем Това Фалакеры²⁸, Йосефа Каспи²⁹, ко второй — три комментария Авраама Абулафии³⁰ и один — Йосефа Джикатилы³¹. Интересно отметить, что судя по числу рукописей, эти каббалистические комментарии были не менее распространены, чем философские, — обстоятельство, которое свидетельствует о том, что в определенных кругах Маймонид обладал репутацией мистика. В XIV в. выделяется чрезвычайно влиятельный комментарий Моисея из Нарбонны³², а в XV в. — комментарии Шем Това бен Йосефа ибн Шем Това³³ и Исаака Абарбанеля³⁴. Интерес к Путеводителю вновь вырос в эпоху Просвещения, как свидетельствуют об этом сочинения Моисея Мендельсона и в особенности комментарий Соломона Маймона³⁵. Можно сказать, что представители каждой из многочисленных философских школ, стремясь найти опору в творчестве Маймонида, толковали его по-своему, и “Путеводитель” вместе с его комментаторами стал своего рода

²⁶ Философ (ум. 1279).

²⁷ Философ, автор философских комментариев к книгам Притчи и Иов (конец 13в.).

²⁸ См. выше, прим. 24.

²⁹ Философ, экзегет, грамматик (1279–1340, Прованс).

³⁰ См. ниже, стр. XIX.

³¹ Каббалист, в молодости — ученик Авраама Абулафии (1248–1325?).

³² Философ, врач (ум. 1362).

³³ Философ-рационалист, проповедник (15в.).

³⁴ Философ, экзегет, государственный деятель (1437, Лиссабон — 1508, Венеция).

³⁵ Крупный философ-кантианец (1753–1800), оказавший заметное влияние на немецкую идеалистическую философию. Единственное философское произведение Маймона, написанное на иврите, — комментарий к Путеводителю “Гиват гаморэ” (1791).

зеркалом, отразившим различные этапы развития еврейской философии, различные влияния, которые она испытала — от аверроизма до кантианства.

Несмотря на то, что “Путеводитель растерянных” является классическим произведением еврейской рационалистической философии, он оказал чрезвычайно существенное воздействие и на еврейскую мистику. В последнее время некоторые исследователи склонны придавать большее значение мистическим аспектам “Путеводителя”, акцентируя, в частности, неоплатонические и исмаилитские влияния. Можно добавить, что среди потомков Маймонида мистическая тенденция достигла значительного развития, приняв формы, параллельные суфизму — мистике их мусульманского окружения. В трудах рабби Авраама, сына Маймонида, в сочинениях его внука и правнука суфийские мотивы занимают большое место.

На развитие еврейской мистики в Европе ивритские переводы “Путеводителя” оказали двойственное влияние. С одной стороны, рационалистическая аллегористика встретила резко негативное отношение со стороны первых каббалистов в Провансе и Каталонии, хотя зачастую их критические отклики были направлены не против самого Маймонида, а против его последователей. Можно сказать, что для каббалистов школы Исаака Слепого³⁶, склонявшихся к неоплатонизму, был неприемлем аристотелизм Маймонида и в особенности его инструменталистская интерпретация заповедей. Систематическая теурго-теософская доктрина первых каббалистов сформировалась в определенной степени под впечатлением первой антимаймонидовской полемики (начало XIII века); в центре их внимания оказались именно те концепции и сочинения ранней эзотерики, против воздействия которых боролся Маймонид, — учение о Начале, “Книга Творения” (“Сефер Йецира”) и т. д.

Вместе с тем его труд сильно повлиял на другую каббалистическую школу. Я имею в виду профетическую каббалу Авраама Абулафии, деятельность которого приходится на 1271–1290 гг. “Путеводитель растерянных” он изучал у философа Гилеля бен Шмуэля³⁷. Многие центральные моменты его учения являются своеобразным развитием идей Маймонида; в особенности это касается концепции пророчества. Много путешествовавший, Абулафия распространял свое мистическое понимание Маймонида в Испании, Византии, Италии; он преподавал “Путеводитель” на двух уровнях: начинающим ученикам — простой смысл книги, продвинутым — предлагал свое истолкование текста приемами каббалистической герменевтики, таким, как гематрия, темура, нотарикон³⁸.

³⁶ Сын Авраама бен Давида из Поскьеры (см. прим. 2), глава провансальской каббалистической школы, первый из каббалистов, чьи сочинения дошли до нас.

³⁷ Философ, врач (1220/1235–1291).

³⁸ Гематрия — подсчет числового значения слова как суммы числовых значений букв, замена одного слова на другое с равным числовым значением; темура — замена одних букв на другие по определенным правилам; нотарикон — образование аббревиатур и

Абулафия утверждал, что получил предание о тридцати шести тайнах, содержащихся в “Путеводителе”. Три его комментария посвящены истолкованию этих тайн, причем два из них были переведены на латынь крещеным евреем Флавием Митридатом для Пико делла Мирандолы, после чего Маймонид в глазах христианских каббалистов приобрел облик мистика и эзотерика.

Формирование легендарного образа Маймонида — каббалиста, мага, астролога и алхимика — начинается в конце тринадцатого столетия среди адептов оккультных наук в кругах, по-видимому, связанных с Абулафией. Несмотря на яростные споры вокруг Маймонида, продолжавшиеся с перерывами до конца XVI века, его авторитет признавался каббалистами различных направлений. Хаим Витал (1542–1620), ведущий каббалист лурианской школы, утверждал, что он представляет реинкарнацию Маймонида и его занятия каббалой призваны искупить вину последнего, не изучавшего каббалы.

В хасидском движении, где Маймонид является одним из центральных авторитетов, часто цитируются его подлинные или апокрифические высказывания, предпринимаются попытки согласовать его учение с каббалой. Для Авраама Ицхака Кука (1865–1935)³⁹ Маймонид был тем, кто подготовил сердца к восприятию каббалы в поколении, непосредственно предшествовавшем ее появлению, ибо именно его борьба с антропоморфизмом предотвратила превратное понимание антропоморфной каббалистической символики.

Личность Маймонида производит впечатление своей цельностью, отразившейся в интеллектуальном и религиозном пафосе его сочинений, во всем его жизненном пути. Синтез, к которому стремился Маймонид, был далек от эклектизма и компромисса — он зиждился на твердой убежденности в фундаментальном единстве разума. Противостояние разнородных начал маймонидова мировоззрения, словно бы спаянных в этом синтезе, вновь выходит на поверхность у его последователей, когда накал философской мысли спадает. И хотя цельность маймонидова синтеза не была достигнута вновь, его богатство дает себя знать в многообразных откликах и отражениях, которые он породил.

расшифровка слов в качестве аббревиатур. Эти и другие операции со словами имеют в системе Абулафии мистическое значение.

³⁹ Главный раввин Палестины, выдающийся каббалист, ведущий идеолог религиозного сионизма.

От переводчика

В старинных еврейских книгах предисловие часто озаглавливалось פְּרֵשֶׁת – “Оправдание” (автора, переводчика, издателя). Переводчику, стоящему перед лицом почти несовместимых требований, предъявляемых текстом оригинала и языком перевода, всегда есть, в чем оправдываться. Перевод любого классического философского текста сопряжен с серьезными трудностями, однако текст Маймонида, работавшего на стыке философии и библейской экзегезы, ставит проблемы особого рода: переплетение различных типов дискурса существенным образом определяет текстуру “Путеводителя”. К тому же, как неоднократно заявлял об этом сам Маймонид, его текст содержит несколько смысловых уровней; первый смысловой план содержит незаметные при поверхностном рассмотрении “щели”, сквозь которые для внимательного взгляда открывается другой смысловой план. Эта эзотерическая манера письма, хорошо известная многим средневековым комментаторам Маймонида, была вновь открыта и осмыслена его исследователями в двадцатом веке. В идеале, перевод такого текста должен содержать те же смысловые уровни, что и оригинал, причем они должны быть проявлены в нем в такой же степени, как и в оригинале. Приблизиться к этому идеалу можно было лишь путем воспроизведения смысловой и синтаксической структуры маймонидова текста, насколько язык перевода позволял это. Конечно чтение такого перевода потребует от читателя серьезных усилий, но ведь Маймонид и не предназначал свою книгу для легкого чтения.

В основу перевода положен арабский текст, изданный Йозлем¹ (воспроизводящий издание Мунка с небольшими дополнениями в критическом аппарате); учитывались варианты, приводимые в изданиях Капах и Атая. Важным свидетельством об оригинальном тексте являются ранние ивритские переводы, в особенности перевод Ибн Тиббона; переводчик систематически обращался к тексту Ибн Тиббона в критическом издании Кауфмана.

Перевод сверялся по ивритским переводам Ибн Тиббона, ал-Харизи, Капах, Шварца, английскому переводу Пинеса (эпизодически использовался и старый перевод Фридендера) и французскому переводу Мунка.

Арабский текст Маймонида изобилует вкраплениями на языке комментируемых источников, иврите и арамейском, которые придают ему своеобразный характер. Чтобы как-то отразить эту специфику текста, мы выделяли такие вкрапления курсивом, в том случае, когда они явно не отмечены в качестве цитат. Мы избегали, насколько это возможно, вводить поясняющие вставки и дополнения в тексте перевода, за одним исключением: во многих случаях было

¹ Выходные данные упоминаемых далее изданий читатель найдет в библиографии, помещенной в конце тома.

необходимо расширить библейские и талмудические цитаты, приводимые Маймонидом. Дело в том, что, приводя отрывок стиха или талмудического пассажа, он зачастую имеет в виду именно те слова и выражения, которые оказались в опущенной части пассажа, рассчитывая на читателя, который может свободно продолжить оборванную цитату по памяти. Все вставки в оригинальный текст заключены в квадратные скобки.

Библейские цитаты обычно даются, для удобства читателя, по наиболее распространенным русским переводам — по Синодальной Библии или по изданию Йосифона; в отдельных случаях использовался перевод Шифмана. Мы вносили в цитаты изменения в тех случаях, когда это диктовалось контекстом Путеводителя или необходимостью унификации терминологии и передачи ивритских собственных имен. Довольно часто контекст Путеводителя требовал полностью нового перевода; такие случаи оговаривались в комментарии.

Комментарий ставит перед собой несколько задач. Среди прочего, он призван ввести читателя в увлекательную работу распутывания смысловых возможностей и намеков, содержащихся в тексте. Важным ключом для такого рода интерпретации, как отмечает сам Маймонид, служит сопоставление различных пассажей из Путеводителя, а также из других сочинений Маймонида. Во многих случаях такое сопоставление проводится в комментарии, в других случаях перекрестные ссылки позволяют читателю продолжить работу самостоятельно. Ссылки на философские источники Путеводителя, в особенности на сочинения Аристотеля и ал-Фараби, призваны дать фон, необходимый для понимания философской мысли Маймонида. В ряде примечаний приводятся примеры влияния Путеводителя на последующую еврейскую и мировую мысль, однако систематически рассматривать эту тему не представлялось возможным. Из необъятной исследовательской литературы, посвященной Путеводителю, могла быть использована только малая часть. Для удобства читателя предпочтение отдавалось ссылкам на литературу на английском языке.

При составлении комментария мы учитывали классические ранние комментарии Нарбони, Фалакеры и Каспи. Принимались во внимание также комментарии Шем Това, Ашера Крескаса, Абарбанеля, включаемые в стандартные издания Путеводителя. Особенно многим наш комментарий обязан трудам, появившимся в новое время: примечаниям Мунка, комментарий Кауфмана (Йеѓуды Эвен Шмуэля), примечаниям Капаха и Шварца.

Малочисленность русских переводов из Маймонида, даже на общем фоне бедности русскоязычной иудайки, вызывает удивление. Мне известен перевод нескольких глав Путеводителя, выполненный А. И. Рубиным по тексту Ибн Тиббона и опубликованный в 1960 году². Перевод нескольких глав Путеводите-

² В приложении к книге С. Н. Григоряна (Из истории философии Ср. Азии и Ирана VII–XII вв.), М. 1960.

ля, опубликованный “Библиотекой Алия” основан на английском переводе Пинеса и потому может служить лишь для предварительного ознакомления с трудом Маймонида.

Говоря о русских переводах Путеводителя, мне хотелось бы вспомнить о том, что первые переводы из Маймонида появились более чем полтысячи лет тому назад. Речь идет о текстах, переведенных с иврита в западнорусских землях, входивших в состав Польско-Литовского государства, во второй половине пятнадцатого века, и переписывавшихся книжниками в монастырях Московской Руси вплоть до 18-го века. Один из таких текстов — “Логика”, содержащая перевод маймонидова “Трактата о логическом искусстве”. Последняя глава этого трактата содержит классификацию наук, на вершине которой расположена метафизика — божественная наука. В конце перевода помещено послесловие, отсутствующее у Маймонида и добавленное, по-видимому, переводчиком. Мне хотелось бы привести здесь содержащуюся в этом послесловии любопытную декларацию, которая свидетельствует о том контексте, в котором воспринимали Маймонида его первые переводчики на русский, о духовном климате, в котором они работали:

Седьмая премудрость — божественная, венец всех семи и суть всех стремлений их, поскольку благодаря ей человеческая душа будет жить вечно. А с тем согласится человек любой веры, что несведущий не может быть с Богом. И это все равно, как если бы кто-нибудь сказал: “Я служу князю, но кто этот князь, я не знаю”, или: “я хожу в церковь, а где эта церковь, я не знаю”. А эти семь премудростей согласуются скорее с человечностью, чем с какой-нибудь верой. И человек любой веры может принять их. Мы видим, что во всякой вере законник подобен хранителю сокровища, в то время как мудрец схож с умножающим его. И тот предмет, который не дополняют в соответствии с его “сутью”, погибает...”³

Одна из трудностей, стоящих перед переводчиком Путеводителя на русский, состоит в отсутствии традиции, на которую можно было бы опереться. Однако, если мы хотим, чтобы русскоязычная иудаика состоялась, придется когда-нибудь начать, и перевод Путеводителя мне кажется подходящей точкой приложения усилий в этом направлении.

³ Слова, отмеченные курсивом, — добавление переводчика к тексту Маймонида, набранному обычным шрифтом. Мы приводим их здесь в переложении на современный русский язык, опубликованном (вместе с оригинальным текстом) профессором Моше Таубе в его статье “Послесловие к *Логическим терминам* Маймонида и ересь жидовствующих”, In *Мемогіам*, Сборник памяти Я. С. Лурье, под ред. Н. М. Ботвинник и Э. И. Ванеевой, СПб, 1997, стр. 242–243.

Мне хотелось поблагодарить рабби Йосефа Капаху, чьи переводы и издания открыли передо мной, как перед многими из моих современников, мир Маймонида, и который с готовностью отвечал на мои вопросы; профессора Моше Шварца, который любезно предоставил мне рукопись своего перевода и примечаний к Путеводителю более чем за год до их опубликования; профессора Давида Каждана, который проявлял постоянный интерес к моей работе и с которым я часто ее обсуждал, — его поддержка была очень важна для меня; доктора Цви Лангермана, который прочел часть рукописи и сделал ряд ценных замечаний; покойного рабби профессора Исаака Тверского, проявлявшего внимание к моей работе. Доктор Менахем Гордин оказал нам поддержку на начальной стадии этого проекта, и без него работа бы не началась.

Литературный редактор Михаил Вайскопф сделал все от него зависящее для того, чтобы Маймонид начал изъясняться на внятном русском языке, и если читатель встретит оборот, который ему покажется неуклюжим, то винить он должен переводчика, придерживавшегося установки на почти дословный перевод.

Благодарю моих товарищей, внесших вклад в подготовку рукописи к печати: Ури Гершович провел большую работу по сверке и унификации терминологии, транслитерации, библиографических ссылок, дополнил пробелы в библиографии и сделал ряд замечаний по поводу текста, Меир Левинов составил указатели и индексы, Александр Треггер проверил написание арабских и немецких слов.

И наконец, нельзя не упомянуть сотрудников издательства “Маханаим” во главе с доктором В. М. Дашевским, которые несли на себе основные тяготы, связанные с этим долговременным и сложным проектом. Без их терпения и самоотверженного труда эта книга никогда не появилась бы на свет.

Путеводитель растерянных



*Мысль моя стремится начертать
путь прямой и проложить его.
Все, заблудившиеся в полях Торы,
придите, вступите на эту стезю.
Нечистому и глупцу не пройти по ней;
“путем святым” нарекут ее.¹*

¹ В некоторых манускриптах это ивритское трехстишие отсутствует. Р. Й. Капах в беседе со мной выразил сомнение в том, что оно принадлежит Маймониду.

Посвящение¹

*Во имя Господа, Бога Вселенной!*²

Уже с того дня, когда ты, мой любимый ученик рабби Йосеф³ (да хранит тебя твой Творец),⁴ сын рабби Йеџуды (да почитет он в

¹ Это послание, как бы задающее “обрамляющий сюжет” книги, с самого начала вводит нас в атмосферу интимной беседы учителя с посвященным учеником. Обращения к ученику вкраплены и в основной текст “Путеводителя”, вплоть до последних страниц его.

Подобное описание обстоятельств возникновения книги является в какой-то мере традиционным. Так, ценный Маймонидом арабо-испанский философ Ибн Баджа пишет своему ученику в “Дополнении к прощальному посланию”: “Подумав о невозможности встречи в настоящее время, я считал своим долгом послать тебе изложение того учения, к которому я пришел”. Аналогичная традиция просматривается в хасидской книге “Тания” (конец XVIII века), в основе которой лежат “советы, данные в беседах с глазу на глаз”, оформляемые в книгу, когда личное общение становится невозможным. Подобные заявления отражают общую уверенность эзотериков в том, что глубинные знания могут передаваться только в интимной беседе между учителем и учеником и что книга — неполноценный и опасный суррогат такого общения.

Тем не менее, судя по многочисленным высказываниям Маймонида, он полностью отдавал себе отчет в том, какой эффект произведет опубликование трактата. “Путеводитель”, несмотря на его эзотерический характер, является закономерным продолжением кодификаторского и комментаторского творчества Маймонида, сознательно стремившегося оказать влияние на Галаху, теологию и догматику иудаизма в целом, и отчасти преуспевшего в этом. Поэтому “Путеводитель” рассчитан одновременно на несколько различных категорий читателей: в посвящении же нарисован образ идеального читателя-ученика, наделенного интересом к умозрительным предметам и обладающего прочной теоретической подготовкой, которому трактат раскроет все свои тайны.

Уже здесь проявляется тема “растерянности”, вынесенная в заглавие трактата. Однако ее причина, приводимая тут, отличается от указанной во “Введении”. Во “Введении” растерянность связывается с противоречием между “буквальным смыслом Торы” и “истинами разума”. Это как бы базисная модель. В таком виде вопрос для образованных современников Раббама, безусловно, не стоял. Аллегорический метод интерпретации Писания был разработан задолго до этого, проблемой антропоморфизма занимались в свое время и представители эллинистического иудаизма, и Онкелос, и Саадия Гаон. В посвящении затрагивается более конкретная, актуальная тема конфликта: синтез философии и религии, достигнутый на основе калама и воспринимавшийся как аутентичная религиозная философия, уже не отвечает новым, более строгим стандартам научного мышления, выдвинутому перипатетической философией.

² Быт. 21:33. В языке Библии слово *olam* всегда означает “век”, “вечность”; однако здесь оно переведено в его послебиблейском значении — “Вселенная”, так как именно это значение имеет в виду Маймонид.

раю), предстал предо мною, придя с края земли,⁵ дабы учиться у меня,⁶ я высоко оценил твое достоинство, [найдя в тебе] великую жажду учения. А так как увидел я стремление к умозрительным⁷ предметам в стихах твоих, когда получил из Александрии твои послания и макамы,⁸ еще не подвергнув испытанию твое интеллектуальное воспри-

Этот же эпиграф он предпосылает остальным двум частям “Путеводителя”, Комментарию на Мишну, “Книге заповедей”, “Мишне Тора”. Вот что пишет Маймонид об Аврааме, к которому относится данный стих: “И начал он выступать и провозглашать во всеуслышание перед всем миром, возвещать людям, что существует Бог, единый для всего мира, и Ему подобает служить. И так шел он, проповедуя и собирая вокруг себя народ, из города в город, из страны в страну; и так достиг он земли Ханаанской, продолжая и там проповедовать, как сказано: «И провозгласил там Имя Господа, Бога Вселенной»” (Мишне Тора, кн. I, “Законы об идолопоклонстве”, гл. 1). Таким образом, Маймонид видит в своем творчестве продолжение начинания Авраама, стремившегося сделать Господа Богом всего мира. (См. там же, “Основополагающие законы Торы”, гл. I. Здесь Маймонид сначала постулирует существование Первого Сущего, обладающего абсолютным бытием и истиной, а затем пишет: “Этот Сущий – Бог Вселенной, Господин всей земли, Он вращает небесную сферу...”. Как видно из этой фразы, выражение “Бог Вселенной” указывает на проявление абсолютного бытия в материальном мире. См. также различные варианты интерпретации этого стиха в Путеводителе, II, 13, 30 и III, 29).

³ Йосеф бен Йеѓуда ибн Шимон (?–1226). Был известен как раввин, поэт, математик и врач. Сохранились некоторые из написанных им метафизических трактатов, один из которых, “Трактат о необходимо-сущем”, был напечатан в 1879 году (см. Ю. Гутман, “Философия иудаизма” [на ивр.], стр. 175–177. отождествление Йосефа, адресата Путеводителя, с испано-марокканским ученым Йосефом ибн Акнином, долгое время принятое в науке, ныне отвергается, см. Банет, “Послания Маймонида” [на ивр.], A. S. Halkin, “Ibn Akinin's Commentary on the Song of Songs”, Introduction.

⁴ В оригинале ивритская аббревиатура, которая может расшифровываться также как “хранитель его – Творец”, и т. п.

⁵ Т. е. с северо-запада Африки (называемого у арабов ал-Магриб ал-Акса, “крайний запад”) в Египет, где находился Маймонид. Согласно сообщению арабского историка ал-Кифти, р. Йосеф родился в городе Сабта (Сеута) – на африканском берегу Гибралтарского пролива.

⁶ לילי לקרא* – букв. “читать предо мною”; подразумевается принятый в то время способ обучения: ученик читал в присутствии учителя какой-либо фундаментальный трактат, а учитель сопровождал чтение своими замечаниями и разъяснениями.

⁷ מלנט'ה от נט'ה (ивр. עיון) – гр. “теория”, лат. “спекуляция”, “умозрение”, “созерцание”. Аристотель делит умственные способности человека и, соответственно, науки на теоретические, практические (деятельные) и поийетические (творческие, продуктивные). См. “Метафизика”, VI, 1–2; XI, 7; ал-Фараби, “Афоризмы...”, 6 (СЭТ, стр. 178).

⁸ Макамы – род рифмованной ритмизированной прозы.

* Написание арабских слов – см. таблицу на стр. 501

ятие,⁹ то сказал я себе: “Быть может, его желание сильнее его постижения¹⁰”.

Когда же ты изложил мне то, что уже изучил¹¹ прежде из астрономии, а также, еще до того, из необходимого введения в нее — математики,¹² усилилась моя любовь к тебе из-за достоинства твоего ума¹³ и быстроты интеллектуального восприятия; видя же, что твое стремление к математике весьма велико, предоставил я тебе самому совершенствоваться в ней, зная, чего ты достигнешь.¹⁴ А когда ты изложил мне

⁹ צִוּרָה от צוּרַח (Ибн Тиббон: צוּרַח) — “постижение вещи в ее истинной форме (צוּרַח), являющееся функцией разумной способности человеческой души” (Ибн Тиббон, “Разъяснение необычных слов”); способность формирования отвлеченных понятий, а также сами эти понятия. См. ниже, гл. 50 и гл. 68, см. Wolfson, “The Terms Tassawur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents”, Studies, I, pp. 478–492; van Ess, “Die Erkenntnislehre”, S. 95–113; Black, pp. 71–78; Роузентал, “Торжество знания”, по указателю на taṣawwara, taṣawwur, taṣawwurāt, taṣawwuri.

¹⁰ צוּרַח צוּרַח — перцепция, схватывание познаваемого объекта, соответствует стоическому термину katalepsis (см. Роузентал, “Торжество знания”, стр. 71–73; Afnan, “A Philosophical Terminology...”, pp. 105–106; Walzer, pp. 349, 389).

¹¹ Букв. “когда ты читал предо мною то, что (уже) читал”, ср. прим. 6.

¹² מַתְמָטִיקָה (Ибн Тиббон: לִמְדוּת לִמְתֵמָטִיקָה), калька с греческого ta mathematika.

Согласно Маймониду, порядок обучения таков: “сперва [нужно] приобрести навык в логическом искусстве, затем в математических науках (מַתְמָטִיקָה, букв. “тренировочные [науки]”: арифметика, геометрия, астрономия и музыка, т. н. “квадривиум”. — М. Ш.) по порядку, затем — в науках о природе, а после этого — в теологии” (Путеводитель, I, 34). См. также: Маймонид, “Трактат о логическом искусстве”, гл. 14. Ср. ал-Фараби, “О том, что должно предшествовать изучению философии” (ФТ, стр. 4–14).

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что среди дисциплин, которыми занимался Йосеф, не упоминается наука о природе (см. Strauss, “How to Begin to Study the Guide of Perplexed”, XVIII–XX; Эвен Шмуэль в комментарии на гл. 34). Вероятнее всего, она, в той мере, в какой служит предпосылкой теологии, включается в сферу Божественной науки и тайн Торы; см. прим. 37 к Введению.

¹³ דַּהַר от דָּהַר — “сознание”, “mind”, понятие более широкое, чем קְלוּ — “интеллект” (см. прим. 20 к Введению). Маймонид систематически употребляет этот термин, говоря о мышлении в его зачаточном состоянии, не достигающем понятийного уровня, см. напр. гл. 33–34; мы старались закрепить за этим термином условный перевод “ум”. Ср. Nuriel, “Remarks on Maimonides’ Epistemology”, pp. 38–40.

¹⁴ מְמַלֵּךְ; Мунк приводит и другие варианты, в том числе מְמַלֵּךְ — “твое совершенство”.

изученное тобой из искусства логики,¹⁵ я возложил на тебя мои надежды; я увидел, что ты достоин того, чтобы раскрыть перед тобой тайны пророческих книг,¹⁶ чтобы ты разумел их, как подобает разуметь совершенным, тогда начал я наставлять тебя намеками и указаниями. И увидел я, что ты требуешь от меня еще и еще, просишь разъяснить тебе вопросы, относящиеся к теологии,¹⁷ сообщить о воззрениях¹⁸ мутакаллимов¹⁹ в этих вопросах, — являются ли пути их [умозаключений] доказательными,²⁰ а если нет — то к какому искусству они отно-

¹⁵ Напомним, что согласно Аристотелю, логика — не наука, а искусство, инструмент мышления и рассуждения.

¹⁶ Пророческими книгами Маймонид называет весь Танах, включая Тору, Пророков и Писания.

¹⁷ הַשְׁאֵלָה לַאֱלֹהִים — букв. “вопросы [относящиеся] к Божественному”, т. е. метафизика, называемая у Аристотеля “первой философией” или “теологией”. Он дает тройное определение ее предмета, которое удерживается в средневековье: а) вечное, неподвижное и нетелесное сущее; б) сущее как таковое и его атрибуты; в) первые основы частных наук (см. Wolfson, “The Classification of the Sciences...”, Studies, I, pp. 517–525; Altmann, “Essence and Existence...”, pp. 125–127; idem “Maimonides on Intellect...”, pp. 92–129; Gutas, “Avicenna and Aristotelian Tradition”, pp. 238–254). В переводе мы пользуемся обычно терминами “Божественная наука” или “теология”; следует иметь в виду, что под теологией подразумевается не “Богооткровенная”, а “естественная” теология (см. напр. ФЭС, стр. 648). См. ниже, Введение и прим. 30 и 31 к нему.

¹⁸ תַּחְרֻץ — букв. “намерения”; ср. название знаменитого труда ал-Газали תַּחְרֻץ פְּסָקֵי הַפְּלוֹסוֹפִים “Намерения философов”.

¹⁹ Мутакаллимы (Ибн Тиббон: מְדַבְּרִים) — представители мусульманской теологии, калама (“слово”, “речь”, см. аш-Шахрастани, стр. 42; Эвен Шмуэль, Введение к ч. I, т. 2, стр. XLIV, прим. 5); см. напр. Ислам, стр. 128–129; аш-Шахрастани, гл. 1; Йеғуда Галеви “Кузари”, V, стр. 15–19. Ранний калам (ок. 750–900) представлен в основном рационалистической школой мутазиликов (мутазила, букв. “отделившиеся”, см. Ислам, стр. 175–176), отмеченной значительным иудейским влиянием и, в свою очередь, оказавшей сильное обратное влияние на ранне-средневековую еврейскую философию, в первую очередь на Саадия Гаона (см. “Комментарии на книгу Бытия”, изд. Цукера, стр. 18–19 и там же, прим. 24, 25). Поздний калам, возникший как реакция на мутазила, — ашария, волюнтаристское учение ал-Ашари (873/874 – 947 или 945), ал-Газали (1058–1111) (см. Ислам, стр. 31–33). Маймонид посвящает изложению и критике принципов калама главы 71, 73–76 первой части Путеводителя, см. прим. к этим главам, а также к гл. 50–53, 55–56.

²⁰ הַרְחָקָה מִבְּרָהֳנָה от בְּרָהֳנָה — доказательство. Доказательные (аподиктические) суждения выводятся из аксиом, самоочевидных для разума, посредством строго логических умо-

сятся;²¹ я увидел, что ты воспринял некоторые из них от другого [учителя]²² и что ты в растерянности,²³ что одолело тебя сомнение, а

заключений (“доказательных”, “научных” силлогизмов, по терминологии Аристотеля); исследуются в “Аналитиках” Аристотеля.

²¹ Маймонид подразумевает здесь типы дискурса, не являющиеся аподиктическими, которые также рассматриваются в аристотелевском “Органоне” (в средние века в “Органон” включались также “Риторика” и “Поэтика”), в первую очередь диалектику и риторику. В отличие от аподиктики, они порождают не истинные и достоверные, а только правдоподобные (диалектика) и убедительные (риторика) суждения.

Логика – это монолог чистого разума, путем необходимых умозаключений приходящего к единственно возможному выводу. Диалектика занимается сферой возможного и реализуется как диалог между противоположными тезисами, каждый из которых отстаивает свое право на существование, на правдоподобие. В риторике коммуникативный аспект преобладает; она предполагает наличие аудитории (судей, народного собрания и т. д.), которую говорящий стремится убедить, привлечь на свою сторону (см. ал-Фараби, “Диалектика”, ИФТ, стр. 374). В “Трактате о логическом искусстве” (гл. 8) Маймонид пишет, что диалектический силлогизм основывается на общепринятых посылках (см. гл. 2 и примечания к ней), а риторический – на “принятых” (т. е. опирающихся на традицию, авторитет и т. д.). Риторические приемы используются в сакральном тексте (см. гл. 26 и примечания к ней), поэтому учет законов риторики необходим для его правильной интерпретации.

Выяснение того, как Рамбам оценивал и как применял различные виды дискурса, является насущной задачей интерпретации маймонидовского текста. Во всяком случае поверхностное впечатление, будто Маймонид признавал только доказательное знание, нуждается в серьезной корректировке (в особенности с учетом его скептического отношения ко многим современным ему физическим и метафизическим доктринам, см. Pines, “The Limitations...”). Так, например, Й. Кремер высказывается за кардинальную переоценку роли диалектики у Маймонида (по следам аналогичной интерпретации Аристотеля у Оуэна и Нуссбаума, а также Ибн Рушда у Баттерворта). В общем можно сказать, что Рамбам признает легитимность различных видов дискурса при условии строгого соблюдения границ между ними. Мутакаллимов он подвергает резкой критике как раз за то, что у них диалектика вторгается в сферу где возможно (и, следовательно, является единственно допустимым) доказательное знание, за подмену истины правдоподобием, что в конечном счете ведет к софистике.

См. у Ибн Рушда в “Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией” (Сагадеев, “Ибн Рушд”, стр. 192–193) о трех разрядах читателей священного текста: риторики (широкая публика), диалектики (мутакаллимы) и аподиктики (философы). У многих авторов калам выступает чуть ли не как синоним диалектики, например (если упомянуть только еврейских авторов) у Бахьи (“Обязанности сердец”, Предисловие), Галеви (“Кузари”, V, 16).

²² Согласно предположению Капаха, подразумевается гаон Саадия бен Йосеф ал-Фаюми (882–942), автор книги “Верования и мнения”, виднейший представитель еврейской философии раннего средневековья.

²³ См. прим. 22 к Введению.

твоя благородная душа требует от тебя “найти драгоценные речи”.²⁴ Я же неизменно отказывал тебе в этом, наставляя придерживаться постепенности в постижении, — ибо стремился к тому, чтобы истина была обретена тобою [присущим] ей путем, а не к тому, чтобы тебе досталось достоверное знание случайным образом.²⁵ Но когда во время

²⁴ Эккл. 12:10.

Смысл, в котором Маймонид употребляет здесь эти слова, можно выяснить, обратившись к другому его сочинению. В Комментарий к Мишне (Сангедрин, X, 1) Маймонид пишет о трех типах отношения к Агаде — сказаниям и притчам мудрецов (ср. выше, в прим. 21 относительно аналогичной трихотомии у Ибн Рушда). Большинство, понимая Агаду буквально, принимает ее на веру, по своему невежеству не смущаясь тем, что такое понимание противоречит умопостигаемым истинам. Другая, также многочисленная группа — это те, кто ввиду данного противоречия отвергают Агаду, объявляя мудрецов невеждами и глупцами. Наконец, третьи, — их очень мало, — сознавая величие мудрецов и непреложность умопостигаемых истин, понимают необходимость иносказательной интерпретации Агады, раскрывающей ее эзотерический смысл. Маймонид говорит в заключение: “Но если ты из тех, кто принадлежит к третьей группе, если, встречая какое-либо из их изречений, неприемлемое для разума, ты задерживаешься на нем, зная, что оно представляет собой иносказание и притчу, если ты останавливаешься на нем, сосредотачивая свои помыслы и напрягая свою мысль [в поиске] иносказательного толкования, заботясь о том, чтобы найти истинный путь и правильное воззрение, как сказано: «найти драгоценные речи и написанные верно слова истины» ...”. Таким образом выражение “найти драгоценные речи” означает, по Маймониду, “найти истинный смысл иносказательных речений мудрецов”. Толкование Маймонида основывается на контексте, в котором появляется это изречение Экклезиаста: “И сверх того, что Экклезиаст был мудр, он еще и учил народ знанию, и взвешивал (или: выслушивал), и исследовал, и составлял многие притчи. Старался Экклезиаст найти драгоценные речи и написанные верно слова истины. Слова мудрецов... даны от Единого Пастыря” (Эккл. 12:9–11). Отметим, что в традиции автором книги “Экклезиаст” считается царь Соломон, которого Маймонид рассматривает как типичного представителя традиции эзотерического письма (см. ниже, Введение и прим. 92 к нему).

²⁵ *וְיָסֹפֵד אֶת הַיָּדָא הַזֹּאת* — акцидент (греч. *συμβεβηκος*). Акцидентальное — “сопутствующее” сущности, привходящее, случайное, в противоположность субстанциальному, относящемуся к сущности. О *וְיָסֹפֵד* см. ниже, прим. 19 к гл. 2 и гл. 50.

Требование познавать истину присущим ей путем — в первую очередь требование логики. Достоверное знание (*episteme*) и противопоставляется недостоверному мнению (*doxa*). *Episteme* не есть простая осведомленность о том, что дело обстоит таким-то образом, а знание того, что дело не могло обстоять иначе, что оно с необходимостью таково, каково оно есть. По мнению Аристотеля единственный способ превратить необоснованное, случайное знание в достоверное — это обосновать его при помощи силлогизма, то есть корректного дедуктивного умозаключения. См. Аристотель, *Anal.*

наших встреч упоминался нами *стих Писания* или изречение *мудрецов*, в которых скрыт намек на таинственный предмет,²⁶ я не отказывался изъяснить его тебе.

И когда определил нам Бог расстаться и ты обратился на поприще, избранное тобой, [память] тех встреч пробудила забытый было замысел, и разлука с тобою подвинула меня написать настоящий трактат. Я написал его ради тебя и тех немногих, кто подобен тебе; и разделил я его на главы, которые буду посылать по мере завершения туда, где ты находишься. Ты же пребывай в благополучии!

post. I, 2, 71b8–29, 33; ср. у ал-Фараби: “Поэтому Ибн Никомас и поставил условием в доказательстве (или “в [Книге] доказательства”, т. е. “Второй аналитике” см. “Kitab Al-Hataba d’Al-Farabi”, p. 110), чтобы истинное было истинным не через случайное” (ЛТ, стр. 515), см. также в “Диалектике” (ИФТ, стр. 375–376, 398–399), Vajda “Autour de la theorie de connaissance ches Saadia”; Розенберг, “Понятие веры...” [на ивр.], стр. 359.

Путь, ведущий человека к истине, есть одновременно путь его становления, актуализации его человеческой сущности (разум – субстанциальная форма человека, как разъясняется в первой главе Путеводителя); он закономерен и внутренне необходим для него; случайным образом может быть воспринято лишь случайное, несущественное. Более того, согласно Маймониду, даже Божественное откровение не может сократить пути к истине, ибо оно ниспосылается только тому, кто уже прошел этот путь (см. II, гл. 32). Для полноты картины необходимо упомянуть, что, согласно Маймониду, тот, кто уже достиг высших ступеней интеллектуального совершенства, наделяется способностью интуитивно постигать недоступное интуиции обычного человека (II, 38); соотношение между этой формой непосредственного знания и дискурсивным мышлением является предметом споров между интерпретаторами Маймонида (См. Розенберг, “Понятие веры...” [на ивр.], стр. 365–374).

²⁶ **גִּבּוֹר** – “удивительный”, “чудесный”, “дивный”, “таинственный” – эпитет, часто прилагаемый Маймонидом к тому, что относится к сверхчувственному бытию; см. А. Нуриэль, “Употребление слова **גִּבּוֹר** в Путеводителе” [на ивр.]. Относительно слова **יָזוּם** см. прим. 19 к гл. 1.

Введение к части первой

*“Объяви мне путь тот, по которому идти мне,
ибо к Тебе вознес я душу свою”¹.*

*“К вам, мужи, взываю,
голос мой — к сынам человеческим”².*

*“Приклони ухо свое, и слушай слова мудрых,
и сердце свое обрати к моему учению”³.*

Первая цель⁴ сего трактата — разъяснить значения имен,⁵ употреб-

Заголовок “Введение к части первой” в изданиях Мунка и Йозля добавлен издателями. Многие интерпретаторы Путеводителя полагают, что введение относится ко всей книге, а не только к первой части. Представляется, однако, что особая связь между введением и первой частью все-таки существует.

¹ Пс. 143:8.

² Прит. 8:4.

³ Прит. 22:17.

Три стиха из Писания, вынесенные в эпиграф, выражают три ключевые темы трактата: 1) “Объяви мне путь тот, по которому идти мне, ибо к Тебе вознес душу свою”, — путь, о котором пойдет речь, есть путь восхождения души к Богу (согласно Шем Тову, речь идет о разрешении конфликта между путем Торы и путем философии); 2) “К вам, мужи, взываю, голос мой — к сынам человеческим”, — голос Мудрости можно услышать, лишь став человеком в истинном смысле этого слова (многие средневековые комментаторы видят здесь указание на двойственного адресата Путеводителя, который непосредственно обращается (“взывает”) к избранным (“мужам”), но эхо слов которого (“голос мой”) достигает широких масс (“сынов человеческих”); 3) “Приклони ухо свое, и слушай слова мудрых, сердце твое обрати к учению моему”, — слова мудрецов часто бывают загадочными и зашифрованными, так что только величайшее внимание может уберечь от ошибочной интерпретации; то же относится и к тексту Путеводителя. Согласно Абарбанелю, это означает, что для понимания учения, излагаемого в Путеводителе, необходимо предварительно изучить книги мудрецов прошлого — “слова мудрых”.

⁴ (אפ)צרה или “предмет”, “тема”.

⁵ שמות (Ибн Тиббон: למש), букв. “имена”. В широком смысле слова этот термин относится к именам существительным, прилагательным и глаголам (которые фигурируют в заголовках лексикографических глав первой части Путеводителя в форме отглагольных существительных).

ляемых в пророческих книгах.⁶ Некоторые из этих имен суть имена многозначные,⁷ и невежды воспринимают их согласно одному из значений,⁸ в которых употребляется это многозначное имя. Другие — метафорические,⁹ которые были истолкованы в том первичном значении, от которого была образована эта метафора. Есть и “неопределен-

Маймонид высказывает здесь важное положение: интерпретация сакральных текстов должна опираться на анализ многозначности религиозного языка, который, в свою очередь, базируется на учении об именах.

Занимающее важное место в средневековой философии учение об “именах”, анализирующее различные типы многозначности и необходимое для уточнения философской терминологии, предотвращения паралогизмов и т. д., берет свое начало от первой главы аристотелевых Категорий. В “Метафизике” Аристотель уделяет большое место исследованию многозначности основных философских терминов, таких как начало, причина, природа, сущее, сущность, единое и т. д. (вся кн. V, кн. VII, гл. 1, 3, кн. X, гл. 1). См. также “Топику”, кн. I, гл. 15, кн. VI, гл. 2, 10; “О софистических опровержениях”, гл. 17. О теории многозначности у Аристотеля см. напр. Hintikka, “Times and Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modality”, pp. 1–24. О теории имен в еврейской и арабской средневековой философии см. Маймонид, “Трактат о логическом искусстве”, гл. 13; ал-Фараби, “Об истолковании” (ивр. перевод в статье Розенберга “Теория ‘имен’ в средневековой еврейской философии”, английский — Zimmermann), “Софистика” (ЛТ, стр. 366–368), “Ответ на вопросы, заданные ему” (Dieterici, p. 88); Бахманийар, стр. 40–46; Розенберг, “Теория имен...” [на ивр.]; Банет, “О философской терминологии...” [на ивр.]; Клайн-Бреслави, *Творение* [на ивр.], стр. 36; Клайн-Бреслави, *Адам* [на ивр.], стр. 183–186; статью Вольфсона, указанную в прим. 9 к Посвящению.

⁶ См. Посвящение, прим. 16.

⁷ תכלול (Ибн Тиббон: תכלול), букв. “общие”, “совмещенные”, “совмещающие” в себе несколько не связанных друг с другом значений. Следует иметь в виду, что у Аристотеля термин “омонимы” означает предметы, носящие одинаковое имя, а не само имя: “Одноименными (гомопутьа) называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная” (“Категории”, гл. 1. Ср. “О софистических опровержениях”, IV, 165b26). В современной лексикологии омонимы определяются как различные слова, звучащие одинаково, но не имеющие общих элементов смысла и не связанные ассоциативно.

⁸ Различные смыслы многозначного слова образуют иерархию — от поверхностного, обыденного смысла, связанного с чувственно воспринимаемой реальностью, до наиболее глубокого внутреннего смысла. Невежда, понимая слова священного текста в их внешнем смысле, по сути дела, неправильно читает его.

⁹ תכלול (Ибн Тиббон: תכלול), букв. “заимствованные” — слова, взятые “взаимы” у исходного значения для обозначения переносного смысла. Ср. у Аристотеля: “Переносное слово (metaphora) — это несвойственное [понятию] имя, перенесенное с

ные”¹⁰ слова, которые можно счесть употребляемыми однозначно¹¹ и можно счесть многозначными.¹²

Целью данного трактата не является разъяснение всего этого широкой публике¹³ и новичкам в теоретических науках или обучение тех, кто не изучал ничего, кроме Закона¹⁴ (я имею в виду его галахический аспект:¹⁵ ведь предмет настоящего трактата, как и всех подобных ему [сочинений], и есть истинное знание Закона).¹⁶

рода на вид, или с вида на вид, или по аналогии” (“Поэтика”, гл. 21, 1457b6-8); ал-Фараби, “Софистика”, гл. 2 (ЛТ, стр. 366–368).

¹⁰ מְשַׁמְּכִים (Ибн Тиббон: מְסוּפָּקִים), букв. “сомнительные”, неопределенные слова; амфиболии (из гр. *amphibolia* “двузначность”); у схоластов – *analogia*. По определению Маймонида, общее название предметов, характеризующее их общие свойства, которые, однако, не являются для них сущностными, например слово “человек” по отношению к живому человеку и к статуе человека. (См. ниже, гл. 56 и прим. 25 к ней. Ср. Маймонид, “Трактат о логическом искусстве”, гл. 13). См. Wolfson, “The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides”, *Studies V. I*, pp. 455–477; Розенберг, “Теория имен...” [на ивр.], стр. 112–123.

¹¹ מְשַׁמְּכִים בְּרֵצוּף (Ибн Тиббон: מְסוּפָּקִים בְּרֵצוּף), букв. “употребляемые по соглашению, в согласии”. У Аристотеля предметы, обозначаемые таким словом, называются “соименными” (*synonima* – не путать с синонимами в современном значении слова): “соименными называются предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же” (“Категории”, гл. 1).

¹² Неопределенное слово занимает промежуточное положение между словами многозначными и однозначными: с одной стороны, ему соответствует некая речь об общих признаках обозначаемых им предметов, с другой стороны, это речь не о сущностном, а о привходящем. Именно из-за этого промежуточного статуса оно и называется “неопределенным”.

¹³ לְלִמְתוֹר. Об элитаризме Маймонида см. напр. Тверский, “Введение в Мишне Тора”, стр. 348–351 [на ивр.]. Ср. прим. 21 и 24 к Посвящению, прим. 65 к Введению, прим. 1 к гл. 1, прим. 5 к гл. 14, гл. 26 и примечания к ней, гл. 31, гл. 33–36, 46–47, прим. 29 к гл. 36.

¹⁴ מִשְׁרֵעָה – Закон в широком смысле слова, учение, данное в Божественном откровении и определяющее систему ценностей и образ жизни религиозной общины. В классических ивритских переводах Путьводителя переводится как “Тора”, что соответствует истонному значению последнего термина в Библии.

¹⁵ מִשְׁרֵעָה – от שָׁרַע, фикх (параллельный ивритский термин – “Галаха”) – религиозное право, система норм и конкретных законоположений, регулирующих сферы обязательного и необязательного, разрешенного и запрещенного и т. д. (Ср. Ислам, стр. 292–294, о соотношении шариа и фикха в исламе).

¹⁶ См. КМ, Берахот, IX, 7; гл. 32, прим. 6; гл. 34, прим. 29; Тверский, “Введение в Мишне Тора”, стр. 364–373 [на ивр.].

Назначение же данного трактата — наставить благочестивого мужа,¹⁷ чьей душою воспринята и в чьих убеждениях¹⁸ упрочилась истинность нашего Закона, человека, чье благочестие и моральные качества¹⁹ совершенны и который при этом сделал предметом своего умозрения философские науки и постиг их смысл; и увлек его человеческий разум,²⁰ и указал путь в свои края,²¹ но заградил ему путь внешний

¹⁷ רגל דין или: “религиозного человека”. דין (ивр. דין) — религия (Ислам, стр. 70).

¹⁸ מדתה. См. определение, которое дает Маймонид в начале гл. 50 и прим. 1 к ней. См. EI, v. 1, pp. 332–336, v. 4, 279; Ислам, стр. 116 (“Итикад”), стр. 17–18 (“Акида”).

¹⁹ כִּלְקָה (ו) от כִּלְקָה — этос, нрав, от глагола כִּלְקָה — творить.

²⁰ מלמלא אנוסמי. См. в первой главе о разуме как о субстанциональной форме человека.

אנוסמי, т. е. присущий человеку как таковому, составляющий суть человечности. “Термины שונו и שונונו (ивр.) אנוסמי и אנוסמי (араб.), часто встречающиеся в арабской перипатетической философии и распространенные также в философии еврейской, выражают высокую степень позитивной оценки. Эта форма humanitas, отличающаяся по своей философской подоснове от древнеримских и ренессансных аналогов, заслуживает особого исследования.” (Ш. Пинес, “К исследованию политического учения Ибн Рушда” [на ивр.], стр. 93). Отметим также чрезвычайно распространенное сочетание מלמלא אנוסמי, “человеческое совершенство”, имеющее, помимо философских, мощные мистические коннотации, см. Ислам, стр. 101; комментарий В. В. Наумкина к ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 306–307; Sheikh, p. 18.

לְקָה — “разум”, “интеллект”, гр. nous. На иврит этот термин обычно переводится как לְקָה, хотя сам Маймонид в написанном на иврите труде Мишне Тора использует термины לְקָה и לְקָה (см. об этом в гл. 50, прим. 1). В предисловии к Комментарию на Авот (Шемона пераким, гл. 1) Маймонид пишет, что разум — форма души (подобно тому как душа — форма тела). Для уяснения маймонидовской концепции интеллекта существенна 68-я глава Путеводителя и часто упоминаемый Маймонидом трактат ал-Фараби “О значениях [слова] интеллект”, ФТ, стр. 17–38; арабский текст, Vouges. Потенциальный (материальный) разум — способность человека к постижению абстрактных понятий, субстрат, воспринимающий умопостижимые формы вещей; актуальный разум — разум, воспринявший эти формы и отождествившийся с ними. Об Активном (Деятельном) Интеллекте (Разуме) см. напр. II, 12, об “отделенных интеллектах” там же, гл. 4.

Маймонид принимает аристотелевское деление разума на практический и теоретический, однако термин לְקָה без дополнительных уточнений всегда относится к теоретическому разуму.

²¹ לִיחֵל פִּי מִחֵלָה. Согласно Шварцу “...и потребовал уделить ему (разуму) достойное место”. Общепринятый перевод (Ибн Тиббон, Капах, Пинес), однако, лучше соответствует обычной у Маймонида топике обиталища Разума (сада, дворца и т. п.), достижение которого приносит человеку блаженство и совершенство, что символизирует онтологи-

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 растерянности²² 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 фантастическими²³ верованиями,²⁴ ощущая тревогу и подавленность, в неизбывном сердечном сокрушении и великой растерянности.

Кроме того, предлагаемый трактат имеет и вторую цель: толкование глубоко таинственных аллегорий,²⁵ содержащихся в пророческих книгах и при том не оговоренных явно как аллегии, так что невежде и глупцу представляется, будто они могут быть поняты буквально и нет в них скрытого смысла.²⁶ Однако истинно мудрый, всмотревшись в них

ческий статус, которого достигает человек, чей разум становится актуальным. См. в конце Предисловия и в особенности III, 51; ср. в книге Притчей образ Премудрости, призывающей людей в свой дворец (Прит. 9:1–4).

²² Араб. *ḥirḥ*, ивр. *מבוכה*; см. Шнейдер, “Маймонид и его Путеводитель”; Ибн Араби, “Геммы мудрости” (перевод Смирнова); Роузентал “Торжество знания”, стр. 294–296 (и прим. А. В. Сагадеева там же, стр. 339–340); о роли этого понятия в суфизме см. стр. 258 и прим. 62 к переводу (стр. 264–265); см. также ал-Кирмани, “Успокоение разума”, стр. 4, 54, 102.

²³ *לכלימליה* (*לכלימליה*) см. выше, прим. 18 и ниже, прим. 40 к гл. 2.

²⁴ В Писании Бог и умопостигаемые сущности (ангелы, грядущий мир) описываются многозначными словами, поверхностное и наиболее употребительное значение которых относится к материальным объектам. Тот, кому неведома многозначность таких слов, тот, кто понимает их буквально, подменяет понятия разума образами фантазии; эти образы окружают его, заграждая путь разума — единственный доступ к умопостигаемому бытию.

²⁵ *מִתְמַל*, ед.ч. *מִל* (ивр. *משל*) — может означать притчу, аллегорию, иносказание, метафору, символ, поучительную историю, пример, образец, сравнение, аналогию и т. п. В самом тексте Путеводителя мы обычно переводим это как “аллегория” (см. Гадамер, “Истина и метод”, стр. 115–126), а в библейских цитатах — “притча”. См. Клайн-Бреслави, *Творение*, стр. 39–46.

²⁶ *אנהא עלי ט'אהרהא ולא באטן מיהא*.

и истолковав их буквально, придет в сильнейшую растерянность; когда же объясним ему те аллегории или обратим его внимание на то, что перед ним аллегория, он обретет верный путь и избежит от растерянности. Потому и назвал я предлагаемый трактат “Путеводителем растерянных”.²⁷

Я не утверждаю, что трактат разрешит все затруднения для того, кто понял его, однако утверждаю, что он разрешит большинство трудностей и наиболее серьезные из них. И потому пусть не требует от меня понимающий и пусть не надеется, что во всех случаях, когда мы приступаем к изложению определенного предмета, мы завершим его, или, начав разъяснять смысл какой-либо аллегории, мы исчерпаем все, что содержится в этой аллегории. Это недостижимо ни для одного мудреца, даже в устной речи, напрямую обращенной к собеседнику; как же изложить это письменно в книге, не сделав ее мишенью для всякого невежды, который возомнит себя ученым и вздумает метать в нее стрелы своего невежества?

В наших галахических сочинениях²⁸ мы уже изложили кое-что из этой области и коснулись намеком многих вопросов. Мы упомянули там,²⁹ что “Учение о Начале” (“Маасе Берешит”) есть не что иное, как наука о природе, а “Учение о Колеснице” (“Маасе Меркава”)³⁰ —

רָאָה — “ясный”, “очевидный”, а также “внешность”, “наружность”, סוּמָא — “внутренний”, “тайный”, а также “внутренность”, “сердцевина”. Основная оппозиция, характеризующая аллегорический текст; см. ниже, прим. 99.

²⁷ Араб. *إرشاد*, ивр. *הוראה*. В арабском варианте названия первое слово женского рода и, соответственно, означает “указание”, “руководство”, “наставление”, а не “руководитель”, “наставник”, “учитель” и т. п. Это же словосочетание для характеристики своей книги употребляет Бахья ибн Пакуда в предисловии к “Обязанностям сердец”.

²⁸ Подразумевается Комментарий к Мишне (в частности, предисловия к комментариям на трактаты Сангедрин и Авот) и Мишне Тора (в частности, разделы “Основопологающие законы Торы” и “Законы о покаянии”).

²⁹ КМ, Хагига II, 1; МТ I, 1, 4:10–11.

³⁰ Ивр. *מטע ברשית* (מטע может означать “история”, “работа”, “устройство”, “деяние”; *רשית* — “начало”, “первозданное” и т. п.) и *מטע מרכבה* (מרכבה — “колесни-

теология.³¹ Мы разъяснили изречение [мудрецов], гласящее: "... не [толкуют] о Колеснице [даже] в присутствии одного [слушателя], но только тому, кто обладает мудростью и понимает своим умом, передают

ца", а также "составление", "соединение"). Это названия эзотерических разделов Устной Торы, упоминаемых в Мишне и Талмуде. В Талмуде говорится, что "Учение о Начале" занимается толкованием первых стихов Торы (см. Путеводитель, II, 29–30), а "Учение о Колеснице" – толкованием видения Иезекииля (Иез., гл. 1; см. Путеводитель, III, 1–7).

На основании отрывочных сведений из талмудических источников, не поддающихся к тому же однозначному толкованию, составить представление о характере и содержании этих учений затруднительно. В период поздней античности и раннего средневековья с ними связывались теософские концепции, ангелология, различные виды мистической медитационной практики, теургических действий с буквами, священными именами и т. д. (Гейхалот, Барайта де рабби Ишмаель, Сефер Йецира, Шиур Кома и др. Ср. Оцар Гаеоним, Хагига, респонсы, стр. 10–27, комментарии, стр. 55–56, 60–61). Каббалисты видели в них определенный этап существовавшего от века и передававшегося из уст в уста каббалистического учения. Философы-рационалисты средневековья отождествляли их с философией. В Комментарий к Мишне (Хагига, там же) Маймонид пишет:

Выслушай от меня то, что, как полагаю, удалось мне выяснить, изучая речения мудрецов. А именно, что они называют "Учением о Начале" естественные науки и проникновение в начала сущего, а под "Учением о Колеснице" они подразумевают Божественную науку, которая представляет собой рассуждение о сущем как целом, о существовании Творца, Его знания и атрибутах, о происхождении от Него сущих, об ангелах и душе, о Разуме, соединяющемся с человеком, и о том, что будет после смерти.

В Мишне Тора (цитируется ниже, прим. 6 к гл. 32) Маймонид относит к "Учению о Колеснице" тематику первых двух глав "Основополагающих законов Торы", где излагаются доказательства бытия Божия, Его единства, интерпретация антропоморфных выражений Писания о Боге, проблема атрибутов, учение о нематериальных формах (ангелах). Следующие две главы, где излагается учение о небесных сферах, о земном мире четырех стихий, о растительной, животной и человеческой душе, Маймонид относит к "Учению о Начале". Такое отождествление имеет, по-видимому, следующее происхождение: сущее подразделяется на четыре онтологических уровня: мир возникновения и уничтожения (земной мир), неизменные формы (небесные сферы), нематериальные формы (ангелы), необходимо-сущее (Бог). Физика (учение о природе) занимается первыми двумя уровнями (миром возникновения и уничтожения и небесными сферами) и охватывается "Учением о Начале" (земли и неба). Метафизика ("первая философия", "теология") занимается двумя высшими уровнями и соответствует "Учению о Колеснице", трактующему ангельскую колесницу как подножие Божества. Ср. также Путеводитель, III, 5.

³¹ Букв. "Божественная наука", см. выше, Посвящение, прим. 17.

начала глав”.³² Так что и ты не требуй от меня чего-либо кроме *начала глав*; и даже эти начала расположены в настоящем трактате не упорядоченно и последовательно, а вразброс, вперемешку с другими предметами из числа тех, что я собираюсь излагать. Ибо моей целью было, чтобы истины то проглядывали в нем,³³ то вновь скрывались, дабы не противиться Божественному замыслу — [замыслу] Того, Кому противиться невозможно, и Кто сделал истины, особо причастные к постижению Его, сокрытыми от людской толпы, как сказано: “Тайна Господа — для боящихся его”.³⁴

Знай, что даже среди того, что касается природных вещей, невозможно публично преподавать некоторые начала в их истинном виде,³⁵ как гласит известное тебе изречение [мудрецов], благословенна их память: “[не толкуют] о Начале в присутствии двух [слушателей]”.³⁶ Но если бы кто-либо разъяснил подобные предметы в книге, то он тем самым *толковал* бы о них перед тысячами людей. Потому даже эти вопросы излагаются в пророческих книгах посредством аллегорий; так

³² Талмуд, Хагига, 11б, 13а; Ср. Иерусалимский Талмуд, Хагига, II, 1; Оцар Гаеоним к Хагига 11б. В Комментарий на Мишну (Хагига, II, 1) Маймонид объясняет это выражение следующим образом:

“Учение о Колеснице” не разъясняют никоим образом даже “единственному [слушателю]”, за исключением того случая, когда он... схватывает и понимает подразумеваемое самостоятельно, когда не нужны ему разъяснения, а достаточно только намек, на основании которого он сам построит умозаключения, — в этом смысл их речения “обучают его началам глав”. Ибо есть понятия, которые запечатлеваются в душах совершенных людей и которые, будучи высказаны словами и изображены посредством аналогий, огрубляются и утрачивают свой смысл.

Маймонид сам применяет иногда эзотерическое письмо, при котором передаются только “начала глав”, см. II, 30 и, в особенности, III, 1–7.

³³ Согласно переводу Шварца — “в них”.

³⁴ Пс. 25:14.

³⁵ כִּי לֹא יֵדְעוּ אֶת מַעְשָׂיו — букв. “таким образом, каким они [есть]”, адекватно, в их истинном виде.

³⁶ Хагига, 11б.

же и мудрецы, благословенна их память, говорили о них загадками и аллегориями, следуя примеру Писания. Ибо между этими предметами и Божественной наукой существует тесная связь, так что они тоже относятся к числу тайн Божественной науки.³⁷

И не думай, что эти великие тайны ведомы до глубины и до конца кому-либо из нас. Не так это, но порой на мгновение блеснет³⁸ перед нами истина, и нам покажется, будто настал день, но затем скроют ее материя³⁹ и привычки,⁴⁰ и мы снова окажемся в беспросветной⁴¹ ночи, почти в таком же положении, как вначале; так что мы подобны тому, пред кем время от времени вспыхивает молния,⁴² но он все же пребы-

³⁷ Конечные выводы науки о природе служат исходными положениями теологии. В частности, доказательство бытия Божия покоится, согласно Маймониду, на посылках, обоснованием которых занимается наука о природе (см. начало второй части Путеводителя). В Мишне Тора (I, 1, 4:13; приводится ниже, в прим. 6 к гл. 32) Маймонид, ссылаясь на талмудический рассказ о четырех вошедших в Пардес, пишет, что древние мудрецы объединяли Учение о Начале с Учением о Колеснице в понятии Пардес, сад тайн Торы. См. выше, прим. 21 и прим. 17 к Посвящению.

³⁸ תִּלֵּךְ (или: “покажется”, “проглянет”).

³⁹ תַּמְלֵךְ, букв. “материи”, во мн. ч. Ед. ч. תַּמְלֵךְ. См. III, 9: “материя – плотная завеса, препятствующая постижению отделенного (интеллигибельного)” (см. там же, гл. 8). Речь идет о материи как о принципе небытия, возможности, потенциальности.

⁴⁰ О привычках как о помехе для познания см. в конце 31-й главы и прим. 17 к ней.

⁴¹ הַמְבֵלֵךְ – неясный, неопределенный.

⁴² Это уподобление встречается у Ибн Сины в “Указаниях и наставлениях”: “Потом, когда воля и упражнение достигают в нем известного предела, являются пред ним мерцания восходящего над ним света Истины, приятные, подобные молниям; то блистают они, то угасают. И учащаются эти наития при настойчивости в упражнении... Затем достигает его прозрение такой степени, что мгновенное состояние сменяется наитием длительным, мимолетное становится привычным, мерцающее – явным светочем”. (Цит. по Ибн Туфейлю, “Роман о Хайе, сыне Якзана”, ИП “Указания и наставления”, стр. 330, см. Ибн Сина, Избранное, стр. 366–370; ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 207).

Существенным для Рамбама здесь является не довольно обычная световая символика, а противопоставление прерывности и непрерывности (в Комментарий к Мишне, Санфедрин, X, 1, это противопоставление лежит в основе разницы между физическим “Этим Миром” и интеллигибельным “Грядущим Миром”). Маймонид придает большое значение противопоставлению чистой актуальности Божественного Разума постоянным колебаниям человеческого разума между потенцией и актом (см. Путеводитель, I, 68. Ср. Аристотель, “Метафизика”, XII, 7, 1072b14–30). Поэтому после установления контакта с Божественным Разумом (постижения идеального бытия) все усилия должны

ваит 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.⁴³ Таков уровень величайшего из пророков, которому было сказано: “а ты останься со Мною”⁴⁴ и о котором сказано: “...стало сиять лучами лицо его”.⁴⁵ [“Есть и такие, для кого вспышки молнии разделяются больши-

быть направлены на достижение максимально возможного постоянства этого контакта (Путеводитель, III, 51). Этой концепцией прерывистого, “мерцающего” откровения Рамбам обосновывает необходимость соответствующего изложения, при котором истина проблескивает в тексте.

⁴³ Заметим, что по-настоящему непрерывный свет недостижим в рамках физического мира даже для Моисея. В Шемона пераким (“Восемь глав”, предисловие к комментарию на трактат “Авот”), гл. 7, Маймонид находит сходную мысль в изречении мудрецов о том, что Моисею дано было созерцать высший мир сквозь прозрачное стекло. Прозрачное стекло – это материя, полностью подчиненная форме, которая не искажает проникающий сквозь нее свет, но все же отделяет созерцателя от источника света. См. далее, прим. 45.

⁴⁴ Втор. 5:28.

⁴⁵ Исх. 34:29.

В Мишне Тора (“Основополагающие законы Торы”, 7:6) Маймонид несколько подробнее разъясняет эти стихи Торы:

И потому [Моисей] пророчествует во всякое время, когда пожелает, ибо сказано: “Постойте, послушаю я, что повелит Господь о вас” (Числа, 9:8). И обещание об этом дал ему Господь, как сказано: “Иди, скажи им: «Возвращайтесь в шатры свои». А ты оставайся здесь со Мною” (Втор. 5:28). Мы учим отсюда, что другие пророки, когда пророчество покидает их, возвращаются в свой шатер – к заботам тела, как все люди. Поэтому они не разлучаются со своими женами. А Моисей, учитель наш, не вернулся в свой прежний шатер, поэтому и разлучился навсегда с женой и с тем, что подобно ей: и прилепился ум его к Скале вечности (илл: “Утесу миров” – М. Ш.), и сияние не покидало его, и светились лучами лицо его, и содеялся он святым, подобно ангелам.

Для лучшего понимания этого пассажа следует иметь в виду соответствия: шатер – жена – материя: Скала (ивр. רֹאשׁ , ср. – הָרֹאשׁ – форма) – формальная первопричина мироздания (см. ниже, гл. 16), ангелы – нематериальные формы. Сын Маймонида, рабби Авраам, в своем комментарии к Торе толкует стих “...стало сиять лучами лицо (букв. ‘кожа лица’) его от разговора Его с ним” следующим образом: “даже материальная природа (‘кожа’; ср. ‘кожаные одежды’ в Быт. 3:21; ср. Берешит раба, XX, 11: ‘В Торе рабби Меира было написано: «одежды из света (רֹאשׁ)» вместо «одежды из кожи (רֹאשׁ)», см. комментарий Матанот Кефуна) Моисея стала светоносной, проникшись

ми промежутками”.]⁴⁶ Есть такие, для кого вспыхнула молния единожды за всю их ночь — таков уровень тех, о ком сказано: “пророчествовали они, но не повторилось это”.⁴⁷

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.⁴⁸ И даже этот слабый свет сияет для нас не постоянно — то вспыхнет, то погаснет, подобно “сиянию меча обращающегося”.⁴⁹

В соответствии с [различиями между] этими состояниями различаются ступени совершенных. Но те, кто ни разу не узрел света, кто на ощупь⁵⁰ пробирается в своей ночи, о ком сказано “не видят они и не понимают, бредут во тьме”,⁵¹ те, для кого истина полностью сокрыта,

влиянием его разумной формы, достигшей актуальности и совершенства вследствие соединения с Божественным Разумом”. См. также III, 51.

⁴⁶ Фраза, заключенная в скобки, присутствует у Ибн Тиббона, но не имеет соответствий ни в одном из известных вариантов оригинала.

⁴⁷ Числ. 11:25. Вариант перевода: “и не продлилось это”.

⁴⁸ Ср. аналогичную градацию у Йеғуды Галеви, “Кузари”, IV, 15.

⁴⁹ Быт. 3:24. По-видимому, под “сиянием меча обращающегося” подразумевается сила воображения с присущими ей функциями предчувствия и предвидения, образной интуиции. Образы не столь ясны и точны, как рациональные понятия (сияние вместо света); они изменчивы и текучи (поэтому говорится о “мече обращающемся”, согласно Мидрашу — “меняющем обличья”. Ср.: Путеводитель, I, 49).

Заметим, что “сияние меча обращающегося” охраняет путь к Древу Жизни; охраняет в двух смыслах — делает его непреодолимым для одних и безопасным для других (см. толкование Ибн Тиббона, приводимое в комментарии Нарбони, ч. II, гл. 30, а также толкование самого Нарбони). Это и есть упоминавшаяся выше антропоморфная образность и аллегорический язык Писания, охраняющие путь к Тайнам Торы. Об этом пишет Маймонид в начале “Введения”: “И заградил ему путь внешний смысл Писания...”. В последних фразах Предисловия интерпретация аллегорий сравнивается с ключом, отпирающим врата, ведущие в райский сад.

⁵⁰ В ценностном плане для Маймонида осязание — самое низменное из пяти чувств; он часто цитирует изречение Аристотеля: “Это чувство постыдно для нас”. Осязание предполагает наиболее тесный контакт с материальным миром; оно роднит человека с самыми примитивными животными; с ним связываются сексуальные наслаждения (см. “Никомахова этика”, III, 13, 1118a24-b7; Путеводитель, III, 8).

⁵¹ Пс. 85:2.

несмотря на ее великую ясность, как сказано “И ныне не узрели они свет; ярок он на небесах”,⁵² — те суть скопище черни, о которой не место упоминать в этом трактате.

Знай, что если кто-либо из совершенных пожелает изложить устно или письменно нечто из тайн, понятых им в соответствии со ступенью его совершенства, то он не сможет даже то, что постигнуто им самим, разъяснить вполне отчетливо и упорядоченно — так, как это принято в иных разделах знания, изучение которых широко распространено. Ибо, при обучении другого, случится то же, что происходило, когда он сам изучал это: [изучаемый] предмет будет то появляться, мерцая, то снова исчезать, будто сама природа этого предмета такова — велик он или мал.⁵³

Поэтому, когда любой мудрец, [познающий] Божество, Господа,⁵⁴ и обретший истину, намеревается преподавать нечто, относящееся к этой отрасли знания, он говорит об этом не иначе как прибегая к аллегориям и загадкам. И [мудрецы] создали множество таких аллегорий, сделав их различными по виду и даже по роду.⁵⁵ Большинство из них построено так, что искомый смысл заключен либо в начале аллегории, либо в середине, либо в конце ее — в том случае если не удавалось подобрать аллереорию, от начала и до конца соответствующую желаемому смыслу.⁵⁶ Иногда им приходилось расчленять понятие, которое они намеревались преподавать тому, кого обучали, прибегая к нескольким несхожим между собой аллегориям, хотя само понятие едино. Еще сложнее случаи,⁵⁷

⁵² Иов 37:21.

⁵³ כַּאֲשֶׁר טַיִם הָאֱמֶת וְנוֹרָה הַכֹּדֶם. Возможно, лучше перевести: “будто этому предмету по его природе свойственно увеличиваться и уменьшаться таким образом”.

⁵⁴ В оригинале רַבֵּי רַבָּנִי רַבֵּי רַבָּנִי — букв. “Божественный, Господний мудрец”.

⁵⁵ Род — более широкий, чем вид, класс объектов, содержит в себе несколько видов. Низший вид включает в себя объекты, различающиеся только акцидентальными признаками.

⁵⁶ См. пример, приводимый в конце Введения.

⁵⁷ То есть такую аллереорию трудно истолковать. Вариант перевода: “Труднее достичь того, чтобы...” — речь идет о трудности, связанной с созданием такой аллереории.

когда одна и та же аллегория, подразумевает несколько различных понятий, так что начало аллегии соответствует одному из них, а конец — другому. Иногда же она целиком является аллегорией двух близких понятий, относящихся к одному виду знания.

Даже у того, кто пытается учить, не используя аллегорий и загадок, в речах возникает такая усложненность и отрывочность, что она равнозначна аллегоричности и загадочности,⁵⁸ словно ученые и мудрецы движимы к тому Божественной волей так же, как они движимы своими природными состояниями.⁵⁹

Не обратил ли ты внимания на следующее: Бог (да превознесется Его Имя!)⁶⁰ пожелал привести нас к совершенству и улучшить состояние наших сообществ посредством законов, относящихся к действию; это стало возможным только после того, как мы обрели [некоторые] интеллектуальные убеждения,⁶¹ и, в первую очередь, постигли Его, да превознесется Он, насколько это в наших силах, что, в свою очередь, невозможно было без Божественной науки.⁶² Но эта Божественная наука может быть усвоена только после науки о природе,⁶³ поскольку

⁵⁸ Как типичный представитель подобного стиля рассматривался обычно Аристотель. К примеру, в трактате “Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля” (ФТ, стр. 49–52) ал-Фараби пишет, что Платон, дабы защитить знание от недостойных, прибегал к символам и загадкам, а у Аристотеля ту же роль выполняла усложненность и краткость изложения (ср. трактат “О том, что должно предшествовать изучению философии”, там же, стр. 12).

⁵⁹ Маймонид уподобляет здесь факторы, с неизбежностью порождающие ту или иную форму сокрытия при попытке раскрыть метафизические истины, природным факторам, определяющим реакцию тела на внешние условия или внутренние состояния. (Ср. ниже, II, гл. 29 и 38, о том, что для пророков и мудрецов само стремление раскрыть истину другим людям является непреложной внутренней необходимостью.) Разумеется, существует кардинальное различие между необходимостью, связанной с высочайшим уровнем постижения Бога, и слепой природной необходимостью, действующей в материальном мире.

⁶⁰ הַיְהוָה, букв. “упоминание (слава, память) Его”.

⁶¹ הַיְהוָה הַיְהוָה. Убеждения (верования), относящиеся к сфере умопостигаемого. См. прим. 18 и 20.

⁶² См. Посвящение, прим. 17.

⁶³ См. выше, прим. 30.

наука о природе граничит с наукой о Божестве и предшествует ей по времени⁶⁴ обучения, — как ясно всякому, кто теоретически изучал этот [вопрос]. И потому Он, Превознесенный, начал Свою Книгу с Учения о Начале, представляющего собой, как мы разъяснили, науку о природе.⁶⁵

И по причине величественности этого предмета и превознесенности его, из-за неспособности нашей постичь сей наивеличайший предмет таким, каков он есть, были возведены те глубокие знания (возведение коих было вызвано необходимостью, определяемой Божественной мудростью)⁶⁶ в форме аллегорий и загадок, в чрезвычайно темных речени-

⁶⁴ Маймонид придает большое значение противопоставлению предшествующего по времени предшествующему по сущности (См. Путеводитель, II, 30, ср. Аристотель, “Метафизика”, V, 11).

⁶⁵ Маймонид касается здесь вопроса, которым задавались многие комментаторы Торы: почему Тора начинается с рассказа о сотворении мира, а не с изложения заповедей? Сама постановка этого неожиданного для классического мышления вопроса (с чего начинать, как не с Начала?) чрезвычайно характерна для традиционного еврейского понимания Торы как книги Завета, книги заповедей, обязательных в силу Завета, а не в силу тех или иных теологических предпосылок. Маймонид разделяет этот подход лишь отчасти. И для него Тора — конституция народа Израиля. Однако познание Бога играет двойную роль по отношению к этой конституции: в своей полноте — это высшая цель конституированного общества, в своей элементарной форме — предпосылка закона, ибо заповедь невысказана без заповедавшего.

Согласно мнению большинства средневековых философов-перипатетиков, это необходимое для общества элементарное понятие о Боге не нуждается ни в каком обосновании: оно внедряется в сознание масс риторическим убеждением и внушением; оно может быть сколь угодно примитивным и даже антропоморфным. По Маймониду, Тора никогда не преследует социальных целей в отрыве от высшей цели общества; поэтому даже первоначальные представления о Боге должны стать ростком более совершенных понятий, должны быть обоснованы данными науки о природе и метафизике, освобождены от антропоморфизма (см. гл. 35). Поэтому, хотя в “Основополагающих законах Торы” Маймонид пишет, что серьезным занятиям метафизикой должно предшествовать основательное изучение Закона (Галахи), первые четыре главы этих самых “Основополагающих законов Торы” есть не что иное, как элементарный обзор метафизики, служащий введением к Закону и основоположением для него.

⁶⁶ Или: “которые Божественная мудрость сочла нужным возвестить нам”. Маймонид постоянно связывает категорию необходимости с Божественной Мудростью (см. напр. I, 69; II, 25, 29; III, 13, 25, 32). См. Дизендрок, “Цель и атрибуты в философии Маймонида” [на ивр.].

ях. Сказали благословенной памяти [мудрецы]:⁶⁷ “Явить смертному⁶⁸ всю мощь Начального творения⁶⁹ невозможно и потому Писание говорит тебе словами, скрывающими тайну: «В начале сотворил Бог...»⁷⁰”. Здесь дано тебе указание, что приведенные слова *скрывают тайну*; как сказано в известном тебе изречении Соломона: “Далеко то, что было; глубоко, глубоко — кто постигнет это?”⁷¹ И речь обо всем этом ведется многозначными выражениями, дабы толпа восприняла их в смысле, соответствующем мере ее понимания и слабости ее интеллектуальных представлений,⁷² а совершенный, обретший знание, воспринял бы их в другом смысле.

Уже в комментарии к *Мишне* мы обещали посвятить разъяснению удивительных⁷³ предметов “Книгу пророчества”, а также “Книгу соответствия”,⁷⁴ где мы намеревались дать истолкование всех затрудни-

⁶⁷ Мидраш Шней Кетувим, (Батей мидрашот, 1), стр. 251.

⁶⁸ Букв. “плоти и крови”.

⁶⁹ Ивр. פְּתִילֵי הַשָּׁמַיִם; см. выше, прим. 30. Обычно мы переводим это словосочетание как “Учение о Начале”, однако здесь речь идет не об Учении, а о самом Творении.

⁷⁰ Быт. 1:1.

⁷¹ Эккл. 7:24. См. ниже, гл. 34, прим. 2.

⁷² פְּתִילֵי, см. Посвящение, прим. 9.

⁷³ גְּרִיבָה, см. прим. 26 к Посвящению.

⁷⁴ По поводу этих сочинений — предшественников “Путеводителя”, Маймонид пишет в Комментарии к *Мишне* (Сангедрин, X, 1):

“Я намереваюсь написать труд, где соберу все агады из Талмуда и других источников, истолкую и разъясню их соответственно истине (отсюда название — “Книга соответствия”. — М. Ш.) и приведу доказательства этим толкованиям из самого текста; укажу, что следует понимать буквально, а что — иносказательно, что из описываемого произошло во сне, а что — наяву”. И далее там же: “Я хотел было разъяснить тебе здесь этот удивительный вопрос (уникальность пророчества Моисея. — М. Ш.), раскрыть неясные выражения Горы, объяснить смысл слов “лицом к лицу”, да и весь этот стих и другие стихи Писания, относящиеся к этому предмету. Но я увидел, что сначала нужно объяснить сущность ангелов и различные уровни их в отношении к Творцу, сущность души и присущих ей сил; круг вопросов должен расширяться и коснуться тех форм, которые пророки приписывают Богу и Его ангелам, и не хватит для изложения этого вопроса и сотни страниц, даже если я буду соблюдать предельную крат-

тельных мест в *мидрашах*, внешний смысл которых находится в резком противоречии с истиной и разладе с умопостигаемым и которые все являются аллегориями. Однако, когда много лет тому назад мы принялись за эти книги и некоторая часть их была написана, нас не удовлетворили те разъяснения, кои мы начали составлять, следуя такому пути. Ибо увидели мы, что если сохраним аллегоризм и сокрытие того, чему подобает быть сокрытым, то получится, что мы не изменили исходной ситуации, а словно бы заменили один предмет на другой, относящийся к тому же виду. Если же мы будем объяснять то, что следует объяснить, то это [сочинение] окажется неподходящим для широкой публики, а ведь мы как раз ей и желали разъяснить значение *мидрашей* и внешний смысл пророчеств.

Кроме того, мы увидели, что когда невежда из раввинских масс⁷⁵ изучает эти *мидраши*, он не находит в них ничего затруднительного, ибо невежда и глупец, лишенный знаний о природе сущего, не отвергает невозможного.⁷⁶ Если же [*мидраши*] будет изучать совершенный и достойный, то с неизбежностью произойдет одно из двух: он либо воспримет оные в их внешнем смысле и составит неблагоприятное мнение об их авторе, сочтя его глупцом, в чем, впрочем, не будет подрыва

кость. Поэтому я оставляю этот вопрос для подходящего места или в книге агадот, которую я обещал написать, или в книге о пророчестве, которую я начал писать”.

⁷⁵ То есть те, кто занимаются только Талмудом и Галахой — традиционными религиозными дисциплинами. Пинес переводит "the multitude of Rabbanites". Раббаниты (раввинисты) — те, кто в отличие от караимов, признают Устную Тору.

⁷⁶ Познание природы сущего предполагает использование онтологических категорий модальности — необходимого, возможного и невозможного. Природа невозможного, отмечает Маймонид, незыблема. Те, кто признают чудеса, считают возможным нарушение физических законов в случае прямого вмешательства Бога в природный ход событий. Однако, как отмечает Маймонид, некоторые ситуации невозможны даже с учетом такого вмешательства, например совмещение противоположностей в одном месте и в одно время, и другие нарушения логических и онтологических принципов. (Путеводитель, III, 15). Поэтому агада, где рассказано о таких событиях и ситуациях, должна пониматься иносказательно.

основ веры;⁷⁷ либо он предположит в них внутренний смысл; в этом случае он избежит [несправедливого суждения] и сможет придерживаться благоприятного мнения о говорящем, вне зависимости от того, ясен ли ему внутренний смысл речения или нет.

⁷⁷ В агадических мидрашах мудрецы выражают свое личное мнение, которое не рассматривается как непогрешимое; см. например Путеводитель, II, 8, 14. Этот взгляд был распространен среди гаонов, преемников танаев и амораев, решительно ограничивающих авторитет Талмуда в вопросах, не относящихся к Галахе (см. источники, указанные в прим. 25 к Предисловию; Й. Френкель, “Пути Агады...” [на ивр.], стр. 504–507). По выражению Френкеля, мыслители последующих поколений, такие как Маймонид и его сын Авраам, принимая в принципе эту позицию гаонов, которая открывала простор для философского исследования, стремились смягчить ее и выработать более бережное отношение к Агаде, согласовать ее с философскими представлениями путем аллегорической интерпретации (Й. Френкель, “Пути Агады...”, стр. 508–509; см. цитату из КМ в прим. 24 к Посвящению. См. также W. G. Braude, “Maimonides' Attitude to Midrash”; Розин, “Маймонид и его отношение к мидрашам” [на ивр.]; ср. Йеѓуда Галеви, “Кузари”, III, 73; Нахманид, “Диспут...”, 39, Сочинения, т. I, стр. 308–309). Рабби Авраам Маймуни, сын Маймонида, посвятил вопросу отношения к Агаде небольшой трактат, входящий в его капитальный труд “Достаточное для поклоняющихся Богу”. Этот трактат открывается следующей декларацией:

Знай, что если кто-либо пожелает утвердить некое мнение, отдать предпочтение высказавшему его и принять это мнение на веру, без исследования и уяснения того, истинно ли оно, то это — [проявление] дурного качества; это запрещено с точки зрения Торы и неприемлемо с точки зрения разума... В соответствии с этим положением, несмотря на великое достоинство мудрецов Талмуда и совершенство их качеств в толковании Закона и точном определении его, несмотря на справедливость их речений, разъясняющих его общие правила и частности, мы не обязаны выступать в их защиту и поддерживать мнения, содержащиеся в любых их высказываниях по вопросам медицины, естественных наук и астрономии. Мы не обязаны принимать это так, как мы обязаны принимать их мнение в том, что касается толкования Закона, вся полнота мудрости которого — в их руках; им был передан он для наставления людей в нем, как сказано: “По учению, которое они укажут тебе, [...поступай, не уклоняйся... ни вправо, ни влево]” (Втор. 17:11).

Необходимо также отметить, что авторитетность различных агадических источников была для Маймонида неодинакова. Наиболее авторитетна, разумеется, талмудическая Агада, далее идет Мидраш раба и некоторые другие общепризнанные и древние сборники. При обсуждении агады из “Пиркей де рабби Элиезер” Маймонид позволяет себе довольно резкие критические замечания, не подвергая сомнению ее атрибуцию (II, 26). Любопытен случай с псевдоэпиграфическим мистическим трактатом “Шиур Кома”: в первой редакции Комментария к Мишне Маймонид упоминает его в качестве аутентич-

Что же касается смысла пророчества, описания различных ступеней его и истолкования аллегорий, встречающихся в [пророческих] книгах, — все это будет изложено в сем трактате иным образом.⁷⁸ Посему мы прекратили составление тех двух книг в их исходном виде и ограничились упоминанием основ веры и общих принципов истинного знания, которых мы коснулись кратко, прозрачными намеками в нашем большом галахическом сочинении “Мишне Тора”.⁷⁹

В данном же трактате, как уже упоминалось, я обращаю свою речь к тому, кто занимался философией и изучал истинные науки и при этом верует в слова Закона, но ощущает растерянность по поводу их значений, в тех случаях, когда неясные выражения⁸⁰ и аллегии вызывают такую. В настоящем трактате встречаются главы, где нет упоминания никаких многозначных имен: такая глава является либо введением к другой, либо указанием на один из смыслов многозначного имени, которое я в этом месте не желал упоминать явно; либо же будет эта глава разъяснять какую-либо из аллегорий, либо указывать на то, что некоторый текст является аллегорией; возможно, глава эта будет касаться удивительных⁸¹ предметов, относительно которых возникают убеждения, противоположные истине, из-за многозначности имен или из-за того, что аллегорическое изображение было взято как аллегорически изображаемое или аллегорически изображаемое было взято как аллегорическое изображение.⁸²

ного текста и предполагает дать ему аллегорическое истолкование. Впоследствии упоминание о “Шиур Кома” было вычеркнуто им из рукописи Комментария, а в одном из своих респонсов (Блау, 117) он заявляет: “Я никоим образом не допускаю, что это — творение мудрецов, сохрани Бог” и объявляет “Шиур Кома” языческим сочинением (см. КМ, Сангедрин, X, 1; прим. 142 в издании Капаха).

⁷⁸ См. ниже, II, 32–48, III, 1–7.

⁷⁹ См. МТ, Основополагающие законы Торы, гл. 1–4.

⁸⁰ מלמטמל מלמטמל. У Ибн Тиббона и ал-Харизи “неопределенные имена”. Атай приводит вариант: מלמטמל מלמטמל מלמטמל.

⁸¹ См. выше, прим. 26 к Посвящению.

⁸² Т. е. из-за буквального восприятия аллегорического текста или вследствие аллегорического толкования текста, не являющегося таковым.

И коль скоро зашла речь об аллегориях, выскажем следующие предварительные замечания. Знай, что ключом к пониманию всего, сказанного пророками (да будет мир над 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”,⁸³ известны и слова Его: “Загадай загадку и скажи притчу”.⁸⁴ Также известно тебе, как, имея в виду то, что пророки часто используют притчи, сказал пророк: “они говорят обо мне: «не рассказывает ли притчи он?»”.⁸⁵ Известно тебе речение, которым Соломон открывает [свою книгу]: “...чтобы понять притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их”.⁸⁶

Говорится в Мидраше: “На что были похожи слова Торы до того, как появился Соломон? На глубокий колодезь со студеной водой, никому не удавалось испить из него. Что же сделал один мудрец? Он связал веревку с веревкой, шнур со шнуром, зачерпнул и испил. Так Соломон присоединял притчу к притче, слово к слову до тех пор, пока не достиг слов Торы”.⁸⁷ Такова дословно их речь.

Не думаю, что хотя бы один человек с неповрежденными умственными способностями может вообразить, будто упомянутые здесь “слова Торы”, для понимания которых пришлось прибегнуть к приему, состоящему в уяснении смысла притч, — это законы об устройстве кушей, о лулаве⁸⁸ или закон о четырех видах хранителей;⁸⁹ но без всякого сомнения, здесь подразумевается понимание глубоких материй.

⁸³ Ос. 12:11.

⁸⁴ Иез. 17:2.

⁸⁵ Иез. 21:5.

⁸⁶ Прит. 1:6.

⁸⁷ Шир га-ширим раба I, 8; см. Клайн-Бреслави, “Комментарий Маймонида на Прит. 1:6”.

⁸⁸ См. Лев. 23:40–43.

⁸⁹ См. Исх. 22:6–14; Бава мециа, VII, 8; Бава кама, IV, 9.

Там же написано: “Говорят наши учителя: Тот, у кого потерялась дома села⁹⁰ или жемчужина, зажигает фитиль ценой в исар⁹¹ 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 знает, 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.

Сказал мудрец:⁹² “Золотые яблоки с серебряным украшением (לִישׁוֹן) — слово сказанное разумно”.⁹³ Выслушай разъяснение мысли, которую он здесь высказал. [Слово] לִישׁוֹן означает ажурные резные украшения,⁹⁴ то есть такие, в которых есть места, усеянные мельчайшими отверстиями,⁹⁵ как это делают ювелиры. Такое название дано им из-за того, что они проницаемы для взора: Таргум передает אֲרִישׁוֹן (“и взглянул”)⁹⁶ как אֲרִישׁוֹן.⁹⁷ Итак, здесь говорится, что золотому яблоку

⁹⁰ Села — монета достоинством четыре динара.

⁹¹ Исар (лат. асс. ассарий) — римская монета достоинством 1/24 динара, грош (к I в. до н. э. эта монета обесценилась и стала синонимом “ломаного гроша” — И. Х. Дворецкий, Латинско-русский словарь).

⁹² Соломон. См. Klein-Braslavy, “King Solomon and Metaphysical Esotericism according to Maimonides”, pp. 57–86; Glaston, “Politics and Excellence”, pp. 52–53.

⁹³ Прит. 25:11.

⁹⁴ אֲרִישׁוֹן מְלִישׁוֹן. Согласно Капаху, речь идет о филиграни.

⁹⁵ אֲרִישׁוֹן, букв. можно перевести как “глазки”, что сделало бы более наглядной предлагаемую Маймонидом этимологию слова לִישׁוֹן.

⁹⁶ Быт. 26:8.

⁹⁷ Глагольная форма, образованная от того же корня, что и לִישׁוֹן.

в серебряной сетке с чрезвычайно мелкими ячейками подобно слову, сказанное в двух смыслах.⁹⁸

Воззри, сколь дивно это изречение описывает мудро устроенную аллегория! Ведь, как здесь говорится, речению, наделенному двумя ликами (я имею в виду то, что в нем есть и внешнее и внутреннее),⁹⁹ 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 созданные 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.

И знай, что пророческие аллегии бывают двух типов: в некоторых аллегиях каждое слово фиксирует некоторое понятие; в других — только вся аллегория в целом выражает все аллегоризируемое понятие

⁹⁸ וְהָיָה עַל פְּנֵי הַיָּם וְעַל הַיָּבֵשׁ וְעַל הַיָּם וְעַל הַיָּבֵשׁ — лицо, сторона, смысл, слой. Вторая часть обсуждаемого стиха гласит דְּבַר דְּבוּר עַל אֲפָנָיו — “слово, сказанное по путям его”, или “по образам его”, или “по ликам его”. Отсюда последующее рассуждение о двуликости аллегии. Двуликое, двунаправленное, двуслойное строение притчи соответствует двойственности ее адресата и ее двоякой воспитательной задаче: во-первых, — исправление нравов и устройство справедливого общества, и, во-вторых, — указание пути к достижению интеллектуального совершенства.

⁹⁹ וְהָיָה עַל פְּנֵי הַיָּם וְעַל הַיָּבֵשׁ, см. выше, прим. 26.

в целом; в этой аллегории может быть очень много слов, не всякое из которых добавляет что-либо аллегорически изображаемому понятию, но, быть может, служит либо украшению аллегории, либо упорядочению ее речений, либо цели еще большего сокрытия подразумеваемого, для чего речения ее последовательно приводятся в соответствие со всем тем, что вытекает из внешнего смысла этой аллегории. Уразумей это хорошенько.

Пример пророческой аллегории первого вида — следующее изречение: “Вот лестница, поставленная на земле, [а вершина ее достигает неба, и вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит при нем]”.¹⁰⁰ Здесь слово “лестница” указывает на определенное понятие, слова “поставленная на земле” — указывает на другое понятие, слова “а вершина ее достигает неба” — на третье понятие, слова “и вот ангелы Божии” — на четвертое, “восходят” — на пятое, “нисходят” — на шестое, слова “и вот, Господь стоит при нем” — на седьмое. Выходит, что каждое выражение, встречающееся в этой аллегории, выражает дополнительный понятийный аспект аллегоризируемого целого.¹⁰¹

¹⁰⁰ Быт. 28:12–13. В квадратных скобках, как обычно, заключены слова текста, пропущенные у Маймонида и обозначенные аббревиатурой 'לז (и т. д.).

¹⁰¹ У Маймонида отсутствует полное и детальное толкование этой аллегории, поэтому предпринимались различные попытки реконструировать подразумеваемую здесь ее интерпретацию. Согласно частичному толкованию, данному в 15-й главе первой части Путеводителя, лестница — иерархия бытия, градуированного по степени причастности к Божественному Бытию. Поэтому “Бог стоит над ней (יְהוָה עָלֶיהָ)”. Слово עָלֶיהָ означает постоянство и истинность абсолютного Бытия (необходимо-сущего), наделяющего бытием возможно-сущее по мере причастности к себе. “Ангелы” — пророки, восходящие в созерцании по этой лестнице и затем нисходящие по ней с пророческой миссией. В другом месте (II, 10) Маймонид, однако, трактует тот же текст иначе: “ангелы” — стихии, как сказано (Пс. 104:7): “делает своими ангелами ветры, слугами своими огонь палиций”; “восходят” — огонь и воздух, “нисходят” — вода и земля, и т. д. См. Ибн Тиббон, трактат “Да соберутся воды...”, стр. 38–39, 54–56; Каспи, “Серебряный светильник” гл. 7 (в кн. “Десять серебряных сосудов”, ч. 2, стр. 91); Клайн-Бреслави, “Толкования сна Иакова у Маймонида...” [на ивр.]; Розенберг, “Библейский экзегезис в Путеводителе” [на ивр.], стр. 134–135; об аллегорических интерпретациях лестницы Иакова в мусульманской и еврейской традиции см. A. Altmann, “The Ladder of Ascension”.

Пример же пророческой аллегии второго вида — такой текст:

Потому, что я выглянул из окна дома моего, сквозь решетку мою. И увидел среди простаков, заметил между молодыми людьми неразумного юношу, переходившего улицу близ угла ее и шедшего по дороге к дому ее. В сумерки, на исходе дня, в ночной темноте и мраке. И вот — навстречу ему женщина, в одежде блудницы, с коварным сердцем. Шумлива она и необузданна; [ноги ее не бывает в доме ее] то на улице, то на площадях [и у каждого угла делает она засаду]. И схватила его [целовала его, с бесстыдным лицом говорила ему] “Я должна была принести мирную жертву; [сегодня я совершила обеты мои]. Поэтому я вышла навстречу тебе [искать лица твоего, и я нашла тебя]. Коврами устала [я постель мою, прекрасными коврами египетскими]. Я надушила постель [мою смирною, алоем и корицею]. Зайди, уьемся любовными ласками [до утра, найдем радость в любви]. Потому что мужа нет дома; [он ушел в далекий путь,] кошелек с деньгами взял с собою [в назначенный день возвратится он в дом свой]”. Она увлекла его множеством привычных ей слов, льстивою речью своею она соблазнила его.¹⁰²

Суть этого текста в целом — предостережение против погони за плотскими удовольствиями и [предметами] вожделений. Поэтому уподобил [Соломон] материю, причину всех этих плотских вожделений, *блуднице*, которая в то же время является *мужней женой*. На такой аллегии построил он всю свою книгу; в некоторых главах сего трактата мы будем разъяснять мудрость того, что он уподобил материю *блудящей мужней жене*;¹⁰³ объясним, почему завершил он свою

¹⁰² Прит. 7:6–21.

¹⁰³ См., например, III, гл. 8: “И сколь замечательно уподобил Соломон материю блудящей мужней жене; ибо нет материи без формы, и следовательно, она — мужняя жена... и несмотря на это, постоянно ищет она другого мужчину, которым заменит мужа”, см. также I, 6 и 17. Ср. противоположную интерпретацию Нахманида в “Проповеди на слова Экклезиаста” (Сочинения, т. I, стр. 184–185).

книгу хвалой *женщине*, которая не является *блудницей* и ограничивает себя заботой о благополучии своего дома и благосостоянии мужа. Ибо все препятствия, не позволяющие человеку достигнуть конечного совершенства,¹⁰⁴ все недостатки, сопутствующие человеку, и все прегрешения сопутствуют ему только из-за его материи, как мы разъясним в настоящем трактате.¹⁰⁵ К этому общему выводу приводит понимание данной аллегории в целом — я имею в виду [вывод о том], что человек не должен следовать только своей животной природе, то есть материи, ведь ближайшая материя¹⁰⁶ человека представляет собой то же самое, что и ближайшая материя других живых существ.

И коль скоро я разъяснил тебе это и раскрыл тайну этой аллегории, ты не должен питать надежды [будто найдешь соответствие всем подробностям аллегории в обозначаемом ею],¹⁰⁷ спрашивая о том, что подразумевается в речении: “Я должна была принести мирную жертву; сегодня я совершила обеты”, какой смысл заключен в словах: “Коврами устала я постель свою”, и какой добавочный смысл привносят во все это слова: “Потому что мужа нет дома”. То же относительно прочих подробностей, упомянутых в *тексте*. Ибо все это служит связности изложения соответственно внешнему смыслу аллегории; и как ситуация, изображенная в ней, типична для поведения прелюбодеев, так и

¹⁰⁴ Речь идет о познании Бога, обретая которое человек достигает своей конечной цели и истинного совершенства (в философских же терминах речь идет о переходе человеческого разума в актуальное состояние, см. выше, прим. 20 и ниже, прим. 26 к гл. 2); другие виды совершенства, в частности физическое и нравственное, являются промежуточными целями, подчиненными этой конечной цели (См. Путеводитель, III, 54). Подробнее см. гл. 2, прим. 26.

¹⁰⁵ См. III, 8, 12.

¹⁰⁶ Ближайшая материя является непосредственным носителем рассматриваемой формы и, в свою очередь, может быть разложена на форму и материя — и так далее, вплоть до четырех стихий и первоматерии (см. “Трактат о логическом искусстве”, гл. 9. У Аристотеля это же понятие обозначено термином “последняя материя”. См. “Метафизика”, XII, 3, 1069b35–1070a4).

¹⁰⁷ Слова, заключенные в скобки, отсутствуют в арабском тексте и у ал-Харизи, но имеются у Ибн Тиббона.

речи — такие же или подобные им — являются типичными для разговоров между прелюбодействующими.

Уразумей хорошенько эти мои слова, ибо это принцип, важный и значительный для того, что я намереваюсь разъяснить. И когда ты обнаружишь, что в какой-либо из глав этого трактата я объяснил смысл одной из аллегорий и указал тебе, в чем состоит аллегоризируемый предмет в целом, не вдавайся в исследование каждой смысловой детали, содержащейся в аллегории, пытайся найти ей соответствие в подразумеваемом предмете. Ибо это приведет тебя к одному из двух: либо ты уклонишься от темы, которая подразумевается в аллегории, либо ты возложишь на себя бремя истолкования того, что на самом деле не имеет истолкования и не предназначено быть истолкованным. И приведет тебя это твое бремя к чему-то вроде тех грандиозных нелепиц, которыми бредит и которым посвящает книги большинство различных сект в сегодняшнем мире, ибо каждый из них стремится обнаружить некий особый смысл в словах, под которыми произнесший их не подразумевал ничего подобного тому, что они стремятся обнаружить.

Твоей же целью всегда должно быть — касательно большинства аллегорий — познание того целого, для передачи которого они и предназначены. В некоторых же случаях тебе будет достаточно понять из моих слов, что такой-то текст является аллегорическим: и тогда без всяких дополнительных разъяснений с моей стороны, коль скоро ты знаешь, что это — аллегория, тебе немедленно станет ясно, аллгорию какого понятия он представляет собой. И мои слова о том, что это была аллегория, словно бы устранят преграду между взором и зримым.

Наставление о сем трактате

Если желаешь усвоить целиком то, что заключено в нем, не упустив ничего, сопоставляй его главы друг с другом;¹ твоей целью в каждой главе должно быть не только понимание ее общего смысла, но и усвоение смысла каждого выражения, проявляющегося 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.

Потому не подгоняй его под свои домыслы,² ибо в противном случае ты навредишь мне, а себе не принесешь пользы. Но подобает, чтобы ты изучал все, что следует изучать, и постоянно обращал свое умозрение к [трактату]; в этом случае он разъяснит тебе большинство трудных вопросов Закона, — тех, что затрудняют всякого разумеющего.

И всякого, кто будет читать этот трактат мой, я заклинаю Богом, да превознесется Он, не толковать в нем ни единого слова и не объяснять другому из него ничего, кроме того, что явно высказано в словах моих предшественников из числа знаменитых мудрецов нашего Закона. Если же он уразумеет из моего [трактата] то, что не высказывалось явно ни одним из наших знаменитых мужей, пусть не объясняет это другому и пусть не торопится возражать, ибо, возможно, он понял мои слова

¹ Сопоставление глав необходимо, во-первых, для сведения в единое целое намеков, рассеянных в различных главах, а во-вторых, для обнаружения противоречий, указывающих, как сказано ниже, в Предисловии, на наличие эзотерического смысла.

² *ḥadḥad ḥadḥad ḥadḥad*. Варианты перевода “не развивай (не дополняй) его [слова] согласно твоим фантазиям” (Шварц, Пинес); “не преследуй его своими домыслами” (Ибн Тиббон); “не изучай его поверхностно” (Капах); “не строй домыслы, изучая его”.

противоположно тому, что я имел в виду. В этом случае он причинит мне вред, тогда как я намеревался помочь ему, и окажется тем, кто *“платит злом за добро”*.³

Пусть же всякий, кому [трактат] попадет в руки, изучает его внимательно, и если [трактат] утолил его жажду, хотя бы только в одном из всех затруднительных случаев, то пусть возблагодарит Бога и удовольствуется тем, что понял; если же не найдет в нем ничего полезного для себя в каком бы то ни было отношении, пусть отнесется к нему так, будто он вообще никогда не был написан. Если же кому-либо представится в нем нечто, по его мнению, вредное, пусть подыщет приемлемое толкование и *“рассудит, склоняясь к оправданию”*,⁴ даже если это толкование будет весьма надуманным, ибо так заповедано нам [вести себя] даже по отношению к простолюдинам⁵ и уж тем более по отношению к нашим ученым, хранителям нашего Закона, которые в меру своего постижения стараются преподать нам истину.

Я же знаю, что всякий человек, даже новичок, совершенно не обладающий теоретическими познаниями, извлечет полезное для себя из некоторых глав этого трактата; а тот человек, который достиг совершенства,⁶ верен Закону, но, как я уже упоминал, пребывает в растерянности, — он извлечет полезное из всех его глав. Сколь великую радость принесет он ему, сколь приятен он будет для его слуха! Но тех путаников, чей мозг загрязнен недостоверными воззрениями и вводящими в заблуждение путями [рассуждения], при том, что они сами принимают это за истинное знание и воображают себя теоретиками

³ Парафраз Пс. 38:21.

⁴ “Суди всякого человека, склоняясь к оправданию” (Авот, 1, 6).

⁵ Как видно из фразы, приводимой в предыдущем примечании, такая “презумпция невиновности” распространяется на “всякого человека” (за исключением заведомого грешника): если поступок допускает как благоприятное, так и неблагоприятное толкование, следует принимать первое толкование, пусть даже оно менее вероятно, чем второе.

⁶ Как видно из сказанного в начале Введения, речь идет о совершенстве в том, что касается моральных качеств и благочестия.

(тогда как на деле нет у них ни малейшего знания того, что поистине носит имя знания), — тех оттолкнул многие главы его. Сколь тяжкими для них будут они, из-за того, что не постигнут смысла их, а также из-за того, что [эти главы] обнаружат поддельность фальшивых монет в их руках — их сокровища и достояния, уготованного на беду им!

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, имеющих у нас, не посвящено ни одной книги, написанной кем-либо из нашей общины⁷ в сии времена *Изгнания*,⁸ — так как же я введу такое новшество⁹ 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]”,¹⁰ а во-вторых, сказано ими: “Все дела твои да будут во имя неба”.¹¹ На два эти положения я опирался при написании некоторых глав настоящего трактата.¹²

⁷ מלמלא — религия, этноконфессиональная община, народ, объединенный религией.

⁸ Об утрате евреями во времена Изгнания научных знаний см. ниже, гл. 71.

⁹ פחד — нововведение, в особенности противоречащее традиции; в исламе бид'а зачастую осмысливается как ересь.

¹⁰ Пс. 119:126. Талмуд осмысляет эти слова следующим образом: “Когда приходит время действовать ради Господа, можно нарушить Тору”. Когда возникает кризисная ситуация, требующая экстренных действий, не предусмотренных законом, пророк, Синедрион или другие религиозные авторитеты могут санкционировать нарушение закона (Берахот 63а, Йома 69а, Гитин 60а).

¹¹ Авот, II, 15. Маймонид пишет в Мишне Тора: “Если [Синедрион] счел нужным приостановить действие какой-либо заповеди или нарушить какой-либо запрет, чтобы вернуть многих к вере или уберечь многих из Израиля от греха, он может сделать это в соответствии с тем, чего требует время. Как врач отсекает руку или ногу, чтобы спасти жизнь, так Синедрион в определенное время постановляет нарушить часть заповедей, чтобы сохранить их в целом” (МТ XIV, 3, 2:4).

¹² Принимая решение санкционировать нарушение закона, следует руководствоваться принципом: “Все дела твои да будут во имя Неба” (см.: Мишне Тора, XIV, 1, 24:10). Такое решение может быть принято только “во имя Неба”, когда исключено влияние других мотивов и интересов. Это правило, внутренний критерий всякого религиозного действия, приобретает решающее значение, когда отсутствует внешний критерий —

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 настаивать¹³ 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 обретет покой.

соответствие действий закону (легальность). Талмуд говорит по тому же поводу: «Во всех путях твоих познавай Его» (Прит. 3:6) — даже и в нарушении Закона» (Берахот, 63а).

Ср. «Шемона пераким» Маймонида, гл. 5. Этим правилом руководствовались рабби Йеѓуда Ѓанаси, записывая Мишну, и рав Аши — Талмуд, вопреки запрету записывать Устную Тору. На это же правило опирается Маймонид, раскрывая в книге вопросы, относящиеся к «Учению о Начале» и к «Учению о Колеснице».

¹³ Перевод дан согласно варианту большинства текстов: וּטְרַחַי «и буду утверждать, требовать, притязать»; Капах приводит вариант וְיִשְׁרַחַי «и обращаю внимание», которому следует в своем переводе Шварц.

Предисловие

Причиной противоречий и противоположностей,¹ встречающихся в какой-либо книге или сочинении, может быть одна из семи причин.

Причина первая. Сочинитель собрал высказывания многих людей, представляющих различные точки зрения, опустив ссылки и не указывая авторов каждого высказывания. В этом случае в этом сочинении могут возникнуть противоречия и противоположности, из-за того, что одно из двух суждений будет отражать подход одного лица, а второе — другого.

Причина вторая. Автор данной книги придерживался определенного мнения, а потом изменил его, и остались записанными как ранние, так и поздние высказывания.

Причина третья. Не во всех высказываниях смысл явен, но в одних он явен, а другие являются аллегориями и обладают внутренним смыслом; либо, быть может, оба суждения, которые по своему внешнему смыслу противоречат друг другу, на самом деле суть аллегории и именно из-за того, что были поняты согласно их внешнему смыслу, оказались взаимно противоречивыми или противоположными.

Причина четвертая. Имеется некоторое условие, которое в силу каких-то вынуждающих обстоятельств не оговорено явно в соответствующем месте, или, быть может, субъекты² двух [суждений] различны, однако один из них не оговорен в соответствующем месте; из-за этого кажется, что есть противоречие между высказываниями, тогда как на самом деле его нет.

Причина пятая. Нужды преподавания и разъяснения, а именно —

¹ ἄντιθετά τε καὶ ἄντιθετά. О противоположащих [по противоречию] (контрадикторных, противоречащих) и противоположных (контрарных, противных) предложениях см. напр. Аристотель, “Об истолковании”, гл. 7 и “Первая аналитика”, кн. II, гл. 8 и 15, “Метафизика”, кн. V, гл. 10.

² ὑποκείμενα — подлежащие, темы, предметы (высказываний).

ситуации, когда некоторое глубокое, трудное для интеллектуального представления³ понятие приходится упомянуть или использовать как предпосылку для разъяснения другого, легко представимого понятия, которое следует преподавать прежде, чем то, первое (ибо всегда начинают с более легкого). В этом случае учителю должно проявить снисходительность, разъясняя оное первое понятие сообразно обстоятельствам, рассматривая его в грубом приближении,⁴ не принимаясь за точное исследование его истинной сущности, но предоставив это воображению слушателя, — чтобы сделать понятным то, что он намеревался объяснить в настоящий момент, — и лишь затем произвести строгое исследование сложного понятия и раскрыть его истинную сущность в подобающем месте.⁵

Причина шестая. Неявный характер противоречия и то обстоятельство, что оно обнаруживается только после [присоединения] многочисленных [вспомогательных] посылок. И чем больше посылок требуется для выявления [противоречия], тем более оно сокрыто, так что может ускользнуть от внимания автора. Он полагает, что между двумя исходными суждениями противоречия нет; но если взять каждое из них в отдельности, присоединить к нему истинную посылку и вывести необходимое заключение, и так же поступить с каждым полученным выводом — присоединить к нему истинную посылку и сделать необходимый вывод, — то в конце концов после некоторого числа силлогизмов это приведет к противоречию или противоположности между двумя конечными выводами, что может ускользнуть и от взора ученых сочинителей. Но если сами исходные суждения находятся в явном противоречии и [автор] просто забыл о первом в тот момент, когда в другом месте сочинения он записывал второе, то это — чрезвычайно серьезный не-

³ אלתצור, см. прим. 9 к Посвящению.

⁴ ובגליל אלונ'ר — букв. “и грубым умозрением”, т. е. в общих чертах, приближенно; גליל здесь противопост. דקיק — точный, тонкий.

⁵ Ср. “Метафизика”, VII, 1029b1–13; “Физика”, I, 184a10–b14.

достаток, и такого [автора] не следует относить к числу тех, чьи слова заслуживают внимания.

Причина седьмая. Необходимость при изложении чрезвычайно глубоких материй скрывать одни их аспекты и открывать другие. Иногда необходимость заставляет вести речь по поводу некоторого высказывания,⁶ 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 коей мере не было заметно широкой публике, а бывает, что сочинитель находит способ и вовсе скрыть его.

Что касается противоречий, встречающихся в *Мишне* и *барайтах*,⁷ то они связаны с причинами первого типа. Как ты можешь заметить, [мудрецы] часто говорят: “Начало [мишны] противоречит ее концу!”⁸ и отвечают: “Начало — это слова рабби такого-то, а окончание — слова рабби такого-то”.⁹ Подобно этому, иногда ты встретишь такие высказывания: “По этому вопросу Рабби¹⁰ согласился со словами рабби такого-то и поэтому процитировал его анонимно,¹¹ а со

⁶ Так переводят Ибн Тиббон и Капах; у Шварца: “вести речь о них (о глубоких материях)”.

⁷ Мишна (ивр. משנה — “учение”) — часть Устной Торы, галахот (законы), истолкованные или разработанные танаями, мудрецами, действовавшими во времена Второго Храма и до III в. н. э., когда Мишна была записана. Мишной именуется как текст, передающий высказывание одного или нескольких танаев относительно определенного закона или казуса, так и само собрание этих текстов. Мы пишем это слово с заглавной буквы, когда оно употребляется во втором значении, и со строчной — в противоположном случае.

Барайта (арам. ברייתא — “внешняя”) — законы, не вошедшие в Мишну.

⁸ См. напр. Мегила 16а; ср. Гитин 73а, Хулин 102а.

⁹ Шабат 86а, Эрувин 17а, 34б, Йома 37а, Мегила 9б, Хагига 19б, Кетубот 36а, 51б, Недарим 27а, Назир 42а, Гитин 41б, 71б.

¹⁰ Рабби Йеѓуда Ганаси — глава (наси) (Большого) Синедриона, виднейший представитель шестого поколения танаев (начало III в. н. э.), называемый в Талмуде просто Рабби. Кодифицировал и записывал Мишну.

¹¹ Анонимное цитирование мнения какого-либо танаа в Мишне обычно означает, что его суждение принято без оговорок и рассматривается как общее, а не частное мнение.

словами рабби такого-то он согласился в другом вопросе и процитировал его анонимно”.¹² И часто можешь встретить такие слова их: “Кто автор этого анонимного текста?” — “Рабби такой-то”. “Кто автор этой мишны?” — “Рабби такой-то”.¹³ Такие примеры бесчисленны.

Противоречия и несоответствия, попадающиеся в *Талмуде*, связаны с причинами первого и второго типа; поэтому там постоянно встречаешь такие их высказывания: “В этом вопросе он считал как рабби такой-то, а в том — как рабби такой-то”.¹⁴ Точно так же они говорят: “он соглашался с ним в одном вопросе и возражал ему в другом”;¹⁵ и еще: “Два аморая [по-разному] толковали слова рабби такого-то”¹⁶ — все подобные выражения указывают на причины первого типа.

Что же касается второй причины, то с ней связано такое недвусмысленное выражение их, как: “Рав¹⁷ пересмотрел это [мнение]”,¹⁸ “Рава¹⁹ пересмотрел это [мнение]”,²⁰ при этом обсуждается вопрос о том, какое из двух высказываний является более поздним. Подобно этому говорится: “В первой редакции [Талмуда] рав Аши²¹ говорил нам так-то, а во второй редакции — так-то”.²²

¹² Кетубот 95а, Бехорот 11а.

¹³ Шабат 37а, Эрувин 71а, Зевахим 94а.

¹⁴ Шабат 17а, 29б, 42а, 128а; Гитин 46б, Кетубот 34а, Бава батра 91а.

¹⁵ Шабат 34а, 37а, Эрувин 14а, Недарим 11б, Кетубот 36а, Керитот 16а.

¹⁶ То есть противоречие между двумя высказываниями таяна объясняется тем, что эти высказывания переданы различными амораями, по-разному толковавшими его слова; Шевуот 40б; ср. Шабат 112б, Кетубот 57а.

¹⁷ Рав — рав Абба бар Аву, вавилонский аморай первого поколения (первая половина III в. н. э.).

¹⁸ Кидушин 25б, Хулин 53б; ср. Кетубот 89а, Авода зара 15а.

¹⁹ Рава — рав Абба. Четвертое поколение вавилонских амораев (первая половина IV в. н. э.).

²⁰ Шабат 27а, 11а, Песахим 40а, 117б, Бейца 18б, Кетубот 11б, Бава батра 24а.

²¹ Рав Аши (335–427) — составитель и редактор Вавилонского Талмуда.

²² См. напр. Бава батра, 157б.

Что же касается тех противоречий и противоположностей, которые на первый взгляд присутствуют во внешнем смысле некоторых мест любых пророческих книг, то они вызваны третьей и четвертой причинами; к этому соображению ведет нас весь ход изложения в данном предисловии. Тебе известно, как часто [мудрецы] (*благословенна их память!*) замечают: “*один стих говорит то-то, а другой — то-то*” и констатируют, что налицо явное противоречие, а затем объясняют, что в рассматриваемом тексте опущено условие или что субъекты [двух высказываний] различны. Таково их изречение: “Соломон, мало того, что твои слова противоречат словам твоего отца, они противоречат и друг другу...”²³

Такое часто встречается в словах *мудрецов, благословенна их память*. Но только в большинстве случаев они имеют в виду пророческие речения, относящиеся к заповедям и моральным предписаниям,²⁴ нашей же целью является рассмотрение тех *стихов*, во внешнем плане которых обнаруживаются противоречия в том, что касается воззрений и верований. Немногое из этого будет истолковано в некоторых главах сего трактата, ибо этот предмет также относится к *тайнам Торы*. Однако [вопрос о том], встречаются ли в пророческих книгах противоречия, вызванные седьмой причиной, должен быть предметом теоретического рассмотрения и исследования, и не следует торопиться с ответом.

²³ Шабат 30а. Приведем продолжение цитаты:

Давид, отец твой, сказал: “Не умершие хвалить будут Господа” (Пс. 115:17), а ты сказал: “И прославляя я мертвых, что уже скончались...” (Эккл. 4:2). А затем сам же сказал: “Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву” (Эккл. 9:4).

Талмуд разъясняет это противоречие следующим образом: стихи, утверждающие превосходство живых, подразумевают, что только живые могут соблюдать заповеди, а стихи о превосходстве умерших говорят о достоинстве пред лицом Бога покойных праведников, которые завершили возложенный на них труд и которые не могут более согрешить.

²⁴ אמת (ב), ед. ч. אמת, воспитанность, образованность, нравственность, культура (ср. греч. *paideia*), см. напр. Роузентал, стр. 235–323.

Что же до несоответствий, встречающихся в книгах философов — тех из них, которые постигают истину, — то это вызвано пятой причиной.

Противоречия же, встречающиеся в большинстве книг авторов и комментаторов, не относящихся к вышеупомянутым категориям, вызваны шестой причиной. Также и в *Мидраше* и *Агаде* встречаются серьезные противоречия, проистекающие из этой причины. Поэтому говорится: “*Не спрашивают о противоречиях в Агаде*”.²⁵ Встречаются там и противоречия, вызванные седьмой причиной.

Что же касается тех несоответствий, которые встречаются в сем трактате, то они объясняются пятой или седьмой причинами;²⁶ знай же сие, постигни истинный смысл этого, помни твердо,²⁷ чтобы не привели тебя в растерянность некоторые главы [трактата].

После этих предварительных замечаний приступаю к упоминанию имен, требующих указаний на истинный смысл, подразумеваемый в них, в каждом случае соответственно контексту.

Это послужит ключом, позволяющим войти в те пределы, что за закрытыми воротами.²⁸ И когда распахнутся те ворота, когда войдут в них, то души обретут там покой, глаза наслаются и тела отдохнут от трудов и тягот своих.

²⁵ Это утверждение со ссылкой на учителей (талмудического периода?) приводится многими гаонами: Саадией, Шмуэлем бен Хофни, Шрирой, Гаем (см. Оцар гаеоним, Берахот, Комментарии, стр. 91 и прим. Б. М. Левина там); ср. Иерусалимский Талмуд, Пеа 2:4, Талмудическая энциклопедия, т. 1, стр. 132.

²⁶ Вариант трех рукописей, цитируемых Капахом: “пятой, шестой и седьмой причинами”.

²⁷ Согласно некоторым вариантам текста: “и следуй этому”.

²⁸ См. выше, в прим. 49 к Введению.

*“Отворите ворота, пусть войдет народ
праведный, хранящий верность”¹*

Глава 1

פֶּלֶא (‘образ’) и תּוֹמֵת (‘подобие’). Люди¹ полагали, что слово פֶּלֶא (‘образ’) на еврейском языке указывает на конфигурацию вещи и ее очертания, и привело их это к полнейшему соматизму² из-за Его речения: “сделаем человека по образу Нашему (בצלמנו), и по подобию Нашему (כדמותנו)”.³ И они подумали, что Бог обладает человеческой

¹ Ис. 26:2. Эпиграф продолжает тему заключительных фраз Предисловия.

Глава 1

¹ אֱלֹהִים. Это выражение имеет здесь коннотацию “иарод, простолюдины”.

² אֱלֹהִים בְּצִלְמֵנוּ — букв. “к чистейшему отелесению”. Термин אֱלֹהִים בְּצִלְמֵנוּ “придание телесных качеств”, “описание в телесном образе”, “отелесение” “отелеснивание” (см. Ислам, стр. 183, 235; аш-Шахрастани, стр. 92–107, 153–164, 186), близок по смыслу к более привычному термину “антропоморфизм”, однако мы не прибегаем к такому переводу, поскольку он не отражает связь используемого в оригинале термина с такими словами, как אֱלֹהִים (тело) אֱלֹהִים (телесность) и т. д. Следует иметь в виду, что мы употребляем термин “соматизм” в смысле доктрины о телесности Бога, тогда как обычно он применяется к концепции, признающей тело единственной онтологической категорией. Впрочем, как будет явствовать из дальнейших рассуждений, соматисты, о которых идет речь, считают Бога телесным именно потому, что не могут вообразить нетелесного бытия. См. Ш. Равидович, “Проблема антропоморфизма согласно Саадии и Маймонида”, Исследования по еврейской философии, т. 1 [на ивр.], стр. 171–233; Ц. Блумберг, “Проблема антропоморфных выражений от Саадии до Маймонида” [на ивр.]; Г. Шолем, “Основы каббалистической символики” [на ивр.], стр. 153–186. Как отмечает Вольфсон, критикуемая Маймонидом антропоморфная интерпретация не зафиксирована в еврейских источниках, однако встречается у Ибн Хазма (Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 100–106; ср. ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 214–215); подобным же образом понимали хашвиты “содержащиеся в предании слова Мухаммада”: “Он сотворил Адама по образу Милосердного” (аш-Шахрастани, “Книга о религиях и сектах”, стр. 100); ср. ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 249–250.

³ Быт. 1:26.

формой, то есть конфигурацией и очертаниями, что и заставило их сделать вывод о полнейшем соматизме, — и они уверовали⁴ в него. И считают они, что отказавшись от этого верования,⁴ они объявили бы ложным текст [Писания], и даже сделали бы Божество⁵ не сущим, если бы Оно не было телом, обладателем лица и рук, таким же, как они сами, по конфигурации и очертаниям — разве что, согласно их фантазиям, более крупным и великолепным;⁶ да еще и материя Его не есть кровь и плоть — вот предел того, что они считают очищением⁷ [представлений] о Боге.

Впрочем, насчет того, что должно быть сказано по поводу отрицания телесности и утверждения истинного единства⁸ (каковое не может обладать истинностью без отрицания телесности),⁹ то доказательства всего этого ты узнаешь из настоящего трактата. Здесь же, в этой главе, наши замечания касаются разъяснения понятий *עלז* (образ) и *למז* (подобие).

⁴ По поводу глагола *תָּרַחַם* и существительного *תִּרְחָח* см. прим. 18 к Введению, прим. 1 к гл. 50.

⁵ *אֱלֹהִים*. Слово *אֱלֹהִים* может подразумевать любой объект религиозного почитания, в том числе языческого бога, а также абстрактное, философское понятие о Боге, тогда как *אֱלֹהִים* — “Аллах”, “единственный истинный Бог”, личный Бог монотеистических религий. Зачастую использование первого термина связано с более отстраненным, нейтральным характером контекста. В связи с этим мы переводим первый термин как “Божество”, а второй как “Бог” (Пинес использует аналогичным образом пару терминов “deity” и “God”; ср. “Gottheit” и “Gott” в немецком языке).

⁶ *הַבְּהִמָּה* или “более сияющим”; многие антропоморфисты описывали Бога как светоносное тело (протокаббалистические сочинения, крайние шииты, см. напр. аш-Шахрестани, стр. 155, 162–163; Ислам, стр. 279); ср. также образ светоносного Антропоса (игра слов *פֶּהַם* — человек и *פֶּהַם* — свет) у Иезекииля Трагика (II в. до н. э.), у Зосимы Панополитанского (III в. н. э.).

⁷ *לְהַחֲלִיט* (им. п. *הַחֲלִיט*) — абстрагирование, очищение понятия о Боге от телесных атрибутов, противоположность — *הַחֲבִיט*, уподобление. (См. Ислам, стр. 224, 235–236).

⁸ *אֱחָדוּת* — единство (Бога), подразумевающее как абсолютную уникальность, единственность, т. е. отсутствие чего-либо подобного или сравнимого, так и абсолютную простоту, т. е. отсутствие внутреннего деления и сложности. Из положения о единстве Бога дедуцируется Его нематериальность, отсутствие сущностных атрибутов и т. д.

⁹ *הַחֲבִיט*. Признание телесности Бога несовместимо с положением о Его единстве, поскольку любое тело делимо и не может быть едино в истинном смысле слова.

Итак, я утверждаю: для того, что общеизвестно¹⁰ среди широкой публики как форма,¹¹ то есть для конфигурации вещи и ее очертаний, в еврейском языке есть особое имя — רַאָל ('облик', 'вид').¹² Сказано, [например]: "красив станом (רַאָל) и красив лицом";¹³ "Каков вид его (רַאָל)";¹⁴ видом (רַאָל) как царский сын".¹⁵ И об искусственной форме¹⁶ говорится: "очерчивает его (רַאָל) резцом... и циркулем очерчивает его (רַאָל)".¹⁷ Это выражение совершенно неприменимо к Божеству, да превознесется Оно, — да уберемся и спасемся мы [от этого]!

Слово צַל ('образ'), напротив, применяется к природной форме;¹⁸ я имею в виду тот эйдос,¹⁹ посредством которого вещь субстанцирует-

¹⁰ אַלְמִשְׁהוּרָה. Ср. אַלְמִשְׁהוּרָה "общепринятые суждения", о которых идет речь в следующей главе; см. прим. 33 к ней.

¹¹ אַלְצוּרָה. Параллельно с уточнением библейского термина "образ" Рамбам уточняет и значение философского термина "форма".

¹² Применительно к человеку это слово обычно переводится как стан, фигура и т. д.

¹³ Быт. 39:6.

¹⁴ Сам. I, 28:14.

¹⁵ Суд. 8:18.

¹⁶ См. "Трактат о логическом искусстве", гл. 9.

¹⁷ Ис. 44:13.

¹⁸ אַלְצוּרָה אֶלְטַבִּיעִיָּה, ср. ниже. прим. 27.

¹⁹ אַלְמַעֲוִי (Ибн Тиббон: עֲוִי) — "значение, смысл; понятие, идея, сущность" (словарь Х. К. Баранова). Как отмечает Пинес (в прим. к его переводу, стр. 24, прим. 2), "это слово имеет множество значений и зачастую... не может быть удовлетворительно переведено", во многих случаях оно вообще выпадает при переводе (У. К. Читтик приводит четырнадцать вариантов передачи этого термина при переводе Руми на английский; см. У. К. Читтик, "В поисках скрытого смысла", стр. 532). עֲוִי не принадлежит к числу технических терминов, используемых Маймонидом, однако играет большую роль при их истолковании; в особенности это верно в отношении настоящей главы, где это слово появляется более десятка раз и, в том числе, в самых ключевых местах. В словаре Лэйна (Lane, p. 2181) приводится следующее определение различных ипостасей этого понятия: "[идея или ментальный образ.] рассматриваемая как нечто воспринятое умом из слова или выражения, именуется מַלְמַל (понимаемое); рассматриваемая как ответ на вопрос "что это?", именуется מַאֲהָה (чтойность); рассматриваемая как нечто объективно существующее, именуется הַקִּקָּה (истина, суть), рассматриваемая как отличающаяся от других, именуется הַיָּה (индивидуальность)". Таким образом, термин עֲוִי совмещает в себе значения, принадлежащие и к ментальной, и к логико-семантической, и к онтологичес-

ся²⁰ и становится тем, что она [есть];²¹ это ее истинная сущность²² в качестве вот этого сущего.²³ В человеке таковым эйдосом является то, из чего происходит человеческое постижение;²⁴ именно ввиду этого интеллектуального постижения сказано о [человеке]: “По образу Божию (בצלם אלהים) сотворил его”.²⁵

кой сфере, и именно это обстоятельство делает его связующим звеном между ними. Если переводить каждый раз по контексту, то эта связь распадется. Поэтому мы решили перевести этот термин словом “эйдос”, которое может выдержать все эти три контекста (для такого перевода есть определенные исторические оправдания, см. EI, v. VI, p. 347; к тому же различное употребление этого термина Платоном, Аристотелем и Гуссерлем актуализировало в нем желаемую нам многозначность). Другой кандидат – стоический термин “лектон”. Понятие *נוח* играет центральную роль в системе Муаммара ибн Аббада, одного из ранних мутазилитских мыслителей. См. EI, v. VI, p. 347; Роузента “Торжество знания”, стр. 130; Afnan, “A Philosophical Terminology...”, p. 115; F. Rahman, “Avicenna’s De Anima”, p. 287; Walzer, “Al-Farabi on Perfect State”, p. 342; аш-Шахрастани, “Книга о религиях и сектах”, стр. 44, 70–71; комментарий С. М. Прозорова там же, стр. 190, прим. 43, стр. 198, прим. 36; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 115–117, 147–167; J. van Ess, “Theologie und Gesellschaft...”, b. II, s. 393.

²⁰ *גוהר* “становиться субстанцией” от *גוהר* – субстанция, *ousia*. См. Ислам, стр. 60; EI, v. II, pp. 493–494.

²¹ *הוּא הוּא*. Ср. аристотелевское определение формы (эйдоса) как *to ti en einai* (Метафизика, 1032b2. Обычный перевод – “суть бытия”). А. В. Лебедев передает этот “труднопереводимый термин” как “что-значит-быть-тем-то-и-тем-то” или “то-что-делает-вещь-тем-что-она-есть”; схоластич. *quiditas* – “чтойность” (ФЭС, стр. 711). Ср. также араб. *מהיה*, ивр. *מהות* (“чтойность” или “что-он-ность”, см. Afnan, “A Philosophical Terminology...”, pp. 117–120). Заметим, что в греческое выражение входит глагол-связка (или бытийный глагол) *einai* (то же касается и аналогов этого выражения на других европейских языках), тогда как в семитских языках его роль играет местоимение (араб. *הוּא* или *הי*, ивр. *הוא*).

²² *קִיְיָהוּא* от *קִיְיָ* – “истина”, “суть”, “реальность”; ср. также прим. 19. Ивр. *הוא*, *מהות*, *מהות*, см. Клячкин, “Тезаурус”, т. I [на ивр.], стр. 60; Банет, “О философской терминологии Маймонида” [на ивр.], стр. 14–15. Ср. *קִיְיָ* (истинный, истина), *הוא* (“Истинный” – эпитет Бога). См. Мишне Тора, в начале; ал-Фараби, “Трактат о взглядах жителей добродетельного города”, ФТ, стр. 215–216; Walzer, “Al-Farabi on Perfect State”, pp. 74, 347; Goichon, p. 171; Afnan, “A Philosophical Terminology...”, pp. 103–104; Lane, p. 609; EI, III, pp. 75–76, 82; Ислам, стр. 265.

²³ *הוא* *הוא*. Указательное местоимение и определенный артикль выражают данность, наличность, конкретность. Ср. аристотелевское *tode ti*.

²⁴ *הוא* *הוא*.

²⁵ Быт. 1:27.

И потому сказано: “образ их (פִּלְמֵי) унижаешь Ты”,²⁶ ведь *унижению* подвергается именно душа, то есть видовая форма,²⁷ а не конфигурация частей тела и их очертания. Аналогично этому я утверждаю, что причина, по которой идолаы именуются פִּלְמֵי (образами),²⁸ состоит в том, что искомое в них — это предполагаемый в них эйдос, а не их конфигурация и очертания; то же утверждаю я относительно “образов (פִּלְמֵי) наростов ваших”,²⁹ ибо их интенцией был эйдос устранения вреда, причиняемого *наростами*,³⁰ а не конфигурация *наростов*.

Но если нельзя избежать [признания] того, что об “изваяниях наростов” и “изображениях” [говорится] по поводу конфигурации и очертаний, то придется считать פִּלְמֵי (образ) многозначным или неопределенным именем, относящимся как к видовой форме, так и к форме искусственной и ей подобному — к конфигурации и очертаниям природных тел, так что в речении “Сделаем человека по образу Нашему” будет подразумеваться видовая форма, каковой является интеллектуальное постижение, а не конфигурация и очертания. Итак, мы объяснили тебе разницу между [словами] פִּלְמֵי (образ) и רֵמֶז (вид, облик) и объяснили в чем состоит эйдос *образа*.³¹

Что же касается [слова] תְּמִיל (‘подобие’), то это имя существительное от תָּמַל (походить, быть подобным) и означает [помимо внешнего сходства] также и уподобление в эйдосе. Ведь в речении [псалмопевца]: “Стал я похож (תְּמִיל) на сову пустыни”³² не

²⁶ Пс. 73:20.

²⁷ אֲלֻצוֹרָה אֲלֻנוּעִיָּה.

²⁸ См. напр. Числ. 33:52; Цар. II, 11:18; Иез. 7:20, 16:17, 23:14. Обычный перевод — “изображения”.

²⁹ Сам. I, 6:5. Обычный перевод: “изваяния наростов ваших”.

³⁰ Вариант перевода: “их назначением было [выражение] мысли об устранении эпидемии наростов”. “Наросты” — в тексте кн. Самуила (עֲפָלִים) טְחוּרִים — какая-то смертоносная болезнь (м. б. распространяемая мышами). В Талмуде и средневековой еврейской медицине טְחוּרִים — геморрой.

³¹ Вариант перевода: “...объяснили смысл [слова] פִּלְמֵי (образ)”.

³² Пс. 102:7. “Сова” — предположительный перевод. В оригинале תְּמִיל — ночная

подразумевается, что он уподобился ей крыльями и перьями, но скорбь его уподоблена ее скорби. Подобно этому: “Ни одно дерево в саду Божьем не было подобно (הַמֵּט) ему в красоте его”³³ — [говорится о] подобии в отношении эйдоса красоты. “Яд у них подобен (הַמֵּט) яду змеи”,³⁴ “он подобен (הַמֵּט) льву, жаждущему терзать”,³⁵ — все это уподобления по эйдосу, а не по конфигурации и очертаниям. Точно так же говорится: “[и над] подобием (הַמֵּט) этого престола”,³⁶ “...подобие (הַמֵּט) престола...”,³⁷ о подобии [в том, что касается] эйдоса превознесенности и величия, а не квадратной формы [престола], его толщины и высоты его ножек, как полагают убогие; то же относится и к [речению] “подобие (הַמֵּט) животных”.³⁸

И ввиду того, что человек выделен³⁹ обретающимся в нем чрезвычайно удивительным⁴⁰ эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны,⁴¹ — интеллектуальным постижением, в коем не

птица, обитающая в пустыне или среди развалин, символ разрушения, запустения, печали (см. Ис. 34:11; Соф. 2:14); точная идентификация неизвестна. В большинстве переводов, начиная с Септуагинты, — “пеликан”. Заметим, что сравнение в этом стихе, как и во всех последующих примерах, которые приводятся для иллюстрации термина “подобие”, является метафорическим, риторическим. Тем самым, “уподобление в эйдосе” следует понимать не столько как “объективное обладание подобными эйдосами”, но как “уподобление, существующее (осуществляемое) в эйдосе”, то есть как сравнение, являющееся частью риторического или поэтического дискурса и обладающее значимостью только в его рамках; см. ниже, прим. 44.

³³ Ис. 31:8.

³⁴ Пс. 58:5.

³⁵ Пс. 17:12.

³⁶ Ис. 1:26.

³⁷ Там же.

³⁸ Ис. 1:13.

³⁹ $\gamma\acute{\upsilon}\nu$ — быть выделенным посредством уникального, специфичного для данного вида собственного неотделимого признака. $\eta\upsilon\acute{\nu}\alpha\iota$ (гр. idiom, лат. proterium; см. Аристотель, “Топика”. I, 5, 102a17–30, V; “Эйсагоге” Порфирия и различные комментарии на него, напр. Боэций, ал-Фараби; ср. перевод Пинеса).

⁴⁰ $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$, см. прим. 26 к Посвящению.

⁴¹ Сфера Луны — последняя из небесных сфер, ближайшая к Земле. Внутри нее расположен “мир возникновения и уничтожения”, мир субстанций, образованных из четырех стихий. О небесных сферах см. I, 10, прим. 6; I, 72, II, 4–5, 8–11, 19, 22, 24, III, 2–7, МТ I, 1, 3.

участвуют ни чувства, ни телесные органы,⁴² — уподоблено [человеческое постижение] Божьему постижению,⁴³ которое не пользуется никаким инструментом; несмотря на то, что нет тут подобия по истинной сути — оно имеется лишь на первый взгляд.⁴⁴ И из-за этого,⁴⁵ то есть из-за Божественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] *по образу Бога и по подобию Его*,⁴⁶ а не из-за того, что Бог, да превознесется Он, будучи телесным, обладает⁴⁷ обликом.⁴⁸

⁴² ולא ג'ארוח ולא ג'אנוח — букв. “ни конечности, ни бока” — идиома, смысл которой — “без каких-либо телесных орудий”; в Мишне Тора Маймонид создает ивритский аналог этой поговорки: “И это Он, Благословенный, — Тот, Кто вращает ее (небесную сферу) без руки и без тела” (I, 1, 1:6).

⁴³ באדרי אלאאה — “постижение [принадлежащее] Божеству”. Здесь применена грамматическая конструкция идафа (ивр. смихут), в отличие от встречающегося ниже словосочетания אלאאה אלאאה, где использовано прилагательное.

⁴⁴ באדי אלאа. Ср. ниже, гл. 65. В гл. 73 (а также гл. 52 и 72) более полный вариант: באדי אלאа אלמשתרך (Ибн Тиббон: חלילת הדע המשותף; другой ивр. вариант: ראשית המחשב (המשותף) “начатки общего мнения” или “априорные всеобщие суждения”).

“Общее мнение” — термин стоического происхождения; ср. koinai ennoiai и prolepsis греческих стоиков, sensus communis римских авторов — источник позднейшего common sense (не путать с sensus communis схоластов, восходящим к таким аристотелевским терминам как koine dynamis, koinon aistheterion), см. Гадамер, “Истина и метод”, стр. 64. У арабских перипатетиков начальное общее мнение служит основой риторических суждений (Kitab Al-Hataba d'Al-Farabi, pp. 60–65, 101–107; ал-Фараби, “Риторика”, ЛТ, стр. 471–473, 491, 497, 510–511; Butterworth, “Averroes' Three Short Commentaries...”, pp. 63–64, 67, 122, 170, 176; Black, “Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetics' in Medieval Arabic Philosophy”, pp. 148–152).

С другой стороны, באדי אלאа אלמשתרך упоминается и как источник “общепринятых” (диалектических) суждений (гр. endoxa, араб. אלמשهورא, ивр. מפורסמות, см. гл. 2, прим. 33; см. ал-Фараби, трактат “О значениях [слова] интеллект”, ФТ, стр. 20; арабский текст изд. Vouyges, pp. 7–8, 11–12); Пинес (в гл. 73) переводит: “the first suggestions of common opinion”, в русском переводе ал-Фараби: “мнение, которое у всех складывается с самого начала”.

Ср. также близкие по смыслу выражения אואיל כ'ואטר וסואנח (гл. 2), אול כ'אטר, (гл. 2, 52), אול וולה, (гл. 5, 26, 65, КМ, Хагига, II, 1), אול נטר, (гл. 52, 70), אול ראי, (гл. 5), אול פכרה (гл. 26), באדי אלתצור, (гл. 46).

⁴⁵ Возможен перевод: “из-за этого эйдоса...”.

⁴⁶ Контаминация двух библейских стихов: “Сделаем человека по образу Нашему, по подобию Нашему” (1:27); “И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Бога сотворил Он его” (1:28). Эта же формулировка используется в дальнейшем, во второй главе; ср. также III, 8.

⁴⁷ Приведем параллельное место из Мишне Тора (I, 1, 4:8–9):

8. Душа всякой плоти — это форма, которую ей дал Бог, а превосходящее разумение, обретающееся в душе человека, есть форма человека, совершенного в своем разумении. И об этой форме сказано в Торе: “Сделаем человека по образу Нашему и по подобию Нашему”, то есть таким, чтобы у него была форма, понимающая и постигающая разум, лишённые материи (например, ангелов, которые суть форма без материи), и тем самым уподобляющаяся им. И не сказано это о форме, воспринимаемой глазами, то есть о рту, носе, скулах и очертаниях других [частей] тела, ибо это именуется обликом. И это не душа, обретающаяся у всего, что обладает жизнью, посредством которой человек ест, пьёт, производит потомство, ощущает и размышляет. Но это — разум, который есть форма души, и о форме души говорится “по образу Нашему и по подобию Нашему”. И эта форма зачастую называется душою или духом. Поэтому нужно внимательно относиться к [истолкованию] этих имен, чтобы не впасть в заблуждение; [смысл] каждого имени должен выясняться на основании контекста.

9. Упомянутая форма души не составлена из стихий так, чтобы распасться на них, и не [присходит] из силы животворного духа (по-видимому, подразумевается пнеума, ср. гл. 32, прим. 13, гл. 40, прим. 4; ср. Банет, “О философской терминологии Маймонида” [на ивр.]. — М. Ш.) так, чтобы нуждаться в нем, как он нуждается в теле, ибо она — от Господа, с небес. И потому, когда распадется материя, которая составлена из стихий, и исчезает животворный дух, поскольку он существует только вместе с телом и нуждается в теле для всех своих действий, даже и тогда не пресекается эта форма, поскольку не нуждается в животворном духе для своих действий. Но она разумеет и постигает разум, отделённые от материи, и разумеет Творца всего и пребывает вечно, во веки веков. И об этом сказал Соломон в [книге, излагающей] его мудрость: “И возвратится прах в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его” (Эккл. 12:7).

⁴⁸ Тематика первой главы многослойна. С одной стороны, здесь начинается развертываться заявленная во Введении тема первой части Путеводителя — толкование библейских выражений, вызывающих “растерянность” своей антропоморфностью, а также критическое обсуждение различных интерпретаторских подходов; здесь же затрагиваются и чисто философские вопросы (различные аспекты понятия “форма”). Кроме того, эта глава вместе со второй и еще несколькими дальнейшими главами дает полемически заостренное изложение маймонидовой антропологии. Первые пять глав служат, вместе с тем, общим введением в эпистемологию Рамбама (см. комментарий Эвен Шмуэля). Все эти темы взаимосвязаны: “отелесивающий” Бога “отелесивает” одновременно и человека, и библейский текст, подменяет разум воображением. Совершив эту подмену, он попадает в порочный круг: мудрость библейского текста и гармония окружающего мира, призванные указывать человеку путь разума, искажаются в зеркале воображения и вместо того, чтобы вести человека к истине, усугубляют его заблуждения. Так оказывается закрытым для него путь к интеллектуальному постижению — к актуализации своей человеческой сущности.

Трактуя в первой главе слова Торы о человеке как об образе Бога, Рамбам занимается в основном их антропологическим, а не теологическим значением. Логика антропоморфистов проста: сказано, что человек — образ Бога; зная, что такое человек, мы можем сделать вывод о том, что такое Бог. Но, замечает Маймонид, не говоря уже о

логической порочности такого умозаключения, они ошибаются и в исходной посылке, они не знают, что такое человек. Сущность человека раскрывается при анализе библейского термина “образ” (פֶּלֶא) в противопоставлении термину “облик” (רֶמֶל). Второй термин обозначает то, что не является формой в онтологическом плане, но называется таковой в обыденном словоупотреблении, отражающем социальный консенсус, — внешнюю телесную форму, а также искусственную форму, то есть форму артефактов. (Связь искусственной формы с внешней, а также социогенную природу искусственной формы можно пояснить следующим примером: соединенные друг с другом куски дерева представляют собой стул именно потому, что они обладают определенной конфигурацией; о форме (чтожности) и о цели (предназначении) стула можно говорить только в рамках культуры, которой известно применение стульев; с внекультурной точки зрения, для марсианина, это просто нагромождение кусков дерева.) Мимолетное упоминание о социальном консенсусе и артефактах не случайно: оно служит введением к теме, развиваемой во второй главе: человек не “совокупность общественных отношений”, сущность человека не есть его социальная природа; не является она и продуктом воспитания, образования, культивирования. Социализация и культивирование являются не более чем условиями для обретения человеком своей истинной субстанциальной формы. Среди примеров употребления термина “облик” по отношению к искусственной форме приводятся слова Исаяи, описывающего изготовление идола, — намек на то, что сознание, направляемое интуицией телесной формы (пластической, скульптурной интуицией), превращает все свои объекты в идол, фетиш.

Дав таким способом понять, чем “образ” не является, Маймонид переходит к его положительному определению. “Образ” обозначает эйдос, являющийся субстанциальной формой вещи, ее природой и истиной; для человека таким эйдосом является интеллектуальное постижение. Об этом и идет речь во фразе “Сделаем человека по образу Нашему”. Вслед за этим Рамбам, выступая в амплуа лексикографа (как он и обещал во Введении), приводит цитаты из Танаха, призванные проиллюстрировать указанное значение слова “образ”. Эти примеры на первый взгляд могут вызвать только недоумение — верный знак того, что, как обычно у Рамбама, в них заложен ключ к более глубокому смысловому пласту текста. Различные интерпретации, предложенные исследователями, вызвали полемику, не затухающую по сей день.

Уже первый пример — “образ их унижаешь Ты” требует от Маймонида некоторого расширения семантики слова “образ”: оно может обозначать не только природную субстанциальную форму (интеллект), конституирующую человека как такового, но и видовую форму (душу), конституирующую человека как особый вид из рода живых существ и отличающую его от других видов этого рода (см. примечания). Второй пример — наименование “образы”, зачастую применяемое в Писании к идолам, — еще более проблематичен, в особенности если учесть, что непосредственно перед этим идол приводился как пример искусственной формы, “облика”. Рамбам продолжает настаивать на своем: Писание выражает в этом слове не свое отношение к идолам, а языческое представление о них, так что и здесь “образ” означает эйдос, приписываемый идолу теми, кто ему поклоняется. Наконец третий пример: филистимляне, захватившие ковчег Завета, поражены эпидемией “наростов”. Возвращая ковчег обратно, они по совету своих “жрецов и колдунов” посылают вместе с ним жертву повинности — золотые “образы (изваяния) наростов” (Сам. I, 6). Здесь уж казалось бы все ясно: речь идет не об эйдосе, а о внешнем облике. Однако Рамбам не сдается:

...то же утверждаю я относительно “образов (מַלְאָךְ) наростов ваших”, ибо их интенцией был эйдос устранения вреда, причиняемого наростами, а не конфигурация наростов.

Средневековый комментатор Шем Тов оценивает эту трактовку как “необщепринятую”, а современные интерпретаторы (Эвен Шмуэль; Харви, “Как приступать к изучению первой главы Путеводителя” [на ивр.]; Клайн-Бреслави, *Адам* [на ивр.]) – как чрезвычайно искусственную (любопытно, что современная историко-филологическая интерпретация Библии оказывается гораздо ближе к позиции Маймонида в понимании того, что представляли собой “образы” в древнем язычестве, см. Jonson “The Image of God...”, pp. 139–143; “Word Biblical Commentary”).

Учитывая, по-видимому, эти трудности, Рамбам допускает возможность смягчить исходную позицию и признать, что “образ” может быть многозначным или неопределенным термином, относимся и к видовой форме, и к форме искусственной или подобной ей. Возникает вопрос: почему Рамбам столь упорно защищал исходную интерпретацию “образа”, если ему все равно пришлось отступить, причем на такую позицию, которая более точно соответствует программе, заявленной во Введении (разъяснение многозначных имен)? Ответ на этот вопрос можно усмотреть во фразе, завершающей его рассуждения об образе:

Итак, мы объяснили тебе разницу между [словами] “образ” и “облик” и объяснили в чем состоит эйдос образа.

Многие комментаторы видят здесь указание на то, что рассматриваемый текст содержит в себе два различных сообщения для двух различных адресатов (по-разному понимая этих адресатов и эти сообщения, см. Strauss, “How to Begin to Study the Guide”; Клайн-Бреслави, *Адам* [на ивр.]; Харви, “Как приступать к изучению первой главы Путеводителя” [на ивр.]). По-видимому, разница между выражениями “объяснили тебе” и “объяснили” состоит в том, что первое указывает на высказанное эксплицитно в тексте, а второе – на то, что содержится в нем имплицитно. Эксплицитно Маймонид занимается здесь лексикографией, разграничением значений слов “образ” и “облик”; его единственная цель – предотвращение антропоморфного понимания библейской фразы. Для этого не обязательно выяснять точное значение первого слова, оно может быть и многозначным – достаточно лишь установить, что в интересующей нас фразе оно употребляется в значении, отличающемся от значения слова “облик”. С другой стороны, имплицитная тема рассматриваемого текста – сущность человека, обозначенная в Торе как “образ”. Эта тема приводит к вопросу об эйдосе образа, к определению того инварианта, общего знаменателя, к которому можно свести различные случаи употребления соответствующего слова в Библии. Отказавшись от единообразной интерпретации слова “образ” во всех процитированных библейских стихах, нельзя будет уяснить, в чем именно состоит особый онтологический статус человека, выраженный этим словом, и придется ограничиться более скромной задачей: предотвращением соматической интерпретации стиха о сотворении человека. Для этого достаточно сослаться на то очевидное сообщение, что в этом стихе говорится о какой-то особой сущности человека, отличающей его от остальных творений, а человек как представитель своего вида отличается от представителей других видов особой формой, которая не является чем-то телесным. Поэтому, рассматривая такую возможность, Рамбам упоминает о значении “видовая форма”, опуская значение “природная субстанциальная форма”.

Наиболее серьезный аргумент в пользу такого понимания двух смысловых слоев текста состоит в следующем: одно только отождествление “образа” с субстанциальной или видовой формой достаточно для предотвращения телесного понимания библейского стиха, но никак не для правильного истолкования выражения “образ Божий”. Более того, формальное применение этого отождествления к библейскому стиху приводит к выводу не менее неприемлемому, чем самый соматизм: к утверждению о том, что человек обладает субстанциальной формой Бога. Следовательно, толкование изолированного слова “образ” недостаточно – необходимо уяснить, какого рода отношение задается выражением “А есть образ Б (сделан по образу Б)”. Можно было бы сказать, что Маймонид в рассматриваемом тексте не касается этого вопроса, занимаясь только проблемой соматизма. Однако это не так: в заключительной фразе, резюмирующей содержание первой главы, говорится:

...из-за Божественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] по образу Бога...

Итак, где-то в рассматриваемом тексте содержится толкование образа как отношения. Единственная фраза, где “образ” явно выступает как отношение, говорит о золотых изваяниях как об “образах наростов”. Значит, именно этот пример служит моделью интересующего нас отношения. Разумеется, изваяния обладали внешним сходством с наростами, однако “их интенцией был эйдос устранения вреда, причиняемого наростами, а не конфигурация наростов”. Иными словами, суть дела не в сходстве, а в порождаемой этим сходством (в соответствии с принципами симпатической магии) магической связи обозначающего с обозначаемым. Вспоминая знаменитую классификацию знаков (Ч. Пирс) – копии (обладающие сходством), символы (устанавливаемые конвенцией), признаки (связанные с обозначаемым причинно-следственными отношениями) – можно сказать, что “образ” как магический знак соединяет в себе черты всех трех категорий. Во-первых, определенное объективное сходство с прообразом является предварительным условием действительности магического знака, во-вторых, совершение магической манипуляции предполагает сознательное ассоциирование “образа” с прообразом, в-третьих, результатом манипуляции должно быть причинно-следственное взаимодействие обозначаемого и обозначающего. Связующим звеном между всеми тремя аспектами знака служит *чуду*, эйдос, поскольку он причастен и ментальному, и реальному миру. Это феноменологическое описание магического знака позволяет дать определение отношения А – образ Б как каузальной связи между А и Б, опосредованной не физическим контактом, а эйдосом. Сам Маймонид категорически отрицает реальность магии (см. МТ, “Законы об идолопоклонстве”, 11:17); с его точки зрения, “эйдос”, служащий предметом магических манипуляций, есть не умопостигаемая, а воображаемая форма, и, следовательно, не обладает реальным существованием. Нет также свидетельств о принятии Маймонидом неоплатонической концепции Ибн Сины о том, что человек, обладающий “сильной душой”, может непосредственно воздействовать на физический мир (см. Ибн Сина, Избранное, стр. 227, 378–380; Pines, “The Philosophic Sources...”, p. ci; Равицкий, “Антропологическая теория чуда...” [на ивр.], стр. 333). И все же, по крайней мере в одном случае, “эйдос” на самом деле порождает реальное взаимодействие между двумя сущностями.

Речь идет об одной из ключевых доктрин средневековой метафизики – учении об актуализации человеческого интеллекта как результате соединения его с Активным Интеллектом (Действующим Разумом). (С точки зрения Ибн Сины, которой, с некоторыми

оговорками, придерживается Рамбам, эта функция Активного Интеллекта является особым частным случаем деятельности Активного Интеллекта, наделяющего формами все живые тела.) Человеческий разум есть образ Божий не в смысле объективного тождества или сходства его с Божественным разумом, но в смысле их реального соединения в акте интеллектуального созерцания (см. ниже, гл. 68).

Как утверждает Маймонид, воздействие интеллигибельной (“отделенной”) сущности на телесную – тема, чрезвычайно трудная для постижения. (Столь же труднопостижим онтологический статус актуального интеллекта, см. I, 68; КМ, Авот, III, 20.) Это обстоятельство, отмечает он, оправдывает применение различных иносказаний для описания такого воздействия (II, 12). Вероятно, ввиду таких же трудностей в рассматриваемой главе этот вопрос разъясняется только имплицитно, и притом только экзегетическими средствами. На поверхностном уровне текста “образ”, толкуемый как интеллект, рассматривается в качестве изолированного термина (а не отношения), а краткое упоминание о подразумеваемой в нем связи с Божественным интеллектом появляется только во второй части главы, в ходе разъяснения слова “подобие”. Однако на более глубоком уровне текст первой главы с самого начала говорит о связи человеческого интеллекта с Божественным, хотя не на языке метафизики, а средствами библейской экзегезы. Для того, чтобы дать понятие о воздействии “отделенного” (интеллигибельного) бытия на телесное, Рамбам и решился на этот смелый ход: он использует магическую семиотику языческого культа как модель отношения “человек – образ Божий”.

Почему же в заключительных фразах первой главы, после разъяснения слова “подобие” Маймонид все же решается высказать то, что так тщательно маскирует в ее первой части? “Подобие”, аналогично “образу”, связывается у Маймонида не с телесным обликом человека, а с его эйдосом. Как и в случае с образом, такое разъяснение на самом деле недостаточно, ибо по Рамбаму немислимо даже нетелесное подобие между Богом и сотворенным. (Более того, иногда у Рамбама уникальность, бесподобие выступает как более общий принцип, из которого вытекает нетелесность как частное следствие; см. КМ, Сангедрин, X, 1; МТ, “Основополагающие законы Торы”, 1:8). В дальнейшем, в связи с обсуждением проблемы атрибутов, Рамбам категорически высказывается против известного учения об аналогии бытия и утверждает невозможность подобия между Богом и Его творениями, в каком бы смысле это подобие ни понималось (I, 56). Но если, говоря об образе, можно было, хотя бы в первом приближении, не рассматривать его как отношение, то в случае с подобием это невозможно. Выходит, что здесь, даже при поверхностной интерпретации текста, нельзя ограничиться просто переносом “подобия” из телесного плана в идеальный, но нужно дать принципиальный ответ относительно всей проблемы библейских уподоблений Бога. В какой-то мере этот ответ содержится уже в самом подборе примеров из Писания: все сравнения, приводимые Маймонидом, носят заведомо метафорический характер (см. прим. 32). Тем самым Маймонид дает нам понять, что и слова о подобии Бога нужно понимать как метафору. В заключительном абзаце он заявляет об этом открыто:

*...уподоблено [человеческое постижение] Божьему постижению... несмотря на то, что нет тут подобия по истинной сути (или “в объективной реальности” – *פרקלמא פ*), оно есть лишь на первый взгляд (*עלי בארז מלראי*)).*

Последние слова процитированной фразы отсылают нас к герменевтическому принципу, который Маймонид формулирует с помощью талмудического изречения: “Тора

говорит на языке людей” (см. гл. 26 и комментарий к ней). Это означает, что, поскольку Писание призвано оказать воздействие на всех людей, вне зависимости от их интеллектуальных постижений, оно обращается к ним, используя риторические фигуры обычной человеческой речи для придания убедительности своим словам. Толкование смысла многозначных имен, а также аллегорическое истолкование, о которых Маймонид говорит во Введении, раскрывают соответствие внутреннего смысла библейского текста умопостигаемым истинам. Однако, несмотря на весь пафос, с которым он отстаивает внутреннюю интерпретацию, Рамбам не может отказать внешнему уровню текста в автономности и признать его бессмысленным набором слов, тем более что для большинства из тех, кому адресуется Писание, этот уровень является необходимой начальной стадией или даже единственным планом понимания, и уж во всяком случае он оставляет определенный отпечаток в сознании слушателей, даже если затем “снимается” аллегорическим внутренним толкованием. Следовательно, внешний уровень текста представляет собой автономный дискурс, который опирается на “первичные всеобщие суждения”, на то, что убедительно “на первый взгляд”. В терминах аристотелевской классификации логических искусств такой дискурс определяется как риторический (о связи первичных всеобщих суждений с риторикой см. ал-Фараби, “Риторика”, ЛТ, стр. 497; А. Altmann, “Ars Rhetorica...”, pp. 97–118).

В соответствии с этим, на данном уровне текста слова о богоподобии человека нужно понимать как фигуральное выражение, указывающее на уникальность человека, наделенного интеллектом, среди всех подлунных творений. Таким способом можно исключить антропоморфное толкование текста, не выходя за пределы его внешнего уровня. Что же касается адекватного понимания богоподобия, то с точки зрения Маймонида, оно, по-видимому, состоит в уподоблении человеческих действий Божественным действиям (см. ниже, гл. 54 и прим. 36 к ней). Однако Рамбам явным образом избегает упоминать об этой интерпретации в первых главах Путеводителя (см. комментарий ко второй главе), причем делает это не из-за того, что она является более сложной с точки зрения экзегезы, а потому, что эта концепция нуждается в определенных теологических и антропологических предпосылках, без которых она будет понята неправильно. Теологическая предпосылка опирается на учение об атрибутах, разъясняющее отличие атрибутов действия от существенных Атрибутов (об атрибутах см. гл. 52, и далее о подражании атрибутам действия — гл. 54), антропологическая — на представление о возможности человека достичь такой ступени, что действия будут проистекать из полноты интеллектуального постижения (см. заключительные главы Путеводителя, III, 51–54). По этой причине в первой главе о подобии может говориться лишь “в первом приближении”.

Итак, сделав оговорку о том, что рассматриваемый им внешний уровень текста дает картину, верную только в первом приближении, то есть отметив переход к риторическому дискурсу, Маймонид может позволить себе кратко сформулировать доктрину о соединении человеческого интеллекта с Божественным, не вдаваясь в точные определения используемых при этом понятий (подобная тактика обоснована в Предисловии при обсуждении пятого типа противоречий): “И из-за этого, то есть из-за Божественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] по образу Бога и по подобию Его...”. До тех пор, пока эти понятия не прояснены, предлагается воспринимать приведенную формулу как риторическую фигуру, призванную внушить мысль о величии и уникальности человеческого интеллекта; и все-таки, даже для того, кто не готов к постижению истины, здесь дается не осознаваемый им до времени намек, отдаленное предвосхищение истинной сущности человека.

Глава 2

Один ученый муж¹ [много] лет тому назад задал мне удивительный² вопрос;³ уместно поразмыслить над этим вопросом и над ответом, который мы дали.

Но прежде чем приступить к изложению этого вопроса и ответа на него, замечу: известно всякому, кто владеет еврейским языком, что слово **אֱלֹהִים** (Элоѓим) может означать и Божество, и ангелов, и судей — правителей государств.⁴ Как уже *Онкелос Прозелит*⁵ (мир ему!) объяснил (объяснил правильно), в словах: “И будете, как Элоѓим (**אֱלֹהִים**), знающие добро и зло (**טוֹב ורָע**)”⁶ подразумевается последнее из перечисленных значений; он перевел: “И будете, как владыки (**כְּרַבְרִימָא**)...”⁷

Глава 2

Эта глава подробно разбирается в след. книгах: Клайн-Бреслави, *Адам*, [на ивр.] стр. 39–168; Fox, “Interpreting Maimonides”, pp. 52-199, и в статьях Клайн-Бреслави, Харви (“Маймонид и Спиноза...” [на ивр.]), Бермана и др. Особое внимание вызвала маймонидовская трактовка добра и зла и ее отношение к соответствующей концепции Спинозы; см. статью Харви; Крейсель “Понятие блага в учении Маймонида” [на ивр.]; Pines, “Truth and Falsehood...”; Motzkin, “Maimonides and Spinoza...” и др. К толкованию рассказа о грехопадении Маймонид возвращается во второй части Путеводителя, гл. 30. Предлагаемая там интерпретация опирается на Мидраш и носит более выраженный аллегорический характер.

¹ רגל לומי. Это выражение (в отличие, например, от רגל חלק) имеет уничижительный, иронический оттенок (Клайн-Бреслави, Харви), ср. III, 19. Если в первой главе полемика направлена против массового сознания, то во второй — против диалектики, претендующей на доказательную силу, подменяющей собой аподиктические умозаключения и тем самым превращающейся в софистику; см. прим. 21 к Посвящению и прим. 12, 19 и 33 к настоящей главе.

² Ср. прим. 26 к Посвящению и прим. 73 к Введению.

³ אָמַר לְפָנָי, ивр. פְּשִׁיָּה — указание на противоречие, абсурдное утверждение, вытекающее из текста.

⁴ Ср. II, 6; MT I, 1, 2:7.

⁵ Автор почитаемого арамейского перевода Торы (“Таргум Онкелос” или просто “Таргум”), II в.

⁶ Быт. 3:5.

⁷ Такое понимание стиха “И будете, как Элоѓим...” приводит его в соответствие с

основным тезисом Маймонида в этой главе: способность познавать добро и зло присуща человеку как политическому существу и не она делает его подобным Богу. Другой стих, на котором могут основываться возражения против этого тезиса, появляется в конце рассказа о грехопадении: “И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один (תמים) из нас (אנו) в познании добра и зла...” (Быт. 3:22). Маймонид, вслед за Онкелосом и Саадией дает довольно неожиданное прочтение: “...вот, человек стал единственным [в своем роде] (תמים), от него (אנו) [зависит] – познавать добро или зло” (это прочтение отличается от обычного иной разбивкой фразы и иным пониманием слова אנו – не “из нас” а “от него”). Таким образом, согласно Маймониду, этот стих говорит не об уподоблении человека Богу, а о свободе выбора между добром и злом, которая становится релевантной после грехопадения (Шемона пераким, гл. 8; МТ I, 5, 5:1. См. Клайн-Бреслави, *Адам* [на ивр.], стр. 244–247; Харви “Толкование Маймонида на Быт. 3:22” [на ивр.], стр. 15–22).

В “Шемона пераким” (гл. 8) Маймонид поясняет этот стих следующим образом:

Он (Адам) стал единственным в мире, то есть стал видом (представителем вида), который в том, чем он обладает, не сходен ни с каким другим видом, а именно, в том, что он сам по себе познает доброе и злое и осуществляет то, что пожелает из этого, без препятствия. И коль скоро это так, возможно, что он прострет руку и возьмет от этого [древа], “и вкусит, и будет жить вечно”.

Маймонид подчеркивает здесь обусловленную свободой выбора возможность, несмотря на изгнание из райского сада, вкусить плод Древа жизни; свобода остается связующей нитью между эмпирическим человеком и его “райским” прообразом. После грехопадения путь к Древу жизни лежит через познание добра и зла. Если раньше, в статической, формальной диспозиции первой главы, внешняя форма была антитезой субстанциальной формы, если во второй главе “до” грехопадения альтернатива социальной формы была соблазном Змия, то “после” грехопадения именно через нее пролегает путь обратно. До грехопадения духовная форма, которой обладал человек, достигший совершенства, изливала свою эманацию на все силы души, и поступки человека определялись им изнутри; в таком состоянии не было нужды в искусственной внешней форме. Ныне же человек должен сначала придать внешнюю форму своему этосу путем самовоспитания, основным инструментом которого, согласно Аристотелю и Маймониду, является упражнение, многократное повторение действий, соответствующих добродетели. В процессе воспитания этические нормы постепенно интериоризируются, становясь формой этоса, искусственной, но по устойчивости приближающейся к природной (этос=привычка=вторая натура). Когда внешняя форма достигает необходимого совершенства (уравновешенности, гармоничности), она может стать носителем формы более высокого уровня. и т. д., вплоть до обретения наивысшей формы – образа. Значение свободы выбора между добром и злом как инобытия “образа” в эмпирическом, “павшем” человеке отражена в этике Маймонида. В “Этических законах” (МТ I, 2, 1) и в “Шемона пераким” (гл. 3) Маймонид открывает свои рассуждения о моральном воспитании медицинской аналогией. Он исходит из того, что естественные вкусовые ощущения здорового человека вызывают у него тягу к полезной пище и отвращение к вредной, у больных же этот вкус извращается, так что, руководствуясь им, они могут только усугубить болезнь. По этой причине им необходима помощь извне, наставление врача, предписывающего и запрещающего определенные виды пищи. Подобно этому, говорит Маймонид, страждущие

После того как мы разъяснили многозначность этого слова, приступим к изложению вопроса. Сказал вопрошающий: “Из того, что ясно сказано⁸ в тексте, очевидно, что вначале предопределено было человеку, что он, подобно другим живым существам, будет лишен интеллекта и мышления⁹ и не сможет отличать добро от зла;¹⁰ когда же он взбунтовался, то заслужил для себя своим бунтом великое совершенство, свойственное только¹¹ человеку, а именно, в нем появилась та присущая нам способность различения,¹² которая является благороднейшим из

духовными болезнями должны обратиться за наставлением к мудрецам, врачевателям душ. Аналогия вполне ясна, однако возникает вопрос: как тот, кто утратил внутренний критерий добра и зла, может осознать свою болезнь, необходимость обратиться к мудрецу? Здесь проявляется свобода выбора: если бы добро и зло были природной формой человека, то злой творил бы зло, усиливая в себе зло, а добрый — добро, и никто не мог бы вырваться из этого круга. Но поскольку истинная суть человека укоренена в нем глубже, чем форма его этоса, эта суть, даже не будучи реализованной в нем, дает ему силу посмотреть на свою внешнюю форму со стороны и вырваться из этого круга (другой вариант ответа на этот вопрос связан с социальной ипостасью человека, с воздействием на индивидуума норм социума, авторитета мудрецов и т. д.; см. об этом далее, прим. 26, а также гл. 54 и примечания к ней).

⁸ ט'אהר, см. прим. 26 к Введению.

⁹ פכרה.

¹⁰ אלכיר ואלשר, см. ниже, прим. 32.

¹¹ אלכ'צ'יץ, см. гл. I, прим. 39.

¹² תמ'יז — низшая мыслительная способность, минимальный уровень рациональности, отличающий человека от животного. Вот, например, определение Ибн Халдуна:

Мышление бывает нескольких видов: первый — это постижение человеком естественного или установленного людьми порядка внешних явлений для того, чтобы он мог управлять своими действиями. Этот вид мышления включает в себя большую часть человеческих представлений. Называется он “различающей способностью”, и благодаря ему человек в состоянии добывать необходимые ему средства к жизни и отличать полезное для его жизни от вредного (Введение к “Книге назиданий...”, ИП, стр. 612.)

Ср. также Шемона пераким, гл. I; ал-Фараби, “Афоризмы государственного деятеля”, гл. 6 (СЭТ, стр. 178–179); Роузентал, “Торжество знания”, стр. 73–74 (в определениях, цитируемых Роузенталем, этот термин употребляется в более широком смысле). В Путеводителе (III, 51) Маймонид пишет о дикарях, не знающих социальных отношений: “они превосходят уровень обезьяны, поскольку обладают обликом и очертаниями человека и их способность различения превосходит различающую способность обезьян” (о возможном источнике этого пассажа у Мискавайха см. Stern, “A New Islamic

эйдосов,¹³ которыми мы наделены, посредством которого мы становимся субстанцией.¹⁴ Но разве не странно, что в наказание за бунт было дано ему совершенство, которым не обладал он прежде, а именно интеллект? Это как если бы кто-нибудь рассказал нам, что некий человек бунтовал и множил несправедливость, за что был подвергнут метаморфозе¹⁵ и превращен в небесное светило”.¹⁶

Source...”). При таком взгляде на различающую способность ее оценка как “благороднейшего из эйдосов”, присущих человеку, оказывается, несомненно, заблуждением вопрошающего.

¹³ См. прим. 19 к гл. 1.

¹⁴ См. гл. 1.

¹⁵ ἄστρον (α). Капах приводит вариант ἄστρον – “был взят, пойман”.

¹⁶ Мунк предполагает здесь аллюзию на какую-то средневековую восточную версию легенды об Орионе, охотнике, превращенном после смерти в созвездие, который отождествлялся с Нимродом, строителем Вавилонской башни, взбунтовавшемся против Бога. Представляется, однако, что астральный мотив здесь может иметь другой источник, более тесно связанный с темой главы. Согласно общепринятому средневековому воззрению (идушему от Платона и Аристотеля), небесные сферы (см. ниже, гл. 72) – одушевленные и наделенные разумом тела. Особое значение придавалось их равномерному вращению, которое объяснялось их любовью и стремлением к Перводвигателю (Богу) и рассматривалось как основной действующий фактор процессов возникновения и уничтожения, происходящих на Земле. Постоянное вращение сфер выполняло роль посредника между вневременной вечностью и изменчивостью; в метафизике оно служило основой космологического доказательства бытия Божия, восхождения мысли к Богу, в физике – объяснением динамики материального мира. Астральный мир как бы обладает двумя ипостасями, в одной из них он обращен к Перводвигателю, в другой – к низшему миру. В первой своей ипостаси – это образец бытия, полностью проникнутого и просветленного Богопознанием (ср. тему светил в “Божественной комедии” и ироническую полемику с этим средневековым воззрением у Гете: “Вы мне жалки, звезды-горемыки!”), во второй – образец господства и управления.

В “Романе о Хайе, сыне Якзана” герой, стремясь приблизиться к Первопричине, проходит этап уподобления небесным сферам. Это уподобление было трех видов: забота о животных и растениях как подражание сферам в их отношении к низшему миру, забота о чистоте своего тела и кружение, как подражание их чистоте и круговому движению (участие души в танце светил, включение в пифагорейскую *harmonia mundi*; см. Филон, “De orif. mundi”, 23 (70); Плотин “Эннеады”, II, 2; ср. аналогичную суфийскую практику, Бертельс, стр. 515–516; Тримингэм, стр. 61) и, наконец, третий – подражание им в их отношении к необходимо-сущему (III, стр. 370–377).

Словом, как видно из приведенных примеров, астральный мир мог рассматриваться как модель совершенного человека, как ориентир на пути к обретению высшего онтологического статуса. Деятельность правителя, знающего благо и зло (и, тем самым, власт-

Таково было содержание вопроса и смысл его, хотя он и не был высказан в точно таких выражениях. Теперь же послушай, каково было содержание нашего ответа. Сказал я: “О ты, который приступает к умозрению¹⁷ с начатками мысли¹⁸ и случайными догадками, который мнит,¹⁹ будто способен понять Книгу, [назначенную быть] руководством от первых [поколений] до последних, просматривая ее в один из часов досуга между пиршествами и любовными утехами,²⁰ как читают какие-нибудь исторические хроники или книги стихов!²¹ Собирайся с мыслями и сосредоточь свое внимание, ибо дело обстоит не так, как

ного над ними) и в соответствии с этим знанием карающего и награждающего своих подданных, является уподоблением астральному миру – причине возникновения и уничтожения (блага и зла) в низшем мире. Однако, согласно Рамбаму, такое подражание небесным телам не приближает человека к Первоначалу, ибо их особый онтологический статус определяется отнюдь не этим, но их постижением Бога, любовью и стремлением к Нему, тогда как влияние на низший мир есть просто следствие этого стремления. Напротив, мышление, выделяющее нисходящее направление (даже если оно не искажает картины мира, а только неверно расставляет акценты), несет в себе зерно эгоцентрической порчи (высшие миры представляют собой интерес лишь постольку, поскольку они влияют на наш мир) как в практическом, так и в теоретическом плане, ведет к наделению астрального мира самодовлеющим значением и, в конечном счете, к астрологии (см. МТ I, 4, 1. По-видимому, здесь источник резко отрицательного отношения Маймонида к астрологии). Именно такой ход мыслей обнаруживает вопрошающий, рассматривая познание добра и зла как высшее достоинство человека, уподобляющее его небесным светилам, против чего и выступает Маймонид в настоящей главе.

¹⁷ См. прим. 7 к Посвящению.

¹⁸ מוֹחֵל כְּוֹאֲרָה, см. прим. 44 к первой главе.

¹⁹ יָט – “иметь мнение”, обычный перевод для гр. *dokein* (см. Роузентал, стр. 197–200; Black, pp. 59–60, п25). יָטֵל – “мнение”, “догадка” (гр. *doxa*) противопоставляется יָקִיף – достоверному знанию (ср. аристотелевское противопоставление *doxa* – *episteme*) и сближается с שָׁלֵל. сомнением; см. ал-Фараби, “Риторика” (ЛТ, стр. 443); Роузентал, стр. 47, 49, 297–299. С другой стороны, יָטֵל в узком смысле слова характеризует диалектические суждения и отличается от פּוֹדֵרֵל (убедительности, удовлетворительности), с которой связаны риторические суждения (см. Black, pp. 105 п6, 108–113).

²⁰ В оригинале сказано крепче: “в часы, свободные от пьянства и совокуплений”.

²¹ Об отношении Маймонида к поэзии см. Twersky, “Introduction to the Code...”, p. 191, п29. Заметим, однако, что Маймонид неоднократно подчеркивает поэтический характер Песни Песней (Путеводитель, III, 51, 54); его описание действия Святого духа, внушившего Соломону Песнь Песней, чрезвычайно похоже на классические описания поэтического вдохновения (Путеводитель, II, 45), он широко использует образность

показалось²² тебе в начале размышления,²³ но так, как это станет ясным после размышления над следующими словами: разум,²⁴ который Бог излил²⁵ на человека и в котором состоит последнее совершенство одного,²⁶ и есть то, что было у Адама до того, как он взбунтовался, и

Песни Песней для описания любви к Богу (Путеводитель, III, 51–54; МТ I, 5, 10:3). Можно сказать, что Маймонид решительно отвергал гедонистическую светскую поэзию (КМ, Авот I, 16), опасаясь, что религиозная поэзия, говоря о Божестве, может впасть в профанацию (Путеводитель, I, 59), но принимал укорененную в Писании поэзию любви человека к Богу.

²² זכור – помнилось, см. выше, прим. 19.

²³ См. выше, прим. 18 к этой главе и прим. 44 к гл. I.

²⁴ דעת, см. прим. 20 к Введению.

²⁵ נשפך от נשך – “переливать через край”, ср. נשך – “эманация”. См. I, 69; II, 12 (см. также Ислам, стр. 248–249). Терминология, используемая здесь Маймонидом, указывает на то, что интеллект, о котором идет речь, это “приобретенный” или “эманированный” интеллект, см. след. прим.

²⁶ מלאכה אחרונה. Относительно выражения “последнее совершенство” см. III, 27 и III, 54 и выше, прим. 104 к Введению. מלאכה – “совершенство”, “полнота”, “завершение”, как философский термин – “целевая причина”, “энтелехия” (см. прим. 5 к гл. 19). Понятие об интеллекте как о “последнем совершенстве” человека служит важным дополнением к сформулированной в предыдущей главе концепции интеллекта как человеческой форме и чтойности. В трактате “О душе” (начало второй книги) Аристотель говорит: “энтелехия же имеет двоякий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания”. Душа определяется им как первая энтелехия живого тела:

Совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле как знание. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же — с обладанием, но без действия.

Коль скоро энтелехия содержит в себе понятие целевой причины, последней энтелехией души должна быть самодовлеющая цель, состояние души, не служащее средством для чего-либо другого, но избираемое ради него самого. Сам Аристотель не употребляет выражения “последняя энтелехия” (по мнению R. Walzer, “Al-Farabi on Perfect State”, р. 409, этот термин появляется впервые у неоплатоников), однако на эту роль как нельзя лучше подходит эвдемония (счастье), описываемая им как довлеющая себе созерцательная жизнь (см. десятую книгу “Никомаховой этики”). У арабских философов “последнее совершенство” появляется иногда просто как синоним упомянутой Аристотелем второй энтелехии (см. напр. ал-Фараби, “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 100–105; Ибн Баджа, “Книга о душе”, ИП, стр. 293–294, 311). У ал-Фараби понятие “счастья” (אשרה, в еврейских переводах обычно: תהלה) как конечной цели и высшего совершенства человека становится внутренним мотивом всей философии от логики до физики, от математики до политики (“Указание пути к счастью”, “О дости-

женин счастья”, “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 48–49, 111–137, “Афоризмы государственного деятеля”, СЭТ, стр. 195–197, “Трактат о взглядах жителей добродетельного города”. ФТ, стр. 288–291, 303–305, 313–317). В его интерпретации все содержание философии и Платона, и Аристотеля сводится к исследованию человеческого совершенства и счастья, а также путей, ведущих к нему (см. вступительные фразы к “Философии Платона...” и “Философия Аристотеля”, ИФТ, стр. 107-132; 211-341). В средневековой философии эта “последняя энтелехия” осмыслилась в рамках учения о соединении человеческого интеллекта с Божественным Активным Интеллектом – доктрина, которая развилась в эллинистическую эпоху на основе аристотелевской поэтики и которая была впервые четко сформулирована Александром Афродисийским. Ал-Фараби характеризует это совершенное состояние интеллекта следующим образом:

Обретение человеком первых интеллигибилий есть его первое совершенство. Эти интеллигибилии приданы ему только для того, чтобы, используя их, он пришел к своему последнему совершенству (אֵלֶּיךָ מֵאֵלֶּיךָ לְמַאֲרָם), то есть к счастью. [Счастье] состоит в том, что человеческая душа приходит к совершенству (אֵלֶּיךָ לְמַאֲרָם) существования, при котором она не нуждается в материи как своей опоре; это [означает], что душа входит в число вещей, непричастных к телесному, в число субстанций, отделенных от материи, и что она пребывает в таком состоянии постоянно и вечно, но только ступень ее будет ниже ступени Активного Интеллекта (Walzer, "Al-Farabi on the Perfect State", pp. 204–206, ср. перевод Б. Я. Ошерович, ФТ, стр. 288–289).

Более строго и детально ал-Фараби описывает это состояние в трактате “О значениях [слова] интеллект”. Заменяя сложные детали излагаемой там концепции довольно приближительной метафорой, можно сказать, что когда человек созерцает абстрагированные им ранее интеллигибилии, Активный Интеллект как бы вдыхает жизнь в творения человеческого интеллекта, придает им полноту реальности, которой они ранее не обладали; он не заменяет эти интеллигибилии другими, но только делает их такими, каковы они в нем самом (ведь Активный Интеллект – это не что иное, как интеллигибельный универсум). С этого момента и сам интеллект обретает опору своего существования не в телесных силах души, а в “приобретенном интеллекте”, который является одновременно и его собственными интеллигибилиями, и эманацией Активного Интеллекта. Потенциальный интеллект служит субстратом для актуального интеллекта, актуальный интеллект – для приобретенного, а тот – для Активного Интеллекта (см. “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 124; ср. Шемона пераким, конец первой главы). См. красочное аллегорическое описание Активного Интеллекта и отношения к нему интеллекта индивидуального в “Романе о Хайе, сыне Якзана”, ИП, стр. 382–383. Вопросы о том, как именно понимать соединение с Активным Интеллектом, в какой степени и при каких условиях оно возможно, какого рода интеллигибилии для этого требуются (абстрагированные от материи или только изначально нетелесные), достигается оно при жизни или только после смерти, индивидуален ли приобретенный интеллект или универсален и т. д., – все это было предметом непрекращающихся дискуссий в средневековой философии. Несомненно, что Маймонид разделял эту теорию в целом, однако точное определение его позиции по частным вопросам затруднительно, поскольку в его трудах отсутствует специальное обсуждение этой темы. Тем не менее, Маймонид опирается на доктрину приобретенного интеллекта при интерпретации различных

религиозных концепций, в частности доктрины о пророчестве, провидении, загробном существовании и т. д. Так, например, в “Законах о покаянии” (МТ I, 5, 8:2) Маймонид пишет:

Так сказали древние мудрецы: “в Грядущем Мире не едят, не пьют и не совокупляются, — но праведные восседают, короны их на их головах и наслаждаются они сиянием Шехины” (Берахот 17а)... Слова их о том, что “праведные восседают”, являются иносказанием, которое означает, что души праведных пребывают там без бремени и без тягот (то есть их пребывание не нуждается ни в чем внешнем; см. о “восседании” в гл. 11. — М. Ш.). Подобно этому слова “и короны их на головах их” означают, что разумение, которое они уразумели и благодаря которому они удостоились Грядущего Мира, пребывает с ними, и оно — их корона (“голова” — человеческий интеллект, перешедший из потенции в акт, “корона” — приобретенный интеллект, “сияние Шехины” — эманация Активного Интеллекта. — М. Ш.); в том же смысле сказал Соломон: “...на корону, которой увенчала его мать” (Песн. 3:11. Царь Соломон (מלך) — совершенный (עליון) человеческий интеллект, “его мать” — Активный Интеллект. — М. Ш.). Ведь сказано: “И вечная радость над их главами” (Ис. 51:11), а радость не есть нечто телесное, что можно возложить на голову, так и “корона”, о которой говорят здесь мудрецы, — это разумение. А о чем сказано “наслаждаются сиянием Шехины”? — о том, что они уразумевают и постигают из истинности Пресвятого, благословен Он, то, что они не уразумели, будучи в темном и низменном теле. (См. также КМ, Санфедрин, X, 1.)

Изложенная здесь концепция придает особую остроту проблеме, которую трудно не заметить и при поверхностном чтении второй главы Путеводителя. Почему то, что является последним совершенством, дано Адаму в начале? Как неоднократно подчеркивает Маймонид, знание, постигнутое от Активного Интеллекта, невозможно забыть, иными словами, приобретенный интеллект невозможно утратить (см. гл. 62 и прим. 26 к ней; II, 29). Как же мог утратить его Адам? Следует ли называть его в этом случае последним совершенством? Никакие ссылки на то, что произошедшее с Адамом было исключением из правил, неприемлемы. Ведь даже если понимать рассказ об Адаме как описание единичного события, реально произошедшего некогда в прошлом (с чем Маймонид, скорее всего, не согласился бы), он все-таки непременно должен быть символом и парадигмой человеческой судьбы, а не каким-то экстравагантным исключением.

Можно предложить два выхода из указанного затруднения. Во-первых, Адам в рассказе о грехопадении может обозначать человеческий род в целом (см. ниже, гл. 14); намек на это можно увидеть в Быт. 5:3, где о первой человеческой паре, состоящей из Адама и Евы, сказано “и нарек им имя Адам”. История об Адаме в этом случае будет описывать не биографию индивида, а историю общества. Для индивидуума “последнее совершенство” является устойчивым состоянием; иное дело общество. Не случайно в библейской истории соблазну первой поддается Ева, которая слышала заповедь от Адама, а не непосредственно от Бога (ср. Кьеркегор, “Понятие страха”). Итак, грехопадение как-то связано с судьбой познания Бога в обществе. Змий сформулировал предлагаемую им альтернативу в словах “будете, как боги, знающие добро и зло”. Змий, по видимому, не лжет, и значит, знание добра и зла, социальная форма, есть тоже в

некотором смысле образ Божий. Маймонид смягчает это заключение, ссылаясь на многозначность слова Элогим.

Известно всякому, кто владеет еврейским языком, что слово עֲלֹגִים (Элогим) может означать и Божество, и ангелов, и судей — правителей государств. Как уже Онкелос Прозелит (мир ему!) объяснил (и справедливо объяснил), в словах: “И будете, как Элогим (עֲלֹגִים), знающие добро и зло (טוֹב וְרָע)” подразумевается последнее из перечисленных значений; так перевел он: “И будете, как владыки (מְלָכִים)...”.

Такое прочтение стиха не решает проблемы полностью, ибо судьи и правители именуются Элогим постольку, поскольку они в своей деятельности подражают Богу. Более того, сам Маймонид неоднократно высказывается о том, что подражание Богу в социальном действии, в деятельности правителя, есть высшее совершенство человека.

Предел человеческого совершенства состоит в том, чтобы уподобиться Ему, да превознесется Он, насколько это в силах человека, то есть уподобить наши деяния Его деяниям (I, 54).

С наибольшей силой эта идея выражена в двух последних главах Путеводителя (III, 53–54), которые (конечно же, не случайно) образуют с двумя начальными главами как бы контрапункт; Рамбам объясняет там стих: “да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим. Но хвляющийся пусть хвалится лишь тем, что он разумеет и знает Меня, что Я — Господь, творящий милость, правосудие и справедливость на земле, ибо это желанно Мне, — сказал Господь”: истинное совершенство человека, которым подобает гордиться, — это подражание Божественным атрибутам милости, правосудия и справедливости, воплощающимся на земле.

Таким образом, предлагаемый Змием путь уподобления Богу путем познания добра и зла есть нечто весьма похожее на ту социальную деятельность правителя-пророка, о которой говорит сам Рамбам. Разница между двумя альтернативами достаточно тонкая. Альтернатива Змيا основана на утверждении, что социум несет в себе, подобно космосу, свою цельность и законченность и управление социумом есть самодовлеющая деятельность, подобная Божественному управлению космосом. Эта альтернатива приобщения к вечности через социум оказывается заманчивой для человека как родового и социального существа (для Евы, матери всех живущих). Однако тут начинает действовать неумолимая социально-историческая логика, описанная Маймонидом в первой главе “Законов об идолопоклонстве”; Бог, утверждаемый и почитаемый не в своей трансцендентной самодовлеющей Божественности, но как правитель космоса и покровитель социума и его правителя, с течением исторического времени непременно подменяется идолом; образ Божий, истинное знание о трансцендентном Боге утрачивается человечеством, вовлеченным в цепь манипуляций с искусственной формой социума; в этом и состоит грехопадение.

Согласно этой интерпретации, Адам, поскольку он дан как социальное существо, не мог уберечься от греха, просто проигнорировав соблазн Змيا, не противопоставив ему ничего. О том, что Адам может противопоставить Змию, Маймонид говорит намеком в седьмой главе, завершающей первый цикл интерпретации повествования об Адаме в Путеводителе:

...тот, кто научил другого индивидуума чему-либо, преподавал ему некоторое воззрение, как бы родил этого индивидуума в качестве носителя этого воззрения. В этом смысле ученики пророков именуются сыновьями пророков... В этом переносном смысле сказано об Адаме: "И жил Адам сто тридцать лет, и родил по подобию своему, по образу своему"; смысл выражения "образ Адама и подобие его" был разъяснен тебе ранее. Следовательно, те, кого родил он ранее, не обрели истинную человеческую форму, которая есть "образ Адама и подобие его". Однако о Сифе, которого он обучил и привел к пониманию и который достиг человеческого совершенства, сказано: "И родил по подобию своему и по образу своему".

Итак, обучение способно обеспечить восстановление и сохранение в обществе "образа человеческого", который есть одновременно "образ Божий". В этом контексте понятно уподобление образования деторождению: так же как и деторождение, оно порождает природную, а не искусственную форму. Несмотря на то, что оно (так же как и деторождение), требует целенаправленных сознательных действий, эти действия лишь создают условия для природного самосозидания и обнаружения человеческой субстанциальной формы. Пример проекции этой мифологемы (рассказа о рождении Сифа "по образу") в историческое измерение дает маймонидово описание деятельности Авраама (МТ, "Законы об идолопоклонстве", гл. 1). Общество при этом мыслится как некая самовоспроизводящаяся школа, обеспечивающая существование познания Бога в истории. Именно такова роль Торы — Учения, очищающего потомство Евы от скверны Змия (Путеводитель, II, 30). Таким образом, деятельность патриархов и Моисея, направленная на пестование народа, "который знает Бога", кардинальным образом отличается от деятельности правителя, для которого общество само по себе есть нечто божественное (см. Путеводитель, II, 37, 39–40).

Во-вторых, можно рассмотреть развертывание повествования об Адаме как отражение онтологической последовательности.

Каково значение рассказа о том, что интеллект, который есть образ Божий и последнее совершенство человека, был дан Адаму, первочеловеку, в начале и утрачен им впоследствии? Такое совмещение начал и концов указывает на то, что рассказ должен быть истолкован не во временном, а в онтологическом плане. Онтологически первым, началом-архе, согласно воззрению Аристотеля ("Метафизика", V, 11; XII, 6 1072a5; см. А. В. Лебедев, "Акт и потенция", ФЭС, стр. 19), разделяемому Маймонидом (Путеводитель, I, 69; II, 30), является энергия, актуальность; высшая степень актуальности — последняя интелехия, совершенство. "Образ Божий" — исходное определение (чтойность), безусловное условие бытия человека как человека и, вместе с тем, — полнота и завершенность этого бытия. Что в таком случае означает последующее состояние человека, в котором он оказывается после грехопадения? Очевидно, последующее в онтологическом плане, обусловленное первым, иными словами — наличное бытие человека, представляющее неполную реализацию его истинной сути. Иначе говоря, грехопадение — не что иное, как зазор между истинным бытием человека и его наличным, эмпирическим бытием.

Согласно правилу "первое в замысле — последнее в осуществлении" (перипатетическая формула, попавшая даже в субботние песнопения, см. S. M. Stern, "Medieval Arabic and Hebrew Thought"), во временном становлении "образ", первичная сущность осуществляется как последнее совершенство, завершение. Мифологическое время, реализуясь

в мире становления, в истории, обращает свое течение (ср. обратную перспективу и другие близкие идеи Флоренского). Археология, этиология развертывается в эсхатологию. Драма грехопадения – прошлое, никогда не бывшее настоящим, реализуется в покаянии как коренной неудовлетворенности человека его естественным наличным бытием, в его постоянных поисках непотерянного времени, в устремленности к чаемому, будущему совершенству. Такая природная неприродность человека и есть онтологическая основа его движения к образу, образования.

Та же мысль выражена в определении человека, которое Маймонид дает в “Основополагающих законах Торы” (МТ I, 1, 4:8–9; приводится выше, в прим. 47 к гл. 1): “Душа всякой плоти – это форма, которую ей дал Бог, а превосходящее разумение, обретающееся в душе человека, есть форма человека, совершенного в своем разумении”. Обозревая в гл. 2–4 иерархию сущего, в ряду других субстанций подлунного мира, Маймонид называет и человека. Однако, в то время как всякое живое существо конституируется своей формой, душой, которая оформляет и оживляет его тело, человек конституируется не тем, что ему дано, а своим последним совершенством. Душа, включая сюда и ее интеллектуальные потенции, присуща человеку как живому существу, а не как человеку. Но только актуальный интеллект конституирует суть человека как человека, причем этот интеллект онтологически независим от тела.

Можно сказать, что человек как человек создается не в тот момент, когда рождается как живое существо, а в тот момент, когда, познавая истину, он приобретает к Божественному разуму. Именно об этом акте рождения говорится “Сделаем человека по образу Нашему” (напомним, что множественное число здесь объясняется некоторыми комментаторами как указание на участие человека в своем собственном творении. Ср. слова мидраша: “С кем советовался Бог? С душами праведников”). Поэтому человек – единственное существо, творение которого разделено на два этапа: “И создал Бог человека, прах из земли” – наделение человека эмпирическим существованием; “и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою” – завершение творения человека во встрече его с Богом (ср. Пс. 139:5. Ср. микельанджеловское “Сотворение Адама”). Можно охарактеризовать эту концепцию как рационалистический отголосок известной мистической доктрины второго рождения (регенерации; восточные религии, греческие мистрии, эллинистический иудаизм, христианство; см. напр. М. Шнейдер, “Иосиф и Асенеф”). В своем галахическом кодексе Маймонид описывает достижение человеком единства с Активным Интеллектом в терминах библейского представления о нисхождении Святого духа (одной из стадий, предвещающих пророчество), подчеркивая происходящее при этом перерождение:

В тот момент, когда нисходит на него дух, его душа смешивается со ступенью ангелов, называемых “ишим” (“люди” или “мужи” – обозначение Активного Интеллекта в Мишне Тора), и он превращается в другого человека. При этом он осознает, что стал не тем, кем был... (МТ, “Основополагающие законы Торы”, 7:1. Ср. также в “Законах о покаянии”, 2:4 о том, что кающийся “меняет свое имя, как бы говоря: «я не тот человек, который совершил те деяния»”).

“Превращение в другого человека”, “перемена имени” выражает мысль о том, что “образ”, обретаемый человеком, является не продолжением его предыстории, не надстройкой, зиждящейся на его эмпирическом сознании, но духовной субстанцией, обладающей своей собственной онтологической основой.

именно из-за этого сказано о нем, что он [создан] по образу Бога и по подобию Его;²⁷ именно благодаря этому он стал тем, к кому обращался [Бог] и кому повелевал,²⁸ как сказано: “И повелел Господь Бог чело-

Двоякая укорененность человека, зазор между его эмпирической данностью и истинной сущностью, его незакрепленность в своей природной нише, выражается в свободе выбора, которой он обладает. Поскольку, как мы говорили выше, этот зазор символически выражается в мифе о грехопадении, свобода выбора между добром и злом выступает как следствие грехопадения; поэтому о ней говорится только в конце рассказа о грехопадении и наказании человека (см. выше. прим. 7).

Итак, если в первой главе Путеводителя утверждалось вневременное тождество человека и “образа”, то во второй развертывалась динамика их отношений, драма утраты и поиска образа. Трудности истолкования этой динамики заставили нас предложить две альтернативные интерпретации.

Согласно первой интерпретации, речь идет о социальном бытии человека. В том случае, когда общество выступает как самостоятельная цель, оно встает между человеком и его сутью (в этом и состоит грехопадение), но если общество ставится инструментом образования, воспроизводства и приумножения в людях истинного разумного знания о Боге, то оно становится как бы коллективным носителем “образа”. Согласно второй интерпретации, миф о грехопадении говорит не о прошлом человека, а о его настоящем, устремленном в будущее. В эмпирическом человеке, актуально не обладающем “образом”, образ проявляется в свободе выбора, в устремленности к совершенству.

Как взаимодействуют между собой две предложенные интерпретации рассказа об Адаме? В онтологической интерпретации Активный Интеллект и образ Божий – интеллигибельная реальность, которая является целевой причиной человеческого становления и с которой человеческий интеллект соединяется, становясь актуальным. В социальной интерпретации ту же роль играет совокупное знание человеческого общества.

В истории средневековой философии обе эти концепции часто объединялись, как, например, в доктрине о коллективном бессмертии, разделяемой многими философами: ал-Фараби, “Братьями чистоты”, Ибн Рушдом, возможно и Маймонидом (по-видимому, таким образом он понимает утверждение, что евреи, принимающие тринадцать догматов веры, и неевреи, принимающие семь заповедей сынов Ноевых, получают “удел в будущем мире”, т. е. долю в коллективном бессмертии).

²⁷ См. прим. 46 к гл. 1.

²⁸ Эти слова Маймонида могут быть поняты двояко: во-первых, в том очевидном смысле, что разумность (в самом широком смысле слова) необходима для того, чтобы человек осознал заповедь и принял на себя ответственность за ее исполнение; во-вторых, в том смысле, что обращение Бога к человеку и заповедь, данная Им, суть определенные аспекты человеческого интеллекта в его актуальности, достигаемой при соединении с Божественным разумом. Ниже (II, 33) Маймонид приводит слова Талмуда о том, что первые две из десяти заповедей (“Я [– Господь, Бог твой...]” и “Да не будет у тебя [других богов...]”) сыны Израиля слышали на Синае непосредственно “из уст Всемогущего” (МакоТ 24а); согласно разъяснению Маймонида, это означает, что обе заповеди

веку...”,²⁹ ибо не дается повеление скотам и тем, у кого нет разума, и разумом различают между истиной и ложью,³⁰ а это было у человека в совершенстве и цельности.³¹ Что же касается [понятий] ‘плохое’ и ‘хорошее’,³² то они относятся к [сфере] общепринятого,³³ а не умопостигаемого. Ведь не говорится: “Небеса сферические»³⁴ — хорошо” или: “Земля плоская» — плохо”, но говорится “истинно” или “ложно”. Подобно этому в нашем языке³⁵ об истинном и ложном говорят [соответственно] לממ и קרש, а о хорошем и плохом — טוב и רע. Разумом человек распознает לממ (истину) и קרש (ложь), и это относится ко всем умопостигаемым предметам.

И когда [человек] находился в наиболее совершенном и законченном из своих состояний, обладая теми природными качествами³⁶ и умопос-

были постигнуты разумом, без посредничества Моисея. Ср. Албалаг, “Исправление мнений”, 30 (стр. 46–47).

²⁹ Быт. 2:17.

³⁰ בין מלק ואלבאטל.

³¹ Или: “когда он обладал совершенством и цельностью”.

³² מלקביא ומלקסן. (Ибн Тиббон: המנוה והנאה). Выше, при изложении вопроса “ученого мужа”, использовалась другая пара терминов, מלקייר ומלשר, однозначно переводимая как “добро и зло”. В отличие от этого, מלקביא может быть переведено как “безобразное”, “отвратительное”, “дурное”, а מלקסן как “красивое”, “прекрасное”, “благое”. Тем не менее, нет оснований полагать (как это делают некоторые комментаторы, например Эвен Шмуэль), что речь идет только об эстетических категориях. По-видимому, Рамбам не проводит строгого различия между двумя парами терминов (см. примеры, приводимые Х. Крейселем в статье “Понятие блага...” [на ивр.]), и дело здесь в стилистических оттенках, отражающих различное отношение вопрошающего и Маймонида к этим понятиям. Пинес переводит מלשר ומלקייר как good and evil, а מלקסן ומלקביא — как fine and bad.

³³ Араб. מפורסמות, ивр. מפורסמות, гр. endoxa — “общеизвестные, общепринятые [суждения]” (гр. термин допускает также толкование “правдоподобные суждения”), см. гл. 1, прим. 44. Общепринятые суждения служат посылками диалектических силлогизмов. См. Аристотель, “Топика”, I, 1 (100b21-35); ал-Фараби, “Диалектика”, ИФТ, стр. 371–401.

³⁴ Речь идет о небесных сферах. См. ниже, гл. 10, прим. 6 и гл. 72, а также II, 4–5, 8–11, 19, 22, 24, III, 2–7.

³⁵ Т. е. на иврите.

³⁶ פטרות. От פטר — “врожденная способность”; “совокупность природных способностей, предрасположенностей, которыми Бог наделяет ребенка в чреве матери”, “способность познавать Бога, которой Он наделил людей” (Lane, p. 2416).

тигаемыми [понятиями], благодаря которым было сказано о нем: “Не много Ты умалил его пред ангелами (אֱלִילִים)”,³⁷ — тогда не обладал он ни в коей мере способностью,³⁸ применяющей общепринятые суждения. Он не постигал их,³⁹ так что даже то, предосудительность чего является наиболее очевидным и общепринятым — обнажение срамоты, — не было плохим в его глазах, и не постигал он предосудительности этого.

Когда же он взбунтовался и устремился к воображаемым предметам вожделения⁴⁰ и к услаждению своих телесных ощущений, как сказано:

³⁷ Пс. 8:6. В этом стихе слово Эло́им имеет значение “ангелы”.

³⁸ כֹּחַ — сила, способность, потенция (души), гр. *dynamis*. Согласно перипатетической теории, душа — энтелехия живого тела, которая едина, но имеет множество проявлений, “сил”, организованных в иерархическую систему: пять основных (питающая, ощущающая, воображающая, стремящаяся и рациональная) и множество второстепенных, подчиненных им; см. КМ, предисловие к трактату Авот (Шемона пераким); см. также “Кузари” V, 12; ал-Фараби, “Трактат о взглядах жителей добродетельного города”, ФТ, стр. 264–270 (араб. текст и комментарий см. Walzer); СЭТ, стр. 175–179; Ибн Сина, “Книга о душе”, Избранное, стр. 405–490 (араб. текст. и аналитич. индекс см. Rahman); Ибн Баджа, “Книга о душе”, (ИП). Вопрос о том, какую именно силу души подразумевает здесь Маймонид, допускает разные ответы. В ранних сочинениях (“Трактат о логическом искусстве”, гл. 14; “Шемона пераким”, гл. 1) он однозначно связывает это с рациональной силой, а точнее с одной из ее частей — практическим разумом. Однако в Путеводителе, по-видимому в связи с общей переоценкой роли воображения, Маймонид видит в нем источник суждений о хорошем и плохом. В трактате “Дух Милости” (XIII в.), посвященном в основном интерпретации маймонидовской философской терминологии, сам практический разум связывается с деятельностью воображающей силы (см. ниже, гл. 47, прим. 12).

³⁹ Ср. у ал-Фараби: “Посылки, предметы которых являются общими, если их [предметов] частные проявления могут существовать только по воле человека, суть практические посылки. А если у них [частности] проявления предметов могут существовать не по воле человека, то они суть теоретические посылки... Однако каждый человек лишь тогда, когда его затрагивают некоторые роды вещей, начинает использовать посылки, несущие общепринятое знание, и лишь в такой мере, в которой он нуждается в них, и извлекает себе пользу в том виде вещей, который его заботит в родах вещей” (“Диалектика”, ИФТ, стр. 380–381); ср. у Ибн Сины в “Указаниях и наставлениях” (Избранное, стр. 270–71), у Бахманийяра (Ат-тахсил, стр. 110–111).

⁴⁰ הַמְּדַמֵּת הַלֵּב לְחַלְמוֹת. Согласно психологическим представлениям Маймонида, воображаемый образ (הַמְּדַמֵּת) есть то, что вызывает желание, и то, на что оно направлено. Этот образ порождается фантазией (לִמְיוֹן) путем переработки и комбинирования данных

“...что хорошо древо для еды, и что оно услада для глаз”,⁴¹ был он наказан тем, что отнято у него было оное интеллектуальное постижение. И потому нарушил он заповедь, повеление о которой ему было дано из-за его интеллекта, и приобрел постижение общепринятых мнений, и погряз⁴² в суждениях о плохом и хорошем.⁴³ Тогда и узнал он, сколь ценно то, что потерял, то, лишившись чего, оказался нагим;⁴⁴

чувственного восприятия; только благодаря фантазии может существовать предвкушение удовольствия. Соответственно, приводимая далее фраза означает, что Адам глядел на Древо сквозь призму фантазии, предвкушая удовольствия, которые оно принесет.

⁴¹ Быт. 2:16. Заметим, что опущено начало фразы: “И увидела жена..”. В этой главе Маймонид намеренно не упоминает о Еве, относя все сказанное о ней (или о ней вместе с Адамом) к одному Адаму. См. в II, 30, аллегорическую интерпретацию образов Евы, Змея, Древа познания и т. д.; см. также I, 17.

⁴² קרַג – потонул, погрузился.

⁴³ נִסְפָּקוּ וְנִדְּבָרוּ или “в порицании и одобрении”.

⁴⁴ Маймонид явно намекает здесь на фразу “И открылись глаза их, и узнали они, что наги” в интерпретации Мидраша (Берешит раба, XIX, 6):

“И открылись глаза их”. Разве прежде они были слепыми? Рабби Иудан от имени рабби Йоханана бен Закая и рабби Берехия от имени рабби Акивы говорят: Это подобно селянину, который, проходя перед лавкой стеклодува, задел своим посохом стоящий там ящик со стеклянными кубками и гранеными сосудами и разбил их. Вышел стеклодув, схватил его и говорит: “Знаю я, что нет у тебя, чем заплатить мне, но пойдем, покажу тебе, сколько добра ты погубил”. Так и здесь, Он показал им, сколько поколений они погубили.”И узнали, что они наги — даже ту единственную заповедь, которая была у них, они совлекли с себя и стали наги.

Однако далее сам Маймонид толкует эту же фразу иначе: “И открылись глаза их” — они обрели способность суждения об общепринятом, “и узнали они, что наги”, — узнали общепринятое суждение о постыдности наготы. Как совмещаются два столь разных истолкования “наготы” в предлагаемой Маймонидом целостной интерпретации рассказа о грехопадении? Представляется, что перевод обоих истолкований на язык онтологии выявляет глубокую внутреннюю связь между ними: “Образ” человека, то есть человеческий интеллект в состоянии совершенства, выражается в единении человека с умопостижимым миром (ср. доктрину об отождествлении интеллекта с интеллигибилиями ниже, гл. 68) и в отделении его от чувственно-воспринимаемого мира, мира становления. Человек, обладающий интеллектуальным “образом”, отделен от мира становления как в плане познания (поскольку познает его формы и универсалии так, как они пребывают в Активном Интеллекте, *sub specie aeternitatis*), так и в плане существования. поскольку существование его интеллекта зиждется не на телесном субстрате, а на “существовании своих интеллигибилий (умопостижимых объектов)”; см. ниже, гл. 30;

[тогда узнал он] в каком положении оказался. Поэтому сказано: “Будете, как Элогим, знающие טוב (хорошее) и רע (плохое)”,⁴⁵ а не сказано: “знающие רע (ложное) и תמ (истинное)”, или “постигающие רע (ложное) и תמ (истинное)”: ведь в необходимом⁴⁶ совершенно нет רע טוב (хорошего и плохого), но только תמ רע (ложное и истинное).

Обрати внимание на то, что сказано: “И открылись (תפרגל) глаза их обоих, и узнали они, что наги”,⁴⁷ — не сказано: “Открылись глаза их обоих, и увидели они”. Ибо то же, что видел он прежде, видел он и после⁴⁸ — ведь не было у него пелены на глазах, которая была снята [теперь]; однако возникло у него новое состояние, в котором он счел предосудительным то, что не считал предосудительным прежде.

КМ, Санфедрин X, 1; МТ I, 1, 4:9; I, 5, 8:3. Совлекая с себя “образ”, человек разрушает эту ограду, “погружается” в мир становления и подпадает под его законы. Поскольку эпистемологический и онтологический аспекты слиты здесь воедино, утверждение о том, что человек, обретя способность общепринятых суждений, познал, что он наг, эквивалентно утверждению, что человек, погрузившись в мир, обнажил свое существование перед миром, стал подсудным ему; он стал определяться через истолкование его в контексте внешнего (и, в частности, его нагота теперь может быть истолкована миром как нечто постыдное); можно сказать, что именно здесь возникает оппозиция внешнего и внутреннего в человеке, отсутствующая в насквозь прозрачном, лишенном затемнений интеллигибельном мире. Ср. важную для библейского текста игру слов עור (нагой) и עור (хитрый) (Быт. 2:25–3:1), а также агадическую антитезу עור תכל (одежды из света) – עור תכל (одежды из кожи); עור (кожа) влечет за собой такой ряд, как עור (срамота, нагота), עור (слепой) и т.д. Обратная сторона утраты образа, разрыв с умопостигаемым миром, выражается следующим стихом (Быт. 3:8), повествующем о страхе нагого человека перед Богом; см. об этом ниже, гл. 24, прим. 8.

⁴⁵ Быт. 3:5.

⁴⁶ Категория необходимости может иметь здесь как эпистемологический (доказательное знание называется необходимым, поскольку разум познает его как необходимое следствие аксиом; см. напр. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, Предисловие, 5, стр. 14–22), так и онтологический смысл (разум познает закономерное, а не случайное бытие).

⁴⁷ Быт. 3:7.

⁴⁸ Маймонид отвергает воззрение, согласно которому чувственное восприятие возникает в результате грехопадения. Подобное воззрение, рассматривающее первоначального Адама как чисто духовное существо и грех как падение в материальный мир, характерно для неоплатонических и гностических интерпретаций рассказа об Адаме.

И знай, что это слово — я имею в виду *פרו* (прозревать) — применяется к прозрению мысли, а никак не к обновлению чувственного зрения: “И открыл Бог глаза ее...”;⁴⁹ “Тогда откроются глаза слепых...”;⁵⁰ “С ушами отверстыми (*פניו פרו*) не слышал ты”.⁵¹ [Последняя фраза] аналогична речению: “Глаза у них, чтобы видеть, но они не видели”.⁵²

Что же касается сказанного об Адаме: “...изменил он лик свой (*פניו*), и Ты изгнал его”,⁵³ то истолкование и разъяснение⁵⁴ этого следующее: “когда изменил направление свое, был изгнан”, ибо *פניו* (лицо) — слово, производное от *פנה* (обращаться, направляться), ведь человек обращает свое лицо к той вещи, к которой желает направиться. Таким образом, здесь говорится, что человек, когда он изменил свое направление и устремился к той вещи, к которой ему перед этим было заповедано не стремиться, был изгнан из *райского сада*.

Таково наказание, соответственное его бунту, как *мера за меру*. Ибо сначала было позволено ему вкушать наилучшие яства и наслаждаться безмятежностью и спокойствием; когда же, как мы упоминали, он сделался алчен и погнался за своими наслаждениями и за своими фантазиями,⁵⁵ и вкусил того, от чего запрещено было ему вкушать, был он лишен всего и приговорен к тому, чтобы питаться наихудшей едою, которая прежде вообще не употреблялась им в пищу, и даже это только

⁴⁹ Быт. 21:19.

⁵⁰ Ис. 35:5.

⁵¹ Ис. 42:20.

⁵² Иез. 12:2.

⁵³ Иов 14:20. Контекст этой фразы в книге Иова — жалобы Богу на бренность человека. Смысл ее: “изменяет он лицо свое /или “изменяешь Ты лицо его”/ и Ты отсылаешь его /или “уничтожаешь его”/” — лицо человека изменяется в момент смерти; другая интерпретация: “он поворачивает лицо, уходя...” (Даат Микра). Рамбам, однако, дает здесь совершенно иное прочтение, которое опирается на мидраш, применяющий эту фразу к Адаму (Берешит раба, 16:1; 21:4).

⁵⁴ *אילן ושרח*. *אילן* обычно — аллегорический комментарий (см. Ислам, стр 218).

⁵⁵ *כאלאן*, см. выше в этой главе, прим. 40.

после тягот и трудов, как сказано: “И терние и волчец произрастит она тебе [и будешь питаться полевой травой]”;⁵⁶ “В поте лица твоего [будешь есть хлеб]...”⁵⁷ И в разъяснение этого говорится: “И выслал его Господь Бог из сада Эдемского, чтобы возделывать землю...”⁵⁸

И был он приравнен к скотам в том, что касается пищи и большинства его состояний, как сказано: “И будешь питаться полевой травой”.⁵⁹ И сказано в разъяснение этого повествования: “Но человек в

⁵⁶ Быт. 3:18.

⁵⁷ Быт. 3:19.

⁵⁸ Быт. 3:23.

⁵⁹ Быт. 3:18. Изгнание Адама из рая, где он мог протянуть руку и вкусить от Древа жизни, на землю, которую он должен обрабатывать в поте лица своего, служит предметом ряда аллегорических толкований, развиваемых последователями Маймонида на основании данных им намеков.

Во-первых, это толкование, наиболее близкое к тексту Маймонида в настоящей главе: человек, интеллект которого властвует над его телесными стремлениями, довольствуется малым, по слову мудрецов “кто богат? — тот, кто рад своему уделу” (Авот, IV, 1). Тот же, кто лишен интеллектуального постижения, обречен на вечную и бесплодную погоню за воображаемыми предметами своих вожделений.

Во-вторых, возделывание земли может быть понято как подготовительная работа, которая требуется от человека, для того, чтобы вступить на путь постижения (см. гл. 34); в частности — как формирование этических предпосылок постижения: изгнанный из рая, человек в поте лица своего должен вырабатывать в себе знание добра и зла, формируя тем самым свой стихийный, “взятый из праха” этос, чтобы стать готовым к восприятию интеллектуальных форм и в конечном счете к тому, чтобы вкусить от Древа жизни.

Согласно другим аллегорическим толкованиям, предлагаемым некоторыми средневековыми комментаторами, речь в этих стихах идет об эпистемологии (см. гл. 31 о вкушении как аллегории познания): после грехопадения, для того чтобы обрести знание умопостижаемого, человеку приходится в поте лица своего обрабатывать данные чувственного восприятия; другой вариант: в райском саду человек пользуется истинными предпосылками и аподиктическими умозаклучениями, после грехопадения — правдоподобными посылками и диалектическими умозаклучениями, в поте лица добывая крупичи истины, смешанные с плевелами (диалектический дискурс в принципе не может завершиться и дать окончательный результат).

Заметим, что большинство средневековых комментаторов рационалистического направления, вопреки буквальному смыслу библейского текста, считает, что право и обязанность Адама вкушать от Древа жизни остается в силе после грехопадения (см. Розенберг, “Библейский экзегезис в Путеводителе” [на ивр.], в конце прим. 22; Клайн-Бреслави, *Адам* [на ивр.], стр. 243–247; Харви, “Толкование Маймонида на Быт. 3:22” [на

великолепии не [долго] пребудет, подобен он животным погибающим”⁶⁰.

Да превознесется Обладатель воли, Чьи цели и Чья мудрость неисповедимы!

Глава 3

Считается, что значения [слов] *פגמל* (‘фигура’) и *פגמל* (‘строение’) в еврейском языке совпадают. Однако это не так, ибо *פגמל* (‘строение’) – имя, производное¹ от *פגג* (строить), означает строение предмета и его очертания, то есть конфигурацию, такую как круг, квадрат и тому подобные фигуры. Так, говорится: “...очертания (*פגמל*) скинии и очертания (*פגמל*) всех сосудов ее”;² еще говорится: “по образу их (*פגמל*),

ивр.], стр. 19–21; Д. Гамлиэли, “Тайна древа познания” [на ивр.]. Так, например, философ XIV века Герсонид (Ральбаг, рабби Леви бен Гершом) толкует Быт. 3:22–23 следующим образом: “Неужели Адаму была дана способность, которая делала его подобным высшим субстанциям (“одному из нас”, подразумеваются Бог и ангелы), для того, чтобы он постигал добро и зло? Теперь же, когда ослушался и упустил задуманное Мной, разве может он исполнить то, для чего предназначен, – простереть свою руку и взять от Древа жизни, и вкусить от Древа жизни и обрести вечную жизнь?” Следующий стих (Быт. 3:24) Герсонид объясняет так: именно для того, чтобы дать человеку возможность вкусить от Древа жизни, несмотря на то, что он утратил способность непосредственно постигать интеллигибельное (обрабатывать сад Эдема), Бог высылает его из Эдема обрабатывать землю – чувственные восприятия, и помещает на пути к Древу жизни сияние меча обращающегося и херувимов – воображаемые формы и эманацию Активного Интеллекта (см. прим. 49 к Введению).

⁶⁰ Пс. 49:13.

Глава 3

¹ *פגמל פגמל* – технический термин в грамматике и “теории имен” (см. прим. 5 к Введению), соответствует “отыменному” (гр. *ραγονυμα*) у Аристотеля (“Категории”, гл. 1).

² Исх. 25:9.

который был тебе показан на горе”;³ “очертания (לִיזָל) руки”;⁴ “изображение (לִיזָל) зала”,⁵ — здесь всюду идет речь о конфигурации, и потому в еврейском языке подобные выражения в описаниях, относящихся к Божеству, никоим образом не употребляются.

Что же касается [слова] לִיזָל (‘фигура’), то оно сказывается в трех различных смыслах неопределенно:⁶ в смысле чувственно воспринимаемой формы предмета, существующего вне сознания, то есть облика и очертаний, как в речении: “изваяние какого-либо образа (לִיזָל)”;⁷ “так как вы никакого образа (לִיזָל) не видели”.⁸ Также сказывается оно и о воображаемой форме какого-либо единичного предмета, сохраняющейся в воображении после того, как он перестает быть [непосредственно] воспринимаемым. Так, сказано: “Среди размышлений, что в ночных видениях...”,⁹ а в продолжении говорится: “Стоит [предо мною], но не ведом мне его облик, — образ (לִיזָל) перед глазами моими...”¹⁰ — фантазм,¹¹ предстающий перед глазами. И еще сказывается оно об истинном понятии,¹² постигаемом интеллектом. В этом третьем случае употребляется слово לִיזָל по отношению к Нему,

³ Исх. 25:40.

⁴ Иез. 8:13.

⁵ Парал. I, 28:11.

⁶ Т. е. в качестве неопределенного имени (см. Введение и прим. 10 и 12 к нему) оно имеет три различных смысла.

⁷ Втор. 4:25.

⁸ Втор. 4:15.

⁹ Иов 4:13.

¹⁰ Иов 4:16.

¹¹ לִיזָל, см. выше, Введение, прим. 49, гл. 2, прим. 38, 40; ниже, гл. 18, прим. 13, гл. 47, прим. 2 и 12. Сон — время свободной, неподконтрольной разуму работы комбинаторной функции фантазии — воображающей силы души (לִיזָל), синтезирующей хранящиеся в памяти чувственные образы. В том случае, когда эта работа направляется излившейся на воображающую силу эманацией Активного Интеллекта, имеет место пророческий сон (см. II, 36–38).

¹² לִיזָל וְלִיזָל. Или “о сущностном эйдосе”. По поводу לִיזָל см. прим. 19 к гл. 1, о понятии לִיזָל — там же, прим. 22.

благословен Он, как сказано: “Лик (הוֹמֵךְ) Господа зрит он”,¹³ — смысл и толкование [этого речения]: “Истину¹⁴ Бога постигает он”.

Глава 4

Знай, что הִרָא, הִרָא, הִרָא — три выражения, обозначающие зрительное восприятие, и все три употребляются в переносном смысле для обозначения интеллектуального постижения.

В случае с глаголом הִרָא это широко известно.¹ Например, речение: “И увидел: вот колодезь в поле”² подразумевает зрительное восприятие, а речение: “И много видело сердце мое мудрости и знания”³ — восприятие интеллектуальное.

В этом переносном значении — смысл всех выражений о הִרָא (в́идении и зрении), относящихся к Богу, да превознесется Он. Таковы речения: “Видел (הִרָא) я Господа”;⁴ “И явился (הִרָא) ему Господь”;⁵ “И увидел (הִרָא) Бог, что хорошо”;⁶ “И увидели (הִרָא) Бога Израилева”,⁷ — все это относится к интеллектуальному постижению и ни в коей мере не к чисто зрительному восприятию, ведь глаз воспринимает только материальное тело и только с одной стороны,⁸ да еще

¹³ Числ. 12:8.

¹⁴ הִרָא(ו).

Глава 4

¹ פִּמְשָׁהוּר עֵינַי אֵלֶיךָ הוֹרֵר, см. прим. 13 к Введению, прим. 33 к гл. 2.

² Быт. 29:2.

³ Эккл. 1:16.

⁴ Царст. II, 22:19.

⁵ Быт. 18:1.

⁶ Быт. 1:10.

⁷ Исх. 24:10.

⁸ Т. е. зрительное восприятие не может охватить свой объект со всех сторон; согласно Пинесу и Шварцу “и только в определенном направлении”.

часть его привходящих свойств, то есть цвет тела, его конфигурацию и тому подобное. Кроме того, Бог не постигает при посредстве какого-либо инструмента, как будет объяснено.⁹

Сходным образом, *וּבִן* обозначает обращение взора на предмет: “Не оглядывайся (*וּבִן*) назад”;¹⁰ “Жена же его оглянулась (*וּבִן*) позади него”;¹¹ “взглянет (*וּבִן*) на землю”.¹² Отсюда — переносное значение: обращение мысли и внимания на предмет, чтобы познать его; в этом смысле говорится: “не видел (*וּבִן*) нечестия в Иакове”¹³ — ведь нечестие не воспринимается глазами; то же и в речении: “...и смотрели (*וּבִן*) вслед Моисею...”.¹⁴ По словам мудрецов (*благословенна их память!*), здесь подразумевается тот же смысл — говорится о том, что [сыны Израиля] следили с вниманием за его деяниями и речениями и вдумывались в них; в этом же смысле сказано: “Посмотри-ка (*וּבִן*) на небо”¹⁵ — ведь это происходит в *пророческом видении*. В этом, переносном смысле употребляются все выражения [в которых речь идет] о *всматривании* и которые относятся к Богу (да превознесется Он!): “[...Ибо боялся] воззреть (*וּבִן*) на Бога”;¹⁶ “И лик Господа он зрит (*וּבִן*)”;¹⁷ “Смотреть (*וּבִן*) на беззаконие не можешь Ты”.¹⁸

Также *הִבִּין* относится к зрительному восприятию: “и да наглядится (*הִבִּין*) наше око на Сион!”;¹⁹ а в переносном значении — к постижению

⁹ См. ниже, в главах, посвященных учению об атрибутах, гл. 56–60, гл. 68, III, 21; ср. гл. I в конце.

¹⁰ Быт. 19:17.

¹¹ Быт. 19:26.

¹² Исх. 5:30.

¹³ Числ. 23:21.

¹⁴ Исх. 33:8.

¹⁵ Быт. 15:5.

¹⁶ Исх. 3:6.

¹⁷ Числ. 12:8.

¹⁸ Авв. 1:13. Об этом стихе см. ниже, гл. 48.

¹⁹ Мих. 4:11. Фраза выражает надежду врагов Сиона увидеть своими глазами его гибель.

сердца:²⁰ “...которое он видел (לִפְנֵי) об Иудее и Иерусалиме”;²¹ “...было слово Господа к Аврааму в видении (לִפְנֵי)”.²² В этом переносном смысле сказано: “И видели они (לִפְנֵי) Бога”.²³ Знай это.

Глава 5

Когда глава философов¹ приступил к рассуждению и к умозаключениям о вещах сугубо таинственных, он рек в свое оправдание слова, смысл коих таков: читатели его книги не должны приписывать ему ввиду [выбора] обсуждаемого им предмета дерзость, гордыню и стремление толковать о том, что ему неизвестно; но, напротив, подобает признать за ним прилежание и старание изыскать и обрести достоверные убеждения, насколько это в человеческих силах.

Подобно этому скажем и мы, что человек не должен подступаться к этим великим и возвышенным предметам с суждением по первому впечатлению,² прежде чем он приучит себя³ к наукам и знаниям, не добьется истинного исправления своей нравственной природы, не умертвит страсти и вожделения, порождаемые воображением.⁴ И когда он обретет истинные и достоверные послышки и будет знать их, когда научится

²⁰ Т. е. интеллектуальному постижению, см. ниже, гл. 39. Употребление слова “сердце” в значении “интеллект” особенно характерно для ивритского стиля Мишне Тора.

²¹ Ис. 1:1.

²² Быт. 15:1.

²³ Исх. 24:11.

Глава 5

¹ Аристотель; См. “О небе”, II, 12, 291b24–29.

² וְלֵאמֹר הוּא, см. выше, гл. 1, прим. 44.

³ Или “свою душу”.

⁴ См. выше, гл. 2, прим. 40.

канонам силлогизма и доказательства, узнает способ предотвращения ошибок ума,⁵ — тогда пусть приступает он к исследованию этих вопросов. Но [и тогда] не должен он выносить решения на основании первого воззрения, которое у него возникнет; и не должен он с самого начала простираť свои мысли, позволяя им устремиться к постижению Божества, — пусть сперва остановится, проявив смирение и сдержанность, и лишь затем, мало-помалу, начнет восхождение. Таков смысл речения: “И закрыл Моисей лицо свое, потому что боялся смотреть на Бога”⁶ — в добавление к тому, на что указывает его внешний план [согласно которому речь идет о] боязни взглянуть на явленный свет,⁷ а не о том, что глаза могут узреть Божество, Которое превознесено над всем, что несовершенно, на великую высоту.

И было это поставлено в заслугу [Моисею] (мир ему!), и Превознесенный излил⁸ на него от Своей щедрости и благодати то, что привело его к [состоянию], о котором сказано: “И лик Господа зрит он”.⁹ Как сказали мудрецы (*благословенна их память!*) — это было наградой за то, что он вначале “закрыл лицо свое”, дабы не “воззреть на Бога”.¹⁰

Что же касается “избранных сынов Израиля”,¹¹ то они дерзновенно простерли свою мысль и постигли нечто, однако их постижение было несовершенным, и потому говорится о них: “И видели они Бога Израилева; и под ногами Его [нечто вроде прозрачного сапфира]”,¹² и не сказано просто: “И видели они Бога Израилева”. Ибо основное содержание речения — осуждение их за то, как они видели, а не

⁵ קָרַח, см. выше, прим. 13 к Посвящению.

⁶ Исх. 3:6.

⁷ То же, что “сотворенный свет”, упоминаемый в конце этой главы.

⁸ יָרַח, см. гл. 2, прим. 25.

⁹ Числ. 12:8. Истолкование этой фразы см. в конце гл. 3.

¹⁰ Берахот 7а; Мидраш Танхума, Шемот, 19.

¹¹ Исх. 24:11.

¹² Исх. 24:10.

описание того, что они видели, ведь они были осуждены за форму своего постижения, в той мере, в какой оно содержало в себе телесность. И было это вызвано их посягательством [на познание Бога] прежде достижения ими совершенства. И заслужили они смерть, но заступился за них [Моисей] (мир ему), и дана была им отсрочка — до тех пор, пока не сгорели [одни из них] в Тавере,¹³ а Надав и Авиғу — в *шатре соборном*,¹⁴ о чем повествует истинное предание.¹⁵

И если такое случилось с ними, то тем более мы, недостойные, — или тот, кто еще менее достоин, чем мы, — должны направлять помыслы и усилия на совершенствование подготовки и на приобретение предпосылок, очищающих постижение от скверны, то есть от заблуждений; лишь тогда можно будет приблизиться и взглянуть на священное место Божественного присутствия: “И даже священники, приближающиеся к Господу, должны освятить себя, чтобы не поразил их Господь”.¹⁶

Так и Соломон заповедал тому человеку, который пожелает взойти на эту ступень, соблюдать великую осторожность. Он говорит в своем предостережении-притче: “Следи за тем, как ступаешь, идя в Дом Божий”.¹⁷

Теперь я вернусь к завершению начатого нами разъяснения и скажу следующее: у “избранных сынов Израиля”, вместе с тем, что их постижение было обманчивым, деяния также извратились по этой причине, и уклонились они в сторону плотских вещей из-за ущербности постижения. Об этом и говорится: “И видели они Бога, и ели и пили”.¹⁸

Что же касается заключительной части обсуждаемого речения, а

¹³ См. Числ. 11:1–4.

¹⁴ См. Лев. 10:1–3.

¹⁵ Бемидбар раба, XV, 24.

¹⁶ Исх. 19:22.

¹⁷ Эккл. 4:17.

¹⁸ Исх. 24:11.

именно, слов “и под ногами Его нечто вроде прозрачного сапфира”, то они будут разъяснены в некоторых других главах сего трактата;¹⁹ вся наша цель, к которой мы стремились здесь, состоит в разъяснении того, что всякий раз, когда употребляются выражения פִּיחָ (видение), פִּיחָ (созерцание) и פִּיחָ (всматривание) в таком контексте, они означают интеллектуальное постижение, а не зрительное восприятие, ибо Он, Превознесенный, не то сущее, которое может быть воспринято зрением.

Но если кто-либо из тех, кто ограничивается малым, не пожелает достичь того уровня, на который мы стремимся взойти, и истолкует все выражения, встречающиеся в этом контексте, как указание на чувственное восприятие сотворенных сияний²⁰ или ангелов и тому подобно-го, то тут не будет вреда.²¹

¹⁹ См. I, 28; II, 26.

²⁰ פִּיחָ מְלִיחָ (ל), ед. ч. נֹר מְלִיחָ – “сотворенный свет” (сияние), близкие понятия – “явленный свет”, “сотворенная слава”, “сотворенный голос”. Истоки этой концепции – библейские пассажи о “Славе Господней”, являющейся в огне (Исх. 3:2, 19:18, 24:17, Втор. 5:4–5, 5:21), в облаке (Исх. 16:10, 19:9, 19:16, 24:15–16), во мгле (Исх. 20:21, Втор. 5:19, Парал. II, 6:1), в огненном или облачном столпе (Исх. 13:21–22, 14:24, Числ. 12:5, Втор. 31:15, Пс. 99:7, Неем. 9:12), излучающей свет (Ис. 60:1–4, 60:19–20, Иез. 43:2). Суть теофании заключается не в этих явлениях, а скорее в голосе, раздающемся из огня, облака, тьмы (Исх. 3:4, 19:19, 24:16, Втор. 5:4–5, 5:21, Иез. 1:28), тогда как явление “Славы” призвано прославить Бога и пророка, засвидетельствовать для сомневающихся и непосвященных, что пророк действительно разговаривает с Богом, что Бог присутствует среди людей и заботится о них. В Торе Слава обычно является “перед глазами всего народа” (Исх. 24:17, 40:38, Лев. 9:23), часто в те моменты, когда народ проявляет неверие и непокорность (Исх. 16:7, 16:10, Числ. 14:10, 16:19, 17:7, 20:6). Слава Бога присутствует над ковчегом Завета, в скинии и Храме (Исх. 40:34–35, Лев. 9:23, Сам. 4:21–22, Цар. I, 8:11, Иер. 17:12, Пс. 29:9, Парал. II, 5:13–14); иногда в том же значении говорится об “Имени Бога” (Втор. 12:11, 14:23, 16:2, 6, 11, 26:2, Иер. 7:12; на иврите “имя” означает также и славу). У Исайи явление Славы – эсхатологический мотив (Ис. 35:2, 40:5, 58:8, 60:1, 66:18; ср. Зах. 2:9); в видении Иезекииля предстает Колесница как престол Славы – образ, оказавший большое влияние на последующую традицию (Иез. 1:28, 3:3). В пост-библейскую эпоху эти и аналогичные понятия (Шехина, Колесница, Святой дух и т. д.) играют большую роль в таргумах, в Талмуде и мидрашах, в ранней мистической литературе, у Филона и других эллинистических авторов. В средневековую еврейскую философию представление о сотворенном свете или Славе вводит Саадия Гаон; эпитет “сотворенный” направлен против попыток приписать являющимся сущностям статус Божественных ипос-

Глава 6

וְיָמֵי אִשָּׁתוֹ. В первую очередь, эти слова относятся к мужчине и женщине, а затем, в переносном значении, к любым мужским и женским особям других видов живых существ. Так, смысл речения: “И из всякого скота чистого возьмешь себе по семи: וְיָמֵי אִשָּׁתוֹ (буквально: мужа и жену его)”¹ тот же самый, как если бы было сказано בְּרַגְלֵי זָכָר (“самца и самку”). Затем слово אִשָּׁתוֹ используется в переносном смысле для обозначения вещи, предрасположенной и приуроченной для соединения с другой,² как сказано: “Пять полотнищ должны быть соеди-

тасей, атрибутов или нетварных посредников между Богом и миром (логос, премудрость и т. п.). Иной позиции придерживались каббалисты (и другие мистики, например, хасидей ашкеназ), которые, продолжая раннюю эзотерическую традицию, придерживались теософско-мистического истолкования “света” (“Славы”) как явления Божественной сущности (“сефирот” и т. п.); многие каббалисты, стремясь гармонизировать эти концепции с положениями философской теологии, развивали своего рода диалектический подход к соотношению сефир и Божественной сущности; ср. споры о природе фаворского света в Византии. См. ниже, I, 64; III, 7; Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 8, 10, 12, “Комментарий на книгу Йецира”, IV, 1; Йеғуда Галеви, “Кузари”, I, 89, II, 4, 6–8; IV, 3; Wolfson, “Hallevi and Maimonides on Prophecy”, Studies, v. 2, pp. 60–120; idem, “Crescas' Critique...”, pp. 459–462; idem, “Philo”, pp. 219–220; A. Altmann, “Saadya's Theory of Revelations, Its Origin and Background”; C. Sirat, “Les theories des visions supranaturelles...”; Пинес, “Бог, Слава и ангелы в теологической доктрине II в.” [на ивр.]; D. Abrams, “The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of the Metatron of the Godhead”; Г. Шолем, “Основы каббалистической символики” [на ивр.], стр. 259–307; “Основные течения еврейской мистики”, т. 1, стр. 159–168; И. Дан, “Ранние каббалистические школы” [на ивр.], стр. 77–98.

¹ Маймонид считает представление о телесности ангелов ложным, однако, в отличие от представления о телесности Бога, не подрывающим основ веры. Его отношение к интерпретациям пророческих видений в терминах “сотворенного света” сложнее. См. прим. 46 и 50 к гл. 21; прим. 55 к гл. 46; гл. 10, в конце; гл. 19, в конце; гл. 25, в конце; гл. 27, 28, 64; о “сотворенном голосе” см. гл. 21, 25, 65; II, 33.

Глава 6

¹ Быт. 7:2.

² Маймонид намекает здесь на иносказательное обозначение материи и формы как женщины и мужчины (мужа и жены); см. Введение и прим. 103 к нему, а также гл. 17.

нены одно с другим $\text{לַאִשָּׁה עִתָּתָהּ}$ (букв. ‘женщина с сестрой ее’).³ [Отсюда] также явствует, что слова אָח и אָחָה (брат и сестра) являются многозначными, поскольку употребляются в переносном значении подобно словам אָחָה и אָח .⁴

Глава 7

לָדָר . Значение, подразумеваемое в этом слове, известно: рождение потомства. [Например:] “И родят (לָדָר) ему сыновей”.¹ Далее, это выражение используется в переносном смысле, обозначая возникновение любых природных явлений: “Прежде чем горы родились”.² Оно используется метафорически также в смысле произведения землею того, что произрастает из нее, ибо и произрастание уподоблено рождению: “[Ибо как дождь... поит землю] и делает ее родящей и производящей”.³ И так же в переносном смысле оно относится к обновлению, приносимому временем, так, как будто оно является чем-то, что рождается: “потому что не знаешь, что родит день”.⁴ Кроме того, это [слово] обозначает в переносном смысле возникновение новых мыслей, а также воззрений и школ, образующихся на их основе: “и родил ложь”.⁵ В

³ Исх. 26:3.

⁴ Комментаторы отмечают, что это наблюдение служит для истолкования таких фраз в “Маасе меркава” (Видении Иезекииля), как “и крылья их не соприкасались друг с другом (букв. женщина к сестре ее)” (Иез. 1:9), “И под сводом этим крылья их, простерты от одного к другому (букв. от женщины к сестре ее)” (Иез. 1:23) (см. III, 1–7), или того, что сказано о херувимах в скинии: “...а лицами своими друг к другу (букв. мужчина к брату своему)” (Исх. 25:20).

Глава 7

¹ Втор. 21:15.

² Пс. 90:2.

³ Ис. 55:10.

⁴ Прит. 27:1.

⁵ Пс. 7:15.

этом смысле сказано: “и порождениями чужих они довольствуются”,⁶ то есть “воззрениями их они довольствуются”, как передает это Йонатан бен Узиэль⁷ (мир ему!) в своем переводе: “Законам язычников они следуют”.

В этом смысле тот, кто научил другого индивидуума чему-либо, преподавал ему некоторое воззрение, как бы родил этого индивидуума как носителя данного воззрения. И в этом же смысле ученики пророков именуется сыновьями пророков, как мы разъясним это при обсуждении многозначности слова “сын”.⁸ В таком же переносном смысле сказано об Адаме: “И жил Адам сто тридцать лет, и родил по подобию своему, по образу своему”;⁹ смысл выражения “образ Адама и подобие его” был разъяснен тебе ранее. Следовательно те, кого родил он ранее, не обрели истинной человеческой формы, которая и есть “образ Адама и подобие его”. Однако о Сифе, которого он обучил и привел к пониманию и который достиг человеческого совершенства, сказано: “И родил по подобию своему и по образу своему”.

И как известно тебе,¹⁰ всякий, не достигший обладания этой формой, — понятие¹¹ о которой мы разъяснили ранее,¹² — есть не человек,

⁶ Ис. 2:6.

⁷ Ученик Гилеля (I в.), перевел Пророков и Писания на арамейский язык. Традиция возводит к нему общепринятый сегодня перевод Пророков и Писаний.

⁸ В имеющемся у нас тексте Путеводителя это разъяснение отсутствует. Капах предполагает, что Рамбам имеет в виду намеки, рассеянные в различных местах Путеводителя, в том числе в этой главе, в гл. 22 и 54 третьей части и в других местах. Д-р Ци Лангерман сообщил мне, что в неопубликованном комментарии к Путеводителю (Йемен, XIV в.) рабби Зхария га-Рофе пишет, что “в достоверной северной (по-видимому, палестинской. — М. Ш.) рукописи” Путеводителя он обнаружил вариант רַבּ מַמּוּד “как разъяснили”, согласно которому Маймонид ссылается на какого-то другого автора, по мнению р. Зхарии — на лексикографа Ибн Джанаха.

⁹ Быт. 5:3. Маймонид толкует это выражение как метафорическое, поскольку физическое рождение не может называться “рождением по образу”.

¹⁰ Так согласно Ибн Тиббону и Пинесу; согласно Капаху и Шварцу можно перевести: “Итак, отсюда ты узнаешь”.

¹¹ מַמּוּד, см. прим. 19 к гл. 1.

¹² Гл. 1 и 2.

но животное, обладающее обликом и очертаниями человека, обладающее, однако, способностью к различного рода вредоносным действиям и измышлению злодеяний, каковой не обладают прочие животные. Ибо мысль свою и способность суждения, имевшиеся у него для стяжания совершенства, коего он не обрел, он использует для всевозможных ухищрений, с неизбежностью ведущих к злодеяниям и порождению зла; он как бы существо, подобное человеку и подражающее ему. Таковы были сыновья Адама, родившиеся прежде Сифа. И говорится в Мидраше: “Все те сто тридцать лет, пока Адам не был прощен, он рождал духов”,¹³ то есть демонов, а когда снова стал угоден [Богу], родил подобного себе, то есть “по подобию своему и по образу своему”, как сказано: “И жил Адам сто тридцать лет и родил по подобию своему и по образу своему”.¹⁴

Глава 8

מָוֶמֶת. Это имя в своем основном значении относится к месту — частному и общему.¹ Затем язык расширил его [смысл] и принял его как наименование уровня и положения человека, то есть его совершенства в чем-либо,² так что говорится, что такой-то находится на месте

¹³ Эрвин 186, ср. Берешит раба, XX, 11; XXIV, 6.

¹⁴ Ср. ниже, гл. 14 и прим. 7 к ней.

Глава 8

¹ “Частное”, т. е. конкретное место, — местоположение, позиция; “общее” — область, пространство. См. Аристотель, “Физика”, IV, 2, 209a31–32; Wolfson, “Crescas' Critique...”, pp. 352–356. По определению Аристотеля, “первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место” (там же, 212a20–21).

² מָוֶמֶת(ב). Метафора места применительно к совершенству связана в первую очередь с универсальной ценностной оппозицией верха и низа. Однако в контексте философского осмысления понятий места и совершенства эта метафора приобретает специ-

такого-то в таком-то отношении. Тебе известно, сколь часто носители этого языка употребляют данное значение, говоря: “занял место своих

фическое значение. Место – граница, очерчивающая тело извне, задающая предел распространения тела (см. определение в предыдущем примечании, см. “Метафизика”, V, 17); совершенство – форма (энтелехия) как предел и цель (*telos*) становления вещи (см. прим. 5 и 9 к гл. 19, прим. 26 к гл. 2; ср. в аристотелевской физике представление о том, что для каждой стихии есть “естественное место”, куда она стремится по своей природе). Выходит, что место – как бы чувственный образ совершенства, а совершенство – умопостигаемое место. В этой связи (и в связи с интерпретацией глагола “наполнять” в гл. 19) приобретает особый смысл приводимое далее выражение “наполнил место” (см. следующее примечание). Именно в подобном расширении понятия “место” многие средневековые философы искали ответ на вопрос о месте мироздания в целом (ср. Аристотель, “О небе”, 279a12–30); еврейские авторы при этом часто ссылались на слова Мидраша “И подошел он к Месту» (Быт. 28:11). Почему имя Пресвятого, благословен Он, заменяют прозванием и именуют Его *מקום* (Место)? Потому что Он – место мира, но мир – не Его место” (Берешит раба, LXVIII, 9); по их мнению это означает, что Бог – трансцендентная форма мироздания (см. гл. 69–70; прим. 23 к гл. 70 и комментарий Нарбони к этой главе). Ср. у Филона: “Сказано: «И подошел он к Месту». Место имеет три значения: во-первых, пространство, занятое телом, во-вторых, Божественный Логос, которого Сам Бог всецело наполнил нетелесными силами... В третьем значении Сам Бог называется местом, поскольку Он объемлет все и не объемлем ничем” (*De somn.* I, 11, 61–63; ср. *De fuga et invent.* 14, 75; *De cher.* 14, 49; *Leg. All.* I, 14, 44). См. также Секст Эмпирик, “Против физиков” II, 30–33; то, что для перипатетиков было метафорой, становится философемой у неоплатоников, в связи с их концепцией интеллигибельного пространства. Ср. неоплатонические концепции умопостигаемой сферы, эмпирия, метафизического света, объемлющего мироздание, и т. д., приобретшие особую популярность в средневековом христианстве (самый знаменитый пример – “Рай” Данте). Ср. каббалистическое описание Бога как “Окружающего все миры и наполняющего все миры” (Зофар, III, 225а, ср. Багир, 179 и прим. Г. Шолема к этому месту; заметим, что на иврите исходное значение слов *בבט* (причинять), *בבט* или *בט* (причина) и *בבט* (следствие) – соответственно “окружать”, “окружающий” и “окружаемый”; см. также “Свет Жизни” на Быт. 2:2). Ср. знаменитые слова Николая Кузанского о том, что Бог – и центр, и периферия мира, а также их многочисленные последующие вариации. Хасдай Крескас в “Свете Господнем”, полемизируя с Аристотелем и Маймонидом, развивает концепцию места как бесконечного пространства, вмещающего тела, и понимает формулу “Бог – место мира” как указание на присутствие Бога в мире, являющееся источником экстенсивности, протяженности последнего; таким образом, выражения “Бог – место мира” и “Полна вся земля Славы Его” (см. ниже, гл. 19) оказываются близкими по смыслу (ср. ньютоновское пространство как сенсориум Бога). На эту концепцию опирается Спиноза, приписывая Богу атрибут протяженности. См. также Йосеф Альбо, “Книга основоположений”, II, 17; Лейбниц, “Новые опыты о человеческом разумении”, II, 13, 17–18; Wolfson, “Crescas' Critique...”, pp. 122–124, 194–203, 458–462; idem, “Philo”, pp. 247–251; S. Sambursky, “The Concept of Place in

отцов”,³ “был достоин⁴ своих отцов мудростью или благочестием⁵ “. Так же говорят они: “спор все еще находится на том же месте”⁶ — то есть в том же положении. В этом переносном смысле сказано: “Благословенна слава Господа от места Его”,⁷ то есть в соответствии с Его статусом и огромностью Его превосходства в бытии.⁸ Подобно этому всякое упоминание *места* применительно к Богу подразумевает уровень бытия Его (да превознесется Он!), сопоставимый с которым или подобный которому невозможен, как будет доказано.⁹

Знай, что объясняя в сем трактате многозначность какого бы то ни было имени, мы имеем в виду не только пробудить твое внимание к тому, что упоминается в [посвященной этому] главе, — но мы раскрываем пред тобою врата и обращаем твое внимание на тот смысл этого имени, который является значимым в соответствии с целью, которая стоит перед нами, а не с целью тех, кто описывает речь какой-либо языковой общины. Так что рассматривая пророческие книги и другие сочинения мужей знания, приглядывайся ко всем именам, употребляемым там, и каждое многозначное имя бери в том из его значений, которое соответствует смыслу контекста. Ибо эти слова наши — ключ к пониманию сего трактата и подобных ему. Например, мы разъяснили в настоящей главе смысл слова “место” в изречении “Благословенна

Late Neoplatonism”; А. Равицкий, “Премудрость как посредница...” [на ивр.]; Х. Л. Борхес, “Сфера Паскаля”.

³ Горайот, 11б, Шабат 51а. Букв. “наполнил место своих отцов”, ср. гл. 19.

⁴ Букв. “наполнил место”.

⁵ См. Кегубот, 103б.

⁶ Микваот, IV, 1.

⁷ Иез. 3:12.

⁸ תּוֹכַחַת יְהוָה. Обычное значение слова תּוֹכַחַת — “доля”, “удел”. В соответствии с этим значением Ибн Тиббон и Пинес переводят: “...Его удела в бытии”. Капах и Шварц отмечают другое значение этого слова — “высокое достоинство”, “превосходство” (תּוֹכַחַת). Согласно обоим значениям, здесь выражается мысль о “наивысшем месте” Бога в иерархии бытия. См. также гл. 20, прим. 22; II, 30, в конце главы. Ср. Х. Крескас, “Свет Господень”, I, 2 (ст. также Wolfson, “Crescas’ Critique...”, pp. 200–204).

⁹ Речь идет о понятии необходимо-сущего, см. ниже, I, 56; II, 1; МТ I, 1, 1:1–4.

слава Господа от места Его”. [На основании этого] ты должен знать, что точно такое же значение имеет слово “место” в изречении “вот, место у Меня”:¹⁰ это — некая ступень созерцания, куда устремляется¹¹ интеллект, а не взор, вдобавок к [прямому смыслу, согласно которому речь идет о] некоем месте на горе, в котором происходило уединение и обретение совершенства.

Глава 9

כסא. Основное значение этого слова — “престол”. Поскольку на престоле восседают только люди, облеченные величием и превосходством, как, например, цари, престол стал [обозначением] какой-либо существующей вещи, которая указывает на величие того, кому она предназначена, и на высоту его достоинства. Поэтому Храм именуется “престолом”, ибо он указывает на величие Того, Кто явился в нем и осенил его Своим сиянием и славой. Потому сказано: “Престол славы, возвышенный от начала, [есть место Святыни нашей]”.¹

В связи с этим значением именуется престолом и небеса, ибо для познавшего их и размышляющего о них они указывают на величие Того, Кто наделил их бытием и движет ими, Того, Кто правит низшим миром посредством излияния их щедрот.² Оттого говорится: “Так сказал Гос-

¹⁰ Исх. 33:21.

¹¹ עלול(ו) от глагола עלול — “смотреть с вожелением, надеждой”, “подниматься”, “тянуться”.

Глава 9

¹ Иер. 17:12.

² אלתו ג'ר'ב или “посредством эманации их великолепия”. ג'ר'ב — эманация, “переливание через край”, см. прим. 25 к гл. 2; ג'ר'ב — щедрость, великолепие.

“Управление (ג'ר'ב эманация, поддерживающая и упорядочивающая существование мира, см. прим. 14 к гл. 15 и прим. 19 к гл. 34) изливается от Божества, да превознесет-

подь: небо — престол Мой, [а земля — подножие Мое]”.³ Здесь говорится следующее: “оно указывает на Мое существование, величие и могущество подобно тому, как престол указывает на величие того, кому он предназначен”.

Таково убеждение, которого должны придерживаться все люди истины, а не [представлять себе] некое тело, на котором высится Божество, да превознесется Оно на великую высоту! Ибо доказано будет тебе, что Он, Превознесенный, не есть тело, а если так, то разве можно приписать Ему местопребывание и расположение на каком-либо теле? Однако дело обстоит так, как указано нами: всякое место, которое Бог почтил и отметил⁴ Своим светом и сиянием, такое как Храм или небо, именуется Его престолом.

Что же касается того расширительного значения, которое язык придает [этому выражению] во фразе: “рука на престоле Господа”,⁵ то речь идет об атрибуте величия и возвышенности, который не подобает тебе воображать чем-то отличным от Его сущности⁶, неким творением, которое Он сотворил. Ибо тогда выходило бы, что порой пребывает

ся Оно, сначала на отделенные интеллекты в соответствии с их степенями; от интеллектов избыточные для них блага и сияния изливаются на тела небесных сфер, а от сфер блага и силы изливаются на тела возникающие и уничтожающиеся” (II, 11).

Действие эманации на каждом уровне мировой иерархии состоит в реализации возможностей или в актуализации потенций, присущих этому уровню, в придании полноты и совершенства его бытию. Однако это действие на сущности определенного уровня не ограничивается только их актуализацией — оно же побуждает их действовать, влиять на сущности следующего уровня, приводя и тех в актуальное состояние; это может быть представлено как перетекание избыточной эманации через край, на более низкие ступени иерархии; можно уподобить это и деянию щедрого человека, оставляя у себя только то, что потребно для существования, наделяет нуждающихся избытком; см. ниже, гл. 69, II, 11, 12, 37.

³ Ис. 66:1.

⁴ הָצַד — выделил; см. прим. 39 к гл. I.

⁵ Исх. 17:16.

⁶ לְמִנְתּוֹ. לְמִנְתּוֹ (от יָט — “обладатель”) — собственное, сущность, самость (см. EI, v, II, p. 220; Afan, “A Philosophical Terminology...”, p. 101). Основной вопрос учения о Божественных атрибутах — их отношение к לְמִנְתּוֹ. См. гл. 61, прим. 26.

Он, Превознесенный, без престола, а порой — с ним, а это, без сомнения, — неверие, ведь уже провозглашены и сказаны слова: “Ты, Господи, пребываешь вовеки, престол Твой — из рода в род!”,⁷ указывающие на то, что [престол] не есть нечто отделенное от Него. Поэтому здесь, как и в других подобных случаях, под словом “*престол*” подразумевается Его величие и превознесенность, которые не являются чем-то вне Его сущности,⁸ как это будет разъяснено в некоторых главах этого трактата.⁹

Глава 10

Ранее мы уже говорили¹ о том, что упоминая в настоящем трактате какое-либо из многозначных имен, мы не ставим перед собой цели перечислить все значения, в которых употребляется это имя, — ведь сей трактат не посвящен языку. Поэтому мы упоминаем среди этих значений те, что потребны нам для наших целей, и не более того. Среди таковых — [значения слов] *טָרַח* (спускаться) и *לָעוֹ* (подниматься); *הִרִיב* и *הִלָּעוּ* — слова, которые на еврейском языке обозначают, соответственно, нисхождение и восхождение. Когда тело перемещается с одного места на другое, более низкое, мы говорим, что оно *опустилось* (*טָרַח*), а когда оно перемещается с одного места на более высокое, мы говорим, что оно *поднялось* (*לָעוֹ*).

⁷ Плач 5:19.

⁸ *הל'т.*

⁹ См. ниже, гл. 53–58.

Глава 10

¹ Выше, гл. 8.

Далее, оба этих слова используются в переносном значении, относящемся к [изменениям в] значимости и величии, так что когда уровень индивидуума понижается, говорится, что он опустился, а когда уровень его достоинства возрастает, говорится, что он поднялся, как сказал Превознесенный: “Пришелец, который в среде твоей, будет возвышаться над тобою все выше и выше, а ты опускаться будешь [все ниже и ниже]”.² И сказано: “...возвысит тебя Господь выше всех народов земли”.³ И сказано: “И высоко вознес Господь Соломона...”.⁴ Также известно тебе, сколь часто [мудрецы] употребляют выражение: “в святости возвышают, а не низводят”.⁵ Таким же образом применяется [это слово] к нисхождению в созерцании, и когда человек направляет свои мысли на чрезвычайно низменный предмет, говорят, что он опускается. Аналогично, когда он устремляет свои мысли к предмету высокому, говорится, что он возвышается.

И ввиду того, что мы, племя сынов адамовых, находимся в низжайшей из низших [областей], как в отношении места, так и в отношении уровня бытия, в сравнении с объемлющей сферой,⁶ тогда как Он, Превознесенный, — Высший из высших в [смысле] истинного бытия, величия и превознесенности, а не [в смысле] высоты местоположения, и при этом Он, Превознесенный, возжелал того, что возжелал, — чтобы передалось от Него знание и излилось вдохновение на некоторых из нас, — ввиду этого было названо оное ниспослание вдохновения проро-

² Втор. 28:43.

³ Втор. 28:1.

⁴ Парал. I, 29:25.

⁵ Шекалим, IV, 4, Берахот, 28а, Менахот, 99б. Смысл этого выражения: сакральный статус предмета или индивидуума может быть повышен, но не понижен.

⁶ Согласно картине мира, принимаемой Маймонидам, внешняя сфера, лишенная звезд, объемлет собой все остальные сферы — и сферу неподвижных звезд, и сферы планет. Эта внешняя сфера (и вместе с ней — остальные сферы, содержащиеся в ней) совершает за сутки полный оборот, порождая, тем самым, видимое движение небосвода; см. ниже, гл. 72.

ку или водворение⁷ Шехины⁸ на определенном месте — нисхождением (היירד), а прекращение пророческого состояния или удаление Шехины из этого места описывается как восхождение. Таким образом, всюду, где встречаются выражения היירד (нисхождение) и הילד (восхождение), употребленные применительно к Творцу (да превознесется Он!), подразумевается именно такой смысл.

Подобно этому, когда обрушивается бедствие на народ или область⁹ согласно приговору Его предвечной воли,¹⁰ и пророческие книги предваряют описание этой напасти¹¹ [повествованием о том], как Бог рассмотрел дела этих [людей], после чего обрушил на них кару, такое событие иносказательно тоже именуется нисхождением. Ибо человек слишком ничтожен для того, чтобы рассматривать его дела и наказывать за них, если б не было на то Его воли. Это разъяснено уже в пророческих книгах; и речение “что есть человек, что Ты вспоминаешь о нем, сын адамов, что Ты посещаешь его?”¹² подразумевает тот же смысл. Поэтому и говорится в таких случаях о нисхождении: “Сойдем же (הב הדרד) и смешаем их язык”,¹³ “И сошел (וירד) Господь посмотреть...”,¹⁴ “Сойду же (אנ הדרד) и посмотрю”;¹⁵ смысл всего

⁷ הלול. В данном контексте это слово обозначает локализацию и явление трансцендентных сущностей в телесном мире, в определенном месте и времени. См. Ислам, стр. 282–283. Кроме того, Маймонид употребляет этот термин, говоря о наказании, постигающем людей (ниже в этой главе), об исполнении повеления или обещания (I, 22) и т. д. (см. словарь Lane, p. 619). Соблюдать единообразие в переводе представляется невозможным, однако для лучшего понимания текста данной главы и гл. 22 полезно помнить об этой особенности оригинала; см. также прим. 6 к гл. 24.

⁸ סכינה — арабский эквивалент ивритского слова שכנה; см. ниже, гл. 25.

⁹ בקלים (ב) — “климат”, один из семи широтных поясов, на которые древние делили ойкумену.

¹⁰ Воля именуется предвечной, чтобы подчеркнуть, что обладание волей не означает изменчивости Божества, см. напр. II, 18.

¹¹ מלנזלה (от נזל) — беда, как нечто обрушивающееся, спускающееся, нисходящее свыше на человека, ср. прим. 6 к гл. 24.

¹² Пс. 8:5.

¹³ Быт. 11:7.

¹⁴ Быт. 11:5.

¹⁵ Быт. 18:21.

этого — ниспослание¹⁶ наказания на обитателей низшего мира. [Примеры же] первого значения, то есть значения, относящегося к [нисхождению] вдохновения¹⁷ и прославлению,¹⁸ многочисленны: "...а Я сойду и буду говорить там с тобой...";¹⁹ "И сошел Господь на гору Синай";²⁰ "Сойдет Господь перед глазами всего народа...";²¹ "И восшел от него Бог";²² "...И восшел Бог от Авраама".²³

Что же касается речения "И Моисей взошел к Богу",²⁴ то оно соответствует третьему значению [слова "взошел"] в дополнение к [тому смыслу, согласно которому Моисей действительно] "взошел на вершину горы", куда опустился сотворенный свет. Ибо Бог, да превознесется Он, не пребывает в каком-либо месте, куда можно было бы подняться и откуда можно было бы сойти; да превознесется Он над всем, что могут вообразить невежды, на великую высоту!

Глава 11

יָשַׁב. Первичное значение этого слова в нашем языке — "восседание":¹ "Эли, священник, восседал на сиденьи...".² И поскольку

¹⁶ לָלוּל.

¹⁷ אָלוּחַי, см. прим. 12 к гл. 18.

¹⁸ אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי, прославление Божеством человека, места, и т. д., "апофеоз" (см. Lane, p.1536).

¹⁹ Числ. 11:17.

²⁰ Исх. 19:20.

²¹ Исх. 19:11.

²² Быт. 35:13.

²³ Быт. 17:22.

²⁴ Исх. 19:3.

Глава 11

¹ Действие по глаголу "сидеть".

² Сам. I, 1:9.

сидящий человек находится в наиболее устойчивом и надежном из возможных для него положений, соответствующее слово использовано в переносном смысле для обозначения всякого надежного и устойчивого положения, не подверженного изменениям. Так говорит [пророк], обещая Иерусалиму, что тот будет обладать неизменным пребыванием и устойчивостью, находясь при этом на высшей ступени: “И возвысится он, и будет восседать на месте своем”.³ Также сказано: “неплодную усаживает в доме...”,⁴ то есть дает ей устойчивое и прочное положение.

В этом последнем смысле сказано о Нем, да превознесется Он: “Ты, Господи, пребываешь (букв. восседаешь) вовеки”;⁵ “о Восседающий в небесах!”;⁶ “Тот, Кто восседает в небесах”⁷ — [все это означает], что Он вечен и не подвержен изменениям любого рода. Ибо сущность Его⁸ неизменна, а какого-либо модуса,⁹ отличного от Его сущности, в котором могли бы происходить изменения, у Него нет; так же и отношение Его к чему-либо, что не есть Он, не меняется, ибо, как мы объясним, не существует такого отношения между Ним и тем, что не есть Он, чтобы Он изменялся в связи с этим отношением.¹⁰ Таким образом, Его неизменность во всех смыслах этого слова абсолютна, о чем ясно сказано: “Ибо Я, Господь, не изменился”¹¹ — то есть “совершенно не подвержен никаким изменениям”. Этот смысл и обозначается иносказательно [словом] “*восседание*” всегда, когда оно упоминается применительно к Нему, да превознесется Он.

³ Зах. 14:10.

⁴ Пс. 113:9.

⁵ Плач 5:19.

⁶ Пс. 123:1.

⁷ Пс. 2:4.

⁸ лн'т, см. прим. 6 к гл. 9, прим. 26 к гл. 61.

⁹ לַחַד — “модус”, “состояние” — термин, применяющийся некоторыми школами калама вместо термина פֶּה, “атрибут”; см. ниже, гл. 51 и 73.

¹⁰ См. ниже гл. 52 и 56.

¹¹ Мал. 3:6.

В большинстве таких случаев [“восседание”] связывается с небесами, ибо небо есть то, в чем нет изменений и преобразований, то есть относящиеся к нему индивидуальные предметы не изменяются так, как изменяются единичные предметы земного мира, возникающие и исчезающие.¹² Подобно этому, когда Ему, да превознесется Он, приписывается отношение (поскольку [об отношении] говорится во многих смыслах)¹³ к видам возникающих и исчезающих сущих, то также может использоваться слово “восседать”, ибо виды эти обладают непрерывным, упорядоченным и устойчивым существованием, подобным существованию единичных небесных тел.¹⁴ Как сказано: “Тот, Кто восседает над кругом Земли”,¹⁵ то есть “Он вечен и неизменен над кружением [Земли]”, то есть над ее круговоротом, под которым подразумеваются предметы, обновля-

¹² В аристотелевской картине мира каждое из небесных тел: сфер, звезд, планет – в отдельности вечно и неизменно, в противоположность единичным земным телам. Слова о том, что Бог восседает на небесах, означают, что эту свою вечность и неизменность небесный мир черпает из вечности и неизменности Божества.

¹³ Эта оговорка призвана устранить противоречие между тем, что сказано в этой фразе, и тем, что говорилось перед этим о невозможности отношения между Ним и тем, что вне Него; о различных смыслах слова “отношение” см. ниже, гл. 52 и 56; ср. Аристотель, “Категории”, гл. 7.

¹⁴ Приведем обширную цитату из Аристотеля, содержащую несколько важных для Маймонида идей, на которых, в частности, он основывается и здесь: “...возникновение и уничтожение всегда будут происходить непрерывно и никогда не прекратятся... И в этом заключен глубокий смысл, ибо мы утверждаем, что во всем природа всегда стремится к лучшему. ‘Быть’ лучше, чем ‘не быть’... однако бытие не может быть присуще всем вещам из-за их удаленности от первоначала. Поэтому Бог завершил мировое целое тем способом, который оставался: Он сделал возникновение безостановочным. Ведь именно так бытие более всего может быть продолжено, потому что постоянное возникновение ближе всего к вечной сущности. Причина этого, как мы не раз уже говорили, – перемещение по кругу, ибо единственно оно непрерывно. Поэтому ему подражают и прочие вещи, которые превращаются друг в друга согласно своим свойствам и силам, например, простые тела. В самом деле, всякий раз, когда из воды возникает воздух, из воздуха – огонь, из огня – снова вода, мы говорим, что возникновение совершило свой круг, потому что вернулось к исходной точке. Поэтому прямолинейное перемещение, подражающее круговому, также непрерывно” (“О возникновении и уничтожении”, II, 10, 336b25–337a7; ср. Платон, “Тимей”, 37d).

¹⁵ Пс. 40:22.

ющиеся в ней по кругу.¹⁶ И сказано: “Господь над потопом восседал”.¹⁷ Это означает, что во времена перемен в состоянии [сущностей] земного мира и их разрушения, у Него, Превознесенного, нет изменения в отношении к ним. Ведь Его отношение к ним, когда они возникают и когда они уничтожаются, одно и то же, оно постоянно и неизменно, ибо отношение это касается видов возникающего, а не индивидов. И если ты поразмыслишь над любым случаем, где ты найдешь слово “восседание” применительно к Богу, ты обнаружишь, что оно имеет указанный смысл.

Глава 12

מִיָּר — многозначное слово. Одно из его значений — “вставание”, в противоположность הִשִּׁיב (“усаживание” или “восседание”): “Не встал и не двинулся с места пред ним”.¹ У него есть и еще один смысл — прочность и истинность чего-либо: “Исполнил (פִּי) Господь слово Свое”;² “И утвердилось (פִּי) поле Эфроново... [за Авраамом]”;³ “Дом, который в городе останется навсегда (פִּי)”.⁴ “И утвердится (פִּי) в твоей руке царство Израилево”.⁵

В этом смысле употреблены все выражения о מִיָּר (“вставании”), относящиеся к Богу, да превознесется Он: “Ныне восстану (פִּי), —

¹⁶ Поскольку уничтожение одних предметов означает возникновение других; см. цитату из Аристотеля выше, в прим. 14.

¹⁷ Пс. 29:10.

Глава 12

¹ Эсф. 5:9.

² Сам. I, 1:23.

³ Быт. 23:17–18.

⁴ Лев. 23:35.

⁵ Сам. I, 24:20.

рек Господь”⁶ — ныне исполню Свой приговор, Свое обещание и Свою угрозу. “Восстань (קָוַם), сжался над Сионом”⁷ — исполни то, что Ты обещал о помиловании его. И так как тот, кто решил совершить нечто, обычно приступает к действию, вставая с места, говорят про всякого, кто приступает к какому-либо действию, что он встает (поднимается): “что сын мой поднял (קָוַם) моего раба против меня”.⁸

От этого значения был образован переносный смысл: исполнение Божьего приговора⁹ над людьми, которые заслужили наказание смертью: “И восстану Я (קָוַם) на дом Иеровоама [с мечом]”.¹⁰ “И восстанет (קָוַם) против дома нечестивых”.¹¹ Возможно, что и речение “Ныне восстану”¹² имеет такой же смысл, равно как и фраза: “Восстань, сжался над Сионом” означает: “Восстань на врагов его”. Именно такой смысл имеют многие стихи Писания, а вовсе не тот, будто бы есть там¹³ предстояние или восседание, да превознесется Он над этим. И сказали [мудрецы], мир им: “Наверху нет ни восседания, ни предстояния (הַתְּמוּנָה)...”,¹⁴ ведь [слово] תָּמוּ (стоит, встал) употребляется иногда в том же смысле, что и קָוַם (встал).

⁶ Пс. 12:6; Ис. 33:10.

⁷ Пс. 102:14.

⁸ Сам. I, 22:8.

⁹ וְנִפְדָּה אֱמֶר אֱלֹהִים — “исхождение Божьего повеления”. О תָּמוּ см. прим. 6 к гл. 23, וְנִפְדָּה — прим. 6 к гл. 24.

¹⁰ Амос 7:9.

¹¹ Пс. 31:2.

¹² Пс. 12:6; Ис. 33:10.

¹³ תָּמוּ, см. предисловие Ибн Тиббона к переводу Путеводителя.

¹⁴ Хагига 15а.

Глава 13

פָּתוּמוּ — многозначное слово; бывает, что оно означает действие встающего или стоящего: “Когда предстал он (וַתִּמְצֵא) пред фараоном”;¹ “Если даже Моисей и Самуил предстанут (תָּמוּ) [предо Мною]...”;² “...а сам стоял (תָּמוּ) подле них”.³ Бывает также, что оно означает остановку и прекращение: “Коль они перестали (וַתִּמְצֵא) говорить”,⁴ “И перестала (תָּמוּ) рожать”.⁵ Иногда же оно означает стойкость и долговечность:⁶ “Чтобы они хранились (וַתִּמְצֵא) долгие годы”;⁷ “...то сможешь устоять (תָּמוּ)”;⁸ “оставался (תָּמוּ) в нем вкус его”⁹ — то есть сохранился, уцелел и не изменился. “Справедливость Его стоит (לִתְמוּ) вовек”,¹⁰ то есть незыблема и вечна.¹¹

Всякий раз, когда употребляется слово פָּתוּמוּ по отношению к Богу, да превознесется Он, подразумевается этот последний смысл. “И стоять (וַתִּמְצֵא) будут ноги Его (וַיִּלְוֶהוּ) на Масличной горе”,¹² — там утвердятся исходящие от Него причины, то есть Его следствия.¹³ Все

Глава 13

¹ Быт. 41:46.

² Иер. 15:1.

³ Быт. 18:8.

⁴ Иов 32:16.

⁵ Быт. 29:35.

⁶ אֶלְתָּמוּ וְאֶלְבָּקָה.

⁷ Иер. 32:14.

⁸ Исх. 18:23.

⁹ Иер. 48:11.

¹⁰ Пс. 111:3.

¹¹ בְּקִיָּה בְּאֵתָהּ. См. гл. 15, прим. 6.

¹² Зах. 14:4.

¹³ וְעַל מַסְבַּחָהּ. Обычное значение слова סִבָּ — “причина”, в соответствии с чем смысл фразы таков: “на Масличной горе произойдут события, которые будут причиной того, что описывает пророк, и которые являются следствием Божественного предначертания” (см. у Капаха). Однако слово סִבָּ имеет также и более общее значение “связь”, и поэтому у Маймонида оно иногда может означать “следствие”. Поэтому возможно, что здесь Маймонид просто поясняет неопределенное слово סִבָּ более определенным מַסְבָּחָהּ.

это будет разъяснено при упоминании различных значений слова לָל (нога).¹⁴

В этом же смысле сказал Он, Превознесенный, [Моисею]: “а ты оставайся (תָּמָּו) здесь со Мною”.¹⁵ [И сказано:] “Я же стоял (תָּמָּו) между Господом и вами”.¹⁶

Глава 14

О многозначности [слова] אָדָם (Адам). Это имя *первого человека*, являющееся производным, согласно содержащемуся в Писании указанию на то, что оно образовано от אָדָמָה (земля).¹ Иногда оно является видовым именем: “Да не пребудет дух Мой в человеке (אָדָם) [вечно]”,² “Кто знает, восходит ли ввысь дух сынов человеческих (רוּחַ)

¹⁴ См. ниже, гл. 28.

¹⁵ Втор. 5:28. См. толкование этой фразы в отрывке из Мишне Тора, приводимом в прим. 45 к Введению.

¹⁶ Втор. 5:5.

Глава 14

¹ См. Быт. 2:7: “И создал Господь Бог человека, прах из земли...”.

В конце предыдущей главы говорилось о Моисее, который “стоит с Богом”, то есть приобщается к Божественному постоянству и вечности. В настоящей главе, как антитеза этому, развивается тема неустойчивости, брэнности человека, присущей ему постольку, поскольку он онтологически зависим, “произведен” от материального субстрата (земли). В двух последующих главах при помощи образа лестницы, опирающейся на землю и достигающей небес (гл. 15) и образа скалы, на которой стоял Моисей пред Богом (гл. 16), выражается мысль о том, что новые онтологические устои человек обретает, возвышаясь до постижения Бога. Ибо, согласно Маймониду, только тогда в нем поистине осуществляется вторая часть приведенного выше стиха: “...и вдунул в ноздри его дыханье жизни” (Мишне Тора, I, 1, 4:8).

² Быт. 6:3. Синодальный перевод: “не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками”; Йосефон: “да не борется дух Мой в человеке вечно”. Наш перевод следует другой интерпретации, принимаемой многими, как древними, так и современными комментаторами.

בְּתַקָּה”;³ “И нет превосходства человека (בְּתַקָּה) над скотом”.⁴ И еще означает это слово толпу, то есть простонародье, в противоположность избранным:⁵ “И сыны человеческие (בְּנֵי אָדָם) и сыны мужей (בְּנֵי אִשָּׁה)”.⁶ В этом третьем значении сказано: “И сыны властителей (בְּנֵי מְלָכִים) увидели дочерей человеческих (בְּתַקָּה לְבָנֵי אָדָם)”;⁷ “Однако, как человек (בְּתַקָּה), умрете вы”.⁸

Глава 15

לָזוּ или לָזוּ (стоять прямо). Несмотря на различие двух корней, их смысл, как тебе известно, совпадает для всех форм, образованных от них. Слово это многозначно. Бывает, что оно означает ‘стать’ или ‘предстать’:

³ Экл. 3:21.

⁴ Экл. 3:19.

⁵ לְכָל אָדָם וְלְכָל בְּתֻלָּה. Противопоставление אָדָם и אִשָּׁה, букв. “всеобщих” и “особенных” [людей], широко распространенное в арабоязычной религиозной и философской терминологии, может относиться как к социальному плану (знатные – простолюдины), так и к плану сакральному (посвященные, постигшие истину – непосвященные); см. напр. Ислам, стр. 276.

⁶ Пс. 49:3. Относительно оппозиции “сыны человеческие” – “сыны мужей” см. в прим. 3 к Введению.

⁷ Быт. 6:2. Синодальное издание переводит “И увидели сыны Божии...”, следуя обычному значению слова “элогим” (ср. выше, в начале гл. 2 о многозначности слова “элогим”). По мнению Эфоди, Маймонид понимает этот стих аллегорически: “сыны Божии” – люди, обладавшие разумным постижением, которое есть образ Божий, соблазнились “дочерьми человеческими” – общепринятыми мнениями (ср. Каспи). Согласно этому толкованию, речь идет о повторении греха Адама, соблазненного Евой, “ибо все то, что случилось с Адамом, случается с его детьми”, как замечает по этому поводу Шем Тов.

⁸ Пс. 82:7. Предшествующий стих псалма гласит: “Я думал, что вы – элогим, и сыны Вышнего вы все”. В соответствии с простым смыслом псалма, слово элогим здесь относится к судьям (см. предыдущее примечание). Ниже (III, 8) Маймонид относит слова “вы – элогим, и сыны Вышнего вы все” к тем, кто постоянно пребывает с Богом, направляя к Нему все помыслы.

“И стала (בַּלְּלָהּ) его сестра вдали”;¹ “Встают (בְּרִצְוֹתָם) цари земли”;² “Вышли, остановясь (בְּצִבְיָהּ)...”.³ И бывает, что оно означает неизбежность и непрерывность:⁴ “[Навеки, Господи,] слово Твое утверждено (בַּצִּבְיָהּ) на небесах”,⁵ подразумевается — неизбежно и вечно пребывает.⁶

И всегда, когда это слово употребляется по отношению к Творцу, оно имеет указанный смысл. “И вот, Господь стоит (בַּצִּבְיָהּ) над ней”⁷ — неизбежно и вечно пребывает⁸ над нею, то есть над лестницей, которая одним своим концом — на небесах, а другим — на земле и по которой поднимается и восходит всякий восходящий, до тех пор, пока не достигнет Того, Кто необходимо находится над нею,⁹ ибо Он неизбежно и вечно пребывает¹⁰ над вершиной лестницы.¹¹ Само собой разумеется, я использую здесь выражение “над нею”, сообразуясь с излагаемой аллегорией. “Ангелы Божьи” — суть пророки, как это ясно видно из того, что говорится о них: “И послал посланца (מַלְאָךְ)”;¹² “И взошел

Глава 15

¹ Исх. 2:4.

² Пс. 2:2.

³ Числ. 16:27.

⁴ אָמֵן וְלֹאֵם לְבַבְתָּא.

⁵ Пс. 119:89.

⁶ רַבָּב לְבַבְתָּא. Для передачи этого смысла глагола בַּצִּבְיָהּ Маймонид оперирует на протяжении настоящей главы тремя терминами: לְבַבְתָּא устойчивый, прочный, неизбежный, т. е. самосущий, *causa sui*, необходимо-сущий; אָמֵן непрерывный, постоянный, т. е. обладающий чистой актуальностью (см. прим. 42 к Введению); רַבָּב вечный, бессмертный, непрекращающийся.

⁷ Быт. 28:13.

⁸ רַבָּב לְבַבְתָּא.

⁹ Вариант перевода, отмечаемый Пинесом: “...пока с необходимостью не достигнет Того, Кто над нею”. С точки зрения содержания оба варианта равноправны: тот, кто восходит в созерцании по лестнице бытия, постигает необходимо-сущее, лежащее в ее основе, и это постижение является необходимым, аподиктическим (см. прим. 25 к Посвящению).

¹⁰ רַבָּב לְבַבְתָּא.

¹¹ По поводу различных толкований видения Иакова, предлагаемых Маймонидом, см. прим. 101 к Введению.

¹² Числ. 20:16. Маймонид, как и многие комментаторы, видит в этой фразе указание на Моисея. Ивритское слово מַלְאָךְ (так же как греческое *aggelos* — вестник) может

посланник (מַלְאָךְ) Господень из Гилгала в Бохим”.¹³ И сколь точно это речение “восходят и нисходят”: *восхождение* прежде *нисхождения*! Ибо за *восхождением* и достижением известной ступени лестницы следует нисхождение с полученным повелением для правления народом земли¹⁴ и обучения его,¹⁵ что, как мы разъясняли, и называется нисхождением.¹⁶

Вернемся, однако, к нашей теме. Итак, “стоит над ней” означает незыблемое, непрерывное и вечное пребывание,¹⁷ а не вертикальное положение тела. В этом смысле говорится: “Стань (נִצַּבְתְּ) на этой скале”.¹⁸ Таким образом, разъяснено тебе, что נִצַּב (стоять, предстоять) и תָּמוּ (стоять) в данном контексте имеют одинаковый смысл,¹⁹ ведь было сказано [также]: “Вот, Я стану (תָּמוּ) пред тобою там, на скале в Хориве”.²⁰

относиться как к человеку, так и к сверхъестественному существу. Тем не менее, Рамбам подразумевает здесь и то, что пророк, восходя по Лестнице, уподобляется ангелам, т. е. “интеллектам, отделенным от материи”, чистым формам (см. I, 49, II, 6). Ср. II, 34.

¹³ Суд. 2:1.

¹⁴ מִן אֱלֹמֵר לְתוֹבֵיר אֵלֵי אֱלֹמֵר. Повеление – Божественная эманация (רַמָּה, см. прим. 6 к гл. 24), воспринятая, впитанная (תִּלְקִי) пророком (ср. прим. 28 к гл. 2); нисхождение пророка – выражение нисхождения (נִזְלוּ, см. прим. 11 к гл. 10) этой эманации, поддерживающей и упорядочивающей существование мира (תְּדַבֵּיר, см. прим. 2 к гл. 9 и прим. 19 к гл. 34).

¹⁵ Ср. платоновский миф о пещере, где узник, вышедший из пещеры и узревший свет, возвращается обратно, чтобы наставлять других узников и руководить ими (“Государство”, VII, 519c–520e). Ср. у ал-Фараби (напр. в трактате “О достижении счастья”, СЭТ, стр. 299) о том, что черед гражданской науки приходит после метафизики.

¹⁶ См. гл. 10.

¹⁷ קָמַת דְּאִי בְּרַב.

¹⁸ Исх. 33:21. Обсуждение этого стиха продолжается в следующей главе.

¹⁹ См. гл. 13.

²⁰ Исх. 17:6.

Глава 16

רוץ — многозначное слово. Оно служит наименованием скалы: “И ты ударишь по скале (רוץ)”.¹ Кроме того, является наименованием твердого камня, как, например, кремня: “ножи кремневые (רוץ קרן)”.² И еще оно служит наименованием месторождения,³ где добывают камни, [содержащие] металл:⁴ “Смотрите на скалу, из которой вы вырублены”.⁵

Далее, это слово в его последнем значении было перенесено на основу любой вещи и начало ее.⁶ Поэтому в продолжение речения “Смотрите на скалу, из которой вы вырублены”, [пророк] говорит: “Смотрите на Авраама, отца вашего”.⁷ Он словно бы разъясняет: “скала”, из которой “вы вырублены”, — это “Авраам, отец ваш”, и потому идите по его стопам, исповедуйте его религию,⁸ усваивайте его нравственные качества,⁹ ведь природные свойства месторождения с необходимостью присутствуют в том, что из него добыто.¹⁰

Глава 16

¹ Исх. 16:6.

² Ис. Нав. 5:2.

³ רוץ. В словарях приводятся следующие значения этого слова: 1) месторождение, рудник; 2) полезное ископаемое, напр. драгоценный металл и минерал; 3) начало, источник; 4) сущность, природа, склад характера. В последующем рассуждении играют роль все эти смыслы. Заметим, что средневековые арабские лексикографы (см. Lane, p. 1076) считали это слово однокоренным со словом רוץ, входящим в выражение רוץ למג, библейский רוץ ג, сад Эдена (Эдема); Эден же описывается в Библии как источник райского блаженства: “И река выходит из Эдена, чтобы орошать сад” (Быт. 2:10). Ср. “...И потоком блаженств (רוץ) Твоих ты поишь их. Ибо у Тебя — источник жизни...” (Пс. 36:9–10).

⁴ רוץ ארץ ארץ, т. е. руду.

⁵ Ис. 51:1.

⁶ מוצא ומבוא — начало как конститутивный принцип вещи, “архе” греческих философов. См. Путеводитель II, 30; Аристотель, “Метафизика”, V, 1.

⁷ Ис. 51:2.

⁸ דינו (ו), см. прим. 17 к Введению.

⁹ תכליתו בכלקה, см. прим. 19 к Введению.

¹⁰ Капак переводит: природа металла с необходимостью заложена в том, из чего он был добыт.

И в соответствии с этим последним смыслом именуется Бог, да превознесется Он, скалою, ибо Он — начало и причина, производящая то, что не есть Он.¹¹ И сказано: “Скала (רֹצֵן), совершенно деяние Его”;¹² “Скалу (רֹצֵן), породившую тебя, ты запомнил”;¹³ “[Если бы не] продал их Утес (רֹצֵן) их”;¹⁴ “Нет скалы, как Бог наш”;¹⁵ “Утес (רֹצֵן) вечности”.¹⁶ И сказано: “Стань на этой скале (רֹצֵן)”¹⁷ — укрепись и утвердись¹⁸ в размышлении над тем, что Он, Превознесенный, — первоначало, ибо это — врата, чрез которые ты войдешь к Нему, как мы объясняли¹⁹ по поводу речения: “Вот, место у Меня”.²⁰

¹¹ Маймонид говорит здесь о Боге как о действующей причине, поскольку это наиболее очевидный аспект Его отношения к миру (см. в следующей главе, вводное примечание и прим. 11). Однако на самом деле Маймонид считает Бога как действующей, так и формальной и целевой причиной мироздания (ниже, гл. 69). Более того, наименование רֹצֵן (скала) связано особым образом именно с формальной причинностью (רֹצֵן — форма); именно форма является основой прочности и постоянства сущих, постольку, поскольку они ею обладают. См. прим. 45 к Введению.

¹² Втор. 32:4.

¹³ Втор. 32:18.

¹⁴ Втор. 32:30.

¹⁵ Сам. I, 2:2.

¹⁶ Ис. 26:4. Заметим, что Маймонид, в соответствии с послебиблейским значением слова רֹצֵן, может понимать это выражение и как “Утес миров”. Комментатор Эвен Шмуэль обращает внимание на то, что пять последних цитат Маймонид упорядочил особым образом, отличным от их порядка в Библии, в результате чего они выстраиваются в такую последовательность: 1) Творение Бога совершенно, но если 2) тварь забывает о Творце, 3) Он “продает ее” в рабство случайности и тленности (см. об этом ниже, I, 23; III, 17–18). Если же она 4) вновь обращается к Нему и исповедует Его единство, 5) Он становится для нее “Утесом вечности”.

¹⁷ Исх. 33:21.

¹⁸ В соответствии с разъяснениями предыдущей главы, глагол נִצַּחַן выражает идею неизблемости и постоянства; согласно ивритской грамматике, он может быть понят и как императив (“стань”), и как будущее время (“ты будешь стоять”) и соответственно означает как призыв стремиться к постоянству в созерцании, насколько это в человеческих силах, так и обещание, что углубляясь в это созерцание, человек приобщается к неизблемому и вечному Божественному бытию.

¹⁹ См. выше, гл. 8.

²⁰ Исх. 33:21.

Глава 17

Не мни, будто только Божественную науку должно скрывать от толпы, это касается и большей части естественной науки.¹ Мы неоднократно уже повторяли тебе наше речение: “Не [толкуют] о Начале в присутствии двух слушателей”.² Так было не только у последователей Закона — и философы, и ученые люди народов древности скрывали свои рассуждения о первоначалах и говорили о них загадками. Так, Платон и его предшественники именовали материю женщиной, а форму — мужчиной.³

Глава 17

Связь настоящей главы с предыдущими может быть понята следующим образом: если форма (תורה), источником которой является Бог. Утес (רוח) вечности, есть основа постоянства и неизменности, то материя, поскольку ей сопутствует лишенность, является началом изменчивости. Иначе можно сказать, что сущее находится между двумя полюсами — Богом и небытием, и причастно первому через форму, а второму — через материю; ср. псевдогерметическую формулу “Бог — противоположность ничто через опосредование сущего” (“Книга двадцати четырех философов”, 14, приводится в трактате “Об ученом незнании” Николая Кузанского, Сочинения, т. 1, стр. 100 и прим. В. В. Бибихина, стр. 467, ср. фигуру, состоящую из проникающих друг в друга пирамиды света и пирамиды тьмы в гл. 9 трактата “О предположениях”; там же, стр. 206–207, ср. также ал-Фараби, “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 87). Эта связь глав проявляется в частности, в сквозном мотиве Моисея, предстоящего Богу (см. гл. 14, прим. 1). В Мишне Тора (цитировано выше, прим. 45 к Введению) Маймонид пишет, что Моисей, чей “ум прилепился к Скале вечности”, “разлучился навсегда с женой и с тем, что подобно ей... и стал святым, как ангелы” (т. е. “формы, отделенные от материи”, см. в начале гл. 49; прим. 25 к гл. 37; прим. 12 к гл. 15; прим. 17 к гл. 27). Кроме того, где-то на заднем плане присутствует аллегорическая вариация на тему грехопадения: Змей-лишенность, соблазняющий Еву-материю, становится причиной смертности Адама-формы (см. II, 30). О женщине как символе материи см. также в Введении и прим. 103 к нему; I, 6; III, 8. О лишенности как об источнике мирового зла см. III, 10, как о Сатане, Ангеле смерти, дурном побуждении — III, 22.

¹ Как и обычно, говоря о необходимости кодирования определенного типа сообщений, Маймонид имеет в виду в первую очередь обратную задачу, стремясь обосновать применение при декодировании сакрального текста не только теологических, но и натурфилософских понятий, таких как материя, форма и лишенность.

² Мишна, Хагига II, 1. См. Введение и прим. 29–37 к нему.

³ Платон в “Тимее” (50d-51a) называет материю “матерью”, “восприимницей”,

Тебе известно, что⁴ имеется три начала возникающего и уничтожающегося сущего: материя, форма, а также специфическая лишенность,⁵ постоянно сопутствующая материи.⁶ И если бы материи не сопутствовала лишенность, не была бы обретена ею форма; в этом отношении лишенность становится одним из первоначал. Когда же форма обретена, лишенность исчезает, — я имею в виду лишенность той формы, которая обретена, и [материи] начинает сопутствовать другая лишенность. И так [происходит] всегда, как это объясняется в естественной науке.⁷

И если даже те, у кого не было [оснований опасаться] вредных последствий ясного изложения,⁸ использовали метафорические выражения и прибегали при обучении к уподоблениям, то тем более мы,

“кормилицей”; Аристотель (“Физика”, I, 9, 192a22–25), пользуясь (по замечанию И. Д. Рожанского) фразеологией Тимея, сравнивает отношение материи к форме с отношением женского начала к мужскому (см. также “Метафизика”, 1024a35; “О возникновении животных”, II, 732a1–10; Комментарий Александра Афродисийского на первую книгу Метафизики, 107, 9–10). Аналогичная образность, уходящая корнями в глубокую архаику, встречается в орфизме, пифагореизме, гностицизме и т. д.; см. напр. Фрагменты ранних греческих философов ч. I, IВ, IV, 54–56; 3В26; 7В5; 9В1; 58В4–5; 58В15; 58В21d.

⁴ В Каирской генизе был обнаружен автограф Маймонида, содержащий текст Путеводителя (одна из ранних редакций), начиная с отмеченного места и до начала 21-й главы первой части включительно. (Публикация Д. Елина, Тарбиц, 3, 1930.) Мы приведем лишь наиболее существенные варианты этого текста.

⁵ רִצְוֹמְלָא דְּלִמְלָא (ו), דְּמָא , ивр. רְטוּן , гр. *steresis*, лат. *privatio* — небытие, отсутствие, лишенность; см. Категории, гл. 10. Маймонид различает специфическую (רִצְוֹמְלָא , см. прим. 39 к гл. 1) лишенность, то есть отсутствие в конкретном носителе определенного свойства, которое могло бы в нем присутствовать (см. “Категории”, 12a25–35; “Метафизика”, 1022b27–32; ал-Фараби, “Книга Категорий” (12, ЛТ, стр. 218); Efros, “Philosophical Terms in More Nebukim”, стр. 40–41), и абсолютную (רְטוּמְלָא) или полную (רִצְוֹמְלָא) лишенность (см. II, 13, 17; III, 10).

⁶ “Физика”, I, 7, 191a12–23. Ср. Н. Кузанский, “Берилл” (Сочинения, т. 2, стр. 115–116).

⁷ “Физика”, I, 7–9, см. ал-Фараби, “Трактат о взглядах...”, 19 (ФТ, стр. 256–257), Путеводитель, III, 10.

⁸ Поскольку греческие философы не обращали своих учений к широкой публике (Эвен Шмуэль) или поскольку греки не обладали богооткровенным учением, которое нужно было бы оберегать (Капах).

община последователей Закона, не должны излагать открыто такой предмет, который широкой публике будет трудно уразуметь, или такой, что она вообразит его истинной сущностью⁹ нечто противоположное тому,¹⁰ что мы имели в виду.¹¹ Знай и это.

Глава 18

קר, נגג и נגש. Три этих слова, то есть קריב (приближение), נגג (прикосновение) и נגש (подход), иногда означают соприкосновение и сближение в пространстве, а иногда — соединение знания с познаваемым,¹ как бы уподобляемое соприкосновению тела с телом. [Вот примеры] первого значения слова קריב, сближения в пространстве: “Когда он приблизился (קר) к стану”,² “И фараон приблизился (קר)...”³ У слова נגג первичное значение — соприкосновение одного предмета с другим: “И коснулась (נגג) ног его”,⁴ “И коснулся он (נגג) уст моих”.⁵ Первичное значение слова נגש — приближение одного

⁹ קריב, см. прим. 22 к гл. 1.

¹⁰ Согласно автографу, “той истине”.

¹¹ Так — согласно Ибн Тиббону, Пинесу, Шварцу. Согласно Капаху: “чего желает от нас [Бог]”. Опасность, по-видимому, состоит в том, что представление о Боге как о высшей формальной причине становления, перехода конкретного сущего от лишенности формы к обладанию ею, может вытеснить креационизм, учение о творении ex nihilo, из абсолютного небытия. Именно из-за такого опасения мутакаллимы избегали называть Бога Причиной, предпочитая именовать Его Деятелем (1, 69). См. комментарий Абарбанеля; Клайн-Бреслави; *Творение* [на ивр.], стр. 79–90.

Глава 18

¹ См. гл. 68.

² Исх. 32:19.

³ Исх. 14:10.

⁴ Исх. 4:25.

⁵ Ис. 6:7. Комментаторы обращают внимание на то, что хотя эта фраза описывает пророческое видение, Рамбам понимает слово “коснулся” буквально, тогда как далее, в

индивидуума к другому и его движение к нему: “И подступил (שג) к нему Йеґуда”.⁶

Вторичное значение трех этих слов — единение [посредством] знания⁷ и приближение в постижении, а не сближение в пространстве. [Пример] речения, где слово לוג означает единение в знании: “Ибо достиг (וג) небес суд его”.⁸ [Аналогичный пример] речения со словом לוג: “...а дело, которое слишком трудно для вас, доводите (לוג) до меня”,⁹ что равнозначно выражению “давайте мне знать о нем”; значит, [данное слово] употребляется в значении [отношения] знания к познаваемому. [Соответствующий пример] для слова שג - речение: “И подошел (שג) Авраам и сказал...”,¹⁰ а ведь, как будет в дальнейшем разъяснено,¹¹ он находился в это время в состоянии боговдохновенности¹² и пророческого транса.¹³ “За то, что приблизился (שג) народ этот, устами своими и губами своими чтит Меня...”¹⁴

этой же главе он толкует слова “И подошел Авраам” иносказательно именно на том основании, что они относятся к пророческому видению. По-видимому разница объясняется тем, что стих из Исаяи — прямая речь пророка, рассказывающего о своем видении, а стих об Аврааме описывает происходящее с ним извне, ср. ниже, гл. 48; ср. комментарии Ибн Каспи и Эфоди.

⁶ Быт. 44:18.

⁷ То есть единение субъекта познания с познаваемым объектом; см. гл. 68.

⁸ Иер. 51:9. По-видимому Рамбам понимает эту фразу таким образом: “дело о Вавилоне предстало перед небесным судом”, ср. следующий пример.

⁹ Втор. 1:17.

¹⁰ Быт. 18:23. В конце предыдущего стиха сказано: “а Авраам еще стоит пред Господом”.

¹¹ I, 21; II, 41.

¹² לוג — вдохновение, внушение, откровение, инспирация, дивинация, см. Нуриэль, “Различие между לוג и לוג...”; Ислам, стр. 50.

¹³ לוג (לוג). По Маймониду, особое состояние, при котором прекращается действие внешних чувств и сила воображения, освобожденная от их влияния и направляемая только откровением, достигает наивысшей активности. Это состояние именуется в Писании “пророческим видением” или просто “видением”. Видение посещает пророка наяву и представляет собой более высокую ступень, чем пророческий сон (сновидение) (см. II, 41; МТ I, 1, 7). Ср. Быт. 15:12, Числ. 12:6, Дан. 10:8–9.

¹⁴ Ис. 29:13.

Таким образом, во *всех выражениях о קָרַב (приближении)*¹⁵ и *פָּשַׁח (подходе)* [при описании отношений] между Богом, да превознесется Он, и каким-либо Его творением,¹⁶ которые ты встретишь в пророческих книгах, подразумевается указанное последнее значение этих слов. Ведь Бог, да превознесется Он, не есть тело, как будет доказано тебе в сем трактате,¹⁷ и потому не может быть, чтобы Он, Превознесенный, прикасался или приближался к вещи или какая-либо вещь приближалась или прикасалась к Нему, да превознесется Он! Ибо с устранением телесности устраняется и место,¹⁸ и становится немислимым любое приближение, прикосновение или удаление, соединение или разъединение, контакт или смежность.

И я не думаю, что ты станешь сомневаться или колебаться по поводу того, что стихи “Близок Господь ко всем призывающим Его”,¹⁹ “Близости Божьей желаю”,²⁰ “Близость Бога — благо для меня”,²¹ — что все они подразумевают приближение в знании, то есть постижение знаемого, а не приближение в пространстве. Таковы же речения: “[Ибо кто тот великий народ, у которого были бы боги столь] близкие (קָרַב) к нему, [как Господь Бог наш, всякий раз, когда мы призываем Его]”;²² “Приблизься (קָרַב) же и слушай [все, что скажет Господь]”;²³ и “И да подойдет (פָּשַׁח) Моисей один к Господу, а они пусть не подходят”.²⁴

Разве что, если пожелаешь, ты можешь истолковать сказанное о

¹⁵ В автографе здесь появляется слово פָּשַׁח, зачеркнутое Рамбамом.

¹⁶ В автографе: “...Бога к телу или человеческого индивидуума к Богу”.

¹⁷ II, 1–2.

¹⁸ Согласно автографу: “когда отсутствует тело, отсутствует и место”. Ср. Аристотель, “Физика”, IV, 212a30.

¹⁹ Пс. 145:18.

²⁰ Пс. 58:2.

²¹ Пс. 73:28.

²² Втор. 4:7.

²³ Втор. 5:24.

²⁴ Исх. 24:2.

Моисее: “И да подойдет”, — в том смысле, что он должен подойти к тому месту на горе, где почил сияние, то есть *Слава Господня*. Но только придерживайся принципа:²⁵ нет разницы в том, находится ли индивидуум в средоточии Земли или на верху девятой сферы (если бы такое было возможным)²⁶ — он не далек от Бога в первом случае и не близок к Нему во втором; но приближение к Нему, да превознесется Он, — в постижении Его, а далек от Него тот, кто пребывает в неведении о Нем. И градации приближения и удаления, понимаемых таким образом, многочисленны. В одной из глав сего трактата я объясню, в чем состоят эти градации в постижении.²⁷

Что же касается речения: “...коснись (ул) гор — и задымятся они”,²⁸ то оно является иносказанием, в котором подразумевается: “пусть Твое повеление²⁹ достигнет их”, подобно тому как сказано: “Коснись (ул) кости его”,³⁰ а подразумевается под этим: “Нашли на него Твою кару”.

Таким образом толкуют слово *пулл* и все формы, образованные от него, всякий раз в зависимости от контекста: иногда как соприкосновение тел, иногда как единение [посредством] знания и постижения какого-либо предмета; словно бы постигший то, чего не постигал ранее, приближается к тому, от чего был далек. Пойми это.

²⁵ *לא אצל (ב)* — корень, догмат веры; см. Ислам, стр. 243.

²⁶ В птолемеевской модели мироздания центр Земли — абсолютный низ, а периферия внешней, девятой сферы — абсолютный верх. О небесных сферах см. I, 10, прим. 6; I, 72; II, 4–5, 8–11, 19, 22, 24; III, 2–7; МТ I, 1, 3.

²⁷ См. I, 59–60; о ступенях пророчества см. II, 32–37, 41–46.

²⁸ Пс. 144:5.

²⁹ *מדת*, см. прим. 6 к гл. 24.

³⁰ Иов 2:5.

Глава 19

כָּלֵל. Слово это — многозначное. Говорящие на [еврейском] языке употребляют его по отношению к телу, входящему в другое тело и наполняющему его: “И наполнила кувшин свой”;¹ “наполните ею омер”² — примеры такого рода многочисленны. Это слово употребляется также в смысле завершения некоторого определенного времени и окончания его: “И исполнились дни ее [чтобы родить]”;³ “И исполнилось ему сорок дней”.⁴ Иногда употребляется оно и в смысле полноты достоинства и достижения предела в нем:⁵ “И полон благословения Господня”;⁶ “Он исполнил их сердца мудростью”;⁷ “...а он исполнен был мудрости, разума и умения...”.⁸ В этом же значении сказано: “Полна вся земля славы Его”.⁹ Смысл этого: вся земля свидетельствует о Его совершенстве, то есть указывает на него. Таково же и речение: “...и слава Господня наполнила скинию”.¹⁰ Так и всякое встречаемое тобой *выраже-*

Глава 19

¹ Быт. 24:16.

² Исх. 16:32. Речь идет о манне; омер — мера объема.

³ Быт. 25:24. Перевод И. Ш. Шифмана.

⁴ Быт. 50:3.

⁵ В этом смысле оно выражает аристотелевское понятие энтелехии (араб. كَمَلَة, ивр. תְּמַלּוּת), полноту проявленности формы (в материи), при которой она оказывается и действующей, и формальной, и целевой причиной. См. Комментарий на книгу Бытия рабби Авраама, сына Маймонида, стр. 5, где он толкует слова Мидраша о том, что душа наполняет все тело с помощью аристотелевской формулы: “душа — энтелехия тела”.

⁶ Втор. 33:25.

⁷ Исх. 35:35.

⁸ Цар. I, 7:14.

⁹ Пс. 6:3. С учетом предложенной Маймонидом интерпретации слова כָּלֵל фразу можно перевести как “Полнота всей земли — слава Его” и понять двояко: либо “совершенство всего сотворенного являет совершенство и славу Творца”, либо “совершенство всего сотворенного заключается в том, что оно возвещает славу Творца” (см. комментарий Эвен Шмуэля). См. выше, гл. 8, прим. 2; ниже, гл. 64 и III, 52.

¹⁰ Исх. 40:34. То есть “явление славы Господней придало высшее достоинство скинии”, ср. предыдущее примечание.

ние, которое говорит о *למלא* (наполнении) применительно к Богу, имеет этот смысл, а не тот, будто там есть тело, которое заполняло бы пространство. Однако если ты предпочтешь истолковать *Славу Господню* как сотворенный свет (именуемый всюду *славой*), который *наполнил скинию*, — в этом не будет вреда.

Глава 20

רם (возвышаться, быть высоким) — это многозначное слово, означающее и высоту местоположения, и высоту статуса,¹ — я имею в виду величие, достоинство и могущество. Так, в речении: “...и он поднялся (*וטרם*) с земли”² подразумевается первое значение, а в речениях: “...возвысил (*הרימותי*) избранного из народа”;³ “За то, что Я поднял тебя (*הרימותך*) из праха...”;⁴ “Так как Я возвысил тебя (*הרימותיך*) из среды народов”⁵ — второе значение. Так же и всякий раз, когда выражение *הרמה* (поднятие, возвышение) употребляется по отношению к Богу, оно имеет это второе значение, [например]: “Превознесись (*רומה*) превыше небес, Боже”.⁶

Аналогично *נשא* (возноситься, быть вознесенным) обозначает как высокое положение в пространстве, так и высоту достоинства и рост преуспевания.⁷ “И они навьючили (*וישאו*) свое зерно на ослов своих”⁸ —

Глава 20

¹ *למנולה* — степень, ранг, достоинство, (социальный) статус.

² Быт. 7:17. Речь идет о ковчеге Ноя.

³ Пс. 89:20.

⁴ Цар. I, 16:2.

⁵ Цар. I, 14:7.

⁶ Пс. 57:6. В автографе перед этим стихом приводится еще один: “И поднялась слава Господня” (Иез. 10:4).

⁷ *נשא*, см. выше, гл. 8, прим. 8.

⁸ Быт. 42:20.

[здесь $\kappa\psi\lambda$ употреблено] в первом значении. Есть много подобных примеров, [где $\kappa\psi\lambda$ употребляется] в смысле перенесения и перемещения, поскольку [при этом происходит также] пространственный подъем.

В соответствии со вторым значением говорится: "...и возвысится ($\kappa\psi\lambda$) царство его";⁹ "И поднимал их, и возвышал их ($\mu\kappa\psi\lambda$)";¹⁰ "отчего же возноситеесь вы ($\lambda\kappa\psi\lambda$)?"¹¹ Так же и всякое выражение о $\lambda\kappa\psi\lambda$ (поднятии, вознесении), применяемое к Богу, да превознесется Он, подразумевается этот последний смысл. "Поднимись ($\kappa\psi\lambda$), Судия земли",¹² "Ибо так сказал Возвышенный и Превознесенный ($\kappa\psi\lambda$ $\mu\kappa$)..."¹³ — подразумевается возвышенность, величие и могущество, а не высота местоположения. Тебя, возможно, затруднят мои слова "возвышенность достоинства", "величие" и "могущество", и ты скажешь: "Как можно делать несколько значений из одного"¹⁴ ?" Однако в дальнейшем тебе будет разъяснено, что для тех, кто достиг совершенного постижения,¹⁵ Бог, да превознесется Он, не описывается множеством описаний,¹⁶ и что все эти многочисленные описания, указывающие на величие, силу, могущество, совершенство, благость и тому подобное, — все они сводятся к одному понятию¹⁷, и это понятие есть Его сущность¹⁸ и ничто вне Его сущности.¹⁹

⁹ Числ. 24:7.

¹⁰ Пс. 63:9.

¹¹ Числ. 16:3.

¹² Пс. 94:2.

¹³ Ис. 57:15.

¹⁴ $\tau\eta\alpha\iota \kappa\alpha\tau\alpha \mu\epsilon\tau\alpha \tau\eta\sigma \mu\epsilon\tau\alpha\tau\eta\sigma$. Вариант перевода: "несколько понятий из одного значения" (см. Пинес). Относительно слова $\mu\epsilon\tau\alpha$ см. прим. 19 к гл. 1.

¹⁵ Букв. совершенных постигающих.

¹⁶ $\eta\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ (в), ед. ч. $\eta\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ — описание, предикация. Пинес переводит: "attributive qualifications"; ср. $\mu\epsilon\tau\alpha$ — атрибут.

¹⁷ $\mu\epsilon\tau\alpha$, см. прим. 19 к гл. 1.

¹⁸ $\mu\epsilon\tau\alpha$, см. прим. 6 к гл. 9.

¹⁹ См. ниже, гл. 51.

Впоследствии ты получишь главы, посвященные именам²⁰ и атрибутам.²¹ Цель же этой главы — объяснение того, что смысл и значение [эпитетов] **רַב** (Возвышенный) и **נשׂוּן** (Превознесенный) — не высота местоположения, а высота статуса.²²

Глава 21

רָבַע Первичное значение этого слова такое же, как слова **רָבַע** в арабском языке: перемещение тела в пространстве. Первый пример [его употребления] — движение живого существа по прямой, в некотором отдалении:¹ “...а сам прошел перед ними”,² “Пройди перед народом”.³ Подобные [примеры] многочисленны. Далее, это слово было заимствовано для обозначения распространения звуков в воздухе: “И распространили (**ויעבירו**) глас (**קול**) по стану...”,⁴ “...[нехороша молва], которую, как я слышу, разносит народ Господень”.⁵ Кроме того, это слово было заимствовано для обозначения нисхождения⁶ сияния и Шехины,⁷ являющихся пророкам в пророческих видениях. Например, ска-

²⁰ 1, 61–64.

²¹ 1, 51–60.

²² **מנולה** — см. в начале главы. В применении к Богу это слово, так же как **הלל** и другие подобные термины, выражает мысль о наивысшем месте необходимо-сущего в иерархии бытия.

Глава 21

¹ Т. е. “прохождение мимо”.

² Быт. 33:3.

³ Исх. 17:5.

⁴ Исх. 36:6. Строго говоря, здесь, как и в следующем примере, речь идет о распространении вести среди людей. По-видимому, Рамбам считает это образное словоупотребление развитием указанного им значения.

⁵ Сам. I, 2:24.

⁶ **הלול** — см. выше, гл. 10, прим. 7.

⁷ **שכינה**, соотв. ивр. **שכינה**.

зано: “И вот, как бы дым из печи и пламя огня прошли между рассе-
ченными животными”,⁸ а ведь это происходило в *пророческом виде-
нии*, ибо в начале повествования сказано: “Оцепенение (מַמְרָת) напало
на Авраама”.⁹

В соответствии с этим переносным значением было сказано речение:
“А Я пройду по земле Египетской...”¹⁰ и все ему подобные. Кроме
того, то же слово в переносном значении относится к тому, кто, совер-
шая определенное действие, проявил неумеренность и перешел границу.
Сказано, к примеру: “Как муж, которого вино заставило превысить
меру (וַיַּבֵּז)”.¹¹ Так же в переносном смысле это слово относится к
тому, кто уклонился от исходной цели и устремился к другой цели и к
другому исходу: “...а он пустил свою стрелу так, чтобы она пролетела
мимо (לֹהֵבֵר).”¹²

По моему мнению, этот переносный смысл подразумевается в рече-
нии: “И отвел (וַיַּבֵּז) Господь его от лика Своего (וַיַּבֵּז)”.¹³ Если это
так, то местоименный суффикс в слове (וַיַּבֵּז) (Его лицо) должен
указывать на Него, да превознесется Он. *Мудрецы* также полагают,
что выражение וַיַּבֵּז (Его лицо) в этой фразе относится к Нему, да
превознесется Он. Это мнение их, хотя и было высказано в связи с
агадическими толкованиями, о которых здесь речь не идет, служит
некоторым подкреплением нашей точки зрения. Итак, в слове וַיַּבֵּז
местоименный суффикс указывает на *Пресвятого, да будет Он бла-
гословен*.

⁸ Быт. 15:17.

⁹ Быт. 15:12. מַמְרָת – дремота, оцепенение – пророческий транс, отличаемый Май-
монидом от пророческого сна; см. прим. 13 к гл. 18.

¹⁰ Исх. 12:12.

¹¹ Иер. 23:9. Маймонид понимает וַיַּבֵּז как “увлекло, вывело за пределы, заставило
превысить меру”; в обычном переводе “которого одолело вино”, וַיַּבֵּז понимается в
смысле: превозмогло, превзошло возможности пьющего.

¹² Сам. I, 20:36. Или: “...перелетела [цель]”, или “чтобы отвести его (отрока) [от
цели]”; см. у Каспи, Шем Това, Абарбанеля и других комментаторов.

¹³ Исх. 34:6. Синоидальный перевод: “И прошел Господь пред лицом его”.

Объяснение этого [речения], насколько я могу судить и как мне представляется, состоит в следующем: Моисей (мир ему!) просил о даровании некоего постижения, того, что иносказательно названо видением лика¹⁴ в речении: "...а Лицо Мое (וַיַּרְא) не будет видимо".¹⁵ Однако было ему обещано постижение ниже того, о котором он просил, — то, что иносказательно названо видением сзади,¹⁶ как сказано: "...ты увидишь Меня сзади".¹⁷ Мы указывали на этот смысл уже в "Мишне Тора".¹⁸ Таким образом, здесь говорится о том, что Бог, да превознесется Он, скрыл от него постижение, именуемое [видением] *Лица*, и повел его к другой цели, то есть к познанию деяний, относимых к

¹⁴ См. ниже, гл. 37.

¹⁵ Исх. 33:23.

¹⁶ См. ниже, гл. 38.

¹⁷ Исх. 33:23.

¹⁸ I, 1, 1:10, ср. Шемона пераким, гл. 7. В Мишне Тора, разъяснив невозможность увидеть Бога и приписать Ему какой-либо образ, Маймонид прибавляет:

Так что же это, о постижении чего просил Моисей, учитель наш, когда говорил: "покажи мне славу Твою"? Он просил о знании истины (о термине "истина" в этом контексте см. прим. 22 к гл. 1. — М. Ш.) существования Пресвятого, благословен Он, таком, чтобы Он был познан в его сердце так, как он знал бы какого-либо человека, которого видел в лицо и чей образ запечатлелся в сердце, так что этот человек в его знании отделен от остальных людей. Подобно этому Моисей, учитель наш, просил, чтобы существование Пресвятого, благословен Он, было отделено в его сердце от прочих сущих, так чтобы он знал истину существования Его как таковую. И ответил ему Благословенный, что не в силах знания человека живого (намек на слова "Не увидит Меня человек, будучи жив", Исх. 33:20. — М. Ш.), состоящего из тела и души, отчетливо постичь истину сего предмета. И Благословенный дал ему узнать то, что не знал ни один человек до него и после него. Вплоть до того, что он постиг из истины Его существования нечто такое, из-за чего стал Пресвятой, благословен Он, отделен в его знании от остальных сущих, так, как человек, которого он видел бы со спины и постиг все его тело и одеяние, был бы отделен в его знании от остальных человеческих тел. На это намекает Писание, говоря: "Ты увидишь Меня со спины, а лицо Мое не будет видимо".

Аналогичная интерпретация присутствует уже в Комментариях на Мишну; общий смысл ее можно передать следующим образом: человеческий разум, поскольку он опосредован материей, способен постигать Бога не непосредственно, а только через сотворенное Им.

Нему, Превознесенному, и принимаемых¹⁹ за различные Его атрибуты, как это будет разъяснено в дальнейшем.²⁰ В словах “скрыл от него” я подразумеваю, что это постижение сокрыто и недоступно по своей природе. И потому, когда какой-либо совершенный человек после того, как разум его соединится с тем, что он от природы способен постичь,²¹ возжелает другого постижения за пределами этого, то бывает, что постижение его искажается или исчезает²² (как это будет разъяснено в одной из глав сего трактата),²³ если только не будет сопутствовать ему Божественное покровительство, о котором говорится: “И прикрою тебя ладонью Моею, доколе не пройду”.²⁴

Что же касается *Таргума*,²⁵ то он придерживается подхода, применяемого им обычно в таких случаях: всякий раз, когда он находит, что Богу приписывается нечто, чему свойственна телесность или то, что сопутствует телесности, он полагает, что [в такой фразе] опущено определяемое, и потому приписываемое [Богу] на самом деле должно быть перенесено на это опущенное слово, определяемое [словом] ‘Бог’.²⁶ Например, речение: “И вот, Господь стоит над ней”²⁷ он перевел как: “Слава (אָר) Господа стоит над ней”. Слова: “да надзирает Господь

¹⁹ אֵלֶּיךָ יָבֹאוּ וְיִלְבָּשׁוּ או: “о которых мнят”; по поводу глагола יָבֹאוּ см. прим. 19 к гл. 2.

²⁰ Ниже, гл. 54, ср. III, 54, в конце.

²¹ Речь идет о соединении субъекта познания с познаваемым объектом; см. гл. 68.

²² Так переводят Пинес и Шварц; Ибн Тиббон, ал-Харизи и Капах переводят “и он умрет”. Согласно второму переводу, Маймонид намекает здесь на рассказ о “четырех, вошедших в Пардес”, среди которых был Бен Азай, который “заглянул и умер”.

²³ Ниже, гл. 32.

²⁴ Исх. 33:22. См. ниже, гл. 54 и примечания к ней.

²⁵ Таргум Онкелос, см. прим. 5 к гл. 2.

²⁶ מִצְּאֵי לֵאלֹהִים — букв. “присоединяемое к [слову] ‘Бог’”. Маймонид использует здесь грамматическую терминологию, описывающую распространенную в иврите и арабском (и некоторых других языках) конструкцию смихут (ндафа, изафет): сочетание определяемого существительного в сопряженном состоянии (status constructus) с определением. В арабском языке определение стоит в генитиве (в иврите падежей нет). Определение переводится обычно существительным в род. падеже или прилагательным, например הַכְּבוֹד — “слава Господа” или “слава Господня”.

²⁷ Быт. 28:13. См. выше, гл. 15.

за мною и за тобою”²⁸ он перевел как: “Слово (מִמֶּנִּי) Господне да надзирает...”. Этот подход прослеживается во всем комментарии [Онкелоса], мир ему. Так он поступил и с речением: “И прошел Господь пред лицом его, [и провозгласил...]”²⁹ [переведя его как]: “И провел Господь Свою Шехину пред лицом его и провозгласил...”. Итак, согласно его мнению, то, что прошло [перед Моисеем], было, несомненно, сотворенной сущностью, а местоименный суффикс в слове וַיָּבֹא он относит к Моисею, *учителю нашему*; выражение וַיָּבֹא לוֹ (букв. “над лицом его”) будет тогда интерпретироваться как “пред ним”,³⁰ так же как во фразе: “И отправился дар пред ним (וַיָּבֹא לוֹ)”.³¹ Это также добротное и уместное толкование.

Подтверждением интерпретации, предложенной Онкелосом *Прозелитом* (*благословенна память его!*), может служить сказанное в Писании: “И вот, когда будет проходить слава Моя...”³² Здесь ясно сказано, что проходящее было чем-то, принадлежащим Богу (да превознесется Он), а не Им Самим³³ (да возвеличится имя Его!). И эта “Слава” подразумевается в речениях “доколе Я не пройду”,³⁴ “прошел Господь пред лицом его”.³⁵

И если в подобных случаях необходимо предполагать опущенное определяемое, как это постоянно делает Онкелос, то, подобно тому, как он принимает за опущенное [слово] иногда “Славу” (קְרָא), иногда — “Шехину” (שְׁכִינָה), иногда — “Слово” (מִמֶּנִּי), всякий раз в соответствии с контекстом, мы тоже примем, что опущенное здесь опре-

²⁸ Быт. 31:49.

²⁹ Исх. 34:6.

³⁰ וַיָּבֹא לוֹ — букв. “в его присутствии”.

³¹ Быт. 32:22.

³² Исх. 33:22. Хотя Маймонид приводит эту фразу в ее буквальном смысле как аргумент в пользу интерпретации Онкелоса, сам он понимает “Славу” как перифрастическое указание на Самого Бога (см. гл. 64).

³³ הָאֵלֹהִים или “Его сущностью”, см. прим. 6 к гл. 9.

³⁴ Исх. 33:22.

³⁵ Исх. 34:6.

деляемое — “Голос”. В этом случае предполагаемая фраза будет такова: “И Голос Бога прошел пред ним и провозгласил...”, ведь мы уже разъяснили,³⁶ что в [еврейском] языке слово *הָלַךְ* (прохождение) может метафорически прилагаться к *голосу*, [как во фразе]: “И распространили (*הָלַכְוּ*, букв. “провели”) глас по стану”.³⁷ Выходит, что *Голос* был тем, кто “провозгласил”. И не считай невозможным соотнесение *הָלַךְ* (провозглашения) с *קוֹל* (голосом), ибо именно в таких выражениях дается описание обращения Превознесенного к Моисею: “...и слышал он Голос, говоривший (*הַדְבָר*) ему”.³⁸ И так же, как там *речь* (*דְבַר*) соотнесена с *голосом* (*קוֹל*), тут соотнесено *провозглашение* (*הָלַךְ*) с *голосом*. Существуют явные случаи подобного [словоупотребления], то есть соотнесения “сказывания” (*הַמִּדְבָר*) и “провозглашения” (*הָלַךְ*) с *голосом*; [например], сказано: “Голос говорит: ‘возглашай!’ И сказал [другой голос]: ‘что возглашать?’”.³⁹ Такова будет интерпретация [стиха] в соответствии с этим предположением: “И прошел голос от Бога перед ним,⁴⁰ и провозгласил: *Господь, Господь*”. Повторение слова “*Господь*” выражает призыв (ибо Он, Превознесенный, призываем здесь), как в выражениях “Моисей, Моисей”,⁴¹ “Авраам, Авраам”.⁴² Это также весьма удачное толкование.

Не считай предосудительным, что этому сложному, труднодоступному для постижения предмету даются многообразные толкования, коль скоро они не вредят тому, к чему мы стремимся. Ты можешь избрать для себя любое убеждение, которое пожелаешь. [Ты можешь считать], что оное возвышенное состояние⁴³ было, без сомнения, про-

³⁶ В начале главы.

³⁷ Исх. 36:6.

³⁸ Числ. 7:89.

³⁹ Ис. 40:6.

⁴⁰ Моисеем.

⁴¹ Исх. 3:4.

⁴² Быт. 22:11.

⁴³ *הָלַךְ*. О “стоянке” как суфийском термине см. напр. Ислам, стр. 152–153.

роческим видением,⁴⁴ и взыскуемое было не чем иным, как интеллектуальным постижением. И то, о чем он просил, и то, что осталось для него недоступным, и то, что он сумел постичь, — все было интеллигибельным и не было в этом ничего чувственного; так обстоит дело согласно нашему первому толкованию. Или, быть может, вместе с этим там было и зрительное восприятие, однако [не Бога], а некоей сотворенной сущности,⁴⁵ при созерцании которой обретается совершенство интеллектуального постижения.⁴⁶ Таково толкование Онкелоса, если только не предположить, что упомянутое зрительное восприятие имело место в пророческом видении,⁴⁷ подобно тому, как это было у Авраама: “И вот, как бы дым из печи и пламя огня прошли [между рассеченными животными]”.⁴⁸ Или, может быть, вместе с этим⁴⁹ там присутствовало также и слуховое восприятие; в этом случае то, что *прошло* “*пред лицом его*”, было *голосом*, который, несомненно, также является сотворенной сущностью. Избери для себя ту точку зрения, какую пожелаешь,⁵⁰ поскольку мы стремимся только к тому, чтобы ты не при-

⁴⁴ См. прим. 13 к гл. 18.

⁴⁵ “Славы Божьей”, согласно сказанному выше.

⁴⁶ Каким образом созерцание сотворенного света способствует интеллектуальному постижению? У средневековых комментаторов можно найти два различных ответа на этот вопрос. Во-первых, это созерцание, воздействуя на воображение, приводит пророка в состояние транса, освобождающее его от воздействия внешних чувств (см. II, 41). Во-вторых, сотворенный свет являет пророку как бы зримую схему интеллектуальных постижений; медитируя над ней и абстрагируя ее, пророк восходит от зримого к умопостижаемому (см. комментарий Нарбони).

⁴⁷ То есть, описываемые видения были созданы символизирующей функцией воображения, оформившей в образы полученное пророком интеллектуальное откровение (эманацию Божественного разума).

⁴⁸ Быт. 15:17. См. выше, в начале главы.

⁴⁹ Интеллектуальным постижением.

⁵⁰ Предложенные здесь четыре толкования представляют три уровня интерпретации. Первый уровень представлен вторым и четвертым толкованиями, согласно которым речь идет о чувственно воспринимаемой реальности, второй уровень — третьим толкованием, согласно которому текст описывает воображаемые образы, третий уровень — первым толкованием, согласно которому речь идет о созерцании умопостижаемого; см. выше, гл. 3 о тройном значении слова *למל* (фигура, картина). Каждому уровню соответствует

держивался убеждения, будто выражение “И прошел”⁵¹ [в речении, рассматриваемом] здесь, аналогично выражению “пройди перед народом”.⁵² Ибо Бог, всемогущий и великий, не есть тело, и невозможно приписать ему движение, и потому нельзя сказать о Нем “прошел” в первом из тех значений, которыми обладает это слово в [еврейском] языке.

Глава 22

נד. Слово נד в еврейском языке обозначает приход одушевленного существа, то есть его приближение к какому-либо месту или к другому индивидууму. [Например:] “Пришел твой брат с обманом”.¹ Оно обозначает также вхождение одушевленного существа в какое-либо место: “И пришел Иосиф домой”,² “...когда войдете в землю...”.³

Это слово в переносном смысле относится к осуществлению⁴ того, что никоим образом не телесно: “Когда сбудется (נד' букв. “придет”)

свой интерпретационный метод: первый уровень оперирует с внешним слоем текста, расширяя его там, где это необходимо для предотвращения антропоморфизма и оправданно текстуально, второй рассматривает текст как аллегорию, третий опирается на истолкование многозначных имен, содержащихся в нем. Маймонид явно отдает предпочтение последнему толкованию, признавая легитимность остальных. Более того, все эти толкования могут быть справедливыми одновременно и находиться в закономерной внутренней взаимосвязи, поскольку пророческое откровение может синхронно или последовательно воздействовать на различные силы души — чувство, воображение и интеллект.

⁵¹ Исх. 34:6.

⁵² Исх. 17:5.

Глава 22

¹ Быт. 27:35.

² Быт. 43:26.

³ Исх. 12:25.

⁴ לול, см. выше, гл. 10, прим. 7.

предсказание твое, будем чтить тебя”;⁵ “То, что произойдет (מִזֶּה) с тобой (букв. “придет на тебя”)...”⁶ — вплоть до того, что оно может метафорически относиться даже к какой-либо лишенности:⁷ “...а пришло зло...”,⁸ “...а пришла тьма...”⁹

В соответствии с таким метафорическим употреблением [этого слова], при котором оно переносится даже на то, что совершенно не телесно, оно может фигурально применяться также и к Творцу, могучему и великому, — к исполнению Его предначертания¹⁰ или явлению¹¹ Его Шехины. В соответствии с таким переносным словоупотреблением говорится: “Вот, Я приду к тебе в густом облаке”,¹² “[Ворота эти да будут закрыты]... ибо Господь, Бог Израиля, вошел в них”.¹³ Смысл всего подобного этому — явление Шехины. “И придет Господь, Бог мой, — все святые с тобой...”¹⁴ [Здесь подразумевается] осуществление Его предначертания и исполнение обетования, переданного через пророков, к которым относятся слова “все святые с тобой”. То есть [пророк] как бы говорит, обращая свою речь к Израилю: “Исполнится (букв. “и придет”) слово Господа, Бога моего, переданное через всех святых, которые с тобою”.

⁵ Суд. 13:17.

⁶ Ис. 47:13.

⁷ См. гл. 17 и прим. 5 к ней.

⁸ Иов 30:26.

⁹ Там же. О зле и тьме как о лишенностях см. III, 10.

¹⁰ לָלוּל אָמַרָה или “объявлению Его повеления” (Капах); “явлению Его слова” (Шварц); см. прим. 6 к гл. 24.

¹¹ לָלוּל.

¹² Исх. 19:9.

¹³ Иез. 44:2.

¹⁴ Зах. 14:5.

Глава 23

פָּצַחַ ("выход") — антоним к פָּנָחַ ("вход"). Слово используется для описания выхода тела из того места, где оно пребывало, в другое место — независимо от того, является ли тело одушевленным или неодушевленным: "...вышли они из города...",¹ "Если выйдет огонь..."²

В переносном смысле это слово обозначает явление³ того, что никоим образом не телесно: "Слово вышло из уст царя...";⁴ "Ибо дойдет (פָּצַחַ, букв. "выйдет") дело царицы [до всех женщин]"⁵ — здесь подразумевается воздействие⁶ этого дела; "Ибо из Сиона будет исходить учение".⁷ Подобно этому во фразе "Солнце вышло на землю"⁸ подразумевается появление света.

И в соответствии с этим переносным значением употребляется всякое выражение о פָּצַחַ (выходе), относящееся к Нему, да превознесется Он: "Ибо вот, Господь выходит из места Своего"⁹ — явится Его повеление,¹⁰ ныне скрытое от нас,¹¹ или, иначе говоря, возникнет нечто

Глава 23

¹ Быт. 44:4.

² Исх. 22:5.

³ פָּצַחַ, проявление, обнаружение как "выход" из скрытого состояния.

⁴ Эсф. 7:8. Ср. прим. 8 к гл. 24.

⁵ Эсф. 1:17. Или "дело с царицей".

⁶ פָּנָחַ. Глагол פָּנָחַ имеет значение "выходить", "доходить", "осуществляться". На этом основании образованные от него формы используются для толкования ивр. глагола פָּצַחַ. Ср. распространенный оборот לָא פָּנָחַ (פָּנָחַ מִן הַכֶּסֶף) פָּצַחַ "осуществился", букв. "вышел (из потенции) в акт".

⁷ Ис. 2:3.

⁸ Быт. 19:23. Перевод буквальный; обычный перевод: "Солнце взошло над землей".

⁹ Ис. 26:21. Продолжение стиха: "чтобы взыскать с жителя земли за злодеяние его".

О термине "место" в этом контексте см. выше, гл. 8.

¹⁰ פָּצַחַ; в данном контексте — Его приговор, предначертание, решение, см. прим. 6 к гл. 24.

¹¹ То есть Воля Бога, непостижимая, как и Его сущность (скрытая в "Его месте"), обнаруживается для нас, облекаясь в "повеление".

новое,¹² чего прежде не было; ибо всякое новое событие,¹³ [исходящее] от Него, да превознесется Он, приписывается Его повелению: “Словом (ברב) Господним небеса сотворены, дуновением уст Его – все воинство их”,¹⁴ по аналогии с деяниями, исходящими¹⁵ от государей, для которых орудием осуществления¹⁶ их воли служит речь. Он же, Превознесенный, не нуждается в орудии, чтобы действовать, Его действие вершится одной только волей, и, значит, в частности, без всякой речи, как это будет разъяснено в дальнейшем.¹⁷

И поскольку, как мы объяснили выше, явление какого-либо из Его деяний метафорически обозначается как פָּצוּחַ (выход), и говорится: “Ибо вот, Господь выходит из места Своего”,¹⁸ прекращение¹⁹ таких деяний, также происходящее по Его воле, метафорически обозначается как שׁוּבָה (возвращение). И сказано: “Пойду Я, возвращусь (הֵשׁוּבָה) в место Свое”;²⁰ смысл этого: пребывавшая среди нас Шехина удалилась от нас и вследствие этого Провидение²¹ оставило нас,²² как сказал об этом [Бог], предостерегая: “И скрою Мое лицо от них, и

¹² מֵאֲחֵרִים מֵחֵרֶת מֵחֵרֶת от 'חֵרֶת “возникать” (о том, что не существовало прежде), “быть новым”; ср. מֵחֵרֶת מֵאֲחֵרִים, ивр. מֵחֵרֶת מֵאֲחֵרִים, “сотворение (сотворенность) мира”, букв. “появление-прежде-не-существовавшего мира”; см. ниже, гл. 69, “Huduth al-Alam”, EI, v. 3, p. 548.

¹³ מֵחֵרֶת.

¹⁴ Ис. 33:6. По Маймониду, בָּרַב (слово) имеет здесь коннотацию повеления, словесного приказа, поэтому эту фразу можно было бы перевести как “По слову (повелению) Господа небеса сотворены...”. Дополнительное толкование этого стиха см. ниже, гл. 65.

¹⁵ מֵחֵרֶת.

¹⁶ תַּנְפִּיד, см. выше в этой главе, прим. 6.

¹⁷ Гл. 46, 65.

¹⁸ Ис. 26:21.

¹⁹ מֵחֵרֶת (ל). Это слово означает как подъем, возвышение, так и уход, удаление, исчезновение. Прекращение явления Божьей Воли обозначается как ее уход “наверх”, ее возвращение в Его непостижимое “место”; см. выше, гл. 8, прим. 8.

²⁰ Ос. 5:15.

²¹ מֵחֵרֶת, ивр. תַּנְפִּיד, забота (Бога о творении), внимание, попечение, присмотр. Следует помнить об отличии этих терминов от их коррелятов в русском языке, таких как Провидение, Промысел и т. д., акцентирующих идею знания и планирования будущего.

²² Букв. “и вслед за ее [уходом] Промышление о нас прекратилось”.

будут они истреблены”.²³ Ибо тот, кого оставило Провидение, оказывается беззащитным²⁴ и становится мишенью для всего, что может случиться и произойти, так что и благо его, и беда зависят от случая. Сколь грозно такое предостережение! На это и указывает речение: “Пойду Я, возвращусь в место Свое”.²⁵

Глава 24

הלך (“ходьба”, “ход”) также относится к ряду слов, обозначающих определенные типы движения одушевленных существ. “А Иаков пошел (הלך) путем своим”.¹ [Примеры] такого рода многочисленны.

Это слово употребляется и в переносном смысле, обозначая распространение тел, обладающих более тонкой материей,² чем тело живых существ: “...воды уходили (הלך) и убывали”;³ “И огонь расходился (והלך) по земле”.⁴

Далее, [это слово] применяется в переносном смысле к распространению⁵ какого-либо повеления⁶ или проявлению его, хотя это ни в коей

²³ Втор. 31:17. См. в следующей главе, а также III, 51.

²⁴ זנו – заброшенный, беспризорный, бесхозный.

²⁵ Ос. 5:15.

Глава 24

¹ Быт. 32:2.

² Букв. “более тонких тел”.

³ Быт. 8:5.

⁴ Исх. 9:23.

⁵ פָּרַשׁ (ל). פָּרַשׁ – распространяться (о молве, вести), быть обнаруженным (о приказе), и т. п.

⁶ מִמַּר מֵא. Это выражение можно перевести просто как “чего-либо”, “какой-либо сущности” (ср. Пинес, прим. 6 на стр. 54, а также прим. 11 на стр. 110 и прим. 2 на стр. 175); ср. занимающее центральное место в “Кузари” Йеѓуды Галеви понятие מִמַּר מֵאֱלֹהֵי, которому посвящена обширная литература, см. напр. Wolfson, “Hallevi and Maimonides on Prophecy”, Studies, v. 2; Вольфсон насчитывает девять различных значе-

мере не телесно. [Например,] сказано: “Голос ее идет (הלל) как змей”.⁷ Такой же смысл речения: “[И услышали] голос Господа Бога, который проходит (הלל) по саду”.⁸ В данной фразе слово הלל (“который проходит”) относится к “голосу”.⁹

ний этого выражения). Представляется, однако, что принятый нами перевод מרמ как “повеления” лучше сочетается с глаголом רשפן (см. предыдущее примечание) и с двумя цитатами, приводимыми далее, в которых говорится о “голосе”, то есть, согласно нашей интерпретации, повелении и приговоре (см. прим. 7 и 8). При этом следует иметь в виду, что Маймонид в главах 22–24, объясняя глаголы “приходить”, “выходить”, “идти”, сознательно использует двойственность слова מרמ, чтобы показать, как в метафорическом языке Писания “повеление” гипостазируется в качестве некоей духовной сущности, которая исходит от Бога, приходит в мир и распространяется в нем (см. также прим. 28 к гл. 2); ср. в комментарии В. В. Наумкина к его переводу “Воскрешения наук о вере” а л-Газали (комм. 55–56, стр. 283–285). Подобным же образом он использует многозначность некоторых других арабских слов, ср. о יזוז прим. 19 к гл. 1, о לולл – прим. 7 к гл. 10, о רמ – прим. 6 к гл. 23, о הל – прим. 11 к гл. 10, и т. д.

⁷ Иер. 46:22. Смысл выражения неясен; из контекста видно, что речь идет о катастрофе, надвигающейся на Египет. Возможная интерпретация: голос разгромленного Египта будет подобен шипению змеи или шуршанию уползающей змеи и т. п. Другая интерпретация: поскольку перед этим было сказано о Египте и его союзниках: “...ибо пришел день гибели их, срок наказания их”, в продолжение говорится, что голос (возвещающий приговор Египту) будет идти, неся с собою гибель, как змея (возможен намек на представления о губительных и магических свойствах змеиногo “голоса”). Эта интерпретация лучше всего объясняет, почему этот стих служит иллюстрацией значения слова הלל, относящегося к распространению и явлению повеления (называемого здесь “голосом”).

⁸ Быт. 3:8. Речь может идти о “сотворенном голосе” (см. гл. 21). Однако вряд ли Маймонид назвал бы сотворенный голос “совершенно нетелесным”. Поэтому представляется, что Рамбам понимает фразу иначе. Выше мы видели, что Маймонид рассматривает фразу “И открылись глаза их обоим и узнали они, что наги” (Быт. 3:7) как указание на осознание Адамом своего падения (см. гл. 2, прим. 44). В соответствии с этим, следующая фраза может означать: Адам и Ева осознали (см. гл. 45 о значении глагола “слышать”) повеление Бога (или Провидение Бога), распространяющееся по саду. Иными словами, когда человек несет в себе образ Божий, тогда голос Бога, заповедь Бога, Его Провидение слиты с этим образом (см. гл. 2, прим. 44; о Провидении см. III, 17–18). Когда же человек теряет этот образ и, став нагим, погружается в мир (см. прим. 44 к гл. 2), тогда голос Бога, Его повеление и Провидение являются человеку извне, опосредованные внешним миром (“в саду”); возникает страх перед ними и желание спрятаться от Бога под покровом природного порядка (среди деревьев сада).

⁹ А не к “Господу Богу”, как считают Раши, Рамбан и др. Мнение о том, что придаточное предложение здесь относится к “голосу”, встречается в Мидраше, а также у Саади, Ибн Эзры и др.

И в соответствии с этим переносным значением употребляется *всякое выражение* о הָלַל (ходьбе), относящееся к Богу, да превознесется Он. Я имею в виду метафорическое употребление [этого слова], при котором оно относится к тому, что не телесно, — как к распространению повеления,¹⁰ так и к удалению Провидения; если говорить о живом существе, аналогом последнего [действия] будет удаление от чего-нибудь, которое живым существом осуществляется как הָלַל (уход). И подобно тому, как во фразе: “Я же совершенно сокрою лицо Мое”¹¹ удаление Провидения было обозначено как “сокрытие лица”, во фразе “Пойду Я, возвращусь в место Свое”¹² это же самое было обозначено словом הָלַל, которое употреблено здесь в смысле удаления от предмета.

Что же касается речения “И возгорелся гнев Господа на них, и Он отошел (הָלַל)”,¹³ то здесь наличествуют оба значения: и значение прекращения [действия] Провидения, описываемое как удаление, и значение распространения, обнаружения и явления повеления,¹⁴ в данном случае — “горения гнева”, которое подошло (הָלַל) к ним и простерлось на них,¹⁵ вследствие чего [Мариам] стала “покрыта проказою, как снегом”.¹⁶

Выражение הָלַל (“ход”) употребляется метафорически также и в значении следования стезею добродетели, что никоим образом не является телесным движением. И говорится: “...и будешь ходить путями Его”;¹⁷ “За Господом Богом вашим идите...”;¹⁸ “Дом Иакова, идите; мы пойдем во свете Господнем”.¹⁹

¹⁰ הָלַל — Пинес переводит thing, см. выше, прим. 6 к этой главе.

¹¹ Втор. 31:18.

¹² Ос. 5:15.

¹³ Числ. 12:9. Речь идет об Аароне и Мариам.

¹⁴ הָלַל.

¹⁵ В соответствии с этим конец фразы (Числ. 12:9) можно перевести как “и он (гнев) пошел на них (т. е. постиг их)”.

¹⁶ Числ. 12:10.

¹⁷ Втор. 28:9.

¹⁸ Втор. 13:5.

¹⁹ Ис. 2:5.

Глава 25

יָשַׁב. Известно, что значение этого глагола — ‘обитание’:¹ “...а тот обитал в дубравах Мамре”;² “И было во время пребывания (יָשַׁב) Израиля...”.³ Это [значение] известно и общепринято. [Слово] “обитание” в применении к тому, что находится в определенном месте, означает постоянство его пребывания в этом месте; ведь если живое существо пребывает в каком-либо месте (будь оно общим или частным)⁴ длительное время, говорят, что оно обитает в этом месте, несмотря на то, что [это существо], конечно же, перемещалось в нем.⁵

В переносном смысле это [слово] применяется и к тому, что не является живым существом, ибо к любой вещи, которая покоится на чем-то другом или связывается с ним, прилагается выражение יָשַׁב (“присутствие”, “пребывание”), хотя и то, с чем была связана вещь, не есть место, а сама эта вещь не является одушевленным предметом.

Так, говорится: “[Да сгинет день, когда родился я...] Пусть обложит его (יָשַׁב לוֹ) туча”,⁶ а ведь туча, без сомнения, не есть одушевленный предмет, и день отнюдь не тело,⁷ но отрезок времени.

В соответствии с таким переносным употреблением [этого слова], оно может метафорически относиться к Богу (да превознесется Он!); я имею в виду значение постоянства пребывания Его Присутствия или Провидения в каком-либо месте или предмете, на котором задержалось Провидение.

Глава 25

¹ יָשַׁב. Арабский глагол יָשַׁב параллелен ивритскому יָשַׁב.

² Быт. 14:13.

³ Быт. 35:22.

⁴ См. гл. 8.

⁵ Эта оговорка понадобилась Маймониду из-за того, что арабский глагол יָשַׁב имеет коннотацию спокойствия, тишины, неподвижности (в большей степени, чем ивр. יָשַׁב).

⁶ Нов 3:5.

⁷ О связи тела и места см. прим. 18 к гл. 18.

Потому сказано: “И осенила (יָרַח) слава Господня...”;⁸ “...и буду обитать (יָגֵשׁ) среди сынов Израиля”;⁹ “И волею обитавшего (יָגֵשׁ) в терновом кусте”.¹⁰

Так же всякое употребление этого глагола применительно к Богу имеет смысл постоянства пребывания Шехины, то есть сотворенного света, в определенном месте или постоянства пребывания Провидения на чем-либо — в каждом случае в соответствии с контекстом.

Глава 26

Тебе известно изречение [мудрецов], объемлющее все разнообразные виды толкований, относящихся к этой области.¹ Таковы слова:

⁸ Исх. 24:16.

⁹ Исх. 29:45.

¹⁰ Втор. 33:16.

Глава 26

¹ Настоящая глава замыкает ряд глав, в которых Маймонид занимался интерпретацией отдельных выражений (в основном тех, что связаны с пространством и движением), относящихся к Богу. Анализ семантики каждого из выражений, проводимый с помощью “теории имен”, приводил нас обычно к какому-либо из атрибутов действия Бога в мире. Здесь же дается другая интерпретация, основанная на универсальном принципе “Тора говорит на языке людей” и независимая от внутреннего смысла отдельных слов. Сторонники филологической интерпретации Писания понимают эту формулу следующим образом: поскольку Тора обращается ко всем людям, она может и должна использовать средства обыденного языка (а не какого-то идеального языка, даже если такой существует). Этот “язык людей” рассматривается ими как риторический дискурс. Поэтому использование Торой риторических фигур, которые не следует понимать буквально, не противоречит положению о ее истинности. Используя такие выражения, Тора не вводит своего адресата в заблуждение, поскольку правильное понимание их не выходит за рамки языковой компетенции носителей языка. Интерпретация в согласии с этим принципом предполагает в первую очередь различение основного сообщения, концептуального ядра текста, и риторических средств (ср. в конце Введения о пророческих аллегориях второго типа), подчиненных иллюкативным целям текста (в терминах тео-

рии речевых актов). Весь набор антропоморфных описаний сводится к представлению о Боге как о совершенном существе, к единому сообщению, выражаемому совокупностью различных риторических фигур. В каком отношении находятся такой подход и интерпретационная стратегия, изложенная в предыдущих главах? Толкование многозначных имен, так же как и аллегорическая интерпретация, раскрывает внутренний смысл текста. Однако, как мы упоминали ранее (см. комментарий к гл. 1), Маймонид не растворяет внешний план изложения во “внутренней” интерпретации и признает за ним автономную функциональную значимость (ср. в Введении сравнение внешнего плана с серебром и внутреннего — с золотом). Тем не менее, даже восприятие сообщения, заключенного в этом внешнем плане текста, предполагает не буквальное понимание, а интерпретацию в соответствии с правилами риторики (см. статью Х.-Г. Гадамера “Риторика и герменевтика” о риторике у Меланхтона и Флация как антитезе аллегоризму в связи с лютеранским “принципом Писания”; сб. “Актуальность прекрасного”, стр. 188–206).

В связи с этим мы должны рассмотреть основной тезис настоящей главы, обосновывающий необходимость антропоморфной риторики: “И потому описывается Он выражениями, указывающими на телесность, — дабы указать, что Он, Превознесенный, существует, ибо не постигает толпа с первого взгляда существования иного, кроме только телесного, и то, что не является телом или не присутствует в теле, для нее не существует”. Этот тезис находится в явном противоречии с основным положением гл. 35–36, где категорически утверждается, что нетелесность Бога относится к числу тех истин, которые должны быть возведены всем без исключения; комментаторами были предложены различные пути разрешения этого противоречия, основанные на разграничении областей применения каждого из двух принципов (см. комментарий Каспи, Эфоди, Шем Това к этой главе). Подобное разграничение, однако, плохо согласуется с категоричностью утверждений Маймонида. Представляется, что для разрешения противоречия необходимо осмыслить такие выражения, как “начало мысли”, “первый взгляд”, при помощи которых Маймонид описывает функционирование риторического и поэтического текста. Эти выражения означают, что действительность такого текста, способного вызывать эмпатию, основана на непосредственном восприятии его образных выражений. У адресата должен существовать некий момент наивного восприятия, когда он видит эти образы; если же он “проскакивает” эту стадию (как происходит при стирании образов и превращении их в словесные клише), текст теряет для него свою суггестивность, становится нейтральным. Однако, по мнению Маймонида, языковая компетенция людей, к которым обращается Тора (вне зависимости от их интеллектуального уровня), достаточна для адекватного понимания риторического текста, — достаточна для того, чтобы произвести рефлексию этого непосредственного восприятия и отделить искомое сообщение от буквального смысла используемых в нем риторических фигур, сохранив при этом впечатление, созданное ими. Таким образом, если аллегорическое толкование раскрывает под внешним значением текста другое, внутреннее, значение, то задача интерпретации риторического текста состоит не в замене его внешнего смысла чем-то иным, а в адекватном определении его модальности, его коммуникативных функций. Иными словами, внешний смысл риторических фигур не отбрасывается, а переводится из семантической, концептуальной плоскости в прагматическую (ср. в теории речевых актов косвенные или небуквальные речевые акты).

“Тора говорит на языке людей”.² Смысл этого: все, что возможно для всех людей понять и представить себе в начале размышления,³ подходит для описания Бога, да превознесется Он.⁴

И потому описывается Он выражениями, указывающими на телесность, — дабы указать, что Он, Превознесенный, существует, ибо не

² См. напр. Сифре Бемидбар, 112; Берахот 31б; Йевамот 71а; Бава меция 81б; Санфедрин 64б; Иерус., Шабат 19:2. В Талмуде это положение выдвигается некоторыми танаями как аргумент против толкования определенных слов и выражений Писания, представляющихся избыточными: не следует искать в них дополнительный смысл, поскольку это обычный оборот человеческой речи. Например, выражение *לרדוד* (букв. “истребляясь, истребится”) рабби Акива толкует: “истребляясь” — в этом мире, “истребится” — в будущем мире, рабби Ишмаэль возражает ему: “Тора говорит на языке людей”. Ср. также Торат коѓаним, Кедошим, 10. См. Талмудическая энциклопедия, т. 7, стр. 77–82; см. W. Bacher, “Die Agada der Tanaiten”, I, s. 238. Ср. аналогичную формулу: “Тора использует гиперболические выражения” (букв. “Тора говорит гиперболическим языком”; Хулин 90б, Тамид 29а), приводимую Маймонидам в II, 47.

³ *לרדוד*, см. прим. 44 к гл. I.

⁴ Ср. ниже, гл. 29, 33, 35, 46, 53, 57, 59, III, 13; МТ I, 1, 1:9, 1:12; КМ, Санфедрин, X, 1. Следует различать два взаимосвязанных значения, в которых употреблялось выражение “Тора говорит на языке людей”: 1) Тора позволяет себе использовать (антропоморфные) обороты, чтобы быть понятной людям; 2) Тора позволяет себе использовать фигуральные обороты, не опасаясь их буквального истолкования, поскольку фигуральный способ выражения используется людьми в повседневной речи и, следовательно, подобные обороты могут быть поняты ими адекватно (см. выше, прим. 1). Подобный смысл придавали этому изречению многие предшественники Маймонида, начиная с периода гаонов. Самый ранний из них, возможно, Йеѓуда ибн Курайш (середина 9 в.; по некоторым мнениям, конец 8 в. или 10 в.; см. М. Кац, “Послание рабби Йеѓуды...” [на ивр.], стр. 58–60); кроме того, это Дунаш бен Лабрат, Яаков бен Нисим (см. W. Bacher, “Die Biblexegese...”, p. 72); Рав Ѓай Гаон (Респонсы гаонов, 98); Шмуэль бен Хофни Гаон (Комментарий к Торе, стр. 464); Товия бен Элиезер, (“Мидраш Леах Тов” на Быт. 6:7, см. прим. Ш. Бубера к этому месту); Бахья ибн Пакуда (“Обязанности сердец”, I, 10); Йеѓуда Ѓалеви (“Кузари” V, 27); Авраам бен Давид (“Возвышенная вера”, Введение; бен Давид поясняет: “Тора использует простонародную риторику”). Мне не удалось обнаружить этой формулы в сочинениях Саадия Гаона; можно, однако, найти у него выражения, более или менее приближающиеся к ней по смыслу (“Верования и мнения”, II, II, стр. 107; Комментарии на книгу Бытия, стр. 191); самим же герменевтическим принципом, подразумеваемым в ней, Саадия пользуется весьма широко. См. Ш. Равидович, “Исследования по еврейской философии”, т. I [на ивр.], стр. 191–192; А. Нуриэль, “«Тора говорит на языке людей» в «Путеводителе растерянных»” [на ивр.]; Клайн-Бреслави, *Творение* [на ивр.], стр. 24–27; Ш. Абрамсон, “Об одном изречении мудрецов” [на ивр.]; Розенберг, “Библийский экзегезис в Путеводителе” [на ивр.], прим. 58.

постигает толпа с первого взгляда⁵ существования иного, кроме только телесного, и то, что не есть тело или не присутствует в теле, для нее не существует.

Подобно этому все, что для нас является совершенством, приписывается Ему (да превознесется Он!), чтобы указать, что Он обладает всеми аспектами совершенства и несовершенство никоим образом не касается Его. Поэтому все, что постигается толпой как недостаток или лишенность, не используется при Его описании; не изображается Он вкушающим или пьющим, не приписывается Ему сон, болезнь или несправедливость и т. п. А все то, что толпа принимает за совершенство, приписывается Ему, хотя оно и является совершенством только применительно к нам, тогда как для Него, да превознесется Он, все то, что мы считаем совершенством, есть крайнее несовершенство. Однако, если бы [толпа] вообразила, что это присущее людям совершенство отсутствует у Него, да превознесется Он, это было бы с ее точки зрения недостатком в Нем.

И как тебе известно, движение принадлежит к совершенству живого существа; оно необходимо для его совершенства. Ибо как необходимо ему есть и пить, дабы восполнить то, что разлагается, так необходимо и двигаться, чтобы достичь того, что подобает ему, и избежать противоположного. И безразлично — описывать ли Его, да превознесется Он, вкушающим и пьющим, или приписывать Ему движение. И тем не менее, согласно “языку людей”, то есть фантастическим представлениям толпы, вкушать пищу и пить недостойно Бога, тогда как движение — не недостаток для Него, несмотря на то, что именно нужда в чем-либо делает необходимым движение и, как было доказано, все, что движется, без сомнения, обладает делимой величиной.⁶ Но, как будет доказано, Он, Превознесенный, не обладает величиной,⁷ и потому у Него не мо-

⁵ באור והלה, см. прим. 44 к гл. 1.

⁶ См. Аристотель, “Физика”, VI, 4, 234b10–20.

⁷ См. ниже, II, 1–2.

жет быть движения. Также нельзя приписать Ему и покой, ибо покой может быть приписан лишь тому, чему свойственно двигаться.

Поэтому все эти слова, указывающие на всевозможные виды движений живых существ, прилагаются к Нему (да превознесется Он!) в указанном смысле — так же, как приписывается Ему жизнь, ибо движение — акцидент, необходимо присущий живому существу. И нет сомнения, что с устранением телесности должны быть устранены все эти [описания], то есть לָרַד (опускаться), לָלַע (подниматься), לָלַח (идти), לָעַב (стоять), לָמַע (вставать), לָבַח (поворачиваться), לָשַׁב (сидеть), לָכַח (обитать), לָצַח (выходить), לָבַח (приходить), לָבַח (проходить) и все тому подобное.

В этом вопросе подробные разъяснения были бы излишними, если бы не привыкло⁸ сознание⁹ масс [к буквальному пониманию], из-за чего и оказалось необходимым разъяснить это тем, чьи души устремились¹⁰ к человеческому совершенству, дабы освободить их от представлений, сопровождавших их с детских лет, [говоря об этом] с некоторой обстоятельностью, как мы и сделали.

Глава 27

Онкелос *Прозелит*, обладавший весьма совершенным знанием еврейского и сирийского языков, сделал своей целью устранение соматизма. Потому всякий атрибут, придаваемый Писанием [Богу] и могущий привести к представлениям о телесности, он переводит¹ по смыслу. И

⁸ О роли привычки см. ниже, гл. 31 и прим. 17 к ней.

⁹ לָרַד , см. выше, прим. 13 к Посвящению.

¹⁰ Или: “кто возложил на себя [стремление]...” (Ибн Тиббон, Шварц).

Глава 27

¹ לָרַד — толкует небуквально.

всякий раз, когда он встречается вышеупомянутые выражения, указывающие на какой-либо вид движения, он придает этому движению смысл раскрытия и явления сотворенного света, то есть *Шехины*, или Провидения. Так, он перевел слова יי רר² как “явится Господь”; “יי רר³ — “И явился Господь”, а не как “И спустился Господь”; слова הן ררר⁴ как “явлюсь ныне и посмотрю”.⁵ Это постоянный [прием] в его толковании.

Тем не менее, [фразу] ונכי ררר מררמ⁶ он перевел как “Я сойду с тобою в Египет”. Это весьма удивительное дело указывает на совершенство сего выдающегося мужа, на добротность его комментария, на то, что он понимает вещи такими, каковы они суть. Кроме того, этим переводом он открывает для нас важный принцип, касающийся пророчества. Дело в том, что в начале этого повествования говорится: “И говорил Бог Израилю в видениях ночных, и сказал: Иаков! Иаков!.. Я Бог... Я спущусь с тобой в Египет”.⁷ И так как начало речи содержит утверждение, что описанное происходило “в видениях ночных”, Онкелос не счел недопустимым пересказать слова, реченные “в видениях ночных” дословно. Это справедливо, поскольку здесь описывается то, что было сказано, а не то, что произошло. Например, [во фразе] רר רר⁸ ור רר, которая описывает то, что произошло в реальном мире, он обозначает [происходящее] как “раскрытие”, устраняя то, что указывало бы на наличие движения. Однако то, что касается воображаемого, то есть изложение того, что было сказано [в видении], он оставляет неизменным. Это удивительное явление.

² Исх. 19:11. Букв.: “сойдет Господь”.

³ Исх. 19:20. Букв.: “И сошел Господь”.

⁴ Быт. 18:21. Букв.: “сойду и посмотрю”.

⁵ В печатных изданиях Онкелоса: “явлюсь ныне и совершу суд”; Эвен Шмуэль и Капах принимают этот вариант и для текста Путеводителя.

⁶ Быт. 46:4.

⁷ Быт. 46:4.

⁸ Исх. 19:20. Букв.: “И сошел Господь на гору Синай”.

В данной связи ты должен обратить внимание на то, что есть великое различие между теми случаями, когда говорится, что [откровение] было “во сне” или “в видениях ночных”, теми случаями, когда говорится, что [оно] было “в видении” или “в явлении”,⁹ и теми, когда говорится просто: “И было ко мне слово Господне, таково...”,¹⁰ или “И сказал мне Господь так”.¹¹

Кроме того, мне представляется возможным, что Онкелос придерживается того толкования, что ד'לה , о котором говорится здесь, — это ангел,¹² и потому не считает недопустимым относить к нему слова “Я сойду с тобой в Египет”. И не отвергай возможности того, что [Онкелос] придерживался убеждения, что ד'לה здесь, — это ангел, хотя тот и говорит [Иакову]: “Я — Бог, Бог отца твоего”.¹³ Ибо бывает, что такие же речи в таких же выражениях произносит и ангел. Разве ты не видишь, что говорится: “И сказал мне ангел Божий во сне: Иаков! И я сказал: вот я”,¹⁴ а в конце изложения этой речи, обращенной к [Иакову], сказано: “Я Бог (ד'לה), [явившийся тебе] в Вефиле, где ты возлил елей на памятник и где ты дал Мне обет”.¹⁵ А ведь Иаков, без сомнения, дал обет Богу, а не ангелу. Но таков постоянный оборот речи пророков — я имею в виду, что слова, которые сказал им ангел от имени Бога, они излагают в выражениях, указывающих на прямую речь Бога, обращенную к ним. Во всех таких случаях опускается определяемое¹⁶ [и смысл фразы такой], как если бы было сказано: “Я посланник Бога, явившегося тебе в Вефиле”, и т. д.

⁹ См. выше, гл. 18, прим. 13, ниже, II, 42, 45.

¹⁰ Иер. 1:4 и др.

¹¹ Втор. 2:2 и др.

¹² А не Бог; о значениях слова ד'לה см. прим. 7 и 37 к гл. 2, II, 6, 30.

¹³ Быт. 46:3.

¹⁴ Быт. 31:11.

¹⁵ Быт. 31:13.

¹⁶ См. выше, гл. 21, прим. 26.

О пророчестве, его ступенях, а также об ангелах будет много говориться в дальнейшем в соответствии с задачами сего трактата.¹⁷

Глава 28

לגל — многозначное слово. Оно обозначает ногу: “... ногу за ногу”.¹ Кроме того, оно употребляется в смысле следования [чему-либо]. [Например, во фразе] “Выйди ты и весь народ — וְשָׂרָא בְרַגְלֶךָ (букв. ‘который у стопы твоей’),² оно означает “сопутствующий тебе”. Также употребляется оно в смысле причинности: “И Господь благословил тебя לְרַגְלִי (букв. ‘при стопе моей’)³ — “я был тому причиной”, то есть было сделано ради меня, так как если некоторое дело делается ради какой-либо вещи, то эта вещь рассматривается как причина дела.⁴ Это распространенное словоупотребление: “[Я пойду медленно] из-за (לְרַגְלֵ) скота, который со мною, и из-за (לְרַגְלֵ) детей...”.⁵ Так что и в речении “И стоять будут ноги Его (וְעָמְדוּ רַגְלָיו) в тот день на Масличной горе”⁶ [Писание] понимает неизбежное пребывание⁷ того, чему Он будет причиной,⁸ иными словами — тех чудес, кои явятся в то

¹⁷ О пророчестве говорится далее, гл. 43–44 и во второй части, гл. 32–46, об ангелах — I, 49; II, 4, 6, 21–22, 39, 42, 45.

Глава 28

¹ Исх. 21:24.

² Исх. 11:8.

³ Быт. 30:30.

⁴ “То, ради чего” — в аристотелевской терминологии, целевая причина.

⁵ Быт. 33:14.

⁶ Зах. 14:4.

⁷ עָמַד. Так Маймонида трактует глагол עָמַד (стоять), появляющийся в этой фразе; см. выше, гл. 13. Ср. гл. 15, прим. 6.

⁸ См. гл. 13, прим. 13.

время в этом месте, а причиной, сиречь вершителем которых будет Он, Превознесенный. Этому толкованию следовал Йонатан бен Узиэль (мир ему!); [в его переводе] говорится: “И явится Он в могуществе Своем на Масличной горе”. Подобным образом он переводит всякое [относящееся к Богу слово, которое означает] орган, осуществляющий функции хватания или передвижения; он передает это выражением “Его могущество”, потому что все такие слова подразумевают действия, проистекающие из Его воли.⁹

Что же касается речения: “...а под Его ногами (וּתְלֵי יְרֵכָיו) — как бы нечто сделанное из бесцветного хрусталя (לְבַנֵּי סַפִּיר)”,¹⁰ то толкование Онкелоса, как тебе известно, относит местоименный суффикс в слове וּתְלֵי (его ногами) к слову “престол”,¹¹ ибо у него сказано: “и под престолом Славы Его”. Пойми это и изумись его старанию удалиться от соматизма и от всего, что ведет к нему пусть даже самым окольным путем, ведь он не говорит: “И под престолом Его...”, потому что если бы он придал Ему престол в первичном понимании этого слова, то отсюда необходимо следовал бы вывод, что Он восседает на чем-то телесном, что вело бы к соматизму. Поэтому он связал слово “престол” со “Славой”, то есть Шехиной, которая является сотворенным светом. Подобно этому при переводе фразы: “Вот рука на престоле Господа”¹² он говорит: “[клянусь] пред Богом,¹³ Чья Шехина на престоле Славы”.

⁹ Иносказание, приписывающее Богу руки или ноги, имеет такой смысл, поскольку у человека конечности, в большей степени, чем другие органы тела, служат орудием целенаправленных сознательных действий, проистекающих из его воли.

¹⁰ Исх. 24:10. В большинстве переводов סַפִּיר передается как “сапфир” (идентификация камня связана также с интерпретацией слова לְבַנֵּי, см. ниже). Однако некоторые комментаторы (Саадия, Ибн Джанах, Сфорно) считают, что речь идет об алмазе или хрустале. Маймонид ниже передает יָדָיו арабским כְּרִי, которое означает хрусталь.

¹¹ То есть речь идет о подножии престола.

¹² Исх. 17:16. Речь идет о жесте, выражающем клятву, — рука, простертая к тому, на чем клянутся.

¹³ В печатных изданиях Онкелоса вариант: “Грозным”; Капах принимает этот вариант и для текста Путеводителя.

Также и среди распространенных в народе оборотов речи ты встретишь выражение “Престол Славы”. Впрочем, мы уклонились от темы данной главы, коснувшись того, что будет разъяснено в других главах.¹⁴ Итак, я возвращаюсь к теме настоящей главы.

Что касается толкования Онкелоса, то оно уже известно тебе. Однако задачей этого [толкования] было устранение соматизма, а не разъяснение того, что постигли [сыны Израиля], и того, что подразумевается в этой аллегории. Подобно этому и во всех других случаях он не входит в рассмотрение таких вопросов, разве только с тем, чтобы устранить соматизм. Ибо [необходимость] устранения соматизма — доказанное положение и необходимое верование,¹⁵ посему в этом вопросе он принимает категорические решения и высказывается соответственно. С другой стороны, изъяснение смысла аллегории является предположительным: может быть, подразумевается это, а может, что-либо иное; к тому же эти материи весьма таинственны, их понимание не относится к числу основ веры и постижение их затруднительно для массы. Потому он и не вдавался в такие вопросы.

Однако нам, в соответствии с целью данного трактата, не обойтись без некоторых толкований. Поэтому скажу следующее: в речении “под ногами Его...” подразумевается “Он — причина этого”, “это из-за Него”, как мы объяснили. А то, что они постигли, — это сущность¹⁶ первоматери, ¹⁷ которая [исходит] от Него, да превознесется Он, и Он — причина ее существования. Вдумайся в слова: “как бы нечто сделанное (פשוט) из бесцветного хрусталя”. Если бы целью было указать окраску, то было бы сказано: “как бы бесцветный хрусталь”. Но

¹⁴ См. напр. ниже, гл. 64 и 70.

¹⁵ Т. е. верование, являющееся необходимым условием религиозного сознания; см. III, 28.

¹⁶ פשוט — см. прим. 22 к гл. I.

¹⁷ См. “Метафизика”, IX, 7, 1049a25; VIII, 4, 1044a15–17; Walzer, “Al-Farabi on Perfect State”, pp. 372–373.

было добавлено слово $\eta\omega\upsilon\mu$ (“нечто сделанное”). Ибо, как тебе известно, материя всегда является воспринимающей, пассивной по своей сущности, и действие свойственно ей только акцидентально, тогда как форма постоянно активна по своей сущности и воспринимает воздействие только акцидентально, как это объясняется в книгах, посвященных наукам о природе.¹⁸ Потому и сказано $\eta\omega\upsilon\mu$.¹⁹ Что же касается слов $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\lambda\lambda\alpha$, то это выражение указывает на прозрачность, а не на белый цвет, ибо “белизна” хрусталя может означать лишь бесцветность, а не белый цвет; а как доказано в книгах, посвященных наукам о природе,²¹ прозрачность не является цветом, так как если бы она была цветом, то не являл бы [прозрачный материал] любой цвет, находящийся позади него, и не окрашивался бы в него. Поскольку же прозрачное тело лишено всякого цвета, воспринимает оно все цвета поочередно. В этом аналогия с первоматерией, которая по сути своей лишена всякой формы и потому воспринимает все формы попеременно.

Итак, ими была постигнута первоматерия и ее отношение к Богу, состоящее в том, что она является началом тех созданий Его, которые подвержены возникновению и уничтожению, и Он — творец ее. Так же и об этом вопросе будет идти речь в дальнейшем.²²

И знай, что ты должен прибегнуть к чему-то вроде этого толкования, даже следуя Онкелосу, который перевел: “...и под престолом сла-

¹⁸ В “Физике” Аристотель называет присущее самим вещам начало движения и изменения природой (II, 1, 192a12–16) и связывает ее по преимуществу с формой (там же, 193a31–b19, см. также II, 9, 200a31–b8); о пассивности материи см. напр. “О возникновении и уничтожении”, I, 7, 324b18, II, 9, 335b30–35; о действии и претерпевании “по совпадению” см. напр. “Физика”, I, 8 191a35–b15, II, 3, 195a33–b12, “Метафизика”, V, 2, 1013b35–1014a12.

¹⁹ Букв. “дело”, “действие”, т. е. “то, что действует [как прозрачный хрусталь]”, поскольку первоматерия уподобляется хрусталу не по статическим качествам, а по функциональным свойствам (способности воспринимать оттенки).

²⁰ Букв. “белизна хрусталя”.

²¹ См. “О душе”, II, 7, 418b1–419a25; ср. “О чувстве и чувственно воспринимаемом”, 439a20–b18.

²² Ниже, II, 26; см. также II, 13, 19.

вы Его”. Я имею в виду то, что и в действительности первоматерия — под небесами,²³ которые именуются “престолом”, как говорилось ранее.²⁴ И навело меня на такое удивительное толкование, на открытие такого понимания, не что иное, как изречение, которое я встретил у рабби Элиезера бен Гурканоса и о котором тебе будет рассказано в одной из глав сего трактата.²⁵

И все, к чему стремится всякий разумющий, — это устранение соматизма из представлений о Боге (да превознесется Он!) и истолкование всех упомянутых постижений как интеллектуальных, а не чувственных.

Пойми сие и поразмышляй над ним.

Глава 29

זָעַע — многозначное слово. Оно может означать “боль” и “страдание”: “В муках (זָעַע) будешь рожать детей”,¹ может означать и “гнев”, “недовольство”:² “И отец его никогда не огорчал (זָעַע)...”,³ — то есть не вызывал его недовольства, “...ибо горевал (זָעַע) о Давиде”⁴

²³ Четыре стихии, образованные из первоматерии, заполняют пространство внутри небесных сфер; ср. также представления о том, что первоматерия эмануируется небесными сферами или порождается их движением (см. напр. Авраам бен Давид, “Возвышенная вера”, I, 2, 30b19–31b8; II, 4, 3, 153b5; ср. ал-Фараби, “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 83–84).

²⁴ Гл. 9.

²⁵ II, 26. Изречение гласит: “Земля — из чего (букв. из какого места) она была сотворена? — Из снега, что под Престолом Славы.” (Пиркей де рабби Элиезер, гл. 3).

Глава 29

¹ Быт. 3:10.

² Араб. זָעַע, близко к ивр. זָעַע.

³ Цар. I, 1:6.

⁴ Сам. I, 20:34.

— испытывал недовольство из-за [происшедшего] с тем. Оно может обозначать также противодействие и непокорность: “Но они ослушивались и восставали (וּעָבְרוּ) против святого духа Его”;⁵ “бунтовали против Него (וּעֲבֹרוּהוּ) в стране необитаемой”;⁶ “не на пути ли непокорности я (וְדַרְךְ עֲצָב בִּי)”.⁷ В соответствии со вторым или третьим значением [этого слова оно употребляется] в речении “[И пожалел Господь, что создал человека на земле] לִבְּרָא בְּלִבְּי בְּעַד עַמּוֹ”.⁸

Будучи истолкована в соответствии со вторым значением, эта фраза гласит о том, что Бог разгневался на них из-за их злых дел. Что же касается выражения “в сердце Своем” и подобного ему выражения в повествовании о Ное: “[И сказал Господь] сердцу Своему”,⁹ то выслушай объяснение их смысла: если о чем-либо¹⁰ говорится, что человек это “сказал в сердце своем” или “сказал сердцу своему”, то под этим подразумевается, что человек не выразил этого вслух и не высказал другому. Подобно этому обо всем,¹¹ на что была воля Бога, но о чем не было рассказано пророку в то время, когда соответствующее действие совершилось в соответствии с Его волей, говорится: “И сказал Господь сердцу Своему” — по аналогии со смыслом этого выражения в приме-

⁵ Ис. 63:10.

⁶ Пс. 78:40.

⁷ Пс. 139:24.

⁸ Быт. 6:6. Обычный перевод этой фразы гласит: “и воскорбел в сердце Своем”. С учетом второго из указанных здесь значений глагола לָוַת ту же фразу следует перевести как “и разгневался в сердце Своем”, а с учетом третьего — как “и [люди] ослушивались Его (букв. “Он был ослушиваем”) в том, что касается Его сердца” (подробнее см. ниже). Передать в русском переводе подобную многозначность фразы не представляется возможным. Само по себе выражение “и разгневался” не менее антропоморфно, чем выражение “и воскорбел”. Однако, как видно из дальнейшего, Маймонид понимает первое выражение в значении “вынес приговор”, “осудил на гибель” и т. п. Смысл такого словоупотребления разъясняется ниже, в гл. 54, см. также в начале гл. 36.

⁹ Быт. 8:21.

¹⁰ לִבְרָא, прим. 19 к гл. 1.

¹¹ כָּל לִבְרָא.

нении к человеку, согласно постоянному правилу: “Тора говорит человеческим языком”.¹² Это ясно и очевидно.

И поскольку в случае с бунтом поколения *Потопа* не упомянуто в *Торе* о том, что в то время к ним послан был посланник, что им было сообщено и они были предупреждены о гибели, то говорится про них, что Бог разгневался на них в “сердце Своем”. Подобно этому, о Своей воле на то, что *потопа* больше не будет, Он не сказал тогда пророку: “Иди и возвести им об этом”; потому и говорится: “[И сказал Господь] сердцу Своему”.¹³

Что же касается истолкования фразы “*לִּבּוֹ*” в сердце Своем” в соответствии с третьим значением [слова *לִּבּ*], то интерпретация ее будет следующей: “И преступали люди волю Бога, [касающуюся] их”,¹⁴ ибо “*сердцем*” именуется также воля, как мы объясним при обсуждении многозначности слова “*сердце*”.¹⁵

Глава 30

אָחַז (есть, вкушать).¹ Первое значение этого слова в [еврейском] языке относится к поглощению живым существом того, что оно употребляет в пищу; нет надобности приводить примеры этого.

Затем язык усмотрел в слове *אָחַז* два аспекта.² Один аспект — это

¹² Берахот 31б и др.; см. выше, гл. 26, прим. 2 и 4.

¹³ Быт. 8:21.

¹⁴ См. выше, прим. 8.

¹⁵ Ниже, гл. 39.

Глава 30

¹ Истолкование этого глагола играет существенную роль для понимания рассказа о грехопадении; см. выше, гл. 2 и ниже, II, 30; Клайн-Бреслави, *Адам* [на ивр.], стр. 108–111.

² *אָחַז*, дв. ч. от *אָחַז*, см. прим. 19 к гл. 1.

разрушение съедаемой пищи и исчезновение ее, то есть уничтожение ее исходной формы. Другой аспект [связан] с ростом живого существа за счет поглощаемой пищи, с тем, что от нее зависит продолжение его жизни, продление его существования и исправность всех телесных сил.

С учетом его первого смысла было заимствовано слово *לכל* (вкусение, поглощение) для обозначения разрушения и уничтожения любого рода, в общем — для всякого удаления формы: “И пожрет (לכל) вас земля врагов ваших”;³ “земля, поедающая (לכל) живущих на ней”;⁴ “Будете пожраны (לכל) мечом”;⁵ “[вечно ли] будет пожирать (לכל) меч,”;⁶ “и опламенил их огонь Господень и поглотил (לכל) край стана”.⁷ “[Ибо Господь, Бог твой,] есть огонь поедающий (לכל)”⁸ — под этим подразумевается, что Он уничтожает восставших против Него, как уничтожает огонь то, чем он завладел; примеры такого рода многочисленны.

С учетом его второго смысла было заимствовано слово *לכל* для обозначения знания и учения, в общем — для интеллектуальных постижений, посредством которых продлевается пребывание⁹ человеческой формы в совершеннейшем из состояний,¹⁰ подобно тому, как посредст-

³ Лев. 26:38.

⁴ Числ. 13:32.

⁵ Ис. 1:20.

⁶ Сам. II, 2:26.

⁷ Числ. 11:1.

⁸ Втор. 4:24.

⁹ נרצ.

¹⁰ Человеческая форма, то есть интеллект (см. выше, гл. 1), достигает совершенства, переходя из потенциального состояния в актуальное. Это происходит, когда интеллект, отождествляясь в акте постижения (см. ниже, гл. 68) с идеальными интеллигибельными объектами (“приобретенным разумом”), исходящими из Деятельного разума (Божественного разума, действующего в подлунном мире) соединяется с ним. Онтологической основой актуального интеллекта становятся сами умопостигаемые объекты, в то время как онтологической основой потенциального интеллекта было телесное бытие человека. Маймонид говорит о таком состоянии как о “пребывании души в пребывании объектов ее интеллекции” (КМ, Сангедрин, X, 1). Ср. Платон, “Федр”, 247d-248c, Роузентал “Торжество знания”, стр. 309–310.

вом пищи продлевается нахождение тела в наилучшем из его состояний: “идите, приобретайте и ешьте (ללזק)”;¹¹ “Слушайте внимательно Меня и вкушайте (ללזק) благо”;¹² “Есть (לזק) много меду нехорошо”;¹³ “Ешь (לזק), сын мой, мед, ибо он хорош, и соты, что сладки для гортани твоей. Таково же познание мудрости для души твоей...”¹⁴

Также и в изречениях *мудрецов* часто встречается такое словоупотребление, — я имею в виду иносказательное именование знания вкушением: “...идите вкушать тучное мясо в доме Равы”.¹⁵ Так же говорят они: “Всякий раз, когда в сей книге¹⁶ говорится о еде и питье, подразумевается не что иное, как мудрость (в некоторых вариантах текста: ‘Тора’).”¹⁷ Подобно этому у них распространено именование знания водою: “О все жаждущие, идите к водам...”¹⁸

И поскольку такое словоупотребление было часто встречающимся и распространенным оборотом речи, так что оно стало как бы первичным значением слова, стали употребляться и выражения, обозначающие голод и жажду по отношению к лишенности знания и постижения: “...когда пошлю Я голод на землю: не алкание (לזק) хлеба и не жажду (למז) воды, но — [жажду] внимать словам Господним”;¹⁹ “Жаждет душа моя Бога, Бога живого”,²⁰ — подобные примеры многочисленны.

Йонатан бен Узиэль (мир ему!) перевел фразу: “И в радости будете

¹¹ Ис. 55:1.

¹² Ис. 55:2.

¹³ Притч. 25:27. Разъяснение этого стиха см. ниже, гл. 32.

¹⁴ Притч. 24:13–14.

¹⁵ Бава батра 22а: “Вместо того, чтобы грызть кости в доме [учения] Абайи, идите вкушать тучное мясо в доме Равы”.

¹⁶ Речь идет о книге Экклезиаста.

¹⁷ Кофлет раба на стихи II:24, III:12, V:17, VIII:15. Вариант стандартных изданий Мишна: “Всякий раз, когда в сем свитке говорится о еде и питье, подразумевается Тора и добрые дела”.

¹⁸ Ис. 55:1. Ср. Бава кама 176, Авода зара 56.

¹⁹ Амос 8:11.

²⁰ Пс. 42:3.

черпать воду из источников (יְיָוּם) спасения”²¹ следующим образом: “И в радости вы будете получать новое учение от избранных праведников”. Обрати внимание на его толкование “воды” как знания, которым будут насыщаться в те дни. Он рассматривает слово יְיָוּם (букв. “источники”) как аналог выражения פְּתוּחַ יְיָוּם (букв. “от глаз общины”);²² я имею в виду [значение этого выражения] — “избранники”,²³ каковыми являются те, кто обладает знанием. Поэтому он и переводит: “от избранных праведников”, так как праведность и есть истинное спасение.²⁴ Обрати внимание на то, как истолковал он каждое слово в этом стихе в смысле знания или изучения.

Уразумей это.

Глава 31

Знай,¹ что есть такие постижения, которые доступны человеческому интеллекту в соответствии с его потенциами и природой, но есть среди

²¹ Ис. 12:3.

²² Числ. 15:24. “Если [из-за того, что сокрылось] от глаз общины, была совершена ошибка...”; ср. Лев. 4:13. Согласно Талмуду, “глазами общины” именуется здесь мудрецы Синедриона, поскольку они просвещают общину и указывают ей дорогу, или потому, что они драгоценны для Израиля как зеница ока (комментарий Раши на Таанит 24а; Мидраш Шмуэль, 14).

²³ פְּתוּחַ יְיָוּם, мн. ч. от פְּתוּחַ в значении “избранник, вождь общины”. Это арабское слово, среди прочего, имеет значения “глаз”, “водный источник”, “глава общины”; по аналогии с этим Маймонид сближает ивритские слова יְיָוּם (источник), יָוּם (глаз) и выражение פְּתוּחַ יְיָוּם (мудрецы как “глаза общины” и как “источники знания”).

²⁴ Знание, приобщающее человека к интеллигентному бытию, и есть истинная праведность и истинное спасение.

Глава 31

¹ Главы 31–36 прерывают последовательность “лексикографических” глав (при том, что по содержанию они связаны с гл. 30, где говорится о знании как вкушении). Главы 31–34 посвящены проблеме границ человеческого постижения, в главах 35–36 говорит-

существующего такие сущие и такие предметы,² которые он по природе своей постичь не может никоим образом, даже посредством причины,³ ибо врата их постижения затворены пред ним. Есть среди сущего и такие предметы, один из аспектов которых⁴ он постигает, другие же ему неведомы. И из того, что ему свойственно постигать, не следует непременно, будто он может постичь любую вещь: ведь и чувствам свойственно постижение, но не могут они постигать на любом расстоянии; так это и с другими телесными силами, и если даже, к примеру, человек в силах поднять два кантара,⁵ он не в силах поднять десять.

ся о тех истинах, которые, несмотря на эти ограничения, должны быть возведены всему народу. В гл. 37 Маймонид возвращается к толкованию многозначных слов, разбирая слово פָּנָי (лицо) в таких выражениях, как “И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу”, или “...а лицо Мое (פָּנָי) не будет видимо”. В этой связи можно процитировать сказанное во Введении: “В настоящем трактате встречаются главы, где нет упоминания никаких многозначных имен: такая глава является либо введением к другой, либо указанием на один из смыслов многозначного имени, которое я в этом месте не желал упомянуть явно...”. В соответствии с этим, многие средневековые комментаторы полагают (см. Каспи, Нарбони, Шем Тов), что в главах 31–36 косвенным образом дается истолкование рассказа Торы о Синайском откровении (Исх. 19–20, а также 33–34). Граница, проведенная вокруг горы Синай (Исх. 19:12), и подготовка, требуемая от народа (Исх. 19:9, 15), символизируют границы постижения и подготовку ума, необходимую для занятий Божественной наукой, и т. д. Ср. II, 34.

² דָּמוּת וְכִסּוּפֵי. Первое слово означает ‘сущие’, ‘существующие вещи’ – субстанции (и акциденты), второе носит более неопределенный характер и может относиться также к процессам, отношениям, закономерностям, общим понятиям и т. д.

³ בְּבִטּוּלַת הַשְּׂוֵה. Это место допускает двойное прочтение. Во-первых, оно может означать, что некоторые предметы не поддаются постижению даже при помощи какого-либо дополнительного фактора, причины. Слово “причина” тут может указывать на Деятельный разум, соединение с которым в состоянии пророчества расширяет интеллектуальное постижение самого человека (см. II, 38); однако и в этом состоянии доступно для постижения не все, как явствует, например, из ответа Бога на просьбу Моисея “дай мне увидеть славу Твою” (см. Исх. 33:18–23 и комментарий Маймонида к этому месту ниже, гл. 54). Во-вторых, постижение “посредством причины” может означать косвенное постижение, то есть постижение причин через их следствие (заметим также, что בְּבִטּוּלַת הַשְּׂוֵה у Маймонида означает иногда следствие, а не причину; см. гл. 13, прим. 13). В этом случае здесь говорится о том, что ограничено даже косвенное постижение.

⁴ מִלְּפָנָיו; или же “...состояний которых”.

⁵ Кантар – мера веса, равная 100 египетским ратлям, или 44,928 кг. (Словарь Х. К. Баранова).

Превосходство одних особей вида над другими в отношении чувственных восприятий и прочих телесных сил очевидно и понятно всем людям. И тем не менее, есть этому предел, и не может это простирается на сколь угодно [большие] расстояния и сколь угодно [большие] количества.

То же самое утверждение применимо и к интеллектуальным постижениям человека: некоторые индивидуумы, принадлежащие виду, превосходят другие в огромной степени, и это также совершенно очевидно и ясно для людей ученых. И бывает, что какой-либо индивидуум самостоятельно порождает своим умозрением некоторое понятие,⁶ а другой индивидуум никогда не сможет это понятие постичь. Даже если объяснять ему, прибегая к каким угодно выражениям и каким угодно аллегориям,⁷ на протяжении длительного времени, ум его⁸ никоим образом не сможет проникнуть в это,⁹ ибо отвратится его ум от понимания. Но и [ряд] таких превосходящих [друг друга степеней] тоже не беспределен, ибо для человеческого разума, несомненно, есть грань, пред которой он останавливается.¹⁰

И есть вещи, невозможность постижения коих ясна человеку, и он не обнаруживает в своей душе стремления постичь их, предощущая, что это невозможно и что нет врат, ведущих к обретению этого, — как обстоит дело с нашим неведением относительно числа звезд на небе, по поводу того, четное оно или нечетное, с нашим неведением относительно числа видов животных, минералов и растений и т. п. Но есть и такие вещи, к постижению которых люди обнаруживают великое стремление.

⁶ זָוֹן; см. прим. 19 к гл. 1.

⁷ זָוֹן. Варианты перевода: примерам, аналогиям, уподоблениям.

⁸ זָוֹן; см. прим. 13 к Посвящению.

⁹ Вариант перевода: оно (понятие) никоим образом не сможет проникнуть в его сознание (Капах, Шварц).

¹⁰ Т. е. конечен не только разум каждого отдельного индивида, но и разум человека как вида не бесконечен даже потенциально. Ср. S. Pines, "The Limitations...", A. Altman, "Maimonides on the Intellect...".

И склонность разума к изысканию их истинной сути¹¹ и исследованию их обнаруживается в любом сообществе людей, занимающихся умозрением, во все времена. Касательно таких вещей множатся [различия] во взглядах, возникают разногласия среди занимающихся умозрением и рождаются сомнения вследствие увлеченности разума постижением этих вещей, то есть стремления к ним, а также ввиду того, что каждый полагает, будто обрел путь, на котором он узнаёт истинную сущность вещи, тогда как человеческому разуму не по силам привести доказательство в этих [вопросах]. Ведь всякая вещь, чья истинная сущность познается посредством доказательства, не вызывает ни расхождений, ни споров, ни неприятия, разве только со стороны невежды, проявляющего упрямство, которое можно назвать “аподиктическим упрямством”,¹² так что можно встретить отрицающих шарообразность земли, вращение небесной сферы и тому подобные вещи; но нет нужды принимать их во внимание в связи с обсуждаемой темой.

Вопросы, вызывающие подобные затруднения,¹³ весьма многочисленны в теологии, редки в науках о природе и отсутствуют в математических науках.

Александр Афродисийский¹⁴ говорит, что разногласия¹⁵ в каком-либо вопросе могут вызываться тремя причинами. Первая из них —

¹¹ חקיקתה; см. прим. 22 к гл. 1.

¹² אלעונא דלברהאני. Т. е. оспаривание того, что доказано.

¹³ דלחירה; см. прим. 22 к Введению.

¹⁴ Глава перипатетической школы в Афинах в 198–211 гг., комментатор Аристотеля. Работа Александра Афродисийского по интерпретации темных мест и согласованию противоречий в *Corpus Aristotelicum* способствовала оформлению перипатетизма в логически последовательную замкнутую систему и во многом определила восприятие Аристотеля в средневековой арабской и еврейской философии. О влиянии Александра на Путеводитель см. в предисловии Пинеса к англ. переводу Путеводителя, lxiv-lxxv.

¹⁵ Как отмечает Пинес, Маймонида далее цитирует почти дословно трактат Александра “О началах всего согласно воззрению Аристотеля философа”, сохранившийся только в арабском переводе (изд. А. Бадави, в сборнике “Аристотель в арабской традиции”, стр. 276:18–21). Из контекста сочинения Александра очевидно, что речь идет о ложных мнениях.

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 постигнуто.

Это то, что упомянул Александр. В наше время [существует] четвертая причина, которую он не упомянул, поскольку у них¹⁶ ее не было, а именно, привычка и воспитание,¹⁷ ибо человеку по природе свойст-

¹⁶ Судя по контексту, здесь подразумеваются современники Александра или шире, мыслители античности; см. об этом следующее примечание.

¹⁷ О привычке (חלילה), воспитании (חלוצה) и обычаях (חוקים) как источниках предрассудков, препятствующих постижению, см. выше, Введение и прим. 40 к нему, гл. 26 и прим. 8; ниже, в конце гл. 36; прим. 18 к гл. 50; ч. II, в конце гл. 11 и в начале гл. 23. См. также предисловие Пинеса к переводу Путеводителя (pp. lxvii–lxviii) и его статью "The Limitations...", pp. 100–104, 109. Внимание комментаторов привлекли слова Маймонида о том, что в его время привычки и воспитание оказывают негативное воздействие, чего не было во времена Александра Афродисийского (заметим, что сами греческие философы неоднократно писали об отрицательной роли привычки при изучении метафизики; см. напр. Аристотель, "Метафизика", II, 3, 994b33–995a14, а также цитату, приводимую Фалакерой в комментарии к данной главе). Представляется, что Маймонид говорит здесь не о привычках и предрассудках вообще, а о тех из них, которые связаны с современной ему культурной ситуацией, вызванной историческими условиями существования еврейского народа, тогда как Александр имеет в виду постоянно действующие факторы, обусловленные свойствами человеческой психологии и природой процесса познания. В гл. 11 второй части, касаясь космологических представлений философов, Маймонид описывает ситуацию следующим образом:

Как мы уже разъяснили, эти концепции ни в чем не противоречат тому, что говорили наши пророки и хранители нашего Закона, ибо наша община (קהלנו) — община знания и совершенства...; однако, когда злодеи из невежественных (ה'ללנו) общин погубили наши достоинства, уничтожили наши премудрости и книги, истребили наших ученых, так что и мы стали невежественными (ה'ללנו)... когда мы смешались с ними, — тогда перешли к нам их воззрения... И поскольку мы выросли в привычке к воззрениям невежд (ה'ללנו מן ה'ללנו), эти философские концепции предстают пред нами так, будто они чужды нашему Закону, так же, как они чужды воззрениям невежд. Но дело обстоит совсем иначе...

Тезис о забвении во времена галута (изгнания) философской традиции, которой обладал еврейский народ в период создания священных текстов (см. ниже, в начале гл. 71), применяется Маймонидом для легитимации философского их истолкования, становящегося таким образом не подозрительным новшеством, а возобновлением древней

венно любить то, к чему его приучили, и испытывать к тому склонность. И поэтому ты видишь, как бедуины,¹⁸ при всей дикости их жизни, отсутствии наслаждений и скудости пищи, не любят городов, не получают удовольствия от их благоустроенности и предпочитают дурные условия, к которым они привыкли, условиям хорошим, но непривычным. Их душе не доставляет удовольствия ни пребывание во дворцах, ни облачение в шелк, ни освежающее действие бани, умащений и благовоний.

Подобно этому возникает у людей привязанность к тем мнениям, к которым их приучили и на которых воспитали, и стремление защищать их, а равно и отчуждение от иного. Также и по этой причине люди бывают слепы в деле постижения истин, склоняясь к привычному, как это происходит с простонародьем касательно соматизма и многих теологических¹⁹ вопросов, как мы объясним в дальнейшем.²⁰ Все это из-за того, что оно было воспитано и возвращено на текстах, почтение и доверие к коим глубоко укоренились,²¹ при том, что согласно их внешнему смыслу [эти тексты] содержат в себе²² соматизм и фантазии, лишённые истины; на самом же деле они суть речения, облечённые в аллегорическую и иносказательную форму, по причинам, о которых я упомяну в дальнейшем.²³

И не полагай, будто сказанное нами об ограниченности человеческо-

традиции. (Этот “исторический аргумент” играет, впрочем, вполне вспомогательную роль, поскольку представление о высочайшей ценности интеллектуального постижения глубоко укоренено в самых основах мировоззрения Маймонида, в его теологии, антропологии, этике, равно как и в его галактическом учении.)

¹⁸ אֲדוּמִיּוֹת לְהָרִים — люди пустыни.

¹⁹ Или: “метафизических”.

²⁰ Ниже, в конце гл. 36, в начале гл. 53; см. также выше, во Введении и в гл. 1.

²¹ Об отношении к Агаде см. прим. 77 к Введению. Возможно также, что Маймонид разумеет здесь сочинения, которые он считал псевдоэпиграфами, такие как “Шиур Кома” (Шварц). Ср. примечание рабби Авраама бен Давида из Поскьеры к Мишне Тора, I, 5, 3:7.

²² לָדַל, букв. “указывают на...”.

²³ Ниже, гл. 46 и 47; ср. выше, гл. 26.

го разума и о том, что есть граница, пред которой он останавливается, есть речение, основанное на Законе. Но это положение уже было высказано философами и постигнуто истинным постижением, вне зависимости от конфессии²⁴ и мировоззрения. Это положение достоверное, в коем не усомнится никто, кроме невежественного по части того, что уже доказано.

Настоящая глава предпослана нами в качестве введения к тому, что будет сказано далее.

Глава 32

О ты, изучающий мой трактат! Знай, что с интеллектуальными постижениями, поскольку у них есть связь с материей,¹ происходит нечто подобное тому, что происходит с чувственными восприятиями. А именно, когда ты [просто] смотришь своими глазами, ты воспринимаешь то, что твое зрение в силах воспринять. Если же ты будешь напрягать глаза и вперять свой взор, стараясь разглядеть нечто на большом расстоянии, превосходящем то расстояние, на котором ты в силах видеть, либо станешь рассматривать очень мелкие письмена или мелкий рисунок — такой, что тебе не под силу разобрать его, — принуждая свой

²⁴ מִדִּבְרֵי; Капах переводит לָת — религия; в других переводах — “путь”, “направление”, “школа”.

Глава 32

¹ מִן הַתְּחִיבִּי לְהֵלֵךְ לְפָנָיו. Или “в той мере, в какой у них есть связь с материей”. Это довольно осторожная формулировка: не говорится, например, о зависимости интеллекта от материи. См. Wolfson, “Crescas' Critique...”, p. 607. Тем не менее, даже в таком виде она противоречит тому, что говорится в конце первой главы Путеводителя об интеллектуальном постижении, “в коем не участвуют ни чувства, ни телесные органы”. О подобных противоречиях см. выше, в Предисловии. См. оговорку Маймонида в конце этой главы и прим. 30 к ней.

взор разглядеть это, тогда твое зрение будет не только не способно к тому, чего не могло и ранее, но оно станет неспособным и к тому, что раньше было в пределах силы твоего восприятия. И утомится твой взор, и не увидишь даже того, что был способен воспринять прежде, до того как начал всматриваться и напрягаться.

В подобном же состоянии окажется во время размышления² всякий, кто занят теоретическим рассмотрением какого-либо знания. Ибо, если он переусердствует в размышлении, напрягая все свои мысли,³ то отупеет и не сможет понять даже то, что обычно понимал. Ибо состояние всех телесных сил в этом отношении одинаково.

Нечто подобное может произойти с тобой и в том, что касается интеллектуальных постижений. А именно, если ты остановишься⁴ на некоторой проблеме и не будешь обманывать себя, считая доказанным то, что не доказано, или поспешно отвергать и объявлять ложным любое [суждение], отрицание коего не доказано, если не будешь стремиться постичь то, чего постичь не в силах, то уже тем самым обретешь человеческое совершенство и окажешься на ступени *рабби Акивы*⁵ (мир ему!), который “вошел с миром и вышел с миром”⁶ при созерцании этих предметов, относящихся к теологии.

² אלתפכך.

³ כ'טרק.

⁴ Или “воздержись от решения” (см. примечания Шварца и Капаха к этому месту). Заметим, что в данной ситуации воздержание от суждения само по себе является интеллектуальным достоинством; ср. выше, гл. 5, а также прим. 27 и 28 к настоящей главе, прим. 2 к гл. 54.

⁵ Центральный авторитет среди танаев как в области Галахи, так и в области Агады; с его именем связываются многочисленные мистические традиции. Погиб мученической смертью от рук римлян при подавлении восстания Бар Кохбы, в 136 г.

⁶ Хагига 14б. Эти слова взяты из знаменитой барайты, повествующей о четырех вошедших в Пардес:

Учат мудрецы наши: Четверо вошли в Пардес. Это были Бен Азай, Бен Зома, Ахер и рабби Акива. Сказал им рабби Акива: “Когда вы приблизитесь к камням прозрачного мрамора, не говорите: «вода, вода», ибо сказано: «говорящий ложное не устоит пред глазами Моиими» (Пс. 101:7. В псалме говорится от

Но если ты пожелаешь постичь то, что выше твоего постижения, или поспешишь объявить ложным утверждение, отрицание коего не было доказано,⁷ либо то, что является возможным, хотя и маловероятным,⁸ — тогда ты примкнешь к Элише Ахеру.⁹ И мало того, что ты не станешь совершенным, — ты окажешься недостойнейшим из недостойных; и возникнут тогда у тебя навязчивые фантазии¹⁰ и склонность к

имени Давида, однако рабби Акива толкует здесь это изречение как слова Бога. — М. Ш.). Бен Азай взглянул — и умер; о нем говорит Писание: «Тяжка в глазах Господа смерть верных Его» (Пс. 116:15). Бен Зома взглянул — и повредился [в уме], и о нем говорит Писание: «Нашел ты мед,³ ешь, сколько тебе нужно, не то пресытишься им и изблюешь его» (Притч. 25:16). Ахер — стал рубить деревья. Рабби Акива — вошел с миром и вышел с миром.

Как явствует из контекста, Маймонид понимает цитируемые в настоящей главе слова барайты «(рабби Акива) вошел с миром и вышел с миром», в том смысле, что рабби Акива прекратил созерцание, не перейдя опасного предела. См. также II, 30.

В Мишне Тора (МТ I, 1, 4:13) Маймонид определяет Пардес («райский сад», «парадиз») как область эзотерического знания, включающую вопросы метафизики (которых Маймонид касается в первых двух главах Основнополагающих законов Торы) и естественной науки (упоминаемые в главах третьей и четвертой того же раздела).

Содержание четырех предшествующих глав, посвященных пяти упомянутым заповедям (исповедание существования Бога, отрицание иных богов, исповедание Его единства, любовь к Нему, страх перед Ним. — М. Ш.), есть то, что древние мудрецы называют “Пардес”, [как видно из] их слов: “Четверо вошли в Пардес”. И хотя [вошедшие] были великими в Израиле и великими мудрецами, не всем из них достало сил постичь эти предметы в их истинном виде.

⁷ По-видимому, в таком смысле понимает Маймонид слова Талмуда (см. предыдущее примечание) о том, что Ахер стал рубить деревья.

⁸ Речь идет в первую очередь о тех религиозных доктринах, которые, согласно Маймониду, разум не в силах ни доказать, ни опровергнуть. Такой доктриной является, например, учение о творении мира из ничего (см. ниже, гл. 71 и во второй части, главы 13–27).

⁹ Элиша Другой: так был прозван Элиша бен Абуя после своего отступничества, см. Хагига 15а. Согласно интересной гипотезе Г. Струмзы (G. Stroumsa, "Aher: a Gnostic"), этот эпитет соответствует гностическому термину *allogenes*; этот термин применяли к себе гностики-сетиане, считавшие себя “другим семенем”, потомками библий. Сета (Сифа, см. Быт. 4:25).

¹⁰ *לפניו אלכילא*, букв. “преобладание фантазмов”. О соотношении воображаемых образов и вожделения см. прим. 40 к гл. 2. Примечательно, что выражения, используемые здесь Рамбамом, весьма напоминают те, в которых он описывает грехопадение

недостойному, греховному и злему¹¹ вследствие изнеможения твоего интеллекта и угасания его света. Это вроде того, как возникают перед взором обманчивые фантазмы¹² из-за ослабления зрительной пневмы¹³ у больных и у тех, кто силится рассматривать сверкающие или мелкие предметы. По этому поводу говорится: “Нашел ты мед? ешь, сколько тебе потребно, не то пресытишься им и изблюешь его”.¹⁴

Так же и мудрецы (*благословенна их память!*) приводят это [речение] как притчу,¹⁵ подразумевающую Элишу Ахера.¹⁶ Сколь дивна эта притча! Ведь знание в ней уподобляется пище, о чем мы уже говорили,¹⁷ причем речь идет о самом приятном из яств — о меде, а мед по природе таков, что когда едят его слишком много, он раздражает желудок и вызывает рвоту. Тем самым как бы говорится, что природа этого постижения, при всей его высоте и величии, при всем совершенстве, заключенном в нем, такова, что если не остановиться на подобающей границе и не обращаться с ним осторожно, то оно обернется несовершенством. Подобно тому, как вкушающий мед, если

Адама (см. гл. 2). Та же идея выражена в Комментариях к Мишне (см. цитату, приводимую ниже, в прим. 23): когда человек, провоцируемый воображением, преступает границы интеллекта, он лишается дарованной ему “славы Творца” (т. е. разума — образа Божьего), “оказывается во власти своих влечений и становится подобным животному”. Подразумеваемое здесь прочтение рассказа о грехопадении дополняет толкования, изложенные в гл. 2.

¹¹ Ср. повествование об Элише, Хагига 15а.

¹² דמא"למא.

¹³ В античной и средневековой медицине: среда, переносица зрительные образы в мозг (ср. ниже, II, 29; III, 25; см. примечания Мунка, Капаха и Пинеса; см. Клячкин, Тезаурус, IV, 27.). Ср. у Аристотеля, “О возникновении животных”, II, 6, 744a8, первоисточник — Алкмеон (“Фрагменты ранних греческих философов”, 24A10; ср. также 64A19); см. Siegel, “Galen on Sense Perception”. О пневме вообще см. ниже, прим. 4 к гл. 40.

¹⁴ Прит. 25:16.

¹⁵ מל"מ; см. прим. 25 к Введению.

¹⁶ В приводимой выше барайте (прим. 6) эта фраза применяется не к Элише, а к Бен Зоме; см. S. Stroumsa “Elisha...”, 182–183.

¹⁷ См. выше, гл. 30.

ест его в меру, насыщается и получает удовольствие, если же чрезмерно — то все пропадает. Ибо не сказано: “не то пресытишься им и почувствуешь к нему отвращение”, но сказано: “изблужешь его”. На это же указывает и речение: “есть много меду нехорошо...”.¹⁸ На это же указывает и речение: “...и не слишком мудрствуй: зачем быть смятенным?”.¹⁹ И еще речение, указывающее на это: “осторожно ступай, идя в дом Божий”.²⁰ На это указывал и Давид, говоря: “И я не входил в великое и для меня недосягаемое”.²¹ То же подразумевали [мудрецы], сказавшие: “недостижимое для тебя не взыскай и сокрытое от тебя не исследуй; то, что дозволено тебе, взыскай, и да не будет тебе дела до дивного”;²² здесь подразумевается, что ты должен направлять свой разум только на то, что может постичь человек, тогда как углубление в предметы, постигать которые не свойственно человеческой природе, как мы объяснили, приносит великий вред. Это подразумевали [мудрецы], сказавшие: “Всякий, кто касается в своем созерцании четырех предметов...” и завершившие это речение словами: “...и всякий, кто не дорожит славой своего Владыки...”.²³ Здесь ука-

¹⁸ Прит. 25:27.

¹⁹ Эккл. 7:16.

²⁰ Эккл. 4:17. “Дом Божий” здесь — это область метафизического знания.

²¹ Пс. 131:1.

²² Хагига 13а, со ссылкой на книгу Бен Сиры (Премудрость Иисуса сына Сирахова); окончание фразы там: “...и да не будет тебе дела до тайного”; несколько другой вариант — в Берешит раба, VIII (также со ссылкой на Бен Сиру). Варианты ивритских версий Бен Сиры ближе к Септуагинте: “недостижимое для тебя не взыскай и то, что сильнее тебя, не исследуй; в то, что дозволено тебе, всматривайся, и да не будет тебе дела до тайного”. Ср. синодальный перевод (Сир. 3:21–22): “Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что выше сил твоих, того не испытывай. Что заповедано тебе, о том размышляй; ибо не нужно тебе, что скрыто”.

²³ Мишна, Хагига II, 1; Талмуд, Хагига 11б. См. МТ I, 4, 2:3. Начало этой мишны неоднократно цитировалось Маймонидом ранее. Приведем ее здесь полностью.

Не толкуют о законах, касающихся запрещенных половых связей в присутствии трех, и о Начале — в присутствии двух, и о Колеснице — в присутствии одного, разве только если он мудр и может понять своим умом. И всякий, кто касается в своем созерцании [какого-либо из] четырех предметов, — лучше бы

ему было не являться на свет. [Речь идет о том, кто задает вопросы:] “Что выше их?”, “Что ниже их?” (так у Маймонида; в обычных изданиях Мишны вариант: “Что наверху?”, “Что внизу?”. — М. Ш.), “Что прежде?”, “Что после?”. И всякий, кто не дорожит славой своего Владыки, — лучше бы ему было не являться на свет.

Приведем также комментарий Маймонида к мишне, поскольку этот ранний текст в чем-то дополняет изложение Путеводителя, а в чем-то расходится с ним. Разъяснив, что учение о Начале — это наука о природе, а учение о Колеснице — это метафизика (см. цитату в прим. 30 к Введению), Маймонид пишет:

И по причине почитания этих двух наук, естественной и божественной (справедливого почитания!), было запрещено преподавать их так, как другие, проповеднические науки (פְּדוּטֵי הַמִּשְׁנָה וְהַתּוֹרָה, см. прим. 12 к Посвящению. — М. Ш.). И известно, что человек от природы имеет стремление ко всем наукам, будь то невежда или ученый. И человек неизбежно будет размышлять о том, что относится к этим двум наукам, уже в своих первых помыслах (הַלְלוּתָם, см. прим. 44 к гл. 1 — М. Ш.); он будет посягать своей мыслью на них еще до овладения предпосылками и последовательного прохождения ступеней науки. Посему был наложен на это запрет и высказано предостережение. И для устрашения того, кто (как мы говорили об этом выше) посягает своей мыслью на Начало без овладения предпосылками, сказано: “всякий, кто касается в своем созерцании...”. И сказано для обуздания того, кто посягает в своем сознании помышлять о Божественных предметах, опираясь на голое воображение, прежде последовательного прохождения ступеней науки: “И всякий, кто не дорожит славой своего Владыки... лучше бы ему было не являться на свет”; это означает, что для него — не быть среди людей и принадлежать другому виду живых существ было бы лучшим существованием, чем существование в качестве человека, который стремится познать вещь не подобающим для этого путем и не в соответствии с ее природой (ибо интеллект — это суть бытия и видовое отличие человека. — М. Ш.). Ведь воображать “то, что выше” и “то, что ниже” будет только тот, кто не разумеет формы сущего (см. напр. Ибн Рушд, “Опровержение опровержения”, ИП, стр. 447–455. — М. Ш.). И если пожелает муж, не обремененный знанием, предаваться размышлению, дабы узнать, что находится над небом и что — под землю, каковы он в своем искаженном воображении представляет себе в виде дома с чердаком (такое описание неявных предположений вопрошающего основывается, по-видимому, на том, что в вопросах проводится различие между верхней и нижней границами космоса. — М. Ш.), а также — что было до сотворения небес и что будет после их исчезновения (т. е. до начала и после конца времени, ибо небеса — это первое движимое, источник всякого другого движения и меры времени. — М. Ш.), то это доведет его до отупения и меланхолии. Обрати же внимание на сие чудесное выражение, на [проявление] Божественной поддержки в речении: “И всякий, кто не дорожит славой своего Владыки...”. Под этими словами подразумевается тот, кто не дорожит своим разумом, ведь разум и есть слава Господа. И поскольку он не осознает величия этой вещи, дарованной ему, то оказавшись беззащитным перед своими влечениями, он становится подобным животному. И в том же смысле говорят [мудрецы]:

зано на то, что мы разъясняем, а именно: не подобает человеку пытаться перейти границы²⁴ умозрения, [опираясь] на извращенные фантастические представления.²⁵ И когда возникнут у него сомнения или не найдет он доказательства для исследуемого положения, то пусть не отвергает и не отбрасывает его, пусть не торопится его отрицать, но неспешно обдумывает это и, “дорожа славой своего Владыки”,²⁶ за-

“О ком сказано, что он “не дорожит славой своего Владыки”? — о том, кто совершает грех втайне” (Хагига 16а, Кидушин 40а). И в другом месте говорят они: “прелюбодееи прелюбодействуют только вследствие того, что в них вселяется дух глупости” (Мидраш Танхума, Насо, 5; ср. Сота 3а). Воистину так, ибо в момент вожделения, каким бы оно ни было, интеллект не может быть совершенным.

Эта тема (учение о Колеснице и учение о Начале. — М. Ш.) была затронута здесь по следующей причине: поскольку в предыдущей мишне сказано: “и то, и другое — существенные учения Торы” (речь идет о различных типах заповедей: тех, что подробно изложены в Писании, и тех, которые опираются в основном или исключительно на предание), в этой мишне упоминаются основы этих существенных учений Торы.

И в Талмуде (Хагига 13а) [мудрецы] предостерегают против публичного обучения этим предметам и строго запрещают оное, наставляя о том, чтобы человек сам обучал себя этому и не передавал этого другому; они ссылаются на облеченное в притчу высказывание Соломона по этому поводу: “мед и молоко — под языком твоим” (Талмуд толкует: “вещи, которые слаще меда и молока, да будут под языком твоим”; ср. МТ I, 1, 2:12. О символическом значении меда см. предыдущую главу Путеводителя. — М. Ш.).

В приводимом тексте Маймонид рассуждает не об абсолютных границах разума, но только о несостоятельности попыток обрести метафизическое знание без подобающей подготовки интеллекта, с опорой на воображение. В отличие от этого, в начале предыдущей главы Путеводителя говорится именно об абсолютной границе человеческого разума (см. прим. 3 к гл. 31 и прим. 30 к настоящей главе). Можно усмотреть в таком изменении позиции проявление скептических и агностических мотивов, усиливающих в позднем творчестве Маймонида; ср. статьи Пинеса и Альтмана, упоминаемые в прим. 10 к гл. 31.

²⁴ פ'תת לל — букв. “нападать”, “атаковать”, ср. прим. 42 к гл. 34.

²⁵ Согласно толкованию Маймонида, процитированному в прим. 23, сама постановка вопроса о том, что находится за пределами космоса (“выше” и “ниже”), что было до начала времени и будет после его конца, свидетельствует о воображении и пространственно-временной интуиции, на которые опирается вопрошающий, ибо с точки зрения интеллекта такая постановка вопроса некорректна.

²⁶ Согласно толкованию Маймонида, приводимому выше, в прим. 23, “слава Влады-

держит свое продвижение и остановится.²⁷ Эта мысль уже была разъяснена ранее.²⁸

При всем том приведенные высказывания пророков и мудрецов (*благословенна их память*) не выражают намерения полностью затворить врата умозрения и лишить интеллект возможности постигать доступное его постижению, как то полагают невежды и нерадивые, охочие представлять свое несовершенство и глупость мудростью, а чужое совершенство и ученость — несовершенством и отступничеством от Закона, — те, “которые представляют тьму светом и свет тьмою”.²⁹ Но вся цель этого — возвестить, что человеческий разум имеет предел, пред коим он должен остановиться.

И не порицай те высказывания об интеллекте, что встречаются в этой и других главах,³⁰ ибо их целью было [только] наставление в интересующем нас вопросе, а не исследование истинной сущности³¹ интеллекта, точному определению которой посвящены другие главы.³²

ки” — это человеческий интеллект как образ Божий, Божественное присутствие в человеке.

²⁷ Вопрос о сотворении мира во времени Маймонид характеризует как *לְקוּ הַקּוּמ*, ‘место остановки разума’; см. далее, гл. 71.

²⁸ См. выше в этой главе по поводу рабби Акивы; ср. гл. 5, в которой, однако, идет речь о временной остановке.

²⁹ Ис. 5:20.

³⁰ Подразумевается, в первую очередь, уподобление интеллекта телесным силам (см. в начале этой главы, прим. 1), и признание его зависимости от тела (см. комм. Фалакеры и др.), а также высказывание об абсолютной границе разума (Шем Тов). Комментаторы объясняют эти высказывания тем, что Маймонид говорит здесь об интеллекте в его становлении, а не в его актуальности (Фалакера, Каспи), или о том, что субъективно воспринимается как интеллект, но объективно может оказаться воображением (Шем Тов).

³¹ *הַיָּשׁוּר הַקּוּמ*. Точнее и последовательнее был бы перевод: “выяснение истины [относительно] чтойности”. О термине *הַיָּשׁוּר* (чтойность) см. выше, прим. 19 и 21 к гл. 1, прим. 3 к гл. 52, прим. 2 к гл. 57, прим. 9 к гл. 58.

³² См. далее, гл. 68, 72, II, 11–12. См. Altmann, “Maimonides on the Intellect...”.

Глава 33

Знай, что весьма вредно начинать с этой науки (я имею в виду науку о Божественном), равно как и с разъяснения смысла пророческих иносказаний и указаний на метафоры, употребляемые в их речах,¹ которыми полны пророческие книги. Но подобает воспитывать малолетних и укреплять ограниченных в том, что соответствует мере их постижения. Тот же, в ком проявляется совершенство ума,² предназначен для сей высокой ступени, ступени аподиктического умозрения и истинных интеллектуальных аргументов.³ Ему, побуждаемому наставником или по собственному почину, следует восходить шаг за шагом, пока он не достигнет своего совершенства. Однако если он начнет с науки о Божественном, то у него возникнет не только путаница в верованиях, но и чистое отрицание.⁴

На мой взгляд, это можно сравнить лишь с тем, как если бы кто-нибудь стал кормить грудного ребенка пшеничным хлебом и мясом и поить вином. Он, несомненно, погубил бы его, но не потому, что такое питание дурно или неестественно для человека, а оттого, что принимающий пищу неспособен ее переварить и извлечь из нее пользу. Так и истинные воззрения: не потому скрывали их и говорили о них загадками, и всякий знающий, дабы не разгласить их, прибегал при изложении ко всяческим ухищрениям не потому, будто есть в них сокрытое зло или будто бы они подрывают основы Закона, как полагают невежды, притязающие на то, что они уже достигли ступени умозрения. Но были они сокрыты из-за неспособности интеллекта воспринять их на первых

Глава 33

¹ אֱלֹכֵי טַבְּחָה; или же: “проповедях”.

² אֱלֹדֵהָן; см. выше, прим. 13 к Посвящению.

³ וְאֵלֵאִסְתַּדְלֵאֵלֵאֵת; или: “дедукций”.

⁴ הֵטִיט; см. Ислам, стр. 231.

порах, и явлены только как проблеск,⁵ чтобы сделать их ведомыми для совершенных. Потому и именуются они *секретами и тайнами Торы*, как мы объясним далее.⁶

И по той же причине, как мы объяснили, “Тора говорит на языке людей”⁷ — ибо предназначена она для того, чтобы с нее начинали и ее изучали дети, женщины и весь народ,⁸ а они неспособны понять эти вещи в их истинности. Поэтому для них, применительно ко всякому верному воззрению, которое надлежит почитать истинным,⁹ следует ограничиться следованием авторитету,¹⁰ а применительно ко всякому представляемому предмету¹¹ — тем, что указывает уму¹² на существование [предмета], а не на его истинную чуждость.¹³

Но когда индивидуум достигает совершенства и “*передаются ему тайны Торы*”¹⁴ либо через кого-то другого, либо через него самого¹⁵ (что происходит, когда одни из них намекают на другие),¹⁶ тогда дос-

⁵ נִרְאֶה וְלֹא מֵרָאָה — נִרְאֶה “делать проблескивающим, сверкающим”, а также “намекать”; ср. Введение, прим. 38.

⁶ См. гл. 35.

⁷ Йевамот 71а. См. выше, гл. 26, прим. 1–4.

⁸ Ср. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, Введение, гл. 6.

⁹ אֱמוּנָה; см. прим. 20 к настоящей главе и прим. 14 к гл. 50.

¹⁰ מִלְּפָנֵי הַשֵּׁרֵט — “подражание, следование авторитету”, “предание” см. Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, Предисловие; Авраам бен Давид, “Возвышенная вера”, II, 1, 125:7–15; Хрестоматия по исламу, стр. 116.

¹¹ מִלְּפָנֵי הַשֵּׁרֵט; см. прим. 9 к Посвящению и прим. 12 к гл. 50.

¹² מִלְּפָנֵי הַשֵּׁרֵט; см. прим. 13 к Посвящению.

¹³ На существование вещи могут указывать ее акциденты, следствия и другие косвенные проявления, которые не дают никакого понятия о ее сущности. См. ниже, в начале гл. 46.

¹⁴ Перефразировка талмудического изречения (Хагига 13а), приводимого в следующей главе (см. прим. 65 к ней).

¹⁵ Или “через его собственную душу”; проникновение в эзотерический смысл Торы без помощи наставника Маймонид связывает иногда с Божественной поддержкой и озарением свыше; в этом случае можно сказать, что “тайны Торы” “передаются ему” свыше, через его собственный интеллект. Ср. высказывания Маймонида в предисловии к толкованию видения Иезекииля (в начале третьей части Путеводителя), III, 22; см. также комментарий Нарбони к III, 6.

¹⁶ Речь идет о том, что человек может самостоятельно постичь (по крайней мере

тигнет он ступени, на которой в этих правильных воззрениях удостоверится¹⁷ посредством истинных путей обретения удостоверенности¹⁸ — либо посредством доказательства там, где это возможно, либо посредством веских доводов там, где возможно это.¹⁹ И, точно так же, он представит себе те предметы, которые прежде были для него фантазмами и уподоблениями, в их истинности и уразумеет их чтойность.²⁰

Уже несколько раз приводились в наших речах²¹ слова [мудрецов]: “и [не толкуют] о Колеснице даже в присутствии одного [слушателя], разве только он мудр и понимает своим умом”,²² тогда “передают ему начала глав”.²³

некоторые) тайны Торы путем внутреннего анализа и сопоставления различных текстов. Те из них, где эзотерический смысл “проблескивает” в большей степени, могут служить намеком на смысл более темных текстов.

¹⁷ קטו'.

¹⁸ קיקיפלן קדלפלן קרט; см. прим. 20 к настоящей главе, прим. 14 к гл. 50 и прим. 22 к гл. 1.

¹⁹ В тех случаях, когда в принципе невозможно установить истину путем доказательства, Маймонид рекомендует диалектический метод сравнения тезиса и антитезиса, сопоставляющий силу доводов за и против каждого из них; характерный пример такой методики — обсуждение Маймонидом проблемы сотворения мира во времени. См. II, 3, 15, 22–23. Кремер, “Аристотель...” [на ивр.], А. Нуман, “Demonstrative, Dialectical, and Sophistic Arguments...”.

²⁰ Согласно определению, которое дает Маймонид ниже, гл. 50, вера (убеждение, воззрение) как когнитивный акт имеет две составляющие: мыслимый, представляемый объект (רוך) и утверждение об истинности представления, о соответствии его действительности (קדל) (подробнее см. примечания к гл. 50). В комментируемом тексте дается очень важное определение отличия воззрений массы от воззрений “совершенного” в том, что касается обеих составляющих. У “совершенных” представляемый объект дан в его “истинной чтойности” через сущностное определение как созерцаемое интеллектом понятие. Убеждение в истинности представления основывается на доказательстве (или, в том случае если доказательство невозможно, на “сильном доводе”). Массе же представляемый объект дается не через интеллектуальное понятие, а через образ, конструируемый воображением (фантазией), через уподобление объекта чувственно воспринимаемым вещам. Хотя в этих образах и уподоблениях не схватывается чтойность объекта, они косвенным путем приближают ум к осознанию существования объекта (ср. напр. ал-Фараби, “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 133–137). Убеждение в истинности представления основывается для массы на следовании авторитету. См. следующую главу и прим. 33 к ней.

²¹ См. Введение, прим. 32, 36.

Посему не подобает вводить кого бы то ни было в эту область²⁴ иначе как в той мере, в какой он способен воспринять, и только на упомянутых двух условиях. Первое из них — чтобы он был *мудр*, то есть обладал знаниями, из коих берутся предпосылки умозрения, второе — чтобы он был понятливым и восприимчивым, пронизательным от природы, схватывающим понятие по малейшему намеку,²⁵ — таков смысл слов [мудрецов]: “понимает своим умом”. В следующей главе я объясню тебе причину, по которой невозможно обучать толпу путем истинного умозрения и возлагать на нее обязанность представлять чтойность предметов такой, какова она есть; [я объясню] также, что с необходимостью и неизбежностью дело может обстоять только таким образом, сказав следующее:

Глава 34

Причин, препятствующих тому, чтобы начинать обучение с Божественных предметов,¹ 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?”² И сказано: “Но премудрость — откуда исходит

²² Мишна, Хагига II, 1 (Гемара, Хагига 116).

²³ Хагига 13а. См. Введение, прим. 32.

²⁴ זלזל, букв. “врата”.

²⁵ חילל, см. выше, прим. 5, Введение, прим. 38.

Глава 34

¹ Т. е. метафизики (теологии).

² Эккл. 7:24. Во Введении Маймонид приводит этот стих в связи с Учением о

она?”³ А ведь с предмета сложного и слишком глубокого для понимания начинать не следует.

Одно из сравнений, общеизвестных в нашем народе, — это уподобление знания воде;⁴ [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.⁵

Вторая причина — ограниченность умов всех людей в их исходном

Начале, здесь же — в связи с метафизикой, т. е. Учением о Колеснице. Большинство комментаторов Путеводителя объясняет, что первая часть фразы “Далеко то, что было” относится к Учению о Начале, а вторая “глубоко, глубоко — кто постигнет это?” — к Учению о Колеснице. Шем Тов (со ссылкой на предшествующих комментаторов) понимает слова *יָרַחַם יָד* (согласно приводимому выше переводу: “кто постигнет это”, букв. “кто найдет это?”) как “Тот, кто сделал это находящимся, сущим”. В соответствии с этим фраза приобретает такой смысл: “глубоко, глубоко [знание о] Том, кто сделал это сущим”.

³ Иов 28:12. Варианты перевода: “...где находят ее?” или “...из чего можно добыть ее?” (ср. Иов 28:1–2, 10). Эвен Шмуэль поясняет: “коль скоро она (‘премудрость’, т. е. ‘Божественная наука’) не может исходить из опыта”. Шем Тов толкует слово *יָרַחַם* (выше переводилось: “откуда” или “где” или “из чего”) как “из (-ן) ‘не’ (יָרַחַם)”. Согласно его интерпретации стих говорит о том, что Божественная наука (“премудрость”) может быть обретена только посредством отрицания, *via negationis* (“исходит из ‘не’”). Заметим, что каббалисты видят в этом стихе указание на эманацию Высшей Премудрости (хохма) из Божественного Ничто (кетер).

⁴ Речь идет о метафорических выражениях, распространенных в Писании. См. выше, в конце гл. 30.

⁵ В известной нам талмудической литературе не удается обнаружить притчу, содержание которой излагает здесь Маймонид (см. примечания Капаха и Эвен Шмуэля). Уподобление мудрости жемчужине встречается несколько раз в Притчах, а также в других библейских книгах. Талмудическую притчу, сравнивающую скрытую мудрость с потерянной жемчужиной, см. во Введении. Образ драгоценностей, извлекаемых из морских глубин, появляется в загадочных притчах рабби Йоханана (Бава батра, 74а-б). Премудрость как затонувшая жемчужина — распространенный мотив гностической литературы, см. напр. в “Деяниях Фомы” (“Песнь о жемчужине”, С. Аверинцев, “От берегов Босфора до берегов Евфрата”, стр. 139–144). У суфиев жемчужина — символ мистического единения, достигаемого при погружении в океан Божественного гносиса (см. В. И. Брагинский, “Суфийский символизм корабля и его ритуально-мифологичес-

[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: “Подобным дикому осленку рождается человек”.⁶ 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”.⁷ И [мудрецы], *благословенна их память*, говорили: “Я видел причастных к высшему — они малочисленны”.⁸ 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].⁹ Ибо, хотя в природе человека заложено стремление к исследованию конечных целей [познания],¹⁰ он в большинстве случаев находит скучными и неприятными подготовительные [предметы]. (Ты же знай, что если было бы 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.) И

кая архетипика”, стр. 210–211); ср. Ибн Араби, “Гемма мудрости безличной в слове Ноевом”, пер. А. В. Смирнова.

⁶ Иов 11:12.

⁷ Иов 32:9.

⁸ Букв. “Я видел сынов восхождения...” — изречение, передаваемое от имени рабби Шимона бар Йохая. Сукка 45б, Сангедрин 97б.

⁹ מְיָדוּתָא, ед. ч. הַיָּדוּתָא — введение, подготовка.

¹⁰ מְיָדוּתָא, ед. ч. הַיָּדוּתָא — цель, предел, предмет стремления, телос. Человеческому интеллекту от природы присуще стремление к познанию высших истин метафизики, поскольку это познание на самом деле является его целевой причиной, предназначением, телосом. Однако путь к осуществлению этого предназначения лежит через строгую дисциплину разума (“подготовительные [предметы]”), на которую способны немногие.

всякий человек, даже глупейший из людей, если ты разбудишь его, как пробуждают спящего, и скажешь ему: “Не желаешь ли теперь же узнать об этих вот небесах — каково число их, какова их форма, что находится в них, что такое ангелы, как сотворен мир в целом и каково его предназначение, с учетом взаиморасположения его частей, что такое душа и как возникает она в теле, отделяется ли человеческая душа [от тела] и если отделяется, то каким образом, посредством чего и куда [она переходит]?” [если ты задашь ему такой же вопрос] и о других подобных [предметах] исследования, то он безусловно скажет тебе “да” и возжадет заложенной в его естестве жаждою познать эти вещи в их истине.

Он, однако, захочет утолить свою жажду и обрести познание всего этого одним или двумя словами, которые ему скажут. Если же ты потребуешь от него оставить свои дела на неделю, с тем чтобы уразуметь все это, то он сего не исполнит, а удовольствуется ложными фантазиями, вносящими успокоение в его душу. Он почувствует отвращение, если ему скажут, что существуют предметы, требующие многочисленных предварительных сведений и продолжительного времени для исследования.

Ты же знай, что эти предметы¹¹ связаны друг с другом. Дело в том, что нет среди сущего ничего, кроме Бога, да превознесется Он, и всех Его творений,¹² каковыми является все то, кроме Него, что содержится в сущем, и нет к постижению Его пути иного, чем через Его творе-

¹¹ תלמוד. Т. е. “подготовительные предметы” и метафизика.

¹² תלמוד(1). Обычные термины для сотворенного — קלף, קלף. В отличие от них, выражение תלמוד — “изделия”, “произведения” имеет коннотацию “проявление, воплощение искусства мастера”, а не “возникшее из ничего”. Согласно Маймониду, акт творения ех nihilo непознаваем изнутри мира, однако мир может свидетельствовать о Боге как о движущей (Перводвигатель), формальной (необходимо-сущее как онтологическая основа мира) и целевой (телеологическая основа мировой целесообразности) причинах мира; см. гл. 69.

ния.¹³ Они указывают нам на Его существование и на то, что надлежит признавать¹⁴ 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 предметов¹⁵ истинные, достоверные предпосылки, которыми мы будем пользоваться при исследовании теологических вопросов.

Так, некоторые предпосылки, выводимые из природы чисел и свойств геометрических фигур, указывают нам, что следует исключать из [представления о] Нем, да превознесется Он,¹⁶ каковое исключение укажет нам на ряд понятий.¹⁷ Что же касается вопросов астрономии сфер¹⁸ и науки о природе, то я не думаю, будто по поводу какого-либо из этих предметов у тебя возникнут сомнения в том, что это предметы, необходимые для постижения зависимости мира от Божественного управления¹⁹ — такой, какова она по истине, а не согласно фантастическим представлениям.²⁰

¹³ Ср. ниже, гл. 71, в конце.

¹⁴ תָּרַח; см. ниже, гл. 50, прим. 1.

¹⁵ לָקַח מִכָּל עֵץ הַיָּדָע. Варианты перевода: “взять из каждой отрасли науки” или “вывести из [свойств] каждого рода вещей”.

¹⁶ Речь идет о роли этих наук в прояснении понятий единого, многого и бесконечного, сравнимости, пространства, протяженности, делимых и неделимых величин и т. д. Ср. комментарий Фалакеры.

¹⁷ См. ниже, гл. 59, о познании через отрицание.

¹⁸ О тесной связи астрономии с метафизикой см. Аристотель, “Метафизика”, 1073b5–8. О небесных сферах см. выше, гл. 10, прим. 6; ниже, гл. 72; II, 4–5, 8–11, 19, 22, 24; III, 2–7; MT 1, 1, 3.

¹⁹ לְהַדְרִיךְ (ל). О соотношении понятий הַיָּדָע (“Провидение”, см. прим. 21 к гл. 23, прим. 26 к гл. 37) и הַיָּדָע (“Управление”, см. прим. 2 к гл. 9) см. А. Нуриэль, “Управление и Провидение в Путеводителе...” [на ивр.].

²⁰ Согласно Маймониду, Бог — Первопричина управляет миром посредством вторичных причин — сил природы и природных законов. Чувственно-воспринимаемый мир может и должен быть объяснен через категории причинности, природных сил и свойств вещей. Восхождение от непосредственных причин ко все более отдаленным приводит интеллект к созерцанию космоса как гармонично устроенного целого и Бога как венца причинно-следственной иерархии (см. ниже, гл. 69–70, 72). Чудо как чрезвычайно

Имеются также многочисленные теоретические предметы, откуда не выводятся предпосылки этой науки, но которые служат для упражнения²¹ ума,²² для приобретения им навыков дедукции и познания истины посредством того, что сущностно для нее,²³ для устранения беспорядка, наличествующего в умах большинства среди тех, кто занимается умозрением из-за смешения сущностного со случайным, а также [для устранения] тех ошибочных воззрений, которые возникают вследствие этого, — вдобавок к тому, что представление²⁴ этих предметов такими, каковы они есть, хотя и не служит основой для Божественной науки,²⁵ не может не принести пользу также и в другом отношении — в предметах, ведущих к этой науке.²⁶

редкое и “точечное” непосредственное вмешательство Бога в природный ход событий относится к другому плану бытия и не нарушает в принципе этой общей картины мира. Напротив, произвольное полагание Божественного вмешательства как единственной основы для связи событий (характерное, в частности, для мутакаллимов; см. ниже, гл. 71, 73–74) ведет лишь к воображаемой картине Божественного управления миром, неизбежно прибегающей к антропоморфным образам и аналогиям.

²¹ תרוץ; ср. מלררררר — “математические науки”, см. прим. 12 к Посвящению, прим. 26 и 28 к настоящей главе.

²² תררר, см. прим. 13 к Посвящению.

²³ См. выше, прим. 25 к Посвящению. Капах переводит: “для приобретения человеком навыков... познания истины в том, что существенно для него”. Подобной интерпретации придерживается, по-видимому, и Пинес. Ал-Харизи понимает слово ררר (в нашем переводе: “истина”) как эпитет Бога и переводит: “Познание Истинного посредством того, что сущностно для Творца” (см. примечание Шварца). Такое прочтение допустимо, хотя и маловероятно. Ср. примечание Мунка.

²⁴ ררר, см. прим. 9 к Посвящению; гл. 33, прим. 20; ниже, гл. 50 и 68.

²⁵ לר ררр

²⁶ Большинство комментаторов (напр. Каспи, Шем Тов, Эвен Шмуэль) полагают, что упоминаемые здесь “теоретические предметы” — это логика и другие близкие к ней дисциплины, входящие в аристотелевский Органон. Представляется, однако, что подобная интерпретация противоречит аристотелевской концепции логики как инструмента, а не науки, имеющей свой собственный предмет. Можно с уверенностью предположить, что речь тут идет о математике, о тех ее разделах, которые напрямую не используются в метафизике. Роль математики в качестве введения в метафизику двойственна, в соответствии с двумя составляющими доказывающей науки — определением и доказательством, коррелирующих с двумя составляющими ментального акта — представлением и

Поэтому тот, кто стремится к человеческому совершенству,²⁷ непременно должен сперва приобрести навык в логическом искусстве, затем в математических науках²⁸ по их порядку, затем в науках о природе, а после этого — в науках о Божестве.²⁹

убеждением (см. выше, гл. 33, прим. 20 и ниже, гл. 50). Во-первых, несмотря на то, что предмет метафизики отличен от предмета математики, навык логического конструирования математических объектов может принести пользу при рассмотрении метафизических понятий. Так, полемизируя с постулатом мутакаллимов о том, что границы возможного определяются воображением, Маймонид упоминает гиперболу, асимптотически приближающуюся к прямой, как пример невообразимого, но возможного (см. ниже, гл. 73, постулат десятый, в конце). Логическое конструирование математических объектов как средство преодоления воображения, неспособного выйти за пределы чувственных вещей, — излюбленный прием Николая Кузанского; см., напр., “Об ученом незнании”, книга первая, гл. 11–24 (Собр. соч., т. 1, стр. 64–88. Здесь возможно прямое влияние Путеводителя; в упомянутом трактате ссылки на Путеводитель встречаются четырежды). Во-вторых, математика, доказательная наука *par excellence*, идеальный полигон для приобретения навыков логического вывода (ср. употребленное выше слово *תורת*, которое соотносится в следующей далее фразе как с логикой, так и с *תורתא טכניקא* — *terminus technicus* для математических наук). Роль оселка, на котором оттачивается искусство умозаключения, признается за математикой уже в Комментарий к Мишне. В пятой главе Шемона перакиим Маймонид формулирует идеал подчинения всех душевных сил и всех действий человека единой цели — познанию Бога (“на всех путях своих познавай Его”, “все дела твои да будут во имя Неба”), приводя примеры того, как различные виды человеческой деятельности могут быть осмыслены в свете этой цели. Роль соответствующих разделов математики, а также других наук, непосредственно ведущих к этой цели, очевидна. “Что же касается предметов, говорит далее Рамбам, — которые не служат этой цели, как например алгебра, конические сечения, механика, большинство вопросов геометрии, перемещение тяжестей (теория рычагов и т. п. — М. Ш.) и многого тому подобного, то [изучение] их должно иметь целью заострение ума и упражнение логической способности в приемах доказательства, прививающие способность отличать доказательное умозаключение от всего остального, с тем чтобы именно этот путь привел к знанию истины существования Его, да превознесется Он”. Представляется, что первый аспект связи математики с метафизикой разрабатывался в основном пифагорейцами и платониками, второй — более характерен для Аристотеля.

²⁷ *תורתא טכניקא*, см. прим. 20 и 104 к Введению, прим. 26 к гл. 2, прим. 5 к гл. 19.

²⁸ *תורתא טכניקא*, букв. “тренировочные [науки]”: арифметика, геометрия, астрономия и музыка, — то, что в Европе называлось *квадривиумом*; см. прим. 12 к Посвящению. Ср. также рассуждения Платона в седьмой книге “Государства”.

²⁹ См. “Трактат о логическом искусстве”, гл. 14; ал-Фараби, “О том, что должно предшествовать изучению философии” (ФТ, стр. 8–11), “О достижении счастья” (СЭТ, стр. 278–298), “Афоризмы государственного деятеля”, гл. 89 (там же, стр.

262–265). Согласно ал-Кинди в “Трактате о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии”, порядок трактатов в *Corpus Aristotelicum* (включая логику) следует проходить по порядку после ознакомления с математическими науками; по-видимому, аристотелевский корпус мыслился как учебный курс, продолжающий платоновско-пифагорейский квадриум (ИП, стр. 43, 50).

Сходные высказывания Маймонида имеют отношение к активно дискутировавшемуся вопросу об учебных программах; последние, с одной стороны, должны соответствовать философским представлениям о становлении человеческого разума и о взаимосвязи наук, а с другой – религиозной обязанности и традиции изучения Письменной и Устной Торы. Приведем к примеру учебную программу, сформулированную комментатором Путеводителя Йосефом Каспи, которая в некоторой степени реализует принципы, высказанные Маймонидом в настоящей главе. В “Книге наставления” (“Десять серебряных сосудов”, 4:1, стр. 59–78) Йосеф Каспи обращается к своему двенадцатилетнему сыну:

Прилежно занимайся Торой, Писанием и Гемарой на протяжении двух последующих лет, пока тебе не исполнится четырнадцать лет. Вслед за этим установи себе часы для [повторения] пройденного и посвяти основное время математическим наукам: сначала изучи книгу чисел рабби Авраама ибн Эзры, затем – книгу Эвклида, после этого – книгу ал-Фаргани и способы вычисления планетных движений, одновременно установи часы для чтения нравоучительных книг... – книги Притчей, Экклезиаста, “Поучений отцов” с комментарием автора Путеводителя и его же предисловием, а также “Этических законов” из “Книги Знания” [в Мишне Тора] и [Никомаховой] этики Аристотеля... Все это ты изучишь за два года. К тому времени тебе исполнится шестнадцать лет, и ты установишь часы для занятий Торой, Писанием, книгами рава ал-Фаси, книгой рабби Моше из Куци и книгой совершенного учителя – Мишне Тора. Большую же часть времени посвяти науке логики... Всем этим занимайся два года, до достижения восемнадцати лет. Тогда установи себе часы для повторения всего пройденного и прилежно займись естественной наукой... Когда же тебе исполнится двадцать лет, то, не прекращая изучения указанных книг, начни заниматься Божественной наукой, “Метафизикой” Аристотеля и книгами его учеников, а также “Путеводителем”...

Особенно много споров вызывал вопрос о соотношении традиционных и научных дисциплин в процессе обучения. В Мишне Тора (I, 1, 4:13) Маймонид, похоже, считает, что основательное изучение Талмуда должно предшествовать углубленным занятиям метафизикой:

И говорю я, что прогуливаться по Пардесу подобает только тому, кто насытил свой желудок хлебом и мясом. А хлеб и мясо – это знание запрещенного, разрешенного и тому подобных вещей, касающихся прочих заповедей (практических заповедей, не входящих в число пяти, упомянутых в тексте ранее: знать, что существует Бог; не признавать иных богов кроме Него; знать, что Он един; любить Его и бояться Его. – М. Ш.). И хотя эти предметы именуются у мудрецов “малой вещью”, ибо говорят мудрецы: “Великая вещь – Учение о Колеснице, малая вещь – дискуссии Абайи и Равы (по галахическим вопросам).

И потому мы видим многих, чей ум остановил свое продвижение на какой-нибудь из этих наук, а тех, чей ум не отступился, бывает, останавливает смерть, в то время как они заняты одним из сих подготовительных [предметов]. И если бы мы не получили никаких воззрений на основе предания,³⁰ если б не направляли нас к чему бы то ни было посредством уподоблений,³¹ но требовалось бы от нас прибегать [только] к совершенным представлениям,³² основанным на сущностных де-

— М. Ш.), тем не менее подобает им быть первыми, ибо они упорядочивают ум человека в начале [обучения]. А также потому, что они — великое благо, дарованное Пресвятым, благословен Он, для благополучия сего мира, с тем чтобы [люди] удостоились жизни будущего мира. И знание этого доступно для всех — молодых и старых, мужчин и женщин, обладателей обширного ума и тех, чей ум ограничен.

В “Законах об изучении Торы” (МТ I, 3, 1:11–12) Маймонид пишет:

Следует разделить время учения на три части. Треть времени — на Письменную Тору, треть — на Устную Тору, треть на то, чтобы понимать и разумеать конечное [заключение] из начальных [посылок], выводить одно положение из другого, рассуждать по аналогии и с помощью правил, по которым толкуется Тора, так, чтобы знать, в чем состоит суть этих правил и как выводятся суждения о запрещенном и разрешенном, и тому подобное на основании того, что получено из предания. Этот предмет есть то, что называется Гемарой... И предметы, называемые Пардесом, входят в Гемару. О чем тут идет речь? О начале обучения. Когда же человек усовершенствуется в мудрости и не должен будет учить Письменную Тору или заниматься постоянно Устной Торой, то пусть он читает в установленные часы Письменную Тору и слова Предания (Мишну. — М. Ш.), чтобы не забыть ничего из законов Торы, и посвятит все свои дни только Гемаре в меру широты своего ума и упорядоченности мыслей.

Таким образом, Маймонид объединяет в понятия Гемары все дисциплины, использующие рациональный метод, не отделяя “светских” предметов от “религиозных” (см. Тверский, “Введение в Мишне Тора”. [на ивр.] стр. 364–373). В начале обучения две трети времени должны быть посвящены усвоению традиции, а треть — интеллектуальному осмыслению как самой традиции, так и глубин универсального человеческого знания. В дальнейшем именно эта деятельность становится основным содержанием заповеди об изучении Торы (см. выше, во Введении: “...ведь предмет настоящего трактата, как и всех подобных ему [сочинений], и есть истинное знание Закона”).

³⁰ עולי גיהא לתקליד; или: “основываясь на авторитете”; см. предыдущую главу, прим. 10.

³¹ במת'אל; см. прим. 25 к Введению.

³² באלתצור אלכאמל; см. прим. 24 к настоящей главе.

финициях, и подтверждать путем доказательства все, что мы намереваемся признавать истинным³³ (а это возможно 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 суждение³⁴ или исключить несовершенство из [того, что может быть приписано] Ему, и не спасая бы от гибели³⁵ никто, кроме “одного из города, двоих из семьи”.³⁶

Однако что касается единичных [людей], тех “уделевших, которых призовет Господь”,³⁷ то они обретут совершенство, в котором состоит конечная цель, лишь после [овладения] подготовительными [предметами]. Уже Соломон объяснил, что необходимость этих подготовительных [предметов] непреложна и что достичь истинной мудрости можно только после приобретения необходимых навыков.³⁸ Так сказал он: “Если притупилось железо и не отточено острие — можно ли победить в бою? но более того требует подготовки мудрость”.³⁹ И [еще] сказал

³³ רָצַחְלָא. См. ниже, гл. 50, прим. 14. Относительно пассажа в целом см. предыдущую главу, прим. 20.

³⁴ אֵין יוֹגֵב לֵה דַבָּר. Пинес и Шварц понимают דַבָּר как “суждение” и переводят: “... [не узнав], может ли быть высказано о нем какое-либо утвердительное суждение...”. Ибн Тиббон (согласно интерпретации Эвен Шмуэля) толкует דַבָּר как “власть” или “судебное решение”: “... [не узнав], можно ли утверждать, что Он правитель (судья) [мира]...”. Капах видит в דַבָּר мн. ч. слова מַחְכָּם (мудрость): “...должна ли быть приписана Ему мудрость...”

³⁵ Ибо жизнь в неведении о Боге, в отторжении от истинного бытия, не есть подлинная человеческая жизнь. Возможно также, здесь отражается представление Маймонида о том, что только обретая познание Бога, душа становится бессмертной.

³⁶ Иер. 3:14.

³⁷ См. Иовиль 3:5.

³⁸ אֲרָחָהּ – тренировка, упражнение, см. прим. 21 и 28 к настоящей главе.

³⁹ Эккл. 10:10. Общій смысл фразы в данном контексте достаточно ясен, однако точная ее интерпретация вызывает разногласия и у комментаторов Экклезиаста, и у комментаторов Путеводителя. Наш перевод соответствует в основном трактовке Шем Това. Удовлетворительное понимание стиха в контексте Экклезиаста дает, например, перевод Йосефона: “Коль притупилось железо и потеряло форму, заострив его, прибавишь силы (топору); польза мудростью подготавливается”.

он: “Слушайся совета и принимай наставление, чтобы в конце обрести мудрость”.⁴⁰

Есть и другая причина, по которой необходимо усвоение подготовительных [предметов], а именно — то обстоятельство, что у человека возникает множество сомнений в ситуации, когда он спешит отыскать [знание]. Столь же скороспелым является его понимание [встающих пред ним] затруднений,⁴¹ — я имею в виду ниспровержение⁴² им определенных высказываний, ибо то, что в этом случае происходит, походит на разрушение здания. Что же касается обоснования⁴³ этих высказываний и разрешения сомнений, то это невозможно без многочисленных предположений, извлекаемых из упомянутых подготовительных [предметов].

⁴⁰ Прит. 19:20.

⁴¹ לֹא־זָכַרְתָּ לְלֵאמֹר — “преграды на пути”, “возражения”. Первое из указанных значений подготавливает тему разрушения, раскрываемую далее. Тот, кто нетерпелив и недостаточно подготовлен, склонен идти напролом, разрушая преграды.

⁴² פָּרַץ — “разрушение”, “опровержение”. Маймонид использует здесь совмещение в этом слове значений, относящихся к логике (ср. термин פְּרוֹתָל, “противоречие”, играющий важную роль в понимании эзотерического письма; см. об этом выше, в Предисловии) и, так сказать, к строительному делу. В переводе на иврит эта игра слов еще выразительнее: הִתְפַּחֵשׁ означает как “противоречие”, так и “разрушение”, и родственно слову תַּחַס, “тайна”. Незрелая и торопливая мысль отвергает речения сакральных текстов как противоречащие открывшейся ей истине, а во внутренних противоречиях эзотерического текста видит не ключ к тайне, а повод для разрушительной критики. Ср. также в рассказе о четырех, вошедших в Пардес, образ Элиши Ахера, который, заглянув в Пардес, стал рубить деревья. При этом он лишается даже тех постижений, которые обрел прежде (см. гл. 31, в начале), то есть занимается саморазрушением; так сама природа интеллектуального постижения наказывает его за интеллектуальный hubris. Если правы комментаторы, полагающие, что в настоящей главе рассыпаны намеки на библейский рассказ о Синайском откровении (см. прим. 1 к гл. 31), то здесь могут подразумеваться такие стихи как “...а священники и народ пусть не дерзают (אֵל הִרְסוּ) подниматься к Господу, чтобы Он не поразил (פָּן יִפְרֹץ) их”. (Исх. 19:24). Словарное значение глагола הִרַס — разрушать здание, город; глагола פָּרַץ — разрушать ограду, пробивать стену, прорывать строй. В соответствии со сказанным выше, стих можно понять в том смысле, что дерзающий восходить к познанию Бога, разрушая установленные Им преграды, наказывается тем, что Бог разрушает ограды, делающие возможным человеческое постижение и само существование человека.

⁴³ תַּבְּוֵאָה — оправдание, апология.

Потому занимающийся умозрением без подготовки подобен тому, кто направил свои стопы в определенное место и по дороге свалился в глубокий колодезь — такой, что до самой смерти не найти ему способа выбраться оттуда; так что лучше было бы ему воздержаться от путешествия и остаться на месте.

В книге *Притчей* Соломон подробно описывает положение лентяев и их нерадивость; все это — притча о нерадивости в изыскании знаний. Он говорит там о вожделении того, кто жаждет достичь конечной цели [знания], но при этом не прилагает усилий для овладения подготовительными [предметами], ведущими к оным целям, а только вожделеет. Так сказал он: “Вожделение ленивого погубит его, ибо руки его отказываются трудиться; весь день он все вожделеет, праведник же дает, не жалея”.⁴⁴

Здесь говорится, что причина, по которой вожделение губит [ленивого], состоит в том, что он не усердствует и не трудится над тем, что может утолить это вожделение, но всего лишь разжигает свое желание и ничего более, устремляя свои мечты к тому, для достижения чего у него нет орудий. Так что, если бы он оставил это вожделение, было бы лучше. Обрати внимание на то, как конец притчи проясняет ее начало; там сказано: “праведный дает, не жалея”. Ведь слово “праведный” не будет антонимом слову “ленивый”, если только не учесть наше объяснение, согласно которому тут говорится, что справедливый человек, воздающий всякой вещи подобающее ей,⁴⁵ все свое время отдаст учению и не будет беречь ни частицы своего времени для чего-либо другого. То есть здесь как бы сказано: “Справедливый отдает мудрости все дни свои, не жалея для нее ни одного из них”, что соответствует и

⁴⁴ Прит. 21:25–26.

⁴⁵ Ср. аристотелевское определение справедливости (правосудия) как пропорциональности; см. “Никомахова этика”, V, 6–7; “Риторика”, I, 9.

другому изречению [Соломона]: “Не отдавай женщинам силы своей”⁴⁶.

Этим недугом — я имею в виду погоню за конечными целями [знания] и обсуждение их прежде теоретического изучения подготовительных [предметов] — поражено большинство ученых мужей, точнее тех, что слывут учеными. Есть среди них и такие, чье невежество и жажда первенства достигли такой степени, что они порицают эти подготовительные [предметы], которые либо неспособны постичь, либо ленятся изучать, почему и хотят представить их вредными или бесполезными. Истина же, если вдуматься, ясна и очевидна.

Четвертая причина — [необходимость] природных предрасположенностей.⁴⁷ А именно, как уже было разъяснено и, более того, доказано, нравственные достоинства⁴⁸ являются предпосылкой для достоинств

⁴⁶ Прит. 31:3. Как говорилось выше (Введение и прим. 103 к нему, гл. 6 и прим. 2 к ней, гл. 17 и примечания к ней;), “женщина” в книге Притчей — символ материи (см. также III, 8).

⁴⁷ $\eta\upsilon\delta\iota\alpha\theta\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ $\pi\alpha\tau\eta\rho\iota\sigma\tau\iota\mu\omega\nu$. Согласно аристотелевским “Категориям” (гл. 8), одна из разновидностей качества, *physikos dynamis* (врожденная способность, природная возможность); см. ниже, гл. 52 и прим. 13–19 к ней. В этической теории Аристотеля говорится о трех родах характеристик, приписываемых душе, — способностях (предрасположенностях), состояниях (складе души, устоях) и душевных движениях (аффектах, страстях). “Способности (в параллельном месте “Большой этики”, 1186a10–17, переведено ‘предрасположенности’) — это то, благодаря чему мы считаемся подвластными этим страстям, благодаря чему нас можно, например, разгневать, заставить страдать или разжалобить” (EN 1105b23–26); “способности в нас от природы...” (EN 1106a9). Эти три ступени можно проиллюстрировать такой параллелью: способность человека научиться строить соответствует “предрасположенности”, умение строить — “складу души”, занятие строительством — “душевному движению”.

⁴⁸ $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\iota\alpha$ $\eta\theta\iota\kappa\alpha$. Относительно $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omega\nu\iota\alpha$ (этос, нрав) см. далее, прим. 52, а также прим. 19 к Введению. $\eta\theta\iota\kappa\alpha$ — “достоинство”, гр. *arete*; более традиционный перевод — “добродетель” (в современном оксфордском переводе Никомаховой этики — “excellence”, вместо привычного “virtue”). Достоинство — по родовому понятию — определенный душевный склад, устойчивое состояние (*hexis*), наклонность (*diathesis*) души, нрава, этоса (*ēthos*), приобретаемое в результате приучения (*ethos*), повторения одинаковых поступков (EN 1103a14–27, b21–23, Шемона пераким, гл. 2 и 4). В отношении большинства моральных качеств достоинством считается душевный склад, средний между недостатком и избытком. В терминах перипатетического учения о душе, достоинства и пороки суть атрибуты одной из присущих душе сил — “стремящейся силы”, являющейся

мыслительных⁴⁹ и приобретение истинных мыслительных [досто-

источником как волевых актов, так и эмоциональных состояний (Шемона пераким, гл. 1–2; ал-Фараби, “Афоризмы...”, гл. 6–7, СЭТ, стр. 180–189). Та или иная предрасположенность может затруднять или облегчать приобретение достоинств, но не детерминирует их (Шемона пераким, гл. 8; ал-Фараби, “Афоризмы...”, гл. 9–12, СЭТ, стр. 180–189).

⁴⁹ אֱלֶפְצֵי אֵיל אֶלְפַרְרִיָּה. Соответствует аристотелевскому *dianoethikai aretai* “дианоэтические (мыслительные) достоинства”. В соответствии с традицией передачи слов с корнем פֿרַן следовало бы перевести “логические достоинства” (ср. מַנְטָה – логика), а перевод “мыслительные достоинства” зарезервировать за термином אֱלֶפְצֵי אֵיל אֶלְפַרְרִיָּה, встречающимся у ал-Фараби (см. ниже). Однако, поскольку Маймонид последний термин не употребляет и с учетом неудобопонятности выражения “логические достоинства”, мы сочли для текста Путеводителя допустимым принятый нами перевод. Заметим, что у Аристотеля эпитет *logikai* никогда не применяется по отношению к достоинствам вместо обычного *dianoethikai* (EN 1108b9, см. прим. Н. В. Брагинской к переводу).

О логических (мыслительных) достоинствах см. в Шемона пераким (гл. 2) и у ал-Фараби в “Афоризмах государственного деятеля” (гл. 7). В “Афоризмах...” “логические достоинства” (“интеллектуальные достоинства” в переводе Б. Я. Ошерович) подразделяются на теоретические (הַנְּטִיחַ) и мыслительные (הַפְּרִיחַ) достоинства (см. гл. 30 и 89). В трактате “О достижении счастья” ал-Фараби говорит о теоретических (הַנְּטִיחַ) и мыслительных (הַפְּרִיחַ) достоинствах, не упоминая “логических”. Маймонид также выделяет различные категории мыслительных добродетелей, но не дает им особых наименований.

Мыслительные достоинства связаны с логической (мыслительной) силой души (*logike, logistike dynamis, הַנְּטִיחַ הַדָּוָה*), проявлениями которой являются теоретический, практический и созидательный разум (Шемона пераким, гл. 1–2, ал-Фараби, “Афоризмы...”, гл. 6). “К мыслительным достоинствам относятся мудрость, то есть знание непосредственных и отдаленных причин..., а также интеллект; интеллект же включает в себя тот теоретический интеллект, которым мы обладаем от природы, то есть первые интеллигибилии (первые умопостигаемые понятия, аксиомы; об интеллигибилиях см. ниже, гл. 68 и примечания к ней. – М. Ш.), а также приобретенный интеллект (הַפְּרִיחַ הַדָּוָה), который не место обсуждать здесь. К [достоинствам интеллекта] относятся также пронизательность и превосходное понимание...” (Шемона пераким, гл. 2, ср. ал-Фараби, “Афоризмы...”, гл. 7, гл. 30–49). В обычных классификациях уровней интеллекта (или, что то же самое, уровней интеллигибилий) влед за “первыми интеллигибилиями” должны быть упомянуты “вторые интеллигибилии” – то, что интеллект приобретает в ходе познания, отправляющегося от первых интеллигибилий. “Вторые интеллигибилии” часто называются “усвоенным” или “присвоенным” интеллектом (הַפְּרִיחַ הַדָּוָה הַמְּשֻׁבָּח, הַפְּרִיחַ הַדָּוָה הַמְּשֻׁבָּח). Можно предположить, что Маймонид употребляет здесь в таком же значении термин “приобретенный интеллект”, הַפְּרִיחַ הַדָּוָה (что допустимо, если учесть существующий в этой области терминологический разнобой). Если же принять, что Маймонид использует данный термин в его точном значении, указывающем на наивысшее состояние человеческого интеллекта (см. прим. 92 к гл. 72), то придется

инств],⁵⁰ то есть совершенных интеллигибилий,⁵¹ возможно только для человека, тщательно усовершенствовавшего свои нравственные качества,⁵² приучившего себя к сдержанности и спокойствию. И существует множество людей,⁵³ которым с самого рождения присущ такой темперамент,⁵⁴ с которым совершенство не совместимо никоим образом.⁵⁵ К примеру, тот, кто от природы наделен слишком горячим сердцем, не сможет уберечься от гнева,⁵⁶ даже если приложит величайшие старания для самовоспитания. Или, скажем, тот, чьи тестикулы обладают горячей, влажной природой, прочным строением, чьи семенные железы производят семя в изобилии, — вряд ли он будет целомудренным, даже если достигнет пределов возможного в самовоспитании.⁵⁷ Точно так же

признать, что он упоминает здесь только первую и последнюю ступени интеллекта, опуская промежуточные ступени.

⁵⁰ Пинес переводит *true, rational acts* и пишет в примечании: *Literally: true rational things*. Вероятно, однако, что подразумеваемое слово — “достоинства”, которое встречается ранее во фразе; наше предположение подтверждается аналогией с приводимым в предыдущем примечании текстом из Шемона пераким.

⁵¹ כּוֹלֵל כּוֹלֵל — Пинес переводит как *perfect rationality*. Такой перевод, по-видимому, призван сгладить возникающее от слов “мыслительные достоинства, то есть совершенные интеллигибилии” впечатление непоследовательности, неправомерного перехода от достоинств мыслящей силы к интеллигибилиям, то есть объектам интеллекта. Но в том-то и дело, что актуальное состояние (достоинство) интеллекта есть не что иное, как его отождествление с интеллигибилиями (см. гл. 68).

⁵² כּוֹלֵל כּוֹלֵל, ед. ч. כּוֹלֵל “нрав”, “характер”, “эмос”, от כּוֹלֵל “творить”; ср. ивр. כּוֹלֵל.

⁵³ כּוֹלֵל — люди, от כּוֹלֵל “творить”; ср. ивр. כּוֹלֵל.

⁵⁴ מִזְגֵּי הַחַיִּים, точнее “конституция, относящаяся к темпераменту”. מִזְגֵּי (гр. *krasis*, лат. *temperamentum*) — “смешение”, согласно гуморальной теории (гиппократовский корпус, Гален), — соотношение четырех основных “жидкостей” (см. прим. 3 к гл. 72), определяющее психосоматическую конституцию человека: ср. прим. 26 к гл. 72; см. напр. ФЭС, стр. 646; *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*, v.1, 281–291; T. S. Hall, “Ideas of Life and Matter”).

⁵⁵ Ср. напр. ал-Фараби “Афоризмы...” гл. 91.

⁵⁶ חַטָּאָה; обычное значение этого слова — “грех”, однако здесь, как и в некоторых других местах у Маймонида оно означает гнев или ожесточение; ср. гл. 54, прим. 37.

⁵⁷ Как отмечает комментатор Ашер Крескас, речь идет о тех высоких нормах благочестия, которые являются условием интеллектуального совершенства, тогда как соблюдение минимальных требований закона доступно любому человеку, вне зависимости от его предрасположенности.

встречаются среди людей индивидуумы, коим свойственны легкомыслие и суетливость и чьи движения крайне беспокойны и беспорядочны, что указывает на такой изъян в их конституции и на такую ущербность темперамента,⁵⁸ которые невозможно даже выразить. У таких никогда не встретишь совершенства, и старание преподать им сию науку — проявление полнейшего невежества со стороны старающегося. Ведь наука эта, как тебе известно, не то, что медицина или геометрия, и не каждый предрасположен к ней по указанным нами причинам.

Таким образом, необходима предварительная подготовка нравственных качеств, дабы человек достиг предельной прямоты и совершенства, “ибо отвержен Господом криводушный, а с прямыми — тайна Его”.⁵⁹ Потому и недопустимо преподавать [науку о Божестве] юношам; более того, они и неспособны воспринять ее из-за кипения их природы, из-за того, что их умы обременены горением роста.⁶⁰ И лишь когда утихнет это горение, приводящее в смятение, и обретут они покой и умиротворение, когда сердца их станут покорными и смиренными по своему темпераменту⁶¹ — только тогда смогут они начать восхождение на ту ступень, которая ведет к постижению Его, да превознесется Он, то есть приступить к науке о Божественном, именуемой “Учением о Колеснице”. Как сказано: “Близок Господь к сокрушенным сердцем”.⁶² И сказано: “В высоте и святости пребываю Я — и с сокрушенным и смиренным духом”.⁶³

⁵⁸ Конституция связана с соотношением стихий, темперамент — с соотношением “жидкостей”.

⁵⁹ Прит. 3:32.

⁶⁰ Процессы роста, развития и созревания связаны с преобладанием стихии огня, самой активной и динамичной из стихий; ср. Платон, “Тимей” 44b; Аристотель, “Метеорологика”, IV, 2–3.

⁶¹ Гармоническое сочетание стихий и телесных сил уравнивает их противоположные устремления и делает их покорными высшему духовному началу; только в этом случае они могут стать субстратом интеллектуальной человеческой формы.

⁶² Пс. 34:19.

⁶³ Ис. 57:15.

Поэтому в Талмуде при разъяснении слов [Мишны] “передают ему начальные слова глав” говорится: “Не передают начальные слова глав никому, кроме председателя суда,⁶⁴ и только если в груди его — трепещущее сердце”.⁶⁵ Этим подразумевается, что, вдобавок к учености, потребны смирение, скромность и богобоязненность. Там же говорится: “Не передают тайны Торы никому, кроме мужа совета, умудренного в неслышимом, понимающего шепот”.⁶⁶ А этих качеств невозможно достичь при отсутствии природной предрасположенности. Ибо, как тебе ведомо, встречаются такие люди, которые в весьма малой степени наделены способностью к самостоятельному суждению,⁶⁷ хотя они — понятливейшие из людей. Есть и такие, кто способен к безошибочному суждению и умелому управлению общественными делами, — они называются мужами совета.⁶⁸ Но вместе с тем их пониманию недоступны интеллигибили, даже близкие к первичным понятиям интеллекта, и

⁶⁴ Глава судебной коллегии, выносящей решения по вопросам галахи; одна из высочайших “ученых степеней” среди знатоков Торы.

⁶⁵ Хагига 13а.

⁶⁶ Аллюзия к Ис. 3:3. Пророк говорит о временах, когда Иерусалим и Иудея лишатся своих вождей, среди которых он упоминает “пятидесятника и почитаемого, и советника, и умудренного в неслышимом (פִּזְרִיחַ-עֵץ), и понимающего шепот (שִׁפְלֵ-וַיִּשְׁרֹעַ)”; смысл двух последних выражений в библейском контексте достаточно точно передан в переводе Йосефона: “и искусного в волховании, и опытного в нашептывании”, однако Талмуд придает им иное значение. Согласно тексту распространенных изданий, в Талмуде говорится: “Не передают тайны Торы никому, кроме того, кто обладает пятью качествами: пятидесятник, почитаемое лицо, советник, умудренный в неслышимом, понимающий шепот”. В дальнейшем (Хагига 14а) Талмуд дает различные иносказательные толкования этих выражений. Так, под “пятидесятником” (букв. “начальником пятидесятка”), согласно одному мнению, подразумевается тот, кто умеет толковать пять книг Торы, согласно другому — человек, достигший пятидесяти лет, и т. д. Маймонид упоминает только три качества из пяти, причем дает им интерпретацию, несколько отличающуюся от предлагаемой в Талмуде, см. ниже, прим. 70–72, 74.

⁶⁷ אָבִילָה; в религиозно-юридической терминологии — самостоятельное решение в ясном вопросе. По замечанию Пинеса здесь этот термин соответствует греческому *doxa*, мнение.

⁶⁸ Ср. аристотелевская *euboulia* — разумность в решениях (от *boyle* — совет), основывающаяся на *prognosis*, рассудительности, приобретаемой с опытом (EN, VI, в особенности 1141b8–1142a31); ср. ал-Фараби, “О значениях [слова] интеллект”, ФТ, стр. 21.

они проявляют в этом крайнюю наивность и беспомощность. “К чему деньги в руках глупца? Чтобы приобрести мудрость при том, что нету разума?”.⁶⁹ Среди людей можно встретить и того, кто понятлив, пронизателен от природы и умеет схватывать сокровенный смысл понятий в кратких и искусных формулировках. Это тот, кто называется “разумеющим шепот”,⁷⁰ даже если он не учился и не приобрел знаний. Тот же, кто на деле стал обладателем знания, именуется “умудренным в неслышимом”;⁷¹ о нем говорят [мудрецы] так: “Когда он говорит, все как будто оглушены”.⁷² Обрати внимание на то, что согласно тексту этой книги⁷³ совершенство индивидуума обуславливается умением управлять обществом, теоретическими познаниями, наряду с прирожденной пронизательностью и понятливостью, а также развитой способностью передавать смысл намеком. Только в этом случае *передают ему тайны Торы*.

Там же повествуется: “Сказал рабби Йоханан рабби Эльазару: «давай, я изложу тебе Учение о Колеснице». Тот ответил ему: «я еще не стар»”.⁷⁴ Он подразумевал следующее: “Я еще не состарился и до сих

⁶⁹ Прит. 17:16. С учетом сказанного выше можно предположить, что Маймонид толкует стих следующим образом: глупец может ценой опыта, прилежания и т. д. приобрести практическую мудрость (об этом значении слова “мудрость” см. III, 54), однако ввиду ограниченности своего интеллекта не сумеет найти этой мудрости подобающее применение.

⁷⁰ שָׁפֵט וְנִבֵּן (“разумеющий”, “понятливый”) Маймонид, в соответствии с Талмудом, понимает как “способный к самостоятельным умозаключениям”, שָׁפֵט (шепот) — как “минимальную” речь, в которой нет никаких лишних выражений, никаких посторонних “шумов”.

⁷¹ עֲמֻמָּה וְעֵצָה. По-видимому, в дополнение к разъяснению Талмуда. Маймонид учитывает еще одно значение слова עֲמֻמָּה — “глубокие мысли”, тайные помыслы”.

⁷² Хагига 14а. Употребленное в оригинале слово שָׁפֵט может относиться как к глухому, так и к немому, поэтому возможен вариант перевода: “все словно лишаются дара речи”.

⁷³ Слово דָּבָר, обозначающее в этом контексте священную книгу, может указывать здесь либо на Талмуд, либо на книгу Исаяи, цитируемую Талмудом.

⁷⁴ Хагига 13а. По мнению комментатора рабену Хананэля, речь идет о возрастном цензе в пятьдесят лет; см. выше, прим. 66.

пор ощущаю природное кипение и беспокойство молодости”. Ты видишь, что [мудрецы] поставили условием также и достижение определенного возраста, в дополнение к упомянутым выше добродетелям; а коли так, можно ли посвящать в сей предмет всю людскую массу, *детей и женщин?*

Пятая причина — обремененность тем, что потребно телу, тем, что составляет первое совершенство,⁷⁵ 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. Так что если даже у совершенного человека, упомянутого нами ранее, умножатся заботы об этих необходимых вещах (и, тем более, о том, что не является необходимым) и усилится влечение к ним, то его умозрительные устремления ослабнут и потускнеют, и станет он вялым, нерадивым и малоинтересованным в учении. И тогда не постигнет он того, что постичь в силах, или же это будет постижение смутное, смешивающее постижение с недомыслием.

Ввиду всех вышеперечисленных причин эти предметы оказываются подобающими лишь для совершенно исключительных единичных личностей, но не для массы. Потому и скрывают их от начинающего, не позволяя ему заниматься ими, как не позволяют маленькому ребенку есть грубую пищу и поднимать тяжести.

⁷⁵ Ср. прим. 26 к гл. 2 о “последнем совершенстве”, а также III, 27 (“устройство тела” как первое и “устройство души” как последнее совершенство человека) и III, 54 (о четырех видах человеческого совершенства). Поиск средств для поддержания жизни — наиболее первичное, элементарное проявление души как энтелехии (совершенства) живого тела.

Глава 35

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.¹ 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 втолковывать,² 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 виду³ 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.⁴ Однако все, что может быть приписано Ему (да превознесется Он!), отличается от принадле-

Глава 35

¹ אַפֶּקְטִים — аффекты (לָוַזַּן — страдательный залог от לָוַז — действовать). Одна из десяти аристотелевских категорий, к которой относятся любые внутренние состояния субстанции.

² אֵלֶּיךָ; ср. תִּלְרַן, прим. 10 к гл. 33 и прим. 30 к гл. 34.

³ По замечанию Пинеса, “вид” здесь употребляется не в точном терминологическом значении (классификационной единицы, подчиненной роду), а в широком значении, включающем и высший род.

⁴ См. “Физика”, VII, 4.

жащих нам атрибутов во всех отношениях, так что никоим образом не может быть охвачено вместе с ними единым определением. Подобно этому, как я объясню,⁵ о Его существовании и о существовании всего, что не есть Он, сказывается “существование” [только] из-за многозначности этого слова.⁶

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 может быть присущи Ему аффекты никоим образом.

Однако речь об атрибутах и о том, как их следует исключать из [представлений] о Нем, и какой смысл имеют атрибуты, приписываемые Ему,⁷ а также речь о том, как творил Он то, что сотворил,⁸ каким образом Он управляет миром, и как осуществляется Его Промысел в отношении того, что не есть Он,⁹ что такое Его воля,¹⁰ Его постижение,¹¹ Его знание¹² обо всем, что Он знает, что такое пророчество и каковы его ступени,¹³ 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*

⁵ Ниже, гл. 57.

⁶ См. прим. 7 к Введению, а также гл. 56 и примечания к ней.

⁷ Этому посвящены главы 50–60.

⁸ Дискуссию о сотворенности или вечности мира см. II, гл. 13–24.

⁹ См. III, 16–24.

¹⁰ См. I, 69; II, 18–19, 21; III, 13, 25.

¹¹ У Капах приводится вариант Йеменских манускриптов: *לפניו* (Его желание) вместо *לפניו* (Его постижение); согласно этому варианту, текст содержит здесь пару взаимодополнительных терминов: “воля” (*רצון*) и “желание” (*לפניו*); см. об этом А. Нуриэль, “Божественная воля в Путеводителе” [на ивр.].

¹² См. I, 68; III, 18–23.

¹³ См. II, 32–49.

(*благословенна их память!*). Это те вещи, о которых, как мы упоминали, следует рассказывать только “начальные слова глав” и только такому индивидууму, который был описан выше.

Что же касается исключения соматизма, а также устранения уподобления и аффектов,¹⁴ то эту тему надлежит открывать и разъяснить каждому в соответствии с его [восприятием]. Подобаает втолковывать¹⁵ это детям, женщинам, несмышленным и несовершенным от природы людям так же, как втолковывают им, что Он — един и что Он — предвечен¹⁶ и что не подобает поклоняться никому, кроме Него. Ибо невозможно единство без устранения телесности,¹⁷ ведь тело не едино, а состоит из материи и формы, то есть двойственно по своему определению¹⁸ и, кроме того, дробимо и подвержено делению.

И когда усвоившие это и воспитанные на этом повзрослеют и тексты пророческих книг повергнут их в растерянность, тогда понадобится разъяснить им смысл оных, подвести их к [аллегорическому] толкованию,¹⁹ обратить их внимание на многозначное и метафорическое употребление имен, включенных нами в сей трактат, — так, чтобы обеспечить крепость их веры в единство Бога и в достоверность пророческих книг. Но тому, чей разум отступится от понимания [аллегорического] толкования текста, от понимания того, что имена могут совпадать, хотя смысл их различен, следует сказать так: [аллегорическое] толкование этого текста ведомо ученым людям; ты же знай, что Бог — велик и могуч Он! — нетелесен и не подвержен аффектам, ибо аффект есть

¹⁴ Речь идет об уподоблении Бога сотворенному и придании Ему аффектов.

¹⁵ *התלמד*, см. выше, прим. 10 к гл. 33, прим. 30 к гл. 34 и прим. 2 к наст. гл.

¹⁶ *עמך* — существующий от века, предшествующий всему, см. ниже, гл. 57 и 58; КМ, Сангедрин, X, 1 (четвертый из тринадцати догматов веры).

¹⁷ То есть исповедание единства Бога невозможно без устранения представлений о телесности.

¹⁸ Иными словами, хотя материя и форма не существуют друг без друга и отделимы только в понятии, даже такого рода двойственность противоречит принципу единства.

¹⁹ *התלמד*, см. прим. 54 к гл. 2.

изменение, а Ему, да превознесется Он, не присуща изменчивость, и не подобен Он ничему, что не есть Он, и никакое определение не может относиться одновременно к Нему и к чему-либо другому; и все же эти пророческие слова — истина, и есть у них [аллегорическое] толкование.

Здесь и надлежит остановиться [при занятиях] с ним, но не следует допускать, чтобы кто бы то ни было веровал в соматизм или в то, будто [Богу] присуще что-либо из того, что присуще телу, — [это недопустимо] в такой же мере, в какой [нельзя] допускать веру в несуществование Божества, или придание Ему сотоварищей,²⁰ либо поклонение чему-либо, кроме Него.

Глава 36

В дальнейшем, когда буду говорить об атрибутах, я объясню тебе, в каком смысле говорится, что нечто угодно Богу или что нечто вызывает Его гнев и ярость;¹ в этом же смысле говорится и о некоторых индивидуумах, что Бог благоволит к ним или что они вызывают Его ярость и гнев. Разъяснение этих понятий не есть тема настоящей главы; ее тема заключается в том, что я изложу теперь.

Знай, что если ты обозришь всю Тору и все книги пророков, ты не встретишь ни слова *יָרַח* (ярость), ни слова *צַדִּיק* (гнев), ни слова *קַנְיָה* (ревность) по отношению к чему-либо, кроме только *идолопоклон-*

²⁰ Принятая в переводах с арабского передача слова *ṭawḥ*; в большинстве случаев означает “многобожие”, см. Ислам, стр. 300.

Глава 36

¹ См. ниже, гл. 54.

ства;² ты не найдешь, чтобы именовался יָדוֹן (врагом Господа), или טָר (противником), или קַיִשׁ (ненавистником) кто-либо, кроме только идолопоклонника. Сказано: "... и вы станете служить чужим богам... и возгорится гнев Господа на вас...";³ "Чтобы не возгорелся гнев Господа, Бога твоего, на тебя";⁴ "...гнева Его делами рук своих";⁵ "они пробуждали ревность Мою (יָקַר) не-богом, гневили Меня суетами своими...";⁶ "Ибо Бог ревнующий — Господь";⁷ "Зачем же гневили они Меня идолами своими";⁸ "...от того, что разгневали Его сыновья Его и дочери Его";⁹ "Ибо возгорелся пламень гнева Моего";¹⁰ "Мстит Он врагам Своим, воздает противникам Своим";¹¹ "Доколе не прогонит врагов Своих от Себя";¹² "...что ненавидит Господь, Бог твой";¹³ "...ибо все, чем гнушается Господь, что ненавидит Он...".¹⁴ Подобных примеров слишком много, чтобы их можно было перечислить, однако, если ты просмотришь все Писания, ты найдешь их.

И пророческие книги столь резко выделяют это [отношение] из-за того, что речь идет о ложном воззрении, относящемся к Нему, (да превознесется Он!), то есть о *служении идолам*. Ибо отклонение от

² Комментаторы приводят многочисленные стихи, противоречащие данному утверждению, и предлагают различные объяснения этого противоречия. Эвен Шмуэль полагает, что Маймонид имеет в виду только те стихи, где говорится о гневе Бога на весь народ, а не на индивидуумов.

³ Втор. 11:16–17.

⁴ Втор. 6:15.

⁵ Втор. 31:19.

⁶ Втор. 32:21.

⁷ Втор. 6:16.

⁸ Иер. 8:19.

⁹ Втор. 32:29.

¹⁰ Втор. 32:22.

¹¹ Ср. Наум 1:2. Точная цитата: "Мстит Господь противникам Своим, хранит ненависть ко врагам Своим".

¹² Числ. 32:21.

¹³ Втор. 16:22.

¹⁴ Втор. 12:31.

истины того, кто убежден, будто Зайд¹⁵ стоял, в то время как [на самом деле] он сидел, не столь велико, как отклонение того, кто считает, что огонь располагается ниже воздуха или вода — ниже земли,¹⁶ или что земля плоская и тому подобное. И отклонение этого второго от истины не таково, как отклонение того, кто считает, будто солнце состоит из огня или что небо — полусфера и тому подобное. И отклонение от истины со стороны этого третьего не таково, как отклонение того, кто считает, будто ангелы едят, пьют и тому подобное. И отклонение от истины со стороны этого четвертого не таково, как отклонение того, кто считает должным поклоняться чему-либо, кроме Бога. Ибо насколько предмет, к которому относятся неверие¹⁷ и невежество, значителен (то есть обладает высоким уровнем бытия), настолько тяжелее они в сравнении с теми, что относятся к более низкой ступени. Под неверием я подразумеваю убеждение о некоей вещи, противоположное тому, какова она есть на самом деле. Под невежеством же имею в виду неведение о том, что узнать возможно. Ибо невежество того, кому неведомо, какую часть объема занимает конус в цилиндре, или не известно о шарообразности солнца, не таково, как невежество того, кому не ведомо, существует ли Божество или нет Божества, правящего миром.¹⁸ И неверие полагающего, что конус составляет половину цилиндра¹⁹ или что солнце — диск, не таково, как неверие того, кто мнит, что существует более одного Божества.²⁰

¹⁵ Зайд, Умар, и т. д. — условные имена, обычно приводимые для примера, ср. ниже, гл. 72 и 73. В ивритских переводах чаще всего заменяются на Рувена и Шимона.

¹⁶ Согласно аристотелевской физике, “естественное место” земли как самой тяжелой из стихий находится в самом низу, т. е. в центре мироздания, выше него — естественное место воды, и т. д.; см. ниже, гл. 72.

¹⁷ מלכפר.

¹⁸ Букв. “у мира нет Божества”.

¹⁹ По объему.

²⁰ Истина может рассматриваться в качестве и онтологической (абсолютная истина как абсолютное, вечное, неизменное бытие и относительная истина как причастность к этому бытию) и эпистемологической категории. Соответственно, степень “отклонения от

Ты же знай, что всякий, кто совершал *служение идолу*, не служил ему так, как будто нет другого божества кроме него; и никогда не воображал ни единый из людей прошлого и не будет воображать кто-либо в грядущем, будто форма, сделанная им из литого металла, из камня или из дерева, и есть та форма, которая сотворила небо и землю и которая правит ими; в действительности же ей поклоняются как символу²¹ сущности, посредничающей между нами и Богом, о чем ясно говорит речение: “Кто не убоятся Тебя, Царь народов? Ибо Тебе единому принадлежит это...”.²² И сказано: “[Ибо от восхода солнца и до заката его велико Имя Мое среди народов] и в каждом месте воскурят Мне и приносят [жертву и чистый дар]”.²³ Здесь указывается на то, что и по мнению [язычников Бог] является первопричиной, как мы это объяснили в нашем большом сочинении.²⁴ Это не оспаривал ни один из людей нашего Закона.

Однако, хотя эти неверные признают существование Божества, их неверие относится к тому, что подобает только Ему, да превознесется Он, а именно к поклонению и почитанию, о которых сказано: “Поклоняйтесь Господу...”²⁵ и назначение которых состоит в том, чтобы в

истины” оценивается здесь в двух планах, онтологическом и эпистемологическом. Чем выше онтологический статус субъекта высказывания, тем в большей степени он причастен к бытию истины и, тем самым, ложное утверждение о нем противоречит истине в большей степени; чем более необходимой, фундаментальной в системе знания является некая истина, тем глубже неведение того, кому она неведома.

²¹ לַמָּוֶד, см. прим. 25 к Введению.

²² Иер. 10:7. Приведем продолжение стиха у Иеремии (по синодальному переводу): “...потому что между всеми мудрецами народов и во всех царствах их нет подобного Тебе. Все до одного они бессмысленны и глупы; пустое учение – это дерево”. Маймонид (в “Законах об идолопоклонстве”, МТ I, 4, 1:1) толкует эти стихи следующим образом: “ибо для мудрецов всех народов и для всех царств их нет подобного Тебе. И в одном только они заблуждаются и невежественны: в их тщетном учении [о поклонении идолам], которые суть не что иное, как деревянный чурбан”.

²³ Мал. 1:11.

²⁴ В “Законах об идолопоклонстве”, МТ I, 4, 1.

²⁵ Исх. 23:25.

народе²⁶ утвердилась убежденность в Его существовании.²⁷ Они возмнили, будто [поклонение и почитание] подобает и другой, отличной от Него [сущности], что привело к исчезновению в народе веры в Его существование,²⁸ ибо масса²⁶ воспринимает только сами культовые действия, а не их смысл и истинную сущность того, кому посвящен культ.²⁹ В виду этого обстоятельства они заслужили смерть, как сказа-

²⁶ אלג'מהור.

²⁷ Букв. “чтобы утвердилось Его существование в вере народа”. Ср. II, 31: “возрения, которым не сопутствуют деяния, призванные упрочивать, распространять и увековечивать их в народе, не могут быть долговечными”; подробнее см. ниже, прим. 29.

²⁸ Букв. “привело к исчезновению Его существования из веры народа”.

²⁹ Для понимания отразившегося в гл. 35–36 (а также в гл. 54 и в гл. 29 и 32 третьей части) отношения к идолопоклонству, чрезвычайно существенна первая глава “Законов об идолопоклонстве” (МТ I, 4, 1:1–3), выдержки из которой мы приводим ниже. В этой главе, в качестве введения к изложению конкретных законов об идолопоклонстве, Маймонид разворачивает историческую панораму, в центре которой драматическая судьба “идеи Бога” в обществе, перипетии утери и обретения человечеством знания о Боге. И в идолопоклонстве, и в служении Богу заложен определенный социально-исторический динамизм: оценка этого динамизма и определяет ту роль, которую играют эти понятия в теологической и галахической системе Маймонида (ср. КМ, Сангедрин, X, 1, пятый из тринадцати догматов веры). Описывая возникновение идолопоклонства, Маймонид подчеркивает, что в его исходных формах объекту культа не приписывается никаких божественных атрибутов; единство и единственность Бога никак не затрагивается; заблуждение касается частного вопроса о форме богопочитания (ср. “Законы об идолопоклонстве”, 2:1). Далее Маймонид показывает неизбежную трансформацию культа, связанную с его передачей во времени и распространением вширь. Ошибочное умозаключение мудрецов порождает “по прошествии многих дней” сознательный обман, подкрепляемый ссылкой на откровение; в качестве непреложной истины он начинает внедряться в массы, приобретая все более конкретную, фиксированную форму. В массовом сознании объект культа начинает постепенно приобретать все большую жизненность, самостоятельность и активность: он “может приносить благо и причинять вред”, он посылает людям пророков. Представление о столь активно вмешивающейся в человеческую жизнь высшей силе полностью овладевает массовым сознанием, неизбежно вытесняя идею Бога. Действующая здесь закономерность может быть сформулирована в общем виде: в сфере социально-исторического бытия воображаемое представление вытесняет интеллектуальное понятие, не подкрепленное воображением (Ср. прим. 16 и 26 к гл. 2). История Авраама в интерпретации Маймонида учит нас тому, что человеческий разум способен преодолеть самые неблагоприятные социально-исторические условия и вновь обрести понятие о Боге. Однако Авраам не ограничивается этим постижением; оценив негативную динамику идолопоклонства, он понимает, что необходимо противопоставить ей позитивную динамику служения Богу. После Авраама Бог становится не

только понятием интеллекта, но и объектом культа, притягивающим к себе устремления воображения и эмоциональные импульсы. В продолжении цитируемого текста Маймонид изображает, как созданный Авраамом механизм обеспечивает не только передачу знания о Боге от поколения к поколению, но и распространение и возрастание этого знания, в результате чего “в мире возникает народ, который знает Бога” (см. также прим. 35).

1. В дни Еноса (Эноша, сына Сифа, внука Адама; см. Быт. 4:26. — М. Ш.) впали люди в великое заблуждение, и извратился совет мудрецов того поколения; и сам Енос был среди заблуждающихся. И вот в чем состояло их заблуждение. Сказали они: “Поскольку Бог сотворил сии светила и небесные сферы, чтобы управлять миром, и поместил их в выси, и оказал им почести, и стали они слугами, прислуживающими пред Его лицом, заслуживают они того, чтобы восхвалять и прославлять их и оказывать им почести. Такова воля Бога — возвеличивать и почитать того, кого возвеличил и почтил Он Сам, подобно тому, как царь желает, чтобы почитали его приближенных, ведь в этом [выражается] почитание царя”. И когда проникла в их сердца эта мысль, они стали строить для звезд храмы, приносить им жертвы, восхвалять и прославлять их, падать ниц пред ними, дабы исполнить волю Создателя согласно их порочному мнению. Это было началом идолопоклонства, и так утверждали идолопоклонники, знающие его исток, и не говорили они, что нет бога, кроме сей звезды [которой поклоняются]...

2. И когда протекло много дней, стали появляться среди людей лжепророки, утверждавшие, что Бог дал им повеление, говоря: “Поклоняйтесь такой-то звезде (или всем звездам), приносите ей жертвы, совершайте возлияния таким-то образом и постройте ей храм и сделайте ее изображение, дабы поклонялся ему весь народ — и женщины, и дети, и простонародье”. [Лжепророк] описывал людям измышленный им образ, утверждая, что это явленный ему в пророчестве образ такой-то звезды. Так возник обычай делать изображения в храмах, под деревьями, на вершинах гор и холмов и собираться там для поклонения. И [лжепророки] стали говорить всему народу: “это изображение может принести и благо, и вред, и подобает почитать его и бояться его”. И жрецы стали говорить [народу]: “совершив такое-то служение, вы возвыситесь и преуспеете; делайте то-то, не делайте того-то”. И стали появляться другие жрецы, утверждающие, что само светило, или небесная сфера, или ангел говорили с ними и сказали “служите мне таким-то образом”... И распространилось это по всему миру — [обычай] совершать в честь светил разнообразные служения, приносить им жертвы и падать пред ними ниц. И когда протекло много дней, исчезло памятование великого и грозного Имени (или “великого и грозного Бога”. — М. Ш.) с уст всех сущих [людей] и из их мыслей, и никто не знал Его. И возникло такое положение, что простонародье, женщины и дети не знали ничего, кроме [стоящего в] каменном храме деревянного или каменного изображения, которому их с детства приучили поклоняться и служить, именем которого они [привыкли] кланяться. А мудрецы их, как, например, жрецы и подобные им люди, воображали, что нет бога, кроме сих светил и сфер, во имя которых и как подобие которых и были созданы изображения. Творца (или “Оплот”, “Скалу”. — М. Ш.) же

но в Писании: “Не оставляй в живых ни души”.³⁰ Там же разъяснено, что смысл [этого повеления] в том, чтобы искоренить ложное воззрение, дабы оно не погубило других, как сказано: “Дабы они не научили вас делать [подобное всем мерзостям их]...”.³¹ И названы они *врагами, ненавистниками и противниками*, и сказано, что поступающий так *вызывает ревность, гнев и ярость*. А как же тот, чье неверие относится к сущности Его, да превознесется Он, тот, чье верование представляет Его противоположно тому, каков Он на самом деле? Я имею в виду тех, кто не верит в Его существование, кто верит в существование двух [богов], кто считает Его телесным или верит, что Ему присущи аффекты или приписывает Ему какой бы то ни было недостаток. Такие люди, без сомнения, хуже тех, которые поклоняются идолу, считая его посредником или *способным приносить пользу или вред*.³²

миров (или “вечности”. — М. Ш.) во всей Вселенной не признавал и не знал никто, кроме единичных людей, таких как Енох, Мафусаил, Ной, Сим и Евер. В таком состоянии мир влачил свое существование, пока не родился столп мира — праотец наш Авраам.

3. После того, как был отнят от груди сей могучий, еще будучи ребенком, он устремил свое разумение в путь; он стал размышлять днем и ночью, дивясь: “как это может быть, что небесная сфера движется постоянно, без того, чтобы кто-либо правил ею и вращал ее, — ведь невозможно, чтобы она вращала самое себя?”. И не было у него никого, кто бы научил его или сообщил ему что-либо, и был он затерян (букв. “погружен”. — М. Ш.) в Уре Халдейском, среди невежественных идолопоклонников. И отец его, и мать, и весь народ служили идолам, и он — вместе с ними; но сердце его продолжало искать и разуметь, пока не постиг он путь истины и познал стезю справедливости своим ясным разумением. И понял он, что существует единый Бог, который правит небесной сферой, Он сотворил все, и нет среди сущего бога, кроме Него. И понял он, что все люди заблуждаются, и причиной их заблуждения было поклонение светилам и изображениям, из-за которого их разумение и потеряло путь истины... И когда осознал и уразумел это... он стал возвещать народу, что не должно служить никому, кроме Бога [всего] мира, пред Ним следует падать ниц, Ему приносить жертвы и воззвания, дабы знали Его все грядущие поколения; и подобает уничтожить и сокрушить всех идолов, чтобы не вводили они в заблуждение весь народ...

³⁰ Втор. 20:16. Речь идет о жителях города, совратившегося в идолопоклонство.

³¹ Втор. 20:18.

³² См. выше, прим. 29.

Так что знай, что пока ты веришь в соматизм или [приписываешь Ему] какое-либо из телесных состояний, ты *вызываешь ревность, гнев и распаляешь огонь ярости*, ты — *ненавистник, враг и супротивник гораздо более тяжкий, чем идолопоклонник*.

А если тебе на ум придет мысль, что исповедующий соматизм может быть оправдан тем, что был воспитан на этих понятиях, или тем, что он глуп и постижение его ограничено, то ведь того же убеждения мы должны будем придерживаться и в отношении *поклоняющегося идолам*, поскольку он поклоняется им только по глупости или вследствие воспитания: “обычая отцов своих они придерживаются”.³³ А если ты скажешь, что внешний смысл Писания вверг их в это заблуждение, то знай, что и у *поклоняющегося идолам* причиной поклонения была фантазия и ущербные представления.³⁴ Так что нет оправдания тому, кто не доверился авторитету истинных созерцателей, несмотря на свою неспособность к умозрению, — ведь я не обвиняю в неверии того, кто не может доказать отрицание телесности, а лишь того, кто не принимает на веру такового отрицания, тем более что существует толкование Онкелоса и толкование Йонатана бен Узиэля (мир им!), которые предельно удаляются от соматизма. В [уяснении] этого и состояла цель настоящей главы.³⁵

³³ Хулин 13а.

³⁴ Как отмечает Капах, здесь, по-видимому, отразилась полемика Маймонида с Авраамом бен Давидом из Поксьеры. Перечисляя в Мишне Тора категории еретиков, Маймонид упоминает среди них и того, “кто утверждает, что существует единый Владыка, считая при этом Его телесным и имеющим облик” (МТ I, 5, 3:7). Авраам бен Давид в своих знаменитых “Критических глоссах” замечает: “Почему он назвал такого человека еретиком? Ведь многие, более достойные чем он, придерживались такого образа мыслей, основываясь на том, что усмотрели из Писания и в особенности из вводящих умы в заблуждение слов Агады”.

³⁵ Тезис, выдвигаемый Маймонидом в настоящей главе, состоит в приравнивании антропоморфизма (соматизма) и идолопоклонства. Это сравнение работает в обе стороны, обеспечивая чрезвычайно значимое для Маймонида пересечение сферы теологии со сферой Галахи: во-первых, на антропоморфизм переносится то резкое осуждение, с которым иудейская традиция, Галаха, относится к идолопоклонству, а во-вторых, по

Глава 37

פָּנָיו. Слово многозначное; эта многозначность связана по большей части с его метафорическим использованием. Оно является наименованием передней части головы любого живого существа: "...а лица у всех

аналогии с антропоморфизмом, идолопоклонству придается статус интеллектуального, теологического, а не практического греха. Это последнее положение приобретает особую значимость с учетом того, как Маймонид определяет идолопоклонство. Согласно Маймониду, идолопоклонством признаются любые культовые действия, объектом (адресатом) которых является кто-либо или что-либо, кроме Бога. В этом определении не требуется, чтобы объекту культа приписывались какие-либо атрибуты, обыкновенно приписываемые Богу, — всемогущество, свобода воли, способность влиять на человеческие дела и т. д. Таким образом, запрет на идолопоклонство не содержит в себе отрицания какого-либо ложного теоретического суждения и является чисто практическим императивом, в отличие, например, от заповеди о единстве Бога или запрещения признавать других богов, кроме Него (см. выше, прим. 29). И тем не менее Маймонид неизменно подчеркивает, что этот, по содержанию практический, императив имеет своим источником теоретический разум (в истории об Адаме данный запрет соответствует запрету вкушать от Древа познания добра и зла, который был дан Адаму до грехопадения, хотя тогда он обладал способностью только к теоретическим суждениям об истинном и ложном, а не к суждениям о добром и злом; см. выше, гл. 2 и комментариев к ней). В этом особая роль заповеди об идолопоклонстве как связующего звена между теоретическим и практическим разумом. В запрете на идолопоклонство и неразрывно связанной с ним заповеди поклонения Богу понятие о Боге переходит границы теоретического разума и начинает осуществляться в человеческой истории (в этой реализации, согласно Маймониду, заключалась миссия Авраама, см. выше, прим. 29). По той же причине гнев Божий связывается в Писании именно с идолопоклонством. Согласно Маймониду, подобные описания, разумеется, не следует понимать буквально; они означают, что идолопоклонство наиболее радикальным образом подрывает основы связи человеческой общины с Богом. И коль скоро причина осуждения идолопоклонства именно такова, антропоморфизм, лишаящий понятие о Боге его истинного содержания, должен быть осужден в такой же степени. Данная позиция Маймонида, как отмечает комментатор Нарбони, отличается от взглядов большинства близких к нему философов-перипатетиков. Согласно их мнению, потребность в общественной организации заложена в природе человека (*zoopolitikon*). И поскольку, с одной стороны, массе недоступно неантропоморфное мышление, а с другой стороны, общество, государство, закон не могут существовать без веры в Бога, следует допустить антропоморфизм. Маймонид же полагает, что общество не самоценно, а обретает свой смысл и оправдание только как условие и средство пребывания идеи Бога в истории. См. прим. 1 к гл. 26 по поводу тех высказываний Маймонида, в которых можно усмотреть противоположную тенденцию.

позеленели”;¹ “отчего у вас [сегодня] печальные лица?”.² Такие примеры многочисленны. Оно означает также “гнев”: “...и гнев ее (פניה) прошел”³. В этом смысле оно часто употребляется для обозначения Божьего гнева и ярости: “Гнев (גני) Господень рассеял их”;⁴ “Гнев Господа — на творящих зло...”;⁵ “Мой гнев (גני) уйдет, и Я дарую тебе прощение”;⁶ “И обращаю Я гнев Свой (גני) на того человека и на семью его”;⁷ такие примеры многочисленны.

Оно обозначает также присутствие индивидуума и место, где он пребывает: “Во всех местах, где обитают братья его,⁸ расположились они”;⁹ “Пред лицом (לפני-ל) всего народа Я прославлюсь”;¹⁰]לפני-ל[означает здесь “в их присутствии”. “Не пред лицом Твоим (לפניך) хулить Тебя станет?”¹¹ — в присутствии Твоем и пребывании Твоем.¹² В этом смысле сказано: “И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу”,¹³ что подразумевает присутствие одного в присутствии другого,¹⁴

Глава 37

¹ Иер. 30:6. В оригинале название цвета — קָהָל, Эвен Шошан (в словаре и конкорданции) полагает, что речь идет о желтом цвете; по мнению многих комментаторов, речь идет о бледности лица.

² Быт. 40:7.

³ Сам. I, 1:18.

⁴ Плач 4:16.

⁵ Пс. 34:17.

⁶ Исх. 33:14; или “...и Я дарую тебе покой”. Ср. другие переводы этого стиха, принимающие для слова גַּנּוּ иное, приводимое ниже значение: “личное присутствие” Бога.

⁷ Лев. 20:5.

⁸ וְלִפְנֵי כָל-אֶחָיו, букв.: “пред лицом всех братьев своих”.

⁹ Быт. 25:18.

¹⁰ Лев. 10:3.

¹¹ Иов 1:11.

¹² וְהוֹדוּךָ וְהוֹדוּךָ. Второй термин означает просто “существование”. Эвен Шмуэль трактует пояснение Маймонида следующим образом: “будет хулить Тебя, несмотря на то, что осознает Твое присутствие и существование”.

¹³ Исх. 33:11.

¹⁴ Это означает, с одной стороны, что человек вовлечен в предстояние “пред лицом Бога” своим интеллектом, своей истинной сутью (своим “лицом”), не опосредованной ничем внешним (см. гл. I, в конце), а с другой, — что истинное, непосредственное

без посредника. “Выходи, встретимся лицом к лицу (פניו)”.¹⁵ И как сказано: “Лицом к лицу (פניו פניו) говорил Господь с вами”;¹⁶ в другом месте [Писание] разъясняет это, говоря: “Глас слов вы слышали, но образа не видели — только глас”¹⁷ — что и было обозначено иносказательно как [разговор] “лицом к лицу”.¹⁸ Аналогично, слова: “И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу” — иносказательное обозначение того, что сказано относительно формы обращения [Бога к Моисею]: “И слышал он голос, говорящий ему”.¹⁹ Итак, ты уяснил, что восприятие голоса без посредства ангела иносказательно обозначается как [разговор] “лицом к лицу”. В этом смысле говорится: “...а лицо Мое (פניו) не будет видимо”:²⁰ истина Моего существования,²¹ как таковая, непостижима.²²

Слово פניו может означать также обстоятельство места, то, что в арабском языке выражается словами *qadim* (“перед тобою”) и *bein yadayim* (букв.: “между твоими руками”). В данном значении оно часто упот-

присутствие Бога (“лицо” Бога) возможно только “перед лицом” человеческого интеллекта. И хотя Маймонид неоднократно подчеркивает, что на самом деле истинное бытие Бога непостижимо даже для разума (см. напр. ниже в настоящей главе и в гл. 54), все же, сравнивая восприятие чувств и воображения с интеллектуальным постижением, Маймонид говорит о том, что последнему доступно истинное постижение Бога (см. в конце гл. 3; МТ I, 1, 7:6); явное противоречие, присутствующее в этих высказываниях, относится к упомянутому в Предисловии пятому типу противоречий.

¹⁵ Цар. II, 14:8.

¹⁶ Втор. 5:4.

¹⁷ Втор. 4:12.

¹⁸ “Образ”, о котором идет здесь речь, может быть понят и как чувственно воспринимаемый “сотворенный свет”, сопровождающий откровение (см. напр. главы 5, 10, 21 и примечания к ним), и как воображаемый образ ангела (см. в конце гл. 46 отождествление обеих интерпретаций). Отсутствие “образа” означает чистое интеллектуальное восприятие, не опосредованное воображением и чувственным восприятием. Следовательно, упоминаемый тут “голос” есть логос, слышимый и постигаемый интеллектом.

¹⁹ Числ. 7:89.

²⁰ Исх. 33:23. К толкованию этого стиха Маймонид возвращается неоднократно; см. выше, гл. 21 и далее, гл. 54; Шемена перакам, гл. 7; МТ I, 1, 1:10.

²¹ פניו פניו, см. прим. 19 и 22 к гл. 1.

²² См. прим. 14 к этой главе.

ребляется по отношению к Богу, да превознесется Он, например в выражении: “Пред (לפני) Господом”.²³ В том же смысле используется оно в выражении “а лицо Мое (פני) не будет видимо”²⁴ согласно толкованию Онкелоса, который перевел: “То, что предо Мною, не будет видимо”, намекая на существование творений, также столь возвышенных, что человек не может постичь их такими, каковы они есть: это — интеллекты, отделенные [от материи].²⁵ И приписал он им [близость] к Богу, сказав, что они постоянно пребывают пред Богом и рядом с Ним, благодаря силе Провидения, направленного на них постоянно.²⁶ Что же касается вещей, по его, то есть Онкелоса, мнению,

²³ Быт. 18:22, Лев. 23:40, Втор. 14:23 и др. В большинстве случаев это выражение означает “перед скинией, перед святой святых, где является Бог”.

²⁴ Исх. 33:23.

²⁵ אלוהים אמתים. Представление о чистых формах, существующих независимо от материи, сформулировано в аристотелевской метафизике, где они служат двигателями небесных сфер (“Метафизика”, XII, 7–8; ср. “Физика”, VIII; Александр Афродисийский, “О началах...”). Позднее эта концепция была осмыслена в терминах неоплатонического учения об эманации, и возникло представление о иерархии десяти интеллектов, первый из которых эмануруется Богом, второй — первым интеллектом, и т. д.; см. II, 4, 10; ал-Фараби, “Трактат о взглядах...”, ФТ, стр. 232–236; “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 80–85; “О трактате великого Зенона...”, ИФТ, стр. 351–354; Walzer, pp. 362–367; Ибн Сина, “Книга Знания” (Избранное, стр. 158–160, 174–180; Morewedge, pp. 76–79, 96–104), “Указания и наставления” (Избранное, стр. 341–351); “Метафизика”, IX, 2–4 (Madkour, pp. 381–409); Ц. Блумберг, “Отделенные интеллекты в учении Маймонида” [на ивр.]; критику теории эманации см. в II, 22. Десятый, низший интеллект, который управляет подлунным миром, обеспечивая переход природных форм (включая разумную человеческую форму) от потенции к акту, называется Активным (Деятельным) интеллектом (см. прим. 26 к гл. 2, гл. 72, прим. 92). Маймонид, как и многие средневековые философы-рационалисты, отождествляет ангелов, о которых говорится в религиозной традиции, с отделенными интеллектами; см. I, 49; II, 4–10, 42; МТ I, 1, 2:3–8; ср. ал-Фараби, “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 48, “Трактат о взглядах...”, ФТ, стр. 198; ал-Газали, “Опровержение философов”, IX, 1 (Bouuges, p. 225); Ибн Рушд, “Опровержение опровержения”, XVI (Bouuges, p. 495); Авраам бен Давид, “Возвышенная вера”, I, 6, 54:12–13, 92:9–10.

²⁶ Провидение, то есть действие Божественной мудрости, устраивающей и определяющей судьбу сотворенных существ, соответствует тому, насколько они проникаются эманацией Божественного разума. Провидению противоположна случайность, связанная с материей. Например, существование животных особей определяется случайностью, и лишь общие закономерности, касающиеся целого вида, определяемого умопос-

постижимых в их истинной сути, то к ним относятся предметы, находящиеся на более низкой ступени существования, то есть обладающие материей и формой. И о них сказано [в Таргуме]: “И ты увидишь то, что позади Меня”,²⁷ иными словами, “те сущие, от которых Я словно бы отворачиваюсь, к которым Я обращаюсь спиной”, что иносказательно выражает их удаленность от Его существования, да превознесется Он! Мое толкование того, в чем состояла просьба Моисея, *учителя нашего* (мир ему!), ты еще услышишь.²⁸

פָּנָי может передавать также обстоятельство времени в значении ‘прежде’, ‘раньше’: “а в Израиле так велось издревле (פָּנָי, букв. ‘прежде’)”.²⁹ “Древле (פָּנָי, букв. ‘прежде’) Ты основал землю...”³⁰

פָּנָי может означать³¹ также заботу и внимание (פָּנָי):³² “Не будь лицеприятен (לֹא פָּנָי לַפְּנֵי) к нищему...”;³³ “и уважаемого мужа (וְשֵׁן פָּנָי)”;³⁴ “Который не лицеприятствует (פָּנָי לַפְּנֵי)”— такие примеры многочисленны. В этом же смысле говорится: “Да обратит

тигаемой формой, составляют предмет Провидения. Подобно этому, соотношение Провидения и случайности в жизни отдельного человека зависит от того, насколько он актуализовал свою интеллектуальную форму, продвинувшись в постижении Бога (см. III, 17–18). Степень проникновения Провидения в человеческую жизнь зависит даже от состояния человека в каждый конкретный момент: когда телесные заботы на время заслоняют, отодвигают на второй план мысли о Боге, человек подпадает под власть случайного, когда же его сознание возвращается к Богу, Провидение снова обращается к нему (III, 51). Соответственно, на чистые формы, каковыми являются отделенные интеллекты, Провидение направлено постоянно.

²⁷ Перевод библейской фразы: “И ты увидишь Меня сзади” (Исх. 33:23); интерпретацию этой фразы у Маймонида см. в следующей главе. Ср. Авраам бен Давид, “Возвышенная вера”, II, 3, 161а6–7.

²⁸ Ниже, гл. 54.

²⁹ Руф. 4:7.

³⁰ Пс. 102:26.

³¹ Как видно из приводимых далее примеров, речь идет о значении слова פָּנָי в идиоматическом выражении פָּנָי וְשֵׁן, букв. “поднять лицо”, т. е. обратить свое лицо к другому или лицо другого к себе, ср. “лицеприятие”.

³² Это же слово переводится как Провидение.

³³ Лев. 19:15.

³⁴ Ис. 3:3. Букв.: того, кому оказывают внимание, предпочтение, лицеприятие.

³⁵ Втор. 10:17.

Господь Лицо Свое (פניו "פני") к тебе и дарует тебе мир".³⁶ Здесь подразумевается, что его Провидение (היגיון) будет сопровождать нас.

Глава 38

רוּחַ — слово многозначное. Оно означает спину (тыл): “на задней стороне (רוּחַ) скинии”;¹ “И вышло копье у него с обратной стороны (רוּחַ)”.² Иногда оно передает обстоятельство времени, означающее “после”: “И после него (רוּחַ) не восстал подобный ему”;³ “После (רוּחַ) этих событий...”.⁴ Такие примеры многочисленны.

Бывает, что [это слово] означает “следовать”, “идти по стопам”, “поступать, подражая образу действий кого-либо”: “За Господом, Богом вашим, следуйте”;⁵ “Последуют они за Господом”⁶ — смысл этого: “поступать, слушаясь Его”, идти вслед Его деяниям, подражать своим поведением Его образу действий. Например, “Последовал (רוּחַ הַלֵּךְ) приказу”.⁷ В этом смысле сказано: “...ты увидишь Меня сзади”,⁸ то есть: “Ты постигнешь то, что следует за Мною, что уподобляется Мне, что необходимо проистекает из Моей воли, то есть все, сотворенное Мною”.⁹ Я объясню это в одной из глав данного трактата.¹⁰

³⁶ Числ. 6:26.

Глава 38

¹ Исх. 26:12.

² Сам. II, 2:23.

³ Цар. II, 23:25.

⁴ Быт. 15:1.

⁵ Втор. 13:5.

⁶ Ос. 11:10.

⁷ Ос. 5:11.

⁸ Исх. 33:23.

⁹ Здесь совместились два или даже три различных значения, наличествующие в выражении “следовать за”: все сущее следует за Богом как 1) существующее во времени

Глава 39

לב — слово многозначное. Оно означает “сердце”, то есть орган, который является первоосновой¹ жизни всякого существа, имеющего сердце: “и вонзил их в сердце Авессалома”.² И, поскольку этот орган находится в середине тела, данное слово метафорически обозначает середину любой вещи: “...до сердца небес”³; “В сердцеvine огня”.⁴

Кроме того, под этим словом подразумевается мысль: “разве сердце мое не сопутствовало тебе?”⁵, то есть “я присутствовал мысленно, когда произошло то-то и то-то”. В этом смысле сказано: “...не будете следовать сердцу вашему”⁶; имеется в виду: “не будете следовать вашим [греховным] помыслам”; “...сердце которого отвращается ныне [от Господа]”⁷ — “мысль которого отвращается...”. Это же слово может означать и мнение:⁸ “и у всех остальных израильтян сердца были едины в том, чтобы воцарить Давида...”⁹, то есть [у них] было единое мнение. Точно так же в речении “Глупцы умирают, лишённые сердца”¹⁰ подразумевается — лишённые [истинного] воззрения. Подобно этому смысл речения “Не уклонится сердце мое (לב יקר לא) во все дни

следует за существующим предвечно; 2) как то, что в стремлении к полноте бытия следует и подражает Божественному бытию; 3) как то, что существует вследствие Божественного воления; см. прим. 36 к гл. 54 и прим. 36 к гл. 69.

¹⁰ См. ниже, гл. 54, выше, гл. 21.

Глава 39

¹ Точнее, архе, первопринципом; см. Аристотель, “О частях животных”, III, 4.

² Сам. II, 18:14.

³ Втор. 4:11.

⁴ Исх. 3:2.

⁵ Цар. II, 5:26.

⁶ Числ. 15:39.

⁷ Втор. 29:17.

⁸ יקר, воззрение; ср. прим. 67 к гл. 34.

⁹ Парал. I 12:38

¹⁰ Прит. 10:21

мой”¹¹ таков: “не уклонится мое мнение и не отвернется от этого”; ибо фраза эта [целиком], начиная с первых слов ее, гласит: “За правду мою держался я, не отступаю от непорочности своей, не уклонится сердце мое во все дни мои”. На мой взгляд, тот же смысл, что и в слове $\eta\eta\eta'$, имеет [корень $\eta\eta\eta$] в выражении: “рабыня, обрученная ($\eta\eta\eta\eta$) мужу”,¹² где он близок к арабскому $\eta\eta\eta\eta$ (отклонившаяся); таким образом, смысл выражения будет следующим: “отклонившаяся от рабского статуса в сторону статуса супружеского”.¹³

Слово это означает и воление: “Дам вам пастырей, что Мне по сердцу”;¹⁴ “Правдиво ли твое сердце так, как мое сердце...”,¹⁵ то есть: “Желаешь ли ты правды, как я того желаю?” Иногда в том же смысле оно употребляется метафорически, когда речь идет о Боге: “который по сердцу Моему и по душе Моей поступать будет”,¹⁶ то есть будет поступать согласно Моей воле; “И будут очи Мои и сердце Мое там во все дни”,¹⁷ то есть: “Мой Промысел¹⁸ и Моя воля”.

Это слово означает также “разум”:¹⁹ “И пустой [вначале] человек обретает сердце...”,²⁰ то есть [начинает] умопостигать. “Сердце мудро-

¹¹ Иов 27:6. В большинстве переводов $\eta\eta\eta'$ толкуется как “посрамит”, напр. “не посрамит меня сердце мое во все дни мои” (Йосефон). Толкование Маймонида, однако, принимается многими средневековыми и современными комментаторами.

¹² Лев. 19:20.

¹³ Согласно Сифре (Кедошим, II, 5:2) и Талмуду (Керитот 11а), речь идет о женщине, имеющей промежуточный статус между рабыней и свободной, в соответствии со сказанным в продолжении стиха $\eta\eta\eta\eta \text{ ל} \eta\eta\eta\eta$, то есть “выкуплена не полностью”.

¹⁴ Иер. 3:15. Как отмечает комментатор Эфоди, этот стих, поскольку речь в нем идет от имени Бога, должен быть помещен далее, среди примеров метафорического словоупотребления.

¹⁵ Цар. II, 10:15.

¹⁶ Сам. I, 2:35.

¹⁷ Цар. I, 9:3.

¹⁸ $\eta\eta\eta\eta$, созвучно слову $\eta\eta$ – глаз, см. ниже, гл. 44.

¹⁹ $\eta\eta\eta\eta$ – интеллект, см. прим. 20 к Введению, прим. 49 к гл. 34, гл. 50 и примечания к ней.

²⁰ Иов 11:12.

го — на правую сторону...”,²¹ то есть его разум обращен на совершенные предметы; подобные примеры многочисленны. В таком смысле, то есть как обозначение интеллекта, слово употребляется метафорически по отношению к Богу всегда, кроме исключительных случаев, когда оно указывает на “волю” — в каждом месте в соответствии с контекстом.

Точно так же фразы “и обрати к сердцу своему”,²² “И не обратит он это к сердцу своему”²³ и все тому подобное — все они подразумевают интеллектуальное созерцание, как и речение “Но не дал вам Господь сердца, чтобы разуметь...”,²⁴ которое аналогично фразе “Тебе дано было созерцать, чтобы ты разумел...”²⁵

Что же касается речения: “люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим...”,²⁶ то, на мой взгляд, толкование этого: “всеми силами твоего сердца”, то есть всеми телесными силами, ибо общий источник их — в сердце. Таким образом, смысл этой фразы состоит в том, что ты должен сделать целью всех своих действий постижение Его, как мы объяснили это в Комментариях к Мишне²⁷ и в “Мишне Тора”.²⁸

²¹ Эккл. 10:2.

²² Втор. 4:39.

²³ Ис. 44:19.

²⁴ Втор. 29:3.

²⁵ Втор. 4:35. Как показывает сопоставление двух последних фраз, “дано сердце” означает то же, что “дано созерцать”.

²⁶ Втор. 6:5.

²⁷ Шемона пераким, гл. 5. Маймонид приводит в этой связи стих из книги Притчей “На всех путях своих познавай Его” (3:6) и изречение мудрецов “Все дела твои да будут во имя Неба” (Авот, II, 15).

²⁸ I, 1, 2:2; 2, 3:2,3; 5, 10:3; см. прим. 12 к “Наставлению о сем трактате”.

Глава 40

אֵר — многозначное слово. Оно означает воздух, то есть одну из четырех стихий: “И дух (אֵר) Божий витал [над водою]”,¹ а также дующий ветер: “И восточный ветер принес саранчу”², “...ветер западный...”³ — подобные примеры многочисленны.

Кроме того, оно означает и дух жизни:⁴ “...дух уходящий и не

Глава 40

¹ Быт. 1:2. Согласно Маймониду, в стихе “Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и дух Божий носился над водою” упомянуты четыре стихии; внизу — земля, над ней — вода, выше — воздух, над ним — огонь, названный тьмой, поскольку согласно аристотелевской физике элементарный огонь, находящийся на периферии воздушного пространства, не имеет цвета и свечения, которые возникают в огне только из-за примеси в нем других стихий. Из всех стихий только воздух назван “Божьим”, по той причине, что только ему в этом стихе приписывается некое действие и движение, и, значит, только он выступает здесь посланцем Бога (II, 30; см. Клайн-Бреслави, *Творение* [на ивр.], стр. 143–149).

² Исх. 10:13.

³ Исх. 10:19.

⁴ Т. е. пневму (см. прим. 13 к гл. 32), а не животную душу (см. след. главу); см. Банет, “О философской терминологии Маймонида” [на ивр.], стр. 27; Клячкин, “Тезаурус”, IV, стр. 25–27 [на ивр.]. В античной и средневековой натурфилософии и медицине пневма (букв. “дыхание”) — тонкая субстанция, занимающая промежуточное положение между телесным и духовным; образуется из вдыхаемого воздуха, “тонких испарений” крови, перевариваемой пищи и т. д., подвергаемых многократному очищению; выполняет роль медиума, обеспечивающего взаимодействие тела и души. У многих античных авторов пневма сближается с эфиром, субстанцией небесных тел (см. напр. De Gen. An. 736b36; отсюда — представления о эфирном теле и т. п.), или мыслится как особый род тепла, отличный от теплоты огня (см. напр. там же, 762a20). См. A. L. Peck, “Sumphoton Pneuma” (Aristotle, Generation of Animals, Appendix B, pp. 576–593); A. B. Лебедев, “Пневма”, ФЭС, стр. 486; “Фрагменты ранних греческих философов”, 22В40, 68, 116; 24А5, 7, 10, 64А19, 20, 29, 30, 64В4–6, 66аА4, 66аС7 (XIX). Представления о пневме систематизировал Гален (См. напр. Galen, “De Hippocr. et Plat. placitis”, VII, 3; M. T. May, introd. to Galen, “On the Usefulness of the Parts of Body”, v. 1, pp. 44–52; R. E. Siegel, “Galen’s System of Medicine and Physiology”). Согласно его концепции, общепринятой в средневековой медицине, имеется три общие, центральные пневмы, соответствующие трем системам душевных сил и обеспечивающие различные уровни функционирования человеческого организма. Природная пневма образуется в печени и распространяется оттуда по венам вместе с кровью. Часть этой крови, попадая в сердце, соединяется с воздухом, поступающим из легких, в результате чего природная

возвращающийся”⁵, “...в которой есть дух жизни”.⁶ Оно означает также и то, что остается от человека после смерти, что неподвластно разрушению:⁷ “а дух возвратится к Богу, Который дал его”.⁸ Оно обозначает и Божественную эманацию⁹ разума, изливающуюся на пророков, вследствие чего они начинают пророчествовать, как мы разъясним тебе, когда будем говорить о пророчестве то, что должно быть высказано в этом трактате.¹⁰ “И уделю им от духа, который на тебе, и возложу на них...”;¹¹ “И было, когда почил на них дух...”;¹² “Дух Господень говорит во мне...”.¹³ Подобные примеры многочисленны.

Это слово означает также намерение и желание:¹⁴ “Весь дух свой обнаруживает глупец...”¹⁵ — свою цель и намерение. “И дух Египта изнеможет в нем, и разрушу (ульм) совет его”;¹⁶ здесь говорится, что

пневма превращается в животную пневму, которая исходит из сердца по артериям. Поднимаясь с кровью в мозг, животная пневма преобразуется там в пневму психическую, которая передается в другие части тела по нервам; см. также трактат Маймонида “О здоровом образе жизни” (“Медицинские сочинения Маймонида”, т. 2, стр. 65 [на ивр.]; см. примечание Мунка к гл. 72, т. 1, стр. 355–356). О центральной и периферической психической пневме у Галена см. напр. Siegel, “Galen on Sense Perception”; его же “Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System”; М. Г. Ярошевский, “История психологии”, стр. 57. См. также А. А. Игнатенко, “В поисках счастья”, стр. 160, 164 (о пневме у Ибн Баджи); Ибн Туфейль, “Роман о Хайе, сыне Якзана” (ИП, стр. 346–349); Ибн Сина, “Канон врачебной науки”, кн. I, гл. 6. См. также прим. 5 к гл. 72; прим. 31 к гл. 70.

⁵ Пс. 78:39.

⁶ Быт. 7:15.

⁷ См. прим. 26 к гл. 2; МТ I 1, 4:8.

⁸ Эккл. 12:7.

⁹ רוח חיים; см. прим. 25 и 26 к гл. 2, прим. 2 к гл. 9, прим. 81 к гл. 72.

¹⁰ II, 32–45.

¹¹ Числ. 11:17.

¹² Числ. 11:25.

¹³ Сам. II, 23:2.

¹⁴ То есть душевный настрой; ср. такие выражения как “дух ревности” (Числ. 5:14), “дух сокрушенный” (Пс. 51:19), и т. п.

¹⁵ Прит. 29:11.

¹⁶ Ис. 19:3. По-видимому, Маймонид понимает *ульм* как “сокрою”, “сделаю недосупным” (Эвен Шмуэль).

намерения его расстроятся и мудрость управления¹⁷ окажется сокрытой от него. Подобно этому сказано “Кто измерил дух Господень? [Кто тот] человек, который поведает о замысле его?”;¹⁸ здесь говорится следующее: “Кто познает распорядок Его воли, кто постигнет то, как управляет Он сущим, и возвестит нам об этом?” Мы объясним это в главах, которые будут посвящены управлению.¹⁹ Таким образом, всякий раз, когда слово נָחַם относится к Богу, оно употребляется в пятом значении²⁰, за исключением тех случаев, когда подразумевается последнее из упомянутых значений — то есть желание, как мы объяснили. И всюду следует толковать его согласно тому, на что указывает контекст.

Глава 41

נָחַם — слово многозначное. Оно означает животную душу, общую для всех существ, обладающих ощущениями: “...в котором душа живая...”.¹ Оно означает также и “кровь”: “не ешь же души вместе с плотью”.² Кроме того, оно означает мыслящую душу,³ то есть форму человека:⁴ “Жив Господь, сотворивший нам душу эту...”.⁵ Оно обозна-

¹⁷ תדביר ותדבירה — планирование, устройство дел, управление, особенно государственное; так Маймонид передает библейское נָחַם, совет; ср. гл. 9, прим. 2, гл. 34, прим. 19.

¹⁸ Ис. 40:13. В слове נָחַם в масоретской редакции “айин” огласован “сеголем”, чему соответствует перевод “поведает Ему”; возможно, в тексте, которым располагал Маймонид, тут имела огласовка “цейре”, — во всяком случае он толкует стих в соответствии с ней, как “поведает нам” (Мунк, Капах).

¹⁹ III, 17–26.

²⁰ Указывающем на эманацию, нисходящую на пророков.

Глава 41

¹ Быт. 1:30.

² Втор. 12:23.

³ נפש חיה; см. гл. 34, прим. 49.

⁴ См. гл. 1.

⁵ Иер. 38:16.

чает также то, что остается от человека после смерти: “но душа господина моего будет завязана в узле жизни...”⁶

Еще одно его значение — “воля”: “Чтобы связывал он вельмож по воле своей (בנפשו)”.⁷ Аналогично: “Ты его не отдашь душе (בנפש) врагов его”,⁸ то есть “не отдашь его на их произвол”. Такова же, на мой взгляд, фраза: “если есть в душе вашей (בנפשך לך ש) похоронить умершую мою...”⁹, то есть если это отвечает вашим намерениям и желаниям. Другой аналогичный пример: “если даже Моисей и Самуил предстанут предо Мною, не будет душа Моя с этим народом”,¹⁰ где [конец фразы] означает: “Мне не желанны они”, то есть “Я не желаю продолжения их существования”.

И всякий раз, когда נפש (душа) упоминается по отношению к Нему, да превознесется Он, слово это означает Его волю, как мы отмечали ранее¹¹ по поводу речения: “который по сердцу Моему и по душе Моей поступать будет”,¹² что означает: “по Моей воле и по Моему желанию”. В этом смысле следует истолковать фразу “И истощилась душа Его (נפשו נחלה) в страданиях Израиля”¹³ — “и отвратилось Его желание от того, чтобы насыпать бедствия на Израиль”. Этот стих Йонатан бен Узиэль никак не перевел,¹⁴ ибо он понял [слово נפש] в первом из [указанных] значений, и получилось, что здесь приписывается [Богу] аффект; потому он и воздержался от перевода. Однако если понимать это [слово] в последнем [из указанных] смыслах, то толкова-

⁶ Сам. I, 25:29.

⁷ Пс. 105:22.

⁸ Пс. 41:3.

⁹ Быт. 23:8.

¹⁰ Иер. 15:1.

¹¹ В гл. 39.

¹² Сам. I, 2:35.

¹³ Суд. 10:16. Перевод буквальный. В синодальном издании: “И не потерпела душа Его...”; у Йосефона: “И опечалилась душа Его”.

¹⁴ В авторитетных рукописях Таргума стих дается без перевода; в современных изданиях вставлен дословный перевод на арамейский.

ние будет совершенно ясным. Ибо перед этим было рассказано, как Провидение Его, да превознесется Он, покинуло [израильтян], и они погибали, взывая о спасении, но Он не спасал их. Когда же они полностью раскаялись, испытали глубокое унижение и власть врага над собою, Он сжалился над ними и отвратилось Его воление от того, чтобы длить их страдания. И ведай сие, ибо оно дивно.

Согласно [этому толкованию], префикс “ב” (“в”) в выражении *בטל לאשר* используется вместо [предлога] “מן” (“из”), как если бы здесь было сказано “от страданий Израиля”.¹⁵ Языковеды приводят множество подобных примеров: “а оставшееся от мяса и хлеба (*בבשר ובלחם*)”;¹⁶ “если же мало осталось лет (*בשנים*, букв. ‘от лет’)”;¹⁷ “из пришельцев или из коренных жителей земли той (*בגר ובאזרח*)”;¹⁸ такие примеры многочисленны.

Глава 42

Слово *יב* обозначает существо, обладающее способностью к росту и ощущению: “все движущееся, что живет”.¹ Оно же обозначает выздоровление от очень тяжелой болезни: “...и выздоровел (*יחי*) от болезни своей”;² “...до их выздоровления (*חיותם*)”;³ “живая плоть (*בשר חי*)”.⁴

¹⁵ То есть выражение “страдания Израиля” описывает здесь не предмет воления Бога, а то, от чего воление отвратилось.

¹⁶ Лев. 8:32.

¹⁷ Лев. 25:52.

¹⁸ Исх. 12:19.

Глава 42

¹ Быт. 9:3.

² Ис. 38:9.

³ Ис. Нав. 5:9.

⁴ Лев. 13:10. Речь идет о коже, очистившейся от проказы.

Аналогично, слово *למ* имеет значение и “смерть”, и “тяжкая болезнь”: “и умерло (*למ*) в нем сердце его, и стал он, как камень”,⁵ — здесь разумеется тяжесть болезни. Поэтому по поводу сына *царфатянки* [Писанию] пришлось пояснить: “И болезнь его была столь сильна, что не осталось в нем дыхания”,⁶ поскольку если бы было сказано просто *למ* (букв. “умер”), то это допускало бы такую интерпретацию: “его болезнь усилилась, он был близок к смерти” — так, как было с *Навалом*, когда он услышал весть. И действительно, один из *андалузийцев*⁷ утверждает, что [у сына *царфатянки*] прекратилось дыхание, так что было совершенно невозможно обнаружить в нем признаки жизни,⁸ как это бывает при *летаргии*⁹ и *маточной афиксии*,¹⁰ когда нельзя определить, мертв человек или жив, причем неопределенность может продолжаться день или два.

Также распространено употребление слова [жизнь] в смысле обретенного знания: “И будут они жизнью для души твоей”;¹¹ “Потому что нашедший Меня нашел жизнь”;¹² “Потому что они — жизнь для того, кто нашел их”;¹³ подобные примеры многочисленны. В соответствии с

⁵ Сам. I, 25:37.

⁶ Цар. I, 17:17.

⁷ Под Андалузией может подразумеваться мусульманская Испания в целом.

⁸ Подобная интерпретация упоминается у комментатора *Танаха* *Давида Кимхи* и *тосафистов*. Предположение некоторых комментаторов, будто *Маймонид* намекает здесь на то, что и сам он разделяет эту точку зрения (*Каспи*, *Шем Тов* и др.), неосновательно: подобная маскировка собственного мнения для него не характерна, к тому же данная интерпретация ничуть не более радикальна, чем множество других, приводимых в *Путеводителе* (*Эвен Шмуэль*, *Капах*).

⁹ *רללכסמלך*, ввавшие в *летаргический сон*; в некоторых рукописях *רללכסמלך*. Последний вариант допускает также толкование “разбитые параличом”.

¹⁰ В средневековой и античных представлениях истерические обмороки связывались с удущьем, вызываемым заболеванием матки, отсюда термин *истерия*, от гр. *hystera*, *матка* (см., напр., описание болезни у арабского медика *Ибн ал-Джазара*, цитируемое *Шварцем*); связь истерии с маткой признавалась вплоть до начала XIX в.

¹¹ Прит. 3:22.

¹² Прит. 8:35.

¹³ Прит. 4:22.

этим [Писание] называет истинные воззрения жизнью, а ложные — смертью. Сказал Превознесенный: “Вот, сегодня предложил Я тебе жизнь и добро, [смерть и зло]”.¹⁴ Таким образом Он провозгласил, что *добро* — это *жизнь*, а *зло* — это *смерть*, и разъяснил это.¹⁵ Таким же образом я толкую слова Его (да превознесется Он!): “...дабы вы были живы [и хорошо было вам и продлились дни ваши...]”¹⁶ — в духе того, что говорится¹⁷ в известном из предания толковании¹⁸ Его речения “чтобы тебе было хорошо [и продлились дни твои]...”¹⁹ И ввиду общепринятости этого метафорического словоупотребления в языке сказали [мудрецы]: “праведные даже по смерти их именуются живыми, нечестивые даже при жизни своей именуются мертвецами”.²⁰ Знай это.

¹⁴ Втор. 30:15.

¹⁵ В продолжении стиха: “...заповедую тебе сегодня любить Господа, Бога твоего... Если же отворотится сердце твое, и не будешь слушать, и собьешься с пути, и поклоняться будешь богам иным...”; ср. Втор. 11:26–28.

¹⁶ Втор. 5:30.

¹⁷ Кидушин 39б, Хулин 142а. “Чтобы тебе было хорошо» — в мире, который весь хорош, «и продлились дни твои» — в мире, который весь — длительность”. Пребывание в Грядущем мире означает, согласно Маймониду, благое (совершенное) и вечное бытие человеческого интеллекта, обретаемое им при соединении с Божественным интеллектом; это и есть то, что называется здесь жизнью (см. III, 27, см. также прим. 26 к гл. 2).

¹⁸ מלמדי תורה, “переданное толкование” — передаваемое по традиции толкование Письменной Торы, принятое всеми носителями предания (мудрецами Мишны и Талмуда — танаями и амораями); имеет столь же авторитетный статус, что и Письменная Тора; совокупность таких преданий составляет ядро Устной Торы (см. предисловие к Комментарию на Мишну).

¹⁹ Втор. 22:7.

²⁰ Берахот 18а-б; см. в конце гл. 30 и прим. 24 к ней. Точка зрения Маймонида, отождествляющая вечную жизнь и грядущий мир с интеллигибельным бытием, была подвергнута резкой критике сторонниками традиционных воззрений, утверждавшими, что данные понятия подразумевают телесное бытие после воскресения мертвых (рабби Авраам бен Давид из Поскьеры, примечание к МТ I, 5, 8:2, гаон Шмуэль бен Эли, рабби Меир Галеви Абулафия, “Книга посланий”, стр. 7, Нахманид, “Врата воздаяния”, Сочинения, т. 2, стр. 264-315 и др.). Маймонид включил положение о воскресении мертвых в число тринадцати основных догматов веры (КМ, Сангедрин, X; МТ I, 5, 3:6) и вновь подтвердил признание данного положения в “Послании о воскресении мертвых”, написанном в ответ на эту критику. Тем не менее ясно, что в центре эсхатологии

Глава 43

קנז — многозначное слово. Его многозначность связана в основном с метафорическим использованием. Первоначальное значение его — крыло летающего живого существа — “...какой-нибудь птицы крылатой, которая летает под небесами”.¹ Далее, оно переносится на края и углы одежды: “на четырех углах (קנז) покрывала твоего”.² Кроме того, оно метафорически употребляется для обозначения отдаленных областей и окраин населенной земли, удаленных от места, где мы находимся: “чтобы она охватила края земли”;³ “от края земли мы слышим песнь”.⁴

Ибн Джанах⁵ утверждает, что оно встречается также в значении קלטה (сокрытия),⁶ аналогично тому, как по-арабски можно сказать קנז אלך, что означает “я спрятал нечто”.⁷ Он толкует фразу לא יכנף לך מורך⁸ как “не будет скрываться от тебя твой Просветитель (מורך), не будет прятаться”.⁹ Это хорошая интерпретация. Сюда же относится, на мой взгляд, и выражение: “и да не откроет он края одежды отца

Маймонида находится именно духовное бессмертие, тогда как воскресение из мертвых играет подчиненную, эпизодическую роль (по мнению Маймонида, телесная природа человека не будет преобразена при воскресении, и воскресшие не будут обладать телесным бессмертием, см. КМ, Сангедрин, X, 1).

Глава 43

¹ Втор. 4:17.

² Втор. 22:12.

³ Иов 38:13.

⁴ Ис. 24:16.

⁵ Абу-л-Валид Мерван, рабби Йона, еврейский грамматик и лексикограф конца X — начала XI вв.

⁶ קלטה, так же, как ивр. קלט, имеет значение и сокрытия, и покровительства.

⁷ См. “Книгу корней”, статья קנז.

⁸ Ис. 30:20.

⁹ В тексте “Книги корней” — מורך (“твой дождь”) вместо מורך (“твой Просветитель”); аналогично у Давида Кимхи. Капах предполагает, что этот вариант следовало бы принять и для текста Путеводителя; впрочем, различие между вариантами никак не отражается на толковании глагола קנז.

своего”¹⁰ — “да не откроет того, что сокрыто отцом его”. Подобно этому, фраза: “Прости крыло твое на рабу твою”¹¹ должна быть, на мой взгляд, истолкована как “Прости покровительство (ἡλω) свое над рабою твоею”. В этом смысле, на мой взгляд, *крыло* метафорически приписывается Творцу, да превознесется Он; то же относится и к ангелам, ибо ангелы, согласно нашей точке зрения, не обладают телом, как я объясню¹². Таким образом, речение: “к Которому ты пришла, чтоб успокоиться под Его крылами”¹³ толкуется как “к Которому ты пришла, чтоб успокоиться под Его покровительством”.

Аналогично, всякий раз, когда слово ἡλω употребляется по отношению к ангелам, оно означает сокрытие. Вспомнишь-ка в речении: “двумя [крыльями] прикрывает он лицо свое и двумя прикрывает он ноги свои...”,¹⁴ [где говорится], что причина его (то есть ангела) существования сокрыта и глубоко таинственна — она и есть “его лицо”.¹⁵ Подобно этому и вещи, которым он (то есть ангел) служит причиной и которые суть “его ноги”, — как мы разъясняли, обсуждая многозначность слова ἡλω (нога),¹⁶ также сокровенны, ибо действие [бестелесных] интеллектов сокрыто, и невозможно различить следы их без предварительной подготовки.¹⁷ А [происходит] это по двум причинам,¹⁸ одна из которых связана с ними, другая — с нами: и по слабости нашего постижения, и ввиду трудности постижения отделенного¹⁹ в его истинной сути.²⁰ Что же касается слов “и двумя — лета-

¹⁰ Втор. 23:1.

¹¹ Руф. 3:9.

¹² Ниже, гл. 49, II, 6, 12, 34, 42, 45.

¹³ Руф. 2:12.

¹⁴ Ис. 6:2.

¹⁵ Полезно сопоставить указанное значение слова “лицо” с приводимыми выше, в гл. 37.

¹⁶ Выше, гл. 28; см. также гл. 13.

¹⁷ См. II, 12; ср. комментарий к гл. 1 (стр 56–57).

¹⁸ Это и есть “два крыла”.

¹⁹ От материи; см. КМ, Сангедрин, X, 1.

²⁰ Или: “из-за его истинной сути”.

ли”,²¹ то я разъясню в особой главе, в каком смысле ангелам приписывается полет.²²

Глава 44

רוּ — многозначное слово. Оно означает и водный источник: “...у источника воды в пустыне”,¹ и “глаз”, орган зрения: “око за око”.² Оно может означать также פְּנִינָה (наблюдение, присмотр, Провидение). Сказано об Иеремии: “Возьми его и присмотри за ним (וְנִינְךָ עַל שֵׁמוֹתָיִם), букв. ‘положи глаза твои на него’”.³ То есть: “установи (פְּנִינָה) за ним наблюдение”.⁴

В этом, переносном значении оно употребляется всюду, где относится к Богу: “будут очи Мои и сердце Мое там во все дни”,⁵ то есть “Мое Провидение и Мое стремление”, как разъяснялось ранее;⁶ “очи Господа, Бога твоего, непрестанно на ней: от начала года до конца года”⁷ — “его Провидение [направлено] на нее”. “...Очи Господа, блуждают они [по всей земле]”⁸ — [то есть] “его Провидение объемлет даже и все то, что есть на земле”, о чем я упомяну в главах, которые будут посвящены Провидению.⁹

²¹ Ис. 6:2.

²² Ниже, гл. 49.

Глава 44

¹ Быт. 16:7.

² Исх. 21:24, Лев. 24:20.

³ Иер. 39:12.

⁴ То есть “положи” понимается как “установи”; “твои глаза” (עֵינֶיךָ) — как “твое наблюдение” (פְּנִינָה).

⁵ Цар. I, 9:3.

⁶ עֵינֶיךָ. О “сердце” как воле и устремлении см. выше, гл. 39.

⁷ Втор. 11:12. Речь идет о Земле Израиля.

⁸ Зах. 4:10.

⁹ Согласно Маймониду, степень проявления Провидения в различных сферах мироз-

Когда же со словом עַיִן (глаза) сочетаются такие выражения, как רָאָה (видение), חָשַׁב (созерцание), например: “открой [Господь] очи Твои и воззри...”,¹⁰ “глаза Его видят”,¹¹ — то это всегда имеет смысл интеллектуального постижения, а не чувственного восприятия — ибо всякое чувственное восприятие, как тебе известно, есть аффект и запечатление, а Он, да будет превознесен, действует, а не претерпевает воздействия, как я объясню далее.¹²

Глава 45

שמע — многозначное выражение. Бывает, оно имеет значение “слышать”, бывает — “слушаться”. В значении “слышать”: “да не слышится (שמעו) оно из уст ваших”;¹ “И услышали (שמעו) весть в доме фараона”.² Таких примеров много. Подобно этому, широко распространено также употребление слова שמע в смысле послушания: “...но они не послушали Моисея”;³ “Когда же они послушают и будут служить

дания зависит от их онтологического уровня, так что оно относится преимущественно к небесным сферам и к разумным обитателям земного мира; однако определенный уровень Провидения распространяется и на все сущности низшего мира; см. прим. 26 к гл. 37, III, 17–23, 51, 54.

¹⁰ Цар. II, 19:16; Дан. 9:18.

¹¹ Пс. 11:4.

¹² Ниже, гл. 55.

Глава 45

¹ Исх. 23:13.

² Быт. 45:16.

³ Исх. 6:9.

⁴ Иов 36:11.

⁵ Неем. 13:27.

⁶ Ис. Нав. 1:18.

[Богу]?”;⁴ “А вас ли мы будем слушать?”;⁵ “...и не послушает слов твоих”.⁶

Бывает также, что значение этого слова — знание и ведение:⁷ “народ, язык которого ты не воспримешь (וּמַשֵּׁל לָךְ)”,⁸ что означает: “ты не будешь понимать его речи”.

И всякий раз, когда используется выражение שָׁמַע (слушание) по отношению к Богу, если внешний смысл текста указывает на первое значение, то это [выражение] представляет собой оборот речи,⁹ подразумевающий “постижение”, то есть третье из перечисленных значений. “И услышал Господь”;¹⁰ “ибо услышал Он ропот ваш”,¹¹ — все это означает постижение и знание.¹² Если же внешний смысл текста указывает на второе значение, то оно является оборотом речи, в котором говорится либо о том, что Он, Превознесенный, отвечает на зов молящегося, либо о том, что Он не отвечает на его зов: “услышу (וּמַשֵּׁל וּמַשֵּׁל) вопль его”;¹³ “Я услышу, ибо Я милосерден”;¹⁴ “Приклони, Господи, ухо Твое и услышь”;¹⁵ “но Господь не услышал голоса вашего и не внял вам”;¹⁶ “и сколько бы вы ни молились, Я не слышу”;¹⁷ “Ибо Я не внемлю”¹⁸ — подобные примеры многочисленны.

⁷ פָּתַח לָךְ (1), познание.

⁸ Втор. 28:49.

⁹ שָׁמַע, оборот речи, фраза. Заметим, что здесь Маймонид отклоняется от своей обычной терминологии и говорит о значении оборота речи, а не отдельных имен; при этом для установления этого значения необходимо сначала определить внешний смысл текста. Все это указывает на то, что Маймонид переходит здесь к обсуждению второго смыслового уровня, о котором он говорил уже в гл. 26 (см. наш комментарий к ней) и будет говорить в следующей главе.

¹⁰ Числ. 11:1.

¹¹ Исх. 16:7.

¹² Букв. “постижение знания”.

¹³ Исх. 22:22.

¹⁴ Исх. 22:26.

¹⁵ Цар. II 19:16.

¹⁶ Втор. 1:45.

¹⁷ Ис. 1:15.

¹⁸ Иер. 7:16.

Тебе будут даны по поводу этих метафорических выражений и уподоблений разъяснения,¹⁹ которые утолят твою жажду и разрешат сомнения, и тебе станет понятен смысл их всех, так что у тебя не останется затруднений по поводу какого-либо из них.

Глава 46

Как мы уже упоминали в одной из глав сего трактата,¹ существует огромная разница между наводящими указаниями на существование вещи и исследованием ее истинной чуждоты и субстанции, а именно: указать на существование вещи можно даже посредством ее акцидентов, даже ее воздействий, даже посредством крайне отдаленного отношения между ней и чем-либо другим.

Например, если ты хочешь поведать о правителе определенной области одному из жителей его государства, который не знает о [правителе], ты можешь поведать ему о [правителе] и дать указание на существование одного различными способами. Например, ты можешь сказать: “это высокий человек с белой кожей и седыми волосами” — таким образом ты поведаешь о [правителе] посредством его акцидентов. Ты можешь сказать: “он — тот, вокруг кого ты увидишь огромную толпу людей, конных и пеших, обнаженные мечи по сторонам его, знамена реют над его головой, горны трубят пред ним”, или: “он тот, кто живет во дворце, что в таком-то городе этой области”, или: “он тот, кто пове-

¹⁹ Подразумевается “второй этаж” интерпретации, который Маймонид надстраивает над теорией “многозначных имен” и о котором говорится в следующей главе, см. также гл. 26 и прим. 9 к настоящей главе.

¹ Выше, гл. 33.

лел воздвигнуть эту стену, построить этот мост”, или [упомануть] иные, подобные этим, его деяния или его отношения к чему-либо другому.

Ты можешь указать на его существование и способом более опосредованным, чем предыдущий. Допустим, тебя кто-нибудь спросит: “есть ли у этой страны правитель?”, и ты ответишь ему: “да, несомненно”! [И когда он спросит]: “а каковы признаки, указывающие на это?”, — ты скажешь: “Вон тот меняла, как видишь, человек слабый и низкорослый, перед ним вот эта большая куча динаров, а вот другой человек, огромный телом и полный сил, но бедняк — стоит перед ним и просит подать ему один грош,² а тот не только не исполняет [просьбу], но бранит его и гонит прочь [ругательными] словами. И если бы не страх перед правителем, то [бедняк] тотчас же убил бы его или, оттолкнув, взял бы принадлежащие тому деньги. Это и указывает, что в здешнем государстве есть правитель”. Выходит, указание на существование правителя ты нашел в упорядоченном состоянии общества, каковое имеет причиной страх перед правителем и боязнь кары.³ Но среди приведенных нами примеров нет ни одного, где бы нечто указывало на сущность правителя, на его истинную субстанцию как правителя.

То же происходит, когда любая из книг пророков, а также Тора преподает толпе знание о Боге, великом и могучем. Ибо необходимость⁴ заставляет нас давать наставление⁵ всем людям о существова-

² כֶּרֶבֶת, харубба, букв. рожковое зернышко, 1/24 динара.

³ Аналогично этому, упорядоченность состояния космоса, подчинение стихийных, хаотических сил природным закономерностям указывает на существование Бога. Интересно сопоставить это рассуждение Маймонида с притчей, которую по сходному поводу рассказывает рабби в начале книги “Кузари” Йефуды Галеви (I, 19–25). Герой притчи убеждается в существовании царя Индии, получив от него письмо и подарки, чудесные снадобья и т. д. Согласно Галеви Бог открывается человеку по Своему почину, обращаясь лично к нему и заботясь о его участи.

⁴ Антропоморфные описания являются вынужденной уступкой человеческой ограниченности; см. ниже, в конце главы.

⁵ לָאֵלֶּיךָ לְאֵרְשָׁתְּךָ — “указание пути”, наставление, которое само по себе не дает

нии Его, да перевознесется Он, и о том, что Он обладает всеми совершенствами, то есть о том, что Он не просто существует, как существует земля и существует небо, но что Он сущий, живой, всеведущий, всемогущий, что Он деятельный, а также обо всех прочих верованиях, коих подобает придерживаться по отношению к Его существованию, как это будет объяснено. И умы⁶ наставляются о том, что Он сущий, посредством образов телесности, а о том, что Он жив, посредством образов движения.

Ибо толпа не считает обладающим непреложным, истинным и несомненным существованием ничего, кроме тела, а все то, что не есть тело, но присутствует в теле,⁷ наделено [по их мнению] существованием, однако менее полным, чем тело, поскольку нуждается в теле для своего существования. То же, что не есть тело и не присутствует в теле, никоим образом не может быть [воспринято как] сущее ни начальными представлениями⁸ человека, ни, в особенности, его воображением.

Подобно этому не может толпа представить себе понятие⁹ “жизнь” в отрыве от движения, и то, чему не свойственно направляемое волей пространственное движение, не является [для них] живым, хотя движение и не принадлежит субстанции живого существа, а лишь сопутствует¹⁰ ему как акцидент.

Так же и известное нам восприятие¹¹ осуществляется посредством чувств, то есть зрения и слуха. И, соответственно, мы не можем поз-

постижения истины, но направляет ум (יְהַלְכֶנּוּ) на путь, ведущий к обретению ее; см. прим. 20 к гл. 33.

⁶ אֵמוּנָה, см. прим. 13 к Посвящению.

⁷ Например, телесные качества или силы.

⁸ בְּדַבְרֵי תַצְוָה, ср. בְּדַבְרֵי מְלָכִים и тому подобные выражения; см. прим. 44 к гл. 1; וְצִוּ – см. прим. 9 к Посвящению и прим. 12 к гл. 50.

⁹ מַעֲשֵׂה; см. прим. 19 к гл. 1.

¹⁰ Согласно Капаху, “необходимо сопутствует”.

¹¹ יְהַלְכֶנּוּ, также “постижение”; см. прим. 10 к Посвящению.

нать и представить себе передачу идеи¹² из души одного из нас в душу другого индивидуума иначе, чем при посредстве речи, то есть звуков, артикулируемых губами, языком и другими органами речи.

И когда нужно было наставить наши умы также и о том, что Он, Превознесенный, постигает, и что эйдосы¹³ передаются от Него к пророкам, дабы те передали их нам — тогда был Он описан нам как слышащий и зрящий, в том смысле, что Он постигает вот эти вещи, видимые и слышимые, и знает их; и был Он для нас описан говорящим в том смысле, что эйдосы переходят от Него, Превознесенного, к пророкам; в этом и состоит понятие пророчества, чему будет дано исчерпывающее объяснение.¹⁴ И поскольку для нас немислимо порождение существования вне нас без непосредственного действия, было приписано Ему деяние.

И так же, подобно этому, поскольку толпа не может постичь того, что нечто является живым, если оно не обладает душою, Он был описан для нас одушевленным. И хотя слово “душа” является, как мы объясняли,¹⁵ многозначным, смысл [таких выражений] в том, что Он — живой.

И поскольку непредставимо [для нас], чтобы все эти действия совершались нами иначе, как при посредстве телесных органов, были метафорически приписаны и Ему все оные органы — те, посредством которых совершается пространственное движение, то есть ноги и ступни, и те, при помощи которых осуществляется слух, зрение и обоняние, то есть уши, глаза, нос, и те, посредством которых образуется речь, а также материя речи,¹⁶ то есть рот, язык, а также голос, и те органы,

¹² ידעוּת.

¹³ ידעוּת.

¹⁴ II, 32–45.

¹⁵ Выше, гл. 41.

¹⁶ Голос, порождаемый органами дыхания, рассматривается как материя речи, а звуки, производимые органами артикуляции, — как ее форма.

посредством которых тот из нас, кто действует, производит свои действия: руки, пальцы, кисть и предплечье.

Подытоживая все это, можно сказать, что Ему, Который превознесен над всяким несовершенством, были метафорически приписаны телесные органы, чтобы служить указанием на соответствующие действия, а эти последние были метафорически приписаны Ему, чтобы указывать на некое совершенство, а не на сами действия. Например, Ему были метафорически приписаны око, ухо, рука, уста, язык, чтобы указать на зрение, слух, деяние и речь. А зрение и слух были метафорически приписаны Ему, чтобы указать на постижение в общем смысле; по этой причине ты можешь встретить в еврейском языке употребление [слов, означающих] один вид чувственного восприятия взамен [тех, что относятся к] другому виду чувственного восприятия. Например, предложение: “узрите слово Господа...”¹⁷ имеет то же значение, что и “услышите...”, ибо подразумевается следующее: “постигайте смысл Его слов”. Аналогично, во фразе “гляди, запах сына моего...”¹⁸ — словно говорится: “обоняй, запах сына моего”, ибо здесь подразумевается восприятие запаха. В том же смысле сказано: “И весь народ видит голоса”.¹⁹ Вместе с тем, это состояние было также и *пророческим видением*, как известно и общепринято в нашей общине.²⁰ И были метафорически приписаны Ему деяние и речь, чтобы указать на некоторую эманацию, исходящую от Него, как это будет объяснено.

Таким образом, всякое телесное орудие, [приписываемое Богу], которое ты встретишь в любой пророческой книге, есть либо орган пространственного движения, призванный указать на жизнь, либо орган чувств, указывающий на постижение, либо органы хватательные, указывающие на действие, либо органы речи, указывающие на эманацию

¹⁷ Иер. 2:31.

¹⁸ Быт. 27:27.

¹⁹ Исх. 20:18.

²⁰ См. ниже, II, 32–35.

интеллекта, воспринимаемую пророками, как будет объяснено²¹. И назначение всех этих метафор — направить нас к признанию того, что есть Сущий и Живой, Который содеал все остальное и Который постигает то, что содеал.

В дальнейшем, когда мы будем заниматься вопросом об устранении атрибутов, мы объясним, каким образом все это сводится к одному²² — к одной только самости Его,²³ да превознесется Он.²⁴ Цель же настоящей главы ограничивается разъяснением значения всех этих телесных органов, приписываемых Ему, да превознесется Он над всяким несовершенством, того, что все они должны указывать на действия, присущие данным органам. В свою очередь, эти действия, которые по отношению к нам являются совершенством, служат для нас указанием на то, что Он обладает всеми аспектами совершенства. На это обращают наше внимание [мудрецы] в своем изречении: “Тора говорит на языке людей”.²⁵

Примером того, что Ему (да превознесется Он!), приписываются органы пространственного движения, могут служить такие речения, как “подножие ног Моих”,²⁶ “и место ступней ног Моих”.²⁷ Примеры того, что Ему приписываются хватательные органы: “рука Господа”,²⁸ “перстом Божьим”,²⁹ “творение перстов Твоих”,³⁰ “...возлагаешь на меня ладонь Свою”,³¹ “мышца Господа на ком явилась?”,³² “десница

²¹ Ниже, гл. II, 12, 36.

²² תפני זיודל “к одному смыслу”, “к одному эйдосу”.

²³ תפני'т. Или “сущности”; см. прим. 6 к гл. 9.

²⁴ См. ниже, гл. 53.

²⁵ См. выше, гл. 26 и примечания к ней.

²⁶ Ис. 66:1.

²⁷ Иез. 43:7.

²⁸ Исх. 9:3.

²⁹ Ис. 31:18.

³⁰ Пс. 8:4.

³¹ Пс. 139:5.

³² Ис. 53:1.

Твоя, Господи”.³³ Примеры того, что ему приписываются органы речи: “ибо (так) изрекли уста Господа”;³⁴ “отверз уста Свои для тебя”;³⁵ “глас Господа могуч...”;³⁶ “и язык Его как огонь пожирающий”.³⁷ Примеры того, что Ему приписываются органы чувств: “очи Его зрят; вежды Его испытывают сынов человеческих”;³⁸ “очи Господа, блуждают они [по всей земле]”;³⁹ “Приклони, Господи, ухо Свое и услышь”;⁴⁰ “[Ибо пламя] разожгли вы в гневе Моем (יָמַד, букв. “в ноздрях Моих”).⁴¹

Ему не приписывается метафорически никакой из внутренних органов, за исключением сердца, поскольку соответствующее слово многозначно и означает также разум, и, кроме того, [сердце] является первоосновой жизни живого существа. Ибо в речениях: “волнуется утроба Моя (יָרַם) о нем”;⁴² “волнение утробы (יָרַם) Твоей”⁴³ — также подразумевается сердце, поскольку слово יָרַם (“утроба”) употребляется как в общем, так и в специальном смысле; в специальном смысле оно означает кишечник, а в общем — любой внутренний орган; в том числе оно имеет и значение “сердце”, как указывает на это речение: “И учение Твое в утробе моей”,⁴⁴ которое равнозначно речению: “[Правды Твоей не скрывал я] в сердце моем”.⁴⁵ И потому в цитированных сти-

³³ Исх. 15:6.

³⁴ Ис. 1:20.

³⁵ Иов 11:5.

³⁶ Пс. 29:4. “Голос” оказался здесь в одном ряду с речеобразующими органами, поскольку, как упоминалось выше (см. прим. 16), голос рассматривается как материя речи.

³⁷ Ис. 30:27.

³⁸ Пс. 11:4.

³⁹ Зах. 4:10.

⁴⁰ Цар. II, 19:16.

⁴¹ Иер. 17:4.

⁴² Иер. 31:19.

⁴³ Ис. 63:15.

⁴⁴ Пс. 40:9.

⁴⁵ Пс. 40:11.

хах говорится: “волнуется утроба Моя”; “волнение утробы Твоей” — при том, что выражение “волноваться” относится к сердцу, а не к другим органам: “волнуется сердце мое во мне”.⁴⁶

Подобно этому, Ему не приписывается метафорически плечо, ибо оно, по общепринятым представлениям, является орудием для переноса тяжестей, а также потому, что оно непосредственно соприкасается с переносимой вещью.⁴⁷ Тем более не приписываются Ему метафорически органы пищеварения, поскольку связанное с этим несовершенство явно с первого взгляда.⁴⁸

По сути же дела статус всех этих органов — как внешних, так и внутренних — одинаков: все они являются орудиями различных функций души; среди них — орудия, необходимые для поддержания жизни индивидуума на протяжении определенного времени, например все внутренние органы; орудия, необходимые для продолжения рода, — органы размножения; орудия, служащие для улучшения состояния индивидуума и совершенствования его функций, такие как руки, ноги и глаза, — все они служат для совершенствования движений, трудовой деятельности и постижения. Движение же необходимо живому существу, дабы устремляться к полезному для него и избегать вредного,⁴⁹ чувства — дабы отличать полезное от вредного. Потребность человека в производительной деятельности для приготовления пищи, одежды и жилья необходимо присуща его природе, то есть ему приходится обрабатывать то, [что он хочет сделать] пригодным для себя. Даже у некоторых животных встречаются определенные виды ремесленных навыков, поскольку и у них имеется потребность в этих навыках.

И я не думаю, что кто-либо усомнится в том, что Бог, да превозне-

⁴⁶ Иер. 4:19.

⁴⁷ О недопустимости описаний, предполагающих непосредственное соприкосновение с материальными предметами, см. также выше, гл. 18 и ниже, гл. 47.

⁴⁸ См. прим. 44 к гл. 1.

⁴⁹ Букв.: “...к тому, что соответствует ему, и избегать противоположного”.

сется Он, не нуждается в какой-либо вещи для поддержания Своего существования или для устройства Своего состояния, и потому у Него нет орудий — я имею в виду, что, будучи нетелесным, Он, однако, действует — посредством Своей самости, а не посредством орудий. Способности,⁵⁰ несомненно, тоже относятся к числу орудий, так что и способности не присущи Ему — иначе говоря, в Нем не существует помимо Его самости нечто такое, посредством чего Он бы действовал, познавал и желал, ибо атрибуты — это те же способности, различие только в наименовании и ни в чем другом. Сказанное не относится, однако, к теме настоящей главы.

[Мудрецы], *благословенна их память*, уже произнесли обобщающее изречение, которое исключает все, что могли бы внушить воображению любые из этих телесных атрибутов,⁵¹ упоминаемых пророками. Это изречение указывает тебе, что *мудрецы, благословенна их память*, ни на мгновение не допускали в своих мыслях отелесивания; это не было для них тем, что можно вообразить, или тем, относительно чего можно заблуждаться. Поэтому всюду в Талмуде и в Мидрашах они последовательно опираются на внешний план пророческих [писаний], зная, что этот [способ выражения] застрахован от ложного понимания и не грозит порождением ошибок, ибо все это [говорится] в фигуральном смысле, для наставления наших умов о Сущем.

И поскольку укоренилось уподобление, представляющее Его, да превознесется Он, в образе царя, который повелевает и запрещает, карает и награждает жителей своего государства, [царя], у которого есть слуги и заместники, исполняющие его повеления и делающие то, что Он пожелает видеть сделанным, — постольку и они, то есть *мудрецы*, стали последовательно, во всех случаях, опираться на этот образ

⁵⁰ То есть внутренние силы, подобные силам или способностям человеческой души, обеспечивающим ее различные функции.

⁵¹ Или: "описания"; у Пинеса — "attributive qualifications".

и говорить о том, что необходимо вытекает из данного уподобления, — например, о речи, об ответе, о колебаниях в определенном вопросе⁵² и о тому подобном из числа действий, свойственных царям. И при всем том они были спокойны и уверены, что это не вызовет путаницы и затруднений.

Вышеупомянутое обобщающее изречение высказано ими в “Берешит раба”:⁵³ “Велика сила (חַזקָה) пророков, ибо они уподобляют форму ее Творцу, как сказано: «И над подобием престола — подобие облика человека»”.⁵⁴

Тем самым они отчетливо провозгласили и разъяснили, что все эти формы, постигаемые всеми пророками в *пророческом видении*, суть формы сотворенные, творец которых — Бог. И это поистине так, поскольку всякая воображаемая форма является сотворенной.⁵⁵ Сколь замечательно их речение “велика сила...”, словно они (мир им!) считали это дело тяжким, ведь подобным образом они изъясняются всегда, когда хотят подчеркнуть трудность, связанную с каким-либо произнесенным речением или совершенным деянием, которое внешне выглядит

⁵² У Пинеса: “of a favorable answer being given, or of a refusal with regard to a particular matter”.

⁵³ Берешит раба, XXVII, 1.

⁵⁴ Иез. 1:26. По поводу этого стиха см. III, 7; см. также З. Харви “Велика сила пророков” [на ивр.].

⁵⁵ Фраза поддается двойному толкованию: 1) все, что можно представить в воображении, есть только образ чего-либо сотворенного; 2) все, что видят пророки в своих видениях, произведено их воображением, направляемым интеллектом, который, в свою очередь, воспринял Божественную эманацию (см. прим. 11 к гл. 3, прим. 2 к гл. 9, II, 32, 36–38), составляющую внутреннее содержание пророчества (второе толкование представляется более вероятным). Это замечание содержит также намек на то, что концепция “сотворенного света” может быть сведена к концепции пророческого видения как порождения воображения; см. в конце гл. 21, прим. 46 и 50. В любом случае настоящая фраза является как бы замечанием в скобках, выражающим личную позицию Маймонида. Главное же содержание пассажа не зависит от этого замечания и сводится к двум положениям, обосновываемым авторитетом Мидраша: все образы, являющиеся пророкам, суть образы сотворенного, а не Бога; тот факт, что пророки, тем не менее, применяют эти образы к Богу, рассматривается мудрецами как вынужденное нарушение общего правила.

как нечто предосудительное. Например, они говорят: “рабби такой-то практически осуществил это действие, используя тряпичную туфлю, в одиночку и ночью; сказал рабби такой-то: сколь велико его могущество (רב גובריה), ведь он сделал это в одиночку!”⁵⁶ Здесь רב גובריה — то же, что и גדול כח. Таким образом [мудрецы] как бы говорят: “сколь тяжело то, что пришлось сделать пророкам, — указывать на сущность Его, да превознесется Он, при помощи сотворенных предметов, Творцом коих Он является”.⁵⁷ Пойми это как следует, ведь тут [мудрецы] объявили и разъяснили, что они сами чисты от веры в отелесивание и что всякая конфигурация и фигура, созерцаемая в пророческом видении, есть вещь сотворенная, однако [пророки] “уподобляют сотворенную форму Творцу”, как буквально выразились [мудрецы], *благословенна их память*. Если же кто-либо, проявляя недобросовестность, пожелает, несмотря на эти речения, думать о них дурно и принижать тех, кого он не видел и чье достоинство неведомо ему,⁵⁸ то им, *да благословится их память*, вреда от сего не будет.

⁵⁶ Йевамот 104а. Речь идет об обряде халицы (“разувания”), освобождающем женщину от обязанности левиратного брака (Втор. 25:7–10). В печатных изданиях Талмуда: “Рабба бар Хийя из Ктесифона практически осуществил это действие, используя туфлю (קלמ), в одиночку и ночью; сказал Шмуэль: сколь велико его могущество (רב גובריה) — ведь он сделал это согласно единичному мнению!”, т. е. вопреки мнению большинства, полагающего, что обряд халицы должен производиться с использованием кожного башмака, в присутствии по крайней мере трех человек и только днем.

⁵⁷ То есть пророки были вынуждены в этом частном случае пойти на нарушение общего правила (см. выше, прим. 11 и 12 к Наставлению). Норма религиозного языка — запрет на антропоморфные описания, а конкретная ситуация, делающая необходимым ее нарушение, — неподготовленность людей к интеллектуальному постижению. Разумеется, по существу такая норма относится скорее не к обычному положению дел, а к труднодоступному идеальному состоянию, однако Маймониду важно зафиксировать напряжение, вызванное расхождением практики религиозного языка с его заветной нормой. Ср. ниже, гл. 59, аналогичное отношение Маймонида к упоминанию атрибутов Бога в молитве.

⁵⁸ См. варианты перевода, предлагаемые Пинесом.

Глава 47

Как мы уже упоминали несколько раз,¹ все то, что толпе кажется недостатком и что невозможно для нее представить относящимся к Богу, не приписывается метафорически Ему, да превознесется Он, в пророческих книгах, хотя статус этих [атрибутов] таков же, как статус тех вещей, которые Ему приписываются. Ибо те [качества], которые приписываются Ему, либо кажутся некоторым совершенством, либо их можно вообразить [принадлежащими Ему].²

С учетом этого положения нам подобает объяснить, почему Ему, да превознесется Он, метафорически приписываются слух, зрение и обоняние, но не вкус и осязание. Ведь степень возвышенности Его, да превознесется Он, над каждым из пяти чувств одинакова, и все чувства несовершенны по сравнению с постижением даже для того, кто не может постигать без них,³ поскольку они подвержены аффектам и воздействиям; их действие может прерываться, они страдают от болезней, подобно другим [телесным] орудиям. Смысл же нашего высказывания, что Он, Превознесенный, видит — в том, что Он постигает видимое, что Он слышит — в том, что Он постигает слышимое. Но ведь подобно этому надлежало бы приписать Ему также и вкусовое восприятие и осязание, трактуя их в том смысле, что Он постигает ощущаемое вку-

Глава 47

¹ Гл. 26 и 46.

² אלהים כחן יא מן המאמץ הוה, то, что приписывается Богу, поскольку “кажется совершенством”, либо потому, что воображение ассоциирует данный атрибут с понятием Бога, вне связи с идеей о Его совершенстве. Пинес переводит: “suggest to the estimative faculty certain perfections or can be imagined to be perfection with respect to Him”. Заметим, что в перечне “внутренних чувств”, т. е. различных функций воображения, חן означает эстимативную силу догадки, усмотрения, суждения, а אלהים имагинативную силу, продуцирующую воображаемые образы; см. Wolfson, *Studies*, v. I, pp. 254–255, 347–370, Rahman, “Avicenna's *De Anima*”, pp. 45, 276–277, 297–298.

³ Хотя интеллектуальное постижение человека не может не основываться на чувственном восприятии, оно все же совершеннее и возвышеннее последнего.

сом и осязанием, ведь статус всех восприятий одинаков. А если мы исключаем из Его описаний один из этих видов восприятия, следует исключить и все восприятия, то есть все пять чувств; если же необходимо приписываем Ему один из них в смысле постижения того, что воспринимает одно из чувств, то необходимо приписать Ему и постижение всех пяти видов воспринимаемого. Однако в наших Писаниях мы встречаем выражения “и увидел Господь”,⁴ “и услышал Господь”,⁵ “и обонял Господь”,⁶ но не говорится “и вкусил Господь”, и не сказано “и осязал Господь”.

Причина этого состоит в том, что, как уже утвердилось в воображении всех людей, Бог не соприкасается с телами так, как соприкасаются два тела, ведь люди никогда Его не видели. А ведь оба чувства — я имею в виду вкус и осязание — не воспринимают своих объектов, пока не вступают с ними в непосредственный контакт. Другое дело зрение, слух и обоняние — они воспринимают свои объекты, даже когда тела, являющиеся носителями соответствующих качеств, находятся в отдалении. И поэтому оказалось возможным для воображения толпы приписать [эти чувства] Ему, да превознесется Он.⁷

Кроме того, поскольку эти виды чувственного восприятия были метафорически приписаны Ему с тем намерением и с той целью, дабы указать на то, что Он постигает наши деяния, слуха и зрения было достаточно для этого, — я имею в виду для того, чтобы воспринять ими все, что другой делает или произносит. Подобно этому, [мудрецы] говорят в своем наставлении, в виде предостережения и увещевания: “Знай то, что над тобою: око взирающее и ухо внимающее”.⁸

⁴ Напр. Быт. 6:5, 29:31; ср. 1:4.

⁵ Напр. Числ. 11:1; ср. Быт. 21:17.

⁶ Напр. Быт. 8:21; ср. Лев. 26:31.

⁷ Слова “приписать Ему, да превознесется Он” отсутствуют в большинстве рукописей, но имеются в переводе Ибн Тиббона (см. Мунк).

⁸ Авот II, 1.

Тебе же ведомо, что по сути дела все это равноценно, и в том смысле, в каком должно быть исключено из того, что [приписывается] Ему, осязательное и вкусовое восприятие, должны быть исключены и зрение, слух, обоняние. Ибо все они связаны с восприятием телесного, с аффектами и изменчивыми состояниями, но только несовершенство одних явно, другие же кажутся совершенными. Точно так же очевидно несовершенство воображения⁹ и не очевидно несовершенство замысла и уразумения;¹⁰ оттого не приписывается [Богу] רעיון, то есть воображение, но приписываются Ему מַחְשָׁבָה и תבונה, которые суть мышление¹¹ и разумение:¹² “которые замыслил Гос-

⁹ אלתכיל.

¹⁰ אלתפכר ואלתפהם.

¹¹ אלפכרה.

¹² אלתפהם. Такие слова, как מלתפכר (мысль) и אלתפהם (понимание), имеют в обыденном языке широкий спектр значений, однако здесь они обозначают какие-то определенные способности души, “внутренние постижения”, как называет их Маймонид ниже. Тем не менее, точная идентификация упомянутых здесь способностей души оказывается затруднительной, поскольку приведенный перечень трех способностей не соответствует ни одной из классификаций, известных в средневековом учении о душе. Wolfson пытается согласовать его с распространенной аристотелевско-галеновской классификацией phantastikon, dianoetikon, mnemonetikon. Отождествление אלתכיל (араб.) и רעיון (ивр.) с воображением не вызывает сомнений; отождествление מלתפכר, אלפכרה (араб.) и מחשבה (ивр.) с гр. *dianoia* кажется естественным, но требует уточнения. Однако отождествление אלתפהם, אלתפהם (араб.), и תבונה (ивр.) с воспоминанием выглядит маловероятным. Представляется, что поставленный вопрос нельзя решать вне контекста настоящей главы, посвященной в основном экзегетике. Пример употребления слова מחשבה, приводимый Маймонидом: “Итак, послушайте определение Господне, которое Он определил о Эдоме, замыслы Его, что замыслил Он о жителях Теймана...”, ясно указывает на отношение этого термина к способности планировать, рассчитывать, замысливать действия, что соответствует определению מלתפכר у Ибн Сины и аристотелевскому phantasia logistike, phantasia bouleutike (см. Wolfson, *Studies*, v. I, p. 272). Пример, приводимый на слово תבונה: “и разумением Своим простер небеса”, указывает на семантику созидания, строения, делания, изготовления вещей (возможно, под влиянием сближения בנב – строить и הבין – понимать). Это значение подкрепляется многими другими библейскими стихами: (см. Исх. 31:3, 35:13, 36:1 – о Бецалеле, строителе скинии; Цар. I, 7:14 – о Хираме, строителе Храма; Прит. 24:3 – о строении дома; Ос. 13:2 – об изготовлении изваяний; ср. “разумение рук” в Пс. 78:72). Определенные таким образом “замысел” и “разумение” соответствуют практическому и творческому знанию, практической и творческой мысли у Аристотеля (“Метафизика”, VI, 1, 1025b20–26). Хотя в средневековой

подъ”,¹³ “и разумением Своим простер небеса”.¹⁴ Таким образом, и с восприятиями внутренними¹⁵ происходит то же самое, что и с внешними чувственными восприятиями — некоторые из них метафорически приписываются [Богу], другие — не приписываются. Все это “*применительно к языку людей*”:¹⁶ то, что людям кажется совершенством, приписывается Ему, а то, несовершенство чего явно, Ему не приписывается, тогда как на самом деле не может быть настоящего сущностного атрибута, добавочного к Его сущности, как это будет доказано.¹⁷

Глава 48

Везде, где выражения, означающие слуховое восприятие, приписываются Богу, да превознесется Он, ты обнаружишь, что Онкелос *Прозелит*, избегая [буквального понимания], истолковал их в том смысле, что нечто дошло до Него, Превознесенного, то есть, что Он постиг

философии эти функции связываются не с “внутренними чувствами”, а с интеллектом в его теоретическом, практическом и творческом аспектах (Шемона пераким, гл. 2; ал-Фараби, “Афоризмы...”, 6, СЭТ, стр. 178–179), тем не менее обычно отмечается, что две последние функции опосредованы воображением и имеют свой источник во внутренних чувствах; см. “Дух милости”, гл. 3 (о творческом интеллекте), гл. 4 и 6 (о практическом интеллекте); ср. “производительную”, “ремесленную” способность (пууа) в числе внутренних чувств у Братьев чистоты (Wolfson, *Studies*, v. 1, p. 258).

¹³ Неточная цитата из Иер. 49:20: “Итак, выслушайте определение Господие, которое Он определил о Эдоме, замыслы Его, что замыслил Он о жителях Теймана...”.

¹⁴ Иер. 10:12, 51:15.

¹⁵ Обычный термин — “внутренние чувства”, способности души, образующие промежуточное звено между чувственным восприятием и интеллектом: память, воображение и т. д.; см. Wolfson, *Studies*, v. 1, pp. 250–370.

¹⁶ Отсылка к формуле “Тора говорит на языке людей”, см. выше, гл. 26 и примечания к ней.

¹⁷ Гл. 52.

это.¹ Если же эти выражения употребляются в связи с молитвой, [Онкелос] толкует их в том смысле, что [Бог] принял ее или же не принял. Поэтому, переводя слова יָׁ שָׁמַע (услышал Господь), он постоянно использует выражение יָׁ שָׁמַע לְפָנָיו (было услышано пред Господом), а в контексте, относящемся к молитве, [например] “Я непременно услышу вопль их”,² он переводит: “Я непременно приму...”. Это постоянный прием в его толкованиях, от которого он не отступил ни разу.

Однако в отношении тех выражений, обозначающих зрение, которые употребляются применительно к Богу, да превознесется Он, Онкелос проявляет удивительную изменчивость, смысл и цель которой мне не ясны. А именно, в некоторых случаях он переводит слова יָׁ רָאָה (букв. “и увидел Господь”) как “и увидел (רָאָה) Господь”, а в других случаях как “и было открыто пред Господом”. Тот факт, что он переводит [иногда] как רָאָה, ясно свидетельствует о том, что слово רָאָה в сирийском языке³ многозначно и что оно указывает на постижение разумное так же, как и на чувственное восприятие.

О, если бы я знал, почему (коль скоро дело обстоит так, по его мнению) в некоторых случаях он избегает такого [перевода] и перево-

Глава 48

¹ В текстах, изданных Иоилем, Капахом и Атаем, здесь читается כְּדָרְתָּ הָיָה לְפָנָיו “нечто дошло до Него...”, или “что Он постиг это”; Капах указывает на странное сочетание двух описаний Божественного ведения (ибо какой смысл может иметь выражение “нечто дошло до Него”, кроме “Он постиг это”?) и отмечает, что ни один из комментаторов не объясняет этого. Однако в переводе Ибн Тиббона (и у ал-Харизи) это место передается как כְּדָרְתָּ הָיָה לְפָנָיו (“то есть, что Он постиг это”), чему в арабском тексте должно соответствовать כְּדָרְתָּ הָיָה לְפָנָיו; именно такой вариант дается в издании Мунка. Представляется, что последнее чтение лучше соответствует контексту. Маймонид интерпретирует выражение Онкелоса יָׁ שָׁמַע לְפָנָיו (“И было услышано пред Господом”), опираясь на используемый в нем предлог לְפָנָיו (пред), в смысле “предстало пред Господом, дошло до Него”, а “дохождение” (וְצִוָּה) он толкует, в соответствии со сказанным в гл. 18, как “единение в знании и приближение в постижении” (וְצִוָּה לְפָנָיו וְדָרְתָּ לְפָנָיו); см. прим. 7–9 к гл. 18.

² Исх. 22:22.

³ Подразумевается арамейский язык вообще, а не его сирийский диалект.

дит “и было открыто пред Господом”! Когда же я рассмотрел списки Таргума, которые мне удалось раздобыть, вдобавок к тому, что я слышал во время моего учения, я обнаружил, что в тех случаях, когда о **נִרְאָה** (видении) [говорится] в связи с притеснением, бедствием и враждой, [Онкелос] переводит его как “и было открыто пред Господом”. [Это означает], несомненно, что в слове **נִרְאָה** на том языке необходимо подразумевается, что постижение оставляет постигнутый предмет таким, каким он был постигнут.⁴ Потому-то в тех случаях, когда говорится о “видении”, имеющем своим предметом несправедливость, [Онкелос] не пишет “и увидел”, но “и было открыто пред Господом”. И обнаружил я, что во всей Торе [действие] **נִרְאָה** (видение), приписываемое Богу, он толкует как “и увидел”, за исключением случаев, которые я тебе перечислю: “...Ибо Господь увидел горе мое”⁵ — “ибо открылась пред Господом обида моя”; “...ибо вижу я все, что Лаван делает с тобою”⁶ — “...ибо открыто предо мною...”. И хотя в этом случае речь ведется от имени ангела, ему также не приписывается постижение, оставляющее без изменения воспринятый факт, поскольку речь идет о [факте] несправедливости. “И увидел Бог сынов Израилевых”⁷ — “и было открыто пред Господом порабощение сынов Израиля”; “Я увидел страдание народа Моего”⁸ — “открыто предо Мною порабощение народа Моего”, “и увидел Я также угнетение...”⁹ — “и открыто предо Мною также угнетение”; “и увидел страдание их”¹⁰ — “и было открыто пред Ним порабощение их”. “Вижу Я народ сей [и

⁴ Можно предположить, что Маймонид имеет здесь в виду явление, характерное для многих языков, в том числе и для иврита, — наличие у глаголов, обозначающих зрение (и постижение), коннотации поущения, согласия, приятия (ивр. **נִרְאָה**, русск. “пригласиться”).

⁵ Быт. 29:32.

⁶ Быт. 31:12.

⁷ Исх. 2:25.

⁸ Исх. 3:7.

⁹ Исх. 3:9.

¹⁰ Исх. 4:31.

вот, народ он — жестоковыйный]”¹¹ — “открыт предо Мною народ сей”, ибо здесь подразумевается “вижу непокорность их”, подобно тому как в словах “и увидел Бог сынов Израиля”¹² подразумевается, что Он узрел их страдание. “И увидел Господь и вознегодовал”¹³ — “и было открыто пред Господом...”. “Когда Он увидит, что ослабела рука их...”¹⁴ — “и было открыто пред Господом...”, ибо здесь также речь идет об их угнетении и торжестве врага. Во всем этом он последовательно придерживается речения “...и смотреть на беззаконие не можешь Ты”,¹⁵ и потому всякий раз, когда речь идет о порабощении или непокорности, [Онкелос] переводит “открыто пред Господом” или “открыто предо Мною”.

Однако это удачное, полезное и не порождающее сомнений толкование оказывается несостоятельным для меня в трех случаях, где согласно этому правилу [Онкелос] должен был бы перевести “и было открыто пред Господом”, тогда как в списках мы обнаруживаем “и увидел Господь”. А именно: “И увидел Господь, что велико зло человека на земле”;¹⁶ “и увидел Бог землю и вот, она растленна”;¹⁷ “Но увидел Господь, что Лия нелюбима”.¹⁸ Мне представляется наиболее вероятным, что в списки вкралась ошибка, ведь у нас нет оригинальной рукописи Онкелоса, наличие которой заставило бы нас предположить, что у него имелось [какое-то особое] толкование для этих мест.¹⁹ Фразу же “Бог усмотрит Себе агнца...”²⁰ он переводит “Пред Господом

¹¹ Исх. 32:9.

¹² Исх. 2:25.

¹³ Втор. 32:19.

¹⁴ Втор. 32:36.

¹⁵ Авв. 1:13.

¹⁶ Быт. 6:5.

¹⁷ Быт. 6:12.

¹⁸ Быт. 29:31.

¹⁹ В критических изданиях Таргума приводятся соответствующие предположению Маймонида варианты “открыто пред Господом” в переводе Быт. 6:5 и 29:31, но не для 6:12 (см. Шварц).

²⁰ Быт. 22:8.

открыт агнец”, чтобы это не выглядело так, будто Бог теперь примется искать [агнца] и обнаружит его, или, быть может, поскольку [нормы] того языка не допускают, чтобы постижение [Бога] было направлено на неразумное животное. Следует старательно разыскивать верные списки, но если в указанных выше местах текст окажется таким, как мы упомянули, то мне неизвестно, что подразумевал [Онкелос] в этих словах.

Глава 49

Ангелы также бестелесны; они являются интеллектами, отделенными от материи.¹ Однако они порождены действием, и Бог создал их, как это будет объяснено.² В мидраше “Берешит раба” [мудрецы] говорят: “«Пламя меча обращающегося».³ «Пламя» — как сказано «и служителями своими огонь пламенеющий»,⁴ «обращающегося» — поскольку [ангелы] обращаются иногда мужчинами, иногда женщинами, иногда духами, иногда ангелами”.⁵ Этим речением [мудрецы] явно утверждают, что [ангелы] не обладают материей и нет у них постоянного телесного облика, внешнего для сознания, но все это [является] в пророческом видении, в соответствии с действием силы воображения, как будет упомянуто в связи с объяснением сути пророчества.⁶ Их слова “иногда в женщин” — о том, что пророки иногда в пророческом видении видят

Глава 49

¹ קול ממרקה ללמדה, см. прим. 25 к гл. 37.

² II, 6, 21–22.

³ Быт. 3:24.

⁴ Пс. 104:4.

⁵ Берешит раба, XXIX, 9; ср. Шемот раба XXV, 2.

⁶ Ниже, II, 36.

ангелов в облике женщин, — указывают на речение Захарии (мир ему!): “и вот, две женщины выходят, и ветер — в крыльях их...”⁷

Как тебе известно, без предварительной подготовки постижение того, что чисто от материи, в чем совершенно нет примеси телесности, весьма трудно для человека, — в особенности для такого, кто не отличает умопостигаемого от воображаемого, а обычно полагается только на постижение, связанное с воображением. Для него все воображаемое — сущее или возможно сущее, а все то, что не может быть уловлено сетью воображения, не сущее и существовать не может.⁸ Таким людям, составляющим большинство среди занимающихся умозрением, никогда не откроется истинная сущность понятия,⁹ и сомнение их никогда не прояснится.

Также и из-за этой трудности в пророческих книгах употребляются речения, которые, если понимать их буквально, говорят о телесности ангелов и их движении, о том, что они обладают человеческой формой и что они — подчиненные Бога и исполнители Его повелений, осуществляющие то, что Он подразумевает в Своем повелении.¹⁰ Все это — дабы указать уму на их существование¹¹ и на то, что они — живые и

⁷ Зах. 5:9.

⁸ Это один из основных пунктов маймонидовой критики калама, см. ниже, гл. 73, постулат десятый, и выше, прим. 76 к Введению, прим. 20 к гл. 34.

⁹ לא יתחקק להם מעני.

¹⁰ ממורין מן אללה מנפדין ומאמר ופאעלין מא יריד באמרה. В этом предложении обращает на себя внимание троекратное, почти тавтологическое повторение оборотов, использующих корень ממר. В связи с указанной выше многозначностью слова ממר (см. прим. 6 к гл. 24), а также других слов, используемых в этой фразе (о פוד см. прим. 6 к гл. 23), ее можно рассматривать, с одной стороны, как ориентированное на “язык людей” изображение деятельности ангелов, которые наподобие царских слуг 1) выслушивают Его повеления (ממורין); 2) объявляют их публично (מנפדין); 3) приводят их в исполнение (פאעלין); с другой стороны — как описание различных стадий распространения эманации (אמר): от Бога к отделенным интеллектам, от них — к небесным сферам и к стихиям (ср. в гл. II, 7: “слово ‘ангел’... объемлет и интеллекты, и сферы, и стихии, поскольку все они — исполнители повеления — מנפדה אמר”; см. также II, 6, 48; выше, прим. 14 к гл. 15).

¹¹ לארשא אלרה לוגידהם, см. в начале гл. 46 и прим. 5 к ней.

совершенные существа, аналогично тому, что мы уже разъяснили по поводу [описаний] Бога.¹²

Однако, если бы их [описание] было ограничено указанными воображаемыми чертами, то их истинная сущность и самость¹³ уподобилась бы самости Бога в воображении толпы, ведь и о Боге говорится в выражениях, буквальный смысл которых указывает на то, что Он — телесное существо, живое и движущееся, обладающее человеческой формой.

Поэтому, дабы направить ум на то, что ступень существования [ангелов] ниже, чем ступень Божества, было примешано к их облику нечто от облика животных, не обладающих разумом, благодаря чему стало ясным, что существование Творца более совершенно, чем их существование, подобно тому как человек более совершенен, чем неразумные животные. Но от облика животных [ангелам] не было приписано ничего, кроме крыльев, поскольку невозможно представить себе полет без крыльев, как ходьбу — без ног, ведь существование этих способностей можно представить лишь посредством органов, являющихся их необходимыми носителями. И чтобы наставить нас о том, что [ангелы] суть живые существа, было выбрано движение полета, поскольку оно является наиболее совершенным и величественным среди всех способов перемещения в пространстве, присущих неразумным животным; и человек убежден в том, что оно — великое совершенство, так что он сам желал бы летать, чтобы с легкостью улетать от всего вредоносного и быстро достигать того, что ему потребно, даже если это находится в отдалении. Поэтому и была приписана им таковая способность. А кроме того, птица внезапно появляется и исчезает из вида, приближается и удаляется — и все эти состояния, как будет разъяснено,¹⁴ подобает нам приписывать ангелам.

¹² См. выше, гл 26 и 46.

¹³ שפּוּת וְחַיּוּת. О שפּוּת см. прим. 19 и 22 к гл. 1, о חַיּוּת — прим. 6 к гл. 9.

¹⁴ Эвен Шмуэль и Капах дают отсылку на II, 42, однако там ничего не говорится по поводу движения ангелов. Представляется, однако, что Рамбам подразумевает здесь

Однако Богу это мнимое совершенство, то есть способность летать, вообще не было приписано, поскольку оно представляет собой движение, свойственное неразумным животным. И пусть не вводят тебя в заблуждение слова: “И воссел на херувима и полетел”,¹⁵ поскольку речь идет о полете *херувима*; и подразумевается в этой аллегории быстрота осуществления [Божественного] повеления,¹⁶ подобно тому как в речении: “Вот Господь восседает на облаке легком и прибывает в Египет”¹⁷ подразумевается стремительность, с которой описываемая кара обрушивается¹⁸ на них.

особенности действия отделенных сущностей, в частности Активного Интеллекта, на материальные тела, описываемые в II, 12. Воздействие одного материального тела на другое зависит от расстояния между ними и представляет собой длящийся во времени процесс; в отличие от этого действие отделенной субстанции обусловлено только готовностью материального тела воспринять его и не зависит от времени и пространства. Среди прочего, это относится к действию Активного Интеллекта, который наделяет формами природные тела (относительно того, какие именно формы нуждаются в действии Активного Интеллекта, существовали разногласия; бесспорной была только его роль в возникновении интеллектуальной формы человека). Действие Активного Интеллекта в мире образно уподобляется в указанной главе водам источника, изливающимся во всех точках пространства и во всех направлениях; чтобы зачерпнуть из источника, не требуется приближаться к нему — достаточно подставить сосуд. Подготовка материи человеческого разума к восприятию интеллектуальной формы представляет собой постепенный и длительный процесс, однако по достижении готовности происходит вневременной контакт человеческого интеллекта с Активным Интеллектом. Столь же внезапно этот контакт может прерываться, когда человек обращает свою мысль к материальному миру (см. прим. 26 к гл. 37, прим. 9 к гл. 44, III, 51; ср. I, 62 и прим. 26 там; II, 29, прим. 26 к гл. 2). Подобные явления описываются Маймонидам во Введении как вспышки молнии; в этом же смысле нужно понимать внезапность, сопутствующую возникновению и исчезновению проявлений ангелов в низшем мире.

¹⁵ Пс. 18:11.

¹⁶ הלול דלך אלמר. По поводу הלול см. прим. 7 к гл. 10, по поводу מרм см. прим. 10 к настоящей главе, гл. 22 и прим. 10 к ней, прим. 14 к гл. 15, прим. 10 и 11 к гл. 23, прим. 6 к гл. 24. Херувим — олицетворение нетелесной сущности “повеления”, מרמ, осуществление которого описывается как הלול — вселение, нисхождение его в материальный мир.

¹⁷ Ис. 19:1.

¹⁸ נזול также, как и הלול, описывает нисхождение трансцендентных сущностей в материальный мир; см. прим. 11 к гл. 10, прим. 14 к гл. 15.

И пусть также не вводят тебя в заблуждение¹⁹ встречающиеся только у Иезекииля выражения: “лицо быка”, “лицо льва”, “лицо орла”, “ступни ног быка”²¹ — все это имеет другое толкование, которое ты еще услышишь.²² Кроме того, эти выражения — не что иное, как описание “животных”.²³ Подразумеваемое здесь будет разъяснено намеками, достаточными, чтобы пробудить внимание.²⁴

Что же касается летательного движения, то оно упоминается в тексте постоянно, а его невозможно представить без крыльев. Поэтому и были приписаны [ангелам] крылья, чтобы указать на модус их существования, а не на их истинную чуждость. И знай, что всему движущемуся быстро²⁵ приписывается полет, указывающий на стремительность движения. [Потому, например,] в речении “как орел налетит...”²⁶ именно орел, который летает и пикирует быстрее всех других птиц, был выбран для сравнения. Знай еще, что крылья — причина полета, поэтому число крыльев, которые видит [пророк], соответствует числу при-

¹⁹ Приводимые здесь цитаты из Иезекииля могут создать впечатление, что ангелам приписываются не только крылья, но и другие черты облика животных, вопреки утверждению Маймонида.

²⁰ Иез. 1:10.

²¹ Иез. 1:7.

²² III, 1–7. По поводу выражений “лицо быка”, “лицо льва”, “лицо орла” Маймонид поясняет, что речь идет о человеческих лицах, обладающих сходством с этими животными (III, 1). Выражение “ступни ног быка” Маймонид объясняет (II, 29, 43; III, 2) через игру слов לַיּוֹ (бык) и לַיּוֹ (круглый) — в том смысле, что небесным сферам (это и есть животные Иезекииля) присуще круговое движение (“ноги”).

²³ Маймонид полагает, что животные в видении Иезекииля — это небесные сферы, а не ангелы (III, 1–7).

²⁴ Речь идет о способе эзотерического письма, применяемого Маймонидом в главах, посвященных видению Иезекииля: он пересказывает библейский текст и отдельные толкования мудрецов, почти ничего не добавляя от себя; иногда Маймонид призывает читателя обратить внимание на тот или иной стих, те или иные слова или детали повествования. Подразумеваемая им интерпретация должна быть реконструирована по тем намекам, которые содержатся, в частности, в отборе и порядке цитируемых стихов, в выделяемых словах и деталях и т. д.

²⁵ То есть не только ангелам, но и небесным сферам, как в видении Иезекииля (см. также прим. 20 и 21).

²⁶ Втор. 28:49.

чин, вызывающих движение того, что движется.²⁷ Но это не относится к теме настоящей главы.

Глава 50

Изучающий мой трактат! Знай, что вера¹ есть не понятие,² выра-

²⁷ Речь идет о четырех крыльях в видении Иезекииля, указывающих на четыре причины движения сфер (III, 2; ср. II, 10).

Глава 50

Настоящая глава служит введением к обсуждению проблемы Божественных атрибутов (гл. 50–60). Предыдущие главы (1–49) были посвящены в основном раскрытию внутреннего содержания “внешней речи”, относящейся к Богу. Однако и “внутренняя речь” имеет свои ограничения, анализу которых и посвящены дальнейшие рассуждения Маймонида (О внутренней и внешней речи см. “Трактат о логическом искусстве”, гл. 14; И. Штерн, “Логический синтаксис как ключ к тайне Путеводителя” [на ивр.]; Black, “Logic and Aristotle’s ‘Rhetoric’ and ‘Poetics’...”, pp. 57–63). Исходная точка этих рассуждений – выяснение необходимых условий “веры”, “внутренней речи” религии. На первый план Маймонид выдвигает понятие “представления” – интенционального предмета веры; прежде всего предмет веры должен быть представляемым, мыслимым, что предполагает, среди прочего, отсутствие в нем логических противоречий; только после этого имеет смысл говорить о том или ином отношении к нему, о его верификации, об основаниях и условиях признания этого представления истинным. Теория атрибутов и негативная теология Маймонида вытекают именно из этого первого условия веры; второе условие, связанное с вопросом верификации, составляет предмет дальнейших рассуждений Маймонида о различных путях обоснования религиозных воззрений, предлагаемых каламом и философией.

¹ תרלוק (может означать как действие по глаголу תרו, так и предмет этого действия; различные переводы – вера, убеждение, мнение). Дискуссия по поводу точного значения этого термина у Маймонида возникла уже среди первых комментаторов его сочинений и продолжается по сей день (см. Нарбони, Абарбанель; Wolfson, “The Double Faith Theory”, Studies, v. II, pp. 161–191; Розенберг, “Понятие веры...” [на ивр.]; Nuriel, “Remarks on Maimonides’ Epistemology”; Manekin, “Belief, Certainty, and Divine Attributes...”). Первичное значение глагола תרו “завязывать узел”, “связывать”, отсюда תרלוק – “связывать себя с определенным мнением”; суммируя различные толкования, можно определить תרלוק как когнитивный акт или состояние, выражающиеся в принятии как истинного какого-либо суждения о действительности; в силу этого акта человек становится приверженцем определенного мнения, воззрения (ср. определение

жаемое словесно,³ но понятие, представляемое⁴ в душе, при наличии достоверности,⁵ что оно таково, каким представляется. Ведь если

Саадии Гаона, “Верования и мнения”, предисловие, 4; ср. ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 204–205). Эпистемологические основания этого акта могут быть различными: вера в авторитет, интуиция или доказательное (аподиктическое) знание (подробнее см. ниже). תַּרְלֻמּ не обязательно относится к религиозным воззрениям, но обычно подразумевает какие-то принципиальные, базисные мнения, из которых вытекают мнения по частным вопросам (יִאָר). В религиозной сфере תַּרְלֻמּ означает исповедание определенной веры, догматов – важнейший религиозный долг человека; так, согласно “Книге заповедей” Маймонида, первая заповедь – הַאֱמוּנָה בַּיהוָה (вера в Господа). В мусульманской традиции название פְּתוּרָה носят сборники догматов, своего рода катехизисы. Таким образом, пафос Маймонида в этой главе – установление эпистемологических условий для истинного исповедания веры. Мы переводим תַּרְלֻמּ словами “вера” или “убеждение”, см. прим. 18 к Введению, Ислам, стр. 100; EI, v. 4, pp. 291–292. Дополнительные проблемы связаны с ивритским переводом этого термина: сам Маймонид в написанном на иврите труде Мишне Тора употребляет в том же смысле термины פֶּתוּרָה, אֱמוּנָה (обычный перевод “знание”), יָדָע (знать), а в параллельных арабских текстах, в том числе в “Книге заповедей” он использует термины תַּרְלֻמּ, תְּרוּ, которые в ивритских переводах традиционно передаются как אֱמוּנָה или אֱמוּנָה (обычный перевод “вера”), אֱמוּנָה (верить). В частности, согласно Мишне Тора первая заповедь состоит в том, “чтобы знать (יָדָע), что есть Первый Сущий”, а согласно ивритским переводам “Книги заповедей” – в том, “чтобы мы верили (אֱמוּנָה), что есть Первопричина” (разумеется, нет оснований видеть здесь различные аспекты заповеди, как то делали некоторые комментаторы, знакомые только с ивритским текстом; однако несомненно, что различные переводы отражают многозначность переводимого термина). Для понимания терминов אֱמוּנָה, יָדָע, פֶּתוּרָה, אֱמוּנָה в Мишне Тора следует учесть, что Маймонид передает ими не только те слова, что связаны с корнем תְּרוּ, но и те, что означают знание (корень יָדָע), а также интеллектуальное постижение (יָדָע); более того, в разделе “Книги Знания”, посвященном этике, он использует слово פֶּתוּרָה (ед. ч. פֶּתוּרָה) для обозначения нравственных качеств (כֹּלֵל). По-видимому, здесь проявляется стремление Маймонида связать все эти понятия, подчеркнуть, что истинная вера достигается путем знания, знание обретается посредством интеллектуального созерцания, что основание и цель нравственности – интеллектуальное постижение (ср. примечания Капаха к настоящей главе; Эвен Шмуэль, Общее введение, стр. XXXII, прим. 102; Равидович, “О «знании» в «Книге Знания»”, Исследования по еврейской философии, стр. 339-345 [на ивр.]).

² אֱמוּנָה, см. прим. 19 к гл. 1.

³ Согласно большинству мусульманских теологов и правоведов словесное выражение веры – один из трех составных элементов ее, по мнению некоторых школ – основной элемент, см. Ислам, стр. 100, 134, 161, 171–172, 185; аш-Шахрастани, стр. 108; ср. ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 204–205; Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, гл. 3.

⁴ אֱמוּנָה, ивр. אֱמוּנָה, ср. אֱמוּנָה, ниже, прим. 12.

⁵ אֱמוּנָה זָרָה или “подтверждения”, ср. אֱמוּנָה, ниже, прим. 14.

бы ты принадлежал к тем, кто довольствуется пересказом вслух воззрений — истинных или считающихся истинными, не представляя себе их смысла и не убеждаясь в них, не говоря уже о том, чтобы искать в них достоверности,⁶ [вера] была бы для тебя делом очень простым; по этой причине можно встретить множество глупцов, придерживающихся верований, смысла которых они ни в коей мере не представляют себе.

Но если ты из тех, кто помышляет о восхождении на высшую ступень — ступень созерцания, чтобы обрести достоверное знание⁷ того, что Бог един истинным единством, так что сложность совершенно не присуща Ему, равно как и делимость в каком бы то ни было отношении, то знай, что Он, Превознесенный, никоим образом и ни в каком отношении не обладает сущностными атрибутами.⁸ И как невозможно, чтобы Он был телесен, так же невозможно, чтобы обладал Он сущностным атрибутом.

Тот же, кто придерживается убеждения, что Он — един, но обладает несколькими атрибутами, провозглашает на словах, что Он един, а в своих мыслях исповедует⁹ Его множественность. И подобно это словам христиан: “Он — один, но Он также и троица, и троица есть единица”;¹⁰ ведь таковы же слова тех, кто говорит, что Он — един и при этом обладает несколькими атрибутами, и Он с Его атрибутами — одно. Они сочетают это с отрицанием телесности и утверждением абсолютной простоты — так, как будто наша цель и предмет нашего обсуж-

⁶ נזר', см. ниже, прим. 17.

⁷ נר'תל, ср. נר', ниже, прим. 17.

⁸ ה'ת'ת נפ'ל, т. е. собственные атрибуты, описывающие саму вещь, а не ее отношение к другим вещам, см. прим. 6 к гл. 9, прим. 26 к гл. 61.

⁹ תר'ת'ת.

¹⁰ Существует историческая связь между дискуссией об атрибутах и тринитарными спорами, см. Wolfson, "The Philosophy of Kalam"; idem, "Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy".

дения — выяснение того, что подобает провозглашать, а не во что подобает верить.

Вера¹¹ же может возникнуть только после того, как сформировано представление,¹² ибо вера есть относящаяся к чему-либо представляемому¹³ удостоверенность¹⁴ в том, что оно вне ума¹⁵ таково, каким представляется в уме;¹⁶ если же этой вере сопутствует осознание того, что альтернатива ей никоим образом невозможна и в уме не существует никаких оснований, чтобы ее отвергнуть или допустить возможность ее изменения, то она является достоверным знанием.¹⁷

¹¹ תַּרְחֻמֵי אֱמוּנָה.

¹² צִוּר — созерцаемая в интеллекте сущность (чтойность) предмета, освобожденная от акцидентов и задаваемая сущностными определениями, связана с צִוּר — (субстанциальной) формой; противопоставляется כְּלִיל — см. Wolfson, *Studies*, v. I, pp. 478–493; J. van Ess, "Die Erkenntnislehre...", pp. 95–113; Altmann, "Maimonides on Intellect...", pp. 72–73; Black, "Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetic'...", pp. 71–78; Lameer, "Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics", pp. 265–274; ср. выше, прим. 9 к Посвящению, прим. 20 к гл. 33. Роузентал в некоторых случаях переводит צִוּר и צִדְרָא соответственно как "перцепция" и "апперцепция" (напр. стр. 205), что не вполне соответствует современному употреблению последних терминов; другие переводы: "representation" и "affirmation" (Пинес); "conception" и "assent" (Black); "formation" и "affirmation" (Wolfson). צִוּר связан преимущественно с nous, недискурсивным интеллектуальным созерцанием, а צִדְרָא с dianoia, дискурсивным мышлением; см. EN 1142a25–26; Met. 1075a4; 1051b17–32; Anal. post 100b6–17.

¹³ בְּמַא צִוּר.

¹⁴ אֱמוּנָה צִדְרָא; издавна дискутируется вопрос о том, идет ли здесь речь о субъективной уверенности или об объективных критериях истинности; большинство современных комментаторов понимают צִדְרָא как субъективный акт утверждения истинности суждения, аффирмации; но, во всяком случае, Маймонид отдавал явное предпочтение аффирмации, подкрепленной аподиктическим доказательством, а там, где это невозможно, — "сильными аргументами", см. работы, указанные в примечаниях к настоящей главе; ср. выше, гл. 33, а также прим. 19 и 20 к ней.

¹⁵ אֵלֶּיָּהּ, см. прим. 13 к Посвящению.

¹⁶ См. Wolfson, "The Terms Tassawur and Tasdiq...", *Studies*, v.I, pp. 478–492; Black "Logic and Aristotle's 'Rhetoric' and 'Poetic'..."; Manekin, "Belief, Certainty and Divine attributes"; Nuriel, "Remarks on Maimonides' Epistemology"; Розенберг "Понятие веры..." [на ивр.]; Роузентал, "Торжество знания".

¹⁷ יְקִינָה, см. ал-Фараби, "Условия достоверности" (שְׂרָאִיט אֱלִיקִין); G. Vajda, "Autour de la theorie de connaissance chez Saadia"; Роузентал, "Торжество знания", стр. 166–173; Розенберг, "Понятие веры..." [на ивр.]; Manekin, "Belief, Certainty, and Divine attributes".

И когда ты очистишься от прихотей и привычек,¹⁸ овладеешь пониманием и вдумаясь в излагаемое мною в дальнейших главах по поводу исключения атрибутов, ты непременно обретишь достоверное знание¹⁹ этого. И тогда будешь ты с теми, кто осознает *единство Бога*, а не с теми, кто провозглашает оное устами, не представляя себе его смысла, дабы не оказаться тебе в числе тех, о ком сказано: “В устах их Ты близок, но далек от сердца их”;²⁰ ведь человеку пристало быть среди тех, кто представляет себе истину и постигает ее, не высказывая при этом ее вслух, как оно заповедано достойным мужам, коим было сказано: “размышляйте в сердце своем на ложе своем и безмолвствуйте. Села”.²¹

Глава 51

Есть среди сущего множество вещей ясных и очевидных, в том числе первичные интеллигибилии и чувственно воспринимаемые факты, а также то, что близко к тому [по очевидности], так что если бы человека оставили таким, каков он есть,¹ ему не потребовалось бы доказательств² для этого. Таковы, например, существование движения,³ способность человека действовать,⁴ проявления [процессов] возникновения и

¹⁸ См. Введение, прим. 40; гл. 31, прим. 17.

¹⁹ תורה.

²⁰ Иер. 12:2.

²¹ Пс. 4:5, см. ниже, гл. 59, II, 5; III, 51.

Глава 51

¹ В его природном состоянии.

² אולי.

³ Вопреки мнению элеатов, в особенности Зенона.

⁴ Вопреки мнению фаталистов, таких как джабариты, признававшие Бога единственным “действителем”, см. Ислам, стр. 57; аш-Шахрастани, стр. 83.

уничтожения,⁵ природа вещей, воспринимаемых чувствами,⁶ таких как теплота огня и влажность воды и многое тому подобное. Однако после того, как [относительно этих вещей] были высказаны странные воззрения теми, кто, либо впад в заблуждение, либо преследуя при этом определенную цель, искажал в оных природу сущего и отрицал воспринимаемое чувствами или стремился внушить представление о существовании того, что не существует [в действительности], ученым пришлось доказывать эти очевидные вещи и опровергать утверждения о существовании вещей мнимых. Так мы видим, что Аристотель обосновывает реальность движения, поскольку оно отрицалось,⁷ и доказывает невозможность существования атомов,⁸ поскольку выдвигались аргументы в пользу их существования.⁹

⁵ См. напр. “Метафизика”, 984а30–33.

⁶ Свидетельства чувственного восприятия в той или иной степени отвергали элеаты, атомисты, скептики; см. напр. ниже, гл. 73, постулат двенадцатый.

⁷ См. “Физика”, VI, гл. 2 и 9; VIII, гл. 8.

⁸ ἄτομος – (неделимая) частица. См. “Физика”, VI, гл. 1 и 4; см. ниже, гл. 73.

⁹ Как говорилось выше (вступительное примечание к гл. 50), в главах об атрибутах внимание Маймонида сосредоточено на “представлении” и, следовательно, на внутреннем самообосновании начал познания путем их интеллектуального усмотрения. Внешняя верификация путем доказательства становится возможной только после того, как эти начала установлены. Однако против этих начал могут быть выдвинуты диалектические или софистические возражения – так, например, апории Зенона подвергают сомнению понятие движения, одно из фундаментальных понятий науки о природе. В этом случае первоначала должны быть защищены путем диалектического же обоснования их. (Более того, в некоторых случаях возможно аподиктически доказать ложность этих возражений; так, говоря о том, что Аристотель доказал невозможность существования атомов, Маймонид употребляет глагол *ἵκνω*, указывающий на аподиктическое доказательство. Разумеется, аподиктическое опровержение тезиса, альтернативного принятому первоначалу, не означает аподиктического обоснования самого первоначала, каковое в принципе невозможно.) Указанное диалектическое обоснование первоначал служит их прояснению и уточнению, но не является их конститутивной составляющей, такой, как аподиктическое доказательство для следствий из первоначал (см. напр. ал-Фараби, “Диалектика”, ИФТ, стр. 418–420). Поэтому, например, полемизируя с натурфилософией мутакаллимов, Маймонид неоднократно подчеркивает не только логические изъяны в их аргументации, но и то обстоятельство, что их исходные посылки противоречат видимой природе сущего, см. ниже, гл. 71–76.

К тому же роду принадлежит неприменимость сущностных атрибутов к Богу, да превознесется Он, ибо этот тезис представляет собой первичную посылку интеллекта,¹⁰ состоящую в том, что предикат¹¹ не может совпадать с сущностью субъекта предикации,¹² но является определенным модусом¹³ этой сущности, то есть акцидентом. Ведь если бы предикат был сущностью субъекта предикации, последняя была бы всего лишь тавтологией, наподобие высказывания “человек — это человек” или толкованием имени, вроде высказывания “человек — это живое разумное существо”. Ибо “живое разумное” — это сущность человека и истинная реальность его, и не существует третьего понятия¹⁴ “человек” — помимо понятий “живое” и “разумное”, — которому приписывалась бы жизнь и разум; смысл же этого предиката не что иное, как толкование имени, как если бы ты сказал, что существо,¹⁵ именуемое человеком, — это существо, совмещающее жизнь и разумность. Таким образом ясно, что атрибут неизбежно принадлежит к одной из двух категорий: либо он есть сущность субъекта предикации, представляя собой толкование имени (невозможность приписывать Богу подобный атрибут мы основываем не на вышесказанном, но на ином

¹⁰ “Первую интеллигибилию”, аксиому. Это утверждение, по-видимому, нужно понимать в том смысле, что невозможность атрибутов очевидным образом вытекает из понятия единства Бога (ср. Altmann, “Maimonides on Intellect...”; Manekin, “Belief, Certainty and Divine attributes”). В III, 19 Маймонид говорит о том, что утверждение о наличии у Бога всех совершенств является аксиомой, а (оспариваемое философами) утверждение о всеведении Бога близко к тому, чтобы быть аксиомой. Следовательно, Маймонид говорит об аксиомах, проистекающих из интуитивно очевидной идеи Бога, а не об абсолютно беспредпосылочных аксиомах, которых не могли бы опровергнуть философы.

¹¹ *כפז* — мы переводим этот термин в зависимости от контекста как “атрибут” или как “предикат”.

¹² *אלמוצוף* — описываемый.

¹³ *אלה* или *אלא* — положение, состояние, см. напр. аш-Шахрастани, стр. 79–81, 90–91; Ислам, стр. 210, 266, см. ниже, прим. 23.

¹⁴ *עני*, см. прим. 19 к гл. 1.

¹⁵ *ש* — букв. “вещь”.

соображении, которое будет разъяснено в дальнейшем),¹⁶ либо атрибут не тождествен субъекту предикации, а представляет собой нечто дополнительное к нему, из чего следует, что этот атрибут является акцидентом этой сущности. И избегая термина “акцидент” по отношению к атрибутам Творца,¹⁷ нельзя избежать того, что содержание этого термина будет все-таки к ним относиться, ибо все, что добавляется к сущности, — сопутствует ей, не будучи необходимым для полноты ее истинной сути, — а в этом ведь и состоит понятие акцидента. Таков добавочный [аргумент против атрибутов], наряду с тем обстоятельством, что наличие нескольких предвечных вещей с необходимостью следует из наличия нескольких атрибутов.¹⁸ И никоим образом не может быть единобожия иного, чем исповедание веры в единую и простую сущность, в которой нет сложности или множественности аспектов,¹⁹ но есть только один аспект; в каком бы отношении ты ни рассматривал Его и с какой бы стороны ни подступался к Нему, ты обнаружишь, что Он един, и не могут быть выделены в нем различные аспекты ни в каком отношении и ни при каких обстоятельствах, и нет в нем множественности — ни той, что существует вне ума, ни той, что в уме, как то будет доказано в настоящем трактате.²⁰

И некоторые люди среди занимающихся умозрением²¹ дошли в своих речах до утверждения, будто атрибуты Всевышнего не есть ни Его сущность, ни нечто, отличное от Его сущности.²² Это напоминает

¹⁶ Ниже, гл. 52.

¹⁷ Ашариты, признававшие атрибуты, особо подчеркивали при этом, что последние не являются акцидентами.

¹⁸ Тогда как предвечным может быть только Бог; этот аргумент использован одним из основоположников мутазилизма, Васил ибн Ата, см. аш-Шахрастани, стр. 55–56; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 132–139.

¹⁹ זקנו, см. прим. 19 к гл. 1.

²⁰ См. в следующей главе.

²¹ קהל מלנטי, см. Эфрос “Философская терминология Маймонида” [на ивр.], стр. 24.

²² Концепция шиитов Сулаймана б. Джарира и Хишама б. ал-Хакама, суннитов-мутакаллимов ал-Куллаби (см. Wolfson, “The Philosophy of Kalam”, pp. 207–215) и

утверждение других, что модусы²³ (под которыми они разумеют универсалии)²⁴ не есть ни существующее, ни несуществующее,²⁵ или утверждение третьих, что атом²⁶ непространствен и все же занимает место,²⁷ или что человеку совершенно не [доступно] действие, но [доступно] приобретение [действия].²⁸ Все это не более чем произносимые

других. Относительно позиции ал-Ашари существует неясность: с одной стороны, по свидетельству Ибн Хазма, Ибн Халдуна и аш-Шахрастани (см. аш-Шахрастани, стр. 91) он использовал эту формулу; с другой стороны, в трактате “Ал-Лума” ал-Ашари однозначно утверждает, что атрибуты не тождественны сущности (Wolfson, “The Philosophy of Kalam”, pp. 211–214).

²³ אלאקואל, см. выше, прим. 13.

²⁴ אלאקואל – общие понятия; ср. споры об онтологическом статусе универсалий в схоластике. Ниже, в связи с критикой концепции единства интеллекта, Маймонид пишет: “Как известно, вне ума вид не существует, ибо вид, как и прочие универсалии, – ментальные сущности (הנחיה הנפשית), и все сущее вне ума есть не что иное, как индивидуумы” (III, 18). Этот пассаж выглядит как декларация концептуализма; существуют, однако, и другие интерпретации.

²⁵ Концепция асхаб-ал-ахвал, модалистов, мутазилиита Абу Хашима ибн ал-Джуббаи и его последователей; ал-Ашари отвергал ее, ал-Бакиллани – принимал; см. аш-Шахрастани, стр. 78–81, Wolfson, “The Philosophy of Kalam”, pp. 167–205. Согласно этой концепции, атрибуты – общие понятия, существующие вне субстрата, наподобие платоновских идей; наличие некоторого атрибута у субстанции указывает на состояние, модус субстанции, а не на присутствие атрибута в субстрате; субстанция может быть познана только в своих атрибутах.

²⁶ אלאקואל, букв. “отделенная субстанция”, название атома у мутакаллимов.

²⁷ אלאקואל, букв. “не (находится) в месте (пространстве), однако обременяет область”. Согласно разъяснению Эфроса (“Философская терминология Маймонида”, стр. 25) это означает, что атом не имеет протяженности, однако занимает, то есть делает непроницаемой для других предметов, некоторую часть пространства. Можно сказать, что здесь подчеркивается активное отношение атома к пространству. Ибн Тиббон переводит אלאקואל как מקום (место), а אלאקואל – как גבול (граница); согласно ал-Джурджани (“Книга определений”, стр. 99, 244–245), в терминологии мутакаллимов אלאקואל означает место, занимаемое протяженным телом, а אלאקואל – место, занимаемое либо протяженным телом, либо атомом (ср. Dhanani, “The Physical Theory of Kalam”, pp. 61–71; аш-Шахрастани, стр. 55, 191–192). Мунк приводит в этой связи слова Лейбница о том, что монада – “простая субстанция, которая, не обладая протяженностью, обладает, однако, позицией, являющейся основой протяженности” (как известно, Лейбниц был знаком с каламом по изложению в Путеводителе; его монадология обнаруживает черты сходства с атомизмом мутакаллимов).

²⁸ אלאקואל или אלאקואל – касб, приобретение. Концепция касба – попытка примирить представление о Боге как единственном “действителе” с учением о свободе выбора.

слова, которые существуют в речи, но не в уме и уж тем более они не существуют вне ума. Однако, как известно тебе, да и всякому, кто себя не обманывает, их защищают посредством многословия и разукрашенных²⁹ аналогий, подкрепляют воплями и поношениями, а также многообразными приемами, замешанными на диалектике и софистике. Когда же провозглашающий [подобные воззрения] и защищающий их такими способами наедине с самим собой продумает вновь свои убеждения,³⁰ то он не найдет в них ничего, кроме путаницы и недомыслия. Ведь он желает сделать сущим то, чего нет в действительности, и создать среднее между двумя противоположностями, между которыми нет среднего.³¹ Разве есть среднее между сущим и не сущим или среднее между тождественностью двух вещей и нетождественностью их? Тем не менее они вынуждены были прибегнуть к этому из-за упомянутой нами привязанности к понятиям,³² порождаемым воображением. Поскольку все существующие тела всегда представляются определенными сущностями и каждая из таких сущностей непременно обладает атрибутами, причем мы никогда не встречаем телесной сущности, свободной в своем существовании от атрибута, они продолжили это представление, запечатленное в воображении, и возомнили, будто, подобно тому и Он, Превознесенный, совмещает в Себе несколько аспектов:³³ Свою сущность и то, что сопутствует сущности. И некоторые продолжили это уподобление³⁴ еще дальше и уверовали в то, что Он — тело, наделенное атрибу-

Бог творит действия, однако человек, совершая выбор, приобретает то или иное действие, и потому несет за него ответственность. Существовали различные мнения по поводу того, что представляет собой присущая человеку способность “приобретения”; см. Ислам, стр. 134–135; аш-Шахрастани, стр. 83–84, 86–87, 92–95, 107, 206.

²⁹ ממוהה от ממה – позолоченный, приукрашенный, фальшивый.

³⁰ התארגל על עגל или “вновь продумает свои убеждения”.

³¹ Принцип исключенного третьего, впервые сформулированный Аристотелем, см. “Метафизика”, IV, 1011b24; “Категории”, 13b35.

³² Ср. в конце гл. 31.

³³ ממי.

³⁴ מלמשהו – в узком смысле – уподобление Бога сотворенному; см. Ислам, стр. 235–236.

тами, другие же убереглись от такого падения и отвергли телесность, сохранив, однако, атрибуты. Все это было вызвано тем, что они следовали внешнему смыслу книг откровения, как разъясним мы в главах, которые будут посвящены этому вопросу.³⁵

Глава 52

Когда какому бы то ни было субъекту¹ приписывается предикат и говорится, что [субъект] таков-то, этот предикат непременно принадлежит одной из пяти нижеперечисленных разновидностей.²

Разновидность первая: предмету предидируется его определение, например человек описывается как живое разумное существо. Такой атрибут, указывающий на чуждость³ вещи и ее истинную реальность,⁴ как мы объяснили,⁵ есть не что иное как истолкование имени; этот тип атрибутов исключается из [высказываний] о Боге согласно любому мнению. Ибо у Него, да превознесется Он, нет причин, предшествующих Ему, которые были бы причинами Его существования, так чтобы Он определялся ими.⁶ Поэтому общеизвестно среди всех тех, кто, за-

³⁵ См. ниже, гл. 53 и 61.

Глава 52

¹ מוצו, букв. “описываемый”.

² См. Wolfson, “The Aristotelian Predicables and Maimonides' Division of Attributes”, *Studies*, v. II, pp. 161–194.

³ מרחיק, см. прим. 21 к гл. 1.

⁴ מרחיק(ו), см. прим. 22 к гл. 1. Ср. у Аристотеля: “Определение есть речь, обозначающая суть бытия (to ti en einai) [вещи]” (“Топика”, I, 101b37–102a1; ср. “Вторая аналитика”, II, 93b29, “Метафизика”, IV, 1012a24; VII, 1029b14).

⁵ В предыдущей главе.

⁶ “Причина как форма – это определение” (“Метафизика”, VIII, 1044b13; ср. там же, 1043b13, 1045b24, “Физика”, II, 194b26); определение – “это речь, объясняющая,

нимаясь умозрением, проверяет свои утверждения, что Богу не может быть дано определения.⁷

Разновидность вторая: предмету предикцируется часть его определения; например, человеку предикцируется жизнь или разумность. Смысл такой [предикации] — необходимая связь [понятий], ведь если мы говорим: “всякий человек разумен”, — под этим подразумевается, что во всяком, в ком присутствует человечность, присутствует и разумность.⁸ Этот тип атрибутов исключается из [высказываний] о Боге согласно любым мнениям: ведь если бы существовала часть Его чтойности, то Его чтойность была бы составной. И невозможность применения к Нему атрибутов этой разновидности такова же, как невозможность предыдущей.

Разновидность третья: предмету предикцируется нечто внешнее по отношению к его истинной реальности и к его сущности, не принадлежащее к тому, от чего зависит полнота⁹ сущности и на чем она держится;¹⁰ предикат этот, следовательно, является некоторым качеством, а качество, как один из высших родов,¹¹ принадлежит к числу акцидентов. Так что если бы у Него, да превознесется Он, существовал атрибут этой разновидности, Он был бы носителем акцидентов. Сказанного достаточно, чтобы понять, насколько это — я имею в виду представление о том, будто Он обладает качествами, — далеко от Его истинного бытия и сущности. И удивительно то, что те, кто толкуют об атрибутах, считают недопустимым по отношению к Нему, да превознесется Он,

почему [вещь] есть” (“Втор. анал.”, 93b37); определение состоит из рода и видового отличия (“Метафизика”, VII, 1037b28–33), которые являются соответственно (умопостигаемой) материей и формой (там же, 1038a5–a9).

⁷ См. напр. ал-Фараби “Трактат о взглядах...” (ФТ, стр. 210, Walzer pp. 66–67); “Гражданская политика” (СЭТ, стр. 67).

⁸ Ср. “Вторая аналитика”, I, 73a26–b1.

⁹ См. прим. 5 к гл. 19.

¹⁰ То, что ее конституирует.

¹¹ Наиболее общих родов, категорий; см. Аристотель, “Категории”, гл. 3–4; Маймонид, “Трактат о логическом искусстве”, гл. 10.

уподобление и качественное определение, тогда как речение их: “Он качественно не определим” не означает ничего иного, кроме того, что Он не обладает качествами. И всякий атрибут, необходимо принадлежащий какой-либо сущности сущностным образом, либо конституирует эту сущность и, значит, тождествен ей, либо является качеством этой сущности.

Как тебе известно, есть четыре рода качеств.¹² Я приведу тебе примеры, относящиеся к каждому из этих родов [представляя качества] в виде атрибутов, чтобы стала ясной невозможность наличия у Него, да превознесется Он, атрибутов этого типа.

Пример первый. Ты характеризуюешь человека, к примеру, каким-нибудь из приобретенных свойств,¹³ относящихся к [способности] умозрения или характеру, либо расположению,¹⁴ присущими ему как одушевленному существу; например, ты говоришь, что такой-то — столяр, или воздержанный, или больной. И безразлично, говоришь ли ты “столяр”, или “образованный”, или “мудрый” — все это расположения души. Безразлично также, говоришь ли ты “воздержанный” или “милосердный”, ибо всякое искусство и всякое знание, всякая прочно усвоенная особенность характера есть определенное расположение в душе.

¹² См. Аристотель, “Категории”, гл. 8 (ср. “Метафизика”, V, гл. 14–21); ал-Фараби, “Книга Категорий”, III (ЛТ, стр. 174–183); Бахманийар, стр. 49–50; Эфрос, “Философская терминология Маймонида” [на ивр.], стр. 15–16; Wolfson, “Crescas Critique...”, pp. 687–688; Визгин, “Квалитативизм Аристотеля”, стр. 277–278, 315–320.

¹³ מלכה (ב), у Аристотеля *hexis*, лат. *habitus*, в русском переводе “Категорий” — “устойчивые свойства”; ср. “Метафизика”, V, 20.

¹⁴ דיסקי; דיסקי параллельно аристотелевскому *diathesis*; лат. *dispositio*, в русском переводе “Категорий” — “преходящее свойство”, “состояние”; ср. “Метафизика”, V, 19. Аристотель относит сюда “качества, которые легко поддаются колебаниям и быстро изменяются”, “например, тепло и холод”; однако далее, приводя примеры качеств третьей разновидности, он также упоминает тепло и холод. Маймонид включает такого рода качества в третью разновидность, включая в первую только “прочно усвоенные” качества; таким образом он несколько модифицирует аристотелеву классификацию, устраняя ее непоследовательности.

Все это очевидно тому, кто хотя бы немного практиковался в искусстве логики.

Пример второй. Допустим, ты характеризуешь определенный предмет наличием или отсутствием в нем какой-либо природной способности;¹⁵ ты говоришь, к примеру, “мягкий” или “твердый”.¹⁶ И нет разницы, говоришь ли ты “мягкий” и “твердый” или говоришь “сильный” и “слабый” — все это природные предрасположенности.¹⁷

Пример третий. Ты приписываешь человеку, к примеру, аффективные качества или аффекты.¹⁸ Допустим, ты говоришь: “такой-то раздражителен”, или “упрям”, или “боязлив”, или “милостив”, причем это [качество] не стало прочно усвоенной особенностью характера. Тот же род [предикатов] имеет место, когда ты приписываешь предмету какой-либо цвет, вкус или запах, теплоту или холод, сухость или влажность.

Пример четвертый. Ты описываешь, допустим, предмет сопутствующими ему характеристиками, относящимися к аспекту количества как такового;¹⁹ ты говоришь, к примеру, “длинный” или “короткий”, “искривленный” или “прямой” и тому подобное.

И когда ты рассмотрешь все эти и подобные им атрибуты, то обна-

¹⁵ כוח טבעי (ב) или “природной силы”, *dynamis physike*.

¹⁶ Твердость — способность оказывать сопротивление деформации, мягкость — отсутствие таковой способности.

¹⁷ כוח טבעי נמצא תמיד. См. выше, гл. 34, прим. 47.

¹⁸ כוחות רגשיים ופחדים וצערות ושמחות ודאגות ופחדים וצערות ושמחות ודאגות — *pathetikai poiotes kai pathē*, “претерпеваемые свойства и состояния”; ср. “Метафизика”, V, 21. Согласно пояснению Аристотеля, горькое и сладкое, теплое и холодное называются аффективными качествами, поскольку их качество выражается в аффицировании, воздействии на чувственное восприятие, черное и белое — потому, что они результат воздействия; аффективные качества отличаются от аффектов большей длительностью и устойчивостью. Аффект — внутреннее состояние, вызванное внешним воздействием; аффекты души — душевные движения, эмоции, страсти.

¹⁹ У Аристотеля эта разновидность обозначена как *schema kai morphe* — “очертания и внешний облик”; формулировка Маймонида имеет параллели у ал-Фараби и других арабских философов.

ружишь, 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 роду²⁰ качества, не может существовать у Него, да превознесется Он.

Итак, относительно трех упомянутых разновидностей атрибутов — тех, которые указывают на чтойность, или на часть чтойности, или на какое-либо качество, принадлежащее этой чтойности,²¹ — ты уяснил себе, что невозможно приписывать их Ему, да превознесется Он, ибо все они указывают на сложность, которой, как мы разъясним, опираясь на доказательство, не может быть у Божества;²² потому и говорится, что Он абсолютно един.²³

Четвертая разновидность атрибутов имеет место, когда предмет описывается посредством его отношения к чему-либо другому, например соотнесен со временем, местом или другим индивидом. К примеру, ты сказываешь Зайде, что он отец такого-то или компаньон такого-то или проживает в таком-то месте или жил в такое-то время. Этот тип пред-

²⁰ Т. е. категории.

²¹ В последнем случае слово “чтойность” употреблено вместо более точного “сущность”.

²² Ниже, II, 24.

²³ Последних слов нет в тексте Мунка и переводе ал-Харизи, однако они присутствуют у Ибн Тиббона, а также среди вариантов, приводимых Мунком и Капахом.

катов 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,²⁴ 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. Очевидно, что у Бога, да превознесется Он, нет соотнесенности с временем и местом. Ибо время есть акцидент, сопутствующий движению, когда рассматривают в нем понятие²⁵ предшествования и следования и оно становится исчисляемым²⁶ (как разъясняется в текстах, посвященных этому предмету),²⁷ а движение принадлежит к тому, что сопутствует [материальным] телам. Однако Бог, да превознесется Он, не [находится] в теле и, значит, не может быть соотнесенности между Ним и временем;²⁸ точно так же нет соотнесенности между Ним и местом.

Предметом исследования и умозрения может быть, однако, вопрос о том, есть ли между Ним, да превознесется Он, и одной из сотворенных Им субстанций какая-либо реальная соотнесенность, такая, что могла бы быть предцифрована Ему. То, что нет взаимообусловленности²⁹ между Ним и какой-либо из сотворенных Им субстанций, ясно с пер-

²⁴ Как отмечает Шварц, бессмысленное здесь повторение имени Зайд произошло, по-видимому, из-за ошибки переписчика.

²⁵ *ʿуу* или “аспект”, см. прим. 19 к гл. 1

²⁶ У Аристотеля: “Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему” (“Физика”, IV, 219b1–2); ср. ниже, Введение к части II, постулат 15.

²⁷ “Физика”, IV, 10–12; VIII, 1.

²⁸ Ср. II, 13.

²⁹ *ʿаʿмʿаʿм*, Ибн Тиббон: *ʿаʿмʿаʿм* — корреляция, обоюдная соотнесенность, ср. “Категории”, гл. 7, “Метафизика”, V, 15; Маймонид, “Трактат о логическом искусстве”, гл. 11.

вого взгляда. Ибо особенность взаимообусловленности состоит в симметричности этого отношения относительно обращения;³⁰ однако, как мы разъясним,³¹ Он, Превознесенный, — необходимо-сущий, а все, что не есть Он, — возможно-сущее, так что взаимообусловленность тут невозможна.³² И все же положение о том, что существует какая-либо [другая] соотнесенность³³ между ними, может показаться справедливым; тем не менее и это не так. Ведь невозможно представить себе даже соотнесенность между разумом и цветом при том, что оба они, с нашей точки зрения,³⁴ объемлются одним [понятием] существо-

³⁰ Например “раб” означает не что иное, как “тот, у кого есть господин”, а “господин” — “тот, у кого есть раб”.

³¹ Ниже, гл. 57; ч. II, Введение, постулат 18, там же, гл. 1 и 2.

³² Понятие необходимо-сущего предполагает безусловность.

³³ По мнению Вольфсона, корреляция (взаимообусловленность), отвергнутая ранее, связана с отношениями действия и претерпевания; теперь же рассматривается случай соотнесенности предметов, связанной с сопоставлением, сравнением их в уме, и выражаемой такими понятиями, как равное, большее, меньшее, и т. д.

³⁴ Оговорка “с нашей точки зрения” возможно вызвана тем, что существовали философы, отрицавшие реальность качеств, например атомисты (Демокрит, Diels, “Die Fragmente der Vorsokratiker”, фрагмент В9), скептики (Секст Эмпирик, “Три книги Пирроновых положений”, I, стр. 92–99). Другое разъяснение дает комментатор Эфоди: утверждать, что и субстанция, и акцидент “объемлются одним [понятием] существования”, можно только если существование является акцидентом сущего (такое во мнении Маймонида; см. ниже, гл. 57); если же существование имманентно субстанции, то понятие существования имеет различный смысл, в зависимости от того, применяется ли оно к субстанции или к акциденту. Однако скорее всего, эта оговорка Маймонида относится к выражаемому им в этом пассаже мнению, что существование сказывается о субстанции и акциденте соименно. Дело в том, что многие философы считали, что в такой ситуации имеет место особый случай амфиболии, обозначаемый ими как употребление термина “по отношению к первому и последнему”, то есть по отношению к причине и следствию; однако под то определение амфиболии, которого придерживался Маймонид, данный случай не подходит (см. прим. 25 к гл. 56). Подтверждение такой интерпретации можно найти ниже, в гл. 56, где говорится, что стихия огня и растопленный воск одинаковы в отношении понятия теплоты (огонь выступает здесь не просто как наиболее теплое тело, а как гипостазированное качество теплоты, “теплород”). Однако именно пример “теплоты”, сказываемой о стихии огня и воске, наряду с примером “существования”, сказываемого о субстанции и акциденте, приводится обычно для иллюстрации амфиболий, относящихся к “первому и последнему” (см. напр. “Метафизика”, 993b24; Фома Аквинский, “О сущности и существовании”, Историко-философс-

вания;³⁵ так как же можно представить себе отношение между Ним и чем-либо иным, при том, что никоим образом не существует понятия,³⁶ объемлющего их, — ведь термин “существование” сказывается о Нем и о том, что не есть Он, совершенно в различных смыслах?!³⁷ Так что поистине нет никакой соотнесенности между Ним и чем-либо из сотворенного Им. Ибо на самом деле всегда, когда есть соотнесенность между двумя вещами, они непременно принадлежат одному ближайшему виду, если же они только принадлежат одному роду, то соотнесенность между ними невозможна. Так, не говорят: “этот красный цвет интенсивнее этого зеленого цвета”, или “слабее его”, или “равносилен ему”, несмотря на то, что их объединяет принадлежность одному роду, роду цвета.³⁸ В тех же случаях, когда два предмета принадлежат двум различным родам, хотя бы даже восходящим к одному более общему роду, они не могут быть соотнесены никоим образом, даже согласно общепринятым первичным представлениям.³⁹ Так, например, нет соотнесенности между сотней локтей и остротой перца, ибо одно принадлежит к роду качества, а другое — к роду количества. И так же нет соотношения между знанием и сладостью или между кротостью и горечью, несмотря на то, что все это подпадает под высший род качества. Так как же возможна соотнесенность между Ним, да превознесется Он, и чем-либо из сотворенного Им при том огромном различии в истине⁴⁰ их существования, различии, глубже которого быть ничего не может?! А если бы была между ними соотнесенность, то Ему тем самым сопутствовал бы акцидент соотнесенности, и хотя это не акцидент, принадле-

кий ежегодник, 1988, стр. 249). Этот, казалось бы, технический вопрос имеет далеко идущие последствия для теории атрибутов (см. указанное примечание к гл. 56).

³⁵ То есть и то, и другое является сущим.

³⁶ $\tau\upsilon\upsilon\upsilon$, см. прим. 19 к гл. 1.

³⁷ $\gamma\upsilon\pi\mu\ \tau\alpha\tau\lambda\upsilon\sigma\eta\alpha\iota$ — чисто омонимически, см. прим. 17 к гл. 56.

³⁸ Ср. Аристотель, “Топика”, 107b13–26.

³⁹ См. прим. 44 к гл. 1.

⁴⁰ См. прим. 22 к гл. 1.

жащий сущности Его, да превознесется Он, все же это, вообще говоря, некоторый акцидент. Так что по сути дела невозможно избежать трудностей, приписывая Ему атрибуты — даже те, которые выражают аспект соотношенности. Эти атрибуты, однако, таковы, что подобает терпимо относиться к применению их для описания Божества, поскольку из их существования не вытекает существования предвечной множественности,⁴¹ а изменчивость соотношенных с Ним не влечет за собой изменчивость в сущности Его, да превознесется Он.⁴²

Пятая разновидность положительных предикатов имеет место, когда предмет описывается через его действия.⁴³ Под “действиями” я разумею не усвоенную способность к производительной деятельности, которую ты имеешь в виду, говоря, к примеру, “столяр” или “кузнец”, ибо это, как мы упоминали, относится к виду качества.⁴⁴ Я же подразумеваю под “действием” конкретное действие, совершенное субъектом, подобное тем, о которых ты говоришь: “Зайд — тот, кто вытесал эту дверь”, или “тот, кто построил такую-то стену”, или “соткал эту одежду”.⁴⁵ Этот тип предикатов удален от сущности субъекта, к которому они относятся, и потому позволительно приписывать их Богу, да превознесется Он, — если только ты осознаешь, что, как мы покажем в дальнейшем,⁴⁶ из существования этих различных деяний не вытекает с

⁴¹ См. прим. 18 к гл. 51.

⁴² Некоторые философы признавали допустимость атрибутов соотношенности, см. напр. Ибн Сина, “Книга знания”, Избранное, стр. 142–143.

⁴³ لفظ. Согласно Вольфсону (“The Aristotelian Predicables and Maimonides’ Division of Attributes”), слово لفظ имеет здесь дополнительную коннотацию — “глагол”. Таким образом, пятая разновидность предикатов образует пропозиции без связки (propositiones secundi adjacentis, см. “Трактат о логическом искусстве”, гл. 3), и таким образом, даже в чисто формальном плане в них не содержится утверждения, что субъект есть то-то и то-то. Ср. также Wolfson, “Maimonides on Negative Attributes”, Studies, v. II, pp. 195–196; Аристотель, “Физика”, 185b27–186a4.

⁴⁴ См. выше, пример первый.

⁴⁵ В приводимых примерах глагол стоит в прошедшем времени, поскольку и в арабском, и в иврите настоящее время передается не глаголом, а причастием, и, таким образом, описывает состояние субъекта.

⁴⁶ В следующей главе.

необходимостью, будто они производятся различными аспектами сущности деятеля; но, как мы разъяснили, все эти деяния совершаются Его сущностью, а не чем-либо дополнительным к ней.⁴⁷

Итогом сказанного в этой главе является следующее: Он, Превознесенный, един во всех отношениях, и нет в Нем множественности и чего-либо добавочного к Его сущности; наличие в Писании многообразных, выражающих различные понятия атрибутов, которые указывают на Него, да превознесется Он, связано с множественностью Его деяний, а не с множественностью в Его сущности. Некоторые же [атрибуты], как мы разъяснили,⁴⁸ призваны указать на Его совершенство, сообразно с тем, что почитается нами совершенством.⁴⁹ Что же касается вопроса о том, как может единая простая сущность, в которой нет множественности, производить разнообразные действия, то это будет разъяснено на примерах.

Глава 53

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.¹ Так обстоит дело и с атрибутами: обнаружив, что книги пророков и

⁴⁷ Гл. 46.

⁴⁸ См. гл. 26, 46–47.

⁴⁹ То есть являются метафорами совершенства, апеллирующими к нашему воображению.

Глава 53

¹ См. гл. 1.

книги откровения приписывают Ему, да превознесется Он, атрибуты, они восприняли это буквально и уверовали, будто Он обладает атрибутами, — словно они могут абстрагировать² Его от телесности, не абстрагируя от телесных модусов, каковыми являются акциденты, — я имею в виду душевные расположения,³ 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”,⁴ и все эти [атрибуты] служат для того лишь, чтобы приписать Ему совершенство как таковое, а не собственное конкретное их содержание, являющееся совершенством только для сотворенного одушевленного существа; большинство же [атрибутов] представляет собой описания разнообразных действий, а из разнообразия действий не вытекает существование различных аспектов в самом деятеле.

Я приведу пример, взяв одно из окружающих нас явлений, чтобы пояснить тебе данное положение — я имею в виду то, что может быть единое действующее начало, которому присущи разнообразные действия, — даже такое, которое не наделено волей, и уж тем более это возможно для того, что наделено волей. Примером тут может послужить огонь: он расплавляет одни предметы и делает твердыми другие, варит, сжигает, отбеливает и чернит. И если бы кто-либо описал огонь как то, что отбеливает, чернит, сжигает, варит, придает твердость и расплавляет, то он был бы прав. Но тот, кому неведома природа огня,

² נִחַרְתָּם מִן הַנֶּחֱסֵם — очищать, ср. הִנִּיחַ, прим. 7 к гл. 1.

³ См. предыдущую главу, прим. 14.

⁴ См. гл. 26 и прим. 2 и 4 к ней; гл. 46.

подумал бы, что в нем существует шесть различных аспектов:⁵ посредством одного он отбеливает, посредством другого чернит, посредством третьего сжигает, посредством четвертого варит, посредством пятого придает твердость и посредством шестого расплавляет. Все эти действия взаимно противоположны и ни одно из них не совпадает с другим по содержанию.⁶ Однако ведающий природу огня знает, что огонь совершает все эти действия посредством одного действующего качества, а именно теплоты. И если так обстоит дело с тем, что действует по природе, то что говорить о действующих по своей воле, а тем более о Том, да превознесется Он, Кто превыше всякого описания. И коли так, то, постигая различные по своему содержанию⁷ [виды] его отношения⁸ [к миру], ведь для нас содержание понятия “знание” отличается от содержания понятия “могущество”, а содержание понятия “могущество” — от содержания понятия “воля”, как можем мы заключать на основании этого, будто есть в Нем различные сущностные аспекты — аспект, посредством которого Он знает, аспект, посредством которого волит, аспект, благодаря которому Он обладает могуществом?⁹ Ведь именно таков смысл атрибутов, провозглашаемых этими людьми.¹⁰ Некоторые из них заявляют об этом открыто, перечисляя аспекты, дополнительные к сущности, другие же прямо не говорят, однако это с очевидностью предполагается их убеждениями, даже не будучи высказываемо в понятных выражениях; один из них, к примеру, сказал: “Он

⁵ נִזְנֵן, см. прим. 19 к гл. 1. В этой главе слово נִזְנֵן появляется многократно, опосредуя переход между онтологическим и семантическим планами. Мы переводим его иногда как “аспект”, иногда как “содержание”; “эйдос” во многих случаях был бы более точным переводом.

⁶ נִזְנֵן, см. предыдущее примечание.

⁷ מִכִּלְתֵּי הַמַּלְאָכִים, см. прим. 5 выше.

⁸ וְדָרְכָיו מִנֵּה נֹסֶה. Из того, что относится к Богу, что касается Его, можно постичь только различные аспекты Его отношения к сотворенному, то есть Его различные деяния в мире.

⁹ Букв. “посредством которого Он может”.

¹⁰ Речь идет об ашаритах, см. гл. 51 и прим. 19 к Посвящению.

могущий Сам по Себе, знающий Сам для Себя, живой Сам для Себя, волящий Сам для Себя”.¹¹

В качестве примера я укажу тебе на рациональную силу,¹² обретающуюся в человеке. Это — единая сила, в которой нет множественности, и посредством ее он овладевает науками и ремеслами; посредством той же самой силы он шьет, плотничает, строит, изучает геометрию и управляет государством. И все эти разнообразные действия проистекают от единой простой силы, в которой нет множественности; различие между названными действиями очень велико, а число их почти безгранично — я имею в виду число ремесел, порождаемых рациональной силой. И потому не следует считать невысказанным для Бога, всемогущего и великого, чтобы разнообразные действия происходили от единой простой сущности, в которой никоим образом нет множественности или чего-либо дополнительного к ней. И все атрибуты, встречающиеся в книгах, данных Божеством,¹³ да превознесется Оно, либо суть атрибуты Его действия, а не Его сущности, либо указывают на абсолютное совершенство, а не на сущность, совмещающую в себе различные аспекты; и недопущение ими¹⁴ высказываний, выражающих Его сложность, не устраняет применимости этого понятия к сущности, обладающей атрибутами. Здесь, однако, наличествует сомнительный момент, который породил у них это воззрение; объясню тебе, в чем он состоит.

¹¹ Вариант перевода: “Он могущий Сам по Себе, знающий Сам для Себя, живой Сам для Себя, волящий Сам для Себя”. Ср. формулировки ан-Наззама, Абу-л-Хузайла, ал-Джуббан, ал-Ашари и др. (аш-Шахрастани, стр. 42, 55, 59, 79–80, 86, 91, 106, 127, 161); ср. ниже, гл. 75; Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 1. По мнению Вольфсона, Маймонид принимает эту формулу с некоторыми уточнениями и оговорками. Как отмечает Шварц, та часть этой формулы, где говорится о воле, не могла принадлежать мутазилитам, поскольку они не считали волю атрибутом (см. аш-Шахрастани, стр. 76–79; ср., однако, там же, стр. 69–70).

¹² $\text{הַיָּסוּדִי הַבְּרִיָּאִי}$ (ב), см. прим. 49 к гл. 34; прим. 11 к гл. 47; Шемона пераким, гл. 1.

¹³ $\text{הַיָּסוּדִי הַבְּרִיָּאִי}$. В некоторых рукописях вариант הַיָּסוּדִי “Богом”.

¹⁴ Сторонниками атрибутов.

Дело в том, что те, кто исповедуют веру в атрибуты, уверовали в это не из-за множественности действий — напротив, они говорят: “Действительно, бывает, что единая сущность производит разнообразные действия; тем не менее сущностные атрибуты Его, да превознесется Он, не принадлежат к числу Его действий, ибо невозможно помыслить, что Бог сотворил Свою сущность”.¹⁵ И по поводу этих атрибутов, которые они именуют сущностными (я имею в виду — по поводу их числа), среди них имеются расхождения, причем каждый из них следует тексту определенной [священной] книги.¹⁶

Упомянем тебе и о тех [атрибутах], относительно коих все они пребывают в согласии и [признание] коих, как им кажется, является умо-

¹⁵ То есть нельзя свести сущностные атрибуты к действиям, поскольку сущность Бога не зависит от Его действий. Этот ход мыслей прекрасно выразил ал-Ашари: “Доказательства того, что Он говорит посредством вечного слова, желает посредством вечного желания, основывается на доказательстве, что Он — властитель. Властитель есть тот, кому принадлежит повеление и запрещение, стало быть, Он повелевает, запрещает. И здесь возможно одно из двух: Он повелевает либо посредством предвечного повеления, либо посредством сотворенного повеления. Если оно было сотворенным, то возможно одно из двух: Он творит его либо в Своей субстанции или субстрате, либо вне субстрата. Немыслимо, чтобы Он творил Его в Своей субстанции, так как это привело бы к тому, что она является субстратом для преходящих свойств, а это невозможно. Немыслимо [также], чтобы Он творил его в [некоем] субстрате, так как [в этом случае] субстрат должен быть наделен повелением. Немыслимо, чтобы Он творил его вне субстрата, так как это абсурдно. Стало быть, ясно, что повеление предвечно, существует в Нем, является Его качеством. Таково же разделение [возможных случаев] в отношении Божественной воли, слышания, видения” (аш-Шахрастани, стр. 91, см. также стр. 84). Тем не менее, некоторые теологи, например шииты Хишам б. ал-Хакам и Зурара б. Айан считали, что Бог создает свои атрибуты (аш-Шахрастани, стр. 161–163; ср. там же, стр. 104–106, о карамитах; ср. Ибн Рушд в “Опровержении опровержения”, ИП, стр. 492–493); см. Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 143–146.

¹⁶ Речь идет о признающих атрибуты среди последователей любой из трех религий Писания. См. напр. у аш-Шахрастани (стр. 88–89, 96, 99) о “последователях первоначального предания”, которые, основываясь на Коране и сунне, признавали наличие у Аллаха предвечных качеств знания, всемогущества, бессмертия, желания, слуха, зрения, слова, величия, почета, великодушия, благодеяния, славы, достоинства; см. там же об их сторонниках из среды мутакаллимов. Ср. Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, p. 131.

постигаемым,¹⁷ а не проистекает из приверженности тексту речений пророка. Таких атрибутов четыре: “Живой”, “Всемогущий”, “Всеведущий”, “Обладающий волей”.¹⁸ Это, говорят они, — понятия¹⁹ различные, но при том — совершенства, отсутствие коих у Божества невысказуемо; и нельзя также допустить, что они относятся к числу Его действий. Таковы, вкратце, их воззрения.

Ты же знай, что аспект знания в Нем, да превознесется Он, тождествен аспекту жизни,²⁰ ибо всякий, кто постигает свою сущность,

¹⁷ לָרָוּם; согласно варианту, приводимому Канахом, לֹא לָרָוּם “первично умопостигаемым”, т. е. аксиомой.

¹⁸ Как отмечает Шварц, мутазилиты и часть ашаритов делили атрибуты на умопостигаемые и воспринимаемые из традиции (“сифат хабарий”, см. аш-Шахрастани, стр. 88, 202). Мутазилиты, говоря об атрибутах (которые они отождествляли с сущностью Божества), упоминали обычно знание, могущество и жизнь (аш-Шахрастани, стр. 55, 83; ср. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 4, стр. 88–90); некоторые из них сводили все сущностные атрибуты к двум — знанию и могуществу (аш-Шахрастани, стр. 42, 55–56) или к одному лишь знанию (там же, стр. 57). Ал-Ашари пытается рационально обосновать четыре указанных атрибута следующим образом: “Если человек поразмыслит о своей природе... и достоверно узнает, что по своей сущности он не в состоянии управлять природой... то он обязательно признает, что у него есть Творец всемогущий, знающий, желающий, потому что нельзя представить себе возникновение этих совершенных действий по естественной необходимости из-за очевидных следов совершенства и мастерства в этой природе. Подобно тому, как эти действия свидетельствуют о том, что Он знающий, всемогущий, желающий, они свидетельствуют и о знании, всемогуществе, воле, потому что способ доказательства присутствующего и скрытого не различается... так что посредством знания достигается совершенство и мастерство, посредством всемогущества достигается совершение и возникновение, посредством воли достигается выделение одного периода времени, а не другого, одной величины, а не другой, одной формы, а не другой. И нельзя представить себе, чтобы эта субстанция была наделена такими атрибутами, если только она не будет живой посредством жизни, согласно приведенному нами доводу” (аш-Шахрастани, стр. 90; арабский текст Cureton, p. 66. Последняя фраза переведена нами иначе, чем у С. М. Прозорова). Ср. ал-Ашари, “Ал-Лума”, стр. 3, 13, 14, 18, 23; Shahrastani, “Kitab nihayat...”, 170.9–171.8; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 204–205. Как утверждает Вольфсон, атрибуты всемогущества, знания, жизни в каламе восходят к атрибутам трех ипостасей у христиан и неоплатоников (Wolfson, *ibid.* pp. 120–131; ср. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 5, стр. 90–93).

¹⁹ יָדוּם.

²⁰ לִמְדָה (вариант יָדוּם) יָדוּם יָדוּם; или “аспект (понятие, эйдос) знания есть аспект (понятие, эйдос) жизни”.

живой и знающий в [силу] одного [и того же] аспекта;²¹ это [верно] в том случае, если под знанием мы разумеем знание своей сущности. Но сущность постигающего, несомненно, та же самая, что и сущность постигаемого, ибо Он, согласно нашим воззрениям, не совмещает в Себе две ипостаси,²² одну — постигающую, а другую — не постигающую, наподобие человека, сочетающего в себе постигающую душу и не постигающее тело.²³ Так что если мы, говоря о знающем, подразумеваем под этим постигающего свою сущность, то “жизнь” и “знание” оказываются тождественными понятиями.²⁴ Они же не рассматривали этот

²¹ τῆν ἐν ἑαυτῷ ὄντων ἰσχυρῶς, более понятным, но менее точным был бы перевод: “является живым в силу того же самого, в силу чего он является знающим”. По поводу концепции, сводящей все сущностные атрибуты к одному лишь знанию, аш-Шахрастани замечает “это — сущность учения философов” (стр. 57).

²² ἰσχυρῶς — букв. “вещи”, pragmata, res; здесь в значении “ипостаси”; ср. Wolfson, *ibid.* pp. 115–117.

²³ Для человеческого интеллекта, не достигшего полной актуальности и не освободившегося от связи с материей, познающий и познаваемое существуют раздельно: познающий — в непознающем субстрате и познаваемое — в непознаваемом субстрате. Жизнь в этом случае представляет собой существование в субстрате и не тождественна знанию.

²⁴ В чисто актуальном интеллекте познающий субъект (знающий), акт познания (знание) и познаваемый объект (знаемое) совпадают. Акт познания — жизнь познающего как единение с познаваемым (именно на этом основана философская концепция бессмертия души, см. напр. прим. 26 к гл. 2). основополагающее значение имеют здесь знаменитые пассажи Аристотеля: “А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его; так что ум и предмет его — одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему... И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность ума его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог” (“Метафизика”, XII, 7, 1072b19–30). “Ведь для бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же” (“О душе”, III, 430a2); “И этот (деятельный. — М. Ш.) ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью... В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет” (Там же. III, 430a16–21). Ср. Плотин, “Эннеады”, V, 3, 16; VI, 7, 17 о связи понятия “жизнь” со второй ипостасью — Умом; ср. также неоплатоническую триаду “мыслимое (бытие) — жизнь — мыслящее (ум)”; см. напр. ФЭС, стр. 429 (“Нус”), стр. 665–666 (“Триада”), стр. 784 (“Ямвлих”). Подробнее см. ниже, гл. 68.

вопрос,²⁵ а рассматривали постижение Им того, что Он сотворил.²⁶ И подобно этому, касательно Его могущества и воли нет сомнения, что ни один из этих [атрибутов] не наличествует у Творца в отношении Его сущности, ибо “Он может” не относится к Его сущности, и нельзя приписать Ему воление Своей сущности — такого никто представить себе не может. Однако эти атрибуты мыслятся ими в связи с изменяющимися отношениями между Богом, да превознесется Он, и Его творениями; то есть Он — мóгущий сотворить то, что Он творит, волящий сделать сущее сущим в том виде, в каком Он сделал его сущим, знающий то, что Он сделал сущим. Итак, теперь тебе ясно, что эти атрибуты тоже рассматриваются не по отношению к Его сущности, но по отношению к сотворенному. И потому как мы, община исповедующих истинное единство [Бога], не говорим, будто в Его сущности есть один дополнительный аспект, посредством которого Он сотворил небо, другой аспект, посредством которого Он сотворил стихии, и третий, посредством которого Он сотворил интеллекты;²⁷ точно так же мы не говорим, будто в ней есть один дополнительный аспект, благодаря которому Он могуществен, другой, посредством которого Он волит, третий, посредством которого Он знает сотворенное. Напротив, Его сущность едина и проста, и нет никакого дополнительного к ней аспекта;

²⁵ *ʿayn* или “аспект”.

²⁶ Ал-Ашари в продолжение приводимого выше рассуждения (прим. 18) аргументирует необходимость различения знания и всемогущества тем, что в противном случае “Он знает благодаря Своему всемогуществу и всемогущ благодаря Своему знанию, а знание того, что Он — знающий, всемогущий безусловно относится к знанию сущности. Однако это не так” (аш-Шахрастани, стр. 90, ср. рассуждение ал-Джуббаи там же, стр. 80). Ал-Ашари основывается здесь на том, что знание Богом Своих действий в мире не может быть тождественно Его знанию Своей сущности. Однако, как утверждает Маймонид (III, 19–21), различие между знанием себя и знанием вещей присуща только человеческому разуму, следующему за вещами (*post rem*), а не архетипическому разуму Творца, разуму, предшествующему вещам (*ante rem*); зная Себя, Бог знает все (ср. аш-Шахрастани, стр. 72).

²⁷ Интеллекты, отделенные от материи, то есть ангелы.

эта сущность сотворила все то, что сотворила, и знает это [сотворенное] вовсе не посредством аспекта, дополнительного к ней. И нет разницы в том, связаны ли эти различные атрибуты с действиями или с различными отношениями между Ним и тем, что порождено Его действиями, также и согласно тому, что мы разъяснили по поводу истинного смысла соотнесенности,²⁸ по поводу того, что она на самом деле есть нечто мнимое.

Таково убеждение, коего подобает придерживаться по поводу атрибутов, упоминаемых в пророческих книгах. Либо, по отношению к некоторым из атрибутов, следует придерживаться убеждения, что они служат указанием на [Его] совершенство, благодаря аналогии с понятными для нас нашими совершенствами, как мы разъясним это в будущем.²⁹

Глава 54

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,¹ 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 постиг-

²⁸ В предыдущей главе.

²⁹ См. в следующей главе и в гл. 59; ср. выше, гл. 26, 46–47.

Глава 54

¹ *לְדַעַת אֱלֹהֵי*, см. прим. 22 к гл. 1; прим. 6 к гл. 9.

нута такой, какова она есть, указав, однако, при этом на область умозрения, исходя из которой² он сможет достичь пределов постижения,

² ... מוצ' נט'ר דרך מנה. Слово מוצ' означает и "место". и "(изучаемый) предмет", "тема". Маймонид подразумевает здесь следующий библейский текст: "И сказал Господь: «Вот место у Меня: стань на этой скале. И вот, когда проходить будет Слава Моя, помещу Я тебя в расселине скалы, и прикрою тебя ладонью Моею, доколе не пройду. И (когда) сниму ладонь Мою, ты увидишь Меня сзади, а лицо Мое не будет видимо»" (Исх. 33:21–23). Согласно тому, что говорится в гл. 8, слова "Вот место у Меня" указывают на ступень необходимого, безусловного бытия Бога как основания возможно-сущего (см. гл. 8, в конце, прим. 2 и 11 к ней). "Скала" толкуется в гл. 16 как источник и первоначало, формальная причина сущего (см. прим. 18 к гл. 16). "Стань на этой скале" означает, по Маймониду, "утвердись в постижении Бога как первоначала, в постижении, приобщающем человеческий интеллект к устойчивости и неизбылемости постигаемого им, освобождающем его от изменчивости и непрочности, связанной с его материальным субстратом" (гл. 15–16, ср. прим. 45 к Введению). Невозможность увидеть лицо Бога, вообще говоря, означает Его непостижимость для интеллекта, а более специфически – невозможность дать Ему определение через причины, сущностные атрибуты и т. д.: нельзя увидеть Его лицо, поскольку нет ничего спереди Него, перед Его лицом (ср. гл. 49 об ангелах). Смертельная опасность, связанная с попыткой увидеть лицо Бога, состоит в том, что пытаясь перейти границы интеллектуального постижения, человек оказывается во власти воображения и начинает в своих представлениях подчинять Бога своим ограниченным понятиям, приписывая Ему позитивные атрибуты или даже антропоморфный облик (ср. гл. 32; ср. также гл. 5 о Моисее, скрывшем свое лицо и "избранных сынах Израиля", не сделавших этого). Познание деяний Бога не несет в себе такой опасности, если атрибуты действия не воспринимаются как описания Божественной сущности (см. гл. 52). Однако из того, что говорит здесь Маймонид, следует, что Моисею было дано нечто большее, чем знание всех атрибутов действия (в параллельном тексте из Мишне Тора, приводимом в следующем примечании, сказано недвусмысленно, что Моисею было дано не только знание атрибутов действия, но и знание "истины существования"). Согласно библейскому тексту, Бог защищает Моисея от грозящей ему опасности двояким способом: "помещу Я тебя в расселине скалы, и прикрою тебя ладонью Моею". Помещенный в расселину скалы, то есть погруженный в постигаемое им истинное и неизблемое бытие (в соответствии с упомянутой выше символикой "скалы"), объятый им со всех сторон, Моисей мог выдержать то, что открылось ему. Выражение "Ладонь Бога", согласно толкованию Маймонида в гл. 21, означает Божественное покровительство, которое только и может спасти того, кто переступает границу постижения; ср. в II, 41 о том, что "рука Господа", опускающаяся на пророка (Цар. I, 18:2, II, 3:15; Иез. 1:3, 3:14, 3:22, 8:1, 33:22, 37:1, 40:1), означает пророческое состояние. Поскольку, согласно тексту, "ладонь Бога" прикрывает от взора Моисея лицо Бога, она должна указывать на некое негативное постижение, апофатическую теологию, связанную с глубинным опытом уникальности и непостижимости Бога (знание незнания, см. гл. 59), или, иначе говоря, на некую дисциплину интеллекта (эпохэ), которая защищает его от опасности уподобить Бога сотворенному,

возможного для человека. И того, что постиг [Моисей] (да пребудет над ним мир!), не постиг никто прежде него и не постигнет никто после него.³ Что касается просьбы о познании атрибутов, то она выражена в его речении: “дай мне знать пути Твои, дабы я знал Тебя, [чтобы

подстерегающей того, кто дерзает смотреть на лицо Бога. Причем это не просто осознание конечности человека, отдаленности его от Бога; это одновременно ощущение присутствия Бога и Его покровительства. Защищенный таким образом, Моисей постигает то, что “не постиг никто прежде него и не постигнет никто после него”. Ясно, что открывшееся ему не было чем-то пустым, просто осознанием запрета или невозможности постижения. Однако незнание-знание, обретенное Моисеем в этом состоянии, является чем-то абсолютно простым и, следовательно, не может быть дискурсивным; оно сокрыто по своей сути и не может быть никоим образом высказано, выражено и передано; поэтому далее говорится, что Бог отводит Моисея от Своего лица (так интерпретирует Маймонид в гл. 21 фразу *יָנַח לוּ ״ רַבּוּי*) и направляет его к другой цели – “видению сзади”, взгляду вослед Богу; это означает, что единственно возможное продолжение и воплощение этого постижения состоит в таком постижении, которое одновременно является действием, – в подражании Богу, следовании Его деяниям. Заметим, что этот переход, это движение от постижения (“взгляда в лицо”) к подражанию (“взгляду вослед”), то есть обнаружение их сущностной связи, и составляет содержание видения Моисея (ср. в видении Иакова поднимающиеся и спускающиеся ангелы, см. прим. 14 к гл. 15). В своих галахических сочинениях Маймонид рассматривает подражание деяниям Бога как всеобщую, обязательную для всех заповедь (см. ниже, прим. 36). Однако для Моисея подражание деяниям Бога есть постижение Самого Бога, приобщение в познании к единой простой сущности, являющейся источником всех этих разнообразных деяний (см. III, 51, 54). См. Х. Кашер “Рассказ Торы об откровении в расщелине скалы. Интерпретация Маймонида” [на ивр.].

³ Ср. в Мишне Тора: “О постижении чего же просил Моисей, учитель наш, когда сказал: «Дай мне увидеть Славу Твою». Он просил о постижении истинности бытия Святого, благословен Он, так, чтобы Он был познан в сердце (интеллекте. – *М. III.*). И подобно тому, как познается некий человек, лицо которого случилось увидеть и облик которого запечатлелся в сердце, так что этот человек оказывается в сознании отличным от других людей, так и Моисей, учитель наш, просил, чтобы существование Святого, благословен Он, было отделено в его сердце от прочих сущих, так, чтобы он знал истинность Его существования такой, какова она. И ответил ему Благословенный, что не по силам разумения человека живого, состоящего из плоти и души, постичь истину этого во всей полноте (точнее: “ясности”. – *М. III.*). И Благословенный дал ему знание того, что не знал ни один человек до него и не будет знать после него, так что [Моисей] постиг из истины Его существования то, посредством чего Святой, благословен Он, был отделен в его сознании от других сущих так же, как отделен в сознании от других людей некий человек, которого случилось увидеть со спины и рассмотреть все его тело и одеяния” (МТ I, 1, 1:10; ср. Шемона пераким, гл. 7).

приобрести благоволение в очах Твоих]”.⁴ Вдумайся в те дивные вещи,⁵ которые заключает в себе это речение: слова “дай мне знать пути Твои, дабы я знал Тебя” указывают на то, что Он, Превознесенный, познается через атрибуты, поскольку знающий [Его] пути знает Его Самого, а слова: “чтобы приобрести благоволение в очах Твоих” указывают на то, что именно знающий Бога обретает благоволение в Его очах, а не тот, кто только постится и молится; так что всякий, кто познал Его, угоден Ему и приближен к Нему, а тот, кто пребывает в неведении относительно Него, отвержен и удален. И степень знания или невежества определяются благоволение и гнев, приближенность и отдаленность.⁶ Мы, однако, вышли за пределы темы настоящей главы, так вернемся же к этой теме.

Итак, [вначале Моисей] просил о познании атрибутов и о прощении народа;⁷ на просьбу о прощении [народа] он получил ответ.⁸ После этого он попросил даровать ему постижение сущности Его, да превознесется Он, как сказано: “дай мне увидеть Славу Твою”.⁹ Тогда он получил ответ на свою первую просьбу “дай мне знать пути Твои”, — ему было сказано: “Я проведу пред тобою всю благодать Мою”;¹⁰ в

⁴ Исх. 33:13.

⁵ גִּזְרֵי, см. прим. 26 к Посвящению.

⁶ Благоволение Бога выражается в человеческом существовании, проникнутом высшим смыслом, присутствием Бога; Его гнев — в бессмысленном существовании человека, оставленного на произвол случайности (ср. в конце гл. 23). Знание Бога не есть просто условие благоволения и близости Бога, но составляет их суть: присутствие Бога в человеке есть Его присутствие в человеческом интеллекте, постигающем Бога и соединяющемся с Ним (см. III, 17–18, 51).

⁷ Здесь подразумевается стих, частично цитированный выше: “Теперь же, если нашел я благоволение в очах Твоих, то молю: дай мне знать пути Твои, дабы я знал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Твоих; и смотри: эти люди — народ Твой” (Исх. 33:13). Согласно Маймониду, тут выражены две взаимосвязанных просьбы: о познании атрибутов и о прощении народа (за грех поклонения золотому тельцу).

⁸ См. Исх. 33:14–17.

⁹ Исх. 33:18. О том, что “Слава” здесь означает сущность, см. ниже, гл. 64; III, 13.

¹⁰ Исх. 33:19. Заметим, что на ту часть первой просьбы, которая относится к прощению народа, Бог отвечает сразу, а на другую, относящуюся к познанию атрибутов, —

ответ на вторую просьбу было сказано: “лица Моего не можно тебе увидеть...”.¹¹ Слова же “[Я проведу пред тобою] всю благодать Мою (כָּל הַטּוֹב)” намекают на то, что Он явил взору [Моисея] все сущие, о которых было сказано: “И увидел Бог все (כָּל הַבְּרִיאָה), что Он создал, и вот, хорошо весьма (טָמֵר טוֹב)”.¹² Говоря, что [Бог] явил их его взору, я подразумеваю, что [Моисей] постиг их природу и взаимосвязь и, вследствие этого, познал то, как [Бог] управляет ими, и в целом, и в частности.¹³ Именно на это намекают слова: “доверенный (אֲמוּנָה) он во всем доме Моем”¹⁴ — то есть “он уразумел все сущее в Моем мире”¹⁵ достоверным и прочным разумением” (ибо воззрение, не являющееся истинным, не может быть прочным).¹⁶

Таким образом, постижение содеянного Им [раскрывает] Его атрибуты, посредством которых Он познается. И доказательством того, что деяния Его, да превознесется Он, и были предметом, постижение кото-

только после того как Моисей высказывает еще одну просьбу — о познании сущности. Дело в том, что знание путей Бога, атрибутов действия, имеет два аспекта: один, связанный с взаимоотношениями Бога и людей, второй — ведущий от познания путей Бога к познанию Его Самого. Имел в виду первый из этих аспектов, Бог обещает идти с Моисеем и народом Израиля, вести их Своими путями (Исх. 33:14–17), что безусловно дает ведомым наглядное, опытное знание путей Бога. Однако, когда Моисей не удовлетворился этим и стал просить о познании сущности, приобрела новый смысл и его первая просьба; в ней выдвинулось на первый план такое познание атрибутов, которое связано с познанием сущности.

¹¹ Исх. 33:20.

¹² Быт. 1:31. См. III, 13.

¹³ Речь идет об общем управлении (провидении) — общих закономерностях, определяющих судьбу вида, в рамках которого состояние индивида может зависеть от случайностей, и частном управлении, определяющем судьбу индивида. Согласно Маймониду, частное управление распространяется на отделенные интеллекты, небесные тела и человека, общее — на остальные сущности подлунного мира, см. III, 17–18.

¹⁴ Числ. 12:7.

¹⁵ Букв. “существование Моего мира”.

¹⁶ אֲמוּנָה (однокоренное с אָמֵן) совмещает в себе значения, относящиеся к сферам этики (преданный, верный, хранящий завет, обещание), эпистемологии (истинный, достоверный) и онтологии (устойчивый, прочный, неизменный, вечный); исходным является значение, относящееся к последнему плану. См. прим. 22 к гл. 1.

рого Он обещал даровать, служит следующее обстоятельство: предмет, познание которого дано [Моисею], — это атрибуты, всецело относящиеся к действию: “жалостливый (סוּפֵר) и милостивый (רַחֵם), долготерпеливый...”.¹⁷ Итак, ясно, что “пути”, о познании которых он просил и о которых ему было поведано, суть действия, исходящие от Него, да превознесется Он. *Мудрецы* же именуют их “качествами” и употребляют выражение “тринадцать качеств”¹⁸ — это наименование в их словоупотреблении применяется к нравственным качествам: “четыре качества [встречаются] среди дающих милостыню”, “четыре качества [встречаются] среди посещающих дом учения”;¹⁹ подобные примеры многочисленны. Смысл этого [слова] здесь не в том, что Он обладает нравственными качествами, а в том, что Он совершает действия, подобные тем действиям, которые исходят от нас в силу наших нравственных качеств, то есть душевных расположений;²⁰ при этом Ему, Превознесенному, душевные расположения не присущи. [Писание] ограничилось упоминанием этих *тринадцати свойств*, хотя [Моисей] постиг “всю благодать Его”, то есть все Его деяния. Объясняется это тем, что [тринадцать свойств] суть те исходящие от Него, Превознесенного, деяния, которые относятся к наделению существованием сынов Адама и управлению ими, а [познание] этого и было конечной целью просьбы [Моисея]. Ведь конец приведенной выше фразы

¹⁷ Исх. 34:6.

¹⁸ Рош Гашана, 176, Бемидбар раба, XXI, 17. Речь идет о тринадцати атрибутах, упомянутых в стихах: “И прошел Господь пред лицом его, и возгласил Господь: Господь Бог жалостливый и милосердный (רַחֵם согласно Маймониду, ‘милостивый’, ‘щедрый’), долготерпеливый и великий в благодеянии и истине, сохраняющий милость для тысяч (родов), прощающий вину и преступление, и грех; но не оставляющий без наказания; взыскивающий за вину отцов и с детей и с внуков до третьего и до четвертого поколения” (Исх. 34:6–7). Существуют различные разбиения этого стиха в соответствии с “тринадцатью качествами” и различные толкования отдельных качеств; см. ниже в настоящей главе, прим. 42.

¹⁹ Авот, V, 13–14.

²⁰ См. гл. 52, прим. 14.

гласит: “дабы я знал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Твоих; и смотри: эти люди — народ Твой”,²¹ которым я должен управлять, действуя в подражание тому, как Ты действуешь, управляя им. Таким образом ясно, что “пути” и “качества” суть одно и то же; они представляют собой совершающиеся в мире действия, исходящие от Него, да превознесется Он. И когда мы постигаем любое из этих Его действий, мы приписываем Ему, да превознесется Он, атрибут, от которого исходит это действие, и называем Его именем, образованным от [названия] этого действия.

Например, мы постигаем те заботливые действия, с помощью которых Он управляет образованием зародышей живых существ, а после рождения создает в них и в тех, кто их взращивает, силы, предотвращающие гибель и порчу, защищающие от вредоносных влияний и обеспечивающие жизненно необходимые функции; подобные действия исходят от нас не иначе, как вследствие аффекта и мягкосердечия, — в этом и состоит смысл понятия “жалость”, а посему и Его, да превознесется Он, называют “Жалостливым” (רַחֵם), как сказано: “Как отец жалеет (רַחֵם) детей, [так Господь жалеет боящихся Его]”²² и сказано: “и буду миловать (רַחֵם) их, как милует человек сына своего”.²³ Это не означает, что Он, Превознесенный, испытывает аффект и смягчается, напротив, действия Его, да превознесется Он, по отношению к Своим подопечным,²⁴ подобные тем действиям по отношению к ребенку, которые исходят от родителя как следствие сострадания и жалости, — аффектов в полном смысле этого слова — исходят от Него без посредства аффекта и изменения. Точно так же, когда мы даем нечто тому, кому ничего не должны, на нашем языке называют это действие רַחֵם

²¹ Исх. 33:13.

²² Пс. 103:13.

²³ Мал. 3:17.

²⁴ רַחֵם от רַחֵם, ед. ч. רַחֵם — находящийся под покровительством, приближенный, см. напр. Ислам, стр. 45–46.

(милостивое дарение, пожалование), как сказано: “пожалуйте их нам”;²⁵ “...которых мне пожаловал Бог”;²⁶ “ибо Бог пожаловал мне”;²⁷ подобные примеры многочисленны. И поскольку Он, Превознесенный, создает то и заботится о том, что создавать и о чем заботиться не обязан, Его именуют *رُزِق* (жалующий, милостиво дарящий, щедрый).²⁸

Так же, поскольку среди действий по отношению к сынам Адама, исходящих от Него, есть и [те, что несут] великие бедствия, постигающие отдельных людей и губящие их, или всеобщие катастрофы, несущие уничтожение племенам и целым областям,²⁹ истребляющие детей и внуков, не оставляющие в живых ни жен,³⁰ ни потомства, такие как разверстие земли, землетрясение и опустошительные грозы,³¹ как нашествие, когда один народ стремится истребить мечом другой народ и стереть память о нем, и многие другие деяния, подобные которым кто-либо из нас совершает по отношению к другому только ввиду сильного гнева, великой ненависти и жажды мщения, — Он был, в силу этих действий, назван “ревнивым и мстящим, яростным и хранящим ненависть”.³² Здесь подразумевается, что действия, подобные исходящим от нас вследствие душевных расположенностей, таких как ревность, мстительность, ненависть и гнев, — исходят от Него, да превоз-

²⁵ Суд. 21:22.

²⁶ Быт. 33:5.

²⁷ Быт. 33:11.

²⁸ См. напр. Ибн Сина, “Книга знания”, Избранное, стр. 153.

²⁹ *كَلِيمَا* (ل) от гр. *klima* (“климат”) — широтный пояс.

³⁰ *(ن)لررر*, букв. “пашня”, может означать “посев” или, метафорически, “жену”, см. Lane p. 542.

³¹ *رررررر(ن)* ед. ч. *ررررر*, ср. ниже, II, 44, III, 12. *ررررр* часто упоминается в Коране как название кары, постигшей адитов и самудян (41:12, 16, 51:44); букв. “воплъ”, в переводе Саблукова — “громоносная молния”; Крачковский, со ссылкой на Мюллера, указывает значение бури, сопровождаемой землетрясением или извержением вулкана (прим. 8 к 41-й суре); ср. Lane, p. 1690; Ибн Тиббон, “Разъяснение необычных слов”, на слово *لررر*. В целом, в этом перечислении различных напастей заметно влияние коранической лексики.

³² Ср. Наум 1:2.

несется Он, из-за того, что их заслужили те, кто подлежит наказанию,³³ и никоим образом не из-за какого-либо аффекта, ибо превыше Он всякого несовершенства.³⁴ Так и все действия, подобные тем, которые исходят от сынов Адама вследствие аффектов и душевных расположений, никоим образом не исходят от Него, да превознесется Он, из-за чего-либо, дополнительного к Его сущности.

И правителю государства, если он является пророком,³⁵ подобает подражать этим атрибутам,³⁶ так, чтобы от него исходили эти деяния соразмерно [обстоятельствам] и в соответствии с тем, что заслужили [люди], а не просто вследствие аффекта. И пусть не дает он волю гневу

³³ Маймонид не затрагивает здесь проблемы теодицеи или вопроса о том, вызываются ли все эти события прямым волением Бога или действием вторичных, природных причин; см. об этом ниже, II, 48; III, 8–17, 22–24.

³⁴ Ср. “Кузари”. II, 2.

³⁵ В средневековой философской традиции образ основателей религий как пророков-законодателей вступает во взаимодействие с идущим от Платона представлением о правителе-философе. См. ал-Фараби, “Гражданская политика” (СЭТ, стр. 123–126); “Трактат о взглядах жителей добродетельного города” (ФТ, стр. 308–317; Walzer, pp. 238–249, 439–446), “О достижении счастья” (СЭТ, стр. 321, 325–334, 336–337, 339–344, 348); Ибн Рушд (Averroes’ Commentary on Plato’s Republic), III. Пинес, “К исследованию политического учения Ибн Рушда” [на ивр.], А. А. Игнатенко, “В поисках счастья”, стр. 83–88, 115–117, 143–148, 183, 224–227. Мусульманские авторы, в соответствии с исламскими представлениями о предшествовавших Мухаммаду пророках-законодателях, могли рассматривать их как некую общую категорию; некоторые философы допускали теоретическую возможность чисто философского законодательства. Маймонид, однако, утверждает, что учредители светских законов характеризуются развитым воображением, а не философскими достоинствами, тогда как единственным законодателем, действовавшим по внушению свыше, и одновременно единственным истинным философом-законодателем был Моисей. Все пророки, предшествовавшие Моисею, выступали как учителя и наставники, не предписывая людям законов именем Бога. Пророки, появившиеся после Моисея, были его продолжателями, призывавшими людей хранить закон, данный Моисеем. Те же, кто провозглашает новые религиозные законы, не пророки, а подражатели и плагиаторы (II, 37, 39–40).

³⁶ Уподобление Богу – высший идеал и философской, и религиозной этики (см. напр. Платон, “Тезет”, 176b; “Федр”, 248a; “Тимей”, 47b-d; “Законы”, IV, 716c-d; Аристотель, “Никомахова этика”, X, 9, 1178b23–27; Филон, De fuga et invent., 12, 63; De orif. m., 50, 144; De spec. leg. IV, 36, 188; De decalogo, 15, 73; Плотин, “Эннеады”, I, 2:1–7; I, 6:6; Давид Анахт, “Определения философии”, стр. 48–49, 57, 65–70, 99; ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 249–250). Подражание Богу как одна из 613

заповедей Торы рассматривается Маймонидом в его галахических сочинениях. В “Книге Заповедей” он пишет: “Нам заповедано уподобляться Ему, да превознесется Он, в меру наших сил, как сказано «идти будешь путями Его»” (Втор. 28:9); это повеление было повторено, и сказано было: “ходить всеми путями Его” (Втор. 10:12, 11:22); [мудрецами] было дано толкование этого: “Как Святой, благословен Он, назван милостивым (יְיָ), так и ты будь милостивым; как Святой, благословен Он, назван милосердным (רַחֵם), так и ты будь милосердным; как Святой, благословен Он, назван справедливым, так и ты будь справедливым; как Святой, благословен Он, назван верным, так и ты будь верным”; это слова Сифре (Сифре Деварим на Втор. 11:22, ср. Шабат, 133б). Это положение было повторено в других выражениях, и сказано: “За Господом, [Богом вашим], идите” (Втор. 13:5), и было дано этому толкование (Сота 14а), что подразумевается уподобление Его благим деяниям и возвышенным качествам, которые приписываются Богу, превознесенному в метафорическом смысле, да превознесется Он надо всем на великую высоту” (Заповедь восьмая). В Мишне Тора, в разделе “Этические законы”, излагая доктрину “среднего пути” (метриопатии, умеренности, удаления от крайних аффектов), Маймонид пишет:

“И заповедано нам идти этими средними путями, путями благими и прямыми, как сказано “идти будешь путями Его”. Так учили [мудрецы], толкуя эту заповедь: “Как Он назван милостивым (יְיָ), так и ты будь милостивым; как Он назван милосердным (רַחֵם), так и ты будь милосердным; как Он назван святым, так и ты будь святым”. И в этом смысле называли пророки Бога всеми этими именами: Долготерпеливым, Великим в благодеянии, Праведным и Справедливым, Совершенным, Могучим, Сильным и другими, подобными им — чтобы сообщить, что это пути благие и прямые, и человек обязан идти по ним и уподобляться Ему по мере сил” (1:6–7).

Отметим, что согласно “Книге Заповедей”, источником атрибутов действия, которым следует подражать, служит не познание путей Бога в мире, а метафорический язык Писания (в Мишне Тора Маймонид также ссылается не на сами деяния Бога, а на имена, данные Ему пророками). В этом смысле описания Бога в Библии приобретают не информативное, а нормативное значение; ср. ниже, в настоящей главе о том, что деяния, которые Бог повелевает совершить, также рассматриваются как Его атрибуты действия. (Это положение раскрывает дополнительное значение метафорических описаний Бога в Библии. В Путеводителе (гл. 26 и 46) Маймонид говорит о том, что эти описания призваны сформировать средствами “языка людей” представление о Боге как о совершенном существе. Согласно “Книге Заповедей” эти описания определяют нравственный идеал и образец для подражания.) В Мишне Тора появляется независимый от этих двух источников критерий для определения путей Бога: этическое правило золотой середины. Как мы уже отмечали (выше, прим. 2), содержание заповеди о подражании Богу для пророка, для того, кто актуализовал свой интеллект, достиг знания о Боге, отличается от ее содержания для того, кто не обрел такого знания. Для того, чей интеллект находится в потенциальном состоянии, источником знания об атрибутах действия, которым следует подражать, является традиция, внешний авторитет (восходящий к пророку). Тот же смысл имеют атрибуты, выводимые из правила золотой середины — внешнего критерия этического равновесия, подобного наставлениям врача, необходимым для восстановления гармонического равновесия телесных сил у больного, утратив-

шого внутренний критерий этой гармонии (См. Шемона пераким, гл. 3; МТ, “Законы этики”, 2:1–2). Данные таким образом, атрибуты в принципе не могут сохранить своей истинной внутренней мотивации, постигаемой пророком: усваивая их, превращая их в форму своего этоса, человек создает их новую, основанную на душевных расположностях, мотивацию. Такого рода подражание атрибутам действия приближает человека к Богу лишь постольку, поскольку оно гармонизирует, совершенствует форму его этоса, делая возможным восприятие формы более высокого уровня – интеллектуального постижения, вершина которого – истинное познание Бога. Образно говоря, такое подражание Богу является тем прилагаемым к человеческой душе извне инструментом, который оформляет, ваяет, шлифует этос, внешнюю форму человека, делает ее сосудом, пригодным для внутренней формы. На этой стадии постоянно присутствует опасность переноса внешней формы на Бога, антропоморфизма, поэтому и необходимы оговорки и предостережения о метафорическом значении выражений, приписывающих Ему атрибуты и говорящих о подражании Богу (см. гл. 1, в конце, прим. 32, 44 и 48 к ней). На этой ступени речь не идет об устранении аффектов; напротив, цель воспитания – формирование этоса, обеспечивающего сбалансированные аффекты, реакции на внешние воздействия. У того же, для кого познание Бога стало субстанциальной, внутренней формой души, подражание деяниям Бога становится продолжением его познания Бога, интеллектуальной “образа Божьего” – субстанциальной формы человека. Используя, вслед за Маймонидом, образ изливающейся эманации (II, 37), можно представить познание Бога как наполнение интеллекта эманацией Божественного разума, а подражание Богу – переливание эманации через край. Можно сказать, что само действие становится познанием (Ср. “во всех путях твоих познавай его”, Прит. 3:6; Шемона пераким, гл. 5). Поэтому Моисей мог править народом, заботиться о его нуждах, ни на мгновение не отвлекая свою мысль от созерцания Бога (III, 51). В этом смысл оговорки, содержащейся в комментируемой фразе Путеводителя: “И подобает правителю государства, если он является пророком...”. Как мы помним, во второй главе Путеводителя обещание “вы будете как боги”, понятое как “вы будете как правители”, рассматривалось как соблазн Змея. Подражание Божественному правлению как альтернатива пути познания Бога – дерзкое самозванство и подмена истинной человеческой формы, образа Божьего, внешней формой с пустой сердцевиной. Разумеется, это не означает отрицания значимости внешнего подражания для человека, находящегося в стадии формирования этических предпосылок для интеллектуального постижения; этика – начало и конец пути, но его средоточие – постижение. Аналогичная идея выражена в заключительных главах Путеводителя (III, 51–54). Маймонид подробно описывает в них идеал интеллектуального совершенства, подчеркивая его превосходство и над социальными, физическими и этическими совершенствами, объясняя при этом библейский стих “Но хвастающийся пусть похвалится лишь тем, что разумеет и знает Меня” (Иер. 9:23). Однако, говорит Маймонид, стих на этом не завершается, ибо в продолжении его сказано “что Я – Господь, творящий милосердие, правосудие и справедливость на земле, ибо лишь это желанно Мне, – сказал Господь”. Это означает, что наивысшее постижение должно в конечном счете претвориться в милосердие, правосудие и справедливость, совершаемые на земле, как подражание Божественным атрибутам милосердия, правосудия и справедливости. См. также Pines, “Translator's Introduction”, cxxi-cxxi; Berman, “The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God”; Kreisel, “Imitatio Dei...”.

и не позволяет аффектам упрочиться в нем — ибо всякий аффект дурен — а, напротив, пусть избегает их, насколько это в человеческих силах. Так что в одних случаях Он будет для определенных людей “*милосердным и милостивым*” не просто из-за мягкости и жалостливости, а в соответствии с должным; в других же случаях он будет по отношению к определенным людям “*хранящим ненависть, мстительным и яростным*” — сообразно тому, чего они заслужили, а не просто из-за того, что его прогневили; он может даже приговорить определенного человека к сожжению не из-за того, что ожесточается,³⁷ гневается и испытывает ненависть к нему, а потому, что считает это заслуженным [наказанием] для него, и потому, что имеет в виду ту великую пользу, которую принесет это деяние множеству людей. Не обратил ли ты внимания на то, что в тексте Торы вслед за повелением уничтожить семь народов,³⁸ выраженным в словах: “не оставляй в живых ни одной души”,³⁹ сразу же говорится: “Дабы они не научили вас делать подобное всем мерзостям их, какие они делали для божеств своих, и не грешили бы вы пред Господом, Богом вашим”.⁴⁰ Иными словами, здесь говорится: “не думай, что это проявление жестокости и жадности, напротив, это деяние, одобряемое судом человеческой мысли — устранение всякого, кто отклонился от путей истины, и удаление всех препятствий, которые мешают человеческому совершенству, которое есть не что иное, как постижение Его, да превознесется Он”. При всем том подобает, чтобы акты милосердия, прощения, сострадания и жалости, исходящие от правителя государства, были гораздо более многочисленными, чем акты наказания; ведь все эти тринадцать

³⁷ רָגַז, см. прим. 56 к гл. 34.

³⁸ При завоевании земли Ханаанской во времена Иисуса Навина было повелено истребить обитавшие там народы хеттов, гиргашитов, амореев, кенаанитян, нерризитов, хиввитов и йевуситов (Втор. 7:1), в том случае, если они отказывались заключить мир с Израилем (см. МТ XIV, “Законы о царях и войнах”, 6:1–5).

³⁹ Втор. 20:16.

⁴⁰ Втор. 20:18.

свойств связаны с милосердием, кроме одного — “взыскивающий за вину отцов и с детей”,⁴¹ ибо слова *pru kl pru* следует понимать в смысле: “не искореняющий окончательно”,⁴² основываясь на [значении глагола *pru v*] в речении: “и опустошенная (*plru*) будет она сидеть на земле”.⁴³

И знай, что речение “взыскивающий за вину отцов и с детей” относится исключительно к греху *идолопоклонства*, а не к какому-либо другому греху, на что указывает сказанное в *Десяти заповедях*: “[взыскивающий за вину отцов и с детей] до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня”.⁴⁴ Ведь “*ненавидящим*” именуется только *идолопоклонник*:⁴⁵ “Ибо все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, [они делают богам своим]”.⁴⁶ И ограничил Он [наказание] *четвертым родом*, поскольку наиболее отдаленное потомство человека, которое тот может увидеть, — это *четвертое поколение*. Поэтому когда жители города,⁴⁷ *впавшие в идолопоклонство*, подвергаются казни, гибнет старец, *поклонявшийся идолам*, и сын сына его сына, то есть потомок в четвертом колене. Тем самым Он как бы описывается тем, что среди Его повелений (которые, несомненно, относятся к числу Его деяний)⁴⁸ есть повеление предать смерти потомство *идолопоклонников*, даже малолетнее, вместе с его отцами и дедами.⁴⁹ И такое же

⁴¹ Исх. 34:7.

⁴² Букв. “искореняя, не искоренит (окончательно)”; глагол *pru* имеет при таком толковании значение “опустошать, искоренять”; в соответствии с более распространенным значением этого глагола — “очищать”, *pru kl pru* будет означать “очищая, не очистит (окончательно)”, отсюда в синодальном переводе и у Йосефона: “но не оставляющий без наказания”.

⁴³ Ис. 3:26. Речь идет о Сионе (в иврите это слово женского рода).

⁴⁴ Исх. 20:5.

⁴⁵ См. выше, гл. 36.

⁴⁶ Втор. 12:31.

⁴⁷ Речь идет о “свертывшемся городе”, см. ниже.

⁴⁸ См. II, 48.

⁴⁹ Иными словами, последний из тринадцати атрибутов — “взыскивающий за вину отцов и с детей и с внуков до третьего и до четвертого поколения” — описывает не деяние Самого Бога, а деяние, которое Он повелевает совершить.

повеление мы постоянно встречаем в Торе, во всех текстах [касающихся подобных случаев]. Например, относительно “совратившегося города”⁵⁰ заповедано: “предай уничтожению его и все, что в нем”;⁵¹ как мы объяснили, все это делается для того, чтобы изгладить это влияние, вызвавшее столь великую порчу.

Мы несколько отделились от темы настоящей главы; но между тем мы объяснили, почему [Писание] при упоминании Его деяний ограничилось в рассматриваемом тексте лишь теми, [о которых мы говорили выше]: поскольку именно к ним необходимо прибегать при управлении государствами; [мы разъяснили], что предел⁵² человеческого совершенства состоит в том, чтобы уподобиться Ему, да превознесется Он, насколько это в силах человека, то есть уподобить наши деяния Его деяниям, как разъяснили это [мудрецы], которые в связи с истолкованием слов “святы будьте, [ибо свят Я]”⁵³ сказали: “Как Он милостив (יְיָ), так и ты будь милостив, как Он милосерден (רַחֵם), так и ты будь милосерден”.⁵⁴ Все это, однако, было подчинено одной цели — разъяснению того, что приписываемые Ему атрибуты суть атрибуты действия, тогда как качества Ему не присущи.

⁵⁰ Город, большинство жителей которого впали в идолопоклонство. Город подвергается разрушению, те из жителей, которые поклонялись идолам (а по некоторым мнениям, и их дети), подвергаются казни. Имущество всех жителей города сжигается. Квалификация какого-либо города как “совратившегося” обставлена столь многочисленными и трудновыполнимыми условиями, что в Талмуде говорится “Совратившегося города никогда не было и никогда не будет. Зачем же написано о нем? Чтобы изучать и получать награду” (Санхедрин 71а).

⁵¹ Втор. 13:16.

⁵² Или “цель”; см. ниже, гл. 69.

⁵³ Лев. 19:2.

⁵⁴ Приводимый Маймонидом мидраш на Лев. 19:2 не имеет полных текстуальных соответствий в известных сборниках мидрашей. Более или менее близкие варианты см. напр. Сифре Дебарим на Втор. 11:22; Сифра на Лев. 11:44 и 19:2; Шабат, 133б; Ванкра раба, XXIV, 4; “Леках Тов” на Втор. 13:5; Ялкут Шимони, Кедошим, 604; ср. также Сота 14а. См. выше прим. 36.

Глава 55

Как уже говорилось ранее в различных местах настоящего трактата, все, что подразумевает телесность, непременно должно быть исключено [из представлений] о Нем.¹ Точно так же подобает исключать аффекты,² поскольку любые аффекты подразумевают изменчивость³ и поскольку то, что производит эти аффекты, несомненно не тождественно тому, что их воспринимает.⁴ Поэтому, если бы Он, Превознесенный, воспринимал какие бы то ни было аффекты, выходило бы, что кто-то другой воздействует на Него и изменяет Его.⁵ И точно так же непременно следует исключать [представления, предполагающие] в Нем какую бы то ни было лишенность,⁶ равно как и те, согласно которым некое совершенство иногда отсутствует у Него, а иногда — присутствует. Ибо, допустив это, мы признаем существование совершенства в потенции, а со всякой потенцией непременно связана лишенность.⁷ Кроме того, для перехода чего бы то ни было из потенциального состояния в актуальное необходимо актуальное существование чего-либо другого, вызывающего этот переход.⁸ Отсюда с необходимостью следует, что все Его совершенства должны существовать актуально и что никоим образом не присуще Ему ничто потенциальное.

К числу того, что непременно должно быть исключено из представ-

Глава 55

¹ См. напр. гл. 1 и примечания к ней; гл. 18–20, 35–36.

² Ср. выше, гл. 35–36, гл. 44, гл. 52.

³ См. гл. 11.

⁴ См. “Физика”, 202a23, 202b20.

⁵ См. напр. Ибн Сина, “Книга знания”, Избранное, стр. 140.

⁶ См. выше, гл. 26, III, 19; ал-Фараби, “Трактат о взглядах...” (ФТ, стр. 203–204, Walzer, “Al-Farabi on Perfect State”, pp. 56–59, 333–335), “Гражданская политика” (СЭТ, стр. 65–66).

⁷ Ср. “Метафизика”, 1069b27–28, 1089a26–32.

⁸ См. ниже, гл. 69; ч. II, Введение, постулат восемнадцатый; Аристотель, “Метафизика”, 1032a26, 1049b17–28; “Физика”, 202a8–12.

лений о Нем, относится также и уподобление Его чему-либо среди сущего.⁹ Это положение осознается каждым и об этом недвусмысленно заявлено в пророческих книгах, как сказано: “И кому уподобите вы Меня, чтобы Я сравним был с ним”;¹⁰ и сказано: “Кому же уподобите вы Бога? И какой образ сопоставите с Ним?”;¹¹ и сказано: “Нет подобного Тебе, Господи”;¹² подобных выражений — множество.¹³

Главный смысл вышесказанного: в соответствии с тем, что было ясно доказано, следует непременно исключать [из понятия о] Нем все ведущее к тому, [что относится к] одному из этих четырех типов, а именно все то, что подразумевает телесность; то, что подразумевает наличие аффектов и изменчивость; то, что подразумевает лишенность, например, будто Он вначале не обладал чем-либо актуально, а затем стал [обладать этим] актуально; то, что подразумевает уподобление Его чему-либо из сотворенного Им. С этим связано одно из обстоятельств, из-за которых естественные науки полезны в деле познания Божества;¹⁴ ибо всякий, кому эти науки неведомы, не осознает, что аффекты являются проявлением несовершенства, не понимает концепции потенциальности и актуальности, не знает, что лишенность с необходимостью присуща всякому потенциальному состоянию и что находящееся в потенции более несовершенно, чем то, что движется, осуществляя переход от потенции к акту, а движущееся также оказывается несовершенным по сравнению с тем, из-за чего оно движется к обретению актуальности.¹⁵ И даже тот, кому эти положения известны, а неизвестны только доказательства, не может знать конкретных утверждений,

⁹ См. примечания к гл. 1, в начале.

¹⁰ Ис. 40:25.

¹¹ Там же, 18.

¹² Иер. 10:6.

¹³ См. выше, гл. 35–36, КМ, Сангедрин, X, 1 (Тринадцать основоположений веры, основоположение третье); МТ I, 1, 1:8.

¹⁴ См. выше, гл. 34.

¹⁵ См. напр. “Физика”, 201b31–32; “Метафизика”, 1048b17–35, 1066a17–26.

вытекающих из этих общих постулатов с непреложной необходимостью, и поэтому для него не существует возможности доказать ни существование Божества,¹⁶ ни необходимость исключения из представлений о Нем того, что относится к какому-либо из вышеупомянутых типов.¹⁷ После этого предисловия, в следующей главе, я приступаю к разъяснению немыслимости того, что мнят себе верующие в наличие у Него сущностных атрибутов; это будет понятно только тому, кто предварительно уже приобрел познания в искусстве логики и природе сущего.

Глава 56

Знай, что подобие есть определенная соотнесенность между двумя вещами, и если между какими-либо двумя вещами невозможна соотнесенность,¹ то точно так же невозможно помыслить² уподобление их друг другу. Аналогично этому, там, где нет подобия, нет и соотнесенности. К примеру, нельзя сказать, что данная теплота подобна данному

¹⁶ Речь идет о доказательствах, излагаемых в первой главе второй части Путеводителя и основывающихся на выводах естественной науки, сформулированных во Введении к этой части. В частности понятия актуального и потенциального необходимы для доказательства существования Бога как чистой актуальности. Аналогично этому, анализ причин движения приводит к доказательству существования неподвижного Перводвигателя, анализ понятий возможного и необходимого — к понятию необходимо-сущего; ср. гл. 69.

¹⁷ Получив в результате упомянутых доказательств понятие о Боге как о чистой актуальности, либо как о неподвижном Перводвигателе или о необходимо-сущем, можно вывести из этого Его единственность, нетелесность, неизменность, неподверженность аффектам и т. д. (там же).

Глава 56

¹ О соотнесенности см. выше, гл. 52, прим. 33.

² *אָנאָלוג* или “представить”, ср. прим. 9 к Посвящению, прим. 12 к гл. 50.

цвету или что этот звук подобен этой сладости — это вещь самоочевидная. И поскольку возможность соотнесенности между Ним, да превознесется Он, и нами, то есть между Ним и тем, что не есть Он, исключена, необходимо исключить также и подобие.

И знай, что всякие две вещи, которые принадлежат к одному виду (под этим я разумею, что обе они обладают одной и той же чтойностью),³ но между которыми существуют различия, выражаемые [такими понятиями] как малое — большое, сильное — слабое, и так далее, с необходимостью подобны друг другу, несмотря на то, что между ними существуют указанные различия. К примеру, горчичное зернышко и сфера неподвижных звезд⁴ подобны друг другу [наличием у них] трех измерений, и, хотя один из этих предметов крайне велик, а другой — крайне мал, в смысле существования у них измерений они одинаковы.⁵ Точно так же воск, расплавившийся на солнце, и стихия огня⁶ подобны друг другу наличием теплоты, и хотя теплота последней крайне сильна, а теплота первого крайне слаба, в смысле проявления в них этого качества они одинаковы.⁷

В соответствии с этим подобало бы понимать тем, кто убежден в наличии сущностных атрибутов, которыми описывается Творец как Сущий, Живой, Могущий, Знающий и Волящий:⁸ не может быть, чтобы эти понятия применялись к Нему и к нам в одном и том же смысле и чтобы отличие этих атрибутов от наших атрибутов состояло в

³ См. прим. 21 к гл. 1.

⁴ Восьмая (считая снизу) небесная сфера, содержащая в себе звезды (“неподвижные звезды”) и объемлющая сферы планет (“подвижных, блуждающих звезд”). См. прим. 6 к гл. 10, II, 4, 10; III, 14; МТ I, 1, 3:1–2.

⁵ Точнее: *ууу* (смысл, аспект, эйдос) существования у них трех измерений одинаков.

⁶ Одна из четырех стихий, первоэлементов (см. Аристотель, “О возникновении и уничтожении”, II, 1–3). Ср. “Метафизика”, 993b24; ср. прим. 17 к гл. 72.

⁷ Точнее: *ууу* (смысл, аспект, эйдос) проявления у них этих качеств одинаков.

⁸ Такой перечень атрибутов появляется у Йосефа ал-Бацира, см. D. Kaufmann, “Geschichte der Attributenlehre...”, S. 418.

том, что те превосходят их величиим или совершенством, постоянством или устойчивостью,⁹ так что Его существование было бы более устойчиво, чем наше существование, Его жизнь — более постоянна, чем наша жизнь, Его могущество — более велико, чем наше могущество, Его знание — более совершенно, чем наше знание, Его воля более универсальна, чем наша воля.¹⁰ В таком случае каждая пара понятий охватывалась бы одним определением¹¹ — так они мнят себе, однако это неверно никоим образом. Ведь сравнительная степень прилагательного¹² употребляется только по отношению к вещам, о которых соответствующее прилагательное¹³ высказывается соименно,¹⁴ а в этом случае между ними с необходимостью существует подобие. Но, в соответствии с их воззрением о наличии сущностных атрибутов, точно так же как необходимо, чтобы Его сущность не была подобна другим сущностям,¹⁵ и надлежало бы, чтобы те сущностные атрибуты, которые они воображают себе, не были бы подобны другим атрибутам и не охватывало бы и тех и других единое определение. Они же не следуют этому и

⁹ ל'בלתא או אלדום או אלמכל או אלטעמל, точнее “(отличие... [выражалось понятиями]) большего, более совершенного, постоянного или устойчивого”, или “(отличие... состояло) в том, что те больше, совершеннее, постояннее и устойчивее”. По поводу двух последних понятий см. прим. 6 к гл. 15. В одной из рукописей, приводимых Капахом, здесь прибавлено “или универсальностью”.

¹⁰ То есть воля Бога не преследует каких-либо внешних для нее целей, см. ниже, II, 18; ср. Ибн Сина об общей и частной воле (“Указания и наставления”, Избранное, стр. 340–341).

¹¹ Ср. выше, гл. 35.

¹² לועז דגז, букв. “модель לועז” — модель, схема, по которой образуется сравнительная степень прилагательного; в арабской грамматике принято строить словообразовательные модели на основе корня לועז.

¹³ יעומלמ, букв. “понятие”.

¹⁴ לועז, то есть в одном и том же смысле, см. прим. 11 к Введению. Ср. Аристотель, “Физика”, 248b7: “Несравнимо все, что не синоним (соименное)”.

¹⁵ Это положение признавали как ашариты, так и “сторонники первоначального учения”, ссылаясь как на Коран (напр. 42:9, 112:4) и сунну, так и на разум (см. напр. аш-Шахрастани, стр. 53, 88, 93, 99).

считают, что существует единое определение, объемлющее и те и другие, но, несмотря на это, подобия между ними нет.¹⁶

Итак, для того, кто понял идею подобия, стало очевидным, что “сущий” сказывается о Нем, Превознесенном, и о том, что не есть Он, чисто омонимически.¹⁷ Аналогично, слова “знание”, “могущество”, “воля” и “жизнь” применяются к Нему, да превознесется Он, и ко всему, что обладает знанием, могуществом, волей и жизнью, чисто омонимически, и нет никакого смыслового подобия¹⁸ между двумя значениями.

И не думай, будто такие слова высказываются неопределенно,¹⁹ ибо неопределенные имена суть те, что сказываются о вещах, между которыми существует подобие в некотором аспекте,²⁰ являющемся их акцидентом и не конституирующем сущность ни одной из них. Но те вещи,

¹⁶ Такое понимание позиции сифатитов подтверждается тем, что они обосновывают сущностные атрибуты путем характерного для мутакаллимов “заключения от очевидного к сокровенному” (см. ал-Фараби, “Силлогизм”, ЛТ, стр. 301–336; Ибн Сина, “Книга Знания”, Избранное, стр. 87–89; Lameer, “Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics”, pp. 204–232; Wolfson, “The Philosophy of Kalam”, pp. 6–7). Об этом прямо говорит ал-Ашари в рассуждении, приводимом выше, в прим. 18 к гл. 53: “Подобно тому как эти действия свидетельствуют о том, что Он знающий, всемогущий, желающий, они свидетельствуют и о знании, всемогуществе, воле, потому что способ доказательства присутствующего и скрытого не различается”. Но если бы явная для нас мудрость, проявившаяся в мире, имела бы определение иное, чем скрытая для нас сущностная мудрость Бога, заключение было бы невозможно. На этом основании критикует позицию ал-Ашари Ибн Хазм (Fisal, II, p. 158). Ибн Халдун указывает на внутреннюю противоречивость формул, использовавшихся для решения проблемы атрибутов ранними суннитами, таких как “Он телесен, но не похож на другие тела” (см. напр. аш-Шахрастани, стр. 107; Wolfson, “The Philosophy of Kalam”, pp. 7–17, 23–24, 77).

¹⁷ מְשֻׁבָּה מִן הַמְּשֻׁבָּה. О многозначных именах (омонимах) см. прим. 7 к Введению. Чистая омонимия – случай, когда слово имеет два совершенно различных значения, не имеющих между собой ничего общего. Такая “омонимия” называется “полной”, “чистой” в отличие от случая “неопределенных имен”, когда имеет место акцидентальное сходство различных значений (амфиболий, см. ниже), иногда также включаемых в категорию омонимов.

¹⁸ מְשֻׁבָּה מִן הַמְּשֻׁבָּה или “содержательного подобия”.

¹⁹ מְשֻׁבָּה; прим. 10 и 12 к Введению.

²⁰ מְשֻׁבָּה.

что приписываются Ему, да превознесется Он, никем из занимающихся умозрением не рассматриваются как акциденты,²¹ тогда как все атрибуты, свойственные нам, суть акциденты согласно воззрениям мутакаллимов.²² Хотел бы я узнать, откуда, в таком случае, взяться подобию, из-за которого и те, и другие атрибуты подпадут под единое определение и окажутся высказываемыми соименно,²³ как это воображают себе они.

Вышесказанное содержит в себе окончательное доказательство того, что между содержанием²⁴ приписываемых Ему атрибутов и содержанием тех атрибутов, которые известны нам, никоим образом и ни в каком отношении нет общности, — разве только общность имени. И раз так, не подобает придерживаться убеждения, что [Божественные атрибуты] суть аспекты, добавочные к сущности подобно тем атрибутам, которые добавочны к нашей сущности, из-за одной только общности их наименований. Эта концепция обладает величайшим достоинством в глазах тех, кто осознал ее; сохрани ее в своей памяти и усвой ее истинный смысл, чтобы ты был готов к восприятию того, что я намереваюсь объяснить тебе.²⁵

²¹ Ср. прим. 15 к гл. 53.

²² См. ниже, гл. 73, постулат четвертый и восьмой.

²³ Возвращение к вопросу о соименности кажется здесь неуместным, поскольку непосредственно перед этим речь шла о неопределенных (амфиболических) именах. Возможно, Маймонид счел нужным отметить, что приведенное соображение о субстанциальности атрибутов Бога и акцидентальности атрибутов сотворенного служит дополнительным аргументом против упомянутого выше мнения мутакаллимов. Возможно также, это замечание Маймонида подразумевает, что амфиболические термины могут относиться только к тем предметам, которые можно поименовать также и синонимически. Например, слово “человек” может относиться к человеку и к статуе человека амфиболически, поскольку выражение “имеющее облик живого существа” относится к этим двум предметам соименно (такому пониманию лучше всего соответствует то определение амфиболических имен, которое дает ал-Фараби в трактате “Об истолковании”).

²⁴ *ḥḳḳūm*.

²⁵ Настоящая глава завершает обсуждение позитивных атрибутов и подготавливает переход к главам 57–60, трактующим негативные атрибуты. Маймонид занимается здесь семантическим аспектом этой темы. Если оставить в стороне онтологические проблемы, связанные с наличием атрибутов у абсолютной простой сущности, и логические трудности, связанные с предикацией такой сущности, остается вопрос, можно ли при-

дать Божественным атрибутам какой-либо конкретный, понятный нам смысл, коль скоро они абсолютно отличны от всего, что доступно нашему пониманию и восприятию. Маймонид исходит из положения о полном отсутствии подобия между Богом и сотворенным. На этом основании он, в первую очередь, отвергает точку зрения ашаритов, согласно которой Божественные атрибуты соименны атрибутам сотворенного (см. выше, прим. 16). Далее Маймонид делает более сильное утверждение: о Боге и сотворенном не может сказываться один и тот же термин даже амфиболически (неопределенно), а только омонимически. Это утверждение ставит его особняком среди философов-перипатетиков. Большинство арабских философов, включая ал-Фараби ("Гражданская политика", СЭТ, стр. 67–80), Ибн Сину (см. Goichon, "Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina", p. 162) и Ибн Рушда ("Опровержение опровержения", VII, 4), считают, что атрибуты, приписываемые Богу, являются амфиболическими терминами (Wolfson, "Avicenna, Algazali, and Averroes on Divine Attributes", Studies, v. I, pp. 143–169). Такой же позиции придерживаются большинство последующих еврейских философов, в частности Моше Нарбони и другие последователи Аверроэса, Ральбаг (Герсонид) ("Войны Господни", III, 3), Хасдай Крескас ("Свет Господень", I, 3, 3) и другие (Wolfson, "Maimonides and Gersonides on Divine Attributes as Ambiguous Terms", Studies, v. I, pp. 231–246; idem, "Crescas on the Problem of Divine Attributes", Studies, v. I, pp. 247–337). Фома Аквинский в "Сумме теологии" (Sum. Theol., I, 13, 4–5; Cont. Gen. I, 34; De Pot. 7, 7; см. Wolfson, "St. Thomas on Divine Attributes", Studies, v. I, pp. 497–524) оспаривает мнение Маймонида, опираясь на развиваемое им учение об аналогии бытия: термины, высказываемые о Боге и сотворенном, являются не синонимическими (univoca) и не омонимическими (aequivoca), а аналогическими терминами (analogia). Для уяснения подоплеку этого спора следует рассмотреть понятие амфиболических имен более подробно. В отличие от синонимов и омонимов, этот тип многозначности не упоминает Аристотелем в "Категориях" и не описан им нигде в явном виде; тем не менее в нескольких местах Аристотель говорит о различных видах многозначности, в том числе о таком, который занимает промежуточное положение между синонимией и омонимией (см. напр. "Метафизика", IV, 2 1003a33–b15, 1004a22–33; VII, 4, 1030a27–b13; "Физика", 249a23–24; "Топика", I, 15; "Никомахова этика", 1096b26–28). Как показали Горовиц (Horovitz, "Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen...", pp. 217–218) и Вольфсон (Wolfson, "The Amphibolous Terms", Studies, v. I, pp. 455–477), на основании этих текстов комментаторы Аристотеля (Александр Афродисийский, Порфирий, Симпликий) дополнили аристотелевский перечень типов многозначности; по мнению Вольфсона, термин "амфиболия" как обозначение промежуточного типа появляется у Александра (Ш. Розенберг возражает против такого истолкования термина "амфиболия", однако не указывает другого греческого термина, который мог бы послужить источником для арабского *كلمة واحدة*; предположение Д. Ц. Банета о том, что таким источником является *arogiai* кажется еще менее вероятным). В возникшей на этой основе средневековой философской традиции рассматривалось несколько подвидов амфиболических "имен": 1) имена, указывающие на предметы, обладающие акцидентальным сходством; 2) имена, указывающие на один предмет первичным образом, а на другой – вторичным. Например, существование сказывается о субстанции первичным образом, а об акциденте вторичным, поскольку для акцидента существовать означает присутствовать в субстанции; 3) имена, указывающие на предметы, находящиеся в различных отношениях к одному и тому же предмету ("все здоровое, например, относится к здоровью или потому,

Глава 57

[Рассуждение] об атрибутах, более глубокое, чем предыдущее.

Известно, что существование — акцидент, сопутствующий существу,¹

что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что признак его, или же потому, что способно воспринять его”, “Метафизика”, IV, 2, 1003a34–36), или на предметы, находящиеся в одинаковых отношениях к различным предметам (аналогия в исконном значении пропорции, равенства отношений, ср. Кант, “Критика чистого разума”, стр. 147), например, “старость так [относится] к жизни, как вечер к дню, поэтому можно назвать вечер «старостью дня»... а старость — «вечером жизни»” (“Поэтика”, 1457b23–25). Все упомянутые выше философы считают допустимым применение к Богу амфиболических терминов либо второго, либо третьего типа. Так, например, “сущий” применительно к Богу означает — Тот, чье существование тождественно сущности, *causa sui*, применительно к творениям те, кто обретают существование благодаря Первопричине. Знание Бога, тождественное Его сущности, и знание человека обозначаются одним словом только потому, что первое является причиной второго. Таким образом атрибуты действия преобразуются в сущностные атрибуты; однако для Маймонида этот ход мысли неприемлем (см. прим. 34 к гл. 52). В “Трактате о логическом искусстве” (гл. 13), как и в настоящей главе, он упоминает только первый тип амфиболий, связанных с акцидентальным сходством. Маймонид исходит из очевидной дихотомии: либо атрибуты Бога и атрибуты сотворенного имеют нечто общее, тогда термины, обозначающие их, — синонимы или амфиболии, либо не имеют — тогда это омонимы; причинно-следственная связь, как понимает ее Маймонид, не конституирует того сходства, которое могло бы придать этим терминам статус амфиболий. Таким образом для Маймонида все термины, которыми описывается Бог, полностью лишены постижимого содержания, если воспринимать их как сущностные атрибуты; им можно придать смысл, только рассматривая их как описание того, как Бог действует в мире. Разумеется, таково истолкование позитивных атрибутов в рамках строго философского дискурса; однако в Библии эти атрибуты имеют пропедевтическое значение, служат вехами на пути человека к Богу (по-видимому, Маймонид считал, что высказывания таких философов как ал-Фараби в пользу сущностных атрибутов также имеют пропедевтическую цель). Во-первых, они порождают в сознании человека образы, приспособленные к его несовершенному восприятию, но несущие в себе зерно истинного постижения, задающие движение человеческого интеллекта к такому постижению (гл. 26, 33, 46). Во-вторых, эти атрибуты задают этический идеал, подражание которому приближает человека к Богу; в перспективе же пророческого постижения познание атрибутов действия, подражание им сливается с познанием сущности (см. гл. 54).

Глава 57

¹ Акцидентальность существования не следует понимать в том смысле, что сущность (чтойность) обладает неким самостоятельным “эссенциальным” или потенциальным

и, вследствие этого, — аспект, добавочный к его чтойности;² это положение ясно и непреложно: существование всего того, чье существование обусловлено какой-либо причиной, есть аспект, добавочный к его чтойности.³

Однако у Того, Чье существование не обусловлено причиной (а таковым является только Бог, могучий и великий, ибо именно в этом смысле мы говорим о Нем, да превознесется Он, “необходимо-сущий”), существование Его есть Его сущность и истинная реальность, а

бытием и становится актуально существующим, приобретая атрибут существования. Скорее это означает, что факт существования является независимым по отношению к внутреннему определению, чтойности вещи. Существование предшествует и субстанции, и акцидентам (в узком смысле этого слова), поскольку все десять категорий являются различными модусами существования. Поэтому из несопоставимости необходимо-сущего и возможно-сущего в отношении существования следует несопоставимость их атрибутов. Кроме того, различие сущности и существования — неперенное условие нетавтологической атрибуции; поэтому из невозможности такого различения по отношению к необходимо-сущему следует отсутствие у него атрибутов.

² *ḥāḥim*, см. прим. 21 к гл. 1.

³ Данное положение является основополагающим для метафизического учения Ибн Сины; см. напр. “Книга исцеления”, “Метафизика”, I, 5; “Книга Знания” (Избранное, стр. 119–121, Morewege, pp. 30–32, 118, 178–186); “Указания и наставления” (Избранное, стр. 326–331); Бахманийар, “Ат-Тахсил”, стр. 27; истоки его можно усмотреть в отдельных высказываниях о различии сущности и существования, встречающихся у Аристотеля (“суть [вещи], и то, что она есть, — не одно и то же”, “Вторая аналитика”, 90b39, ср. там же, 89b33–35, 92b9–11; “Метафизика”, 998b20–27) и ал-Фараби (см. напр. “Гражданская политика”, СЭТ, 61–62). Как известно, Ибн Рушд выступил против этой концепции (“Опровержение опровержения”, VIII; Комментарий на “Метафизику”, IV, 2); возражения Аверроэса повторяют многие комментаторы Путеводителя — Фалакера, Нарбони, Ашер Крескас, Мунк. См. также Фома Аквинский, “О сущности и существовании”, гл. 4 (Историко-философский ежегодник, 1988, стр. 249), “Сумма против язычников”, II, 54. Анализ концепции Ибн Сины с томистских позиций дает Э. Жильсон, оценивая ее как гибрид платонизма с аристотелизмом; см. напр. “Being and Some Philosophers”, pp. 52–58, 75–83; ср. Goichon, “La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina”. Ф. Рахман в статье “Essence and Existence in Avicenna” критикует этот подход и предлагает иную интерпретацию авиценновской доктрины, акцентируя ее аристотелевский субстрат; он показывает, что критика Ибн Рушда не учитывает основной текст, где изложена авиценновская доктрина, — “Книгу Исцеления”. В том же русле написана работа А. Altmann, “Essence and Existence in Maimonides”.

Его сущность — Его существование, а не сущность, которой случилось существовать и чье существование есть нечто, добавочное к ней; ибо Он необходимо-сущ всегда, не подвержен изменениям и случайностям. Следовательно, Он существует не существованием, и, подобно этому, живет не жизнью, может не мощью, знает не знанием,⁴ но все сводится к одному аспекту, в котором нет множественности, как мы разъясним.⁵

Также подобает знать, что единство⁶ и множественность суть акциденты, случающиеся с сущим, постольку, поскольку оно множественно или едино, как это разъяснено в метафизике.⁷ И так же как число не есть само исчисляемое, единое не есть то же, что сама единая вещь, ибо все это — акциденты, относящиеся к роду дискретного количества,⁸

⁴ Ср. аш-Шахрастани, стр. 59; Wolfson, "Maimonides on Negative Attributes", Studies, v. II, pp. 197–204.

⁵ Подразумевается продолжение настоящей главы и гл. 58–60.

⁶ *al-ahad*. Этот термин может означать как единство, простоту, отсутствие внутренней множественности, так и уникальность, единственность. Как видно из того, что говорится в конце главы, здесь подразумевается второе значение. Отметим, что уникальность логически следует из простоты: если для некоей субстанции существует иное, подобное ей, то в ней может быть различены два аспекта: аспект, которым она отличается от иного, и аспект, которым она сходна с ним; см. II, 1.

⁷ О едином и многом см. "Категории", гл. 6; "Метафизика", IV, 6; X, 2, в особенности 1054a10–18. Согласно Ибн Сине, акцидентальность единства означает, что статус сущего как отдельной конкретной вещи не задается его чтойностью: "Мы говорим, что число является акциденцией потому, что число вытекает из единства, а единство, находящееся в вещах, есть акцидентия, как, например, если ты скажешь: один человек, одна вода. Другое дело — «человечность» и «водность», и другое дело — «единство». «Единство» — атрибут «человечности» и «водности», независимый от их чтойности и качественной определенности... Стало быть «единство» есть состояние предмета, который является отдельной вещью. Все подобное является акциденцией" (Ибн Сина, "Книга Знания", Избранное, стр. 118; см. там же, стр. 119, 121, 123–124; Morewege, pp. 28–29, 32–37, "Книга исцеления", III, 3; VIII, 3); см. также Авраам бен Давид, "Возвышенная вера", II, 2, 3, 130a16–131a14; 3, 133a6–133b9. Тезис об акцидентальности единства связан с концепцией акцидентальности существования и, подобно ей, подвергался критике со стороны Аверроэса; см. Нарбони, Шем Тов, Мунк.

⁸ О непрерывном и дискретном (прерывном, раздельном) количестве см. "Категории", 4b20–25; Ибн Сина, "Книга знания", Избранное, стр. 117.

которое сопутствует сущим, предрасположенным воспринимать подобные акциденты. Но для Того, Кто необходимо-сущ и прост в истинном смысле этого слова, Кому никоим образом не сопутствует сложность, в той же мере, в какой немыслим акцидент множественности, [для Того] немыслим и акцидент единства, то есть единство не есть нечто добавочное к Его сущности, напротив — Он един не единством.⁹

И не рассматривай эти тонкие, почти ускользающие от сознания предметы, полагаясь на привычные выражения, которые являются главной причиной заблуждений. Ибо выразительные возможности любого языка крайне недостаточны для нас, так что мы не смогли бы сформировать¹⁰ эту концепцию, не будучи снисходительны к неточностям выражения.¹¹ И потому, когда мы намереваемся указать на то, что Божество не множественно, мы не можем, пытаясь высказать это словами, сказать ничего другого, кроме: “Он — един”, несмотря на то, что единое и многое суть разновидности количества.¹² И потому мы выражаем кратко это понятие и направляем ум к истинному постижению этого предмета, говоря: “Он един не единством”. Это сходно с тем, как мы говорим דַּרְךְ,¹³ указуя на то, что Он не имеет начала во времени. Но в нашем выражении “Древний” заключена явная и очевидная неточность, поскольку древним можно назвать лишь то, чему сопутствует время, являющееся акцидентом движения,¹⁴ которое, в свою очередь, есть нечто, свойственное телу. К тому же это выражение принадлежит к категории соотнесенного, ибо сказывать “древний” в связи с акцидентом времени все равно, что сказывать “длинный” или “короткий” в

⁹ Ср. Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, гл. 7–9.

¹⁰ דַּרְךְ, см. прим. 9 к Посвящению, прим. 12 к гл. 50.

¹¹ Ср. выше, в Предисловии о пятой причине противоречий.

¹² Здесь Маймонид вводит интерпретацию позитивных предикатов Божества как свернутых негативных предикатов; подробнее об этом — в следующей главе; см. Wolfson, “Maimonides on Negative Attributes”, Studies, v. II, pp. 204–230.

¹³ Араб. “Предвечный”, букв. “Древний”; ивр. דַּרְךְ.

¹⁴ См. гл. 52, прим. 26.

связи с акцидентом протяженности,¹⁵ и ни о чем из того, чему не сопутствует акцидент времени, не говорится “древнее” или “новое”, подобно тому, как о сладости не говорится, что она кривая или прямая, и о звуке, что он соленый или пресный. Эти вещи не укроются от того, кто приучил себя к осмыслению истинной сути этих понятий и кто рассматривает их такими, какими они постигаются разумом и абстрагируются им, а не в той общности,¹⁶ на которое указывают слова. И всякое выражение Писания, которое описывает Его, да превознесется Он, как “первого и последнего”,¹⁷ [имеет тот же статус], как и те, которые приписывают Ему глаза или уши; и подразумевается в нем то, что Он, Превознесенный, не подвержен изменениям и никоим образом нет в Нем ничего возникающего,¹⁸ а не то, что Он, Превознесенный, существует во времени и может быть установлено некоторое соотношение между Ним и чем-то другим, существующим во времени, в силу чего Он был бы “первым” и “последним”. Но все это — выражения “соответственные языку сынов человеческих”.¹⁹ Подобно этому, в нашем речении “Единственный” подразумевается то, что нет подобного Ему, а не то, что эйдос единственности сопутствует Его сущности.

Глава 58

[Рассуждение] более глубокое, чем предыдущее.

Знай, что описание Бога, великого и могучего, путем отрицательных высказываний — правильное описание, с которым не сопряжена ника-

¹⁵ ערץ אלכ'ט. Фалакера понимает здесь ערץ как меру; согласно Йеменским рукописям следует читать вместо אלכ'ט (линия) — אלכ'ט (количество).

¹⁶ באלתג'מל, в совмещающей различные значения, синкретической форме.

¹⁷ См. напр. Ис. 44:6; 48:12; 41:4.

¹⁸ ולא יתג'דד לה מעני или: “не возникает в Нем каких-либо новых эйдосов, аспектов”.

¹⁹ См. выше, гл. 26, прим. 2 и 4 к ней.

кая приблизительность и в котором, ни в целом, ни в частностях нет ничего, что было бы недостойным Бога, тогда как в описании путем утвердительных высказываний, как мы объяснили,¹ есть нечто от утверждения общности [Бога и сотворенного]² и придания [Ему] несовершенства.

И подобает, чтобы вначале я объяснил тебе, каким образом отрицания могут в некотором отношении считаться атрибутами и чем они отличаются от позитивных атрибутов. После этого я объясню тебе, почему у нас нет никакого другого пути для описания Его, кроме отрицательных высказываний. С этой целью я говорю следующее: атрибут не есть непременно то, что специфицирует³ описываемый предмет таким образом, что тот не разделяет этот атрибут с каким-либо другим предметом. Напротив, атрибут может быть [допустимым] атрибутом описываемого предмета, несмотря на то, что тот разделяет его с другим [предметом], и, значит, невозможно осуществить спецификацию⁴ посредством него.

Например, ты увидел издали человека и спросил: “что это виднеется?”, и тебе ответили: “живое существо”; это, без сомнения, будет атрибутом наблюдаемого; и, несмотря на то, что он не отграничивает его от всего иного, посредством него, тем не менее, достигается некоторая спецификация, а именно, сообщается, что наблюдаемое не есть тело, принадлежащее к [одному из] видов растений или минералов. То же самое, если, к примеру, в доме находился человек, а тебе было известно только, что там есть некое [материальное] тело, но неизвестно было,

Глава 58

¹ Выше, гл. 54–57.

² מְשִׁיבֵי; традиционный перевод “придание [Богу] сотоварищей”, то есть многобожие; шире – любое ограничение уникальности и простоты Божества, как, например, придание Ему атрибутов, нетождественных сущности или подобных атрибутам сотворенного; см. прим. 20 к гл. 35.

³ מְשִׁיבֵי, см. прим. 39 к гл. 1.

⁴ מְשִׁיבֵי.

что оно собой представляет; и ты спросил: “что в этом доме?”, и в ответ тебе было сказано: “в нем нет ни минерала, ни растительного тела”. Тем самым некоторая спецификация уже была достигнута, и ты узнал, что там находится живое существо, пусть даже тебе еще неизвестно, каким именно живым существом оно является.

В этом отношении негативные атрибуты равносильны позитивным, поскольку и они непременно осуществляют некоторую спецификацию, хотя эта спецификация и состоит только в исключении отрицаемого из числа того, что можно было помыслить без учета отрицания. В другом отношении негативные атрибуты отличаются от позитивных: позитивные атрибуты, даже если они не осуществляют [окончательной] спецификации, указывают, тем не менее, на какую-то часть от полноты предмета, который мы стремимся познать, — либо на часть его субстанции,⁵ либо на один из его акцидентов, в то время как негативные атрибуты никоим образом не дают нам познать что-либо из сущности предмета, о котором мы стремимся узнать, разве что это происходит привходящим⁶ образом, как в приведенном нами примере.

После этого предисловия я скажу тебе следующее: уже было доказано,⁷ что Бог, могучий и великий, — необходимо-сущий и, как мы докажем, в Нем нет сложности⁸ и мы постигаем только Его бытие, а не Его чтойность,⁹ и посему немислимо, чтобы у Него был позитивный

⁵ Например, родовую принадлежность субстанции, составляющую часть ее определения; см. выше, гл. 52.

⁶ Т. е. косвенным, опосредованным образом.

⁷ Хотя сам Маймонид будет излагать эти доказательства ниже (II, 1), он говорит о них в прошедшем времени, поскольку они широко известны и многократно излагались в предшествующей философской литературе (Шварц).

⁸ Ниже, ч. II, Введение, постулаты 20, 21 и гл. 1.

⁹ מַהֲיֻתוֹ מֵאֵל לֹא יִדָּע. По поводу הֵיחָסוֹ см. прим. 21 к гл. 1. הֵיחָסוֹ — термин, вызвавший множество толкований; согласно различным мнениям, он производился 1) от יָחַס с огласовками фатха и сукун — “что” (относительное местоимение): “[тот факт], что Он [существует]”, quoditas в противоположность quiditas (Мунк), “the bare fact or «thatness» of His Being, not the mode of His being. His «whatness» (Altmann, “Maimonides on the Intellect...”; Afnan “A Philosophical Terminology...”; ср. перевод Пинеса, приводимый в

атрибут. Ведь у Него нет бытия вне Его чтойности,¹⁰ так чтобы атрибут мог указывать на что-либо одно из этого, и, тем более, Его чтойность не является сложной, так чтобы атрибут мог бы указывать на ее части, и уж тем более нет у Него акцидента, так чтобы атрибут указывал также и на последний.

Итак, позитивный атрибут невозможен никоим образом. Напротив, атрибуты отрицания являются тем средством, которое подобает использовать, чтобы направить ум¹¹ к надлежащим верованиям о Нем, да превознесется Он. Ибо они не придают Ему никакой множественности, устремляя ум к тем пределам, до которых может дойти человек в постижении Его, да превознесется Он.

Например, нам была доказана необходимость существования того, что отличается от наличных сущностей,¹² которые воспринимаемы чувством и постижение которых доступно для интеллекта; и мы говорим, что это нечто существует, подразумевая под этим невозможность его несуществования. Затем мы постигли, что [существование] этого сущего не таково, как существование, к примеру, стихий, которые являются мертвыми телами; и сказали мы, что Он жив, подразумевая под этим, что Он, Превознесенный, не смертен. Затем мы постигли, что [существование] этого сущего не таково, как существование небес, кото-

(ивр. מַלְאָכָה, букв. “зачемность”). Согласно Ибн Гебирию, к Богу может относиться только первое вопрошение, к интеллекту – первые два, к душе – три и к космосу все четыре вопрошения (“Источник жизни”, V, 24); аналогичные высказывания можно найти и у других еврейских неоплатоников (Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I,4; Ибн Цаддик, “Микрокосмос”, стр. 47-50; Altmann and Stern, pp. 22–23). Мы принимаем для פִּינֵס условный перевод “бытие”, чтобы отличить его от термина תִּוְלָה, который переводится как “существование”.

¹⁰ לֹא מִיָּנִיחַ לֵה כִּי־מִגַּ' אֵן מִמִּיָּנִיחַ; Пинес переводит: “He has no «That» outside His «What»”. В отличие от философов, которые под влиянием неоплатонизма считают невозможным приписать Богу чтойность (Ибн Гебирий, ал-Газали), Маймонид говорит о непознаваемости Божественной чтойности, тождественной Его бытию.

¹¹ לֹא־שָׂמַח מִלִּדְהֵן; см. прим. 5 к гл. 46.

¹² דְּהָאֵלֹהִים דְּהָאֵלֹהִים, см. прим. 23 к гл. 1.

рые являются одушевленным телом,¹³ и сказали, что Он не телесен. Затем мы постигли, что [существование] этого сущего не таково, как существование интеллекта,¹⁴ который и бестелесен, и бессмертен, но, однако, обусловлен,¹⁵ и сказали, что Он, Превознесенный, предвечен,¹⁶ подразумевая, что нет причины, обусловившей Его существование. Затем мы постигли, что существование этого сущего, которое тождественно Его сущности,¹⁷ достаточно не только для того,¹⁸ чтобы Он Сам был сущим, ибо из него¹⁹ изливается²⁰ множество существований,²¹ однако не так, как тепло проистекает от огня или свет с необхо-

¹³ См. выше, прим. 16 к гл. 2; ниже, гл. 72; II, 4; МТ I, 1, 3:9; Авраам бен Давид, "Возвышенная вера", I, 8, 116b7–121b3.

¹⁴ Речь идет об "отделенном интеллекте" (см. прим. 25 к гл. 37), либо о человеческом интеллекте, достигшем актуального состояния (см. напр. прим. 47 к гл. 1, прим. 26 к гл. 2, гл. 68).

¹⁵ לולו, является следствием, от פלו – причина.

¹⁶ עטר, см. прим. 2 к гл. 57.

¹⁷ См. в предыдущей главе.

¹⁸ В оригинале это предложение, как и предшествующие, имеет отрицательную форму: "существование... не таково, чтобы быть достаточным...".

¹⁹ Существования.

²⁰ ירד.

²¹ В данном пассаже представление о Боге как источнике эманации удивительным образом оказывается Его негативным атрибутом: утверждение об эманации из Божественного бытия сводится к невозможности мыслить это бытие замкнутым на самое себя, к невозможности положить предел его разлиту в инобытие; ср. у Ибн Араби: "очищение (Бога от причастности миру)... есть не что, иное как определение и связывание" ("Гемма мудрости безличной в слове ноевом", стр. 254). Хотя, казалось бы, пантеистические выводы из этой концепции неизбежны, в целом учение Маймонида о Боге как причине мира свободно от пантеизма. Вопрос этот связан с точным определением содержания понятия "эманация", в основе которого лежит весьма многозначная и "текучая" метафора "излияния". Как подчеркивает сам Маймонид, именно трудность точного описания взаимодействия трансцендентного и имманентного и вызвала к жизни эту метафору (II, 12; ср. метафору "полноты", гл. 8 и прим. 2 к ней, гл. 19 и прим. 9 к ней, а также метафору "источника, месторождения" в гл. 16). В первом приближении можно говорить, что Маймонид применяет этот термин к логической и онтологической обусловленности, не связанной с взаимопереходом, взаимопроникновением различных уровней бытия; так, он описывает действие актуально сущего, приводящее к актуализации потенциально сущего как эманацию, излияние "полноты существования" первого сущего на второе; подобно этому, он может обозначать отношение необходимо-сущего к

димостью порождается солнцем,²² но таким излиянием,²³ которое, как мы объясним,²⁴ постоянно поддерживает пребывание и упорядоченность [сущих] посредством мудрого управления.²⁵ В связи с этим об-

возможно-сущему, действительность которого оно обуславливает, как эманацию “действительности” из первого на второе. Таким образом, Бог является источником мира как чистый акт, онтологически предшествующий всякой потенции, и как необходимо-сущее, обуславливающее действительность возможно-сущего (см. ниже, гл. 69; II, 1, 11, 12; ср. МТ I, 1, 1:1). Другая сторона проблемы связана с выступающей здесь “автоматичностью”, безличностью и произвольностью эманации. В дальнейших рассуждениях Маймонида содержится ряд оговорок о ее осознанном, целенаправленном, волюнтарном характере. Эти оговорки, однако, не меняют сути дела, в особенности если учесть, что знание и воля Бога, в соответствии с учением об атрибутах, не могут быть отличены от Его сущности (ср. Плотин, “О свободе воле и о воле Единого”, “Эннеады”, VI, 8; V, 8, 12; A. L. Ivgy, “Neoplatonic Currents in Maimonides’ Thought”). По-настоящему свободное отношение Бога к миру мыслимо только в рамках последовательного креационизма (см. II, 21); именно с этих позиций Маймонид атакует теорию эманации в гл. 13–24 второй части. Однако в комментируемом пассаже, как и во многих других частях Путеводителя, Маймонид не использует положения о сотворенности мира, в соответствии со своей установкой об особом эпистемологическом статусе этого положения и о необходимости построения теологии в максимальной степени независимой от него (см. напр. ниже, гл. 71, Введение к ч. 2, в конце, там же, гл. 1, ср. также ч. 1, гл. 69).

²² Оба этих сравнения приводятся у Плотина для иллюстрации необходимого, природного характера эманации; см. “Эннеады”, V, 1, 6.

²³ פִּיף. См. выше, прим. 25 к гл. 1, прим. к гл. 9; эманация (гр. ηυρεγγοο, αρογγοο, и т. п.; другой арабский термин نزل — “исхождение” соотв. гр. προοδος; ивр. נפל ונחל) — одно из ключевых понятий в философии Плотина (“Эннеады”; см., в особенности, V–VI) и других неоплатоников; см., напр., Прокл, “Первоосновы теологии”, И. Петрици, “Рассмотрение платоновской философии...”; Псевдо-Дионисий, “О Божественных именах”, IV, 1–4, V, 8). Через посредство переводных неоплатонических текстов, таких как “Теология Аристотеля” и “Книга причин”, эта концепция была усвоена арабоязычной, в том числе и перипатетической, философией; см. напр. ал-Фараби, “Трактат о взглядах...”, (ФТ, стр. 225–230; Walzer, pp. 88–97, 352–361), “Гражданская политика” (СЭТ, стр. 72–75); Ибн Сина, “Книга знания” (Избранное, стр. 158–159; Morewedge, “The Metaphysica of Avicenne”, pp. 76–78, 134–135, 207–210, 258–260, 264–265, 270–273, 276–278), “Указания и наставления” (Избранное, стр. 332–339, 346–351). Ср. также Wolfson, “The Meaning of Ex Nihilo in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas”, Studies, v. I, pp. 207–222; Г. Шолем, “Основы каббалистической символики”, стр. 98–101 [на ивр.]; А. Ф. Лосев, “История античной эстетики” (т. 6, стр. 372–378, т. 8, ч. 1, стр. 268–272).

²⁴ Ниже, гл. 69, 72; II, 11–12.

²⁵ מְחַיֵּה הַמֵּתִים. О связи מְחַיֵּה с эманацией см. прим. 2 к гл. 9; Ибн Сина, “Книга исцеления”; “Метафизика”, VIII, 6 (Ибн Сина использует термин פִּינְנָה). Обычное

стоятельством мы говорим о Нем, что Он — могущий, знающий, обладающий волей; смысл этих атрибутов сводится к тому, что Он не бессилен, не несведущ, не забывчив и не безразличен. Смысл нашего речения “не бессилен” состоит в том, что Его существование достаточно для того, чтобы делать сущими другие вещи, которые не суть Он. Смысл нашего речения “не несведущ” — в том, что Он постигающий и, значит, живой, ибо всякий постигающий — жив.²⁶ Смысл нашего речения “не забывчив и не безразличен” — в том, что все эти сущие подчиняются определенному порядку²⁷ и управлению и пребывают не в забвении и не во власти случайности, но так как пребывает то, чем целенаправлено и согласно своей воле управляет тот, кто волей обладает.²⁸ Далее постигли мы, что нет другого подобного этому существу, и сказали, что Он — один; смысл этого — исключение множественности.

Итак, тебе стало ясно, что всякий атрибут, приписываемый Ему, есть либо атрибут действия, либо такой, смысл которого состоит в отрицании соответствующей лишенности²⁹ — в том случае, если он направлен на постижение Его сущности, а не Его действий. Но даже эти отрицания мы не употребляем и не применяем к Нему, да превознесется Он, иначе как в том смысле, в каком, как тебе известно, отрицают

значение слова **סָפֵר** — “совершенный”, “искусный”, однако в данном случае оно несомненно имеет коннотации, связанные со словом **לִבְיָדָא** — мудрость (ивр. и арабск.).

²⁶ См. прим. 24 к гл. 53.

²⁷ **פָּסַח מֵעַל נִסְאֵם**. У Пинеса: “proceed from their cause according to a certain order”.

²⁸ Заметим, что в рамках эманационной доктрины понятия управления и провидения (**תְּבִירָא** и **תְּבִירָא**; см. прим. 19 к гл. 34) сводятся к представлению о целесообразности и закономерности, господствующих в мире. Понимание управления и провидения как непосредственной заботы Бога о сущем, как вмешательства Бога в природный порядок, возможно (но не обязательно, см. прим. 20 к гл. 34, прим. 26 к гл. 37, Шемона пераким, гл. 8) только в контексте креационизма; ср. прим. 21 к настоящей главе; см. A. L. Ivry, “Providence, Divine Omniscience, and Possibility: The Case of Maimonides”.

²⁹ Например атрибут знания сводится к отрицанию лишенности знания; ср. напр. аш-Шахрестани, стр. 87. О лишенности см. прим. 5 к гл. 17.

наличие у предмета того, чего у него быть не может, вроде того, как мы говорим, что стена не видит.³⁰

Тебе, изучающий этот трактат, известно, что мы измерили в пядях и локтях сии небеса, представляющие собой движущееся тело, и нашему знанию доступны размеры их частей и большая часть совершаемых ими движений. Но тем не менее наш разум оказался совершенно бессилён постичь их чуждость, хотя они, как нам известно, с необходимостью обладают материей и формой,³¹ только материя их не такова, как та, из которой состоим мы.³² И оттого мы не можем описывать их иначе, как не вполне адекватными терминами, обходясь без утверждений, дости-

³⁰ Здесь Маймонид даёт важное уточнение относительно типа отрицательных суждений, которые допустимы при описании Бога; в средневековой логике такие суждения назывались абсолютными или общими отрицательными суждениями, в отличие от частных отрицательных суждений (см. комментарий Нарбони); в них отрицается не наличие предиката у субъекта, а его релевантность. Эта оговорка снимает возражения тех, кто утверждает, что любой негативный атрибут эквивалентен позитивному атрибуту (Герсонид, Хасдай Крескас; см. комментарий Шем Това). Негативная теология Маймонида и, в особенности, его концепция «отрицания лишённости» находилась в центре внимания историков еврейской философии второй половины XIX века – первой половины XX века; многие их работы устарели, однако основательного исследования вопроса на современном уровне пока не появилось. Абсолютное отрицание связывалось с бесконечными суждениями в смысле Канта («Критика чистого разума» I, 9), и, в особенности, С. Маймона (S. Atlas, «From Critical to Speculative Idealism», p. 160); ср. также интерпретацию Германа Когена («Charakteristik der Ethik Maimunis», 4); той же точки зрения придерживается Вольфсон в своей ранней статье «Crescas on the Problem of Divine Attributes», Studies, v. II, pp. 247–337; в более поздних работах он отказывается от подобной интерпретации («Maimonides on Negative Attributes», Studies, v. II, pp. 204–222).

³¹ По мнению Ибн Сины, и небесные сферы и элементы подлунного мира состоят из первоматерии и «формы телесности», поскольку первоматерия сама по себе, как чистая потенция, не обладает телесностью и протяженностью (элементы подлунного мира обладают, кроме того, формами, определяющими их качества). Ибн Рушд возражает на это, что дуализм материи и формы постулируется в связи с процессами возникновения и уничтожения, происходящими в подлунном мире, и потому не может быть приписан небесным сферам («Трактат о субстанции сферы»; ср. ниже, прим. 14 к гл. 72); см. Wolfson, «Crescas' Critique...», pp. 260–263, 579–598; 605–611; А. В. Лебедев, «Квинтэссенция», ФЭС, стр. 256.

³² См. ниже, гл. 75, путь первый; II, 26; Аристотель, «О небе», 269a31–269b17.

гающих точности. Мы говорим, что небеса ни легки, ни тяжелы, им не свойственны аффекты³³ и потому они не воспринимают никаких влияний, они не обладают ни вкусом, ни запахом;³⁴ [мы высказываем о них] и другие подобные отрицательные суждения. Все это вызвано нашим неведением относительно оной материи. В каком же положении окажутся наши разумы, когда возжелают постичь Того, Кто свободен от всякой материи и прост абсолютной простотою, необходимо-сущего, у Которого нет причины и Чьей совершенной сущности (совершенной в смысле невозможности недостатков, как мы разъяснили)³⁵ не сопутствует ничего добавочного, и, таким образом, мы не можем постичь ничего, кроме Его бытия,³⁶ кроме того, что есть Сущий, Которому нельзя уподобить ничего из тех сущих, коим Он дал существование, у Которого никоим образом нет ничего общего с ними, в Котором нет ни множественности, ни неспособности породить сущее, которое не есть Он, отношение Которого к миру можно уподобить отношению кормчего к управляемому им кораблю (хотя и это [сравнение] не отражает истинного отношения и не является адекватной аналогией, а только направляет ум к осознанию того, что Он, Превознесенный, управляет сущими, в том смысле, что поддерживает их существование и охраняет подобающую им упорядоченность)³⁷ В дальнейшем мы разъясним этот вопрос более подробно.³⁸

Да восславится Тот, воззрев на самость Которого разумы обращают свое постижение в немощь; воззрев на порождение³⁹ деяний Его волей,

³³ Т. е. внутренние состояния.

³⁴ См. Аристотель, "О небе", 269b30, 270a13–270b4.

³⁵ В настоящей главе.

³⁶ נִצְחָה; см. выше в настоящей главе, прим. 9.

³⁷ Этот патетический и тяжеловесный период суммирует все предшествующее обсуждение проблемы атрибутов.

³⁸ См. ниже, гл. 70, 72; выше, прим. 25; II, 12; III, 17.

³⁹ שֵׁרָא – необходимая связь, необходимое следование. Отказавшись от постижения Божественной самости и пытаясь познать Его деяния, разум останавливается перед загадкой неизменности Его воли при многообразии проистекающих из нее деяний. Заме-

они обращают свое знание в невежество; тщась возвеличить Его описаниями, языки обращают все свое красноречие в косноязычие и немощь!⁴⁰

Глава 59

Вопрошающий может задать вопрос, сказав так: “Поскольку нет никакого способа постичь истину Его сущности,¹ и доказательство заставляет признать, что постижимо только Его существование,² а позитивные атрибуты, как было доказано,³ недопустимы, то в чем же состоят различия в достоинстве между постигающими?”³. Ведь если это так, то Моисей, *учитель* наш, и Соломон постигли то же самое, что постигает любой из учеников, и прибавить к этому ничего невозможно.

Однако, согласно мнению, общепринятому⁴ и среди приверженцев

тим, что говоря тут о воле, Маймонид акцентирует категорию необходимости; см. выше, прим. 21 и 28.

⁴⁰ Николай Кузанский цитирует этот пассаж (“Да славится творец, на понимании сущности которого прерывается научное разыскание, безумием оказывается мудрость и суетой – изящество словес”), заключая: “Это и есть то знающее незнание, которого мы ищем” (“Об ученом незнании”, Соч. т. 1, стр. 72–73). Ср. у ал-Газали: “...перед познанием Которого приходят в замешательство умы, при описании Которого немеют языки, перед знанием Которого знание знающих есть признание в бессилии, а лучшие пророчества пророков – признание неспособности описать Его” (“Воскрешение наук о вере”, пер. В. В. Наумкина, стр. 248), ср. также аль-Кирмани, “Успокоение разума”, стр. 21, 51.

Глава 59

¹ הלל'ת הקרק; см. прим. 22 к гл. 1; прим. 6 к гл. 9.

² См. предыдущую главу.

³ Гл. 50–57.

⁴ רחוקה; см. прим. 33 к гл. 2. Несмотря на низкую оценку общепринятых суждений (см. выше, гл. 2), Маймонид иногда ссылается на них в качестве вспомогательного аргумента, подобно тому, как это делает Аристотель (см., напр., “О небе”, 270b5–10); ср. также ссылку на общее согласие далее, в гл. 65.

Закона, и среди философов, в этом отношении существует множество различных степеней достоинства. Знай же, что так и обстоит дело и различия в степенях достоинства среди постигающих весьма велики. Ибо, как при добавлении все новых атрибутов описываемого предмета достигается все более полная его спецификация⁵ и описывающий приближается к постижению его истинной сути,⁶ так же и по мере добавления отрицательных высказываний о Нем, да превознесется Он, ты приближаешься к постижению Его. И ты будешь ближе к Нему, чем тот, кто не отрицает те [суждения о Боге], в отрицании которых ты удостоверился посредством доказательства.⁷

Поэтому бывает так, что какой-либо человек несколько лет трудится, стараясь понять некоторую науку и исследовать истинность ее постулатов, дабы убедиться в ее достоверности;⁸ а выводом из всей этой науки будет исключение из [представления] о Боге некоторого аспекта,⁹ в силу познанной посредством доказательства невозможности соотношения с Ним одного аспекта. Другому же, из тех, кто пренебрегает умозрением, то же положение не представляется доказанным, он испытывает сомнения по этому поводу, не зная, наличествует ли у Бога этот аспект или нет. Третий, из тех, чей разум слеп, будет утверждать то, отрицание чего было доказано. Например, я докажу, что Он не телесен, а некто другой будет сомневаться в этом, не зная, телесен Он или нет, третий же будет категорически утверждать, что Он телесен, и с этой верою предстанет пред Богом. Сколь велико различие между эти-

⁵ וְעָמַד; см. прим. 39 к гл. 1.

⁶ הִתְקַדְּמָה; см. прим. 22 к гл. 1.

⁷ לֹא הִתְקַדְּמָה לְךָ, букв. “доказано тебе”; это означает не столько усвоение самого доказательства, полученного самостоятельно или сообщенного кем-либо, сколько обретение основывающейся на нем достоверности (יָדוּעַ, см. выше, гл. 50), аподиктического, субстанциального знания, создающего особого рода связь интеллекта с умопостигаемыми объектами.

⁸ וְעָמַד לְדַבְּרֵי הַיָּדוּעַ. Или: “дабы обрести достоверное знание оной”; о יָדוּעַ см. прим. 17 к гл. 50.

⁹ מִשְׁמָר, или “понятия”; см. прим. 19 к гл. 1.

ми тремя людьми! Первый, несомненно, близок к Богу, второй далек от него, третий — еще дальше. Подобно этому допустим, что четвертому известна на основании доказательства невозможность наличия у Него аффектов, да превознесется Он, а первый, который отверг телесность, не обладает таким доказательным знанием. Этот четвертый, несомненно, ближе к Богу, чем первый. И так всякий раз: если найдется индивидум, аподиктически убедившийся в невозможности [приписать] Превознесенному многочисленные вещи, существование которых в Нем или исхождение их от Него нам представляется возможным, и тем более если мы убеждены в том, что они необходимо присущи Ему, то сей человек, несомненно, более совершенен, чем мы.

Итак, тебе было разъяснено, что всякий раз, когда ты аподиктически познаешь отрицание какой-либо [приписываемой] Ему вещи, ты становишься совершеннее; и всякий раз, когда приписываешь Ему¹⁰ нечто дополнительное [к Его сущности], ты становишься одним из уподобляющих¹¹ и удаляешься от познания Его истинной реальности. Именно таким путем подобает приближаться к постижению Его, занимаясь исследованием и изысканием до тех пор, пока не будет познана невозможность всего того, что невозможно для Него, а не посредством того, что ты будешь приписывать Ему нечто как аспект, добавочный к Его сущности, или считать, что этот аспект для Него — совершенство, на том основании, что, как ты видишь, он является совершенством для нас самих. Ибо все совершенства суть некоторые приобретенные свойства,¹² а не все приобретенные свойства присутствуют у всякого, кто обладает свойствами.¹³

¹⁰ הַלְבִּיבִי: “делаешь утвердительное суждение о наличии в Нем...”, “признаешь необходимым наличие в Нем...”, “приписываешь Ему в качестве позитивного атрибута...”.

¹¹ אֲנֻכְּמִי. Тех, кто уподобляет Бога сотворенному, антропоморфистов, см. прим. 7 к гл. 1; Ислам, стр. 183, 235–236; аш-Шахрастани, стр. 98–102.

¹² הַלְבִּיבִי, см. прим. 13 к гл. 52.

¹³ Фраза неясная, каждый из комментаторов предлагает одно или несколько толкова-

И знай, что когда ты приписываешь Ему что-либо, не тождественное Ему,¹⁴ ты отдаляешься от Него по двум причинам: во-первых потому, что приписываемое тобой является совершенством [только] для нас, а во-вторых потому, что Он не обладает чем-либо, помимо Его сущности, которая, как мы объяснили, и есть Его совершенства. И поскольку каждый осведомлен о невозможности обрести доступное для нас постижение иначе как путем отрицательных суждений, а отрицание никоим образом не дает познания чего-либо из истинной реальности предмета, к которому относится суждение, отрицающее какой-либо предикат, то все люди, и прежних и нынешних времен,¹⁵ провозглашают, что Бога, да превознесется Он, не постичь умам,¹⁶ и никто кроме Него не постигнет что [есть] Он¹⁷ и что постижение Его состоит в бессилии достичь исчерпывающего постижения.¹⁸ И все философы го-

ний (см. комментарии Нарбони, Шем Това, Эфоди, Ашера Крескаса, Мунка, Кауфмана, Эвен Шмуэля, Капаха и др.). Представляется возможным истолковать содержащийся в ней аргумент следующим образом: если мы судим о совершенстве Бога по аналогии с совершенством сотворенного, то мы неизбежно мыслим совершенство как нечто отличное от самости совершенного, как некое качество, которым совершенное обладает: "все совершенства суть некоторые приобретенные свойства /обладания/". Коль скоро это так, всякое совершенство есть частное, отдельное свойство, существующее вне связи с полнотой совершенств: "не все приобретенные свойства присутствуют у всякого, кто обладает свойствами"; такое представление несовместимо с понятием Божественного абсолютного совершенства, которое есть не бесконечная совокупность всех возможных частных совершенств, а то единое, что включает и порождает все частные совершенства. Такое совершенство не может быть обладанием, оно должно быть тождественно самости.

¹⁴ דבר אחר, букв. "другую вещь".

¹⁵ Букв. "будущего", см. Мунк и Эвен Шмуэль.

¹⁶ לרוחם, может относиться как к человеческим интеллектам, так и к ангельским "отделенным интеллектам", см. МТ I, 1, 2:8.

¹⁷ В более острой форме это выражено в афоризме, распространенном в средневековой еврейской литературе: "если бы я знал Его, я бы был Им", см. Йосеф Альбо, "Книга основоположений", II, 30; ср. также стихотворную формулировку Ангелуса Силезиуса и другие параллели у Кауфмана (Kaufmann, "Geschichte der Attributenlehre...", p. 326); Роузентал, "Торжество знания", 142, 145; ср. далее, III, 21.

¹⁸ Ср. Платон, "Апология Сократа", 21d, 23a-b, 29b. Наиболее близкие формулировки содержатся у ал-Газали, например: "Бессилие познать до конца есть познание, слава Тому, Кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать его" ("Воскрешение наук о вере", пер. В. В. Наумкина, стр. 248); ср. также "Намерения

ворят: “нас ослепляет Его красота, Он сокрыт от нас из-за силы своей явности, как солнце сокрыто для взора слишком слабого, чтобы воспринять его”.¹⁹ Они распространялись об этом в речах, которые нет нужды повторять здесь; наилучшее из сказанного на эту тему — слова Псалмов: “Молчание — Тебе хвала”,²⁰ которые следует толковать как “Молчание о Тебе — хвала”. Это в высшей степени красноречивое выражение обсуждаемой идеи, ибо, что бы мы ни сказали, стремясь возвеличить и прославить [Его], мы обнаружим там нечто такое, что затруднительно приписать Ему, да превознесется Он,²¹ заметим в этом некоторый недостаток, и потому самое достойное — это молчать, ограничиваясь интеллектуальным постижением,²² как повелели совершен-

философов”, III, 3 (ср. комм. Фалакеры, Каспи, Ашера Крескаса); Йосеф Альбо, “Книга основ”, II, 30; Николай Кузанский, “Об ученом незнании”, I, 1 (Соч., т. 1, стр. 51), “Апология...”, (со ссылкой на Филона, т. 2, стр. 8–9); Kaufmann, p. 445; Роузен-тал, стр. 142, 146. Николай Кузанский приводит этот пассаж вслед за ссылками на Дионисия: “В согласии с этим и рабби Саломон (так Николай называет автора ‘Путеводителя’, по-видимому, путая его с Раши) говорит, что все мудрецы сходятся на невозможности постичь Творца: «Только Он понимает Свою суть, а наше понимание по отношению к Его пониманию выражается в бессилии приблизиться к Нему»” (“Об ученом незнании”, I, 16, Соч., т. 1, стр. 72).

¹⁹ Ср. Шемона пераким, гл. 8; ср. также Аристотель, “Метафизика”, 993b8–10: “Каков дневной свет для летучих мышей, таково для разума в нашей душе то, что по природе своей очевиднее всего”; Псевдо-Дионисий, “Послание к Дорофею священнослужителю”; ал-Фараби, “Трактат о взглядах...” (ФТ, стр. 218–219); Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, гл. 10, в конце; Авраам бен Давид, “Возвышенная вера”, II, 3, 134a10–13; Николай Кузанский, “О видении Бога”, (т. 2, стр. 45–46); Kaufmann, p. 445; Altmann, “Maimonides on Intellect...”, p. 122. Один из источников этого образа — солнце в платоновском мифе о пещере (“Государство”, VII).

²⁰ Пс. 65:2. Ивр. הָלַל לַיהוָה בְּסֵתֶר. Филологически более корректной считается интерпретация “Тебя ожидает (Тебе подобает) хвала” (см. комментарий Кимхи; ср. синодальный перевод: “Тебе принадлежит хвала”); толкование Маймонида следует иной традиции, отразившейся в Талмуде (Мегила 18б), Мидраше, комментариях Раши.

²¹ Пинес переводит: “с одной стороны, что это некоторым образом может быть применено к Нему, да превознесется Он, и, с другой стороны...”.

²² Истолкование молчания, предлагаемое здесь Маймонидом, может показаться довольно неожиданным; предшествующие рассуждения, как и весь контекст маймонидовой апофатической теологии, казались бы, должны были привести к истолкованию молчания как отказа не только от речи, но и от постижения. Этого, однако, не происхо-

ные, сказав: “Размышляйте в сердце своем на ложе своем и безмолвствуйте. Села”.²³

Тебе известно то знаменитое речение [мудрецов] (о, если бы все их речения были подобны ему!),²⁴ которое, несмотря на его достопамятность, я процитирую тебе дословно с тем, чтобы обратить твое внимание на смысл оногo. Так сказали они: “Некто, молясь²⁵ в присутствии рабби Ханины, произнес: «Бог великий, могучий и грозный, величественный и крепкий, внушающий трепет и всесильный». Сказал ему [рабби Ханина]: «Исчерпал ли ты все славословия своему Владыке? Ведь даже три первых [эпитета], если бы Моисей, учитель наш, не употребил их в Торе²⁶ и если бы не пришли мужи Великого Собора и не установили их в молитве,²⁷ мы не могли бы произносить, — а ты умножил свои речи,

дит; напротив, Маймонид неоднократно подчеркивает, что молчаливое созерцание (רִחּוּץ, см. прим. 12 к гл. 50) Бога и есть истинная хвала и молитва, истинное “служение в сердце” (см. сл. прим.). Подобная идея встречается у неоплатоников; ср. “умную молитву” и “умное делание” у икхастов. И действительно, по самому смыслу слова молчание исключает только речь — как внешнюю, так и внутреннюю, — то есть дискурсивное мышление (см. прим. 1 к гл. 50; ср. прим. 2 к гл. 54). Поэтому в одной из заключительных глав Путеводителя (III, 51) философский дискурс, наряду с традиционной словесной молитвой, оказывается не более чем введением и подготовкой к состоянию “уединения с Богом”, созерцания, проникнутого любовью, страстью (араб. רְשׁוּ, ивр. רְשָׁפ) и наслаждением. Кульминация этого состояния, символически описываемая в агаде как поцелуй Божественных уст, — обретение душой бессмертия в unio mystica.

²³ Пс. 4:5. Ср. выше, в конце гл. 50 и ниже, II, 5. Этот же стих, вместе с изречением “Кто бодрствуя ночью или странствуя в одиночестве, обращает свое сердце к пустому, тот будет отвечать своею душою” (Авот, III, 5) подразумевается в следующем пассаже (Путеводитель, III, 51): “Но в то время, когда ты остаешься наедине с самим собой, когда ты пробуждаешься на ложе своем, берегись, чтобы твоя мысль в эти драгоценные мгновения не была занята ничем, кроме сего интеллектуального служения (литургии)...”.

²⁴ См. прим. 77 к Введению.

²⁵ לְפָנָיו — молиться вслух, стоя перед ковчегом, в качестве представителя (посланца) общины. Представитель общины повторяет вслух восемнадцать благословений (см. ниже) после того, как молящиеся произнесли их шепотом.

²⁶ См. Втор. 10:17.

²⁷ В первом из “Восемнадцати благословений”; согласно Талмуду, “сто двадцать мудрецов, в числе которых было несколько пророков, установили восемнадцать благословений” (Мегила 17б). Упоминаемое здесь собрание мудрецов, именуемое “Великим собором”, действовало во времена персидского владычества в Палестине, в начале эпохи второго Храма; ср. употребление этих эпитетов в молитве Неемии (Неем. 9:32).

произнеся все это! На что это похоже? Это вроде того, как у смертного царя²⁸ есть тысяча тысяч золотых динаров, а его славят как владельца динаров серебряных — не унижительно ли это для него?»²⁹ На этом завершилась речь сего достойного мужа. Обрати внимание, во-первых, на его неприязнь и отвращение к умножению позитивных атрибутов. Обрати внимание и на его недвусмысленное заявление о том, что если бы это было оставлено на усмотрение одного только нашего разума, мы бы вообще не употребляли их и не произнесли бы ни одного из них. Когда же необходимость обратиться к людям с речами, которые дали бы им хоть какое-нибудь представление [о Боге] (как сказано: “Тора говорит на языке людей”),³⁰ заставила нас описывать для них Бога посредством совершенств, свойственных им самим, пределы [допустимого] для нас определялись тем, что мы должны были ограничиться вышеупомянутыми выражениями и при этом не именовать ими [Бога], кроме как при чтении Торы. Но поскольку после того явились *мужи Великого Собора*, которые были пророками, и установили употребление этих выражений в молитве,³¹ пределы допустимого для нас определяются тем, что мы можем употреблять только их. Смысл³² этого изречения — в таком недвусмысленном заявлении: “Только сочетание двух вынуждающих обстоятельств обусловило употребление нами этих [выражений] в молитве: первое — то, что они присутствуют в Торе, второе — то, что пророки установили использование их в молитве. Если бы не первое обстоятельство, мы бы [вообще] не употребляли бы их, а если бы не второе — мы не стали бы выделять их из контекста и вводить их в нашу молитву. Ты же множишь атрибуты!”

²⁸ Букв. “царя из плоти и крови”.

²⁹ Берахот, 33б, Мегила, 25а; Иерусалимский Талмуд, Берахот 9:1; Ялкут Шимони, Экев, 85б; Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, 10.

³⁰ См. выше, гл. 26 и примечания к ней.

³¹ См. Мегила 17б; Иерусалимский Талмуд, Берахот 2:4; МТ II, 2, 1:4.

³² Букв. “дух”.

Из этих слов ты уясняешь также, что не все атрибуты, употребление которых для описания Бога ты обнаружишь в пророческих книгах, позволяется нам употреблять в молитве и речи. Ведь [рабби Ханина] не сказал [просто]: “если бы Моисей, учитель наш, не употребил их, мы не могли бы их произносить”, ибо [он добавил] и другое условие: “пришли мужи Великого Собора и установили их в молитве”, — лишь в этом случае позволено нам включить их в молитву. А не так, как делают эти поистине невежественные люди,³³ которые, упражняясь в красноречии, многословии и изобретательности³⁴ в сочиняемых ими молитвах и в составляемых ими проповедях, коими они воображают приблизиться к Богу, приписывают Богу такие атрибуты, которые, даже будучи приписаны человеческому индивидууму, были бы для него несовершенством. Ибо не понимают они сих предметов, возвышенных и чуждых³⁵ для разума толпы, и делают Бога — велик и могуч Он! — привычкой их языков.³⁶ Они описывают Его и ораторствуют пред Ним, пуская в ход все допустимые, с их точки зрения, средства; и усердствуют они в этом до тех пор, пока, как они воображают, не пробудят в Нем аффекты.³⁷ В особенности, если они находят подобные выражения в тексте пророческих речей — тогда уж они считают для

³³ Или: “не ведающие истины”.

³⁴ מְתַלְתְּמִי, букв. “и проявляют усердие”; возможно здесь подразумевается специальное теологически-правовое значение этого термина “заниматься иджтихадом” (см. напр. Ислам, стр. 91–92, 168–169), т. е. принимать новые решения на основании самостоятельного толкования первоисточников (Шварц).

³⁵ מְלִיזִיבִּיךָ или “дивных”, см. прим. 26 к Посвящению.

³⁶ מְתַלְתְּמִי מְלִיזִיבִּיךָ или “поприщем, ристалищем их языков”; מְתַלְתְּמִי может означать “нечто заученное, затверженное” (так у Капах и Пинеса); “протоптаный путь”, “утоптанное, попираемое ногами место” (ср. талмудический термин מְתַלְתְּמִי; так у Ибн Тиббона, Шварца и др.); “нечто избитое, истертое” и т. д. В пользу первого прочтения можно сослаться на содержащуюся в нашем тексте аллюзию к словам Исайи: “...за то, что приблизился (ко Мне) народ этот, устами своими и губами своими чтит Меня, а сердце свое отдалил от Меня, и стало благоговение их предо Мною затверженной запевью людей...” (Ис. 29:13).

³⁷ Т. е. произведут на Него впечатление, вызовут в Нем эмоции.

себя полностью дозволенным делом приводить тексты, во всяком случае требующие иносказательного толкования, и передавая их согласно буквальному смыслу, производить от них [новые образы], развивать их и строить на них свои речи. И велика³⁸ в этом отношении распушенность поэтов, проповедников и тех, кто воображают, будто изрекаемое ими является поэзией; так что некоторые из произносимых ими выражений — суцая ересь, а в других — такая глупость и такие нелепые фантазии, что они вызывают в человеке, когда он слышит их, и невольный³⁹ смех, и плач — когда всмотрится он в то, как такие речи говорятся о Боге, всемогущем и великом. И если б мне не было жаль унижать сочинителей этих речений, я привел бы тебе кое-что [из их слов], чтобы обратить твое внимание на те места, где они преступили грань дозволенного; впрочем, это речи, несовершенство коих весьма очевидно для понимающего. И подобает, чтобы ты вдумался в это и сказал себе: “Если злословие и распространение порочащих слухов [само по себе] — великое ослушничество,⁴⁰ насколько же в большей степени это относится к невоздержанности языка в речах о Боге, да превознесется Он, к описанию Его атрибутами, — да превознесется Он над ними!” Я назову это не ослушничеством, но *неумышленным поношением и богохульством* со стороны внимающего этому простонародья и со стороны глупца, произносящего это. Тот же, кто постигает порочность этих речений и все-таки произносит их, по моему мнению, принадлежит к числу тех, о которых сказано: “И возводили сыны Израиля напраслину на Господа, Бога своего”;⁴¹ и сказано об этом: “...и говорить о Господе лживое”.⁴²

³⁸ Или “распространена”.

³⁹ Букв. естественный.

⁴⁰ См. напр. Арахин 15а-16б, Шабат, 56а-б; МТ I, 2, 7:1-6; 5, 3:14, 4:4; X, 3, 16:10.

⁴¹ Цар. II 17:9; ср. МТ X, 3, 16:10.

⁴² Ис. 32:6.

Если же ты из тех, кто “дорожит славой Творца своего”,⁴³ то никоим образом не подобает тебе слушать это, нечего и говорить о том, чтобы произносить или, тем более, сочинять нечто подобное! Ведь тебе известна мера вины того, кто “обращается ко Всевышнему с дерзостными речами”,⁴⁴ так что не подобает тебе никоим образом прибегать к описанию Бога путем утвердительных высказываний, мня возвеличить Его. И не выходи за рамки того, что установили *мужи Великого Собора* в молитвах и *благословениях*, поскольку этого достаточно с учетом необходимости, поистине достаточно, как сказал рабби Ханина. Что же касается прочих [описаний], появляющихся в пророческих книгах, то их можно произносить во время чтения, однако при этом должно придерживаться убеждения, что они, как мы объяснили, либо суть атрибуты действия, либо указывают на отрицание лишенности. Понятие об этом также не должно распространять среди простонародья, ибо умозрение такого рода пристало только избранным, для коих почитание Бога состоит не в неподобающем говорении, но в подобающем разумении.

Вернусь теперь к завершению замечаний, посвященных словам рабби Ханины и содержащимся в них премудростям.⁴⁵ Он не сказал: “На что это похоже? Это вроде того, как у смертного царя⁴⁶ есть тысяча тысяч золотых динаров, а его славят как владельца сотни динаров”, ибо такой пример указывал бы на то, будто Его совершенства, да превознесется Он, превосходя совершенства, Ему приписываемые, принадлежат, однако, тому же роду.⁴⁷ Но, как мы доказа-

⁴³ Хагига 11б. См. выше, гл. 32, прим. 10, 23 и 26 к ней.

⁴⁴ Букв. “бросает слова ввысь”, см. Сукка 53а, Таанит 25а, Мегила 22б; ср. Берахот 31б-32а.

⁴⁵ פלפולין; это выражение характеризует искусное устройство речи, продуманность деталей, открывающих дополнительные грани смысла; ср. “мудро устроенную аллегорию” во Введении.

⁴⁶ Букв. из плоти и крови.

⁴⁷ נפולו יד; יד (букв. “вид”) употребляется здесь в широком смысле; в примере с

ли,⁴⁸ дело обстоит не так, и мудро сказано в рассматриваемом примере: "...[есть тысяча тысяч] золотых динаров, а его славят как владельца динаров серебряных", дабы указать на то, что у Него, да превознесется Он, нет ничего однородного с тем, что является совершенством для нас; напротив, все это недостойно Его, как разъяснено в словах рассматриваемого примера: "не унижительно ли это для него?"⁴⁹ Итак, я уведомил тебя о том, что все те атрибуты, кои ты мнишь совершенствами, по отношению к Нему, да превознесется Он, суть недостатки, поскольку однородны с теми, что наличествуют у нас. Уже Соломон, мир ему, дал нам исчерпывающие наставления в этом вопросе, сказав: "Ибо Бог в небесах, а ты на земле; потому да будут твои слова немногочисленны".⁵⁰

Глава 60

В настоящей главе я намереваюсь привести тебе примеры, которые углубят твои представления о необходимости множить Его атрибуты путем отрицания и также углубят твое неприятие веры в наличие у Него, да превознесется Он, позитивных атрибутов.

золотыми и серебряными динарами речь действительно идет о различии по виду, однако различие между совершенствами Бога и человека касается не только вида, но и рода любого уровня; ср. прим. 3 к гл. 35.

⁴⁸ См. выше, гл. 56.

⁴⁹ Хасдай Крескас, критикуя в "Свете Господнем" (1, 3, 3) апофатическую теологию Маймонида, интерпретирует этот талмудический текст в соответствии с развиваемой им концепцией, признающей определенную аналогию между атрибутами Божества и атрибутами сотворенного, при том что первые бесконечно превосходят вторые во всех отношениях (*via eminentiae*). Возражения рабби Ханины были вызваны, во-первых, тем, что число Божественных атрибутов бесконечно, и потому нелепа попытка перечислить их, и во-вторых, тем, что эти атрибуты качественно отличаются от человеческих атрибутов, как бесконечное от конечного и абсолютное от обусловленного.

⁵⁰ Эккл. 5:1.

Допустим, что некоторый человек удостоверился в том, что существует [нечто, называемое] “корабль”, но не знал, к чему относится это название — к субстанции или к акциденту; затем другой индивидуум выяснил, что это не акцидент, третий — что, кроме того, это не минерал, четвертый — что это не животное, пятый — что это не растение на корню,¹ шестой — что это не есть тело, части которого образуют органическое единство, седьмой — что эта вещь не обладает простой конфигурацией, такой как у [деревянной] плиты или у двери, седьмой — что она не обладает сферической формой, восьмой — что она не конус, девятый — что она не округла, десятый — что она не правильный многогранник, одиннадцатый — что она не сплошное тело. Ясно, что этот последний посредством этих отрицательных атрибутов почти достиг того, чтобы представить себе корабль таким, каков он есть. Он как бы сравнился с тем, кто представляет себе [корабль] как деревянный предмет,² с внутренними полостями, удлинённый, построенный из множества досок, то есть описывает его посредством позитивных атрибутов. И каждый из вышеупомянутых предшественников того последнего в большей степени далек от представления о корабле, чем следующий за ним, так что первый в нашем примере не знает ничего, кроме одного имени.

Подобным же образом негативные атрибуты будут приближать тебя к познанию Бога, да превознесется Он, к постижению Его. Потому всеми силами стремись к тому, чтобы добавлять все новые отрицательные суждения, основанные на доказательстве,³ чтобы не отрицать только на словах. Ибо всякий раз, когда ты на основании доказательства отрицаешь наличие чего-либо, что мнилось существующим у Него,

Глава 60

¹ Букв. “укорененное в земле”.

² Букв. “тело”.

³ См. прим. 7 к предыдущей главе.

да превознесется Он, ты, несомненно, приближаешься к Нему на одну ступень. В этом именно смысле одни люди становятся весьма близки к Нему, другие же — крайне далеки, а не так, как мнят себе те, чье разумение слепо, будто из-за того, что здесь возможна пространственная близость, в силу которой одни приближаются к Нему, а другие — удаляются. Основательно уясни себе это, познай сие и обрети в этом блаженство.⁴ Итак, для тебя прояснился путь, следуя которым, ты приблизишься к Нему, да превознесется Он. Следуй же по нему, если ты желаешь этого.

С другой стороны, в описании Его, да превознесется Он, путем утвердительных высказываний, кроется великая опасность. Ибо, как было доказано, все, что мы могли бы помыслить как [Его] совершенство (даже если допустить, в соответствии с воззрением, признающим атрибуты, что таковое совершенство существует в Нем), на самом деле не принадлежит тому же роду,⁵ что и совершенства, которые мы мыслим себе, но, как мы объяснили, только именуется тем же многозначным именем.⁶ Таким образом, все равно необходимо перейти к истолкованию [совершенства] в негативном смысле. Ибо, когда ты говоришь, что Он — Тот, Кто знает единым знанием, и этим знанием, не изменяющимся и не множественным, Он знает вещи множественные, изменяющиеся и постоянно обновляющиеся без того, чтобы Его знание обновлялось; что Его знание о вещи до ее возникновения, с того момента, как она стала сущей и после того, как она лишилась существования, — единое и неизменное знание, то тем самым ты заявляешь, что Он — Знающий знанием, которое не подобно нашему знанию.⁷ Точно так же необходимо признать, что Он — Сущий, но не в смысле того существо-

⁴ 𐎠𐎢𐎡𐎢; ср. примечание Капах.

⁵ 𐎠𐎢; см. прим. 3 к гл. 35.

⁶ Выше, гл. 56 и прим. 25 к ней.

⁷ См. выше, гл. 53 и прим. 11, 23, 24 к ней; гл. 57–58; ниже, III, 20–21; МТ I, 1, 2:10; 5, 5:5.

вания, которым наделены мы.⁸ Итак, ты неминуемо приходишь к отрицанию, не обрета на деле сущностного атрибута, но обретая множественность, поскольку ты веришь в то, что Он — некая сущность, обладающая неведомыми атрибутами. Ибо ты должен исключить всякое подобие между этими [атрибутами], которые, как ты воображаешь, позитивно описывают Его, и теми атрибутами, которые известны нам, и, значит, первые не принадлежат к тому же роду, что и последние. Таким образом, положение о позитивных атрибутах привело тебя к утверждению, что Бог, да превознесется Он, есть некий субъект,⁹ являющийся носителем некоторых предикатов,¹⁰ причем субъект этот не походит на все остальные субъекты, и предикаты эти не похожи на другие предикаты. И если мы будем придерживаться такого убеждения, конечным результатом нашего постижения будет не что иное, как признание множественности в [Богe].¹¹ Ибо всякий субъект, без сомнения, обладает предикатами и, значит, двойствен в определении, хотя и един в существовании, поскольку эйдос¹² субъекта отличен от эйдоса того, что предидируется ему. Но, согласно доказательству, которое будет разъяснено тебе в других главах настоящего трактата,¹³ в Нем, да превознесется Он, не может быть сложности, но только абсолютная простота в последнем, предельном [смысле этого слова].

И я не скажу, что приписывающий позитивные атрибуты Богу, да превознесется Он, ограничен в постижении Его, или приписывает Ему множественность,¹⁴ или постигает Его не таким, каков Он есть Сам по Себе, но скажу, что он отвергает веру в существование Бо-

⁸ См. выше, гл. 57.

⁹ מוצי'ע, "субстрат", "подлежащее", и т. д.

¹⁰ מן מולא'ת, букв. "несомых".

¹¹ מלשרך; см. прим. 20 к гл. 35; Эфоди и Эвен Шмуэль понимают здесь מלשרך как "описание многозначными именами"; ср. примечания Капаха, Кауфмана, Мунка.

¹² מעני, см. прим. 19 к гл. 1.

¹³ См. II, 1.

¹⁴ משרך — "придает Ему сотоварищей"; см. выше, прим. 20 к гл. 35.

жества,¹⁵ сам того не замечая. Объяснение этого: ограниченный в постижении истинной реальности¹⁶ какой-либо вещи — это тот, кому некоторые аспекты ее известны, другие же — неведомы, как, например, тот, кто постиг в эйдосе человека то, что необходимо связано с одушевленностью, но не постиг того, что необходимо связано с разумностью. Но у Бога, да превознесется Он, — в истинной реальности Его существования¹⁷ нет множественности, так чтобы можно было некоторые аспекты ее уразуметь, а относительно других пребывать в неведении. Подобно этому, приписывающий некой вещи множественность¹⁸ — это тот, кто представляет себе истинную реальность некоторой сущности такой, какова она есть, однако приписывает такую же истинную реальность еще и другой сущности. Но атрибуты, согласно воззрениям тех, кто воображает их, не есть сущность Божества, а нечто,¹⁹ добавочное к Его сущности. Точно так же постигающий вещь не такой, какова она сама по себе, непременно должен постигать хотя бы какой-нибудь аспект ее таким, каков он в действительности. [И тот, кто воспринимает горькое противоположно тому, каково оно на самом деле, считая его сладким, все же постигает, что это качество; то есть, по крайней мере, отчасти постигает его таким, каково оно есть].²⁰ О том же, кто представляет себе вкус как количество, я не скажу, что он постигает эту вещь не такой, какова она на самом деле, но скажу, что ему неведомо о существовании вкуса и что ему неизвестно значение этого слова. Это весьма тонкое умозрение; ты должен понять его.

¹⁵ Букв. “исключает существование Божества из своей веры”.

¹⁶ קרקק; см. прим. 22 к гл. 1.

¹⁷ וְיִדְעָה קְרִיקָה; ср. יִדְעָה לְלִמְדָה в первой фразе Мишне Тора.

¹⁸ מְלִמְשָׁרָה, “придающий сотоварищей”.

¹⁹ אֵיִדוֹסִי, “эйдосы”, см. прим. 19 к гл. 1.

²⁰ Как отмечает Шварц, фраза, заключенная в скобки, отсутствует в арабском тексте и у Ибн Тиббона; она появляется только в переводе ал-Харизи (см. прим. Шеера) и (без ссылки на источник) в немецком переводе А. Вайса; тем не менее, она прекрасно вписывается в контекст и, вероятно, передает несохранившийся арабский текст.

Ты должен знать, что, в соответствии с этим разъяснением, ограничен в постижении Божества и удален от познания Его тот, кто не уяснил себе необходимость отрицания какого-либо из аспектов, отрицаемых кем-либо другим на основании доказательства. И чем малочисленнее отрицательные суждения, тем ограниченнее постижение, как мы разъяснили в начале этой главы. Но тот, кто приписывает Ему позитивный атрибут, не знает о Нем ничего, кроме пустого имени, а вещь, к которой, как он воображает, это имя относится, есть не нечто сущее, а порождение вымысла. Тем самым он как бы прилагает это имя к не сущему, поскольку среди существующего такой вещи нет.

Допустим, к примеру, что человек, который услышал слово “слон” и узнал, что это — животное, пожелал узнать о его внешнем виде и истинной реальности. И сказал ему некто заблуждающийся или некто, вводящий в заблуждение, что это — животное с одной ногой и тремя крыльями, обитающее в глубинах моря, обладающее прозрачным телом и широким лицом, подобным человеческому лицу по форме и облику, говорящее, подобно человеку, которое то летает по воздуху, то плавает, как рыба. Я не скажу, что сей человек представил себе слона не таким, каков он есть, или что постижение им слона ограничено, но скажу, что вещь с подобными атрибутами, которую он вообразил себе, есть порождение вымысла и среди существующего такой вещи нет, ибо это несуществующая вещь, которой придано имя вещи существующей, подобно тому, как если бы волшебной анке,²¹ кентавру или другому подобному фантастическому образу было присвоено простое или составное наименование, относящееся к какой-либо из существующих вещей. Равным образом обстоит дело и в нашем случае. А именно: Бог, да возвеличится Его слава, сущ, и, как доказано, существование Его необ-

²¹ אַנְקָה אֶרֶז, у Ибн Тиббона אֶנְקָה אֶרֶז “волшебный грифон”; мифическая птица, напоминающая феникса греков и агадическую “песчаную птицу”; см. EI, v. 1, p. 509; Мифы народов мира, т. 1, стр. 83.

ходимо; и как я докажу, из необходимости существования вытекает абсолютная простота.²² Но такая простая сущность, существование которой, как мы сказали, необходимо, обладающая атрибутами и другими сопутствующими ей аспектами, есть нечто, никоим образом не сущее, как было доказано. И поэтому, если мы говорим, что сущность, именуемая, к примеру, Божеством, — это сущность, обладающая несколькими аспектами, посредством которых ее можно описать, мы присваиваем это имя чистому небытию. Смотри же, сколь опасно приписывать Ему позитивные атрибуты.

Поэтому подобает придерживаться убеждения, что все те атрибуты, которые встречаются в книгах откровения или в книгах пророков, либо призваны быть не чем иным, как наставлением о совершенстве Его, да превознесется Он, либо, как мы разъясняли,²³ суть атрибуты действий, исходящих от Него.

Глава 61

Все имена Его, да превознесется Он, встречающиеся в [священных] книгах, образованы от глаголов,¹ в этом нет тайны. Исключением является единственное имя — “йод-ѓе-вав-ѓе”,² поскольку это имя, относя-

²² Ниже, II, 1.

²³ Выше, гл. 53.

Глава 61

¹ *לעוון*, или “от [слов, обозначающих] действия”; см. прим. 43 к гл. 52.

² Маймонид указывает здесь названия букв (консонант), образующих “Тетраграмматон”, табуированное четырехбуквенное имя Бога. Ѓалаха запрещает произнесение этого имени вслух (см. ниже); употребление его в письменном тексте также обставлено различными условиями и ограничениями, в связи с чем принято писать его полностью только в библейском или литургическом тексте, тогда как в других случаях применяются различные сокращения или замены.

щееся исключительно к Нему, да превознесется Он.³ Оно называется в силу этого “ясным именем”⁴ в том смысле, что дает ясное и лишенное омонимии⁵ указание на сущность Его, да превознесется Он,⁶ в то время как остальные великие имена указывают на Него омонимически,⁷ поскольку образованы от [слов, обозначающих] действия, подобные которым, как мы объяснили,⁸ встречаются среди наших действий.⁹

³ סם מרלל לה לעל; согласно Мунку, Эвен Шмуэлю и другим комментаторам, סם מרלל здесь — “изолированное имя”, грамматический термин, означающий слово, непроизводное от других, противоположный פלש סם. Кроме того (в соответствии со значением глагола מרלל “быть одиноким, исключительным, изолированным”, Lane, p. 1044), это выражение может быть истолковано как “имя исключительное, уникальное в своей принадлежности Ему, да превознесется Он”. В пользу содержательного, а не грамматического понимания “изолированности” свидетельствует начало следующей главы, где говорится о מנו (эйдосе, значении) Тетраграмматона, “благодаря которому это имя стало исключительным (סם מלל מ'ה מרלל)”, а также то обстоятельство, что и другие имена эпизодически называются “изолированными” (см. прим. 13 к следующей главе). Йефуда Галеви в “Кузари” называет Тетраграмматон “именем собственным” (סם עלם). Выражение שם המיוחד (“особое, выделенное имя”) Маймонид применяет не только к Тетраграмматону (см. ниже, в конце настоящей главы), но и к имени יתד (которое ниже названо “наиболее обособленным”, יצד; см. МТ I, 4, 2:7; КМ, Йома, IV, 1); это же выражение во множественном числе (שמות המיוחדים) он применяет к прочим святым именам (Элогим, Шаддай, и т. д.), в отличие от эпитетов (Милосердный и т. д.; см. МТ I, 4, 2:9; VI, 1, 2:2; КМ, Шевуот, IV, 13; прим. 13 к следующей главе).

⁴ שם המפורש; “высказанное, артикулированное имя”; корень פרש имеет значение “ясно высказывать”, “истолковывать”; а также — “отделять”, “обособлять”; в понимании Маймонида оба значения связаны: это имя ясно указывает на Бога, поскольку отделено от профанной лексики. С другой стороны, в Таргуме корень פרש часто соответствует ивритскому корню פלש, со значениями “чудесное, сокрытое, неведомое”; так, во фразе: “зачем ты спрашиваешь об имени Моем? Оно פלש ('скрыто или дивно)”, (Суд. 13:18) Таргум передает פלש как פלש. Возможно, это значение подразумевается в магических текстах, где שם המפורש понимается как “тайное” (или “чудотворное?”) имя; см. “The Sword of Moses”, p. 294; “Малый трактат о чертогах” (Гейхалот Зуатари), стр. 142 и прим. Р. Элиор к этому месту; а также Janowitz, pp. 28, 37, 102.

⁵ פלש “многозначности”, см. прим. 7 к Введению, прим. 11 к гл. 60.

⁶ Ср. Йефуда Галеви, “Кузари”, IV, 1–3; Kaufmann, “Geschichte der Attributenlehre...”, 155ff.

⁷ באשלאך, “неоднозначно”.

⁸ Выше, гл. 54.

⁹ См. Йефуда Галеви, “Кузари”, II, 2; ср. Николай Кузанский, “Об ученом незнании”, I, 24, Соч., т. 1, стр. 93.

И даже то имя, которым замещают “йод-ге-вав-ге”,¹⁰ образовано от [слова, обозначающего] господство: “Господин (יְיָ) той земли”.¹¹ И разница между словом יְיָ (адони), произносимым с огласовкой “кяса”¹² при букве “нун”, и тем же словом с буквой “нун”, огласованной долгой гласной “камац” (Адонай), подобна разнице между выражением יְיָ (сари) — “мой властелин” и [именем “Сарай” в] выражении: “Сарай, жена Аврама”,¹³ ибо такое изменение огласовки выражает интенсификацию [подразумеваемого в слове отношения] и распространение его на других лиц [помимо говорящего]. И даже при обращении к ангелу было сказано: “Господин мой (יְיָ, Адонай), не проходи, прошу тебя, мимо [раба твоего]”.¹⁴

Я особо разъяснил тебе этот вопрос в связи с именем Адонай, замещающим [Тетраграмматон], поскольку оно наиболее обособлено [от профанных значений] среди всех общеизвестных имен Его, да превознесется Он. Что же касается остальных, таких как *Судья, Праведный, Жалостливый, Милостивый, Элоим* (Бог), то их общность¹⁵ и производность¹⁶ очевидны.

Для имени же, произносимого с согласными “йод”, “ге”, “вав”, “ге”, неизвестно общепринятой деривации¹⁷ и ничто не обладает этим именем совместно с Ним. И не может быть сомнения, что это великое имя,

¹⁰ То есть יְיָ (Адонай) — “Господь” — имя, которое произносят в молитве и при чтении Торы всякий раз, когда в тексте встречается Тетраграмматон.

¹¹ Исх. 42:30.

¹² Арабское название гласной “и”, соотв. ивр. “хирик”.

¹³ Быт. 12:17.

¹⁴ Быт. 18:3. В МТ I, 1, 6:9 Маймонид утверждает, что слово Адонай в этом стихе относится к Богу; обсуждение этого противоречия см. в прим. Шеера (к переводу ал-Харизи), Капаха, Эвен Шмуэля.

¹⁵ יְיָ, то есть то обстоятельство, что эти имена не специфичны для Бога, но имеют и профанные значения.

¹⁶ Т. е. то обстоятельство, что они являются производными от других слов.

¹⁷ В данном контексте это выражение сближается по смыслу с термином “этимологии”; заметим, что Маймонид отрицает наличие только общепринятой, то есть актуализированной в сознании носителей языка этимологии.

которое, как тебе известно, нельзя произносить нигде, кроме *святынища*, и никому, кроме *освященных служителей Господа* во время *благословения священников и первосвященника в День Поста*,¹⁸ указывает на некоторое понятие,¹⁹ в коем нет соучастия²⁰ между Ним и тем, что не есть Он. И быть может, на [древнем] языке, о котором среди нас сохранились лишь немногочисленные сведения, а также в соответствии с тем, как оно произносилось,²¹ оно указывает на понятие необходимо-сущего. Во всяком случае, величие этого имени и запрет²² произносить его связаны с тем, что оно указывает на сущность Его, да превознесется Он, не примешивая к этому ничего из сотворенного,²³ как сказали об этом [мудрецы] *благословенной памяти*: «Имя Мое»²⁴ — [имя], принадлежащее исключительно Мне».²⁵

Что же касается остальных имен, то все они, будучи производными, указывают на атрибуты, [то есть] не просто на сущность, а на сущность, обладающую атрибутами.²⁶ Поэтому они могут внушить ложную мысль о множественности — я имею в виду мысль о существовании атрибутов, о том, что есть сущность и эйдос,²⁷ добавочный к сущности. Ибо таково значение всякого производного имени: оно указыва-

¹⁸ Йом Кипур.

¹⁹ יוּז, эйдос, см. прим. 19 к гл. 1.

²⁰ כְּשֶׁר, или «общности».

²¹ То есть с учетом вокализации Тетраграмматона, традиционное знание которой было утрачено, см. следующую главу.

²² Букв. «предостережение против...».

²³ Или: «таким образом, что в том значении, на которое указывает это имя, нет никакого удела сотворенному».

²⁴ Числ. 6:27.

²⁵ Сота 38а: речь идет о благословении священников, см. ниже в этой главе более развернутую цитату.

²⁶ В оригинале здесь весьма существенная игра слов: לִמְנוּחָא означает как «сущность», так и «обладатель». На русск. можно передать это приблизительно так: «...указывают не собственно на Него, а на Него, как собственника атрибутов». Эвен Шмуэль предполагает, что в тексте, с которого перевел Ибн Тиббон, было לִמְנוּחָא לִמְנוּחָא, такой же вариант приводит Капах.

²⁷ יוּז, или «аспект», см. прим. 19 к гл. 1.

ет как на некоторый эйдос, так и, неявно, на субстрат, с которым связан данный эйдос. И поскольку было доказано, что Бог, да превознесется Он, не есть некий субстрат, с которым связаны эйдосы, нам заведомо известно, что производные имена призваны либо приписать Ему некоторые действия, либо дать наставление о Его совершенстве.²⁸

И поэтому рабби Ханина предпочел бы избежать произнесения слов: “Великий, Могучий и Грозный”, если бы не два вынуждающих обстоятельства, о которых он упомянул.²⁹ Ведь они могут быть ошибочно приняты за сущностные атрибуты, то есть за существующие в Нем совершенства.

И поскольку эти имена, образованные от [слов, обозначающих] деяния Его, да превознесется Он, многочисленны, вообразили некоторые люди, что атрибуты многочисленны — по числу действий, от [наименований] которых произведены [имена]. И в связи с этим обещает [Писание], что в будущем люди обретут постижение, которое освободит их от этого заблуждения, как сказано: “В тот день будет Господь един и имя Его едино”.³⁰ Смысл этого: подобно тому, как Он Сам — единственный, так же и называть Его будут в те времена одним-единственным именем — тем, которое указывает только на сущность, не будучи производным.

И в “Главах рабби Элиезера”³¹ сказано: “До того, как был сотворен мир, существовал только Пресвятой, благословен Он, и Имя Его”. Обрати внимание на недвусмысленное утверждение о том, что все эти производные имена возникли после того, как возник мир; это воистину так, поскольку все они даны Ему в соответствии с действиями, осуществляемыми в мире. Когда же умы обратятся к чистой сущности Его, отвлеченной от всякого действия, у Него никоим образом не будет

²⁸ См. напр. в конце гл. 52, гл. 53 и прим. 29 к ней.

²⁹ См. выше, гл. 59.

³⁰ Зах. 14:9; или “...Господь единствен и имя Его единственно”.

³¹ “Пиркей де рабби Элиезер”, гл. 3.

производного имени, но лишь одно имя, указывающее исключительно на Его сущность.³²

И нет у нас иного не производного имени, кроме “йод-ѓе-вав-ѓе”, оно и есть настоящее³³ “ясное имя”, не помышляя о чем-либо другом.³⁴ И да не проникнут в твои мысли бредовые фантазии составителей амулетов,³⁵ то, что ты услышишь от них или встретишь в их бестолковых книгах об именах, никоим образом не обозначающих ничего осмысленного, которые они называют *לְשׁוֹנֵי הַקְּדוֹשִׁים* ([святыми] именами), воображая, что обращение с ними требует святости и чистоты и что они творят чудеса. Все это рассказы, которые совершенному человеку не подобает выслушивать, а уж тем более — верить в них.³⁶ И не называется “ясным именем” ничего, кроме *Тетраграмматона*, который пишут, но не произносят так, как пишется. Как ясно сказано в Сифре:³⁷ “Так благословляйте сынов Израиля.”³⁸ «Так» — именно в этих выражениях, «Так» — ясным именем”. Там же сказано: “В Хра-

³² Или “изолированное имя, указывающее на Его сущность”, см. прим. 3 к настоящей главе.

³³ *רְבִיכָּה*, безусловно, без всяких оговорок; согласно Эвен Шмуэлю — “абсолютно”.

³⁴ То есть “не строй предположений о наличии других «ясных имен»” (иное понимание текста см. у Эвен Шмуэля); опровержению таких предположений посвящена следующая глава; агадические предания о сверхъестественной силе “ясного имени” породили различные представления о тайном магическом имени, которое придает силу заклинаниям и амулетам (так, в некоторых текстах эти качества приписываются “ясному имени” из семидесяти двух букв или слов; ср. комм. Раши к Талмуду, Сукка 45а; Баѓир, 107–112). Ср. респонс Ѓая гаона, посвященную критике (более осторожной, чем у Маймонида) представлений о магических именах Бога, Оцар Ѓагеоним, Хагига, стр. 16–27. Отголоски этого респонса заметны в гл. 61–63; см. прим. 25 к гл. 62.

³⁵ *לְשׁוֹנֵי הַקְּדוֹשִׁים*.

³⁶ Странники магии по-своему отомстили Маймониду: “Свиток тайн” (XIV в.), один из наиболее колоритных текстов, посвященных магии имен в сочетании с астронагией, написан как послание Маймонида Йосефу бен Йеѓуде, тому самому ученику, к которому обращается он здесь; под именем Маймонида ходили и другие магические, астрологические и алхимические сочинения; см. Г. Шолем “Из философов в каббалисты. Легенды каббалистов о Маймониде” [на ивр.].

³⁷ Бемидбар, Насо, 39; стр. 42–43 в издании Горовица.

³⁸ Числ. 6:23.

ме — [Имя произносится] так, как пишется, вне Храма — [произносят] имя, его замещающее”. И в Талмуде также говорится: “«Так» — ясным именем. Ты говоришь: ясным именем, — но, может быть, на самом деле — именем, его замещающим? Мы учим это из того, что сказано: «И произнесут Имя Мое»³⁹ — «[имя], принадлежащее исключительно Мне»”.⁴⁰ Итак, ты уяснил себе, что “ясное имя” — это *Тетраграмматон*, указующий на сущность, не примешивая к этому никакого иного понятия, почему и назван он “[именем], принадлежащим исключительно Мне”. В главе, следующей за этой, я объясню тебе причину, породившую распространенные среди людей верования, связанные с “именами”, я явлю тебе корень проблемы и совлеку с нее покров, — так что не останется у тебя сомнений, если только ты не захочешь обманывать себя.

Глава 62

Нам дана заповедь о *благословении священников*; в это благословение входит *имя Господа*, произносимое так, как пишется, то есть ясное имя. Однако не всем было известно, как произносить его — какой гласной огласована каждая из его букв, какие буквы должны быть удвоенны (если есть в нем удвоенные буквы). И ученые люди хранили это предание, то есть [знание] о том, каким образом его произносить. Они не обучали этому никого, кроме “достойного ученика, и только раз в семилетие”.¹ И я убежден, что когда говорится: “четырёхбуквенному

³⁹ Числ. 6:27.

⁴⁰ Сота 38а.

Глава 62

¹ Парафраза Кидушин 71а. “В семилетие” — в оригинале — *שבע שנים*; такое прочтение

имени мудрецы обучали своих сыновей и учеников один раз в семилетие”,² речь идет не только об обучении тому, как произносить его, но и об объяснении его смысла, в силу которого это имя принадлежит исключительно Богу,³ так что в этом также заключена Божественная тайна.

И еще было известно им имя из двенадцати букв, которое менее свято, чем *Тетраграмматон*. Скорее всего, как мне представляется, это было имя не единичное, а [составленное] из двух или трех имен, общее число букв которых составляло двенадцать. Оно служило замещением *Тетраграмматона* при чтении подобно тому, как сегодня замещением служит “алеф-далет”.⁴ Также и это имя, называемое “двенадцатибуквенным именем”, указывает, несомненно, на понятие, обособленное [от профанного] в большей степени, чем то, на которое указывает “алеф-далет”. Оно не было запретным и сокровенным ни для кого из ученых людей, напротив, обучали ему всякого, кто стремился его узнать. Не так обстояло дело с *Тетраграмматон*ом — ни один из тех, кому оно было известно, не обучал ему никого, кроме “своего сына и своего ученика, [и только] раз в семилетие”.

И когда начали изучать *двенадцатибуквенное имя* легкомысленные люди, внося тем самым порчу в верования (как случается со всяким, кто не достиг совершенства, когда он узнает нечто, не совпадающее с его исходными фантастическими представлениями), то стали скрывать и это имя и обучать ему только *благоразумных мужей из среды священства*, чтобы они благословляли им народ в Храме. Ибо [еще до

(вместо обычного “неделя”) подтверждается основанной на том же талмудическом пассаже Галахой в Мишне Тора: “Древние мудрецы обучали этому имени достойных учеников и сыновей только один раз в семь лет” (МТ II, 2, 14:10).

² Кидушин 71а; в стандартном издании Талмуда нет слова “сыновей”; ср. приводимую в предыдущем примечании цитату из Мишне Тора, которая, по-видимому, отражает текст, имевшийся в распоряжении Маймонида.

³ См. прим. 3 к предыдущей главе.

⁴ Т. е. имя Адонай.

того] упоминание *ясного имени* даже в Храме пришлось прекратить из-за развращенности народа, как сказано: “После смерти Шимона Праведного, священники, его братья, прекратили благословлять [четыребуквенным] именем”.⁵ Тем не менее, они продолжали произносить благословение, используя при этом *двенадцатибуквенное имя*, как сказано: “Вначале двенадцатибуквенному имени обучали всякого, но с тех пор как умножились легкомысленные,⁶ стали обучать ему только благоразумных мужей⁷ из среды священства, и те произносили его, растворяя его в пении своих братьев-священников. Сказал рабби Тарфон: «Однажды я поднялся на возвышение [для священников] вслед за отцом моей матери и прислушался к [пению] Первосвященника⁸ и услышал, как он произнес [это имя], растворяя его в пении своих братьев-священников»”.⁹

И еще было у них “*имя из сорока двух букв*”. Как заведомо известно всякому, кто обладает способностью [интеллектуального] представления,¹⁰ совершенно невозможно, чтобы сорок две буквы составляли одно слово. Оно представляло собой, конечно же, несколько слов, общее число букв в которых составляло сорок две. Без всякого сомнения эти слова непременно указывают на некоторые понятия, и эти понятия приближаются к истинному понятийному представлению сущности Его,¹¹ да превознесется Он, тем путем, о котором мы говорили.¹²

⁵ Ср. Тосефта Сота, XIII, 8; Талмуд, Йома 396, Менахот 1096; МТ II, 2, 14:10.

⁶ פְּרִיצִים – “распущенные люди”, в данном контексте имеет коннотацию “нарушители и разрушители ограды, охраняющей тайну”.

⁷ סְמוּעִים – скромные, в данном контексте – умеющие хранить и охранять тайну.

⁸ כֶּהֵן גְּדוּל – так в Талмуде; в тексте Путеводителя просто כֶּהֵן “священника”, что не дает удовлетворительного смысла. По-видимому, слово גְּדוּל просто пропущено.

⁹ Кидушин 71а.

¹⁰ תְּצוּר, см. прим. 9 к Посвящению, прим. 12 к гл. 50, Маймонид апеллирует здесь именно к תְּצוּר, поскольку именно “мыслимость”, “представимость”, а не “вообразимость” является априорным условием возможности, см. прим. 26 к гл. 34, прим. 91 к гл. 73.

¹¹ תְּקִיק תְּצוּר ד'תתא.

Тем не менее, эти слова, состоящие из множества букв, названы “именем”, поскольку они указывают на одно-единственное понятие, как и остальные изолированные имена,¹³ и несколько различных слов потребовалось только для того, чтобы разъяснить это понятие, ибо бывает, что для объяснения одного понятия требуется несколько выражений.¹⁴ Уразумей это и знай, что предметом обучения было объяснение понятий, на которые указывают эти имена, а не простое произнесение звуков,¹⁵ отвлеченное от всякого понятийного представления.

Однако название “ясное имя” никогда не применялось ни к двенадцатибуквенному, ни к сорокадвухбуквенному имени, ибо, как мы объяснили, “ясное имя” есть “имя, принадлежащее исключительно Ему”. Что же касается этих последних, то необходимо признать, что они сообщают некоторое знание о Божестве. Указанием на то, что они раскрывают такое знание, служит изречение мудрецов: “сорокадвухбуквенное имя свято и освящено, знание о нем передают только тому, кто благоуражен,¹⁶ достиг середины своих лет, не гневается и не опьяняется, не настаивает на своем и вежливо разговаривает с людьми. Всякий, кому ведомо оно и кто бережен с ним и хранит его в чистоте, любим в вышних, желанен в низших; трепещут пред ним все твари;¹⁷

¹² Шем Тов приводит два предположения: согласно первому из них Маймонид подразумевает здесь свое изложение апофатической теологии, в частности гл. 59; согласно другому — предшествующие рассуждения по поводу двенадцатибуквенного имени; Эвен Шмуэль и Капах принимают первое предположение.

¹³ מִלְרַחֲמֵי אֱלֹהִים; хотя в предыдущей главе утверждалось, что “изолированным именем” является только Тетраграмматон, здесь этот термин применяется и к другим словам, за которыми, в отличие от эпитетов, в узусе закрепилось значение имен Бога, несмотря на то, что они сохранили этимологические связи с профанной лексикой; см. прим. 3 к предыдущей главе.

¹⁴ Ср. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 4, стр. 89.

¹⁵ מִלְרַחֲמֵי אֱלֹהִים; слово רַחַח означает как букву, так и (согласный) звук.

¹⁶ נָכוֹן, см. прим. 7 к настоящей главе.

¹⁷ מִלְרַחֲמֵי אֱלֹהִים. Капах считает, что מִלְרַחֲמֵי означает здесь “твари”, “животные”; согласно Быт. 1:26, 9:2, Шабат 151б, животные боятся человека, увидев запечатленный в нем “образ Божий”. Пинес полагает, что מִלְרַחֲמֵי обозначает людей, народ; согласно этому мнению следовало бы перевести “люди благоговеют пред ним”.

изученное им сохраняется в руке его¹⁸ и наследует он оба мира — мир сей и мир грядущий”¹⁹.

Так буквально сказано в Талмуде. Сколь далек смысл, приписываемый этому речению, от того, что разумел произнесший его! Ибо большинство полагает, что [речь идет] о звуках,²⁰ одно лишь произнесение которых, без обдумывания их смысла, удостоивает великих благ и требует той нравственной предрасположенности и той высокой степени [душевной] настроенности,²¹ о которых там упомянуто. Однако на самом деле все это очевидно связано с познанием того, что относится к Божеству²² и входит в число тех предметов, которые, как мы разъяснили, составляют *тайны Торы*.²³ В книгах, посвященных Божественной науке,²⁴ объясняется, что знание это невозможно забыть — я имею в виду постижение Активного Интеллекта²⁵ — в этом смысл речения: “изученное сохраняется в руке его”.²⁶

Но когда эти тексты попались злонамеренным и невежественным людям, те получили повод для своих измышлений и разглагольствований; они составляли вместе буквы, какие им вздумается, и говорили:

¹⁸ То есть такой человек никогда не забывает изученного им.

¹⁹ Кидушин 71а.

²⁰ Или: “буквах”; см. выше, прим. 15.

²¹ אלאסתקדאד אלכלקי ואלתהיו אלכתיר, соответственно *ethike dynamis* и *diathesis*, врожденные этические задатки и приобретенные нравственные качества; см. гл. 34, прим. 47 и гл. 52, прим. 14 и 17.

²² תפארת מלאכי, или: “теологических предметов”, то есть, в используемой Маймони-дом мишнаитской терминологии, Учение о Колеснице.

²³ См. выше, Посвящение и прим. 17 к нему, Введение и прим. 30 к нему; гл. 33–34.

²⁴ См. напр. цитату из “Прощального послания” Ибн Баджи, приводимую Нарбони.

²⁵ Эти слова можно понять двояко: как постижение Активного Интеллекта человеком и как постижение вещей такими, какими их постигает Активный Интеллект (см. Нарбони, Мунк, Эвен Шмуэль); по смыслу оба прочтения не различаются, см. ниже, гл. 68.

²⁶ Забвение связано со свойством всякой материи утрачивать форму (см. выше, гл. 17); интеллигибельная форма, приобретенная при соединении с Активным Интеллектом, не зависит от материи и потому неподвластна забвению; см. прим. 26 к гл. 2; прим. 11 к гл. 66; ср. комментарий С. Маймона.

“это имя обладает силой и действенностью, если его пишут или произносят таким-то образом”. Впоследствии подобные измышления, придуманные первым злонамеренным невеждой, были записаны; эти книги попали в руки людей благонамеренных, богобоязненных²⁷ и наивных, не обладавших мерилом, с помощью которого они распознавали бы истину и ложь, и те спрятали [эти книги]; [книги] были найдены среди их наследства и сочтены истинными — короче говоря, “глупец поверит всему”.²⁸ Мы отклонились от нашей возвышенной темы и от тонкого умозрения ради другого умозрения, опровергающего бредовые фантазии, нелепость которых очевидна любому новичку в умозрении. К этому, однако, привела нас необходимость упомянуть “имена”, их смысл и толки по их поводу, распространенные в народе. Вернемся же к нашей теме. Как мы отметили, все имена Его, да превознесется Он, производны — кроме *ясного имени*. И подобает нам высказаться относительно одного имени, а именно $\text{יְהוָה שְׁמֵוֹ יְהוָה}$,²⁹ в отдельной главе, поскольку в этом содержится нечто, касающееся того тонкого вопроса, которым мы занимаемся, — я имею в виду вопрос об отрицании атрибутов.

Глава 63

Мы начнем с вводного замечания по поводу слов [Моисея] (мир ему!): “И скажут мне они: «как Ему имя?» Что сказать мне им?”¹

²⁷ Согласно Капаху, “боязливых”, у которых не хватило смелости и решительности однозначно осудить магические воззрения и уничтожить магические тексты.

²⁸ Притч. 14:15. Этот же стих в сходном контексте употребляет Гай гаон, см. Оцар гагеоним, Хагига, стр. 20.

²⁹ Букв. “Я буду Тот, Кто буду” — Исх. 3:14.

Глава 63

¹ Исх. 3:13.

Почему при этом² должен был с необходимостью возникнуть такой вопрос, так что [Моисею] пришлось спросить о том, как он должен ответить на него. Что касается его слов: “Но ведь они не поверят мне и не послушают голоса моего, ибо скажут: «не являлся тебе Господь»”,³ то они вполне понятны: так и подобает отвечать всякому, кто притязает⁴ на пророчество, — до тех пор, пока не приведет доказательств.⁵ Но

² То есть при обращении к сынам Израиля. Приведем стих полностью: “И сказал Моисей Богу: вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: «Бог отцов ваших послал меня к вам». И скажут мне они: «как Ему имя?». Что сказать мне им?».

³ Исх. 4:1.

⁴ См. ниже, прим. 17.

⁵ Приведем тексты из Мишне Тора, излагающие условия, предъявляемые к тому, кто выступает как пророк: “Когда посылают его (пророка), дают ему знамение и доказательство (לַאֲמִינִי לְמִן — оба этих слова означают также “чудо”. — М. Ш.), чтобы знали люди, что он действительно послан от Бога. Но не всякому, кто совершает знамение и чудо, верят, что он пророк; а только тому человеку, о котором нам и прежде было известно, что он достоин пророчества по своей мудрости и делам, что он превзошел в этом всех людей своего поколения, что он ходил по путям пророчества, в подобающей святости и воздержании. Когда такой человек приходит к нам, совершает знамение и чудо и говорит, что Бог послал его, заповедано нам слушаться его, как сказано “его — слушайте” (Втор. 18:9). И хотя возможно, что он совершит знамение и чудо, но при этом не будет пророком, а знамение это вызвано какой-то скрытой причиной, нам все же заповедано слушаться его; поскольку он муж великий, мудрый и достойный пророчества, мы полагаем, что он действительно таков, каким нам представляется. Ибо так заповедано нам, подобно тому, как заповедано нам выносить судебное решение на основании показаний двух надежных свидетелей, несмотря на то что они, возможно, лжесвидетельствуют: коль скоро они представляются нам надежными, мы полагаем, что они являются таковыми в действительности. О подобных случаях говорится: “Сокрытое — Господу Богу нашем, а открытое нам и сынам нашим...” (Втор. 29:28) и сказано: “ибо человек смотрит на то, что перед глазами, а Господь смотрит в сердце” (Сам. I, 16:7). Развивая далее мысль о том, что знамение не может служить абсолютным доказательством истинности пророчества, Маймонид утверждает, что несмотря на все чудеса, совершенные Моисеем, сыны Израиля поверили в него по-настоящему только после откровения на горе Синай (МТ I, 1, 8:1; см. Исх. 19:9). По поводу знамений, требуемых от пророка, Маймонид пишет: “Всякий пророк, который придет к нам и скажет, что Бог послал его, не должен делать знамение, подобное одному из знамений Моисея, знамениям Иисуса Навина, Или и Елисея, — знамениям, которые изменяли обычай вселенной... Но говорят ему: «если ты пророк, расскажи нам о том, что будет»; он рассказывает об этом, и мы ждем, чтобы увидеть исполнятся ли его слова. И если не исполнится хотя бы малая деталь их, он — заведомо лжепророк. Если исполнились все слова его — он заслуживает доверия. Так испытывают его многократно, и если все предсказания его оказываются

если дело обстояло так, как представляется [на первый взгляд], и речь шла просто об имени, произносимом вслух, то возможно только одно из двух: либо [сыны Израиля] уже знали это имя, либо они никогда не слышали его. И если оно было известно им, то [Моисей] не мог доказать свою правоту, сообщив им его, поскольку знал его [ранее], так же как и они; если же они не слышали его, то, даже при условии, что знание имени может служить доказательством, как он мог доказать им, что это — имя Бога?

И далее, после того как Превознесенный сообщил ему это имя, Он говорит: “Пойди, собери старейшин Израиля... И они послушают голоса твоего”.⁶ И [Моисей] (мир ему!) — несмотря на слова Превознесенного: “И они послушают голоса твоего”, сказанные только что, — говорит в ответ: “Но ведь они не поверят мне и не послушают голоса моего”. И вслед за этим Превознесенный говорит ему: “Что это в руке твоей?”. [И Моисей] сказал: “посох”.⁷

Знание, которое разъяснит тебе все эти трудности, заключено в том, что я скажу тебе теперь. Как тебе известно, в те времена общепринятыми были воззрения сабиев,⁸ и все люди, за единичными исключениями, поклонялись идолам, то есть верили в духовные силы,⁹ в

истинными, то этот человек — пророк”. (МТ 1, 1, 7:7, 10:1–2. Ср. также КМ, Предисловие).

⁶ Исх. 3:16, 18.

⁷ Исх. 4:2.

⁸ См. Ислам, стр. 201; Pines, “The Philosophic Sources...”, сxxiii–сxxiv. Речь идет о харранских сабиях, существовавшей вплоть до XI в. общине (см. Мец, “Мусульманский Ренессанс”, стр. 43; Т. М. Green, “The City of the Moon god”), которая сохранила остатки месопотамских астральных культов, смешанные с различными эллинистическими влияниями, гностицизмом, герметизмом, неоплатонизмом и т. п. Маймонид использовал псевдоэпиграфические книги сабиев, бытовавшие в арабской литературе, такие как “Набатейское земледелие”, для реконструкции языческих воззрений древности, причем не только месопотамских, но и ханаанейских (см. ниже, III, 29–30). Несмотря на то, что, как нам известно сегодня, эта литература имеет средневековое происхождение, Маймониду удалось выделить существенные инварианты языческого мировоззрения.

⁹ πνεύματα, pneumata, ключевой термин астральной магии; ср. Йефуда Галевни

низведение [их на землю]¹⁰ и действенность талисманов¹¹ [в этом отношении].¹² И всякий притязующий притязал¹³ либо на обретение умозрительных соображений и аргументов, указывающих на то, что у мира в целом есть Божество, как это делал Авраам,¹⁴ либо на то, что

“Кузари”, I, 5, 79, 97; IV, 23; S. Pines, “Shi’ite Terms and Conceptions in Judah Halevi’s Kuzari”; его же, “О термине קוּזָרִי, его источниках и учении Йефуды Галеви” [на ивр.]; M. Idel, “Perceptions of Kabbalah...”, pp. 83-104; его же, “Магические и неоплатонические интерпретации каббалы...”, стр. 71–85 [на ивр.].

¹⁰ קַדְמֵי־הַמַּלְאָכִים (1), букв. “низведения”, – также технический термин астромгии. “Духовности” звезд нисходят (ср. прим. 14 к гл. 15) в симпатически соответствующие им объекты земного мира (ср. иневму как основу космической симпатии у стоиков); эта природная закономерность служит основой для активных магических действий, низводящих, вызывающих, заклинающих духовные силы.

¹¹ תַּלְמִיּוֹת מַלְאָכִים – “деятельность талисманов”, или “изготовление талисманов”, согласно Пинесу: “...верили в духов... и изготовляли талисманы”. В большинстве печатных изданий (начиная с венецианского, 1551 г.) перевода Ибн Тиббона: “талисманов, то есть говорящих изваяний” – глосса переписчика, попавшая в текст; по-видимому, эти слова имелись уже в тексте, которым пользовался комментатор Нарбони.

¹² Согласно разъяснениям Маймонида в гл. 29 третьей части Путеводителя, сабии верили в то, что земной мир управляется духовными силами, заключенными в небесные тела. Путем различных магических действий можно низвести духовности (מַלְאָכִים קַדְמֵי) того или иного астрального тела в талисман, посвященный ему магический объект – металл, изваяния, деревья и т. п.; время совершения этих манипуляций, материал, используемый для изготовления талисмана, и т. д. определяется на основе астрологических соответствий (так, для низведения духовности солнца нужен талисман из золота, для луны – из серебра). Описывая здесь языческие воззрения, с которыми столкнулся Моисей и для противостояния которым ему понадобилось знание имени Бога, Маймонид не случайно акцентирует их магический аспект. В контексте полемики с имеющими солидную традицию магиго-теургическими представлениями об именах Бога, языке и письме (ниже, гл. 65–66), эта интерпретация придает резко антимагическую направленность рассказу Торы об имени Бога, с которым Моисей приходит к сынам Израиля. По-видимому, тем же объясняется особое упоминание моисеева посоха в качестве знамени, призванного опровергнуть воззрения сабиев. Ведь, согласно магическим представлениям, посох, с вырезанными на нем святыми именами (“ясным именем”, или семидесятидвухбуквенным именем, и т. п.) был могучим талисманом, – ср. также магические представления о “мече Моисея” (см. напр. “The Sword of Moses”, “Книга субстанций” Псевдо-Ибн Эзры, Оцар Гагеоним, Хагига, стр. 21, 23).

¹³ וְיָרַד לָאֱלֹהִים; ср. ниже, прим. 17.

¹⁴ Маймонид считает, что Авраам открыл Бога путем философского умозрения, как первопричину мира; в таком духе он толкует стих “И провозгласил там Имя Господа, Бога Вселенной”; см. МТ I, 4, 1:3; Путеводитель, III, 29; ср. прим. 2 к Посвящению, прим. 29 к гл. 36.

на него снизошла духовная сила звезды, ангела или чего-либо другого в этом роде.¹⁵

Но не было человека, притязавшего на пророчество, — на то, что Бог говорил с ним и сделал его посланником; это было неслыханным — до того как появился Моисей, *учитель наш*. И да не вводят тебя в заблуждение встречающиеся в рассказах о патриархах упоминания о том, что Бог разговаривал с ними и открывался им. Ибо ты не встретишь там пророчество такого рода,¹⁶ повелевающее им взывать¹⁷ к людям и наставлять кого-либо, кроме самих себя; [и не встретишь того,] чтобы Авраам, Исаак, Иаков или один из их предшественников говорил: “Бог сказал мне поступать так-то”, или “...не поступать так-то”, или “Он послал меня к вам” — такого не было никогда. Ибо в обращенных к ним речах содержалось только то, что касается их лично, то есть [указание им пути к] совершенству, наставление о том, как им должно поступать, возведение о том, что произойдет с их потомством, — и ничего другого. И они проповедовали¹⁸ людям, опираясь на умозрение и обучение, как мы ясно видим это¹⁹ из речения: “...и души, которые они приобрели в Харане”.²⁰

И когда Всемогуший и Великий открылся Моисею, *учителю нашему*, и повелел ему обратиться к людям и передать им то пророческое послание, [о котором рассказано], [Моисей] сказал: “В первую очередь они потребуют удостовериться в том, что у мира есть Божество, и лишь затем я смогу утверждать, что Оно послало меня”. (Ибо в те времена все люди, за исключением одиночек, не имели понятия о существовании

¹⁵ Согласно воззрениям сабиев, талисманы могли служить для предсказания будущего и обретения дивинации, см. III, 29.

¹⁶ Как у Моисея.

¹⁷ *мут'и*; ср. также *умт* и *пумт* — призыв, проповедь, мусульманский религиозный термин, приобретший особое значение у исмаилитов.

¹⁸ *пумт' мумт'.*

¹⁹ Пинес: “это, на наш взгляд, ясно видно”.

²⁰ Быт. 12:5.

Божества,²¹ и пределы их умозрения не простирались далее небесной сферы, ее сил и действий,²² поскольку они не умели отвлечься от воспринимаемого чувствами и не достигли интеллектуального совершенства.)

И тогда Бог преподавал ему знание, которое он должен был передать им, дабы они удостоверились в существовании Бога, — [знание, выраженное в словах] הִיאַ הִיאַ הִיאַ.²³ Это имя образовано от [глагола] הִיאַ, указывающего на существование, ибо הִיאַ имеет значение הָיָה (быть), и на еврейском языке нет разницы говоришь ли ты “быть” (הָיָה) или “существовать” (הִיאַ). Вся тайна заключена в повторении того же самого выражения, которое указывало на понятие существования, и в качестве²⁴ предиката. Ибо הִיאַ (“который”) требует упоминания [вслед за ним] предиката, связанного с ним, поскольку это слово неполное, которое должно быть связано с другим, так же как слова הִיאַ (который) и הִיאַ (которая) в арабском. Итак, в качестве первого слова, обозначающего субъект, поставлено הִיאַ, а вторым, обозначающим предикат, — то же

²¹ Утверждение о том, что сыны Израиля в Египте полностью забыли Бога, вызывает возражения комментаторов (напр. Ашера Крескаса). В Мишне Тора Маймонид пишет: “И когда умножились дни Израиля в Египте, обратились они к тому, чтобы учиться делам [египтян] и, подобно им, поклоняться идолам, за исключением колена Левиева, которое хранило завет праотцев; и никогда колено Левиево не служило идолам. И еще бы немного — и был бы искоренен насажденный Авраамом великий корень, и сыны Иакова вновь обратились к заблуждению мира и блужданию его” (МТ 1, 4, 1:3). В своем Комментарии на Тору (Исх. 32:4) Авраам, сын Маймонида, приводит слова своего отца о том, что золотой телец был сделан сынами Израиля как талисман для низведения духовности созвездия Тельца. Это созвездие они считали благоприятным для себя, поскольку исход из Египта произошел во время его восхождения.

²² В отличие от перипатетиков, считавших двигателями сфер отделенные интеллекты, сабии признавали только имманентные небесным телам духовные силы, см. III, 29.

²³ Букв. “Я буду Тот, Кто буду” — Исх. 3:14. Согласно Маймониду, форма будущего времени имеет здесь значение имперфекта, указывающее на многократно повторяющееся или постоянное действие и в прошлом, и в настоящем, и в будущем; ср. перевод Сааиди: הִיאַ לֹא הִיאַ הִיאַ (предвечный, Который не прекратил [быть]), и вариант Авраама, сына Маймонида: הִיאַ לֹא הִיאַ (предвечный, Который не прекращает [быть]).

²⁴ Пинес: “в позиции”.

самое слово היה ; тем самым как бы говорится недвусмысленно, что субъект тождествен предикату. В этих словах заключено разъяснение понятия о том, что Он существует не существованием.²⁵

Таким образом мы приходим к тому, что это понятие может быть подытожено и истолковано следующим образом: “Тот Сущий, который Сущий”, или, иначе говоря, “необходимосущий”. И к этому [заключению] с необходимостью ведет доказательство — то есть к [заключению] о том, что есть нечто необходимо-сущее, которое никогда не было и никогда не будет несуществующим.²⁶ Доказательство этого я разъясню в дальнейшем.²⁷ И когда Превознесенный сообщил [Моисею] аргументы, которые должны были убедить ученых мужей в Его существовании ([как это видно из фразы,] следующей за обсуждаемой: “Пойди, собери старейшин Израиля...”),²⁸ то Он обещал [Моисею]: “они поймут то, что Я сообщил тебе, и согласятся с этим”, как сказано: “И они послушают голоса твоего”.²⁹ Но [Моисей] (мир ему!) снова обратился [к Богу] и сказал: “действительно, они согласятся с тем, что Божество существует, убежденные рациональными доказательствами; но каким аргументом я могу подтвердить, что это существующее Божество меня послало к ним?”. И тогда было дано ему знамение.

Итак, тебе стало ясным, что фраза “как Ему имя” не означает ниче-

²⁵ То есть Его существование не может быть отлчено от Него Самого; см. гл. 57 и прим. 4 к ней; тавтологическая предикация здесь — еще одна формулировка принципа апофатической теологии; см. И. Штерн, “Логический синтаксис...” [на ивр.].

²⁶ $\text{לֹא הָיָה וְלֹא יִהְיֶה}$ (негативная переформулировка фразы הָיָה וְיִהְיֶה — “не отсутствует ныне, и в прошлом, и будущем”); перевод условен, поскольку русские эквиваленты термина לֹא (ивр. לֹא) либо образованы из слов, обозначающих бытие и приставки “не” (небытие, не сущее), либо выражают определенные модусы бытия (отсутствие, лишенность).

²⁷ См. II, 1; ср. также выше, прим. 16 к гл. 55, ниже, гл. 69; МТ I, 1, 1:1–4. Основная идея доказательства состоит в том, что возможность бытия всякого сущего обусловлена абсолютным бытием необходимо-сущего; ср. напр. Ибн Сина, “Указания и наставления” (Избранное, стр. 327–332).

²⁸ Исх. 3:16. Согласно Талмуду, “старейшина” означает “ученый”, “мудрец”.

²⁹ Исх. 3:18.

го другого, кроме: “Кто Он, Который, как ты полагаешь, послал тебя?”. И [Моисей высказал этот вопрос] в словах: “Как Ему имя” для того только, чтобы его речь выражала почтение и благоговение. Он как бы говорит: “Нет ни одного, кому бы была неведома Твоя самость и истинность,³⁰ но [на тот случай] если спросят меня о Твоем имени, — каково понятие [о Боге], которое может быть выражено именем?”.³¹ Произнести же вслух слова о том, что существует некто, кому неведом этот Сущий, ему было невыносимо, и он предпочел говорить о неведении применительно к имени, а не к обладателю имени.³²

Подобно этому, имя $\text{יְ$ связано с понятием изначальности³³ существования. Имя יְשׁ (Шаддай)³⁴ содержит в себе форму, произведенную от слова יָ , означающего достаточность: “А изделий было достаточно (יָ)”,³⁵ и [приставку] “шин” (שׁ), имеющую то же значение, что и слово יָשָׁן (который), например: “...которые уже (יָשָׁן)...”.³⁶ Таким образом, смысл этого имени — “Который достаточен”. Под этим подразумевается, что ни для наделения сущего существованием, ни для сохранения его, Он не нуждается в том, что не

³⁰ $\text{יְשׁוּבָה וְיָשָׁן}$, см. прим. 19 и 22 к гл. 1; прим. 6 к гл. 9, прим. 26 к гл. 61.

³¹ Капах; согласно Пинесу: “каково понятие, на которое указывает это имя?”; Эвен Шмуэль понимает это как: “какую идею о Боге выражает это имя?”; все это не очень-то согласуется с контекстом.

³² Как отмечает Нарбони, к такому же эвфемизму прибегает Онкелос, передавая слова фараона “не знаю я Господа” (Исх. 5:2) как “не открылось мне имя Господа”, ср. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 13, стр. 115.

³³ יְשׁוּבָה , вечность а *parte ante*, извечность, безначальность, предвечность.

³⁴ См. напр. “Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову как Бог Всемогущий (יְשׁוּבָה), а именем Своим Господь (Тетраграмматон) не открылся им” (Исх. 6:2), см. II, 35; ср. комментарий Авраама сына Маймонида к этому стиху; согласно разъяснению, которое Маймонид дает этим именам, праотцы постигли Бога как “достаточное основание мира” (см. прим. 2 к Посвящению), а Моисей приблизился, насколько это возможно, к постижению Бога, отделенному от постижения других сущих (см. прим. 2 и 3 к гл. 54). То же толкование имени יְשׁ дает Саадия Гаон, см. “Комментарии Саадии Гаона на книгу Бытия”, стр. 365.

³⁵ Исх. 36:7.

³⁶ Эккл. 4:2.

есть Он, ибо Его существования (да превознесется Он!) достаточно для этого. Аналогично имя יְהוָה³⁷ образовано от слова, означающего силу: "...крепок (יָדָה) как дубы".³⁸ Также и имя יְהוָה многозначное, как мы объяснили.³⁹ Таким образом тебе стало ясно, что все имена либо производные, либо являются словами, употребляемыми в различных значениях, как, например, имя יְהוָה и ему подобные. И нет у Него, да превознесется Он, имени производного, кроме *Тетраграмматона*, который есть "ясное имя", поскольку указывает не на атрибут, а только на чистое существование и ни на что другое. И абсолютное существование предполагает Его вечное бытие, то есть, что Он — необходимо-сущий. Уразумей же то, чем закончилось настоящее рассуждение.

Глава 64

Знай, что в выражении "имя Господа" (יְהוָה)¹ иногда подразумевается только самое имя, как, например, в речениях: "Не произноси имени Господа, Бога твоего всуе";² "И кто будет хулить имя Господне..."³ — таких примеров не счесть. Иногда подразумевается в нем самость и истинность⁴ Его, да превознесется Он, как, например, во фразе: "И скажут они: «как Ему имя?»".⁵ В других случаях подразумевается в нем повеление Его,⁶ да превознесется Он, так что когда говорится

³⁷ См. Ис. 89:9.

³⁸ Амос 2:9.

³⁹ Выше, гл. 16.

Глава 64

¹ Условное обозначение Тетраграмматона.

² Исх. 20:7.

³ Лев. 24:16.

⁴ См. прим. 30 к предыдущей главе.

⁵ Исх. 3:13, см. в предыдущей главе.

“имя Господа”, то смысл этого такой же, как если бы мы сказали: “слово Господа” или “речение Господа”. Так, слова: “Ибо имя Мое в нем”⁷ означают “слово Мое в нем” или “речение Мое в нем” и подразумевается в них: “он”⁸ служит орудием Моей воли и Моего желания”. При обсуждении многозначности слова “ангел” я объясню тебе эту фразу.⁹

Подобно тому, в выражении “Слава Господня” иногда подразумевается сотворенный свет,¹⁰ который Бог водворяет¹¹ в каком-либо месте, чтобы чудесным образом возвеличить оно:¹² “И осенила Слава Господня гору Синай, и покрывало [ее облако]...”;¹³ “И Слава Господня наполнила скинию”.¹⁴ Иногда же в этом выражении подразумевается самость и истинность Его, да превознесется Он, как в словах [Моисея]: “дай мне увидеть Славу Твою”,¹⁵ на которые был дан ответ:

⁶ אָהַרְא, см. прим. 6–8 к гл. 24.

⁷ Исх. 23:21.

⁸ Ангел; Пинес приводит другой вариант перевода: “оно” — т. е. “слово или речь Бога”, см. следующую главу.

⁹ См. II, 6–7, 34. Приведем обсуждаемый пассаж полностью: “Вот, Я посылаю пред тобою ангела хранить тебя на пути и ввести тебя в то место, которое Я приготовил. Блюда себя пред лицом его и слушай гласа его; не упорствуй против него, потому что он не простит греха вашего; ибо имя Мое в нем” (Исх. 23:20–21). Согласно Маймониду, речь здесь идет о времени после смерти Моисея. Божественное повеление будет передаваться народу через пророка, говорящего “от имени Бога” (Исх. 18:15–20); все пророки, кроме Моисея, получают откровение при посредстве отделенных интеллектов, то есть ангелов. Именно в это время, когда явные знаки Божественного присутствия будут малочисленными и осуществление Божественного правления будет полностью зависеть от послушания пророку, понадобятся строгие меры, обеспечивающие это послушание. Поэтому, например, нарушение любого из повелений пророка заслуживает смерти (Втор. 18:19; Ис. Нав. 1:18), в то время как нарушение заповедей Торы карается соразмерно его тяжести.

¹⁰ См. прим. 20 к гл. 5, см. также III, 7.

¹¹ הִלִּיף, “являет, поселяет, простирает, низводит”; “(которым) наполняет, осеняет”, и т. д.; см. прим. 7 к гл. 10.

¹² Согласно Шееру и Эвен Шмуэлю: “...явить Свое величие”.

¹³ Исх. 24:16.

¹⁴ Исх. 40:34.

“Ибо человек не может увидеть Меня и остаться в живых”.¹⁶ [Этот ответ] указывает на то, что упоминаемая здесь “Слава” — это Его самость. И [Моисей] употребил оборот “Славу Твою”, чтобы выразить свое благоговение, аналогично тому, что мы разъяснили в связи с речением “И скажут они: «как Ему имя?»”.¹⁷

А иногда в слове “слава” подразумевается хвала Божественному величию, возносимая всеми людьми.¹⁸ Более того, все, что не есть Он, Превознесенный, возвеличивает Его. Ибо истинное восхваление Его величия состоит в постижении этого величия,¹⁹ так что всякий, кто постиг Его величие и совершенство, уже этим самым возвеличил Его в соответствии с мерой своего постижения. И человек — единственный, кто возвеличивает Его словами, выражая в них то, что постиг своим интеллектом, и возвещая об этом другим людям. И даже то, что не наделено постижением, как, например, неживая материя,²⁰ также возвеличивает Его, ибо сама природа ее как бы свидетельствует о могуществе и мудрости наделившего ее существованием. Это, в свою очередь, ведет к тому, что созерцающий ее также начинает возвеличивать Его²¹ устами своими, либо в молчании (если он из тех, кому речь не свойственна).²²

В еврейском языке эта [метафора] широко применяется, так что даже *выражения, обозначающие речь*, употребляются в этом смысле и

¹⁵ Исх. 33:18. См. выше, гл. 54 и прим. к ней.

¹⁶ Исх. 33:20.

¹⁷ Исх. 3:13. См. предыдущую главу.

¹⁸ См. гл. 36 и прим. 22 к ней.

¹⁹ Повторение важной для Маймонида мысли о том, что интеллектуальное постижение само по себе есть молитва, литургия в сердце, см. прим. 22 и 23 к гл. 59.

²⁰ *לְמַטְרֵי מִינֵרָלִים*, минералы.

²¹ Согласно Мишне Тора, созерцание Божьих Творений — путь к исполнению заповедей любви к Богу и страху пред Ним (МТ I, 1, 2:2); ср. Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердца”, II.

²² Точнее: для кого речь невозможна; имеются в виду ангелы, сферы и т. д. См. II, 5; ср. ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 209.

говорится о том, как нечто, не наделенное постижением, восхваляет.²³ [Например,] сказано: “Все кости мои скажут: «Господи, кто подобен Тебе...»”;²⁴ здесь говорится о том, [что кости] приводят [размышляющего о них] к такому убеждению, словно это они сами его высказывают, поскольку знание этого обретается также и благодаря им. И поскольку это понятие обозначается словом “Слава”, сказано: “Вся земля полна Славы Его (וְכָבוֹד)”,²⁵ подобно тому, как сказано: “и хвалою Его (וְהַלְלָהּ) наполнилась земля”,²⁶ ибо хвала может обозначаться словом כָּבוֹד, как сказано: “Воздайте хвалу (תְּבַדְדוּ) Господу, Богу вашему”;²⁷ подобные выражения встречаются часто. Пойми указанную многозначность слова כָּבוֹד, толкуй его в каждом случае в соответствии с контекстом и ты уберешься от серьезных заблуждений.²⁸

Глава 65

Я не считаю, что после того, как ты достиг сей ступени и приобрел истинное знание того, что Он, Превознесенный, существует не существованием и един не единством,¹ тебе нужно объяснять [необходимость] отдалить от Него атрибут речи, в особенности с учетом господствующей

²³ Согласно черновому автографу, опубликованному Гиришфельдом (перепечатан в издании Йозеля, стр. 497-499), “восхваляет и говорит”, то же в переводе Ибн Тиббона, ср. прим. Шварца и Капах.

²⁴ Пс. 35:10.

²⁵ Ис. 6:3. См. прим. 5 и 9 к гл. 19.

²⁶ Авв. 3:3.

²⁷ Иер. 13:16.

²⁸ У Ибн Тиббона – “сомнений”, см. у Капах и Шварца.

Глава 65

¹ См. выше, гл. 57 и прим. 4 к ней, гл. 63 и прим. 25 к ней.

щего в нашем народе единодушного мнения² о том, что Тора сотворена.³ Под этим подразумевается, что речь, приписываемая Ему, сотво-

² *ушп'амз* – консенсуса, согласия; ср. также в конце следующей главы. *ушп'ам* в исламе – один из источников фикха, см. Ислам, стр. 91, EI, v. 3, pp. 1023–1025; некоторые авторы, распространяя действие принципа и на сферу теологии, обвиняли философов в ереси на том основании, что их воззрения противоречат общему мнению (см. напр. ал-Газали, “Книга о различии между исламом и ересью”; ср. в христианстве – определение догматов на основании того, во что “верили всегда, верили все”). Ибн Рушд выступал против подобных обвинений, утверждая, что принцип консенсуса не может касаться теологических вопросов, которые по сути своей должны быть достоянием единиц (“Рассуждение, выносящее решение...”, В кн. А. В. Сагадеев, “Ибн Рушд”; “Опровержение опровержения”, стр. 587, van den Bergh, v. 2, pp. 205–206). Многочисленные высказывания Маймонида отражают сходную позицию; так, например, в III, 17 он противопоставляет свое мнение “мнению большинства наших мудрецов”; эпизодические ссылки на консенсус играют роль дополнительного диалектического аргумента; ср. прим. 4 к гл. 59. Вообще говоря, в иудаизме принцип консенсуса имеет определенное значение в сфере Галахи, при определении круга авторитетных источников Устной Торы и полномочий галахических инстанций (см. предисловие Маймонида к Мишне Тора); прямая апелляция к консенсусу в сфере теологии, для определения обязательных верований – явление сравнительно редкое (напр. у Элияфу бен Элиезера из Кандии, “Красота веры”, кон. XIV, рукопись). В данном случае ссылка на *ушп'ам* связана с тем, что вопрос о сотворенности Торы не может не ассоциироваться с аналогичным вопросом в мусульманской теологии, см. сл. прим.

³ В Агаде имеется представление о Торе как начале, инструменте, плане Творения, наподобие Логоса или Софии (Авот, III, 14; Берешит раба, I, 1, 8), или даже как о непосредственном агенте творения, демиурге. Наряду с этим неоднократно отмечается, что сама она также сотворена – прежде, чем был сотворен мир (Шабат 88б, Песахим 54а; Берешит раба, I, 4, VIII, 2; Мидраш Конен, Оцар гаимдрашим, т. 1); некоторые каббалисты говорили о предвечной Торе (см. Г. Шолем, “Понятие Торы в еврейской мистике”, “Основы каббалистической символики” [на ивр.], стр. 36–85). В книге “Верования и мнения” Саадия Гаон полемизирует с интерпретациями Премудрости из книги Притчей (гл. 8) и Иова (гл. 28:12–28) как несотворенной сущности. Он упоминает две такие интерпретации: некоторые еврейские авторы связывали эти библейские тексты с развиваемой ими концепцией предвечных духовных атомов, из которых Бог создал стихии и все сущее (странная комбинация “Тимея” и “Сефер Йецира”, см. Wolfson). Христиане понимали стихи о Премудрости как указание на предвечный Логос, несотворенное творящее слово Бога (см. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 6, стр. 93–94; ср. Роуэнтал, “Торжество знания”, стр. 129–130). Наряду с еврейской традицией, фоном для настоящей главы служит сыгравшая огромную роль в истории мусульманской теологии дискуссия о сотворенности и несотворенности Корана. Мутазилиты, отрицавшие атрибуты, признавали Коран сотворенным, ашариты считали, что по своей сущности – это несотворенный Божественный атрибут речи, проявления которого в письме и речи сотворены, более крайние школы считали несотворенными даже написан-

рена Им и приписывается Ему потому только, что тот *голос*,⁴ который слышал Моисей, Бог сотворил и произвел так же, как Он сотворил все, что Он сотворил и произвел.⁵ Пророчеству еще будет посвящено подробное обсуждение;⁶ здесь же мы желаем разъяснить лишь то, что Ему приписывается речь тем же образом, каким Ему приписываются какие бы то ни было действия, подобные нашим.⁷

И чтобы направить умы⁸ к понятию о том, что есть Божественное знание,⁹ которое постигают пророки, было сказано, что Бог разговаривал с ними и обращался к ним с речами,¹⁰ — дабы мы знали, что сообщаемое нам исходит от Бога¹¹ (в том смысле, который мы объясним в

ные и произнесенные слова Корана (см. напр. аш-Шахрастани, стр. 55, 73, 77–78, 85–86, 92, 101–102, 203). Wolfson. "Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy", idem, "The Philosophy of the Kalam"; Peters, "God's Created Speech"); в итоге этой дискуссии признание несотворенности Корана стало неотъемлемой чертой мусульманской ортодоксии. Вопрос о сотворенности Торы связан также с развернутой в предыдущих главах полемикой против магической концепции языка и, в особенности, Божественных имен. Библейский рассказ о творении мира словом служил одним из основных источников подобных представлений. Тора мыслилась как совокупность творящих речений, которые суть не что иное, как магические имена; более того, Тора в целом представлялась как одно Божественное имя, заключающее в себе всю полноту творящей энергии (см. Шолем, "Понятие Торы в еврейской мистике", "Основы каббалистической символики" [на ивр.], стр. 39–47). Интерпретируя в настоящей главе творящее речение Бога как воление, Маймонид стремится устранить связь творения со стихией языка, подорвав тем самым основы магии имен.

⁴ לִקְוֹל или "речение", если понимать это слово как арабское, см. примечания Капах и Шварца.

⁵ См. прим. 20 к гл. 5.

⁶ Ниже, II, 32–37.

⁷ Ср. гл. 26 и 46. Маймонид подчеркивает здесь, что выражение "сотворенный голос" необязательно означает голос, воспринимаемый внешними органами чувств; напротив, из дальнейшего явствует, что речь идет о голосе, раздающемся в сознании пророка; см. ссылки, данные в прим. 21 к гл. 5. Ср. также II, 33 (о голосе, исходившем с Синая); КМ, Сангедрин, X, 1, восьмой из "тринадцати догматов" (о том, что передача Торы от Бога к Моисею иносказательно именуется речью).

⁸ אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ אֵלֶּיךָ, см. прим. 5 к гл. 46.

⁹ עַל אֵלֶּיךָ.

¹⁰ Ср. прим. 28 к гл. 2.

¹¹ Наш перевод следует Ибн Тиббону и Эвен Шмуэлю; Капах, Пинес и Шварц понимают синтаксис этой фразы иначе.

дальнейшем)¹² и не есть выражение их собственных мыслей и мнений; ранее мы уже упоминали об этом.¹³ Цель же настоящей главы — разъяснение того, что דבר (говорение) и דברא (сказывание) — многозначные выражения. [В одних случаях] они обозначают произносимое устами, как, например, во фразах: “Моисей говорил...”,¹⁴ “И сказал Фараон”.¹⁵ В других — нечто представляемое¹⁶ в интеллекте, но не произносимое, как сказано: “И сказал я в сердце своем... и тогда говорил я в сердце своем”;¹⁷ “И сердце твое будет говорить”;^{17а} “О Тебе говорит сердце мое”;¹⁸ “И сказал Исав в сердце своем”¹⁹ — подобные примеры многочисленны. Иногда [это выражение] означает намерение: “...и думал (דברא, букв. “сказал”) поразить Давида”²⁰ — это все равно как если бы было сказано, что [филистимлянин] хотел убить его, то есть намеревался сделать это. “Не думаешь (דברא, букв. “говоришь”) ли убить меня...?”;²¹ истолкование и смысл этой фразы — “ты намереваешься убить меня”; “И намеревалась (דברא, букв. “и сказала”) вся община забросать их камнями”;²² подобные примеры также многочисленны.

И всякий раз, когда דברא (сказывание) и דבר (говорение) приписываются Богу, в них подразумевается одно из двух последних значений, то есть они перифрастически обозначают²³ либо желание или волю, либо эйдос, уразумеваемый от Бога, вне зависимости от того, каким образом он становится ведомым — посредством сотворенного голоса или посредством какой-либо из разновидностей пророчества

¹² Ниже, II, 12, 33, 36.

¹³ Выше, гл. 46.

¹⁴ Исх. 19:19.

¹⁵ Исх. 5:5.

¹⁶ דברא מלמדי — “представляемое понятие”, см. прим. 19 к гл. I и прим. 12 к гл. 50.

¹⁷ Эккл. 2:15; ^{17а} Притч. 23:33.

¹⁸ Пс. 27:8.

¹⁹ Быт. 27:41.

²⁰ Сам. II, 21:16.

²¹ Исх. 2:14.

²² Числ. 14:10.

²³ דברא, указывают намеком, инносказательно.

(относительно которых в дальнейшем будут даны разъяснения).²⁴ И не [подразумеваются в них], будто Он, Превознесенный, говорит, запечатлевая звуки в голосе,²⁵ или будто Он, Превознесенный, обладает душою, в которой запечатлевались бы понятия, так что в Его сущности было бы нечто, добавочное к ней;²⁶ однако эти понятия связываются с Ним и приписываются Ему в том же смысле, в котором приписываются Ему какие бы то ни было действия.

Что же касается использования именно слов רצון и רצוה для перифрастического обозначения желания и воли, то это связано с разъясненной нами многозначностью данных выражений. Кроме того, они употребляются в смысле уподобления Его нам, на что мы указывали ранее.²⁷ Ибо человек не может понять с первого взгляда,²⁸ каким образом может осуществиться то, что Он желает осуществить, посредством одной только Его воли, но, согласно начальному воззрению, тот, кто желает осуществить нечто, неизбежно должен либо осуществить это посредством своих собственных действий, либо повелеть другому произвести это. Поэтому Богу было метафорически приписано повеление²⁹ о возникновении того, бытие чего угодно Ему, и говорится, что Он повелел, чтобы нечто стало сущим, и это нечто стало сущим. Смысл этих выражений — уподобления Его деяний нашим, в дополнение к разъясненному нами ранее значению слова “воля”. Итак, всякий раз, когда в рассказе о творении³⁰ встречается выражение, “И сказал”,³¹ оно означает “И пожелал Он” или “И было угодно Ему”. Об

²⁴ Ниже, II, 41–42, 44–45.

²⁵ וצוה בקולו וברצונו, букв. “говорит звуками и голосом”, можно: “говорит, произнося согласные и гласные”, см. прим. 15 к гл. 62, прим. 16 и 36 к гл. 46.

²⁶ Таким образом, Богу нельзя приписать и внутреннюю, мысленную речь.

²⁷ См. гл. 23 и прим. 10, 11 и 17 к ней, гл. 46 и 54.

²⁸ См. гл. 1, прим. 44.

²⁹ ויאמר, в некоторых манускриптах — ויאמרה (ивр. “речение”).

³⁰ ויאמר בראשית, первая глава книги Бытия; см. прим. 30 и 69 к Введению.

³¹ Быт. 1:3, 1:6 и далее.

этом [толковании] упоминали не только мы; оно вообще широко известно.³²

И доказательством этого — я имею в виду, что לִמְדָם ([творящие] “речения”) на самом деле суть воления, а не речения, — служит следующее соображение: речение должно быть обращено к существу, которое выслушивает это повеление. Сходным образом и речение: “Словом Господним небеса сотворены” имеет тот же смысл, что и [вторая половина этого стиха]: “и дыханием уст Его — все воинство их”.³³ Так как “уста Его” или “дыхание уст Его” суть метафоры, “слово Его” или “речение Его” — тоже метафоры, и, значит, в этом предложении подразумевается, что [небеса] стали сущими в соответствии с Его намерением и Его волей. Сие не сокрыто ни от одного из ученых мужей, известных в нашем народе.³⁴ И нет нужды разъяснять тебе также и то, что слова לִמְדָם и דַּבָּרִים имеют в еврейском языке одинаковое значение, [как это видно из фразы:] “Ибо он слышал все слова (אָמַר) Господа, которые Он говорил (דַּבָּר) нам”.³⁵

Глава 66

“И скрижали эти были делом Бога”.¹ Этими словами [Писание]

³² Подразумевается Саадия Гаон; в получившем широчайшее распространение арабском переводе Библии он передает появляющийся в рассказе о творении глагол אָמַר (и сказал) как נָשָׂא (пожелал); ср. “Верования и мнения”, II, 5, стр. 92; Комментарий Саадии Гаона на Бытие, стр. 219, 240; см. также комментарий Ибн Эзры к Быт. 1:3; Клайн-Бреслави, *Творение* [на ивр.], стр. 91–96.

³³ Пс. 33:6. Маймонид опирается здесь на принцип библейского параллелизма.

³⁴ Ср. “Верования и мнения”, II, 5, стр. 92–93.

³⁵ Ис. Нав. 24:27.

Глава 66

¹ Исх. 32:16.

желает сказать, что скрижали были порождением природы, а не искусства,² ибо все природные сущности³ именуются “делами Господа”: “Видели они дела Господни”.⁴ И после перечисления всевозможных природных сущностей, таких как растения, животные, ветер, дождь и тому подобное, говорит [псалмопевец]: “Сколь многочисленны дела твои, Господи!”⁵ И еще более ярко эта атрибуция выражена в словах: “кедры ливанские, которые Он насадил”⁶ — поскольку кедры существуют благодаря природе, а не искусству, говорится, что Бог их насадил.

Таково и речение: “письмена Божии”;⁷ смысл принадлежности [письмен] Богу разъясняется сказанным ранее: “начертанные перстом Божиим”.⁸ Слова “перстом Божиим” имеют тот же смысл, что и выражение “дело перстов Твоих”,⁹ относящееся к небесам, о которых сказано также, что они созданы речением: “Словом Господним небеса сотворены”.¹⁰ Таким образом, очевидно, что наделение вещи существованием¹¹ метафорически передается в тексте такими *выражениями*, как מִדְבָּר (сказывание) или דִּבְרֵי (говорение), и про ту же самую вещь, о которой сказано, что она создана речением, говорится, что она “дело

² וְיָדָעוּ לֹא צִוְּיָם אֲתֵּיבָם, букв. “существование их было природным, а не искусственным”; возможен перевод: “...были природным, а не искусственным сущим”, см. ниже, прим. 11.

³ מְאֻמָּוֹת, вещи, предметы, объекты, дела.

⁴ Пс. 107:24.

⁵ Пс. 104:24.

⁶ Пс. 104:16.

⁷ Исх. 32:16.

⁸ Исх. 31:18.

⁹ Пс. 8:4.

¹⁰ Пс. 33:6. См. предыдущую главу.

¹¹ וְיָדָעוּ דִּבְרֵי(וֹ), букв. “существование вещи”. И в арабском, и в иврите одни и те же глаголы передают как возникновение, становление, так и существование, бытие (см. напр. Сагадеев, “Ибн Сина”, стр. 154–155). Поэтому многие высказывания о зависимости существования вещей от слова или воли Бога можно понимать двояко: и в смысле возникновения вещей в единократном акте творения, и в смысле вневременной онтологической зависимости существования вещей от Божественного бытия; см. прим. 21 к гл. 58.

перста”. Поэтому выражение כְּלוּבִים בְּאֶצְבַּע אֱלֹהִים (“начертанные перстом Божиим”) равносильно словам בְּדַבַּר אֱלֹהִים (“[начертанные] по слову Божьему”), и если бы такое речение “по слову Божьему” было бы действительно употреблено, оно было бы равносильно выражению פִּי הָאֵלֹהִים וּפְהַב, то есть “по Его воле и желанию”.¹²

Удивительно толкование, которого в этом вопросе придерживается

¹² В данном пассаже показано, что в библейском словоупотреблении “сотворенное перстами” означает то же, что “сотворенное словом”, а последнее, как разъяснялось в предыдущей главе, равнозначно “сотворенному волей”. Итак, письмена на скрижалях были начертаны “по воле Бога”. Маймонид предпочел оставить открытым вопрос о конкретном содержании последнего выражения. Ашер Крескас считает, что речь идет о нерукотворном появлении письмен на скрижалях во время синайского откровения. Этот комментарий удовлетворительно объясняет текст Путеводителя и хорошо соответствует цитате из Мишны, приводимой в конце главы. Тем не менее, большинство комментаторов не принимают подобной интерпретации. Некоторые из них (Нарбони, Шем Тов, Эфоди) считают, что обсуждаемое выражение означает природное происхождение письмен на скрижалях – подобно тому, что Маймонид говорит о самих скрижалях. В пользу такого понимания ссылаются на проводимое далее сравнение письмен со звездным небом и на последнюю фразу главы. Однако утверждение, что текст десяти заповедей на скрижалях был, так сказать, “игрой природы”, выглядит нелепо (см. комм. Ашера Крескаса). Различные попытки спасти это толкование трудно назвать успешными; комментаторам не остается ничего другого, как перевести его в аллегорическую плоскость (Эфоди, см. ниже). Согласно Йосефу Каспи и Эвен Шмуэлю, выражение “письмена Божьи” подразумевает, что письмена были начертаны Моисеем по воле и повелению Бога. Такое толкование противоречит цитируемому в конце главы мнению Мишны; однако вполне возможно, что Маймонид, процитировавший Мишну как свидетельство мнения, “общепринятого у простонародья”, не считал необходимым принимать ее безоговорочно. Неоднократные упоминания о том, что Бог начертал письмена на скрижалях, также могут быть объяснены обычаем библейского повествования приписывать самому Богу действие, совершенное по Его воле и повелению. Многие комментаторы полагают, что подтекстом настоящей главы служит истолкование скрижалей завета как аллегории человеческой души, точнее, потенциального интеллекта (см. Эфоди). Отдельные намеки Маймонида позволяют реконструировать такую аллеорию, вбирающую в себя многие мидраши, посвященные скрижалям завета. Подобные интерпретации привлекали внимание не только приверженцев философского аллегоризма, но и мистиков, и учителей хасидизма (см. напр. “Врата справедливости” анонимного ученика Авраама Абулафии, стр. 38; Элиягу бен Элиезер из Кандии, “Красота веры”, рукопись; Шнеур Залман из Ляд, “Ликутей Тора”, Ваикра 45д). Потенциальный интеллект (скрижали) назван “делом Божиим” за его способность воспринимать любые умопостигаемые формы (ср. прим. 19 к гл. 28; в особенности хорошо эпитет “Божье” сочетается с концепцией Ибн Рушда, считавшего потенциальный интеллект эманацией Активного Интеллекта),

Онкелос, ибо он переводит [обсуждаемое выражение] как *אבן חרש* ("начертанные перстом, [принадлежащим] Господу").¹³ Таким образом, он понимает "перст" как некую сущность, принадлежащую

"письмена Божьи" – нетелесные формы, начертанные на нем Активным Интеллектом, то есть приобретенный разум (см. выше, прим. 26 к гл. 2, прим. 49 к гл. 34, прим. 26 к гл. 62; ниже, гл. 68 и 72). Уподобление знания письменам, наносимым на скрижаль души, чрезвычайно характерно как для иудейской (Иер. 17:1. Притч. 3:3, 7:3, Авот, IV, 25) и мусульманской традиции (Коран, 96:3–5; ал-Газали, "Воскрешение наук о вере", стр. 212; ср. представление о "хранимой скрижали"), так и для греческой философии (напр., аристотелевская *tabula rasa*, "О душе", 429b35). Талмуд неоднократно в этой связи упоминает именно скрижаль завета (напр. Берахот 8б). То обстоятельство, что письмена были высечены, вырезаны на скрижалях, имеет в этом контексте особое значение: согласно Талмуду (Эрувин 54а), если бы первые скрижали не были разбиты, изученная Тора не забывалась бы. С этим можно сопоставить сказанное выше, в гл. 62 (см. прим. 24–26 к ней): учение, над которым не властно забвение, – это постижение Активного Интеллекта. Субстанциальные формы, приобретаемые потенциальным интеллектом при соединении с Активным Интеллектом, пронизывают его насковзь, вбирают в себя его сущность, сливаются с ним (см. цитату из ал-Фараби, приводимую в прим. 29 к гл. 68), подобно письменам, вырезанным на скрижалях (по мнению Талмуда, эта резьба пронизывала скрижаль насковзь, Шабат 104а), тогда как акцидентальные формы памяти и воображения подобны письменам, начертанным на бумаге. Согласно учению философов, душа обретает бессмертие, воспринимая интеллигибельные формы Активного Интеллекта; иными словами, вырезанные в душе, слившиеся с ее сущностью письмена Божьи не могут стереться; более того, они преображают ее, делают ее бессмертной, подобно им самим; поэтому в Мидраше говорится "не читай харут (вырезанные), а читай херут (свобода)... – свобода от ангела смерти" (Шемот раба, XLI, 9). Маймонид продолжает в этой главе полемику против магических концепций (занимаясь попутно истолкованием антропоморфных выражений). В Агаде существует множество рассказов о чудесных свойствах скрижалей, часть которых активно использовалась сторонниками магической концепции языка и текста. В частности, рассказы о том, что скрижали держались на весу силой начертанных на них букв (Шабат 104а; Иерусалимский Талмуд, Таанит, 4:5; Пиркей де рабби Элиезер, XLV), рассматривались ими как пример магической силы священного текста. Интерпретация Маймонида, вне зависимости от того, сводит ли она на нет сверхъестественные свойства скрижалей, или описывает появление письмен как единократное чудесное событие, подрывает основу связываемых с ними магических представлений. Кроме того, аллегорическое истолкование скрижалей (аналогично данному в 62-й главе истолкованию сорокадвухбуквенного имени) выдвигает мистико-философскую альтернативу магическим концепциям.

¹³ Слово "принадлежащим" вставлено в перевод по примеру Пинеса. Эвен Шмуэль отмечает, что на самом деле Онкелос дает здесь дословный перевод, не содержащий никакой дополнительной информации; последующие рассуждения построены на том обстоятельстве, что Онкелос, как известно, последовательно исключает антропоморфизмы.

Богу, и толкует слова “перст Господний” подобно выражениям “гора Господня”,¹⁴ “посох Господний”.¹⁵ Этим он желает сказать, что [перст] представлял собой сотворенное орудие, которое вырезало [письмена] на скрижалях по воле Бога.¹⁶ Я не ведаю, что принудило его к этому, ведь проще было бы перевести *כְּבִיבֵי בְמִמְרָא דְיָ* (“начертанные словом Господним”), по аналогии с речением: “Словом Господним небеса сотворены”.¹⁷ Неужели ты считаешь существование письмен на скрижалях более чудесным,¹⁸ чем существование звезд в небесных сферах? И как эти последние [исходят от] изначальной воли,¹⁹ а не изготовлены при помощи какого-либо инструмента, так же и письмена начертаны изначальной волей, а не инструментом. Тебе известно, что согласно написанному в Мишне, “десять вещей было создано [в канун субботы]”²⁰ в сумерках,²¹ и среди них — “Писание и пись-

¹⁴ Ис. 2:3; Мих. 4:2.

¹⁵ Исх. 4:2. В Торе: “Посох Божий”.

¹⁶ Согласно Раши, одной из десяти вещей, созданных в канун субботы (см. в конце главы), был резец или писчая трость, которым были начертаны письмена на скрижалях (см. Комментарий на Авот, V, 6 и Песахим 54а); ср. мусульманские представления о Божественном каламе (напр. ал-Газали, “Воскрешение наук о вере”, стр. 214–215).

¹⁷ Пс. 33:6.

¹⁸ Или: “что письмена на скрижалях существуют более чудесным образом”, “что появление письмен на скрижалях более чудесно”, см. выше, прим. 11.

¹⁹ *בְּמִשִּׁיחַ אֱוִילֵי*, или “первой воли”.

²⁰ Заключенные в скобки слова отсутствуют в некоторых вариантах текста Мишны, в том числе и в том, которым пользовался Маймонид; тем не менее, как явствует из комментария Маймонида к этому месту и по его мнению, речь идет о конце шестого дня творения, кануне субботы.

²¹ Авот, V, 6 (в издании Капаха V, 5). Речь идет о чудесных явлениях, упоминаемых в Торе; пограничное время их сотворения может указывать на проявляющееся в этих событиях соприкосновение мира творимого и мира сотворенного, или соприкосновение “этого мира” с миром субботы — “грядущим миром”. Маймонид толкует эту мишну в свете другого мидраша (Берешит раба, V, 4), в котором говорится, что при сотворении моря было предусмотрено, что оно расступится перед сынами Израиля (Исх. 14:21), и подобно этому все грядущие чудеса были заложены в природе вещей при их сотворении; ср. Йефуда Галеви, “Кузари”, III, 73. Маймонид излагает эту агаду несколько отстраненно, давая понять, что он сам придерживается иного мнения, однако с одобрением подчеркивает выразившееся в ней стремление сочетать признание устойчивости природ-

мена”.²² Это указывает на наличие среди народа²³ согласия²⁴ в том, что *письмена на скрижалях* подобны всем прочим изначальным творениям,²⁵ как мы разъяснили это в Комментарий к Мишне.

Глава 67

Поскольку выражение *הרימ* (“сказывание”) метафорически обозначает волю, [породившую] все, что было создано в *шесть изначальных дней* (почему и говорится: “И сказал...”, “И сказал...”), Ему метафорически приписывается также покой (*שביתה*) в день субботний, поскольку творения тогда не происходило. Поэтому говорится: “и почил (*נפש*) в день седьмой от всех дел Своих, которые делал”.¹ Ибо прекращение речи так же [как и прекращение действия], обозначается словом *נפש*, [например,] во фразе: “И те трое мужей перестали (*וישבו*) отвечать Иову”.² Подобно этому, выражение *נפש* (отдохновение) также употребляется применительно к прекращению речи, как, [например,] во фразе: “И сказали Навалу все эти слова от имени Давида, וינחו (букв. ‘и отдыхали’).”³ На мой взгляд, וינחו

ных закономерностей с возможностью чудес (См. также Шемона пераким, гл. 8; Путеводитель, II, 29; “Послание о воскресении мертвых”).

²² *הכלב והמכלב*; в Комментарий к Мишне Маймонид говорит, что *כלב* означает Тору, которая в начале времен неизвестным образом была начертана пред Богом (ср. Исх. 24:12); согласно агаде эта Тора была написана черным огнем на белом огне (см. Мидраш Конен, в начале). *המכלב* – *письмена на скрижалях*.

²³ *אנל'מהור*, толпа, престоноародье; см. прим. 12 к настоящей главе и прим. 13 к Введению.

²⁴ Ср. прим. 2 к предыдущей главе.

²⁵ *תשעבראשית*; см. прим. 30 и 37 к Введению.

Глава 67

¹ Быт. 2:2.

² Иов 32:1.

³ Сам. I, 25:9; большинство переводов, учитывая соображения, аналогичные тем, что приводит далее Маймонид, передают וינחו как “и умолкли”.

здесь означает “они прекратили речи” в ожидании ответа [Навала] — ведь перед этим не упоминается, что они как-либо утомились. И даже если они действительно были утомлены, выражение: נָחְמוּ (“и отдыхали”) совершенно неуместно в этом рассказе.⁴ Но [Писание] рассказывает здесь о том, что [посланцы] целиком передали эту речь [Давида], с теми учтивыми оборотами, которые ее сопровождали, и после этого замолчали, то есть не добавили к сказанному ни слова, ни дела, которые могли бы вызвать те речи, которыми он ответил им; ведь цель этого повествования — передать наглость [Навала],⁵ который был наг до крайности. В соответствии с этим значением выражения נָחְמוּ сказано: “...а в седьмой день прекратил [творящую речь] ($\text{נָחַ$, букв. ‘и почил’)”⁶ Однако мудрецы [Талмуда], равно и другие комментаторы, толкуют его в смысле отдохновения, рассматривая как переходный глагол. Так говорят мудрецы (*благословенна их память!*), [толкуя эту фразу]: “и в седьмой день Он даровал покой своему миру”,⁷ иными словами, творение в этот день прекратилось. И возможно, что נָחַ [принадлежит к числу [глаголов] со слабым “фа” или со слабым “лам”];⁸ в таком случае это выражение означает, что [Бог] “утвердил” или “продолжил” в седьмой день существование [мира] таким, каково оно есть; тем самым здесь говорится, что, если в каждый из шести дней творения происходили новые события,⁹ выходящие за рамки того неизменного природного рас-

⁴ Согласно Капаху, “в [тексте, передающем] диалог”.

⁵ $\text{נָחַ$; варианты перевода: жадность (Капах, Шварц); blameworthiness (Пинес).

⁶ Исх. 20:11.

⁷ Берешит раба, X, 11.

⁸ В арабской (и ивритской) грамматике принято обозначать первую, вторую и третью согласные корня соответственно как א (фа), ב (айн) и ג (лам). Слабыми называются корневые согласные, выпадающие при спряжении; в иврите это, к примеру, א или ב в начале корня, ב или א во второй позиции, א в конце корня. Таким образом, Маймонид предполагает здесь, что корень обсуждаемого глагола не п.л.л. “отдыхать” (слабый “айн”), а. п.л.л. (каузатив $\text{נָחַ$, гиниах, см. прим. Шварца) — “поставить”, “утвердить” (со слабым “фа”) или п.п.л. “вести”, “направлять” (со слабым “лам”).

⁹ Или: “возникало новое”.

порядка, который присущ сегодня всему существующему, то в седьмой день все приобрело устойчивость и утвердилось в том виде, в каком пребывает теперь. Сказанное нами не опровергается тем обстоятельством, что этот глагол спрягается иначе, чем должен спрягаться глагол со слабыми “фа” или “лам”.¹⁰ Ибо иногда встречается нерегулярное спряжение, не следующее правилам, тем более у глаголов, имеющих слабую букву. И не подобает отказываться от [толкования], устраняющего ошибочное понимание (подобное тому, которое возможно в нашем случае), из-за законов спряжения, присущих языку, — при том, что, как известно, мы сегодня не обладаем всеобъемлющим знанием нашего языка, и при том, что законы любого языка описывают лишь большинство случаев. К тому же и у корня со слабым “айном”,¹¹ мы также встречаем значения “помещать” и “оставлять”, как во фразе: “...и будет поставлена она (פנינה) там”.¹² Подобно этому: “И не позволяла садиться (פול) на них птицам небесным”.¹⁴ Этот же смысл, на мой взгляд, подразумевается во фразе: “устою (פול) в день бедствия”.¹⁶ Что же касается выражения פול, ¹⁷ то это форма пассива, ¹⁸ от פול (душа). Как мы уже разъясняли, ¹⁹ слово פול — многозначное и [применительно к Богу]

¹⁰ Т. е. глагол, первая или третья корневые согласные которого слабые (см. выше, прим. 8). В первом случае и “йод”, и “нун” должны быть огласованы “патахом”, а во втором — “йод” должен быть огласован “хириком”, а “нун” — “сеголем”, тогда как в обсуждаемом стихе “йод” огласован “камацем”, а “нун” — “патахом” (см. Капах).

¹¹ У глагола, в котором вторая корневая согласная является слабой, т. е. פ.ל.נ.; см. выше, прим. 8.

¹² Зах. 5:11.

¹³ Здесь также подразумевается значение “размещаться”, “располагаться”, а не “отдыхать”.

¹⁴ Сам. II, 21:10.

¹⁵ Т. е. “останусь на своем месте”, а не “буду спокоен”.

¹⁶ Авв. 3:16.

¹⁷ Исх. 31:17. פול — последнее слово фразы, которая у Йосефона переводится так: “В шесть дней создал Господь небо и землю, а в день седьмой перестал работать и отдыхал”.

¹⁸ פול, ивр. פול, VII порода глагола.

¹⁹ Выше, гл. 41.

означает “намерение” и “волю”. Таким образом, это [выражение] означает, что Его воля полностью осуществилась, что желание целиком исполнилось.²⁰

Глава 68

Тебе известно знаменитое речение, высказываемое философии о Боге, да превознесется Он, а именно речение о том, что Он — разум,¹ разумеющий и разумеемое,² и что все эти три ас-

²⁰ או אסתכמאל אראדתה ונפאד' ג'מלה משיטה см. прим. 11 к гл. 35; прим. Шварца — 2 к гл. 64, 12 к гл. 65; о נפוד' — прим. 6 к гл. 23.

Глава 68

¹ Или: “разумение”, см. след. прим.

² הלעקל ואלעקל ואלעקל ואלעקל. В переводе Ибн Тиббона: שכל משכיל ומושכל — формула, закрепившаяся в ивритоязычной философской традиции; сам Маймонид в написанной на иврите Мишне Тора использует формулу והוא הידוע והוא הדעו והוא המדע (Он — знающий, и Он — знаемое, и Он — самое знание). В латинском переводе Буксторфа intellectus, intelligens, intelligibile. Для передачи оригинала с его схоластическим стилем, играющим с терминологическими тонкостями, лучше всего бы подошла калька с латинского “интеллект, интеллигирующий, интеллигибельное” (такой перевод принят нами в приводимых далее фрагментах из ал-Фараби; подобной же терминологии придерживается Ф. Мерлан в своей книге “Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness”). В переводе настоящей главы, признав неудобным многократное употребление таких слов как “интеллигировать”, “интеллигируемый” и т. д., мы старались последовательно передавать слова с корнем לךу словами с корнем “разум” (еще более удобочитаемым был бы перевод: “мысль/мышление, мыслящее и мыслимое”, однако он сопряжен с серьезными неточностями).

Как отмечается в настоящей главе, три члена триады могут быть различены только в соотношении со своими потенциальными состояниями:

1) Разумеющий в потенции — человек как носитель потенциального разума; в актуальном состоянии — имманентная действующая причина разума, разумной активности, или, по выражению Маймонида в настоящей главе, то, посредством чего совершается разумение. Общепринята достаточно условная передача этого понятия термином

“субъект” (употребляемым в том смысле, который придается этому термину в философии Нового времени).

2) Разум в потенции — постигающая способность человека, выступающая как то, что наделяет постигаемые формы особым, интеллигибельным бытием, отличным от их бытия в материи. Для объяснения перехода форм в это состояние и вводится концепция потенциального (возможного, страдательного, материального) разума, которому приписываются черты как потенции, так и материи. И тем не менее, он не есть ни просто потенция, поскольку потенция всегда есть потенциальное состояние какой-либо определенной формы, тогда как потенциальный разум способен воспринимать любую форму; ни материя, поскольку материя и форма, образуя единое целое, не растворяются друг в друге, находясь на различных онтологических уровнях, в отличие от материального интеллекта, который полностью отождествляется с формой.

3) Разумеемое — умопостигаемое содержание, оформляющее и актуализирующее потенциальный разум. Поскольку существование в материальном субстрате и в уме есть два модуса бытия одной и той же формы, возникновение формы в интеллекте описывается как ее переход из одного состояния в другое, предполагающий абстрагирование, отделение от субстрата и соединение с потенциальным разумом.

В настоящей главе рассматривается небольшой фрагмент чрезвычайно развитого в средневековой философии учения об интеллекте; описание элементов триады, равно как и условий их отождествления, разворачивается Маймонидами лишь в той мере, в какой это необходимо для обоснования выдвигаемого здесь теологического тезиса (см. ниже, прим. 32). Основной источник данной концепции — знаменитые тексты Аристотеля о Боге как Уме (Нусе), мыслящем самое Себя (“Метафизика”, XII, 7, 9), и о деятельном и страдательном разуме (“О душе”, III, 4–7). На основании подобных текстов античные комментаторы Аристотеля и неоплатоники развили концепцию интеллекта, которая стала одной из центральных тем средневековой философии, узлом, в котором сходятся онтология, эпистемология и антропология. Учение о единстве разумеющего, разума и разумеемого оказывает влияние на каббалу (представление о единстве трех высших, интеллектуальных сефир — Мудрости, Понимании, Знании) и на некоторых философов Нового времени (Спиноза; см. напр., “Этика”. II, 7, схолия). Значение этой тематики вновь возрастает в послекантовской немецкой философии, в частности у Маймона (см. его комментарий к настоящей главе), Шеллинга (напр. “Система трансцендентального идеализма”, Соч., т. 1; “Бруно...”, там же, стр. 562–565), Гегеля (см. напр. “Энциклопедия философских наук”, т. 1, стр. 236–244, т. 3, стр. 574–577; “Наука логики”, кн. 3, раздел 2-й, гл. 3). Положение о тождестве субъекта и объекта служило у них преодолению кантовского дуализма; Гегель развивает также и другой аспект данной концепции, отождествляя субстанцию абсолютной идеи с ее деятельностью.

Многие исследователи Маймонида указывают на противоречие между его апофатической теологией (гл. 50–60) и определением Бога как Разума, усматривая в этом столкновение между двумя противоположными тенденциями — неоплатонической и аристотелевской. Действительно, Плотин считал, что мышление может быть приписано только Нусу, но не Единому; однако существовали варианты неоплатонизма, отождествлявшие или сближавшие Нус и Единое (см. напр. S. Pines, “Les textes arabes dits plotiniens...”). По существу же вопроса можно сказать следующее: Маймонид отвергает позитивные суждения о Боге на том основании, что связывание субъекта с предикатом противоречит абсолютному единству и простоте Божества; однако тождество разумею-

пекта³ в Нем, да превознесется Он, и Он Сам⁴ есть нечто единое,⁵ в

шего, разума и разумеемого означает как раз свободу от такого связывания. Положение о том, что подобное отождествление в некотором смысле присуще и человеческому разуму, указывает на возможность человеческого постижения, свободного от ограниченный дискурсивного мышления.

Следует отметить, что в различных переводах, изложениях, комментариях, рассматриваемая триада передается по-разному: то как “интеллект сам по себе, познающий субъект и познаваемый объект”, то как “акт познания, субъект и объект”. (Упомянем также мнение Вольфсона, “The Philosophy of Spinoza”, Studices v. 2, p. 26 о том, что $\lambda\rho\upsilon$, разумеющий, в настоящей главе соответствует аристотелевскому *poesis*, мышлению; в таком случае термин $\lambda\rho\upsilon$, разум, должен относиться к субъекту; см. также комментарий Эвен Шмуэля). В своем предисловии к Путеводителю (“The Philosophic Sources”, p. xcvi) Ш. Пинес передает обсуждаемую формулу следующим образом: “He is both the subject and the object of cognition and the cognitive activity, three in one”, а в начале 68-й главы переводит ее: “He is the intellect as well as the intellectually cognizing subject, and the intellectually cognized object”. На протяжении этой же главы он переводит $\lambda\rho\upsilon$ то как *intellect*, то как *intellectual cognition*, отмечая в сноске, что разделить между двумя смыслами невозможно. Первое истолкование кажется более точным текстуально, тогда как второе точнее передает содержание, раскрывающееся в основных философских текстах, посвященных данной концепции. В частности, уже в основополагающей формулировке Аристотеля (“Метафизика”, XII, 7 1072b20–27) подчеркивается мотив деятельности, жизни ума: “А ум (*nous*) через сопричастность предмету мысли (*noeton*) мыслит (*noei*) сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли; так что божественное в нем — это, надо полагать, скорее само обладание, нежели способность к нему, и умозрение — самое приятное и самое лучшее”. И далее в той же главе: “И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а Бог есть деятельность”. Ср. там же, гл. 9 об отношении мышления (*noesis*) и ума: “...ведь ценность придает ему мышление”. “Далее, будет ли составлять его сущность ум или само мышление...”; “...если ум есть не деятельность мышления, а способность к ней, то, естественно, непрерывность мышления была бы для него затруднительна”. “Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении”, и т. д. (1074b21–35). В приведенных цитатах можно выделить два взаимосвязанных утверждения: одно — о том, что для чисто актуального, деятельного бытия, лишённого пассивного остатка, субстрата, бытие тождественно деятельности, другое — что в актуальном разуме тождественны субъект и объект (см. Лосев, “История античной эстетики”, т. 4, стр. 47–52; ср. разработку членов триады у неоплатоников, в частности у Плотина, Порфирия, Ямвлиха; см. выше, прим. 24 к гл. 53). Маймонид абсолютизирует эти аристотелевские отождествления, исходя из отсутствующего у Аристотеля постулата об абсолютном единстве и простоте Бога.

³ $\lambda\rho\upsilon$, или “эйдоса”, см. прим. 19 к гл. 1.

⁴ В тексте Мунка слова “и Он Сам” отсутствуют.

⁵ Букв. “единый аспект (эйдос)”.

чем нет множественности. Мы упоминали об этом уже в нашем большом сочинении,⁶ поскольку, как мы объяснили там, это основа нашего Закона — я имею в виду, что Он один и только один, и что с Ним не может быть соотнесено что-либо, не тождественное Ему; не существует ничего предвечного, отличного от Него.⁷ И поэтому говорится “жив Господь”,⁸ а не “жизнь Господа”, поскольку Его жизнь не есть нечто, отличное от Него,⁹ как мы уже разъяснили в связи с вопросом об отрицании атрибутов.¹⁰ И нет сомнения в том, что для всякого, кто не изучал сочинений, трактующих о разуме,¹¹ кто не постиг сущность разума и кому неведома его чтойность, кто не понимает его иначе как по аналогии с тем, как понимает он эйдос белизны или черноты, понимание этого положения будет чрезвычайно трудным. Для него наше утверждение о том, что Он — разум, разумеющий и разумеемое, аналогично утверждению, будто белизна, белое и белящий — одно и то же. И сколь многие невежды поспешат опровергнуть наши слова на основании этой аналогии или чего-либо подобного. И сколь многие из тех, кто воображает себя учеными мужами, затрудняются понять это утверждение и считают знание его действительной логической необходимостью недостижимым для умов.¹² На самом же деле это положение аподиктическое и очевидное,¹³ если принять во внимание разъяснения, данные философами, занимающимися теологией;¹⁴ я растолкую тебе то, что они доказали.

⁶ Мишне Тора, I, 1, 2:10; 5, 5:5; ср. Шемона пераким, гл. 8; КМ, Авот, III, 20.

⁷ И следовательно, Его знание и Его жизнь должны быть тождественны Его самости; см. прим. 18 к гл. 51, прим. 40 к гл. 52.

⁸ Сам. I, 20:3.

⁹ Ответ на вопрос, почему в цитированном стихе о Боге и о душе говорится различным образом: “[клянусь] тем, что жив Господь и жизнью души моей...”.

¹⁰ См. выше, гл. 53 и прим. 24 к ней; МТ I, 1, 2:10; Шемона пераким, гл. 8; ср. ал-Фараби, “Трактат о взглядах...” (ФТ, стр. 216–217).

¹¹ В первую очередь, Маймонид имеет в виду трактат ал-Фараби “О значениях слова интеллект”; на этот трактат он ссылается далее, I, 73 и II, 18.

¹² רַב־תְּלֵמִי לַבַּיִת, см. прим. 13 к Посвящению.

¹³ То есть оно становится интуитивно очевидным, если уяснить, что такое интеллект.

¹⁴ רַב־מַלְאָכִים, букв. “Божественные философы”.

Знай, что человек, перед тем как уразуметь что-либо, — разумеющий в потенции; когда же он разумеет некоторую вещь (скажем, когда он уразумевает форму вот этого конкретного¹⁵ дерева,¹⁶ отделяя форму одного от материи и представляя [в разуме]¹⁷ чистую форму — ибо в этом состоит действие разума)¹⁸ — тогда он становится актуально разумеющим. И разум, который при этом обрел актуальность, есть чистая форма дерева в его уме,¹⁹ ибо разум не есть нечто отличное от разумеемого понятия.²⁰ Таким образом тебе стало ясно, что разумеемый предмет ([в нашем примере] — чистая форма дерева) есть то же, что приобретший актуальность разум, и не существует разума и разумеемой формы дерева как двух разных вещей, ибо актуальный разум не есть нечто другое, кроме того, что разумеемо. И то, посредством чего форма дерева была уразумлена и абстрагирована, то есть разумеющий, есть, несомненно, разум, обретший актуальность, поскольку для всякого разума действие тождественно сущности, так что актуальный разум не есть нечто одно, а его действие нечто другое.²¹ Ибо истинная реальность²² разума²³ и его чтойность есть постижение, поэтому не мни, что актуальный разум есть нечто существующее само по себе, отдельно от постижения, и что постижение есть нечто другое, что присутствует в

¹⁵ אלהא, букв. “на которое указывают”.

¹⁶ אלכשבה. Наш перевод следует Ибн Тиббону; у Пинеса: “кусочек дерева” — так точнее, но кажется менее уместным в контексте.

¹⁷ רצון, см. прим. 12 к гл. 50, прим. 9 к Посвящению.

¹⁸ Большинство переводчиков понимают эти слова как “действие, [совершаемое] разумом”; возможно правильное было бы понимать их как “действие, [именуемое] разумением”; см. выше, прим. 2.

¹⁹ נהנה.

²⁰ Эйдоса.

²¹ То есть разумеющий как носитель активности разумения и разум как носитель ее актуальности совпадают, поскольку действие и сущность, активность и актуальность для разума — одно.

²² רצון, см. прим. 22 к гл. 1.

²³ Или “разумения”, см. выше, прим. 2 и примечание Пинеса на стр. 164 его перевода.

нем. Напротив, самый разум и его истинная реальность есть постижение, и всякий раз, когда ты полагаешь разум в качестве актуально существующего,²⁴ он есть постижение разумеемого — это совершенно ясно для того, кто искушен в умознении такого рода.

Итак, ясно, что действие разума, каковым является постижение, есть его истинная реальность и сущность, и, значит, то, посредством чего была абстрагирована и постигнута форма вот этого дерева, то есть разум,²⁵ тождествен разумеющему. Ведь разум есть то самое, что абстрагировало и постигло форму дерева, и в этом и состоит его деятельность, в силу которой он называется разумеющим, и эта деятельность есть его сущность. Таким образом, в том, что полагается²⁶ как актуальный разум, нет ничего, кроме формы этого дерева. Тем самым очевидно, что, когда разум является актуально существующим, этот разум тождествен разумеемому предмету. Также разъяснилось, что деятельность всякого разума, выражающаяся в том, что он является разумеющим,²⁷ есть его самость.²⁸ Следовательно, разум, разумеющий и разумеемое — одно и то же, все то время, пока разум находится в актуальном состоянии.

С другой стороны, когда он полагается как существующий потенциально, разум в потенции и разумеемое в потенции с необходимостью суть две различные вещи. Например, если ты говоришь о вот этом материальном разуме,²⁹ которым обладает Зайд, как о разуме в потен-

²⁴ То есть полагаешь в представлении; можно перевести: “и всякий раз, когда ты предполагаешь разум актуально существующим, [ты подразумеваешь, что] он есть постижение разумеемого”.

²⁵ Или “разумение”.

²⁶ Или “рассматривается”, “предполагается”.

²⁷ Букв. “его бытность разумеющим”.

²⁸ Или “сущность”.

²⁹ nous pathetikos, (страдательный разум) Аристотеля, см. “О душе”, III, гл. 5. Приведем (насколько это возможно, в дословном переводе) посвященный потенциальному интеллекту пассаж из трактата ал-Фараби “О значениях [слова] интеллект” (Bouyges, 12.6–15.5):

ции, и, точно так же, вот об этом дереве, как о разумеемом в потенции, то это, несомненно, две различные вещи. Но когда [разум] переходит из [потенции] в акт и форма дерева становится разумеемой актуально, тогда разумеемая форма тождествена разуму. И этим самым разумом, который есть актуальный разум, она была абстрагирована и уразумлена, ибо все то, чьи деяния существуют, само существует актуально.³⁰

Итак, разум в потенции и разумеемое в потенции всегда суть две различные вещи. Но все, что пребывает в потенции, непременно долж-

Интеллект в потенции — это некая душа, или часть души, или одна из сил души, или некая самостоятельная вещь (לפנ"ת מל'ש), готовая и способная абстрагировать (אגלגל) чтойности любых сущих и их формы от материи оных и делать их своей формой (или своими формами). Эти формы становятся абстрагированными от своих материй, в которых они существовали, не иначе как становясь формами этой сущности. Формы эти, абстрагированные от своей материи и ставшие формами этой сущности, суть интеллигибилии. Их наименование образовано от наименования той сущности, которая абстрагировала формы существующих вещей, превратив их в свои формы. Эта сущность будет подобна материи, принимающей в себя формы, если только ты выразишь себе телесную матерью, например кусок воска, в которой запечатлен некий рисунок, причем этот рисунок и эта форма будут и на поверхности, и в глубине, так что форма эта полностью вберет в себя матерью, и материя целиком, как она есть, станет этой формой, поскольку та распространилась в ней. В этом случае приблизится твое воображение к пониманию того, как приобретает формы вещей она же сущность, которую ты уподобил материи и субстрату формы. И отличается она от других, телесных материй, ибо те принимают форму только своей поверхностью, но не глубиной, тогда как у этой сущности не остается самости, отличной от интеллигибельных форм, так чтобы у нее была бы особая чтойность и у форм — особая чтойность; ибо сущность эта сама становится теми формами. Ибо, если вообразить рисунок и фигуру, кубическую или сферическую, оформляющую кусок воска, причем эта фигура пронизывает воск и распространяется в нем, полностью вбирая в себя его длину, ширину и глубину, то этот кусок воска сам окажется оной фигурой, без того, чтобы у него была причастность к чтойности помимо чтойности оной фигуры. По аналогии с этим подобает понимать приобретение форм существующих вещей той сущностью, которую Аристотель именует в книге "О душе" потенциальным интеллектом: все время, пока в нем нет никаких форм сущего, он — интеллект в потенции, когда же он обретает формы сущего — так, как в упомянутом примере, — он становится интеллектом актуальным.

³⁰ То есть актуальность разума при отождествлении с разумеемым не может мыслиться отдельно от деятельности, активности этого разума, порождающего самое себя.

но иметь субстрат,³¹ который несет в себе эту потенцию, например, [для потенциального разума это] человек. Таким образом, здесь существуют три различные вещи: человек, несущий в себе потенцию, то есть потенциально разумеющий, сама эта потенция, то есть потенциальный разум, и тот предмет, который предстоит уразуметь, то есть разумеемое в потенции — скажем, как в нашем примере человек, материальный разум и форма дерева; это — три различных аспекта. Но когда разум обретает актуальность, эти три аспекта становятся одним, и ты никогда не встретишь разум как нечто отличное от разумеемого, если ты не берешь его в потенции.³² Но, как было доказано, Бог,

³¹ עֲצָמוֹת, “подлежащее”.

³² Приведем описание актуального интеллекта из упоминавшегося трактата ал-Фараби “О значениях [слова] интеллект” (17.5–20.1), которое содержит многие детали, опущенные в изложении Маймонида. Из рассуждений ал-Фараби, в частности, следует, что действительное отождествление разума, разумеющего и разумеемого предполагает постижение всей полноты умопостигаемого бытия в его единстве.

И когда приобретаются ей (этой сущностью, то есть потенциальным интеллектом. — М. Ш.) интеллигибилии, которые она абстрагировала от материй, тогда становятся эти интеллигибилии актуальными интеллигибиями, в то время как до того, как они были абстрагированы от их материи, они были интеллигибиями в потенции. И стали они актуальными интеллигибиями посредством того, что были обретены как формы оной сущности. И эта сущность стала актуальным интеллектом именно посредством того, что она актуально стала интеллигибиями. Так что актуальные интеллигибилии и актуальный интеллект — одна вещь. И смысл нашего утверждения, что она (эта сущность, т. е. интеллект) интеллигирует (совершает акт интеллекции, разумеет), состоит не в чем ином, как в том, что интеллигибилии стали ее формами, так что она сама стала этими формами. Таким образом, понятие о ней как об актуально интеллигирующей, как об актуальном интеллекте и как об актуальной интеллигибии — все это имеет один и тот же смысл и относится к одному и тому же (букв. “[суть] один эйдос и в [отношении] одного эйдоса”). Что же касается интеллигибий — тех, что были интеллигибиями в потенции, то они, прежде чем стать актуальными интеллигибиями, были формами в материи, вне души. Когда же они стали актуальными интеллигибиями, то их существование как актуальных интеллигибий не то же, что их существование как форм в материи. И их существование в себе (в некоторых ивр. и лат. версиях здесь поясняется “то есть в материи”. — М. Ш.) не то же, что их существование как актуальных интеллигибий. Их существование в себе подчинено тому, что сопутствует им, — иногда

могучий и великий, есть актуальный разум, которому совершенно не присуща потенциальность (как было разъяснено³³ и как в дальнейшем будет доказано),³⁴ так что Он не бывает временами постигающим, а временами не постигающим, ибо Он — разум, актуальный постоянно.³⁵ Отсюда с необходимостью вытекает, что Он и постигаемое Им суть нечто единое — Его самость.³⁶ И действие разума, в силу которого

это категория места, иногда — времени (букв. иногда “где?”, иногда “когда?”), иногда — положения; порой это — количество (“сколько?”), порой — одно из телесных качеств, порой — действие, порой — претерпевание. Но когда они становятся актуальными интеллигибилиями, отступают от них большинство этих категорий (т. е. отличных от категории субстанции) и их существование становится иным...

И когда интеллигибилии приобретают актуальность, они становятся одним из сущих в мире и причисляются, именно в качестве интеллигибилий, к совокупности сущих. Но всем сущим свойственно быть интеллигируемыми и становиться формами упомянутой сущности, поэтому ничто не препятствует тому, чтобы интеллигибилии, именно в качестве актуальных интеллигибилий, которые суть актуальный интеллект, также интеллигировались ею. Выходит, что интеллигируемое в этом случае будет не чем иным, как актуальным интеллектом. Однако интеллект, актуальный благодаря некой интеллигибилии, ставшей его формой, актуален только в отношении этой формы и потенциален в отношении другой интеллигибилии, еще не обретенной им актуально. Когда же приобретет вторую интеллигибилию, он становится актуальным интеллектом в отношении и первой, и второй интеллигибилии. Когда же он становится актуальным интеллектом в отношении всех интеллигибилий, он становится одним из сущих, посредством того, что стал актуальными интеллигибилиями. Так что, когда интеллигирует он сущее, которое есть актуальный интеллект, он интеллигирует не сущее вне своей самости, но самую самость...

Это противоположно тому, как интеллигировались те же самые вещи в начале. Ибо тогда они интеллигировались путем абстрагирования их от материи, в которой они существовали; будучи потенциальными интеллигибилиями [первично], они становились интеллигируемыми вторично. Теперь же их существование не таково, как прежде, ибо оно отделено от материи, поскольку теперь они не формы в материи, но актуальные интеллигибилии.

³³ Выше, гл. 55.

³⁴ II, 1.

³⁵ См. Аристотель, “О душе”, 429b23.

³⁶ πλν'τ; или: “сущность”.

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.³⁷ Также и нематериальный разум — я имею в виду Деятельный Разум³⁸ — иногда встречает препятствие для своих действий,³⁹ и хотя препятствие порождается не его сущностью, а чем-то внешним, в этом выражается некоторая подвижность⁴⁰ этого разума, принадлежащая ему акцидентально. Однако в настоящий момент мы не намереваемся разъяснять 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],⁴¹ из чего с необходимостью вытекает, что Он — разумеющий, разум и разумеемое постоянно и вечно.⁴² И сущность Его тождественна и разумеющему, и разумеемому, и разуму, как должно быть во всяком актуальном разуме.

³⁷ См. Аристотель, “Метафизика”, XII, 7, 1072b15, 25; как явствует из приводимого в прим. 32 рассуждения ал-Фараби, человеческий интеллект актуален в отношении тех интеллигибиллий, которые он постигает в данный момент, и потенциален в отношении других интеллигибиллий.

³⁸ Или Активный Интеллект, см. выше, прим. 26 к гл. 2, прим. 25 к гл. 37, гл. 62; ниже, II, 4, 12.

³⁹ Действие Активного Интеллекта на сущности подлунного мира зависит от их способности воспринять это действие; см. II, 12, 18.

⁴⁰ Букв. движение; можно перевести “изменчивость”; в переводе Капаха — “слабость”, у Мунка — “perturbation”.

⁴¹ Поскольку только архетипический разум необходимо-сущего, в разумении себя разумеющий все, полностью свободен в своем постижении от иного, множественного, изменчивого; см. III, 19–21; выше, прим. 26 к гл. 53.

⁴² Букв. “всегда”.

В настоящей главе мы повторяли это положение неоднократно, поскольку умы [людей]⁴³ чрезвычайно далеки от этого представления. И я не думаю, что ты можешь спутать разумное представление с воображаемым, с воспринимаемым воображающей способностью образом чувственно-воспринимаемого, ведь настоящий трактат написан только для того, кто занимался философией и усвоил то, что разъясняется [в ней] по поводу души и всех ее сил.

Глава 69

Как тебе известно, философы именуют Бога, да превознесется Он, Первопричиной и Первоосновой.¹ Те же, кто известны как мутакаллимы, всячески избегают такого наименования и именуют Его Деятелем.² Они полагают, что есть огромная разница между тем, говорим ли мы “причина” и “основание” или мы говорим “деятель”. Ибо, утверждают они, говоря “причина”, мы с необходимостью предполагаем существование причиненного, а это ведет к [признанию] извечности мира³ и того, что мир относится к Нему как необходимое следствие; если же мы говорим “Деятель”, мы не обязательно предполагаем тем самым существование наряду с Ним того, что Он сделал, ибо деятель может предшествовать своему действию. Более того, они не могут представить себе бытность деятеля как деятеля, если только он не предшествует своему действию. Это речи тех, кто не отличает того, что в потенции, от того, что актуально.

⁴³ אַלְמַדְוָא, см. прим. 13 к Посвящению.

Глава 69

¹ אַלְעֵלָה אֱלֹהִי וְאֶלְסַבְב אֱלֹהִי. Термины עלה и סבב употребляются здесь как синонимы.

² Или “Действующим”; см. напр. аш-Шахрастани, стр. 94.

³ Вечности a parte ante.

Ты же знай, что в этом смысле нет различия, говоришь ли ты “причина” или “деятель”. А именно: даже причина, когда ты берешь ее в потенции, предшествует своему следствию во времени; если же она является актуальной причиной, то ее следствия необходимо существуют в силу ее существования как актуальной причины. Точно так же, когда деятель берется как действующий актуально, необходимо предполагается существование того, что он делает. Ибо строитель до того, как построит дом, не является строителем актуально, но только потенциально, так же как материя данного дома до того, как он был построен, являлась домом в потенции. Когда же он построит [этот дом], он будет строителем актуально, и это будет необходимо предполагать существование чего-то построенного. Таким образом, мы ничего не приобретаем, отдавая предпочтение наименованию “деятель” перед наименованиями “причина” и “основание”. Наша цель здесь — показать, что эти наименования равны между собой, и как мы именуем Его деятелем даже тогда, когда деяние Его еще отсутствует, поскольку нет ничего, что мешало бы и препятствовало Ему действовать, когда Он пожелает, подобно этому, в том же самом смысле Его можно называть причиной и основанием, даже тогда, когда причиненное еще отсутствует.⁴

А то, что побудило философов именовать Его, да превознесется Он,

⁴ Среди аргументов, приводимых философами в пользу вечности мира, был следующий: если допустить, что мир существовал не всегда, значит, Бог не всегда был Творцом актуально, и следовательно, при сотворении мира произошел переход из потенциального состояния в актуальное, что невозможно. Ответ Маймонида сводится к тому, что о потенциальном состоянии деятеля можно говорить лишь в том случае, если какие-либо внешние и внутренние причины препятствуют осуществлению действия, и потому осуществление потенции необходимо связано с изменениями в носителе потенции; но у Бога деяние и не деяние абсолютно свободно, не обусловлено ничем внешним, деяние производит изменения не в деятеле, а только в объекте действия (II, 14, 18). Вообще говоря, все логические затруднения, связанные с понятием Творения, связаны с ошибочным уподоблением этого акта процессам, развертывающимся во времени и имеющим субстрат, с попыткой описать возникновение мира в категориях, действительных внутри мира (II, 17). Причинность, обсуждаемая далее, описывает отношения Бога с существующим миром, не затрагивая вопроса о сотворении.

причиной и основой и не именовать Его деятелем, связано не с их известным воззрением об извечности мира, а с другими соображениями, которые я изложу тебе вкратце. В науке о природе разъясняется, каким образом существуют причины всего, что обладает причиной, и то, что таковых имеется четыре: материя, форма, деятель и цель,⁵ и что среди них бывают [причины] близкие и далекие⁶ и что каждая из этих четырех может именоваться основанием и причиной. И одно из их⁷ воззрений, которое я не оспариваю, состоит в том, что Бог, могучий и великий, Он и деятель, Он же и форма, и Он же — цель. Потому и говорят они, что Он, Превознесенный, — основание и причина, чтобы охватить три этих причины и выразить то, что Он и действующая причина мира, и его форма, и цель. В настоящей главе я намереваюсь разъяснить тебе, в каком смысле говорится о Нем, да превознесется Он, что Он и деятель, и форма мира, а также цель его.⁸ И не занимай здесь свой ум вопросом о том, сотворен ли мир во времени⁹ или является необходимым следствием Его, как считают они,¹⁰ ибо мы посвятим сему предмету подробное обсуждение, как он того заслуживает.¹¹ Здесь же мы намереваемся объяснить, что Он, Превознесенный, является действующей причиной отдельных событий,¹² происходящих в мире, так же, как Он является действующей причиной мира в целом. И посему я скажу следующее: как было разъяснено в науке о природе,

⁵ Аристотель, “Физика”, II, 3, 7; “Метафизика”, I, 3; V, 2; VIII, 4; “Вторая аналитика”, II, 11; Маймонид, “Трактат о логическом искусстве”, гл. 9.

⁶ То есть непосредственные и опосредованные, см. “Вторая аналитика”, I, 13; “Метафизика”, VIII, 4; “Трактат о логическом искусстве”, гл. 9.

⁷ Философов.

⁸ Ср. ниже, гл. 72 о форме мира; различные аспекты отношения мира к Первопричине разрабатываются в связи с доказательствами бытия Божия в первой главе второй части Путеводителя; см прим. 16 и 17 к гл. 55.

⁹ מְנוּלָל פְּלִמְתִּיק, букв. “новообразование мира”.

¹⁰ Философы.

¹¹ Ниже, II, 13–23.

¹² מְעוּלָל, букв. “действий”.

для каждой причины, принадлежащей к одному из четырех упомянутых видов, подобает искать также и причину, ее [породившую].¹³ Так что у возникающей вещи [вначале] обнаруживаются четыре ближайшие причины, затем у этих причин обнаруживаются свои причины, у тех причин — другие, так что в конце концов мы приходим к первым причинам.¹⁴ Например, пусть данная вещь возникла при воздействии такой-то действующей причины, у этой действующей причины есть другая действующая причина, и этот [ряд] не прерывается до тех пор, пока не доходит до Перводвигателя, который есть истинная действующая причина всех этих промежуточных причин. Ибо, допустим, что [некоторый предмет, обозначаемый] буквой “алиф”, приводится в движение [другим предметом, обозначаемым] буквой “ба”, [предмет] “ба” — [предметом] “джим”, [предмет] “джим” — [предметом] “даль”, [предмет] “даль” — [предметом] “га”; этот ряд не может продолжаться бесконечно, поэтому допустим, к примеру, что мы остановились на “га”. В этом случае, несомненно, “га” является двигателем [предметов] “алиф”, “ба”, “джим” и “даль” и относительно движения “алифа” верно будет сказать, что “га” является его действующей причиной.¹⁵ В этом смысле все, совершающееся¹⁶ среди сущего, приписывается Богу; несмотря на то, что, как мы объясним, оно порождается воздействием ближайших

¹³ “Физика”, VII, 2; VIII, 5–6; “Метафизика”, II, 2.

¹⁴ Поскольку бесконечная цепь причин невозможна; см. II, Введение, постулат третий; “Метафизика”, II, 2.

¹⁵ В аристотелевской физике речь идет об имманентных причинах вещей и процессов; следствие конституируется присутствием в нем причины все время его существования, в отличие от физики Нового времени, где причина, воздействуя на вещь, сообщает ей новые качества и состояния, которые в дальнейшем существуют вне всякой связи с причиной (принцип инерции). В движимом должна присутствовать сила конкретного движущего, не сводимая к инвариантам импульса или энергии. Именно в таком смысле сила Перводвигателя через промежуточные причины распространяется во все движущееся. Механистическая физика Нового времени в применении к вопросу о первопричине движения дает представление о первотолчке, типичное для деизма.

¹⁶ Точнее: “делающееся”.

действующих причин, Он, как действующее начало, является отдаленнейшей причиной.

Подобно этому, когда мы рассматриваем какую-либо из природных форм, подверженных возникновению и уничтожению, мы обнаруживаем, что им непременно должна предшествовать другая форма, которая подготавливает данную материю к восприятию этой формы, а этой второй форме предшествует третья, так что в конце концов мы приходим к последней форме, являющейся необходимым условием существования этих промежуточных форм, которые, в свою очередь, являются причинами той ближайшей формы.¹⁷ Этой последней формой совокупности сущего является Бог, да превознесется Он.

И не думай, что называя Его последней формой мирового целого, мы подразумеваем последнюю форму, о которой Аристотель в “Метафизике” говорит, что она не возникает и не уничтожается,¹⁸ ибо упоминаемая там форма — природная форма, а не отделенный интеллект. Ибо мы не говорим, что Он, Превознесенный, является последней формой мироздания в таком же смысле, в каком форма, обладающая материей, является формой этой материи, ведь в этом случае Он, Превознесенный, был бы формой [некоторого] тела. Не об этом идет речь, но о том, что все сущее, обладающее формой, есть то, что оно есть, благодаря форме, и когда уничтожается эта форма, уничтожается его бытие и оно исчезает; отношение между Божеством и совокупностью отдаленных начал сущего аналогично этому отношению,¹⁹ поскольку в силу существования Творца существует все [сущее], и Он постоянно

¹⁷ То есть всему, что переходит из потенциального состояния в актуальное, должно предшествовать нечто актуальное (“Метафизика”, IX, 8). Поскольку бесконечный ряд причин невозможен, должно существовать абсолютно актуальное бытие, форма, совершенно свободная от потенциальности.

¹⁸ “Метафизика”, XII, 3, 1069b35–1070a4; см. прим. Росса к этому месту (Aristotle's *Metaphysics*, a revised text with Introduction and Commentary by W. D. Ross).

¹⁹ Между формой и конкретным сущим.

поддерживает²⁰ его пребывание способом,²¹ который обозначается как “эманация”,²² как мы объясним в одной из глав настоящего трактата.²³ Поэтому, если бы было возможно отсутствие Творца, то отсутствовало бы все существующее и исчезла бы основа²⁴ и отдаленных причин, и последних следствий, и того, что между ними. Таким образом, Он относится к сущему так же, как форма относится к вещи, обладающей этой формой: посредством нее вещь есть то, что она есть, и формой конституируется ее истинная реальность и чтойность. Таково же и отношение Божества к миру, и в этом смысле говорится о Нем, что Он — последняя форма и форма форм, то есть что Он — Тот, на Ком в конечном счете зиждется существование и устойчивость²⁵ всех форм в мире. В Нем — основа их устойчивости,²⁶ подобно тому как устойчивость вещей, обладающих формой, основывается²⁷ на их форме. И в связи с этим Он именуется на нашем языке חַיִּי הַיְּמוּת (жизнь миров);²⁸ это означает, что Он — жизнь мира, как мы объясним это в дальнейшем.²⁹

Таким же образом обстоит дело со всякой целью. И если у некоторой вещи есть цель, ты должен спросить себя, какова цель этой цели. Возьмем, к примеру, трон. Его материя — дерево, его действующая причина — столяр, его форма — прямоугольная фигура таких-то очер-

²⁰ דָּמַם , “длит”; см. прим. Капах.

²¹ בְּמַלְמֵלֵי .

²² יְצִיטָה (ב), ивр. צִיטָה , “истечение”, см. выше, гл. 15; прим. 25 к гл. 2, прим. 2 к гл. 9, прим. 25 к гл. 37, прим. 21 и 23 к гл. 58; II, 12.

²³ II, 12.

²⁴ חַיִּי הַיְּמוּת , как технический термин означает “чтойность”, но может означать также “субстанция”, “сущность”; Капах приводит вариант דָּמַם , что как технический термин означает материю, но может означать “сущность”, “основа”.

²⁵ אֱמֻנָה , бытие, стабильность, прочность, неизменность.

²⁶ אֱמֻנָה или: “бытия”.

²⁷ מְבַרְבֵּר .

²⁸ Такое выражение встречается в молитвах, но не в Танахе; Шеер и Эвен Шмуэль полагают, что должно быть (חַיִּי הַיְּמוּת — “жизнь мира” — Дан. 12:7).

²⁹ Гл. 72 и прим. 79 к ней.

таний, он предназначен³⁰ для того, чтобы на нем восседали. Если, далее, ты спросишь, какова цель восседания на троне, то тебе скажут: “для того, чтобы сидящий на нем возвысился и был приподнят над землею”. И ты спросишь еще, сказав: “для какой цели сидящий должен быть приподнят над землею?” и получишь ответ: “чтобы возвеличить его в глазах тех, кто видит его”. Если ты спросишь: “а с какой целью он должен быть возвеличен в глазах тех, кто видит его?”, то получишь ответ: “с тем, чтобы он внушал страх и трепет”. И если спросишь ты о том, с какой целью он должен внушать страх, то получишь ответ: “чтобы подчинялись его повелениям”. И когда ты задашь вопрос о том, для какой цели необходимо, чтобы его повелениям подчинялись, тебе ответят: “чтобы помешать людям причинять вред друг другу”. И если ты пожелаешь узнать, для какой цели это необходимо, то получишь ответ: “для того, чтобы поддерживать упорядоченность их существования”. Подобные рассуждения неизбежно продолжаются все время, пока мы имеем дело с целью того, что возникает во времени,³¹ до тех пор, пока это не приведет нас либо к чистой воле Его, да превознесется Он, согласно одному из [двух] воззрений, которые будут разъяснены в дальнейшем,³² так что последним ответом будет: “так захотел Он, Превознесенный”, либо к приговору Его мудрости, в соответствии с другим мнением, которое мы разъясним там, так что последним ответом будет: “так приговорила Его мудрость”.³³ Итак, цепочка всех целей заканчивается на Его воле или на Его мудрости (в соответствии с

³⁰ Букв. “его цель”.

³¹ То есть телеология описывает отношение изменяющихся и движущихся вещей друг к другу или к вневременным сущностям. Внутри сферы вневременного бытия телеология неприменима. Поэтому в рассматриваемом примере восхождение по ряду целевых причин приводит к существованию человеческого рода как последней целевой причине. Отношение к Богу вневременных сущностей, в частности видовых форм, объясняется уже не в терминах телеологии; см. III, 13, 25.

³² III, 13.

³³ То есть необходимость этого установлена Его мудростью; см. прим. 66 к Введению; см. также Дизендрук, “Цель и атрибуты в философии Маймонида” [на ивр.].

тем или иным из двух упомянутых воззрений), которые, как мы объяснили, на наш взгляд, тождественны Его сущности,³⁴ что ни воля и желание,³⁵ ни мудрость не есть нечто вне Его самости, то есть помимо Его самости.

Таким образом, Он, Превознесенный, — последняя цель всех вещей. И кроме того, цель всего [сущего] — уподобиться Его совершенству, насколько это возможно;³⁶ и в этом [также] заключается понятие о Его воле, которая тождественна Его самости, как будет разъяснено в дальнейшем.³⁷ В этом смысле говорится о Нем как о цели целей. Итак, ты уяснил, в каком смысле говорится о Нем, да превознесется Он, как о действующей причине, форме и цели. Поэтому философы и именуют Его Причиной, а не просто Деятелем.

И знай: некоторые из мужей умозрения³⁸ среди упомянутых мутакаллимов дошли до такой степени невежества и дерзости, что высказали следующее утверждение: из допущения отсутствия Творца не следует с необходимостью отсутствие тех вещей, которые Творец наделил существованием, — то есть мироздания, — поскольку не обязательно должно исчезнуть сделанное,³⁹ если деятель исчезает после того, как

³⁴ III, 13; ср. выше, гл. 53.

³⁵ *לפניו ולתורתו*, см. прим. 11 к гл. 35.

³⁶ Речь идет об аспекте понятия цели (*finis assimilationis*), отличном от упоминаемого выше; там говорилось о достижимой цели, осуществление которой завершает процесс становления; здесь же идет речь о Божественном совершенстве как основе стремления сущих к совершенству, как принципе бесконечного движения, деятельности, энтелехии, подражающего этому совершенству; это непрерывное движение не может привести к достижению цели, но само по себе является наибольшей степенью осуществления, наибольшей полнотой бытия, возможной для сотворенного. В физическом мире первый тип телеологии проявляется в прямолинейном движении стихий к их естественным местам, второй — в круговом движении небесных сфер (“*Метафизика*”, 1072a27-b9); см. прим. 9 к гл. 38; прим. 36 к гл. 54; прим. 14 гл. 11.

³⁷ То есть подобно тому, как умопостигаемый порядок сущего, его оформленность, целесообразность — проявление мудрости Бога, в стремлении сущего к совершенству, к максимальной полноте бытия проявляется Его воля.

³⁸ Или: “один из мужей умозрения”.

³⁹ *לפניו ולתורתו*, порожденное действием, действующей причиной.

он совершил свое действие. То, о чем они упоминают, было бы верно в том случае, если бы Он был только действующей причиной, и вещь, порожденная Его действием, не нуждалась бы в Нем для поддержания своего пребывания — так, как не исчезает шкаф, когда умирает столяр, поскольку не столяр поддерживает его пребывание.⁴⁰ Но поскольку, как мы объяснили, Он, Превознесенный, является также и формой мира, и Он — Тот, Кто поддерживает его пребывающим и длящимся.⁴¹ Посему немислимо, чтобы исчез поддерживающий [существование]⁴² и уцелел поддерживаемый,⁴³ ведь он пребывает только благодаря этой поддержке.⁴⁴ До такой степени заблуждения довело их утверждение о том, что Он только деятель, но не цель и не форма.

Глава 70

זכר.¹ Это выражение — многозначное. Первый пример его употребления — обозначение им обычной езды верхом на животном: “А он ехал верхом на своей ослице”.² Далее, оно используется метафорически для обозначения власти над чем-либо, по аналогии с тем, как всадник властвует и правит своим скакуном. Поэтому говорится: “И Я

⁴⁰ ימדה בקרא.

⁴¹ ימדה אלבקא ומלודום.

⁴² אלממד.

⁴³ אלמסתמד.

⁴⁴ См. Ибн Сина, “Книга знания” (Избранное, стр. 136–138); “Указания и наставления” (там же, стр. 332–334); Албалаг, “Исправление мнений”, стр. 29–30; Шнеур Залман, “Тания”, ч. 2, гл. 2.

Глава 70

¹ “Ехать или восседать верхом”.

² Числ. 22:22.

возведу тебя³ на высоты земли”.⁴ Смысл этого: “вы будете властвовать над высотами земли”. “Я посажу Эфраима всадником”,⁵ то есть “наделю его властью и сделаю правителем”.

В этом смысле говорится о Боге, да превознесется Он: “Всаднику небес, помогающему тебе”.⁶ Смысл этого выражения [“Всадник небес”] — “правлящий небесами”. Подобно этому говорится [“Славьте”] всадника Аравот (אֲרָוֹת),⁷ что означает “правлящий Аравот”, то есть высшей сферой, объемлющей все [мироздание].⁸

Тексты мудрецов (благословенна их память!), повторяющиеся всюду, [где идет речь о небесах], гласят, что существует *семь небосводов* и Аравот — высший среди них, который окружает все.⁹ И не отвергай их слова на том основании, что они числят *семь небес*, тогда как на самом деле это число больше,¹⁰ ведь иногда то, что считается за одну сферу,¹¹ состоит из нескольких небес,¹² как это известно тем,

³ אֲרָוֹתֵךְ, букв. “посажу тебя всадником” или “приведу тебя, восседающего верхом”.

⁴ Ис. 58:14.

⁵ Ос. 10:11; приводимое далее толкование соответствует Таргуму; ср. другие переводы и комментарии.

⁶ Втор. 33:26. Или: “Который мчится, восседая на небесах, на помощь тебе”.

⁷ Пс. 68:5. Талмуд и большинство средневековых комментаторов считают Аравот одним из названий небес (см. ниже); Саадия Гаон понимает אֲרָוֹת как облака; такого же толкования придерживается большинство современных исследователей (на основании параллелей с угаритскими текстами).

⁸ См. прим. 6 к гл. 10.

⁹ Напр. Хагига 12б; Авот де рабби Натан, XXXVII, 9; Шохар Тов (Мидраш Псалмов), 92:2, 114:2; Пиркей де рабби Элиезер, гл. 18; Ваикра раба, XXIX, 11; Дебарим раба, II, 32; Мидраш Конен; Мидраш на Декалог; Менахот 39а.

¹⁰ См. ниже, гл. 72; II, 4, 9; МТ I, 1, 3:5; “Метафизика”, XII, 8.

¹¹ אֲרָוֹת.

¹² אֲרָוֹת, ед.ч. אֲרָוֹת; мы перевели здесь, вслед за Пинесом, אֲרָוֹת как “сфера” и אֲרָוֹת как “небосвод”. На самом деле, и то и другое слово означает “[небесная] сфера”. В средневековой астрономии первый термин אֲרָוֹת (ивр. אֲרָוֹת) использовался, когда говорилось в общем о сфере какой-либо планеты, например о сфере Луны. Но, поскольку каждая из планетных сфер для объяснения видимого движения планеты должна быть представлена в виде комплекса нескольких сфер (в различных моделях это число различается; например, в модели Птолемея для Луны требуется девять сфер), для этих последних сфер применялся второй термин אֲרָוֹת (ивр. אֲרָוֹת).

кто занимался теорией этого вопроса и как мы это разъясним в дальнейшем.¹³

Здесь же идет речь о том, что они¹⁴ неизменно объявляют Аравот высшей из сфер и что именно Аравот подразумеваются в речении: “Всаднику небес, помогающему тебе”.¹⁵ И в тексте трактата “Хагига”¹⁶ говорится: “Аравот — Возвышенный и Превознесенный обитает над ними, как сказано: «Славьте Всадника Аравот».¹⁷ Откуда нам известно, что [Аравот] именуется небесами? — Из того, что здесь сказано «всаднику Аравот», а в другом месте говорится «всаднику небес»¹⁸. Итак, ясно, что все эти [выражения] указывают на одну и ту же небесную сферу, а именно на ту, которая объемлет собою все; в дальнейшем ты услышишь от меня некоторые сведения о ней.¹⁹

Обрати также внимание на то, что [мудрецы] сказали: “...обитает над ними”, а не: “...обитает в них”. Ибо, если бы они сказали: “...обитает в них”, этот [текст] с необходимостью приписывал бы Ему местоположение в пространстве или утверждал бы, что Он является силой, имманентной [сфере], подобно тому, как секты сабиев воображали, что Бог — это дух небесной сферы.²⁰ И поэтому, говоря “...обитает над ней”, они провозглашают, что Он, Превознесенный, трансцендентен по отношению к сфере и не есть сила, пребывающая в ней.

И знай, что выражение “всадник небес” метафорически применяется к Нему, да превознесется Он, ради дивного²¹ и замечательного уподоб-

¹³ Ниже, гл. 72, II, 4; см. Tz. Langermann, "The 'True Perplexity': The Guide of the Perplexed, Part II, Chapter 24".

¹⁴ Мудрецы.

¹⁵ Втор. 33:26.

¹⁶ Хагига, 126.

¹⁷ Пс. 68:5.

¹⁸ Втор. 33:26.

¹⁹ Ниже, гл. 72, II, 4.

²⁰ См. выше, прим. 8, 12, 22 к гл. 63; III, 29.

²¹ אֱלֹהִים; ср. прим. 26 к Посвящению.

ления. А именно: всадник превосходит достоинством своего скакуна (причем о превосходстве говорится здесь лишь условно, поскольку всадник не принадлежит тому же виду, что и скакун); кроме того, всадник — тот, кто приводит в движение верховое животное и направляет его туда, куда захочет; оно служит орудием, посредством которого он исполняет то, что пожелал, при том что он совершенно не причастен к [скакуну] и не связан с ним, относясь к нему как нечто внешнее. Подобно этому, Божество, да превознесется Его Имя, движет высшую небесную сферу, благодаря движению которой движется все, что внутри нее, при том, что Он, Превознесенный, трансцендентен по отношению к ней и не пребывает в ней как имманентная сила.

В “Берешит раба”, толкуя слова Превознесенного “Прибежище — Бог древний”,²² [мудрецы] сказали: “Он — прибежище (יְיָ) мира, а не мир — Его прибежище”.²³ И сразу вслед за этими словами говорят они: “Конь подчинен всаднику, а всадник не подчинен коню, и об этом сказано: «Когда ты воссядешь на своих коней...»²⁴ “. Таково дословно их речение. Вдумайся в него и уразумей то, как они объясняют отношение Его, да превознесется Он, к небесной сфере, являющейся Его инструментом, посредством которого Он управляет сущим. Ибо всякое встречающееся у мудрецов (благословенна их память) высказывание о том, что в таком-то небе находится то-то, а в другом — то-то, не означает, что в оном небе существуют какие-либо другие тела, кроме самого неба, но означает, что силы, порождающие определенные вещи и поддерживающие их упорядоченность, исходят от этого неба. И аргументом в пользу того, что я говорю тебе, служит их речение: “...Аравот, в котором находятся справедливость, милость и правосудие, сокровища жизни, сокровища мира, сокровища благосло-

²² Втор. 33:27.

²³ Берешит раба, LXVIII, 9. См. прим. 2 к гл. 8.

²⁴ Авв. 3:8.

вения, душа праведников, души и духи тех, кто будет сотворен в грядущем, и роса, которой Пресвятой, благословен Он, в грядущем воскресит мертвых”.²⁵ Очевидно, что ничего из перечисленного не является материальным телом, которое могло бы находиться в определенном месте, поскольку и “роса”, о которой идет речь, не есть роса в буквальном смысле этого слова. Обрати внимание на то, что они говорят здесь “в котором” (יבש), то есть, что все эти вещи находятся в Аравот, и не говорят, что они находятся *над* Аравот.²⁶ Тем самым они как бы сообщили нам, что эти вещи, существующие в мире, существуют только благодаря силам, исходящим от Аравот, и Бог, да превознесется Он, есть Тот, Кто сделал [Аравот] источником этих сил и сосредоточил их в нем. Среди прочего там находятся и “сокровища жизни”; это верно и совершенно истинно, ибо всякая жизнь, суцая в живых существах, происходит именно от этой жизни, о чем я упомяну в дальнейшем.²⁷

И обрати внимание на то, что они упомянули в этом перечне “душу праведников, души и духи тех, кто будет сотворен в грядущем”. Сколь возвышенно понятие, выраженное здесь, для того, кто его понимает! Ведь *души*, остающиеся²⁸ после смерти, не суть та *душа*, которая возникает в человеке одновременно с его появлением на свет. Ибо та [душа], которая возникает одновременно с его возникновением, есть всего лишь способность, связанная с предрасположенностью,²⁹ тогда как то,

²⁵ Хагига 126.

²⁶ Или “на Аравот”. Согласно разъяснениям большинства комментаторов, Маймонид видит в предлоге ׀ указание на присутствие внутри, имманентность, в отличие от предлога ׃, употребляемого по отношению к Богу и указывающего на Его трансцендентность (см. выше). Капах допускает, что предлогу ׀ придается здесь другое, “инструментальное”, значение: “посредством”, “путем”, “благодаря”.

²⁷ См. ниже, гл. 72 (высшая небесная сфера как сердце макрокосмоса); II, 10, 12.

²⁸ ׀ררבלל, “пребывающие вечно”, “обретающие бессмертие”.

²⁹ Согласно известному определению Аристотеля, “Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью” (“О душе”, 412a27–30; см. выше, прим. 26 к гл. 2); “первую энтелехию” он определяет там же как “обладание без

что становится отделенным после смерти, есть нечто обретшее актуальность.³⁰ Кроме того, возникающая душа не есть то же самое, что возникающий дух, и потому среди возникающего перечислены отдельно “души” и “духи”;³¹ с другой стороны, то, что отделяется от тела, есть одна-единственная сущность.³² Мы уже разъясняли тебе многозначность слова נִשְׁמָה (дух);³³ также и в конце “Книги знания”³⁴ мы разъяснили многозначность, наличествующую в этом имени.

Обрати внимание на то, как эти дивные и истинные понятия, к которым величайших философов привело умозрение, рассеяны в мидрашах. И если муж ученый, но не справедливый,³⁵ приступит к [этим речениям] с начальным умозрением,³⁶ он посмеется над ними, усмотрев в их внешнем смысле несоответствие с истинной реальностью сущего. И причина всего этого — иносказательный способ выражения, вызывае-

действия”, то есть как способность, силу. “Тело, обладающее в возможности жизнью”, — поясняет он, — это тело, обладающее необходимыми органами, то есть предрасположенное к обладанию душой; ср. Шемона пераким, гл. 1; МТ I, 1, 4:8; гл. 68 (о потенциальном разуме); ал-Фараби, “Трактат о взглядах...” (ФТ, стр. 283–284); Ибн Сина, “Книга знания” (Избранное, стр. 209, 215). О терминах “предрасположенность” и “способность” см. также в гл. 34 и 53.

³⁰ Так у Пинеса; или “актуально обретенное человеком” (Эвен Шмуэль).

³¹ Здесь, по-видимому, נִשְׁמָה (дух) — это пневма (см. прим. 4 к гл. 40); נַפְשׁוֹ (душа) — первая энтелехия тела, носитель всех жизненных сил (способностей), в том числе материального (потенциального) интеллекта; согласно другим объяснениям, נִשְׁמָה — животная душа, то есть форма, общая для человека и животных, נַפְשׁוֹ — видовое отличие человека, потенциальный интеллект.

³² Актуальный Интеллект не нуждается в носителе, будучи самостоятельной субстанцией; согласно комментарию Шем Това, Маймонид обращает внимание читателя также и на то, что о возникающих душах говорится во множественном числе, а о бессмертной душе — в единственном; в этом случае из Талмуда вычитывается намек на аверроистскую концепцию единства актуального разума; см. ниже, гл. 74, путь седьмой; см. Гилель из Вероны, “Книга о воздаянии душе”, V (стр. 68–70).

³³ Выше, гл. 40.

³⁴ МТ I, 5, 8:3 (см. прим. 26 к гл. 2); ср. там же, I, 1, 4:8 (см. прим. 47 к гл. 1).

³⁵ См. Введение и прим. 77 к нему; “Наставление о сем трактате”, прим. 4 и 5.

³⁶ $\text{בְּאִוֵּל נִטְרָה ... בְּנִטְרָה}$; см. прим. 44 к гл. 1.

мый, как мы неоднократно объясняли, чуждостью этих понятий для разума толпы.³⁷

Вернусь теперь к завершению того, что я начал объяснять, и скажу следующее: [мудрецы], *благословенна их память*, начали, цитируя стихи [Писания], доказывать, что перечисленные ими вещи находятся в Аравот, сказав: “Милость и суд [находятся в Аравот], ибо написано: «Милость и суд — основание престола Твоего»³⁸”.³⁹ Подобно этому и относительно [остальных] перечисленных вещей они привели доказательства, что они относятся к Богу, да превознесется Он, что они принадлежат Ему.⁴⁰ Уразумей это.⁴¹ И в “Главах рабби Элиезера”⁴² говорят мудрецы: “Семь небес сотворил Пресвятой, благословен Он, и среди всех избрал престолом славы для Своего царства только Аравот,

³⁷ См. предисловие к Комментарию на Мишну; КМ, Сангедрин, X, 1; выше, Введение; гл. 26 и 46.

³⁸ Пс. 89:15.

³⁹ Хагига, 12б.

⁴⁰ В рукописи тиббоновского перевода Путеводителя на полях дается другой вариант: “И привели доказательство того, что прочие [сущности] также находятся в Аравот, на том основании, что они приписываются Богу, да превознесется Он”; в примечании к нему Ибн Тиббон пишет: “Отмеченный на полях вариант не вытекает из арабского текста, однако он соответствует сути того, о чем говорится в трактате Хагига, и сам по себе совершенно верен” (См. примечания Шеера, Мунка, Эвен Шмуэля). Согласно этому переводу, Маймонид обращает здесь наше внимание на следующее обстоятельство: мудрецы помещают на Аравот именно то, что в библейском тексте приписывается Самому Богу; значит, по их мнению, атрибуты, приписываемые Богу в Библии, суть не что иное, как Его действия в мире, осуществляемые посредством движения высшей небесной сферы.

⁴¹ Касаясь здесь “Учения о Колеснице”, Маймонид прибегает к эзотерическому письму, раскрывая только “начала глав” (см. прим. 32 к Введению), то есть цитирует дословно или пересказывает близко к тексту библейские стихи и агады, перемежая их с чрезвычайно краткими намеками и призывами к вниманию читателя (подобное письмо применяется при изложении “Учения о Начале” в гл. 30 второй части и “Учения о Колеснице” в гл. 1–7 третьей части). Несмотря на усилия по расшифровке подобных мест, предпринимаемые комментаторами Путеводителя от средневековья до наших дней, далеко не все намеки разгаданы.

⁴² Пиркей де рабби Элиезер, гл. 18.

как сказано: “Славьте восседающего на Аравот”.⁴³ Так дословно сказано там; пойми также и это.⁴⁴

Знай, что несколько ездовых животных, соединенных [упряжью], называются מרכבה.⁴⁵ Такое словоупотребление повторяется неоднократно: “И запряг Иосиф свою упряжку”;⁴⁶ “на второй упряжке”;⁴⁷ “упряжки Фараона”.⁴⁸ И доказательством того, что наименование מרכבה относится к [упряжке] из нескольких животных, служит речение: “И упряжка (מרכבה) из Египта вывозима и доставляема была за шестьсот сиклей серебра — каждый конь по сто пятьдесят”.⁴⁹ Это указывает на то, что слово מרכבה относится к упряжке из четырех коней. В связи с этим я говорю следующее: поскольку говорится (по каким бы причинам это ни было сказано),⁵⁰ что *Престол Славы* несут на себе четверо животных,⁵¹ мудрецы (благословенна их память!) именуют их⁵² מרכבה, уподобляя упряжке, состоящей из четырех особей.⁵³ Здесь

⁴³ Пс. 68:5; выше мы переводили מרכבה כרכו как “всадник Аравот”.

⁴⁴ О престоле Бога см. выше, гл. 9 и 28; ниже, II, 26; III, 2.

⁴⁵ Традиционный перевод: “колесница”, это слово может метонимически обозначать как колесницу вместе с конями, так и самих коней. Маймонида, однако, полагает, что מרכבה относится к самим коням, а не к повозке (см. комментарий Эвен Шмуэля).

⁴⁶ Быт. 46:29.

⁴⁷ Быт. 41:43, или “на упряжке наместника”, “на двойной упряжке” (Эвен Шмуэль).

⁴⁸ Исх. 15:4.

⁴⁹ Цар. I, 10:29.

⁵⁰ Так согласно Эвен Шмуэлю и Капаху; смысл этого: каково бы ни было символическое значение видения Иезекииля, согласно буквальному смыслу текста, в нем описывается четверка животных, которая может быть названа “упряжкой”. Согласно Пинесу: “поскольку говорится в соответствии с тем, что сказано в [Писании]”.

⁵¹ См. Иез. 1:5.

⁵² Во всех версиях מוט, “именуют его”, то есть престол; однако из конца настоящей фразы, как и из всего хода изложения ясно, что слово מרכבה относится к “животным”, а не к престолу, и, значит, должно быть מוטם, “именуют их”.

⁵³ Маймонид считает, что в некоторых библейских и раввинистических текстах отразилось представление о существовании четырех небес. Он связывает его с упоминаемым Птолемеем мнением древних (в частности, пифагорейцев) о том, что сферы Меркурия и Венеры расположены вне сферы Солнца (сам Маймонид склоняется к концепции, помещающей Меркурий и Венеру внутрь сферы Солнца, хотя и упоминает “чрезвычайно

— предел, до которого может простереться речь об этом в настоящей главе; однако в данном вопросе не обойтись и без множества других намеков.⁵⁴ Однако же цель, которую мы поставили перед собой в настоящей главе и ради которой мы неоднократно повторяли свои речения, это [разъяснение того], что слова “*Всадник небес*” означают “Тот, Кто вращает объемлющую сферу, Кто движет ее Своим могуществом и волей”. Подобно этому то, что сказано в конце стиха: “...Кто в величии Своем — на небесах (רַרְרַשׁ)”,⁵⁵ означает: “Тот, Кто Своим величием вращает небеса”. Применительно к первой из упомянутых сфер, которая, как мы объясняли, называется Аравот, используется выражение, говорящее о רַרְרַשׁ (верховой езде), а относительно остальных — выражение, говорящее о הַגָּדָל (величии, превознесенности). Ибо вследствие суточного движения этой высшей сферы вращаются все небеса — так, как часть движется при движении целого;⁵⁶ это — проявление великого могущества, которое движет всем и которое поэтому именуется הַגָּדָל (величие, превознесенность).⁵⁷ Эта

искусных астрономов недавнего времени”, поддерживающих мнение древних). Согласно мнению древних, сферы всех “блуждающих звезд” (т. е. планет, за исключением Луны и Солнца) располагаются между сферой Солнца и сферой неподвижных звезд и могут рассматриваться как единое небо (ср. выше, прим. 12). Таким образом получается космологическая модель, предполагающая существование четырех сфер, содержащих в себе светила, и “беззвездной” внешней сферы Аравот (см. II, 9); Маймонид предполагает далее, что каждая из четырех звездных сфер воздействует на одну из стихий в подлунном мире; он обращает внимание на особую значимость числа четыре и для других аспектов взаимодействия между земным и астральным миром (см. также прим. 33 к гл. 72). Полученная модель используется им для истолкования видений Иезекииля и Захарии (гл. 6), а также мидраша, посвященного сну Иакова (см. II, 10). В частности, четыре животных в видении Иезекииля символизируют четыре звездные сферы (см. выше, гл. 49 и прим. 22, 23, 25, 27 к ней); над ними расположена сфера Аравот, которая, как говорилось выше, и есть престол славы.

⁵⁴ Эти намеки будут даны далее, II, 9–10; III, 1–7.

⁵⁵ Втор. 33:26.

⁵⁶ См. Введение к ч. 2, постулат шестой.

⁵⁷ В геоцентрической модели все звездные сферы, помимо их собственного движения, участвуют в суточном вращении, увлекаемые высшей сферой. Поскольку воздействие Бога на высшую сферу не опосредовано никакой телесной причиной, оно метафори-

идея должна постоянно присутствовать в твоём сознании, [при изучении того,] что будет излагаться в дальнейшем, ибо она представляет собой главнейший аргумент, на основании которого мы узнаем о существовании Божества, — я имею в виду [аргумент] от движения небесной сферы, как мы докажем это в дальнейшем.⁵⁸ Итак, уразумей это.

Глава 71

Знай, что многочисленные сведения относительно истинной сути этих предметов, хранившиеся в нашей общине,¹ были утеряны за долгие годы из-за власти невежественных народов над нами² и из-за того, что предметы эти не были, как мы объясняли, достоянием всех людей,³ — ведь только буквальный смысл Писания доступен всему народу.

Как тебе известно, в древние времена не было записано даже галахическое предание⁴ — в соответствии с повелением, широко известным в нашем народе: “Слова, которые Я передал тебе изустно, ты не имеешь права передавать письменно”.⁵ Это [повеление] в отношении За-

чески описывается как *נִסְעָה* (верховая езда), как восседание на престоле; отношение к остальным сферам, связанное с нисхождением на них силы из высшей сферы, описывается как *נִשְׂבָּח* (превознесенность); некоторые комментаторы высказывают предположение, что слово *נִשְׂבָּח* обозначает саму высшую сферу как престол славы, как царскую регалию Бога.

⁵⁸ Ниже, II, 1.

Глава 71

¹ См. прим. 7 к “Наставлению о сем трактате”.

² См. прим. 17 к гл. 31; ср. Тверский “Введение в Мишне Тора”, [на ивр.] стр. 55 и прим. 119 там же.

³ См. выше, Введение и гл. 34.

⁴ *תלמוד פרוש*, то есть галахическая часть Устной Торы. Основной корпус галахического предания, Мишна, был окончательно кодифицирован и записан рабби Йефудой Ганаси, III в. н. э.

⁵ Гитин 60б; Темура 14б (в печатных изданиях Талмуда текст несколько иной). То

кона — высочайшая мудрость, ибо оно предотвращало то, что произошло с ним впоследствии⁶ — я имею в виду множественность мнений и разногласия школ, неясности, свойственные оборотам письменной речи, и ошибки, сопутствующие ее [истолкованию], а также возникновение раздоров в народе, который начинает делиться на секты, и появление растерянности по поводу [предписанных] действий.⁷ Но [в те времена] все связанные с этим предметы были отданы в распоряжение *Великого Синедриона*, как мы разъясняли в наших галахических сочинениях⁸ и как указывает на это текст Торы.⁹

И если даже Галаху оберегали от закрепления в письменной форме, доступной всем людям, из-за вреда, которым это сопровождается, то уж тем более [нельзя] записывать чего-либо из сих тайн Торы, делая их доступными для людей. Поэтому передавались они [только] от избранных индивидуумов к избранным индивидуумам, как я разъяснял тебе на основании речения: “Не передают тайны Торы никому, кроме мужа совета, умудренного в неслышимом, и т. д.”¹⁰

Это и было причиной того, что сии великие принципы¹¹ были утрачены нашим народом и не уцелело из них ничего, кроме редких намеков и указаний, встречающихся в Талмуде и мидрашах; они подобны немногочисленным хлебным зернам, окруженным множеством шелухи, так что люди стали заниматься этой шелухой и мнить, что помимо этого нет никакой сердцевины; те же малые крупички рассуждений, связанных с понятием о единстве [Бога], которые встречаются у некоторых

есть передавать письменно можно только то, что дано как Писание, что Сам Бог повелел записать; см. выше, прим. 12 к “Наставлению о сем трактате”.

⁶ Когда запрет пришлось нарушить.

⁷ См. Тверский, “Введение в Мишне Тора”, [на ивр.] стр. 57; ср. выше, в Посвящении и в начале комментария к нему.

⁸ См. МТ XIV, 3, 1; ср. предисловие к Мишне Тора.

⁹ См. Втор. 17:8–12.

¹⁰ Хагига 13а; см. выше, гл. 34 и прим. 66, 70–72; Введение и прим. 32 к нему.

¹¹ חֲכָמִים, основы знания.

гаонов¹² или среди караимов,¹³ восприняты ими от мусульманских мутакалимов; это чрезвычайно незначительно в сравнении с тем, что написали мусульмане по этому вопросу.

И случилось так, что первым, кто в исламе вступил на этот путь, была некоторая секта, а именно мутазилиты,¹⁴ и от них наши единоверцы¹⁵ восприняли некоторые положения, пойдя по их пути.

Через некоторое время после этого в исламе возникла другая секта, а именно ашариты,¹⁶ и у них появились новые воззрения; у наших же единоверцев ни одного из оных воззрений не встретишь, но не потому, что они предпочли первую доктрину второй, а потому, что им случилось усвоить первую доктрину, и они приняли ее и сочли чем-то доказанным.

Что же касается жителей Андалузии¹⁷ из числа принадлежащих нашему народу, то они придерживаются речений философов и склоняются к их воззрениям там, где они не противоречат основоположениям Закона, и ты не найдешь, чтобы они в чем-либо следовали путями мутакалимов.¹⁸ Поэтому во многих отношениях их подход — в тех немногочисленных вопросах, обсуждение которых можно найти у авторов недавнего времени, — совпадает с нашим подходом, изложенным в настоящем трактате.

¹² Среди гаонов, занимавшихся философией, были, в частности, Саадия бен Йосеф, Рав Гай, Шмуэль бен Хофни.

¹³ Напр. Йосеф ал-Бацир, Йеѓошуа бен Йеѓуда (XI в.); см. Гутман, "Философия иудаизма" [на ивр.], стр. 75–82.

¹⁴ Известное направление в каламе, см. выше, прим. 19 к Посвящению; аш-Шахрастани, гл. 1; Ислам, стр. 175–176, и т. д. Начало этой школы восходит к спорам конца VII — начала VIII вв.

¹⁵ Так согласно Пинесу; букв. "товарищи".

¹⁶ Школа, основанная ал-Ашари в начале X в.; см. Ислам, стр. 31–33; выше, прим. 19 к Посвящению.

¹⁷ Или "Испании", см. прим. 7 к гл. 42.

¹⁸ Среди предшествующих Маймониду еврейских философов, живших в Испании, можно назвать неоплатоников Ибн Гебиरोля, Бахью ибн Пакуду, Ибн Цаддика, Моисея и Авраама ибн Эзру, перипатетика Авраама бен Давида, а также Йеѓуду Галеви.

И знай следующее: все, что высказывается мусульманами, как мутазилистами, так и ашаритами, представляет собой воззрения, основанные на постулатах, которые заимствованы из писаний греков и сирийцев, пытавшихся оспорить воззрения философов и опровергнуть их речения. Возникновение этого [учения] было вызвано следующей причиной. [Это произошло,] когда христианское сообщество¹⁹ (а доктрина христиан тебе известна)²⁰ включило в себя две упомянутых общины,²¹ в которых были распространены философские воззрения, в среде которых философия и возникла, и когда появились правители, покровительствовавшие религии.²²

И когда греческие и сирийские ученые тех поколений увидели, что философские воззрения находятся в глубоком и очевидном противоречии с этими доктринами, среди них возникло упомянутое учение калама. Они начали устанавливать такие постулаты, которые помогали бы им [обосновывать] их верования и оспаривать те воззрения, которые подрывают основы их Закона.

Когда же возникла исламская община и писания философов перешли к ней, вместе с ними перешли к ней и сочинения, написанные в опровержение философских книг. Таким образом они нашли посвященные этому вопросу рассуждения²³ Иоанна Филопона,²⁴ Ибн Ади²⁵ и им

¹⁹ הללם, см. прим. 7 к “Наставлению о сем трактате”.

²⁰ Подразумевается в первую очередь догмат о Троице.

²¹ הללם. Речь идет о греках и сирийцах.

²² Т. е. когда христианство стало государственной религией в Восточной римской империи. Эвен Шмуэль отмечает, что речь идет в первую очередь об императорах Феодосии Великом и Юстиниане.

²³ קלם, калам.

²⁴ Иоанн “Трудолюбивый” или “Грамматик”, епископ Александрии (монофизит), кон. V – сер. VI вв. Особое значение имеет его трактат “Против Прокла, о вечности мира”, известный Маймониду в арабском переводе; см. И. Д. Рожанский, “История естествознания...”, стр. 403–445.

²⁵ Яхья ибн Ади, 893–974, багдадский философ-христианин (яковит). Объявляя Ибн Ади предшественником калама, Маймонид допускает грубый анахронизм; см. примечания Мунка, Эвен Шмуэля, Шварца; Pines, “The Philosophic Sources...”, p. cxhvi;

подобных и ухватились за них, полагая, что тем самым достигли важнейшей цели. Кроме того, они выбрали из воззрений древних философов²⁶ то, что они сочли полезным для себя, несмотря на то, что более поздние философы доказали несостоятельность этих [воззрений], таких как [учение] об атомах или о пустоте. Они же решили, что это — общепризнанные положения, постулаты, необходимые всем, кто придерживается Закона.²⁷ В дальнейшем калам расширился и [его приверженцы] пали еще ниже, перейдя на иной, странный путь, на который никоим образом не вступали²⁸ мутакалимс из среды греков и им подобные, поскольку были близки к философам.²⁹

Затем в исламе появились положения религиозного закона, составляющие исключительную принадлежность его приверженцев,³⁰ у которых возникла настоятельная необходимость защищать их. Кроме того, между ними возникли споры в этом вопросе, и каждая секта стала устанавливать постулаты, полезные для защиты ее воззрений. И без сомнения есть вещи, общие для всех нас,³¹ то есть для иудеев, христиан и мусульман, а именно — наше утверждение о сотворенности мира,³² от истинности которого зависит истинность чудес и тому подобное.³³

S. Stroumsa, "Al-Farabi and Maimonides on the Christian Philosophic Tradition. A Re-evaluation". Ш. Пинес опубликовал переписку Ибн Ади с еврейским философом Ибн Саидом (S. Pines, "A Tenth Century Philosophical Correspondence").

²⁶ Т. е. предшественников Аристотеля, см. Wolfson, "Crescas' Critique...", p. 321.

²⁷ פּוּרְשׁ; здесь этот термин относится к совокупности норм и догматов, признаваемых той или иной религиозной общиной в качестве богооткровенных.

²⁸ Согласно переводу Ибн Тиббона, "которым не болели"; ср. примечание Мунка.

²⁹ По взглядам или по времени.

³⁰ Представления о сущностных атрибутах (см. выше, гл. 51 и 53), несотворенности Корана (см. далее, прим. 34), предопределении (см. ниже, III, 17).

³¹ Букв. "для нас троих", для трех наших общин.

³² אֱלֹהִים בְּרֵאשִׁית. Собственно новизна, то есть не-извечность мира, в противоположность мнению философов о אֱלֹהִים עַד, вечности мира a parte ante; См. прим. 9 к гл. 69; EI, v. 3, p. 548; v. 5, p. 95; Peters, "God Created Speech", pp. 110–113. В отличие от בְּרֵאשִׁית, в термине אֱלֹהִים акцентируется формообразующая, творческая активность субъекта, его воздействие на сотворяемое им; при этом может подразумеваться творение из перво-материи. О различии между двумя терминами в связи с вопросом о сотворенности

Другое дело — те предметы, обсуждению которых посвятили себя две эти общины, такие как обсуждаемый одной из них вопрос о тричности или как обсуждаемый некоторыми сектами другой общины калам.³⁴ Они привели их к необходимости устанавливать особые постулаты и с помощью этих избранных ими постулатов обосновывать те положения, обсуждению которых они посвятили себя, которые специфичны для каждой из упомянутых общин и установлены в ней. У нас же нет никакой нужды в этом.

В общем, все ранние мутакалимы из греков, принявших христианство, и из мусульман в своих постулатах не полагали началом то, что обнаруживается в существовании.³⁵ Напротив, они размышляли о том, каким подобает быть сущему, чтобы от него можно было приводить аргументы в пользу истинности их воззрения или, [по меньшей мере], чтобы оно не противоречило ему. И когда удалось им [построить] такую фантастическую картину, они допустили, что сущее действительно таково, и принялись доказывать справедливость утверждений, из которых выводятся те постулаты, которые подтверждают их доктрину или [хотя бы] не противоречат ей.

Так поступали разумные люди, которые первыми начали придерживаться такого образа действий; они изложили его в книгах, утверждая при этом, что их привело к этому чистое умозрение, без всякого стремления защитить [свою] доктрину и без предубеждения. Однако более поздние [мутакалимы], изучавшие эти книги, ничего не знали об этих обстоятельствах и потому, встречая в старых книгах изощренную аргу-

Корана см. Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 291–303. 'ליתן коррелирует с уточнением "после небытия" (אין תיב) вместо обычного ex nihilo "из ничего"; см. об этом прим. 14 к гл. 74.

³³ См. ниже, II, 25.

³⁴ "Слово", т. е. Коран, признаваемый большинством мусульманских направлений несотворенным Словом Бога; о спорах по поводу сотворенности или несотворенности Корана см. выше, гл. 65 и прим. 3 к ней.

³⁵ Или: "не следовало тому, что первично обнаруживается в существовании (сущем)". См. прим. к гл. 51.

ментацию и великое старание доказать нечто или опровергнуть нечто, считали, что доказательство или опровержение этого никоим образом не является необходимым для основ [религиозного] Закона, которые должно [признавать]; а древние занимались этим для того лишь, чтобы опровергнуть³⁶ воззрения философов и внести сомнения в то, что те считали доказанным.

Те, кто говорят сие, не догадываются и не ведают, что дело обстоит не так, как они полагают. Ибо древние трудились над обоснованием того, что они стремились обосновать, и над опровержением того, что они стремились опровергнуть, по той причине, что [без этого] те воззрения, которые они желали утвердить, постиг бы ущерб, пусть даже [рассуждение привело бы к этому лишь] при посредстве сотни промежуточных постулатов.³⁷ Поэтому ранние мутакалиммы решили устранить самый корень болезни.³⁸ Выскажу тебе общее соображение: к этому делу подходят слова Фемистия,³⁹ который сказал: “не сущее⁴⁰ следует воззрениям, но истинные воззрения следуют сущему”.

И когда изучил я книги упомянутых мутакалиммов, насколько мне это удалось, так же как по мере своих сил изучил книги философов, я обнаружил, что пути всех мутакалиммов относятся к одному виду, хотя и различаются как подвиды. А именно: все они исходят из того, что не следует принимать во внимание сущее таковым, каково оно есть, ибо это всего лишь обычай,⁴¹ и разум допускает, что он мог быть иным. Кроме того, во многих случаях они следуют воображению, объявляя его разумом.⁴² И установив свои постулаты, о которых ты услышишь в

³⁶ Букв. “расстроить”, “запутать”.

³⁷ См. ниже, гл. 73, прим. 1.

³⁸ То есть мнения философов.

³⁹ Византийский философ и ритор, комментатор Аристотеля (ок. 317–388 гг.); ср. Аристотель, “Метафизика”, IV, 6.

⁴⁰ Точнее: “существование”.

⁴¹ См. ниже, гл. 73, постулаты шестой и десятой.

⁴² См. ниже, гл. 73, постулат десятый; ср. ал-Фараби, “О значениях [слова] интеллект”, ФТ, стр. 20.

дальнейшем,⁴³ они, на основании своих доказательств, выносят решение о том, что мир возник во времени. И коль скоро установлено, что мир возник во времени, несомненно, что есть Мастер,⁴⁴ Который создал его. Затем они приводят доказательства того, что этот Творец един,⁴⁵ после этого, основываясь на том, что Он един, они устанавливают, что Он не материален. Таков путь всякого мутакалима из мусульман во всем, что относится к этому вопросу. Также и их подражатели из среды нашей общины следуют тем же путем. Но, что касается доказательств и постулатов, применяемых ими при обосновании сотворенности мира или опровержении его изначальности,⁴⁶ то в этом они разнятся. И общим для них всех является то, что они сначала обосновывают сотворенность мира, и сотворенность оного удостоверяет, что Божество суще.

И когда я рассмотрел этот путь, моя душа отвергла его с чрезвычайно глубоким отвращением. И по справедливости отвергла его, ибо все то, что мнят доказательством сотворенности мира, подвержено сомнению и не является окончательным доказательством, — разве только для того, кому неведома разница между доказательством, диалектикой и софизмом. Но для того, кому известны сии искусства,⁴⁷ ясно и очевидно, что во всех этих аргументах есть сомнительные моменты, что в них используются недоказанные постулаты. И предел возможного для приверженцев Закона, взыскующих истины, — это опровержение аргументов, приводимых философами в пользу вечности [мира]; сколь величественна эта [цель], если только она достижима! И известно всякому, занимающемуся умозрением, если он пронизателен, привержен истине и не склонен к самообману, что в этом вопросе, а именно в вопросе о

⁴³ Гл. 73.

⁴⁴ *узку* — Деятель, Создатель, Творец.

⁴⁵ Точнее: "один", что подразумевает и единство, и единственность; см. прим. 6 к гл. 57.

⁴⁶ Предвечности, вечности *a parte ante*.

⁴⁷ См. прим. 20, 21 к Посвящению.

сотворенности или вечности мира, невозможно прийти к решению посредством окончательного доказательства и что он — место остановки разума.⁴⁸

В дальнейшем мы будем говорить об этом подробно, но достаточно того, что философы всех поколений вот уже три тысячи лет, вплоть до настоящего времени, расходятся во взглядах на этот вопрос, как мы обнаруживаем это в их сочинениях и в сообщениях, относящихся к ним. И коль скоро дело с этим вопросом обстоит таким образом, как же мы можем принимать [сотворенность мира] в качестве постулата, посредством которого обосновывается существование Божества? В таком случае существование Божества будет проблематичным: если мир сотворен, то Божество существует, если же мир вечен, то Божества не существует. И либо дело будет обстоять таким образом,⁴⁹ либо мы провозгласим, что сотворенность мира доказана и будем разить мечом во имя этого⁵⁰ так, чтобы мы могли утверждать, что мы познали Бога посредством доказательств, — все это далеко от истины.

Правильный же метод, на мой взгляд, это путь доказательств, не подлежащий сомнению, когда существование Божества, Его единственность и нетелесность доказываются путем философов — путем, который опирается на [утверждение о] вечности мира. Это не означает, что я придерживаюсь того убеждения, что мир вечен, или соглашаюсь с ними в этом; но именно на этом пути можно утвердить доказательство и обрести полную определенность относительно трех упомянутых вещей, то есть существования Божества, Его единства и нетелесности, без того, чтобы выносить решение⁵¹ о том, вечен ли мир или сотворен.

⁴⁸ לך קול. Ср. кантовские антиномии чистого разума. Выдвигаемое Маймонидом требование ограничить притязания метафизики с тем, чтобы она стала надежной основой религии, созвучно кантовской критике метафизики.

⁴⁹ То есть нам придется признать проблематичность бытия Божия.

⁵⁰ То есть будем добиваться признания сотворенности мира всеми средствами, как это делает калам.

⁵¹ מן גיר אלמלא אלי בל אלכסם.

Когда же эти три важнейших искомым утверждения будут обоснованы нами посредством истинных доказательств, мы, вслед за этим, вернемся к вопросу о сотворении мира и изложим все, что можно доказательно утверждать по этому поводу.

И если ты принадлежишь к тем, кто довольствуется речами мутакалимов, и веришь, что удалось доказать сотворенность мира, как хорошо!⁵² Если же на твой взгляд такого доказательства нет, но ты принимаешь утверждение о сотворенности мира от пророков, полагаясь на их авторитет, то и в этом нет вреда. Но не говори: “как же пророчество может быть истинным, если мир вечен?” пока не выслушаешь то, что мы скажем по поводу пророчества в настоящем трактате; в настоящий момент, однако, мы не занимаемся этим вопросом.⁵³

Тебе надлежит знать, что в постулатах, установленных теми, кто занимается основами⁵⁴ для обоснования сотворенности мира, то есть мутакалимами, содержится *превратная картина мироздания*⁵⁵ и *извращение изначальных порядков бытия*,⁵⁶ как ты об этом услышишь в дальнейшем, ибо я непременно должен изложить тебе их постулаты и способы аргументации.⁵⁷

Что же касается моего пути, то он таков, как я опишу тебе его теперь в общих чертах. Я говорю: “мир неизбежно либо вечен, либо возник во

⁵² Капах прибавляет: “тебе”. В любом случае, фраза звучит иронически.

⁵³ Часть II, гл. 32 и далее. Согласно Эвен Шмуэлю, здесь подразумевается следующий аргумент: сотворенность мира следует не из тех или иных речений пророков (которые открыты для различных интерпретаций), а из самого явления пророчества, которое несовместимо с представлением о неизменности отношения Бога к миру. Маймонид отводит этот аргумент, указывая на философскую теорию пророчества, совместимую с предположением о вечности мира. Другое понимание: Маймонид говорит здесь, что в ссылке на пророчество в вопросе о сотворенности мира нет порочного круга, поскольку возможность пророчества не зависит от решения этого вопроса.

⁵⁴ אלאכולין – усилить, см. аш-Шахрастани, стр. 53; см. выше, прим. 11.

⁵⁵ הפוך עולם, букв. “переворачивание мира”, ср. Песахим 50а, Бава батра 10б: “Перевернутый мир (עולם הפוך) увидел я”.

⁵⁶ שני סדרי בראשית (ивр.), ср. Шабат 53б.

⁵⁷ Гл. 73–76.

времени”.⁵⁸ 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 эта 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 не 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.⁵⁹

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.⁶⁰ Это происходит не потому, что я верю в вечность

⁵⁸ (קולתפי; обычно переводится нами как “сотворен”, однако здесь такой перевод сделал бы бессмысленными дальнейшие рассуждения, см. выше, прим. 32.

⁵⁹ Часть II, Введение и гл. 1.

⁶⁰ Так переведено у Эвен Шмуэля и Капах: согласно Пинесу: “в рассуждениях, следующих путем [учения] о вечности мира”. Маймонид имеет здесь в виду начало “Книги знания” в Мишне Тора (МТ, “Основополагающие законы Торы”, 1, 1, 1:5) и четвертый из тринадцати догматов веры, сформулированных в Комментарий к Мишне (Санфедрин, X, 1). В начале “Книги Знания” при доказательстве существования Бога используется положение о том, что сила, приводящая в движение небесные сферы, должна быть бесконечной. Однако это положение не является необходимо истинным, если от начала движения небес до настоящего момента прошло конечное время. Этот пассаж издавна вызывал нападки критиков; комментаторы Маймонида пытались без особого успеха сгладить его остроту. (См., напр., анонимный комментарий в стандартных изданиях Мишне Тора и комментарий Капах в его издании.) В Комментарий к Мишне Маймонид пишет: “Четвертый догмат — предвечность. Он гласит, что Единый, о Котором говорилось выше (в трех первых догматах. — М. Ш.), абсолютно предвечен, и

мира, но потому, что хочу, дабы существование Его, да превознесется Он, утвердилось в наших убеждениях путем доказательств, не могущих быть оспоренными никоим образом.

И мы не должны допускать, чтобы это истинное воззрение, обладающее великим значением, опиралось на такую основу, которую каждый может поколебать, каждый намеревается разрушить, а иной даже полагает, что она вообще никогда не была возведена, — тем более, что философские аргументы, относящиеся к этим трем искомым тезисам,

все прочее сущее не предвечно в сравнении с Ним. В священных книгах имеется множество подтверждений этого. Таков четвертый догмат, на который указывает речение 'Прибежище — Бог предвечный' (Втор. 33:27)". В данной формулировке говорится только об онтологическом предшествовании Бога миру, и нет ни слова о творении. В Комментарий к Мишне, изданном Капахом на основании автографа Маймонида, в этом месте приводится позднейшая приписка Маймонида: "И знай, что великий принцип Закона Моисея, учителя нашего, состоит в том, что мир имеет начало во времени, что Бог создал и сотворил его после абсолютного небытия. И если ты видишь, что мои рассуждения движутся вокруг концепции о вечности мира, принимаемой философами, то это для того, чтобы обрести полное доказательство существования Превознесенного, как я объяснил и растолковал в Путеводителе". В параллельном месте "Законов о покаянии", где Маймонид перечисляет мнения, противоречащие изложенным в Комментарий к Мишне догматам веры, он формулирует отрицание четвертого догмата следующим образом: "...тот, кто утверждает, что не один лишь [Бог] — начало и основа всего (לכל וצור לכל)". По-видимому не случайно, что эта формула допускает двойное прочтение: ראשון (первый) может означать "предшествующий по времени" и "предшествующий онтологически" (см. Путеводитель, II, 30; МТ I, 1, 1:1); וצור может означать и "Творец", и "онтологическое основание" (см. Путеводитель, I, 15 и примечание Авраама бен Давида к Мишне Тора). Указанные различия между ранними и поздними текстами отражают изменения не в принципиальной позиции Маймонида, а скорее в его педагогических установках. В общем, многочисленные высказывания Маймонида свидетельствуют о том, что концепция вечности мира не была для него просто одной из альтернатив, которую следует рассмотреть для полноты доказательства. В этой концепции — суть философского умозрения, отрывающегося от "видимой природы сущего", ибо именно в природных закономерностях постигается отношение Бога к миру, тогда как акт творения принципиально непостижим. И только после того, как существование Бога доказано, когда мысль обретает "точку опоры" в понятии Бога как трансцендентного источника бытия, можно вернуться к началу и поставить под вопрос неизменность природного бытия, можно постулировать сотворенность мира как правдоподобную гипотезу. Тот же, кто пытается сократить этот путь и, отвергнув свидетельство "видимой природы сущего", напрямую прийти к понятию о Боге как творце мира, не может выйти из круга воображаемых представлений; ср. прим. 20 к гл. 34.

основываются на наблюдаемой природе сущего, которую не станет отрицать никто, кроме того, кто делает это ради защиты определенного воззрения. Что же касается аргументов мутакалимов, то они держатся на постулатах, противоречащих наблюдаемой природе сущего, вплоть до того, что им приходится утверждать, что никакая вещь никоим образом не обладает природой.⁶¹ В дальнейшем, когда буду говорить о сотворении мира, я предназначу для тебя в сем трактате отдельную главу, где разьясню тебе некоторый аргумент в пользу сотворенности. Я достигну цели, к которой стремится всякий мутакалим, без того, чтобы отрицать природу сущего, я не буду оспаривать Аристотеля ни в чем из того, что он доказал. Ибо тот аргумент, который приводится частью мутакалимов в пользу сотворенности мира и который является сильнейшим из их аргументов, они не могут обосновать без того, чтобы отрицать природу всего сущего и оспаривать все, что разьяснили философы.⁶² Я же получу подобный аргумент, не оспаривая природу сущего и не прибегая к оспариванию чувственно воспринимаемого.⁶³

Я считаю нужным изложить тебе общие постулаты мутакалимов, с помощью которых они обосновывают сотворенность мира, существование Божества, Его единство и нетелесность; я покажу тебе их путь в этих вопросах. Я разьясню тебе, что с необходимостью следует из каждого их постулата. Вслед за этим я изложу тебе постулаты философов, непосредственно относящиеся к этому вопросу,⁶⁴ и продемонстрирую тебе их путь. И не требуй от меня в сем трактате доказательства истинности философских постулатов, которые я тебе изложу вкратце, ибо в этом состоит большая часть науки о природе и теологии,

⁶¹ Природными качествами.

⁶² Речь идет об аргументе от индивидуации (спецификации); см. ниже, гл. 74, путь пятый.

⁶³ См. ниже, II, 19.

⁶⁴ מִן הַדְּלִיף. Возможен перевод “непосредственно очевидные” или “почти очевидные”.

точно так же, как не жди услышать от меня в сем трактате доводы, приводимые мутакалимами для утверждения своих постулатов, ибо на это потратили они свои жизни, как потратят свои жизни и те, кто придет вслед за ними, и об этом множат они свои трактаты. Ведь каждый из их постулатов, за немногими исключениями, противоречит наблюдаемой природе сущего и порождает сомнения; поэтому они прибегают к сочинительству и словопрениям при обосновании этих постулатов и разрешении сомнений, порождаемых оными, отрицая наблюдаемые явления, им противоречащие, если невозможен какой-либо обходной маневр. Что же касается тех философских постулатов, которые я изложу тебе вкратце для доказательства трех искомым тезисов, упомянутых выше, — я имею в виду существование Божества, Его единство и нетелесность, — то в большинстве своем это постулаты, в достоверности коих ты убедишься сразу же, как их услышишь и уразумеешь их смысл. Некоторые же из них направят тебя к тем местам в книгах физики и метафизики, где содержатся их доказательства; так что обратиться к этим местам и удостовериться в том, в чем, возможно, требуется удостовериться.

Я уже говорил тебе о том, что нет ничего, кроме Бога, да превознесется Он, и наличного бытия,⁶⁵ и нет ничего, что могло бы указать нам на Него, да превознесется Он, кроме вот этого сущего,⁶⁶ [рассматриваемого] и как целое, и в деталях.⁶⁷ И посему совершенно необходимо рассматривать наличное бытие таким, каково оно есть, и основывать постулаты на его наблюдаемой природе; нужно сперва познать его наблюдаемую форму и природу, чтобы затем строить на этом заключения о том, что отлично от него.⁶⁸

⁶⁵ וְהַיְהוּדִים אֵינָם — букв. “вот этого сущего”, можно: “конкретного сущего”; см. прим. 23 к гл. 1. Эвен Шмуэль переводит: “вот этого мира, наделенного существованием”.

⁶⁶ Или: “нет иной аргументации [существования] Его, да превознесется Он, кроме той, что опирается на вот это сущее...”.

⁶⁷ См. выше, гл. 34.

⁶⁸ Аргументы, выдвигаемые Маймонидом против калама, можно разделить на два

По этой причине я счел необходимым вначале поместить главу, в коей я опишу тебе в повествовательной форме⁶⁹ все сущее в целом, в соответствии с тем, что было доказано и истинность чего установлена без всяких сомнений, и вслед за этим я предложу тебе другие главы, где расскажу о постулатах мутакалимов⁷⁰ и разьясню их пути, с помощью коих они выясняют четыре упомянутых искомым тезиса;⁷¹ далее я предложу тебе главы, в которых разьясню постулаты философов и их путь в аргументации этих тезисов.⁷² После этого изложу тебе вкратце

типа. Во-первых, Маймонид стремится показать несостоятельность калама в качестве пути обоснования догматов религии. Рассуждения мутакалимов, утверждает он, могут устроить лишь того, “кому неведома разница между доказательством, диалектикой и софизмом”. Критике как отдельных доказательств, так и методологии этой школы в целом посвящены значительная часть гл. 73 и, в особенности, гл. 74–76. Диалектике и софистике мутакалимов он противопоставляет аподиктические доказательства философов (ч. II, гл. 1–2). Во-вторых, Маймонид должен защитить основы философской науки о природе, поскольку постулаты, выдвигаемые каламом, по сути дела означают невозможность такой науки. Мутакалиммы, по словам Маймонида, “упразднили природу сущего и исказили естество небес и земли, воображая на основании своих постулатов доказать возникновение мира во времени. Но возникновения мира во времени они не доказали, зато испортили нам доказательства существования Божества, Его единственности и бестелесности. Ибо доказательства... могут опираться только на природу сущего: устойчивую, явную, постижимую для чувств и разума” (конец гл. 76). Первичные посылки науки о природе не могут быть обоснованы логическими аргументами; тот, кто отрицает свидетельство чувственного восприятия и категорию причинности, неуязвим для критики с позиций формальной логики. Маймонид должен апеллировать к эстетическим и ценностным аспектам философской картины мира; сотворенное сущее – единственный путь к познанию Бога, и тот, кто закрывает глаза на “видимую природу сущего” и интуитивно созерцаемую мировую гармонию, тот закрывает для себя этот путь. Приписывая все происходящее в мире абсолютному произволу Бога, мутакалиммы желают утвердить Его всемогущество и суверенитет, однако на деле они опутывают Его хаосом воображаемых возможностей (см. в конце гл. 69 и прим. 20 к гл. 34). Именно поэтому в следующей главе Маймонид сосредотачивает внимание не на формально-логических аспектах философского учения о природе, а на образе целостного и гармоничного космоса, противопоставляя его каламовской картине хаотичного, дискретного, произвольного мира.

⁶⁹ То есть без доказательств, в популярной форме, см. предыдущее примечание и прим. к следующей главе.

⁷⁰ Гл. 73.

⁷¹ Гл. 74–76.

⁷² Ч. II, Введение и гл. 1–2.

подход, которого, как я сообщил тебе, придерживаюсь я в отношении этих четырех искомым тезисов.⁷³

Глава 72

Знай, что сущее в целом есть не что иное, как единый индивид; то есть шар, ограниченный внешними небесами,¹ со всем, что внутри него, есть несомненно единый индивидуум с такой же степенью индивидуальности,² что и Зайд или Умар. И многообразие субстанций [сущего],

⁷³ Ч. II, гл. 13–25.

Глава 72

Как говорилось выше (прим. 67 к гл. 71), в настоящей главе Маймонид дает обзорные философской картины мира, акцентируя внимание на ее ценностных и эстетических аспектах. Здесь не найти строгого описания аристотелевской теории движения (подобного тому, что дается во Введении к ч. II), тогда как многие формулировки и концепции настоящей главы не имеют аналогов в других частях Путеводителя. Таково, например, описание мира как единого организма и как подобия микрокосма; объяснение движения небесных тел и воздействия их на подлунный мир имманентными силами; “природа”, управляющая подлунным миром, которая похожа больше на платоническую мировую душу или стоический логос, занимает место перипатетического “Активного Интеллекта”. Вообще говоря, Маймонид сосредотачивает все внимание на имманентных принципах упорядоченности и гармонии космоса; только в самом конце главы он отмечает, что более точное описание Божественного действия в мире требует обращения к концепции трансцендентного Интеллекта, которая выходит за рамки изложения. Все эти особенности объясняются указанной спецификой настоящей главы, которая близка по духу не столько к аристотелевской физике, сколько к традиции, восходящей к диалогу “Тимей” и представленной такими текстами, как псевдоаристотелевский трактат “О мире”, вторая книга цицероновского трактата “О природе богов” и т. д. Маймонид, по-видимому, рассматривал подобное описание как корректную популяризацию перипатетической физики ввиду той особой цели, которую он поставил здесь перед собой (см. выше, в Предисловии, о пятой причине противоречий).

¹ כּוּר אֶמְלַךְ אֱלֹהִים; ср. прим. 12 к гл. 70.

² אֱלֹהֵי שְׂכִינָה.

то есть субстанций этого шара и всего того, что в нем, подобно многообразию субстанций органов человеческого индивидуума.³

Подобно тому, как Зайд, к примеру, есть единый индивидуум, при том, что составлен из различных органов, из плоти, костей, различных жидкостей⁴ и пневм,⁵ также и упомянутый шар как целое составлен из небес, четырех стихий и того, что образовано их соединением; внутри него нет никакой пустоты; это сплошное, заполненное тело.⁶ В центре его — земной шар, земля окружена водою, вода — воздухом, воздух — огнем, огонь — пятым телом;⁷ оно состоит из нескольких вложенных друг в друга сфер, между которыми нет промежутка и какой бы то ни было пустоты, ибо, будучи идеально округлыми, они плотно прилегают друг к другу.

Все они движутся равномерным круговым движением, ни одна из них не ускоряется и не замедляется. Иными словами, ни одна из этих сфер не движется иногда быстрее, а иногда медленнее, ибо в том, что касается скорости и направления движения, каждая из них следует своей природе.⁸ С другой стороны, некоторые из этих сфер движутся

³ См. напр. Платон, “Тимей” 30b-31b, 69c, 92c; Аристотель, “О небе”, I, 9; Цицерон, “О природе богов”, кн. 2, XI (Философские трактаты, стр. 109-110); Псевдо-Аристотель, “О мире”, гл. 6 (в кн. Античность в контексте современности, стр. 161-167); Ибн Туфейль, “Роман о Хайе, сыне Якзана” (III, стр. 361-362); ср. ФЭС, стр. 362.

⁴ В соответствии с гуморальной теорией: кровь, желтая и черная желчь, флегма; см. напр. гиппократовский трактат “О природе человека”, IV-V; ср. выше, прим. 54 к гл. 34.

⁵ Согласно представлениям, господствовавшим в средневековой медицине, существуют три общие пневмы (pneumata) — природная, животная и душевная, а также пневмы отдельных органов; подробнее см. выше, прим. 13 к гл. 32 и прим. 4 к гл. 40.

⁶ См. ниже, гл. 73 (постулат второй).

⁷ Lat. Quinta essentia — пятый элемент, эфир, из которого состоят небесные сферы; см. “Квинтэссенция”, ФЭС, стр. 256.

⁸ Основополагающий для всей античной астрономии постулат о том, что движение звезд и планет должно сводиться к равномерным круговым движениям сфер, впервые сформулирован Платоном (по свидетельству Симпликия, см. Рожанский, “История естествознания в эпоху античности”, стр. 228-229) и подробно обоснован Аристотелем (“Физика”, VIII, 8-9; “О небе”, I, 2; II, 3-6).

быстрее других. Самым быстрым среди всех является движение сферы, окружающей все [мироздание], — той, которая совершает суточное вращение и движет вместе с собой все остальные [сферы] как части движущегося целого, ведь все остальные [сферы] являются ее частями. Центры этих сфер различны: центры одних совпадают с центром мироздания, центры других — вне центра мироздания.⁹

Некоторые совершают свое постоянное собственное движение¹⁰ в направлении с востока на запад, другие постоянно движутся с запада на восток. Каждая звезда, расположенная на этих небесах,¹¹ представляет собой зафиксированную в определенном месте и не обладающую собственным движением часть сферы;¹² нам кажется, что [звезда] движется, из-за движения тела, частью которого она является.¹³

И материя пятого тела в целом, совершающего круговое движение, не такова, как материя тел четырех стихий, находящихся внутри нее.¹⁴ Число этих объемлющих мироздание сфер никоим образом и ни в коем случае не может быть меньше восемнадцати, что же касается предположения о том, что их больше восемнадцати, то это возможно и заслуживает рассмотрения. Также и вопрос о том, существуют ли эпициклы,¹⁵ которые не окружают собой все мироздание, заслуживает рассмотрения.¹⁶

⁹ Экцентрические сферы. Экцентры, как и эпициклы (см. ниже) были введены Гиппархом для объяснения аномалий в движении планет, не укладывающихся в гомоцентрическую модель Евдокса—Каллиппа—Аристотеля; см. ниже, II, 24 о противоречии между этой концепцией и высказанным выше положением об отсутствии зазоров между сферами.

¹⁰ В отличие от движения, обусловленного их участием в суточном вращении.

¹¹ רָכָזִים; см. прим. 12 к гл. 70.

¹² רָכָזִים.

¹³ См. ниже, II, 8. Аристотель, “О небе”, II, 8—9; Клайн-Браслави, *Творение* [на ивр.], стр. 187—189.

¹⁴ См. прим. 32 к гл. 58.

¹⁵ Эпицикл — малые сферы, центры которых жестко связаны с одной из больших сфер; см. напр. Рожанский, стр. 253—261.

¹⁶ В “Основополагающих законах Торы” (МТ I, 1, 3:5) Маймонид насчитывает

И внутри низшей, ближайшей к нам сферы, некоторая материя, отличающаяся от материи пятого тела, приняла четыре первичные формы; и благодаря этим четырем [формам] возникли четыре тела¹⁷ — земля, вода, воздух и огонь. У каждого из четырех есть естественное место, свойственное ему, так что будучи предоставлено своей природе, оно не может находиться вне его. Это — мертвые тела, лишённые жизни и восприятия; сами по себе они не движутся, а покоятся в своих естественных местах. Но если одно из них покидает свое естественное место под действием принуждения, то, когда устраняется эта принуждающая причина, оно начинает двигаться по прямой, чтобы вернуться в свое естественное место. И нет в нем начала, из-за которого оно бы покоилось¹⁸ или двигалось не по прямой. Среди прямолинейных движений, наличествующих у этих четырех стихий, когда они возвращаются на свои места, есть два [вида] движения: движение к периферии — у огня и воздуха, и движение к центру — у воды и земли. И когда любая из этих [стихий] достигает своего естественного места, она останавливается.¹⁹

Что же касается тел, совершающих вращательные движения, то они суть живые существа, обладающие душой, посредством которой они движутся.²⁰ В них нет никакой основы покоя; они не подвержены ни-

восемнадцать сфер, "охватывающих мироздание", и восемь эпициклов. См. Tz. Langermann, "The True Perplexity...".

¹⁷ Stoicheion, "простое тело", элемент, стихия.

¹⁸ Вне естественного места.

¹⁹ Теория четырех стихий, их естественных движений и естественных мест подробно излагается Аристотелем в трактатах "О небе", I, 3; III; IV, 4; "О возникновении и уничтожении", II, 1–3; 5–8; ср. также МТ I, 1, 3:10–11.

²⁰ Под "живым" здесь понимается то, что обладает имманентной причиной движения — душой. Вращение небесных сфер порождается стремлением их душ к Перводвигателю — трансцендентной целевой причине движения. См. ниже, II, 4–5, 10; МТ I, 1, 3:9; ср. Платон, "Тимей", 36e–40b; Аристотель, "Метафизика", XII, 7, 1072a26–27; "О небе", II, 2, 285a30, 12, 292a20–21; "О душе", I, 407b6–12; Плотин, "Эннеады", II, 2; ал-Фараби, "Гражданская политика" (СЭТ, стр. 82–84); Ибн Сина, "Книга знания", "Метафизика", (Избранное, стр. 167–169, 172–180); "О душе" (Избранное,

какому изменению, кроме [перемены] местоположения, связанной с их движением по кругу. Что же касается вопроса о том, есть ли у них разум, посредством которого они представляют себе понятия,²¹ то это станет ясно только в результате тонкого умозрения.²² И поскольку пятое тело в целом совершает постоянное вращательное движение, среди стихий возникает из-за этого вынужденное движение, при котором они покидают свои места,²³ то есть огонь и воздух вытесняются в [область] воды, затем все это проникает в тело земли, в ее глубины, и между стихиями происходит смешение. Затем они начинают двигаться обратно к своим местам, из-за чего также и частицы земли покидают свое место вместе с водою, воздухом и огнем. При всем этом [стихии] оказывают влияние друг на друга и воспринимают воздействие друг от друга, в результате чего происходят изменения в их смеси, так что из нее возникают сначала различные виды испарений,²⁴ затем — различные виды минералов, всевозможные виды растений и многие²⁵ животные, соответственно тому, что определяется характером²⁶ смеси. И все

стр. 391–392); “Книга исцеления”, “Метафизика”, IX, 2 (Al-Shifa, Al-Ilahiyyat, v. 2, pp. 381–393).

²¹ תפוצה בה, см. прим. 12 к гл. 50.

²² См. II, 5. Согласно Аристотелю, движение живого существа порождается стремлением, которое направляется созерцаемой в уме (или в воображении) целью (или воображением, “О душе”, III, 9–11). В соответствии с этим, многие средневековые философы признавали наличие у небесных сфер стремления и ума (II, 4–5); ср. также тексты ал-Фараби и Ибн Сины, указанные в предыдущем примечании. Ибн Рушд, признавая сферы простой субстанцией (см. выше, прим. 31 к гл. 58), отрицал наличие у них души, отличной от актуального интеллекта, который, в свою очередь, тождествен отделенному интеллекту (см. “Трактат о субстанции сферы”, изд. Нуман); его мнение было воспринято еврейскими аверроистами, см. напр. Нарбони, “Трактат о совершенстве души”, II, 5; Албалаг, “Исправление мнений”, 60–61 (стр. 84–88). Ср. также Герсонид, “Войны Господни”, V, 6; комментарий Фалакеры к Путеводителю, II, 4.

²³ Ср. Аристотель, “Метеорология”, I, 2–3.

²⁴ См. “Метеорология”, I, 4.

²⁵ כתרר מן — “многочисленные” или “многие”; согласно второму варианту здесь в явном виде выражена мысль, что некоторые животные не образуются простым смешением стихий.

²⁶ קראיס, гр. *krasis*, лат. *temperamentum*; в гуморальной теории (см. выше, прим. 4): соотношение четырех “жидкостей” в организме (см. напр. “Фрагменты ранних гречес-

возникающее и распадающееся возникает из стихий и распадается на них. Подобно этому, каждая стихия возникает из других и распадается, превращаясь в другие, поскольку материя их всех едина.²⁷ И не может существовать материя без формы, как и природная форма этих [сущностей], подверженных возникновению и уничтожению, не может существовать без материи. Таким образом, возникновение и уничтожение [стихий], а также возникновение того, что возникает из них, и уничтожение того, что распадается на них, представляет собой круговорот, подобный круговращению небес,²⁸ так что движение этой оформленной материи, выражающееся в чередовании форм, аналогично пространственному движению²⁹ сферы, при котором все ее части периодически возвращаются на те же самые места.³⁰

В человеческом теле есть главенствующие органы и органы подчиненные, нуждающиеся для поддержания своего существования в управлении главенствующего, правящего ими органа. Подобно этому и в мировом целом есть главенствующие части — объемлющее пятое тело, и части подчиненные, нуждающиеся в управлении, — стихии и то, что образовано из них. И главенствующий орган, каковым является сердце, движется постоянно и является первоначалом всякого движения, происходящего в теле; все остальные органы подчиняются ему, и оно пос-

ких философов”, Алкмеон, 24В4; Гиппократ, “О древней медицине”, 7, 14; “О природе человека”, 4–8; “Избранные книги”, стр. 210; ср. выше, прим. 54 к гл. 34) или в отдельном органе; в более широком смысле — характерное для данного сложного тела сочетание качеств и сил, происходящих от его составных элементов; чем более уравновешено, гармонично это сочетание, тем более совершенную форму может воспринять смесь; см. напр. Ибн Сина, “Книга знания”, “Физика” (Избранное, стр. 203–210); Йеғуда Галеви, “Кузари”, V, 12.

²⁷ См. Аристотель, “О небе”, III, 6–7; “О возникновении и уничтожении”, II, 4; МТ I, 1, 4:5.

²⁸ См. прим. 14 к гл. 11.

²⁹ $\rho\lambda\alpha\kappa$ $\nu\alpha$, букв. “(движению), относящемуся к [категории] ‘где’?”.

³⁰ Связь процессов возникновения и уничтожения в подлунном мире с движением небесных сфер рассматривается Аристотелем в трактате “О возникновении и уничтожении”, II, 10–11, см. также “О небе”, II, 3.

редством своего движения придает им [различные] силы, необходимые для их деятельности.³¹ Подобно этому, небесная сфера есть то, что посредством своего движения управляет остальными частями мира; она придает всему возникающему силы, обретающиеся в нем. И первый источник всякого движения — движение сферы, так же как источник души, обитающей в любом одушевленном существе из этого мира, — душа сферы.³²

И знай, что, в соответствии с разъясненным выше, есть четыре силы, распространяющиеся от небесной сферы в этот мир:³³ сила, вызывающая смешение и соединение [стихий] (ее, несомненно, достаточно для порождения минералов); сила, наделяющая растительной душой всякое растение; сила, наделяющая животной душой всякое животное, сила, наделяющая рациональной способностью³⁴ все разумеющее.³⁵ И все это осуществляется посредством [чередования] света и темноты, происходящего от того, что [небеса] излучают сияние и обращаются вокруг земли. И если сердце остановится на мгновение ока, человек умрет и исчезнет всякое движение [в его теле] и все его силы; подобно этому, если бы небесная сфера остановилась, это означало бы смерть мироздания в целом и исчезновение всего, что его наполняет. И подобно тому, как живое существо живет в качестве единого целого благодаря движению сердца, при том, что в нем есть неподвижные части, лишенные ощущения, как, например, кости, хрящи и тому подобное,

³¹ См. напр. Аристотель, "О частях животных", 665a12, 666b17; ал-Фараби, "Трактат о взглядах..." (ФТ, стр. 305, 308); Ибн Сина, "Книга исцеления", "Физика", "О животном", стр. 40, 360, "О душе" (Избранное, стр. 516); ср. Платон, "Тимей", 70с; Galen, "On the Usefulness", pp. 291–292; Harvey, "De motu cordis", p. 108.

³² Ср. учение "Тимея" о сродстве души звездам и об отражении круговращения звезд в движениях души (41e, 43a-47d, 90a, d); несмотря на то, что Аристотель в целом отверг платоновское представление о круговращениях души ("О душе", I, 3), некоторые элементы его были усвоены перипатетизмом.

³³ Ср. прим. 53 к гл. 70.

³⁴ *ἄνευ λόγου*, см. ниже, прим. 65.

³⁵ См. ниже, II, 10; III, 2; ср. выше, прим. 27 к гл. 49 и прим. 53 к гл. 70.

также и сущее в целом есть единый индивидуум, который жив благодаря движению небесной сферы, обладающей в нем тем же статусом, что и сердце в том, что обладает сердцем, — несмотря на то, что среди [сущего] есть множество неподвижных мертвых тел. Таким образом, подобает тебе представлять весь этот шар³⁶ как единый, живой, движущийся, одушевленный индивидуум. Ибо, как это будет разъяснено, представление такого рода крайне необходимо или, [во всяком случае,] крайне полезно при доказательстве того, что Божество едино. На основании этого же представления становится ясно, что Единый творит только единое.³⁷ И как невозможно, чтобы органы человека существовали обособленно — пока они действительно являются органами человека, — то есть не может быть обособленной печени, обособленного сердца, обособленной плоти, так же не может существовать одной части мироздания без других при том устойчивом состоянии сущего, о котором мы говорили; [не может быть,] чтобы существовал огонь без земли, или земля без неба³⁸ или небо без земли. И подобно тому, как в сем человеческом индивидууме есть некая сила, которая связывает его органы друг с другом и управляет ими, которая снабжает каждый орган тем, что необходимо для поддержания его в исправном состоянии и защиты от того, что ему вредит (о ней ясно заявляют врачи, называя ее силой, правящей телом живых существ,³⁹ и зачастую именуя ее “природой”),⁴⁰ — так и в мировом целом есть сила, которая связывает его

³⁶ То есть все мироздание, заключенное внутри сферы высших небес.

³⁷ Предыдущая фраза подразумевает доказательство единства Божия без использования постулата о сотворенности мира (см. ч. II, гл. I, второе доказательство единства; ср. там же, гл. 22), последняя — о значении единства мира в рамках креационистской картины (см. Филон “De opif. mundi”, LXI (171)).

³⁸ $\kappa\omicron\mu\upsilon$.

³⁹ Гр. *to hegemonikon*, лат. *principatum* (Galen, “Definitiones medicae”, CXIII; Цицерон, “О природе богов”, кн. 2, IX).

⁴⁰ “Природа” (*physis*) — одно из основных понятий античной философии, начиная с досократиков, имевшее чрезвычайно широкий спектр значений. Медико-биологический аспект этого понятия выступает на первый план в гиппократовском корпусе, где гово-

части друг с другом и охраняет от гибели виды, она же охраняет и индивидуумов, принадлежащих этим видам, — пока их возможно охранять; кроме того, некоторые индивидуальные сущности мира она охраняет [постоянно].⁴¹ Относительно этой силы возникает вопрос, требующий умозрительного рассмотрения, — действует ли она при посредстве небесной сферы или без него.⁴²

В теле человеческого индивидуума есть вещи, служащие определенным целям: некоторые из них, такие как органы пищеварения, служат для выживания индивидуума, цель других, как, например, органов размножения, — обеспечивать сохранение вида, назначение третьих, например рук и глаз, — способствовать действиям, необходимым при добыче пропитания и тому подобного. Есть также вещи, которые сами по себе не имеют особого назначения, однако они с необходимостью истекают из состава⁴³ вышеупомянутых органов и сопутствуют ему;

рится о природе как о целительной силе, активно противостоящей болезни. У Аристотеля, в особенности в его биологических сочинениях, и у Галена, который постоянно ссылается на “природу” как источник целесообразности в живом организме, этот термин приобретает значение, близкое к тому, о котором говорит здесь Маймонид: это действующий принцип целесообразного строения и функционирования живого организма, сила, которая объединяет все элементы живого тела, подчиняя их единой цели — достижению наивысшей возможной степени бытия. См. Аристотель, “Метафизика”, V, 4; “Физика”, II, 1; “О частях животных”, I, 641a25-b30; Гиппократ, On Epidemics, VI.5; On Aliments XXXIX; On Fractures, I; Гален, Definitiones medicae, CXIII, XCV; Galen, “On the Usefulness of Parts of Body”, pp. 10–11, 188–189, 264, 620–622, 725–729; Цицерон, “О природе богов”, кн. 2, IX–XI, XXXII–XXXIV, “Братья чистоты” (ИП, стр. 156–157); Йеғуда Галеви, “Кузари”, I, 70–79; III, 23; V, 10, 12; Маймонид, “О здоровом образе жизни” (Медицинские сочинения Маймонида, изд. Мунтнера, т. 1, стр. 44–45), “Афоризмы Моисея” (там же, т. 2, стр. 89, 123); Ибн Тиббон, “Разъяснение необычных слов”; M. Neuburger, History of Medicine, v. 1, pp. 136–137; H. Simon, M. Simon, “Die alte Stoa und ihr Naturbegriff” и рецензия Мунтнера на эту книгу (Мекорот 1957); J. Ritter K. Gruender, “Historisches Wörterbuch der Philosophie” Bd. 6, pp. 421–444.

⁴¹ Речь идет о небесных телах, не подверженных уничтожению.

⁴² См. ниже, II, 10, 12; Langermann, “Maimonides Repudiation of Astrology”, pp. 140–146.

⁴³ זקנו(ב), темперамента, конституции; см. выше, прим. 26.

этот специфический состав — необходимое условие обретения [органами] именно такой⁴⁴ формы, каковая необходима для совершения ими действий, для которых они предназначены. По этой причине тому, что является целесообразным, сопутствуют, в силу необходимости, связанной с материей, другие вещи, например волосяной покров или окраска тела. Соответственно, существование таких вещей не следует какой-либо закономерности; зачастую некоторые из них вообще отсутствуют. Кроме того, в этом отношении между индивидуумами встречаются чрезвычайно резкие различия, тогда как между их органами такого быть не может. Например, не встретишь индивидуума, печень которого в десять раз больше печени другого, но можно встретить человека, лишенного бороды или волос на каком-либо участке тела, или такого, чья борода в десять или, к примеру, в двадцать раз больше, чем у другого индивидуума; такое часто бывает — я имею в виду различия в волосяном покрове и пигментации.

Подобно этому, среди полноты сущего есть разновидности, возникновение которых целесообразно, устойчивые и подчиняющиеся закономерностям, среди которых бывают только незначительные различия, определяемые мерой случайных количественных и качественных отклонений, присущей этому виду. Есть в ней и разновидности, не служащие определенной цели, но являющиеся необходимым следствием универсальных природных процессов возникновения и уничтожения, как например, различные виды червей, образующиеся из навоза, виды живых существ, которые образуются в плодах при гниении, и тех, что образуются в гнилой сырости, черви, образующиеся в кишечнике, и тому подобное.⁴⁵ В общем, как мне представляется, все, что лишено способ-

⁴⁴ לְיָמֵי חַיֵּיהֶם וְלְיָמֵי מוֹתָם, точнее: “(такой формы), какова она есть”.

⁴⁵ Маймонид подразумевает здесь возможность самозарождения (абиогенеза, спонтанной генерации). Эта концепция, отстаиваемая Аристотелем против Анаксагора, господствовала в науке вплоть до конца XVII века и окончательно была опровергнута лишь Пастером. Согласно Аристотелю, самозародиться могут только животные, не обладаю-

ности порождать себе подобное, принадлежит к этому роду, и поэтому не наблюдается какой-либо закономерности, которой они следуют, несмотря на то, что их появление неизбежно, так же как неизбежно существование различных окрасок и различных видов волосяного покрова у человеческих индивидуумов.⁴⁶

И подобно тому, как в человеческом теле есть и элементы, устойчивые в качестве единичных сущностей, например основные органы, и элементы, сохраняющиеся только как виды, но не как единичные сущности, например четыре жидкости, так же и в полноте сущего есть тела, устойчиво существующие в качестве индивидуумов, а именно пятое тело со всеми его частями, и тела, сохраняющиеся в качестве видов, такие как стихии и то, что образовано из них.⁴⁷

И подобно тому, как у человека те самые силы, которые вызывают его к существованию и поддерживают оное на протяжении отпущенного ему времени, вызывают также распад и уничтожение, в мире возникновения и уничтожения в целом причины возникновения являются также и причинами уничтожения. Возьмем, например, четыре силы, присутствующие в теле всякого существа, обладающего пищеварением, а именно: притягивающая, удерживающая, переваривающая и изгоняющая. Если бы эти силы могли уподобиться силам разума так, чтобы они совершали только те действия, которые необходимы, только в то время, когда это необходимо, и только в той мере, в какой это необхо-

щие кровью (“О возникновении животных”, 733b17–20). Упоминания о подобных явлениях встречаются и в талмудической литературе; в частности, в Мишне (Хулин, X, 6) говорится о самозарождении мышей из земли; Маймонид замечает по этому поводу (не без некоторого скепсиса): “такие рассказы чрезвычайно распространены; бесчисленное множество людей говорило мне, что они наблюдали это. Существование подобного животного — вещь странная и необъяснимая”; ср. Ибн Туфейль, “Роман о Хайе, сыне Якзана” (ИП, стр. 337–342).

⁴⁶ Назначение всех этих рассуждений — дать модель, которая бы определила и ограничила роль случайности, как существующей словно бы на периферии закономерности, вопреки мутакаллимам, учившим о тотальной случайности.

⁴⁷ См. напр. “Роман о Хайе, сыне Якзана” (ИП, стр. 361–362).

димо, то человек был бы избавлен от крайне тяжелых напастей и от многих болезней. Однако, поскольку это невозможно, так как они совершают свои природные действия неразумно и слепо, отнюдь не сознавая того, что они делают, то из-за них неизбежно возникают тяжкие болезни и страдания, хотя они являются орудиями, необходимыми для становления живого существа и поддержания его жизни на протяжении отпущенного ему времени.

Поясним это на примере. Если бы притягивающая сила притягивала только то, что подходит [организму] во всех отношениях и только в необходимом количестве, то человек был бы избавлен от множества болезней и бедствий. Однако, поскольку это не так, ибо она притягивает любое вещество, принадлежащее к роду притягиваемых ею веществ, пусть даже оно несколько отклоняется [от требуемого] по количественным или качественным характеристикам, отсюда с необходимостью следует, что она притягивает вещество, которое горячее или холоднее того, что требуется, гуще или жиже, или является избыточным. Вследствие этого возникает засорение⁴⁸ сосудов,⁴⁹ возникают закупорки⁵⁰ и нагноения,⁵¹ ухудшается качество жидкостей и изменяется их количество, из-за чего возникают такие болезненные явления⁵² как чесотка,⁵³ зуд⁵⁴ и бородавки⁵⁵ или такие тяжкие недуги как раковая опухоль,⁵⁶ лепра,⁵⁷ гангрена,⁵⁸ при которых разрушается форма одного или нескольких органов.

⁴⁸ תַּקֵּן (פ).

⁴⁹ אֲלֵעֲרוֹק — жил, вен, артерий.

⁵⁰ אֲלֵסֻדָּה, м. б. "тромбы", Пинес: sclerosis.

⁵¹ אֲלֵעֲפֵן, м. б. воспаления.

⁵² Букв. болезни.

⁵³ אֲלֵגִ'רֵב.

⁵⁴ אֲלֵחֲכָה.

⁵⁵ אֲלֵח'וֹאֵלִיל.

⁵⁶ אֲלוֹרֵם אֲלֵסֵרְסָאֵנִי.

⁵⁷ אֲלֵגִ'ד'אֵם.

⁵⁸ אֲלֵאֲכֵלָה, см. у Мунка и Капаха.

Аналогично обстоит дело и с остальными из четырех перечисленных сил. И точно так же происходит с сущим в целом: то самое, что делает необходимым возникновение того, что возникает, и продолжение его существования определенный срок, — а именно смешение стихий посредством приводящих их в движение и проникающих в них сил небесных сфер, — является и причиной возникновения среди сущего вредоносных факторов, таких как паводки,⁵⁹ проливные дожди, снегопады, град, ураганные ветры, гром, молния и гнилостный воздух и даже таких крайне разрушительных факторов, несущих гибель целой стране, нескольким странам или целым регионам,⁶⁰ как разверстие земли,⁶¹ землетрясение и огненный дождь⁶² и затопление земли водой из моря и глубин.⁶³

И знай: при всем том, что мы говорили относительно подобия мирового целого человеческому индивидууму, не за счет приведенных сопоставлений говорится о человеке как о микрокосме, ибо эта аналогия целиком применима к любой животной особи с полностью [развитыми]⁶⁴ органами, но ведь ты никогда не услышишь, чтобы кто-либо из древних называл осла или коня микрокосмом. О человеке же это говорится благодаря тому, что присуще исключительно ему, а именно [благодаря] рациональной способности⁶⁵ — то есть тому разуму, который [называется] материальным разумом,⁶⁶ — ибо ничего подобного нет ни

⁵⁹ אלסיול.

⁶⁰ (ח) מלימ, см. прим. 29 к гл. 54.

⁶¹ См. примечание Мунка.

⁶² רוקצול. Такое значение приводится у Lane, у Баранова — “удар грома”; ср. выше, гл. 54, прим. 31; ал-Харизи понимает это как метеоры, Пинес переводит здесь “hurricanes”, а в главе 54 “storms”, см. у Капаха и Lane.

⁶³ אלגמאר; גמר означает морскую пучину, но здесь вроде бы речь идет о подземных водах; ср. Аристотель, “Метеорологика”, II, 8.

⁶⁴ См. комментарий Эвен Шмуэля.

⁶⁵ רוקול; רוקול, см. прим. 34 к настоящей главе, прим. 49 к гл. 34, гл. 53 и прим. 12 к ней.

⁶⁶ См. выше, гл. 68.

у какого другого вида живых существ. Разъяснение сего: ни одна животная особь не нуждается для поддержания своего существования в размышлении,⁶⁷ рассуждении⁶⁸ и [способности к] управлению,⁶⁹ ибо [животное] следует и влечется за своей природой. Оно ест то, что попадетсЯ из пригодного ему, укрывается там, где ему придется, покрывает ту самку, которая попадетсЯ ему во время брачного сезона, если у него есть брачные сезоны. Таким образом существование особи длитсЯ столько, насколько оно может продлиться, и поддерживается существование ее рода; при этом она никоим образом не нуждается⁷⁰ в другой особи того же вида, которая бы поддерживала ее и помогала бы ей выжить, делая для нее то, что она сама сделать не в состоянии. Человек же отличается тем, что если, допустим, какой-нибудь индивидуум окажется в одиночестве, лишится [способности к] управлению и станет подобным скотине, то сразу же погибнет. Он не сможет просуществовать даже одного дня, иначе как благодаря случайности, то есть если ему попадетсЯ что-нибудь, чем он будет питаться; ведь пища, обеспечивающая его существование, требует [для своего приготовления] искусства и длительных планируемых действий,⁷¹ которые не могут быть выполнены без размышления и рассуждения, без помощи многочисленных орудий. Столь же [невозможно это] и без помощи множества человеческих индивидуумов, каждый из которых специализируется в какой-либо работе, и посему должен существовать тот, кто управляет ими,⁷² объединяет их так, чтобы их сообщество было упорядоченным и устойчивым, чтобы они помогали друг другу.⁷³ Подобно

⁶⁷ פַּכַּר – мысли, мышление, см. прим. 49 к гл. 34, прим. 12 к гл. 47.

⁶⁸ רוּיָה – Пинес: “проницательность”.

⁶⁹ תְּדַבִּיר (означает и способность, и деятельность) – предусмотрительность, распорядительность, управление (в т. ч. собой), планирование (в т. ч. своих действий), (само)контроль; ср. прим. 17 к гл. 40.

⁷⁰ Для сохранения своей жизни.

⁷¹ תְּדַבִּיר טוּיָל (ו), букв. “длительного управления”.

⁷² יְסוּסָהֶם, ср. סִימָא, термин, близкий к דְּבִיר.

⁷³ Согласно Платону, государство “создают наши потребности”, то есть необходи-

этому и защита от стужи в холодное время, от зноя в жаркое время, укрытие от дождей, снега и бушующего ветра требует заблаговременного совершения многочисленных подготовительных действий, которые не могут быть исполнены без размышления и рассуждения. По сей причине и существует в [человеке] эта разумная сила, с помощью которой он размышляет и рассуждает, трудится и изготавливает при посредстве разнообразных ремесел свою пищу, жилище и одежду. С ее помощью он управляет всеми органами тела, так чтобы главенствующий среди них действовал, как он должен действовать, и подчиненный управлялся так, как он должен быть управляем. По этой причине, если, допустим, какой-нибудь человеческий индивид утратил бы сию силу и остался бы лишь с животными [способностями], он пропал бы и погиб тотчас же. Сила эта весьма благородна, самая благородная среди сил живого существа. Кроме того, [эта сила] чрезвычайно сокровенна, ее истинная суть⁷⁴ не может быть понята с первого взгляда,⁷⁵ как могут быть поняты остальные природные силы.

Подобно этому и в сущем есть нечто, управляющее им как единым целым, приводящее в движение его высший⁷⁶ главенствующий орган,⁷⁷ и дающее оному движущую силу, чтобы управлять при посредстве ее всем остальным. И если, предположим, это нечто перестанет существовать, то перестанет существовать весь этот шар⁷⁸ — и главенствующие части его, и подчиненные. И благодаря этому началу сохраняется су-

мость взаимопомощи и разделения труда (“Государство”, II, 369b далее); ср. аристотелевскую формулу “человек — по природе [существо] общественное” (“Никомахова этика”, 1097b11, 1169b18, “Политика”, 1253a2); см. также “Братья чистоты”, I, 100; ал.-Фараби, “Трактат о взглядах...”, гл. 26 (ФТ, стр. 303–304) и гл. 34 (там же, стр. 348–349); Ибн Халдун, “Книга назиданий...”, кн. I, предисловие первое (ИП, стр. 563–564).

⁷⁴ См. прим. 22 к гл. I.

⁷⁵ מלך מלך מלך מלך, см. прим. 44 к гл. I.

⁷⁶ Букв. “первый”.

⁷⁷ Т. е. небесную сферу, см. выше, прим. 31 и 32.

⁷⁸ Мироздание — см. в начале главы.

ществование этого шара и каждой его части; это начало есть Божество, да превознесется Его имя.

Именно в связи с этим об одном только человеке говорится как о микрокосме, поскольку есть в нем некое начало, управляющее им как целым. И в связи с этим Бог, да превознесется Он, на нашем языке именуется “жизнью мира”, как сказано: “И клялся жизнью мира”.⁷⁹

И знай, что та аналогия, которую мы установили между миром в целом и человеческим индивидуумом, не [нарушается] различиями ни в чем из того, что мы упомянули, за исключением трех моментов. Во-первых, главенствующий орган всякого живого существа, обладающего сердцем, получает пользу от подчиненных органов, ибо к нему возвращается польза, получаемая ими. В полноте сущего ничего подобного нет, ибо всякое [бытие], которое эманурует другому упорядоченность⁸⁰ или наделяет другое силами, не получает обратно от нижестоящего никаких благ; оно дает то, что дает, так, как дает достойный благодетель, который делает это по своей природной щедрости и врожденной добродетельности,⁸¹ не ожидая [выгоды],⁸² — ибо тем самым оно уподобляется Божеству, да превознесется Его имя.⁸³

Во-вторых, сердце всякого живого существа, обладающего сердцем, находится в его средоточии, а остальные, подчиненные органы, окружают его, чтобы приобщить к своим благам, охраняя и защищая его

⁷⁹ Дан. 12:7; см. выше, гл. 69. Традиционный перевод — “и клялся живущим вечно”; ср. эпиграф в начале Путеводителя, перед Посвящением и примечание к нему.

⁸⁰ См. прим. 2 к гл. 9, прим. 25 и 28 к гл. 58.

⁸¹ מַלְאכָה וְנִפְלְאוֹתָא דְרַבּוּ, ср. переводы Ибн Тиббона, Капаха, Пинеса. Эманация, переливающаяся через край благо и бытие (см. прим. 2 к гл. 9, прим. 21 и 23 к гл. 58), деяние, связанное с полнотой, а не с недостатком, и, значит, свободное от корысти, постоянно ассоциируется в арабоязычной философии с такими эпитетами как מְלֵאכָה, מַלְאכָה, מְלֵאכָה и т. д.; ср. ал-Фараби, “Трактат о взглядах...”, гл. 8 (ФТ, стр. 229); Walzer, pp. 359–360; Ибн Сина, Избранное, стр. 153, 339–340; “Кузари”, V, 12.

⁸² Слово נֶפֶשׁ (польза, выгода) присутствует только в двух манускриптах, указанных у Капаха; ср. перевод Шварца.

⁸³ См. прим. 36 к гл. 54; Kreisel, “Imitatio Dei...”.

собою, так чтобы вредоносные влияния извне не могли с легкостью к нему проникнуть. В мировом целом дело обстоит наоборот: более достойным⁸⁴ окружено более низменное, поскольку первое гарантировано от восприятия воздействий со стороны чего-либо внешнего, и будь оно даже восприимчиво к таким влияниям, снаружи нет никакого другого тела, могущего воздействовать на него. Ибо оно распространяет свою эманацию⁸⁵ на все, что внутри, его же никоим образом не достигают воздействия и силы, исходящие от других тел. Вместе с тем, здесь имеется и некоторое сходство, а именно: в живом организме чем дальше от главенствующего органа расположен какой-либо из его органов, тем он менее благороден — в сравнении с тем, который ближе. Так же обстоит дело и с миром в целом: чем ближе тела к центру, тем мрачнее они, тем грубее их субстанция, их движение затрудняется, сияние и прозрачность их покидают — по мере удаления их от достойного, сияющего, прозрачного, подвижного, утонченного, простого тела, то есть небесной сферы.⁸⁶ И каждое тело, которое расположено возле него, приобретает нечто из этих качеств, соответственно своей близости к нему, и становится более достойным чем то, что находится ниже.⁸⁷

В-третьих, упомянутая рациональная способность есть сила, имманентная телу и неотделимая от него, тогда как Бог, да превознесется Он, не есть сила, имманентная мировому телу, Он отделен от всех частей мироздания,⁸⁸ а управление и провидение Его, да превознесется Он, присутствует в мире⁸⁹ таким образом, что сущность и истинная реальность этого присутствия сокрыты от нас и человеческие силы слишком ограничены для его [постижения]. Ибо, [с одной стороны,]

⁸⁴ Т. е. объемлющей сферой.

⁸⁵ 'ר'ר' или "влияет, распространяет свое влияние".

⁸⁶ См. напр. ал-Фараби, "Трактат о взглядах..." (ФТ, стр. 309–311).

⁸⁷ См. напр. Йеѓуда Галеви, "Кузари", V, 2.

⁸⁸ То есть даже по отношению к небесной сфере, в противоположность мнению сабиев, см. I, 63, 22; III, 29.

⁸⁹ Букв. сопровождает мир, сопутствует миру.

существует доказательство трансцендентности Его, да превознесется Он, по отношению к миру, Его непричастность к нему. И, [с другой стороны,] существует доказательство наличия воздействия⁹⁰ Его управления и провидения в каждой части [мироздания], даже самой мелкой и ничтожной. Благословен Тот, Чье совершенство ослепило нас.⁹¹

И знай, что подобало бы уподобить отношение Бога, да превознесется Он, к миру, отношению к человеку приобретенного интеллекта,⁹²

⁹⁰ חַקְלָה или “отпечатков”, “следов”. Как отмечает Альтман (“Maimonides on Intellect...”, p. 120), этот термин (гр. *ichnos*) — платиновского происхождения; см. “Эннеады”, V, 2; ср. Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, 7 (“отпечатки мудрости”); Abramov, “Al-Kasim b. Ibrahim...”, 85.

⁹¹ Ср. выше, гл. 59, прим. 19.

⁹² חַקְלָה חַקְלָה, ивр. переводы: חַקְלָה חַקְלָה или חַקְלָה חַקְלָה (Ибн Тиббон в переводе Путеводителя и в “Разъяснении необычных слов”, см. статью חַקְלָה), חַקְלָה חַקְלָה (ал-Харизи), חַקְלָה חַקְלָה (Зерахия бен Исаак, Комментарий на Притчи, цит. в J. Hercz, “Drei Abhandlungen...”). Следует иметь в виду, что в некоторых текстах (как, например, в трактате “Дух милости”, в ивр. переводе “Возвышенной веры” Авраама бен Давида) термин חַקְלָה חַקְלָה употребляется в совершенно ином смысле — в значении вторичных интеллигибилий, т. е. теорем, приобретаемых с помощью первичных интеллигибилий, аксиом (см. прим. 49 к гл. 34); ср. Altmann, “Maimonides on the Intellect...”, pp. 74–75, по поводу *en hexei nous* (*intellectus in habitu*) у Александра Афродисийского. См. прим. 25 и 26 к гл. 2, прим. 10 к гл. 30, прим. 49 к гл. 34, прим. 26 к гл. 62, прим. 12 к гл. 66. Источник термина — *ho thugathein nous* (“извне [приходящий] интеллект”) у Александра Афродисийского (комментарий к *De anima*, стр. 193). Концепция приобретенного интеллекта рассматривается в большинстве текстов, затрагивающих перипатетическое учение об интеллекте; она непосредственно связана с вопросом о возможности для человеческой души (интеллекта) соединиться с Божеством и обрести бессмертие — важнейшей точкой соприкосновения религии и философии. См. напр. ал-Фараби, “О значениях [слова] интеллект” (Boyges, pp. 24–32, ФТ, стр. 30–33, 37), “Трактат о взглядах...” (Walzer, стр. 242–245, 404, 406, 409, 439, 439, 442; ФТ, стр. 313–315); Ибн Сина, “Книга о душе” (Избранное, стр. 416–417, 505); Йеѓуда Галеви “Кузари”, IV, 9. Особенно много занимался этой проблемой Ибн Рушд, его последователи и критики, см. напр. его сочинения: Комментарий на “Трактат об интеллекте” Александра Афродисийского (изд. Дэвидсона, стр. 213–214), “Послание о возможности соединения...”, (ивр. с комм. Нарбони, изд. Bland); Малый, Средний и Большой комментарии к *De anima*; а также Нарбони, “Трактат о совершенстве души”, 128 и далее; Герсонид, “Войны Господни”, I, 10; Трактат “Дух милости”, гл. 3. Среди множества исследований, посвященных данной теме, укажем следующие: A. Altmann, “Maimonides on the Intellect”, pp. 79–91; Davidson, “Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect...”; Merlan, “Monopsychism...”; Rahman, “Prophecy in Islam”; Ivry, “Averroes on Intellection and Con-

который не есть сила, имманентная телу, — он по самой своей сути отделен⁹³ от плоти,⁹⁴ распространяя, [однако,] на нее свою эманацию. В таком случае аналогией рациональной способности служили бы интеллекты сфер, которые имманентны телам.⁹⁵ Однако понятие об интеллектах сфер, о существовании отделенных интеллектов,⁹⁶ представление о приобретенном интеллекте, вопрос о том, является ли он также отделенным, — все это предметы, требующие умозрительного рассмотрения и обсуждения; аргументы, касающиеся этого, трудноуловимы, хотя и истинны; относительно них возникают многочисленные сомне-

junction". О рецепции термина в каббале см. Исаак из Акры, "Светоч очей", стр. 222; Идель, "Мистический опыт..." [на ивр.], стр. 117. Критику перипатетической концепции приобретенного интеллекта см. Хасдай Крескас, "Свет Господень", II; W. Harvey, "Hasdai Crescas' Critique of the Theory of the Acquired Intellect", Равицкий, "Диспут в Кандии..." [на ивр.], стр. 204–209. Согласно трактату "О значениях [слова] интеллект", рекомендованному Маймонидам как надежное изложение данной темы, можно обрисовать концепцию "приобренного интеллекта" следующим образом. Человеческий интеллект, абстрагируя интеллигибилии от материи и делая их своими формами, переходит из потенциального состояния в актуальное (см. текст в прим. 29 и 32 к гл. 68). На первом этапе актуальный интеллект не свободен от множественности и, значит, не полностью актуален. Ведь созерцая одну интеллигибилию и отождествляясь с ней, он не может одновременно созерцать другую интеллигибилию. Существование различных интеллигибилией возможно, только если они пребывают в состоянии, промежуточном между потенцией и актом. Это свойство интеллигибилией "заслонять" друг друга связано с тем, что интеллект постиг их, восходя от материи к форме, из-за чего они несут на себе отпечаток множественности. В Активном Интеллекте, напротив, все интеллигибилии нисходят из единого первоначала, которое просвечивает в каждой из них, делая их прозрачными друг для друга. Поэтому, когда человек начинает постигать интеллигибилию в их единстве (согласно ал-Фараби, для это требуется постижение всех или большинства интеллигибилией), он уподобляется Активному Интеллекту. О том, как именно происходит этот переход, ал-Фараби не дает ясного представления. В отличие от большинства последующих философов (в том числе и Маймонида), он не говорит о соединении человеческого интеллекта с Активным Интеллектом. Тем не менее он утверждает, что постигнув все или почти все интеллигибилии, абстрагируемые от материи, человеческий интеллект становится способным воспринять интеллигибилию от Активного Интеллекта. При этом они становятся как бы формами актуального интеллекта, а он — их субстратом.

⁹³ מַאֲרָקָה מִפְּאֲרָקָה ... מִפְּאֲרָקָה.

⁹⁴ ג'סד.

⁹⁵ См. выше, прим. 22.

⁹⁶ См. прим. 25 к гл. 37.

ния, дающие порицающему повод для порицаний и придиричивому — для придинок.⁹⁷ Мы же хотели только, чтобы вначале ты представил себе сущее в ясной форме; и ничего из упомянутого нами в этом вольном⁹⁸ изложении не станет отрицать никто, кроме людей двух [типов]: тот, кто невежествен в очевидном, — как отвергает несведущий в геометрии доказанные математические утверждения, — или тот, кто, предпочитая придерживаться предвзятого воззрения, обманывает себя. Стремящийся же к истинному умозрению должен учиться, с тем чтобы уяснить себе истинность⁹⁹ всего того, о чем мы рассказали. И знай, что такова, вне всякого сомнения и колебания, форма сущего, обладающего устойчивым существованием. И желающий принять это [как истину], положившись на сведущего в доказательствах того, что доказано, может принять сказанное и строить на этом основании свои умозаключения и аргументы. Тот же, кто не захочет полагаться на авторитет, — даже в этих исходных положениях, — должен учиться, и тогда он уяснит себе, что дело обстоит именно таким образом. “Вот это мы дознали; так оно и есть; выслушай это и заметь для себя”.¹⁰⁰ После этого введения приступим к изложению того, что мы обещали изложить и разъяснить.

Глава 73

Общие постулаты, установленные мутакалимами (при всем разли-

⁹⁷ См. Pines, “Limitations...”, pp. 96–97.

⁹⁸ אלוהים, ср. прим. Пинеса.

⁹⁹ Или: “истинный смысл”.

¹⁰⁰ Иов 5:27. Последние три слова фразы на иврите יָדַעְתָּ יָדַעְתָּ יָדַעְתָּ могут быть поняты как “узнай сам”. По-видимому, Маймонид видит в этом стихе два упомянутых выше варианта реакции на сообщение: либо просто “выслушай это”, либо, вдобавок к этому, “узнай сам”.

чии их взглядов и многообразии путей), необходимые им для обоснования того, что они стремятся обосновать в связи с упомянутыми четырьмя искомыми тезисами,¹ — это двенадцать постулатов. Сначала я их перечислю тебе, а затем разъясню смысл каждого постулата и того, что с необходимостью из него вытекает.²

Постулат первый. Утверждение [о существовании] атомов.³

Глава 73

¹ Существование, единство, нетелесность Бога, сотворение Им мира; см. выше, гл. 71.

² Натурфилософскому учению калама посвящены монографии Pines, "Beiträge zur islamischen Atomenlehre" (в 1997 г. вышел английский перевод "Studies in Islamic Atomism") и Dhanani, "The Physical Theory of Kalam". М. Шварц в статье "Who were Maimonides' Mutakallimun", ч. I-II и в примечаниях к своему переводу Путеводителя сравнивает изложение Маймонида с имеющимися в нашем распоряжении сочинениями мутакаллимов. Большой материал по данной теме содержится в книгах Вольфсона "Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy"; "The Philosophy of the Kalam"; в многотомной антологии раннего калама van Ess, "Theologie und Gesellschaft..."; см. также van Ess, "Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici"; аш-Шахрастани, "Книга о религиях и сектах". Изложение Маймонида было на протяжении веков одним из основных источников знакомства с натурфилософией калама (ср. прим. 27 к гл. 51). Хотя большинство исследователей отмечают адекватность этого изложения, М. Шварц указывает на некоторые детали, не находящие подтверждения в первоисточниках. В примечаниях к Путеводителю он пишет: "О причинах подобных несоответствий можно только догадываться. Только часть их может быть объяснена полемической тенденцией настоящей главы. Большинство сохранившихся сочинений мутакаллимов относятся к периоду более раннему, чем время Маймонида. Возможно, Маймонид отразил более поздний этап развития калама, не засвидетельствованный этими источниками". Представляется, однако, что Маймонид не намеревался заниматься здесь доксографией, собирая из книг мутакаллимов отдельные высказывания; его подход был философским, а не филологическим. Он рассматривает калам как логически продуманную, хотя и построенную на ложных посылах систему (по мнению Маймонида, создатели калама были сведущи в философии, и только последующие поколения утратили понимание логической связи его положений; см. гл. 71 и прим. 37 к ней). Например, если существуют атомы, то необходимо существует и пустота, если пространство дискретно, то время не может быть непрерывным, — что бы ни писали по этому поводу те или иные мутакаллимы. Это, по-видимому, побуждало Маймонида стремиться к реконструкции цельной системы на основании фрагментарных высказываний, внося порядок и последовательность туда, где их не было; см. М. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", II, pp. 171–172; van Ess, "Die Erkenntnislehre...", S. 179.

³ מְאִוָּרִים אֲטוּמִים, букв. "изолированных субстанций". Ал-Газали отмечает, что философы, суфии и мутакаллимы употребляют термин מְאִוָּרִים в разных смыслах (см. прим. 20

Постулат второй. Существование пустоты.

Постулат третий. Время составлено из мгновений.⁴

Постулат четвертый. Субстанция⁵ не может быть свободной от [хотбы] некоторого числа акцидентов.

Постулат пятый. У атома есть акциденты,⁶ которые я опишу, и он не может быть свободен от них.

Постулат шестой. Существование акцидента не может длиться два [момента] времени.

Постулат седьмой. Статус свойств таков же, как статус их отсутствия: и то и другое является [реально] существующими акцидентами, нуждающимися в действующей причине.

Постулат восьмой. Среди всего сущего (они разумеют под этим: среди всего сотворенного) нет ничего, кроме субстанции и акцидента, и природная форма также представляет собой акцидент.

Постулат девятый. Одни акциденты не могут быть носителями других.

Постулат десятый. Возможность [помысленного] не определяется критерием соответствия наличного бытия⁷ и мысленного представления.⁸

Постулат одиннадцатый. В отношении невозможности бесконечного нет различия между актуальным, потенциальным и акцидентальным. Иными словами, нет разницы между тем, существуют ли вещи, кото-

к гл. 1). У мутакаллимов этот термин, как с эпитетом מולדא, так и без него, означает атом; другое обозначение атома (אלד"י לא יתגזר) מולדא – (неделимая) частица. Поскольку в настоящей главе מולדא без эпитета переводится иногда как “субстанция”, следует иметь в виду особое значение этого термина в каламе. См. Dhanani, “The physical Theory of Kalam”, pp. 55–60; Afnan, “A Philosophical Terminology...”, pp. 99–100; M. Schwartz, “Who were Maimonides' Mutakallimun”, I, pp. 162–164; EI, pp. 493–494, 607–608.

⁴ מולדא, см. ниже, прим. 23 и 24.

⁵ Или: “атом”; см. выше, прим. 3.

⁶ В переводе Ибн Тиббона: “атом обретает полное бытие посредством акцидентов”.

⁷ Этого, данного, окружающего нас сущего; того, что существует.

⁸ Мысленной конструкции; см. гл. 34, прим. 26.

рым нет конца, совместно, или они — как сущие, так и те, что уже исчезли, — всего лишь мыслятся [вместе] (это и есть акцидентальная [бесконечность]). Все это, по их словам, невозможно.

Постулат двенадцатый. Он состоит в их утверждении, что чувствам [свойственно] ошибаться, от них ускользает многое из того, что они могли бы воспринять. Поэтому не следует прибегать к их суду, а их [данные] не могут быть безоговорочно приняты как начала доказательств.

Вслед за перечислением [постулатов], я приступаю к разъяснению смысла каждого из них в отдельности, а также к разъяснению того, что с необходимостью из них вытекает.

Постулат первый

Смысл [этого постулата] таков: они⁹ полагают, что весь мир, то есть каждое тело в нем, состоит из чрезвычайно мелких частиц, которые не могут быть делимы по причине своей малости. Никакой из этих частиц в отдельности совершенно не присуще количество;¹⁰ однако, когда некоторые из них соберутся вместе, этому собранию будет присуще количество, и поэтому оно будет телом.¹¹ И, по словам некоторых из них,¹² даже если соберутся вместе две частицы, то каждая из них будет телом, так что они будут представлять собой два тела. Все эти частицы подоб-

⁹ Мутакаллимы.

¹⁰ То есть величина, пространственная протяженность; см. прим. 27 к гл. 51. Этого мнения придерживались, например, ал-Джуббаи и ал-Каби, тогда как Абу Хашим оспаривал его; см. Pines, "Beiträge zur islamischen Atomenlehre" S. 4–7, Dhanani, pp. 96–140.

¹¹ См. прим. 27 к гл. 51. По поводу минимального числа атомов, образующих тело, см. Pines, *ibid.* S. 6, Dhanani, pp. 95–98 (варианты: два, четыре, шесть, восемь, тридцать шесть).

¹² Или "одного из них". Как отмечает Шварц, ал-Ашари приводит это мнение в качестве единичного.

ны, одинаковы,¹³ нет между ними никаких различий. Никоим образом не может существовать тело, утверждают они, которое не состояло бы из этих одинаковых частиц, соединенных своею смежностью.¹⁴ Так что возникновение, по их мнению, это собирание [частиц], а уничтожение — разъединение. Они не называют [последнее явление] уничтожением, но говорят, что [разновидности] становления¹⁵ суть соединение, разъединение, движение и покой. Они утверждают также, что эти частицы не зафиксированы в своем существовании,¹⁶ в противоположность мнению Эпикура и некоторых других атомистов. Ибо, утверждают они, Бог, да превознесется Он, творит эти субстанции всегда, когда этого желает; Он также может сделать их не сущими. В дальнейшем ты еще услышишь от меня об их воззрениях по поводу исчезновения субстанции.¹⁷

Постулат второй

Утверждение о [наличии] пустоты. Те, кто занимается основами,¹⁸ убеждены также в том, что существует пустота — некоторый объем¹⁹ или объемы,²⁰ в которых совершенно ничего нет, они не заняты ника-

¹³ Или “сходны, однородны”; Эвен Шмуэль поясняет: “подобны по качеству, одинаковы в отношении количества”; ср. комментарий Нарбони; см. напр. Dhanani, pp. 117–121.

¹⁴ תרכיב מג'אורה, или “соседством”, поскольку смешение и взаимопроникновение исключено.

¹⁵ אלאכאון; или “[статусы] бытия”. См. примечания Шварца к Путеводителю; M. Schwartz, “Who were Maimonides' Mutakallimun”, I, pp. 167–167.

¹⁶ ליסת מחצורה פי אלוניד; возможен перевод: “существование этих частиц не неизменно”. Согласно Мунку и Пинесу речь идет о том, что число атомов неизменно; согласно Ибн Тиббону — о том, что они “не существуют от века”; ср. комментарий Эвен Шмуэля.

¹⁷ См. ниже, постулат шестой.

¹⁸ אלאצולין — догматики, усулиты, т. е. мутакаллимы. См. выше, прим. 54 к гл. 71, ср. комментарий Эвен Шмуэля.

¹⁹ מא תוד, некоторая область, пространство, букв. протяженность.

²⁰ Эвен Шмуэль полагает, что слово “объем” (ед. ч.) относится к пустому пространству вне космоса, “объемы” — к межатомным пустотам.

ким телом и лишены всякой субстанции.²¹ Этот постулат необходим им вследствие их веры в первый постулат. А именно, если бы мир был заполнен этими частицами, как возможно было бы движение того, что движется? Кроме того, нельзя было бы представить взаимопроникновение тел. Но поскольку соединение и разъединение этих частиц возможно только при их перемещении, [мутакалимы] вынуждены прибегать к утверждению о пустоте, делающей возможным соединение и разъединение частиц и перемещение движущегося в этой пустоте, не содержащей никаких тел и ни одной из этих субстанций.²²

Постулат третий

Они утверждают, что время состоит из мгновений,²³ то есть из множества [моментов] времени, не поддающихся дроблению по причине своей малой протяженности.²⁴ Этот постулат также необходим им в связи с первым постулатом. Они, без сомнения, знакомы с доказательствами Аристотеля, посредством которых он установил, что расстояние, время и пространственное движение равны в своем существовании,²⁵ то есть отношение их друг к другу постоянно, и если делится одно из них, то и другое делимо, причем в той же пропорции.²⁶ Посему

²¹ См. Аристотель, "Физика", IV, 6–9. Критику аристотелевых доказательств невозможности пустоты см. Хасдай Крескас, "Свет Господень", I, 1, 1; 2, 1; Wolfson, "Crescas' Critique of Aristotle".

²² См. напр. Dhanani, pp. 67–88.

²³ הַיָּמִין , от הַיָּמִין , "теперь", см. сл. прим.

²⁴ У Аристотеля "теперь" (νῦν) – технический термин для настоящего, неделимой точки, делящей время на предшествующее и последующее; он утверждает, что время из "теперь" складываться не может ("Физика", IV, 10, 13; VI, 1, 3, 6, 8–10; VIII, 1, 8).

²⁵ "Физика", IV, 10–14; VI, 1–4; VIII, 1; см. также "Метафизика", V, 13 (1020a32), "О возникновении и уничтожении", II, 10 (337a33); Симпликий, комментарий на "Категории", 341.7 – 342.19, 357.8–21 (Sambursky, "The Concept of Place in Late Neoplatonism", pp. 170–175).

²⁶ Об отношении времени к движению см. выше, гл. 52 и прим. 26 к ней, Путеводитель, ч. II, Введение, постулат 15; там же, гл. 13.

они должны были признать, что если время непрерывно и бесконечно делимо, то отсюда необходимо вытекает, что делимы частицы, которые они предполагают неделимыми. Подобно этому, если допустить, что расстояние непрерывно, то отсюда с необходимостью вытекает делимость моментов времени, которые предполагаются неделимыми, в соответствии с тем, что Аристотель разъяснил в “Лекциях”.²⁷ По этой причине они предположили, что расстояние не является непрерывным, а состоит из частиц, дальше коих деление не идет;²⁸ подобно этому, [деление] времени заканчивается, достигнув мгновений, уже неделимых. К примеру, час состоит из шестидесяти минут, минута — из шестидесяти секунд, секунда — из шестидесяти терций. По их мнению этот ряд закончится на каких-то долях — к примеру на децимах²⁹ или еще более мелких долях, которые совсем не имеют частей и неделимы, так же, как обстоит дело относительно расстояния.³⁰ Соответственно, время оказывается наделенным позицией и внутренним строением.³¹ Они совершенно не постигают истинной чтойности времени, и это вполне

²⁷ Традиционное название аристотелевского трактата “Физика” — “Лекции по физике” (*Physike akroasis*) или просто “Лекции”.

²⁸ Подразумеваемая здесь атомарность пространства играет важную роль в дальнейших рассуждениях; странно, что в отличие от атомарности времени, она никак не упомянута в самих постулатах. В сочинениях мутакаллимов тезис о существовании атомов пространства засвидетельствован лучше, чем соответствующее положение относительно времени; см. напр. Dhanani, pp. 101–105, 123–140.

²⁹ Или: “десятых”, $1/60^{10}$ часа.

³⁰ Как отмечает Шварц, в сочинениях ранних мутакаллимов отсутствуют явные упоминания атомов времени. Только у современника Маймонида, Фахр ад-дина ар-Рази (которого нельзя безоговорочно отнести к мутакаллимам), появляются подобные высказывания. Тем не менее нет сомнения, что дискретность времени является необходимой предпосылкой рассуждений мутакаллимов о дискретном движении (см. ниже), их утверждения о том, что существование акцидента не может длиться два момента времени (постулат шестой) и т. д.; см. Dhanani, pp. 131–133. По мнению Занани, мутакаллимы в вопросе об атомах времени, как и в некоторых других деталях своего учения об атомах, следуют за Эпикуром, чья версия атомизма сформировалась под действием аристотелевской критики Демокрита; *ibid.*, pp. 101–103, 123–124, 139.

³¹ זמן רצוף וזמן מנותק. Иными словами, мутакаллимы мыслят время по аналогии с пространством (Эвен Шмуэль).

закономерно, ведь даже искуснейших философов приводила в растерянность проблема времени, и некоторые из них не могли уразуметь его смысла,³² и Гален даже сказал, что оно — нечто божественное, истинная реальность которого непостижима;³³ что и говорить о тех, кто не обращает внимание на природу каких бы то ни было вещей.

Выслушай теперь [мое изложение] того, к чему они с неизбежностью приходят на основании трех этих постулатов и во что они уверовали.

Они утверждают, что движение — это переход одной из таких частиц, то есть атома, от одного атома³⁴ к другому, соседнему. Отсюда следует, что одно движение не может быть быстрее другого.³⁵ В соответствии с этим положением они утверждают: если ты видишь, что два тела проходят различные расстояния за одно и то же время, то причина этого кроется не в том, что тело, прошедшее большее расстояние, двигалось быстрее, но в том, что движение, которое мы называем медленным, включает в себя больше остановок, а то, которое мы называем быстрым, — меньше.³⁶ И когда, возражая им, привели [пример] стрелы, выпущенной из тугого лука, они сказали, что и это движение включает в себя остановки, а то, что оно кажется нам непрерывным, — обман чувств; ибо от чувств ускользает многое из того, что те могли бы воспринять, как утверждают они в двенадцатом постулате. Тогда спросили их: “Разве вы не видели жернов, совершающий полный оборот? Не проходит ли частица, расположенная на его периферии, длину большого круга за то же самое время, за какое частица, близкая к центру,

³² *ἄκωρη*, см. прим. 19 к гл. I.

³³ См. ниже, II, 13 и примечание Пинеса к этому месту; ср. Августин, Исповедь, XI, 14, 22, 25.

³⁴ Здесь можно было бы говорить о переходе из одного атома пространства в другой.

³⁵ Можно сказать, что скорость всегда равна одному атому протяженности, деленному на мгновение времени.

³⁶ См. M. Schwartz, “Who were Maimonides’ Mutakallimun”, I, pp. 181–182; Dhanani, pp. 176–181.

проходит малый круг? Выходит, движение периферии быстрее, чем движение внутреннего круга, причем вы не можете сказать, будто движение этой [внутренней] части включает большее число остановок, поскольку все это единое и сплошное тело (я имею в виду тело³⁷ жернова)". Ответ их гласил: частицы разъединяются при вращении, и у каждой из вращающихся частиц, расположенных ближе к центру, число остановок больше, чем у частиц, удаленных от центра.³⁸ На это им было сказано: "Почему же мы видим, что жернов — единое тело, которое нельзя разбить молотом? И если, по-вашему, при вращении [его части] разъединяются, а при остановке они соединяются, и он становится таким, как был, то почему мы не видим этих разъединяющихся частей?". В ответ они воспользовались тем же самым двенадцатым постулатом: следует принимать во внимание не воспринимаемое чувствами, но только свидетельство разума.

И не думай, будто упомянутое мною — наиболее отгалкивающей³⁹ из выводов, необходимо вытекающих из трех этих постулатов, ибо то, что следует из веры в существование пустоты, еще более странно и отвратительно. И упомянутое нами по поводу движения не более отвратительно, чем то, что, согласно этому воззрению, диагональ квадрата равна его стороне,⁴⁰ так что некоторые из них утверждают, будто квадрата не существует. Да и вообще, если принимать во внимание первый постулат, то все геометрические доказательства станут недействитель-

³⁷ טגל.

³⁸ По-видимому, подобная дискуссия происходила уже между басрийскими мутазилистами — атомистом Абу-л-Хузайлом (ум. 841) и ан-Наззамом (ум. 845), отрицавшим атомы, но признававшим "скачок" (см. аш-Шахрастани, 63); см. M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", I, 181; Dhanani, pp. 160, 179, 181. Пример с жерновом и ответ атомистов приводит также Ибн Сина, см. "Книга знания", "Физика", (Избранное, стр. 187–188); "Книга знания", "Метафизика" (Избранное, стр. 113).

³⁹ וזשח.

⁴⁰ Поскольку диагональ квадрата насчитывает столько же атомов (пространства), сколько сторона. См. Dhanani, pp. 172–176; см. Ибн Сина, "Книга Знания", "Физика", (Избранное, стр. 190–193); "Книга знания", "Метафизика" (Избранное, стр. 111–112).

ными.⁴¹ В этом отношении они разделятся на две категории: некоторые из них окажутся совершенно ложными, как, например, свойства несоизмеримости и соизмеримости линий и площадей, существование рациональных и иррациональных линий,⁴² — все то, что включается в десятую книгу Евклида.⁴³ Другие не будут иметь безусловных доказательств. Скажем, мы пожелаем разделить линию на две части. Но в том случае, когда число атомов нечетно, деление будет невозможно, согласно их допущению. И знай, что у Бану Шакир⁴⁴ есть знаменитая “Книга механических приспособлений”,⁴⁵ в которой описано более ста механических устройств, [действенность] всех доказана, и они были осуществлены на практике. Но если бы существовала пустота, ни одно из них не было бы действенным,⁴⁶ как были бы невозможными и мно-

⁴¹ Признание атомарности пространства требует построения дискретной геометрии, основанной на системе аксиом, принципиально отличной от системы аксиом евклидовой геометрии. Как свидетельствует Прокл в своих комментариях к “Началам” Евклида, Эпикур и его последователи отвергали евклидову геометрию. По мнению Занани, некоторые представители раннего калама также придерживались подобной позиции, давая “неевклидовы” определения таким понятиям как линия, форма, длина; в позднем каламе это понимание специфики дискретной геометрии было утрачено; см. Dhanani, pp. 193–194.

⁴² Величины соизмеримы (*symmetra*), если они имеют одну общую меру (то есть относятся как целые числа); в противном случае они несоизмеримы (*asymmetra*). Прямые (отрезки) “соизмеримы в степени” (*dynamei symmetroi*, если построенные на них квадраты соизмеримы (но площади). Взятая прямая (отрезок, выбранный за единицу измерения) и те прямые, которые соизмеримы с нею по длине или в степени, называются рациональными (*retoi*), остальные — иррациональными (*alogoi*). См. “Начала”, кн. X. определения 1–7. Как видно из последнего определения, понятие “рационального” у Евклида несколько отличается от принятого сегодня, так что, к примеру, диагональ единичного квадрата считается рациональной линией.

⁴³ Десятая книга “Начал” или “Элементов” содержит геометрическую теорию квадратичных иррациональностей (см. предыдущее прим.).

⁴⁴ Арабские математики, сыновья Мусы ибн Шакира, середина IX века, см. Матвиевская и Розенфельд, “Математики и астрономы мусульманского средневековья”, т. 2, стр. 61–64.

⁴⁵ Или “хитроумных приспособлений”, ср. гр. *mechané*; см. ал-Фараби, “О классификации наук” (ФТ, стр. 107).

⁴⁶ Точнее: правильным.

гие приемы перекачки воды. И в поисках доводов для обоснования этих и других подобных постулатов проходит их⁴⁷ жизнь. Но вернемся к разъяснению остальных постулатов из числа упомянутых нами.

Постулат четвертый

Они утверждают, что существуют акциденты — аспекты,⁴⁸ добавочные к аспекту субстанции,⁴⁹ и тело не может быть свободно [по крайней мере] от одного из них. Такой постулат, если бы они ограничились им, был бы правильным, ясным и очевидным постулатом, относительно которого не может быть сомнений и недоумений. Однако они утверждают, что во всякой субстанции, лишенной акцидента жизни, непременно будет акцидент смерти. Ибо, какова бы ни была пара противоположностей, воспринимающая [субстанция] не может избежать одной из альтернатив. И таким же образом, говорят они, ей будут присущи цвет, вкус, движение или покой, соединение или разъединение. И если она обладает акцидентом жизни, то она с неизбежностью будет обладать акцидентами другого рода, такими как знание и невежество, воля и ее противоположность, сила и бессилие, постижение или одна из его противоположностей.⁵⁰ Вообще говоря, если какой бы то ни было [акцидент] может наличествовать у живого существа, то оно непременно должно обладать либо этим [акцидентом], либо одной из его противоположностей.

⁴⁷ Мутакаллимов.

⁴⁸ *ʿaḥad*, см. прим. 19 к гл. 1.

⁴⁹ Дихотомию субстанции и акцидентов мутакаллимы унаследовали от философов, существенно переосмыслив оба этих понятия и отношение между ними. Согласно философам-перипатетикам, субстанция представляет собой целое, составленное из материи и (субстанциальной) формы, тогда как мутакаллимы распространяют понятие акцидента и на форму (см. ниже, постулат восьмой); см. Afnan, "A Philosophical Terminology...", pp. 110–111).

⁵⁰ Как отмечает Шварц, весь этот пассаж имеет почти дословные параллели у ал-Джувайни (1028–1085); см. M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", I, pp. 187.

Постулат пятый

Они утверждают, что у атома есть акциденты,⁵¹ и он не может быть свободен от них. Разъясним смысл этого постулата. Они утверждают, что каждый из этих атомов, творимых Богом, обладает акцидентами, от которых не может быть свободен, такими, например, как цвет, запах, движение или покой. Исключение составляет только [категория] количества, поскольку никакой атом не обладает количеством.⁵² Дело в том, что, по их мнению, количество нельзя назвать акцидентом и помыслить его как категорию акцидентальности. В соответствии с этим постулатом они считают, что ни об одном из акцидентов, присутствующих в каком-либо теле, нельзя сказать, что он принадлежит⁵³ телу как целому. Ибо этот акцидент, по их мнению, существует в каждом из атомов, составляющих данное тело. Рассмотрим, к примеру, ком снега. Белизна не присуща ему в целом, но каждый атом этого снега бел, вследствие чего и в их скоплении присутствует белизна. Подобно этому они утверждают, что в движущемся теле каждый атом движется, из-за чего и движется их совокупность. Так же и жизнь, по их мнению, присутствует в каждой частице из числа атомов живого тела.⁵⁴ Так же обстоит дело и с ощущением: каждый атом того целого, которое наделено ощущением, по их мнению, ощущает, ибо и жизнь, и ощущение, и разум, и знание, по их мнению, суть акциденты, подобно черноте и белизне, как мы разъясним в связи с их учением.

Что же касается души, то тут взгляды их разделяются: в большинстве их высказываний говорится, что душа есть акцидент, существующий в единственном атоме, входящем в совокупность атомов, из коих состо-

⁵¹ В переводе Ибн Тиббона (как и выше, см. прим. 6.): “атом обретает полное бытие посредством акцидентов”; возможно здесь отразился иной вариант оригинала; см. примечание Мунка к этому месту.

⁵² См. выше, в начале первого постулата и прим. 10 к этому месту.

⁵³ Пинес: является *proprium*, см. гл. 1, прим. 39.

⁵⁴ См. Dhanani, pp. 18–19, 49, 93.

ит, к примеру, человек. И такая совокупность именуется одушевленной на том основании, что этот атом находится в ней.⁵⁵ Некоторые из них говорят, что душа есть тело, составленное из тонких частиц,⁵⁶ эти частицы, несомненно, обладают некоторым акцидентом, благодаря которому приобретают особый статус⁵⁷ и становятся душой. Эти атомы, говорят они, смешиваются с атомами тела.⁵⁸ Таким образом и [сторонники последнего мнения] не избежали утверждения, что душа есть определенный акцидент. Что же касается интеллекта, то, по моему наблюдению, все они сходятся в том, что это акцидент атомов разумеющего целого. В отношении знания они колеблются, является ли он акцидентом целого, обладающего знанием, или только акцидентом одного-единственного атома. Любое из этих утверждений неизбежно ведет к отталкивающим выводам.

Им возразили, сославшись на то, что, как мы видим, большинство минералов⁵⁹ и камней обладают ярким цветом; когда же их измельчают, цвет исчезает. Ведь когда мы измельчаем ярко-зеленый изумруд, он превращается в белый порошок; это доказывает, что данный акцидент существует в [изумруде] как целом, а не в каждой его частице. Последнее еще более очевидно из того, что части, отрезаемые от живого, не являются живыми; это доказывает, что рассматриваемое качество⁶⁰ существует в нем как целом, а не в каждой его частице. И [мутакалимы] сказали в ответ на это, что акцидент не обладает постоянным

⁵⁵ Подобные воззрения упоминаются у ал-Ашари и ал-Джувайни, см. M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", I, pp. 189–190.

⁵⁶ Подобного мнения придерживались уже Левкипп и Демокрит, см. Аристотель, "О душе", I, 2, 404a1–16, 405a7–12, 3, 406b20–25, 409a10–15; интересно, что, по сообщению аш-Шахрастани, противник атомизма ан-Наззам тоже принимал мнение натур-философов и считал дух проникающим внутрь тела разреженным веществом (аш-Шахрастани, стр. 63).

⁵⁷ Пинес: который является их rgrgīum, неотделимым признаком.

⁵⁸ ٲٲٲٲ. Пинес: "органического тела".

⁵⁹ Ибн Тиббон; Капах: "металлов".

⁶⁰ ٲٲٲٲ, эйдос; имеется в виду жизнь.

существованием, но постоянно творим, как я объясню это на основании их воззрений, сформулированных в следующем постулате.

Постулат шестой

Они утверждают, что существование акцидента не может длиться два момента времени. Смысл этого постулата таков: они полагают, что Бог (велик и могуч Он!) творит атом и, в то же самое время, творит в нем любой акцидент, какой пожелает. И Богу не должна приписываться способность творить атом без акцидента, поскольку это невозможно.⁶¹ Истинная сущность и смысл акцидента состоит в том, что он не сохраняется и не пребывает сущим два момента времени, то есть два мгновения. Ибо сразу же после того, как этот акцидент создан, он исчезает, не сохраняется. Тогда Бог творит второй акцидент того же вида; этот второй также исчезает, и тогда Он творит третий, того же вида. Так происходит постоянно, пока Бог желает сохранения акцидента этого вида. Когда же Он, Превознесенный, желает сотворить в этой субстанции акцидент, принадлежащий к другому виду, Он творит его; если же Он перестанет творить и не сотворит никакого акцидента, то эта субстанция исчезнет.⁶²

Таково воззрение части их, составляющей большинство. Это и есть творение акцидентов, о котором они говорят. Однако некоторые из мутазилитов⁶³ утверждают, что одни акциденты сохраняются на протяжении определенного времени, тогда как другие не сохраняются на про-

⁶¹ Исключение онтологически и логически невозможного из числа Божественных деяний не есть ограничение Его могущества, см. III, 15; о проблеме критерия такой невозможности см. ниже, в конце десятого постулата, гл. 75, путь первый и путь пятый; см. также прим. 76 к Введению; Wolfson, "Kalam", pp. 578–589.

⁶² См. Dhanani, pp. 43–48; "Who were Maimonides' Mutakallimun", 1, pp. 194–196; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 521–530, ал-Газали, "Опровержение философов" и Ибн Рушд, "Опровержение опровержения" (III, стр. 492–499).

⁶³ См. выше, гл. 71, прим. 14.

тяжении двух моментов.⁶⁴ При этом у них нет критерия, ссылаясь на который, они могли бы сказать, что такой-то вид акцидентов сохраняется, а такой-то не сохраняется.

К такому воззрению привело их нежелание ни в коем случае признать наличие природы, то, что природой данного тела предопределены такие-то и такие-то акциденты, ему сопутствующие.⁶⁵ Напротив, они желают утверждать, что Бог, да превознесется Он, творит эти акциденты без посредства природы, без посредства какой-либо другой вещи. И коль скоро это утверждение принято, из него, по их мнению, с необходимостью следует, что эти акциденты не сохраняются. Ибо, если допустить, что они сохраняются некоторое время, а затем исчезают, то неизбежно возникнет вопрос: что привело к их исчезновению? И если скажешь ты, что Бог уничтожает [акцидент], когда Он того пожелает, то они, в соответствии со своими воззрениями, сочтут это неверным, поскольку действующая причина не производит небытия.⁶⁶ Ибо небытие не нуждается в действующей причине, но когда деятель прекращает действие, деяние его исчезает (в некотором смысле это верно).⁶⁷

И оттого — из-за стремления утверждать, что нет природы, которая делала бы необходимым существование или несуществование чего-либо, — их высказывания привели к утверждению о творении акцидентов, сменяющих друг друга. И, по мнению некоторых из них, если Бог пожелает, чтобы атом исчез, то Он не станет творить в нем акцидентов

⁶⁴ Подобного взгляда придерживался, например, Абу-л-Хузайл; см. Dhanani, pp. 44–46; M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", I, pp. 196–198.

⁶⁵ Признание "природы" со стороны отдельных мутакаллимов рассматривалось как отступление от калама и переход на позиции философов; см. напр. аш-Шахрастани, стр. 63 (об ан-Наззаме), стр. 70–71 (о Муаммаре), стр. 74, 76–77 (об ал-Джахизе), стр. 94; см. также Bernard, "La critique de la notion de nature par la Kalam"; M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", II, pp. 157–158.

⁶⁶ Речь идет именно о небытии субстанции, поскольку небытие акцидента (то есть специфическая лишенность, см. прим. 5 к гл. 17), по мнению мутакаллимов, нуждается в творце; см. ниже, постулат седьмой.

⁶⁷ См. III, 10.

и тот исчезнет.⁶⁸ Другие же говорят, что когда Бог желает уничтожить мир, Он творит акцидент исчезновения, лишенный носителя,⁶⁹ и это исчезновение будет противостоять существованию мира.

На основании данного постулата они утверждают, что, к примеру, когда мы, как нам кажется, красим одежду в красный цвет, то [на самом деле] красим совсем не мы, но Бог вызывает появление этого цвета в одежде при соприкосновении ее с красной краской; нам кажется, что эта краска переходит на одежду, однако, говорят они, это не так, просто Бог придерживается того обычая⁷⁰ что, к примеру, черный цвет не возникает иначе как при соприкосновении одежды с индиго.⁷¹ И эта чернота, которую Бог создал при соприкосновении окрашиваемого в черный цвет с черной краской, не сохраняется, но сразу же исчезает, и тогда Он творит другую черноту. И Бог придерживается

⁶⁸ Обсуждая в “Опровержении философов” вопрос о том, каким образом возможно уничтожение мира, ал-Газали сообщает, что мутакаллимы делились в связи с этим вопросом на приверженцев четырех учений. Мутазилиты говорили об уничтожении, создаваемом вне субстрата (см. сл. прим.). Каррамиты – об уничтожении, создаваемом Творцом в Самом Себе (см. прим. 15 к гл. 53). Часть ашаритов утверждала, что и акциденты, и субстанции не обладают сами по себе устойчивостью, однако субстанции таковую придает Бог. Другая часть ашаритов полагала, что акциденты исчезают сами собой, а субстанции – в том случае, если Бог не создает в них новых акцидентов. Сам ал-Газали склоняется к последнему мнению, см. Ибн Рушд, “Опровержение опровержения” (ИП, стр. 488–498).

⁶⁹ По свидетельству ал-Ашари, подобное воззрение было впервые высказано Абу-л-Хузайлом (см. Dhanani, pp. 41; “Who were Maimonides' Mutakallimun”, I, p. 199; ср. аш-Шахрастани, 59); оно связано с более общей концепцией “состояний” (или “модусов”, см. прим. 25 к гл. 51), признающей существование вне субстрата не только акцидента исчезновения (который не может находиться в субстрате по понятным причинам), но и других акцидентов и атрибутов; см. аш-Шахрастани, стр. 78 (об ал-Джуббаи). Ал-Газали в “Опровержении философов”, приписывая это мнение мутазилитам, выдвигает против него различные аргументы (ИП, стр. 490); Ибн Рушд отказывается обсуждать его, возмущенно восклицая: “Все это похоже на бред больного, страдающего восналением грудобрюшной преграды” (там же, стр. 491). Ср. Аарон бен Илия, “Древо жизни”, XI.

⁷⁰ По поводу “обычая” см. ниже, постулат десятый.

⁷¹ Темно-синий цвет может рассматриваться как оттенок черного, см. примечания Мунка, Эвен Шмуэля, Капах.

обычая творить после исчезновения черноты не красноту или желтизну, но только такую же черноту.

На основании этого положения они пришли к выводу, что известное нам сейчас не есть те знания, которыми мы обладали вчера, ибо те знания исчезли и были сотворены другие такие же знания; так происходит, говорят они, поскольку знание является акцидентом. То же самое и относительно души: тот, кто верит, будто она является акцидентом, должен прийти к заключению, что для каждого обладателя души творится каждую минуту, к примеру, сто тысяч душ, поскольку для них, как тебе известно, время состоит из неделимых мгновений. На основании этого постулата они утверждают, что когда человек двигает каламом, то не человек перемещает его, ибо это движение, возникшее у калама, есть акцидент, сотворенный в каламе Богом. Подобно этому, движение руки, перемещающей, как нам кажется, калам, есть акцидент, который Бог сотворил в движущейся руке. Однако Бог придерживается того обычая, что движение руки сопровождается движением калама без того, чтобы рука оказывала влияние на движение калама или была причинно связана с ним, ибо, утверждают они, акцидент не выходит за пределы своего носителя.⁷²

Они единодушны и в том, что одежде, которая была погружена в чан с индиго и окрасилась, придало черный цвет не индиго, ибо чернота — акцидент в теле индиго, не могущий перейти на что-либо другое. И нет никакого тела, способного действовать, ибо последний действующий — это Бог; Он и есть тот, кто вызвал появление черноты в теле, которым является одежда, при соприкосновении ее с индиго, поскольку такого обычая Он придерживается. И вообще, никоим образом нельзя сказать “то-то — причина того-то”. Таково воззрение большинства;

⁷² См. M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", I, p. 206; аш-Шахрастани, стр. 94–95.

некоторые же из них⁷³ признали причинность, за что были подвергнуты ими поношению.⁷⁴

Что же касается человеческих действий, то среди них имеются разногласия по этому поводу. Согласно учению большинства из них, и, в том числе, множества⁷⁵ ашаритов, когда приводится в движение калам, Бог творит четыре акцидента; ни один из акцидентов не является причиной другого, ибо они лишь сосуществуют друг с другом. Первый акцидент — это мое желание передвигать калам, второй — моя способность передвигать его, третий — само движение, совершаемое человеком, четвертый — движение калама. Ибо они полагают, что когда человек, как ему кажется, делает что-либо, чего он желает, то [это означает, что] в нем уже было сотворено желание и была сотворена в нем способность к действию, которого он пожелал; также было сотворено и действие, ибо он не мог действовать способностью, сотворенной в нем, [более того,] она не оказывает никакого влияния на действие.⁷⁶

⁷³ הם'עצב, может означать также "один из них"; так переводит Пинес.

⁷⁴ См. выше, прим. 65; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 559–578.

⁷⁵ ג'מחור.

⁷⁶ Проблема соотношения человеческого и Божественного действия — одна из центральных в мусульманской теологии; см. напр. Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 601–719. Ересиографы говорят о трех основных подходах к этому вопросу. Джабариты придерживались крайнего фатализма (см. аш-Шахрастани, стр. 83–87), "кадариты" (там же, стр. 33–34, 54–55) признавали свободу воли и считали человека творцом своих действий (слово "кадарит" имело негативные коннотации и не использовалось в качестве самоназвания). Последняя позиция разделялась, в частности, мутазилитами. Джабариты утверждали, что Бог — единственный действитель, а приписав человеку действие, мы впадем в грех "уподобления" (там же, стр. 84, 93). Мутазилиты ссылались на то, что без свободы воли повеления Бога были бы бессмысленными, а награда и наказание — несправедливостью (там же, стр. 55, 57). Большинство theologов (в частности, ашариты, см. там же, стр. 90–94) стремились избежать крайностей джабаритов и кадаритов с помощью компромиссной концепции "касба", приобретения действия (см. прим. 28 к гл. 51). На деле существовал широкий спектр толкований "касба", включавший и позиции, неотличимые от джабаритских, и те, которые можно охарактеризовать как кадаритские. См. Wolfson, "The Philosophy of the Kalam" pp. 663–719; M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", I; idem "Acquisition (Kasb) in Early Kalam"; EI, v. 4, pp. 720–722; ал-Газали, "Воскрешение наук о вере", стр. 207–229,

С другой стороны, мутазилиты утверждают, что [человек] действует посредством сотворенной в нем способности; а один из ашаритов заявил, что сотворенная способность обладает некоторым влиянием на действие, и между ними имеется связь,⁷⁷ однако это [утверждение] было сочтено отвратительным.⁷⁸ И эта воля (являющаяся, согласно всеобщему мнению, сотворенной), а также сотворенная способность и, подобно им, само действие (последнее тоже является сотворенным, согласно некоторым мнениям), — все они суть несохраняющиеся акциденты; однако Бог творит движение вслед за движением, и так это происходит постоянно, пока калам движется. Точно так же, когда [калам] останавливается, то [на самом] деле он не останавливается, пока [Бог] не творит в нем покоя, и Он не прекращает творить в нем покой за покоем⁷⁹ все время, пока калам покоится. Ибо в каждое из этих мгновений, то есть атомов времени, Бог творит акциденты во всех индивидуальных сущностях, в ангелах, сферах и во всем остальном, и так происходит постоянно, все время. И согласно их утверждениям, именно такова истинная вера в то, что Бог действует; а тот, кто не придерживается такого убеждения, по их мнению, отрицает тем самым, что Бог действует. О подобных воззрениях, на мой взгляд, да и на взгляд всякого, кто обладает разумом, говорится: “Как насмеваются над человеком, будете ли насмеяться над Ним?”⁸⁰ — ибо это поистине самая настоящая насмешка.

комментарий В. В. Наумкина, стр. 279–282, 304–306; Султанов, “К истории становления теологического рационализма...”, стр. 23–62.

⁷⁷ Возможно имеется в виду ал-Джувайни, учитель ал-Газали; см. Ислам, стр. 68; аш-Шахрастани, стр. 94. Аш-Шахрастани говорит по этому поводу: “Это учение он заимствовал именно у философов схоластов и представил в виде калама”.

⁷⁸ “Подвергнуто резкому осуждению”, точнее “поношению”.

⁷⁹ Пинес: “одну частицу покоя за другой”.

⁸⁰ Иов 13:9.

Постулат седьмой

Они убеждены в том, что лишенность свойства⁸¹ есть качество,⁸² существующее в теле, добавочное к его субстанции, то есть [реально] существующий акцидент.⁸³ Соответственно, она постоянно творима, и всякий раз, когда исчезает одна, сотворяется другая.

Разъяснение таково: они не считают, что покой есть отсутствие движения, смерть — отсутствие жизни, слепота — отсутствие зрения; то же относится и ко всем подобным случаям лишенности свойства. Ибо, по их мнению, статус движения и покоя таков же, как статус тепла и холода; и как тепло и холод суть акциденты, существующие в двух [различных] предметах⁸⁴ — теплом и холодном, так и движение — акцидент, сотворенный в движущемся, а покой — акцидент, который Бог творит в покоящемся и который также не сохраняется на протяжении двух моментов времени, как говорилось выше, в предыдущем постулате.

Таким образом, данное тело покоится, по их мнению, потому, что Бог творит покой в каждой из его частиц, и всякий раз, когда покой исчезает, Он творит новый покой — все время, пока эта покоящаяся вещь покоится. То же самое правило, по их мнению, относится к знанию и невежеству. Ибо, на их взгляд, невежество существует, представляя собой акцидент; и никогда не прекращается [смена] исчезающего невежества и заново творимого невежества, продолжающаяся все то время, пока невежественный невежествен в чем-либо.

То же правило относится и к жизни и смерти, поскольку и то и

⁸¹ В оригинале во множественном числе — “лишенности свойств”.

⁸² נקודת הנושא здесь: “аспект”, “эйдос”, см. прим. 19 к гл. 1.

⁸³ См. Путеводитель, III, 10; аш-Шахрастани, стр. 77, 80–81, 201; Shahrastani, “Kitab nihayat...”, pp. 60–64; Dhanani, pp. 27–29, 31, 47–50; Frank, “Beings...”, p. 36; van Ess, “Die Erkenntnislehre...”, S. 192; Wolfson, “The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia’s Second Theory of Creation”, Studies, II, pp. 338–359; M. Schwartz, “Who were Maimonides’ Mutakallimun”, II, pp. 145–148.

⁸⁴ נקודות הנושא — субстратах, подлежащих.

другое, по их мнению, есть акцидент. И они недвусмысленно заявляют, что жизнь исчезает и жизнь сотворяется все время, пока живое существо живо; когда же Бог желает, чтобы оно умерло, Он творит в нем акцидент смерти вслед за исчезновением акцидента жизни, не сохраняющегося на протяжении двух моментов времени, — обо всем этом они заявляют недвусмысленно. Из этого положения с необходимостью следует, что также и акцидент смерти, творимый Богом, немедленно исчезает, и Бог творит новую смерть, в противном случае смерть бы не продлилась. И так же, как творится жизнь вслед за жизнью, творится и смерть вслед за смертью. О, если бы мне знать, до каких пор творит Бог акцидент смерти в мертвом: все ли то время, пока сохраняется его внешний облик, или до тех пор, пока сохраняется один из его атомов? Ведь, согласно тому, что они склонны [утверждать], акцидент смерти, который творит Бог, творится Им в каждом из этих атомов. Мы же находим зубы⁸⁵ людей, умерших тысячи лет назад; выходит, Бог не уничтожил этой субстанции и, значит, творил в ней акцидент смерти на протяжении всех этих тысячелетий, всякий раз, когда смерть исчезала, Он творил новую смерть. Таково учение большинства из них.

Один же из мутазилитов утверждал, что некоторые [виды] лишенности свойств не представляют собой нечто сущее, ибо слабость есть [просто] лишенность силы, невежество — отсутствие знания. Он, однако, не проводил этот подход последовательно, по отношению ко всякой лишенности, не утверждал, что темнота — отсутствие света, а покой — отсутствие движения, но считал некоторые из этих лишенностей сущими, а другие — [просто] отсутствием свойств, в зависимости от того, что лучше сочеталось с его убеждениями. Это подобно тому, как, [обсуждая вопрос о] пребывании акцидентов, они объявили одни акциденты сохраняющимися в течение некоторого времени, а другие — не сохраняющимися на протяжении двух моментов времени, ибо их общая

⁸⁵ Мунк, Эвен Шмуэль: “челюсти”; Пинес: “моляры” (коренные зубы).

цель — представить сущее таким, чтобы его природа соответствовала нашим воззрениям и доктринам.

Постулат восьмой

Они утверждают, что нет ничего, кроме субстанции и акцидента, и что природная форма также представляет собой акцидент. Разъяснение этого постулата. По их мнению, все тела (как мы разъясняли по поводу первого постулата) состоят из одинаковых атомов, различающихся между собой только акцидентами. Поэтому животность, человечность, способность к чувственному восприятию и разумность для них являются акцидентами в такой же степени, как белизна, чернота, горечь и сладость, так что различия между индивидуумами разных видов подобны различиям индивидуумов одного вида. Таким образом, тело небес и, более того, тело ангелов, и даже тело Престола⁸⁶ (в соответствии с тем, как они его себе воображают), и тело какого угодно из насекомых земли, и какого угодно растения — все это одна и та же субстанция, различающаяся только акцидентами; и [эти] субстанции всех вещей суть атомы.

Постулат девятый

Они утверждают, что одни акциденты не могут быть носителями других. По их мнению, нельзя сказать, что такой-то акцидент находится в⁸⁷ другом акциденте, а тот другой — в субстанции. Ибо все акциденты в равной степени находятся в субстанции как в непосред-

⁸⁶ Высказывания о том, что даже высшие миры состоят из атомов, встречаются у ал-Бакиллани (ум. 1031); см. M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", I, p. 163.

⁸⁷ מוטמם — несом, имеет субстратом.

венном субстрате. Они стремятся избежать подобного утверждения,⁸⁸ поскольку из него с необходимостью следовало бы, что тот второй акцидент не может существовать в субстанции без того, чтобы ему предшествовал первый акцидент. Они же отвергают такую возможность в отношении некоторых акцидентов, желая найти возможность их существования в какой угодно субстанции, без того, чтобы та была выделена⁸⁹ посредством другого акцидента (учитывая то, что они считают все акциденты тем, что обособляет [субстанцию]⁹⁰). С другой стороны, субстрат, несущий в себе нечто, должен быть устойчив в на протяжении определенного времени; но, поскольку акцидент, по их мнению, не сохраняется на протяжении двух моментов времени, как же может он, согласно этому предположению, нести на себе что-либо другое?

Постулат десятый

Это — тот [критерий] допустимости, о котором они говорят и который является основой всей науки калама.⁹¹ Выслушай, в чем его смысл.

Они полагают, что все воображимое допустимо для разума. Например, [вообразимо], чтобы земной шар стал вращающейся небесной сферой, а небесная сфера стала земным шаром, — и, значит, с точки зрения разума, допустимо осуществление этого или, например, того, чтобы сфера огня стала двигаться к центру, а земной шар — к периферии, ведь

⁸⁸ О том, что один акцидент может быть носителем другого.

⁸⁹ *ḥuḥūʿ*, специфицирована, наделена *rgorgiḥm*, собственным, неотделимым признаком.

⁹⁰ В противоположность философам, которые считают, что спецификация связана не с акцидентом, а с субстанциальной формой, см. прим. 39 к гл. 1; см. также ниже, прим. 109 к десятому постулату.

⁹¹ Г. Блумберг, "Маймонид о концепции допустимости в системе мутакаллимов" [на ивр.]; М. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", II, pp. 155–163; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 434–444; Ислам, стр. 32.

с точки зрения допустимости для разума первое место для данного тела не предпочтительнее второго. Они утверждают то же самое относительно всякой вещи из числа всех этих наблюдаемых сущих — любая из них могла быть больше, чем она есть, или меньше, могла отличаться от того, какой она существует [сейчас], по облику или местоположению. Человеческий индивидуум, к примеру, может быть величиной с огромную гору, многоголовым и парить в воздухе, может существовать слон размером с клопа и клоп размером со слона, — ведь все это, говорят они, допустимо для разума.

В этом смысле [принцип] допустимости полностью применим ко всему на свете без исключений, и о любом предположении такого рода они говорят: “Допустимо, чтобы было так, и возможно, чтобы было иначе, ибо быть вещи такой-то — не предпочтительнее, чем быть ей такой-то”, — не обращая внимания на то, соответствует ли сущее их предположениям о нем. Они утверждают, что это сущее, обладающее известной формой, определенным размером и необходимо присущими ему состояниями, не подверженными изменчивости и колебаниям, является таковым только потому, что следует⁹² обычаю.⁹³

[Например,] султан никогда не появляется на городских улицах⁹⁴ иначе как верхом, и по-другому его никогда не увидишь, несмотря на то, что для разума не представляется невозможным, чтобы он ходил по городу пешком: это, несомненно, возможно, и допустимо, что такое случится. Подобно этому, говорят они, то, что земля тянется к центру, а огонь — вверх, или то, что огонь сжигает, а вода охлаждает, — все это [только] соблюдение обычая. И не является невозможным для ра-

⁹² גרר, “следя”, можно: “вследствие”.

⁹³ См. М. Schwartz, “Who were Maimonides' Mutakallimun”, I, pp. 203–204, II, pp. 155–159; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 544–558; van Ess, “Die Erkenntnislehre...”, s. 184.

⁹⁴ רמסא — “рынках”, так переведено у Ибн Тиббона и Пинеса. Возможно, однако, что здесь רמסא имеет значение “улица” (ср. ивр. רמסא); в соответствии с этим переводят Эвен Шмуэль, Капах и Шварц.

зума, чтобы этот обычай изменился, и огонь стал охлаждать и стремиться вниз, оставаясь при этом огнем, а вода согревала и стремилась вверх, оставаясь при этом водою. На этом построена вся рассматриваемая концепция. При этом они согласны, что соединение двух противоположностей в одном и том же месте⁹⁵ в один и тот же момент абсурдно,⁹⁶ неосуществимо и недопустимо для разума.⁹⁷ Подобно этому, они говорят, что существование субстанции без, по крайней мере, одного акцидента⁹⁸ или (по утверждению некоторых из них)⁹⁹ акцидента не в субстрате невозможно и разум этого не допускает. Также говорят они, что превращение субстанции в акцидент и акцидента в субстанцию неосуществимо, как не может осуществиться и проникновение одного тела в другое,¹⁰⁰ ибо они признают это невозможным с точки зрения разума.

Что касается [их утверждения] о том, что все перечисленные ими [примеры] невозможного совершенно непредставимы,¹⁰¹ а то, что они именуют возможным, представимо, то это справедливое высказывание. Однако философы говорят им: “То, что вы именуете невозможным, — [вы именуете так] потому, что оно невообразимо, а то, что вы именуете возможным, [вы именуете так] потому, что оно вообразимо; значит, вы считаете возможным то, что является возможным для воображения, а не для интеллекта. Таким образом, вы в этом постулате определяете необходимое, допустимое и невозможное иногда при помощи воображения,¹⁰² а не разума, а иногда посредством первичных общих сужде-

⁹⁵ Или “подлежащем, носителе, субстрате”.

⁹⁶ **חֲמָאֵל**, логически невозможно.

⁹⁷ См. Ибн Рушд, “Опровержение опровержения” (ИП, стр. 525).

⁹⁸ См. выше, прим. 61 к шестому постулату.

⁹⁹ См. выше в этой главе и ниже, гл. 75.

¹⁰⁰ Имеются в виду атомы; о составных телах см. выше, в первом постулате.

¹⁰¹ **לֹא יִתְצוֹר**.

¹⁰² **אֵלֵךְ יִמָּאֵל**, прим. 40 к гл. 2, прим. 11 к гл. 3, прим. 2 и 12 к гл. 47, о противоположности **תְּצוֹר** и **תְּכִיל** см. прим. 12 к гл. 50.

ний,¹⁰³ как отметил Абу Наср,¹⁰⁴ говоря о тех понятиях, которые мутакалиммы обозначают словом интеллект.¹⁰⁵ Ясно тем самым, что для них воображаемое — возможно, независимо от того, соответствует ли ему нечто сущее или не соответствует, а все, что невообразимо, — невозможно. Данный постулат не может быть обоснован иначе как при посредстве девяти ранее упомянутых постулатов, и, несомненно, именно ради него им пришлось постулировать их. Разъяснением этого послужит то, что я изложу тебе, раскрыв внутренний смысл этого вопроса в форме диспута, произошедшего между мутакалимом и философом.

Мутакалим спросил: “Отчего мы наблюдаем, что одно тело, железо¹⁰⁶ — крайне твердо, прочно и обладает черным цветом, а другое тело, масло — крайне мягко, рыхло и обладает белым цветом?”. Философ ответил ему, сказав: “У всякого природного тела есть акциденты двух видов: акциденты, сопутствующие ему из-за его материи, как, например,¹⁰⁷ здоровье или болезнь у человека, и акциденты, сопутствующие ему из-за его формы, как, например, удивление и смех у челове-

¹⁰³ בְּאֵדֵי אֱלֹהֵי אֱלִמְשַׁרְךָ, см. гл. 1, прим. 44.

¹⁰⁴ Ал-Фараби.

¹⁰⁵ Относительно интеллекта, о котором постоянно спорят мутакалиммы, каждый понимая его по-своему, они говорят: “Это относится к тому, что разум утверждает”; или: “Это разум отрицает”; или: “Это разум допускает”, или “не принимает”, понимая под этим мнение, которое у всех складывается с самого начала (אֱלִמְשַׁרְךָ פִּי בְּאֵדֵי אֱלֹהֵי אֱלִמְשַׁרְךָ; по поводу אֱלִמְשַׁרְךָ см. прим. 33 к гл. 2). Итак, мнение, разделяемое (אֱלִמְשַׁרְךָ אֱלִמְשַׁרְךָ) всеми или большинством, они называют интеллектом (“О значениях [слова] интеллект”, ФТ, 20; Voüyges, 7.9–8.4). То обстоятельство, что Маймонид обвиняет здесь мутакаллимов в подмене интеллекта начальными общими суждениями, позволяет понять вызвавший немало споров пассаж в Комментарий к Мишне (см. Клайн-Бреслави, *Адам* [на ивр.], стр. 149–150). Обсуждая в Шемона пераким (гл. 6) общепринятые заповеди (אֱלִמְשַׁרְךָ), Маймонид замечает: “некоторые из наших мудрецов недавнего времени (подразумевается Саадия Гаон, см. “Верования и мнения”, III, 1–2), которые заболели болезнью мутакаллимов, называют их ‘умопостигаемыми заповедями’”. Аналогично у Авраама бен Давида: “Среди законов есть ‘общепринятые’, по терминологии логиков, или ‘умопостигаемые’, по терминологии мутакаллимов” (“Возвышенная вера”, II, принцип пятый, гл. 2, 1726).

¹⁰⁶ Букв. “тело железа”.

¹⁰⁷ Пинес: то, что делает человека здоровым или больным.

ка. И материи тел, возникших в результате последнего соединения,¹⁰⁸ резко отличаются друг от друга за счет форм, специфицирующих материю.¹⁰⁹ Из-за этого субстанция железа стала отличной от субстанции масла, и появились те сопутствующие им различающиеся акциденты, которые ты наблюдаешь; таким образом, твердость первого и мягкость второго — акциденты, сопутствующие особенностям их формы, а чернота и белизна — особенностям их последней материи.

И тогда мутакалим на основании своих постулатов оспорил этот ответ так, как я опишу тебе. А именно, он сказал: “Никоим образом не существует такой формы, которая, как ты полагаешь, конституировала бы субстанцию с тем, чтобы [различие форм] делало и субстанции различными, ибо все это — акциденты” (как мы разъясняли в связи с тем, что они утверждают в восьмом постулате). Далее он сказал: “Нет разницы между субстанцией железа и субстанцией масла — все состоит из одинаковых атомов”, — в соответствии с тем, как мы разъяснили их воззрения, [сформулированные] в первом постулате, из которого с необходимостью следуют второй и третий постулаты. Также и двенадцатый постулат необходим для обоснования [тезиса] об атомах. Также не может быть, по мнению мутакалима, что некоторые акциденты специфицируют данную субстанцию, делая ее пригодной и предрасположенной для принятия других акцидентов, ибо для них ни один акцидент не может быть носителем другого, как мы разъяснили в девятом постулате, и, кроме того, акцидент не сохраняется, как мы разъяснили в шестом постулате.

И когда мутакалим установил все то, чего желал в соответствии со

¹⁰⁸ תמו, תמוג'למ דמוס אלמרכב תרכבא אכ"ר, т. е. соединения завершающего, непосредственно приводящего к окончательному формированию сложного, высокоорганизованного тела; ср. ниже выражение “последняя материя”; см. прим. 18 к гл. 69.

¹⁰⁹ תמוג'למ. Речь идет о промежуточных формах, придающих материи особые признаки, выделяющие ее из неоформленной массы и подготавливающие ее к восприятию высшей формы.

своими постулатами, он сделал на основании этого следующий вывод: субстанции масла и железа — однородные субстанции, и отношение обеих к любому акциденту одинаково; ни одна из субстанций не более предпочтительна для данного акцидента, чем другая, так же как для данного атома движение не более предпочтительно, чем покой, и так же как ни одна из этих субстанций¹¹⁰ не подходит для восприятия акцидента жизни, знания или ощущения более, чем другая. И большее или меньшее количество атомов здесь ничего не добавляет, поскольку акцидент находится в каждом из этих атомов (согласно тому, как мы разъяснили их высказывания в пятом постулате). Таким образом, на основании всех этих постулатов они приходят к необходимому выводу, что человек не более пригоден для обладания интеллектом, чем жук.¹¹¹ Тем самым становится необходимым выводом и то, что они утверждали в данном постулате о [критерии] допустимости. И ради сего постулата были все старания, ибо он надежнее, чем что-либо другое, служит обоснованию того, что они желают обосновать, как будет разъяснено.

Замечание¹¹²

О ты, изучающий сей трактат! Ты должен знать следующее. Если ты из тех, кому введома душа и ее силы, если ты стремишься достоверно познать каждую вещь такой, какова она есть на самом деле, то ты знаешь, что воображение существует у большинства животных (что касается совершенных животных — я имею в виду тех, что обладают сердцем, — то наличие у них воображения очевидно), и исключительно-

¹¹⁰ Или: “атомов” (Пинес).

¹¹¹ מלכ'נפס. Баранов: “навозный жук, скарабей”; Lane: “черный жук”. В переводе Ибн Тиббона здесь “летучая мышь”; по-видимому, в тексте, который был перед ним, читалось מלכ'נפס (см. прим. Мунка).

¹¹² Пинес: “A Call upon Reader's Attention”.

ность человека не связана с воображением. Действие же воображения не таково, как действие интеллекта, но противоположно ему.

А именно: интеллект разделяет составное и различает его части, абстрагирует и представляет их в истинном виде и с их причинами, постигает в одной вещи великое множество аспектов,¹¹³ различающихся для интеллекта так, как для воображения различаются в своем существовании два различных человеческих индивидуума. Интеллект отличает общее от частного, а ведь никакое доказательство не может быть построено без опоры на общее; интеллект различает где сущностный предикат,¹¹⁴ а где — акцидентальный.

Воображение не может осуществить ни одно из этих действий, ибо оно воспринимает сложный единичный предмет только в его целостности, так, как воспринимают его чувства, или же соединяет вещи, существующие раздельно, сочетая одно с другим, причем все, чем оно оперирует, — это тело или сила, имманентная телу.¹¹⁵ Так, обладающий воображением может вообразить человека с головой коня, крыльями и тому подобным. Это то, что называется заведомо лживой выдумкой,¹¹⁶ ибо никак не может соответствовать действительности. И воображение никогда не сможет освободиться от материи в своем восприятии, даже если оно достигнет своих пределов в отвлеченном постижении формы. По этой причине не следует принимать во внимание воображение.¹¹⁷

Выслушай теперь о том, какую пользу приносят нам пропедевтические¹¹⁸ науки и как важны те постулаты, которые мы извлекаем из них. Знай, что есть такие вещи, которые совершенно не может представить

¹¹³ Понятий, эйдосов.

¹¹⁴ ממשל.

¹¹⁵ Ср. Шемона пераким, гл. 1; Ибн Сина, “Книга о душе” (Избранное, стр. 447–452); Wolfson, “Internal Senses...”, Studies I, p. 258.

¹¹⁶ מלמכ'תרע מלאד'ב, или “порождением вымысла”, ср. в конце гл. 60.

¹¹⁷ Эвен Шмуэль: “как критерий необходимого, возможного и невозможного”.

¹¹⁸ Т. е. математические — см. Посвящение, прим. 12.

себе человек, рассматривающий их с помощью воображения, более того, он находит их невозможными для воображения, как невозможно совмещение двух противоположностей. Но при этом было установлено посредством доказательств существование того, что невозможно для воображения, и сущее явило его.

Так, если ты вообразишь шар, сколь угодно большой, пусть даже размером с объемлющую сферу, затем вообразишь диаметр, проходящий через его центр, и двух людей, стоящих на двух концах диаметра, так что их ноги будут расположены вдоль диаметра и диаметр окажется на одной прямой линии с их ногами,¹¹⁹ то диаметр непременно будет либо параллелен горизонтали, либо не параллелен ей. Если он будет параллелен, то они оба упадут, если нет — то один из них, тот, кто внизу, упадет, а другой — устоит. Так воспринимает это воображение. Тем не менее было доказано, что Земля — шарообразна, и есть населенные области, находящиеся на [противоположных] концах диаметра, и каждый индивидуум, из числа обитающих на этих концах [диаметра], обращен головой в сторону небес, а ногами — в сторону ног другого, своего антипода, и все же отнюдь не может быть и нельзя себе представить, что один из них упадет, поскольку среди них нет того, кто находится выше, и того, кто находится ниже, ибо каждый из них может [рассматриваться как] находящийся и выше, и ниже другого.

Подобно этому, во второй книге¹²⁰ “Конических сечений”¹²¹ доказано, что можно провести две линии таким образом, что в начальных точках, из которых они исходят, между линиями существует определен-

¹¹⁹ ארלרלן, см. переводы Ибн Тиббона и Пинеса; у Капах: “с этими людьми”.

¹²⁰ Теорема XIII.

¹²¹ Аполлоний из Перги, III-II вв. до н.э., математик александрийской школы, см. напр. Рожанский, стр. 140–143. Маймонид писал комментарии на этот трактат, см. Y. Tz. Langermann, “The Mathematical Writings of Maimonides”; T. Levy, “Le Chapitre I, 73 du Guide des Egares et la tradition mathématique hébraïque au moyen âge”; G. Freudenthal, “Maimonides ‘Guide of the Perplexed’ and the Transmission of the Mathematical Tract on Two Asymptotic Lines” in the Arabic, Latin and Hebrew Medieval Translations”.

ное расстояние, и все время, пока мы продолжаем эти линии, расстояние между ними уменьшается и они приближаются друг к другу. При этом их пересечение¹²² никогда не станет возможным, даже если их продолжать до бесконечности, хотя, чем дальше их продолжают, тем более они сближаются. Такое невозможно вообразить и никоим образом невозможно уловить это в сеть воображения. (Как разъясняется там, одна из этих линий — прямая, а другая — кривая.)¹²³

Таким образом доказано существование того, что нельзя вообразить, того, что воображение не только не может воспринять, но и прямо признает невозможным. Точно так же была доказана невозможность того, что воображение признает необходимым, а именно того, чтобы Бог был телом или силой, имманентной телу, — ведь для воображения не существует ничего, кроме тела и того, что пребывает в теле. Словом, как выяснилось, есть что-то другое, чем определяется необходимое, возможное и невозможное, — то, что не является воображением. Сколь прекрасно это умозрение и сколь великую пользу приносит оно тому, кто хочет очнуться от сего наваждения, каковым является подчинение воображению.

И не думай, будто мутакалимы ничего из этого не заметили; напротив, они уделили этому некоторое внимание и приобрели соответствующее знание, и то, что, хотя и представляется воображению, но тем не менее является невозможным, как, например, телесность Бога, они именуют воображаемым представлением¹²⁴ или фантазмом¹²⁵ и зачастую прямо заявляют, что воображаемые представления ложны. По этой причине им понадобилось девять упомянутых нами постулатов, дабы обосновать с их помощью десятый, состоящий в признании допустимости тех воображаемых представлений, которые они хотели счи-

¹²² מִפְּגוּעַתָּם, встреча.

¹²³ Речь идет об асимптоте к гиперболе.

¹²⁴ (א)תמו.

¹²⁵ (א)למציאות.

тать допустимыми, — на основании¹²⁶ тезиса об одинаковости атомов и равенстве всех акцидентов в их акцидентальности.¹²⁷

Обрати же свое внимание, о созерцающий,¹²⁸ и узри, что здесь открывается путь углубленного умозрения. А именно, пусть относительно некоторых конкретных представлений один индивидуум утверждает, что они суть интеллектуальные, а другой, что это — воображаемые представления, мы же желаем найти нечто, посредством чего мы отличим умопостигаемое и воображаемое. И если философ скажет, как он говорит обычно: “Сущее — мой свидетель, им проверяется необходимое, возможное и невозможное”, — то приверженец Закона¹²⁹ ответит ему: “Но об этом-то и идет спор, ведь это сущее, как я утверждаю,¹³⁰ создано по воле и не является необходимым. И коль скоро это было сделано таким образом, допустимо, чтобы оно было сделано и иначе, если только интеллектуальное представление¹³¹ не выскажется категорически за недопустимость этого — так, как ты думаешь об этом”. Относительно данной темы — [принципа] допустимости — у меня есть соображения, которые тебе доведется выслушивать в различных местах данного трактата,¹³² ведь это не та вещь, которую можно походя и пренебрежительно отвергнуть целиком.

Постулат одиннадцатый

Они утверждают, что существование того, что бесконечно в каком

¹²⁶ לן אנל — Пинес: “для того, чтобы утверждать”.

¹²⁷ То есть что не существует акцидентов более присущих данной субстанции, чем другие.

¹²⁸ Или “о ты, занимающийся умозрением” или “...изучающий [мой трактат]”.

¹²⁹ Согласно Эвен Шмуэлю, речь идет о мутакаллиме; возможно, впрочем, что Маймонид говорит здесь о защитнике Закона, принимающем основные философские принципы.

¹³⁰ אנל ודע — местоим. в ед. ч., глагол во мн. ч., см. у Пинеса.

¹³¹ אלעקלי אלעקלי.

¹³² Ниже, гл. 74, путь пятый, в конце (см. прим. 29 к ней); ч. II, 15, 17, 19; ср.

бы то ни было отношении, немислимо. Разъяснение же таково. Уже была доказана невозможность существования какой бы то ни было бесконечной величины¹³³ или бесконечного числа величин, даже если каждая из них является конечной величиной, — при условии, что эти бесчисленные [величины] существуют одновременно. Подобно этому логически невозможно существование бесконечного [ряда] причин, то есть чтобы вещь была причиной чего-либо, и у этой вещи была бы другая причина, у той причины — своя причина и так далее до бесконечности, и, таким образом, чтобы актуально существовало бесконечное множество исчислимых [вещей], безразлично, являются ли они телесными или же нематериальными,¹³⁴ но причинно связанными друг с другом. Таков сущностный природный порядок, в котором, как было доказано, невозможно бесконечное.¹³⁵

Однако, что касается бесконечности потенциальной или бесконечности акцидентальной, то существование некоторых разновидностей [первой] доказано, как доказана потенциально бесконечная делимость величины¹³⁶ и бесконечная делимость времени; другие разновидности

выше, в конце гл. 71 и прим. 62 к ней. В гл. 17 второй части Путеводителя Маймонид утверждает, что философы не могут доказать несотворенность мира, основываясь на природе сущего, постигаемой “изнутри мира”, аналогично тому, как здесь он отвергает попытку мутакаллимов доказать его сотворенность. Попытка выйти за “пределы возможного опыта” путем экстраполяции столь же порочна, как и попытка сделать это, опираясь на воображение.

¹³³ פ'וּ. Принятый нами перевод предполагает огласовку “аина” “даммой”; так в большинстве переводов (Капах, Пинес, Шварц). Ибн Тиббон и ал-Харизи переводят “бесконечного тела”, огласовывая “аин” “фатхой”; ср. ниже, прим. 136.

¹³⁴ פְּרָטִים, бестелесными, отделенными от материи, гр. *horistos*; см. прим. 25 к гл. 37.

¹³⁵ То есть число вещей рядоположенных, образующих множество по природе, объективно, сущностно, а не только в мысли, субъективно, акцидентально, не может быть бесконечным.

¹³⁶ פ'וּ. Капах переводит здесь פּוּ; Пинес — подобно тому как выше, но во мн. ч.: *magnitudes*; Ибн Тиббон — как и выше, פּוּ. Скорее всего и здесь, и выше подразумевается пространственная, геометрическая величина, протяженность, ведь речь идет о геометрическом доказательстве бесконечной делимости.

их — область, открытая для умозрения; таков [вопрос] о существовании бесконечности чередующегося (именно это именуется акцидентально бесконечным),¹³⁷ то есть когда одна вещь возникает после того, как исчезла предыдущая, а та возникла после того, как исчезла третья, и так далее до бесконечности.

В этом [вопросе требуется] чрезвычайно глубокое умозрение, и поэтому тот, кто претендует на то, что он доказал вечность мира, может утверждать, что времяечно, и это не приведет его к абсурду, поскольку всякий раз, перед тем как некоторая часть времени становится актуальной, исчезает другая часть времени. Подобно этому, чередование акцидентов в материи по его мнению бесконечно, и это не приво-

¹³⁷ См. Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", p. 432. По-видимому, акцидентальность состоит в следующем: сменяющиеся во времени вещи не образуют, как мы сегодня говорим, множества сами по себе, субстанциально, как образуют его одновременно существующие материальные тела или причинно связанные нематериальные сущности, но лишь могут объединяться в него мыслящим их субъектом, т. е. внешним, привходящим, акцидентальным образом. Другое объяснение: акцидентально бесконечным называется ряд вещей, связанных акцидентальной причинностью, от которой зависит возникновение вещей, но не их существование (таково, например, отношение отца к сыну или дома к строителю). Такого рода причинно-следственная связь не требует совместного существования вещей. Тип бесконечности, промежуточной между потенциальной и актуальной, играет важную роль в трактате Альфонсо "Выпрямляющий кривое" (XIV в.). Обсуждая квадратуру круга, предложенную Антифонтом, Альфонсо пишет: "Он ведь не говорил, что там имеется бесконечное число частей, существующих актуально, чем бы подорвал начала этой науки. Кроме того, я знал, что если бы эти части, бесконечные по числу, могли бы существовать только в потенции, то они бы вообще не образовывали расстояния. И тогда я решил, что, может быть, там есть состояние, другое не в потенции и не актуально, а промежуточное между потенцией и актуальностью. При этом состоянии расстояния делятся на бесконечное число частей, причем это состояние существует только в движении, которое и является средним между потенцией и актуальностью... Разум воспринимает это расстояние, как будто оно одновременно, и измеряет часть его частью точно так, как он воспринимает предшествующее и последующее в представлении времени, как будто оно одновременно, и определяет степень (меру) связи между ними" (стр. 46–47). Ясно, что Альфонсо говорит о том же типе бесконечности, что и Маймонид. "Части", сменяющие друг друга во времени при движении по отрезку образуют "бесконечность чередующегося" и могут быть рядоположены только посредством мысленной операции.

дит его к абсурду, поскольку они существуют не одновременно, а поочередно, невозможность чего не доказана.

Но что касается мутакалимов, то для тех безразлично, говоришь ли ты о бесконечности некой существующей величины, или о том, что тело¹³⁸ и время бесконечно делимы. И нет разницы для них, говоришь ли ты о существовании бесконечного числа рядоположенных¹³⁹ объектов, как, например, человеческих индивидуумов, существующих одновременно, или о бесконечном числе объектов, обретающих существование и исчезающих один за другим (например, о Зайде — сыне Умара, Умаре — сыне Халида, Халиде — сыне Бакра и так далее до бесконечности), — для них последнее так же абсурдно, как и первое. Эти четыре разновидности бесконечного для них равны.¹⁴⁰

И некоторые из них желают обосновать [утверждение, относящееся к] последней разновидности, то есть выяснить ее невозможность, способом, который я разъясню тебе в настоящем трактате;¹⁴¹ другие говорят, что это само собой разумеется и познается интуитивно,¹⁴² не требуя доказательства. Но если было бы очевидным абсурдом наличие бесконечного множества чередующихся вещей при том, что число тех, которые существуют в данный момент, — конечно, то и абсурдность вечности мира была бы интуитивно очевидной,¹⁴³ и не было бы никакой нужды в других постулатах. Однако здесь не место обсуждать эту тему.

¹³⁸ ג'סם; выше в аналогичном контексте было פ'טו, что подтверждает перевод Ибн Тиббона.

¹³⁹ מרתבה מטא.

¹⁴⁰ См. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun", II, pp. 165–168; Davidson, "Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God", pp. 116–130; ал-Газали, "Опровержение философов" и Ибн Рушд, "Опровержение опровержения" (ИП, стр. 409–415); Х. Крескас, "Свет Господень", I, 2, 1; Wolfson, "Crescas Critique...", pp. 188–191, 346–347; Shahrastani, "Kitab nihayat...", p. 28. Подробнее см. ниже, в конце гл. 74.

¹⁴¹ См. в конце гл. 74.

¹⁴² באלבידה. непосредственно.

¹⁴³ באלבידה.

Постулат двенадцатый

Они утверждают, что ощущения не всегда предоставляют достоверные сведения.¹⁴⁴ А именно, мутакалимь подвергают сомнению чувственное восприятие по двум причинам.¹⁴⁵ Во-первых, говорят они, от [чувств] ускользают многие из сенсibiliй — либо из-за тонкости воспринимаемого тела,¹⁴⁶ так говорят они по поводу атома и тех [явлений], которые, как мы разъяснили, с этим связаны,¹⁴⁷ — либо из-за удаленности воспринимаемого, — так человек не может видеть, слышать и обонять на расстоянии нескольких фарсангов,¹⁴⁸ и так не воспринимается движение небес.

Вторая причина,¹⁴⁹ говорят они, состоит в том, что [чувства] ошибаются в своем восприятии. Так, человеку большой предмет, удаленный от него, кажется малым, а небольшой — большим, когда он в воде, искривленный — кажется прямым,¹⁵⁰ когда часть его находится в воде, а часть — снаружи. Подобно этому, страдающий желтухой видит вещи желтыми, и тот, чей язык пропитан¹⁵¹ желтой желчью,¹⁵² ощущает сладкие вещи горькими. Они перечисляют множество вещей подобного рода и утверждают, что не следует доверять [чувствам], принимая их как начала доказательства.¹⁵³

Не полагай, будто мутакалимь напрасно бились над тем, чтобы ут-

¹⁴⁴ אליקין.

¹⁴⁵ מן ג'תתן, в двух отношениях, с двух сторон.

¹⁴⁶ ג'רם.

¹⁴⁷ См. выше, в третьем постулате и ниже, в конце главы.

¹⁴⁸ Фарсахов, ок. шести км.

¹⁴⁹ אלג'ה.

¹⁵⁰ Мунк предлагает здесь переставить “прямой” и “искривленный”.

¹⁵¹ תשרב.

¹⁵² см. Мунк, Капах.

¹⁵³ Schwartz, "Who Were Maimonides' Mutakallimun", II, pp. 169–172; Dhanani, pp. 22–25, van Ess, "Die Erkenntnislehre...", pp. 172–179, 184–187. Шварц считает, что Маймонид преувеличил скептицизм мутакаллимов в отношении чувственного восприятия.

вердить¹⁵⁴ этот постулат, подобно тому, как большинство современных представителей этой [школы] полагает, что стремление их предшественников обосновать атомизм не вызвано необходимостью. Ибо все то, что привели мы ранее из их утверждений, необходимо, и если один из этих постулатов разрушится, будет полностью утрачена цель, [которой они служат].

Что же касается последнего постулата, то он необходим в особенности. Ибо, если мы воспринимаем нашими чувствами нечто противоречащее тому, что постулировано ими, они могут сказать: “Не следует принимать во внимание чувственное восприятие, поскольку та вещь, о которой (как они воображают) свидетельствует разум, была доказана”. Это относится к их утверждению, что непрерывное движение включает в себя остановки и что жернов распадается при вращении, или к утверждению, будто [прежняя] белизна данной одежды только что исчезла, и перед нами — новая белизна, ведь все это — вещи, противоречащие видимому. Также и все многочисленные следствия из [тезиса] о существовании пустоты опровергаются чувствами. На все это они отвечают, что данное явление ускользает от чувств — там, где они могут так ответить, в других случаях они говорят — это один из случаев, когда чувства обманчивы. Тебе же известно, что это древние воззрения, исповедовавшиеся софистами, о чем упомянул Гален в своей книге “О природных силах”,¹⁵⁵ [говоря о] тех, кто отрицал чувственное восприятие и рассказав все то, что тебе уже известно. После того как я изложил в качестве предисловия эти постулаты, приступаю к разъяснению путей [мутакалимов] в [обосновании] вышеупомянутых четырех иско- мых тезисов.

¹⁵⁴ מִדְּבָרֵי — сражались за, защищали, Пинес и Ибн Тиббон: “согласились принять”.

¹⁵⁵ Книга I, гл. 2 (см. On Natural Faculties).

Глава 74

В настоящую главу я включу изложение доводов, приводимых мутакалимами в пользу сотворенности мира во времени.¹ Но не требуй от меня описывать это в их собственных выражениях, с присущим им многословием. Тем не менее я поведаю тебе о том, что имеет в виду каждый из них² и каков путь аргументации, обосновывающей возникновение мира во времени или опровергающей его вечность; я вкратце укажу тебе постулаты, которые применяет приверженец этого пути.³ И если ты будешь читать их длинные книги и знаменитые сочинения, ты вовсе не найдешь добавочного содержания, сверх того, что уразумеешь из моих слов касательно их аргументации по данной теме. Зато ты встретишь там пространные речи, изящные и красивые выражения; порой они используют рифмованную прозу и стихотворный размер,⁴ выбирая ясные слова, порой — затемняют предложения, с целью изумить слушателя и привести в трепет⁵ изучающего. Вдобавок, ты найдешь в их сочинениях постоянные смысловые повторы, описание возникающих у них трудностей и того, что они принимают за разрешение оных, выпады против несогласных, — все это в великом изобилии.

Первый путь

Некоторые из них⁶ полагали, будто возникновение во времени какой-либо одной [вещи] может служить доводом в пользу того, что мир

Глава 74

¹ (נולדו, см. гл. 71 и прим. 32 к ней.

² Т. е. представители каждого из направлений, путей.

³ См. Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 373–465.

⁴ פקרת. См. письмо Маймонида к Ибн Тиббону, цитируемое в примечаниях Мунка.

⁵ מלתהויל, см. Капах.

⁶ Капах: "один из них".

возник во времени.⁷ Скажем, некоторый индивидуум, Зайд, бывший [в начале] каплей [семени],⁸ переходил из одного состояния в другое до тех пор, пока не достиг своего совершенства. Невозможно помыслить, чтобы он был тем, кто видоизменял самого себя, переводя себя из одного состояния в другое; а значит, есть некто отличный от него, тот, кто его преобразовывал. Отсюда ясно, что необходим действитель,⁹ сформировавший¹⁰ его строение и проведший его от состояния к состоянию.¹¹ Аналогичное рассуждение применимо и к пальме и [к любым] другим предметам, и то же самое рассуждение, говорят они, применимо и к миру в целом. Как видишь, [приверженцы этого пути] убеждены в том, что если некий закон применим к определенному телу, то отсюда необходимо следует, что и обо всех телах можно судить на его основании.¹²

Второй путь

Они говорят также, что возникновение любого из рождающихся индивидуумов служит доказательством возникновения всего мира во времени. Разъяснение этого: вот этот Зайд, которого прежде не было, а теперь он есть; он не мог появиться иначе как при посредстве Умара, своего отца, значит, этот его отец также возник во времени. Поскольку этот отец не может появиться иначе как при посредстве Халида, деда [Зайда], то Халид также должен был возникнуть, и так будет продолжаться до бесконечности. Но мы установили, что существование беско-

⁷ См. Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 382–385; Shahrastani, "Kitab nihayat...", 12; ср. Саадия Гаон, "Верования и мнения", I, 1–2; Бахья ибн Пакуда, "Обязанности сердец", I, 5.

⁸ *ḥayṭ* – семенем, спермой.

⁹ *ḥayy* – мастер, делатель, искусник.

¹⁰ *ḥayy* – сделавший в совершенстве, устроивший, смастеривший.

¹¹ См. "Тимей", 28а.

¹² Здесь применяются постулаты 8–10 о принципиальной однородности всех тел.

нечности такого рода невысказано, как было разъяснено в одиннадцатом постулате.¹³ Подобно этому, если бы мы, к примеру, пришли в конце концов к первому индивидууму, у которого нет отца, то есть к Адаму, то неизбежно возник бы вопрос: “Из чего возник этот Адам?”. Допустим, ответом будет: “из праха”, — тогда придется спросить: “А этот прах, из чего он возник?”. В ответ, к примеру, будет сказано: “из воды”. Тогда последует вопрос: “Из чего возникла эта вода?”. Таким образом, по их словам, это непременно должно продолжаться до бесконечности, что является абсурдным, либо прийти в конце концов к некоторой вещи, возникшей после абсолютного небытия, что является истинным, и тут завершатся вопросы. Это, утверждают они, доказательство того, что мир возник после полного и абсолютного небытия.¹⁴

Третий путь

Они утверждают: атомы мироздания непременно должны быть либо соединены, либо разъединены, и временами часть атомов разъединяется, а часть — соединяется. Ясно и очевидно, что в своей сущности им не свойственно непременно только соединение или только разъединение, ибо если бы их природа и сущность требовали только разъединения, то они никогда бы не собирались, и соответственно, если бы их сущность и истинная реальность требовали собирания, то они бы никогда не разъединялись. И коль скоро разъединение не предпочтитель-

¹³ О невозможности бесконечности чередующегося; подробнее см. в конце главы. См. Davidson, “Proofs for Eternity...”, pp. 116–134; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 410–434; Shahrastani, “Kitab nihayat...”, p. 12.

¹⁴ Такое словоупотребление характерно для Маймонида, который не пользуется выражением “творение из ничего”. Проблематичность последнего выражения проявляется в частности в том, что некоторые мыслители, склонявшиеся к неоплатонизму, толковали его как указание на эманацию из Божественного Ничто (см. прим. 3 к гл. 34). С другой стороны, выражение “после небытия” порождает свои трудности, привнося временные категории туда, где они не могут иметь смысла; см. Путеводитель, II, 30. См. Wolfson, “Creation ex nihilo...”; idem “The Philosophy of the Kalam”, pp. 355–372.

нее соединения, а соединение — разъединения, то, значит, тот факт, что одни [атомы] соединены, другие — разъединены, а третьи — чередуют оба состояния, порой соединяясь, а порой разъединяясь, указывает на необходимость для них (то есть для этих атомов) того, кто соединяет те из них, которые соединяются, и разъединяет те, что разъединяются. Это, утверждают они, указывает на возникновение мира во времени. Как ты себе уяснил, приверженец этого пути применяет первый из перечисленных постулатов и все то, что следует из него.¹⁵

Четвертый путь

Они говорят: весь мир состоит из субстанций и акцидентов, и ни одна из субстанций не может быть свободна от одного или нескольких акцидентов. Но все акциденты возникают во времени, отсюда следует, что субстанция, несущая их, [также] возникла во времени, поскольку все, что неразрывно связано с возникающим, само возникло во времени. Значит, и мир в целом возник во времени.¹⁶ И если скажет некто: “Но, может быть, субстанция не возникла во времени, и [только] акциденты, представляющие собой то, что возникло во времени, сменяют в ней один другого до бесконечности”, — то они возразят на это: “В таком случае с необходимостью будет бесконечное число возникающих, а сие, как мы установили, абсурдно”. Это, по их мнению, наиболее остроумный и прекрасный путь, так что многие из них считают его [строгим] доказательством.¹⁷

¹⁵ См. Davidson, "Proofs for Eternity...", pp. 146–150; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 386–392. По свидетельству аш-Шахрагани, этот путь применял ал-Ашари ("Kitab nihayat...", 11). Ср. Саадия Гаон, "Верования и мнения", I, второй аргумент (стр. 37); Бахья ибн Пакуда, "Обязанности сердец", I, 5.

¹⁶ См. Davidson, "Proofs for Eternity...", pp. 134–146; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 392–409. Йефуда Галеви, "Кузари", V, 18; Бахья ибн Пакуда, "Обязанности сердец", I, 5.

¹⁷ (א) ברהאנא, ивр. מופת — доказательство; ср. דליל, ивр. ראיה — аргумент, указание; прим. 20 к Посвящению, прим. 9 к гл. 51.

Путь этот предполагает принятие трех постулатов, вызванных необходимостью, которая не может укрыться от тех, кто занимается умозрением. Один из них состоит в том, что бесконечность чередующегося немыслима, второй — что всякий акцидент возник во времени. Однако наш оппонент, провозглашающий вечность мира, отрицает это применительно к одному из акцидентов — круговому движению, поскольку, по мнению Аристотеля, круговое движение¹⁸ не возникает и не уничтожается. Поэтому для него то движущееся, в котором существует это движение, не подвержено возникновению и уничтожению,¹⁹ и выходит, нам не принесет пользы обоснование того, что остальные акциденты возникли во времени; возникновение их наш оппонент не отрицает — согласно его утверждению, они чередуются по кругу в том, что не возникает.²⁰ Кроме того, как он заявляет, упомянутый особый акцидент — то есть круговое движение (я имею в виду движение небесной сферы, которое не возникло во времени) — не принадлежит к тому же виду, что и возникающие акциденты.²¹ Посему только этот единственный акцидент и стоит обсуждать, выясняя его сотворенность.

Третий постулат, принимаемый приверженцем этого пути, состоит в том, что нет ничего чувственно воспринимаемого, кроме субстанции и акцидента — то есть атома и тех акцидентов, в [существовании] которых они убеждены. Но если, как доказал наш оппонент, тело состоит из материи и формы, то для того, чтобы получить доказательство возникновения мира во времени, необходимо доказать подверженность первой материи и первой формы возникновению и уничтожению.²²

¹⁸ Неба. См. Аристотель, "Физика", VIII, 8; "О небе", I, 10–12.

¹⁹ "Метафизика", XII, 7, 9.

²⁰ Т. е. в первоматерии.

²¹ В противоположность мнению мутакаллимов об однородности акцидентов.

²² Речь идет о первоматерии и неотделимой от нее "форме телесности"; ср. гл. 69.

Пятый путь

Это путь “спецификации”.²³ Содержание данного пути, оцениваемого ими чрезвычайно высоко, восходит к тому, что мы разъяснили тебе в связи с десятым постулатом. Ибо [приверженец этого пути] направляет свою мысль на мир в целом или на какую угодно из его частей и заявляет: “Допустимо,²⁴ чтобы [рассматриваемое мною] было таким, как оно есть, по форме и размеру, с теми акцидентами, которые существуют в нем, в том же времени и месте, где оно существует, и столь же допустимо, чтобы оно было больше или меньше, обладало бы другой формой и такими-то акцидентами, или чтобы оно существовало либо раньше или позже того времени, когда оно [в действительности] существовало, либо в другом месте. Значит, оно было наделено специфической²⁵ формой, размером, местом, некоторым акцидентом и конкретным временем, при том что все перечисленное могло быть иным. Это указывает на [наличие] того, кто осуществил спецификацию и, обладая свободой выбора, предпочел осуществить один из обоих допустимых вариантов. И то, что мир в целом и любая его часть нуждаются в осуществляющей спецификацию, указывает на то, что [мир] возник во времени. Ибо безразлично, говоришь ли ты: “осуществляющий спецификацию”, “деятель”, “творец”, “наделяющий существованием”, “вызывающий возникновение во времени”, “устанавливающий цель”, — во всем этом подразумевается один и тот же смысл.²⁶

Путь этот разветвляется у них на множество подразделений, общих и частных, так что они говорят: “Пребывать земле под водою не более

²³ רצו'עללח — выделения одной из возможностей, избрания, индивидуации (в схоластике этот термин имеет другое значение), предназначения, и т. д., см. гл. 73, постулат 10.

²⁴ ג'ויז.

²⁵ הצ'צ'ת(פ).

²⁶ Davidson, "Proofs for Eternity...", pp. 154–203; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", pp. 434–444; Shahrastani, "Kitab nihayat...", 12; Йеғуда Ґалеви, “Кузари”, V, 18; ал-Газали, “Опровержение философов”; Ибн Рушд, “Опровержение опровержения”, I (ср. ИП, стр. 420–437).

предпочтительно, чем быть над водою, а если так, то кто избрал для нее это место?»; «Солнцу быть круглым не предпочтительнее, чем быть квадратным или треугольным, ибо отношение всех [геометрических] форм к телам, обладающим этими формами, одинаково. Кто, в таком случае, избрал для Солнца такую форму?».

Таким образом они рассматривают каждую подробность мирового целого, и если они видят цветы различных оттенков, то изумляются, лишней раз убеждаясь в силе этого аргумента. «Земля здесь одна и та же, — они говорят, — вода одна и та же, так почему же этот цветок желтый, а этот — красный? Могло ли это быть без того, кто осуществляет спецификацию? А этот осуществляющий спецификацию есть Божество. Точно так же и мироздание в целом нуждается в том, кто осуществляет его спецификацию — и в целом, и в каждой из его частей, [выбирая] один из допустимых вариантов²⁷». Все эти выводы зависят от признания десятого постулата; к тому же, как я разъясню, некоторые из тех, кто полагает, что мир вечен, не оспаривают нас в отношении спецификации.²⁸ Однако, вообще говоря, на мой взгляд, этот путь — наилучший; у меня есть соображения по этому поводу, которые ты услышишь в дальнейшем.²⁹

²⁷ Вслед за Пинесом мы принимаем чтение לְיָמֵינוּ (допустимые), приводимое Мунком, вместо чтения לְיָמֵינוּ (части), принимаемого Ибн Тиббоном, Капахом, Мунком, поскольку последнее приводит к тавтологии.

²⁸ То есть полагает, что Бог сотворил мир по своей предвечной воле и специфицировал его по своему предвечному выбору так, что мир существовал всегда, от века; см. II, 21.

²⁹ См. II, 19. После того, как Маймонид изложил философские доказательства бытия, единства и нетелесности Бога и показал, что тезис о сотворении мира не может быть доказан или опровергнут аподиктически, он приступает к диалектическому обсуждению последней проблемы. В качестве одного из доводов в пользу сотворения мира он приводит аргумент от спецификации. Маймонид ссылается при этом на нерегулярности в строении и движении небесных сфер, расположении звезд и т. д. Согласно аристотелевским представлениям о «пятом теле» (субстанции небесных тел), эти нерегулярности не могут быть объяснены особенностями материи или ролью случайности. С другой сторо-

Шестой путь

Один из поздних [мутакалимов] полагал, что он набрел на весьма хороший путь, превосходящий все выше приведенные, а именно, “перевес существования над несуществованием”. Он сказал: “Согласно всем мнениям, мир является возможно-сущим, ибо если бы он был необходимо-сущим, он был бы Божеством, мы же дискутируем с теми, кто, утверждая, что Божество³⁰ существует, провозглашает вечность мира. Возможное есть то, что может существовать, а может и не существовать, и существование его не предпочтительнее небытия. И то, что это возможное существует, несмотря на равенство статуса³¹ существования и несуществования,³² указывает на выносящего решение, который дает перевес существованию над несуществованием”.³³

Этот путь весьма убедителен;³⁴ он представляет собой одно из ответвлений предыдущего “[пути] спецификации”, но только заменяет выражение “осуществляющий спецификацию” на “отдающий предпочтение”, а состояния сущего — на существование и несуществование как таковые. И он пытается ввести нас в заблуждение или заблуждается

ны, их нельзя рассматривать как результат эманации, необходимого развертывания первоначала; остается предположить свободное действие Творца.

³⁰ Не тождественное миру.

³¹ *ḥḥ*.

³² Т. е. основания для того и для другого равны.

³³ Davidson, “Proofs for Eternity...”, pp. 154–203; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 444–452; Shahrastani, “Kitab nihayat...”, pp. 14–17; ал-Газали, “Опровержение философов”; Ибн Рушд, “Опровержение опровержения”, I, 17 (ср. ИП, стр. 420–437). Это рассуждение появляется у ал-Газали в полемике с авиценновским доказательством бытия необходимо-сущего. Ибн Сина исходит из того, что все возможно-сущее зависит в своем бытии от чего-то другого. Поскольку актуально бесконечный регресс невозможен, должно существовать необходимо-сущее-само-по-себе (ср. Путеводитель, ч. II, Введение, постулаты 19–20 и гл. 1).

³⁴ *ḥḥ* *uzrū*. Согласно Капаху, это сказано с иронией. Как технический термин убежденность (*ḥḥ*) связана с риторикой, которая “создает убежденность в душе слушающего” (ал-Фараби, “Риторика”, ЛТ, стр. 441); возможен, следовательно, перевод “весьма риторичен”; ср. комментарий Эвен Шмуэля.

сам,³⁵ говоря, что мир возможно-сущ, — ведь, как мы разъясним, наш оппонент, убежденный в вечности мира, употребляет термин “возможный” не в том смысле, в котором употребляет его мутакалим.³⁶

Далее, его утверждение, что мир нуждается в том, кто выносит решение, давая перевес существованию над небытием, — место, содержащее чрезвычайно серьезную ошибку.³⁷ Ибо предпочтение и спецификация могут относиться к некоторому сущему, которое в равной степени способно воспринять одну из двух противоположностей или одну из двух различных вещей. В этом случае можно сказать, что если мы находим ее в данном, а не в каком-либо другом состоянии, то это указывает на [существование] деятеля,³⁸ преследующего определенную цель. Например, ты можешь сказать: “Для этой меди принять форму кувшина не предпочтительнее, чем принять форму светильника, так что, когда мы найдем ее в виде кувшина или в виде светильника, мы с необходимостью будем знать, что осуществляющий спецификацию и действующий с намерением избрал своей целью тот или иной из этих двух допустимых вариантов”. Но тут ясно, что медь уже существовала, а те допустимые для нее [формы] отсутствовали в ней до того, как выносящий решение предпочел [одну из них]. Однако, когда о существующей вещи идет спор, обладает ли она существованием, которое никогда не прекращалось в прошлом и не прекратится в будущем,³⁹ или же она возникла после небытия, ее никак нельзя представлять себе в таком состоянии и нельзя сказать: “Кто дал перевес существованию

³⁵ וְלֹא יָדָע לְהַחֲזִיק בְּהַחֲזָקָה; т. е. применяет софистическую аргументацию; см. ниже, прим. 37.

³⁶ Речь идет о категории возможно-сущего (см. выше, прим. 33; А. В. Сагадеев предлагает перевод “бытийно-возможное”, см. “Ибн Сина”, стр. 175–177). См. Путеводитель, ч. II, Введение, постулат 19, гл. 1, умозрение третье и гл. 19.

³⁷ מוֹצֵא וְהוּם עִיִּים גְּדִיָּם, ср. в конце главы מוֹצֵא מְלֻחִים. По-видимому, выражение, близкое по значению к техническому термину “софистический топ” (топ — locus communis, ход мысли); ср. у ал-Фараби מוֹצֵא מְלֻחִים (“софистические топы”), ЛТ, стр. 363. Речь идет о предвосхищении основания, как объясняется далее.

³⁸ עֹשֶׂה.

³⁹ לֹא יָדָע לְהַחֲזִיק בְּהַחֲזָקָה.

над небытием?» до того, как будет установлено, что данная вещь существует после небытия, — но ведь об этом-то и идет спор!

Если же мы будем рассматривать мыслимое⁴⁰ существование и несуществование, то вернемся к тому же самому десятому постулату, то есть к суждению на основании воображаемого и кажущегося, а не существующего и умопостигаемого. Ибо оппонент, убежденный в вечности мира, считает, что мы воображаем несуществование [мира] так же, как воображаем любую невозможную вещь, возникающую в воображении. Наша цель — не опровергнуть их высказывания, а разъяснить, что этот путь, который они полагали отличным от предыдущих, тоже неправилен, и дело с ним обстоит так же, как и с предшествующими в том, что касается зависимости от известного тебе предположения о допустимости.

Седьмой путь

По словам одного из новых [авторов],⁴¹ он обосновывает возникновение мира посредством того, что говорят философы относительно бессмертия⁴² души. Он говорит: “Если бы мир был вечен, то число людей, умерших в [прошедшем] безначальном времени, было бы бесконечным, и тогда бы существовало бесконечное множество душ, причем пребывающих совместно;⁴³ однако невозможность этого, то есть [невозможность] существования бесконечного количества исчисляемых [вещей], несомненно, была доказана”.⁴⁴

⁴⁰ נִיחָוֹת, *intra mentem*; см. прим. 13 к Посвящению, прим. 24 к гл. 51.

⁴¹ ר' לודוולף. Пинес: “креационистов”.

⁴² נִרְדָּה, сохранения [после смерти]; см. прим. 6 к гл. 15.

⁴³ То есть образующих актуальную бесконечность, см. гл. 73, постулат одиннадцатый.

⁴⁴ Davidson, “Proofs for Eternity...”, p. 124; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 452–455, 457–458; Shahrastani, “Kitab nihayat...”, pp. 14–17; ал-Газали, “Опровер-

Это дивный путь, поскольку в нем неясное разъясняется при помощи того, что еще более неясно. Поистине об этом сказано в поговорке, знаменитой среди говорящих на сирийском⁴⁵ языке: “Твой поручитель нуждается в поручителе”.⁴⁶ Как будто они уже доказали бессмертие души и знают, в какой форме та сохраняет существование [после смерти] и что именно сохраняется,⁴⁷ и теперь строят на этом свои аргументы. Но если цель их — заставить оппонента, который верит в вечность мира и, вместе с тем, верит в бессмертие души, признаться в имеющейся у него трудности,⁴⁸ то этого можно достичь только в том случае, когда оппонент соглашается с той фантастической интерпретацией своих слов относительно бессмертия души, на которую опирается пытающийся вызвать затруднение. Однако некоторые из философов недавнего времени⁴⁹ разрешили это затруднение, сказав, что бессмертные души не являются телами и нет у них места и расположения — всего того, из-за чего бесконечность, связанная с их существованием, стала бы невозможной.

Ты же должен знать, что отделенные сущности — будучи не телами или силой, имманентной телу, а интеллектами, — не могут быть представлены множественными ни в коем случае, разве что одни из них являются причинами существования других, и тогда они будут отличаться друг от друга как причина и следствие. Но то, что остается от Зайда, не является ни причиной, ни следствием того, что остается от Умара, поэтому все [души] нумерически тождественны, как разъяснил Абу Бакр ибн ал-Саиг⁵⁰ и другие, подобно ему, решившиеся обсуж-

жение философов”; Ибн Рушд, “Опровержение опровержения”, I, 16–19 (ср. ИП, стр. 471–472).

⁴⁵ Т. е. на арамейском.

⁴⁶ Сукка 26а, Гитин, 28б.

⁴⁷ То есть какой именно из аспектов души.

⁴⁸ Прием *pnʿlʿn*, частный случай — *reductio ad absurdum*; Schwartz, “Who were Maimonides’ Mutakallimun”, II, p. 147.

⁴⁹ Ибн Сина, см. “Книга спасения”, II, p. 203; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 453–455.

⁵⁰ Ибн Баджа, ум. 1138; Пинес (“Translator’s Introduction...”, ciii) дает ссылку на

дать эти глубокие вопросы.⁵¹ Короче говоря, на столь сокровенном, непредставимом для умов⁵² предмете, как этот, нельзя основывать постулаты, с помощью которых будет разъясняться другая вещь.

И знай, что всякому, кто желает обосновать возникновение мира и опровергнуть тезис о его вечности посредством описанных путей калама, неизбежно придется использовать либо один из этих постулатов, либо оба, а именно десятый постулат, то есть [принцип] мысленной⁵³ допустимости, позволяющий обосновать [существование] того, кто совершает спецификацию, или одиннадцатый постулат о том, что бесконечность чередующегося немислима.

Этот последний постулат они обосновывают различными способами. Например, тот, кто желает доказать это, рассматривает какой-либо вид, индивидуумы которого возникают и уничтожаются. Он направляет свою мысль в прошлое; из убеждения о вечности [мира] необходимо следует, что число всех индивидуумов этого вида, [существовавших в период,] отсчитываемый с такого-то срока и простирающийся в безначальное прошлое, бесконечно, как бесконечно и количество всех индивидуумов того же самого вида в период, отсчитываемый от более позднего времени, отстоящего, к примеру, на тысячу лет от вышеуказанной даты. Эта вторая совокупность многочисленнее первой на число индивидуумов, родившихся за истекшее тысячелетие. По их мнению, из

трактат “Соединение разума с человеком”. Высказывания о единстве (но не тождестве) душ после смерти можно встретить у ал-Фараби (“Трактат о взглядах...”, ФТ, стр. 326, 329–330; “Гражданская политика”, СЭТ, стр. 125–126, 128–129) и у “Братьев Чистоты” (Трактаты Братьев Чистоты, IV, стр. 125; см. Игнатенко, “В поисках счастья”, стр. 111).

⁵¹ Этой темой много занимался Ибн Рушд, сочинения которого были неизвестны Маймониду во время написания Путеводителя (см. прим. 92 к гл. 72). В дальнейшем тот же вопрос оживленно обсуждался в схоластике. Среди латинских аверроистов, утверждавших единство интеллекта в связи с признанием вечности мира, был Сигер Брабантский (“О разумной душе”; см. Шевкина, “Сигер Брабантский и парижские аверроисты 13 в.”); с аверроистами полемизировали Фома Аквинский, Альберт Великий, Бонавентура.

⁵² אלה'דאן.

⁵³ אלה'דני.

этого рассмотрения необходимо вытекает следующий вывод: бывает, что одна бесконечность больше другой бесконечности.⁵⁴

Так же поступают они и с оборотами небесной сферы и, как им кажется, получают бесконечное множество оборотов, большее, чем другое бесконечное множество оборотов. Кроме того, они сравнивают обороты одной сферы с оборотами другой, более медленной, — число и тех, и других бесконечно. Так же они поступают и с любым из возникающих акцидентов: они пересчитывают отдельные исчезнувшие акциденты, воображая, будто они сущи и будто у них есть начало, и затем добавляют к этой воображаемой [совокупности] или убавляют от нее.⁵⁵ Все это вещи воображаемые, а не сущие. Уже Абу Наср ал-Фараби наголову разбил⁵⁶ этот постулат и раскрыл места заблуждений⁵⁷ в каждой из его деталей. Ты обнаружишь, что это ясно и очевидно, когда беспристрастно рассмотришь его знаменитую книгу об изменяющихся сущих.⁵⁸

Таковы главные пути мутакалимов, обосновывающие возникновение

⁵⁴ Данный вывод абсурден, поскольку путем взаимно-однозначного соответствия можно показать, что эти бесконечности равны; точно так же показывается, что здесь нарушается аксиома “целое больше своей части”. В канторовской теории множеств, напротив, бесконечное множество определяется как множество, эквивалентное своей части (Дедекинд). Этот аргумент (появляющийся у Филопона) восходит к Аристотелю, см. “Физика”, III, 5, 204a21–27.

⁵⁵ Этот тип аргументов восходит к Филопону (трактаты “Против Аристотеля” и “Против Прокла”). См. Davidson, “Proofs for Eternity...”, pp. 88–116; Wolfson, “The Philosophy of the Kalam”, pp. 410–434. Подобная аргументация встречается уже у ранних мутакалимов ал-Искафи, ан-Наззема, у ал-Кинди и Саади Гаона (“Верования и мнения”, I, 1, аргумент четвертый (стр. 38–39); см. также Йеғуда Галеви, “Кузари”, V, 18; Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, 5; Shahrastani, “Kitab nihayat...”, pp. 26–29; ал-Газали, “Опровержение философов”; Ибн Рушд, “Опровержение опровержения”, I, 27–30; IV, 19; Герсонид, “Войны Господни”, VI, 1. Ср. X. Крескас, “Свет Господень”, I, 2, 2; III, 1, 4; “Crescas’ Critique...”, pp. 219–221.

⁵⁶ ʾmʾ; Капах читает ʾmʾ, “проанализировал”.

⁵⁷ См. выше, прим. 37.

⁵⁸ Этот трактат не сохранился, см. Steinschneider, “Al-Farabi”, pp. 119–123; Davidson, “Proofs for Eternity...”, p. 128. По мнению Нарбони, Ибн Рушд использовал аргументы ал-Фараби в “Опровержении опровержения”.

мира во времени. И когда они доказали с помощью своих аргументов, что мир возник во времени, отсюда с необходимостью последовало, что у него есть мастер, который создал его преднамеренно, по своей воле и своему выбору. После этого они устанавливают, что Он — один, способом, который мы разъясним в следующей главе.

Глава 75

Я разъясню тебе в этой главе также и аргументы в пользу единобожия, согласно воззрениям мутакалимов. Они говорят: “Тот, на кого указывает сущее как на своего мастера и причину своего существования, един”. У них имеются два главных способа для обоснования единобожия — “путь противодействия” и “путь различия”.

Путь первый

Это — “путь противодействия”, предпочитаемый большинством из них. Смысл его состоит в следующем. [Приверженец этого пути] говорит: “Если бы у мира было два божества, то субстанция, которая не может избежать одной из двух противоположностей, с необходимостью была бы либо свободна от обеих, что абсурдно, либо совмещала противоположности в одно и то же время и в одном и том же месте, что также абсурдно. К примеру, если один [бог] пожелает в данный момент некую субстанцию или субстанции разогреть, а второй — охладить, то они либо будут ни теплыми, ни холодными ввиду взаимного противодействия, а это абсурдно, поскольку всякое тело должно воспринять одну из двух противоположностей, — либо данное тело окажется теплым и холодным одновременно. Подобно этому, когда один из [богов] вознамерится привести в движение некое тело, другой может

пожелать остановить его, и тогда оно необходимо будет либо ни движущимся, ни покоящимся, либо и движущимся, и покоящимся одновременно.¹

Аргументация этого рода построена на атомарной гипотезе,² представляющей собой их первый постулат, на постулате о творении акцидентов и на постулате о том, что отсутствие свойств есть нечто существующее и нуждающееся в действующей причине.³ Ибо если утверждать, что низшая материя, в которой, согласно воззрениям философов, чередуются возникновение и уничтожение, отличается, как это было доказано, от высшей материи, то есть субстрата небесных сфер,⁴ то в этом случае некто мог бы заявить, что есть два бога: один управляет низшей материей и его действия не касаются небесных сфер, а второй управляет сферами и его действия не затрагивают первоматерию, как это полагают дуалисты;⁵ тогда, согласно этому воззрению, не было бы никакой неизбежности в возникновении противодействия.⁶

И если кто-либо скажет, что в таком случае каждый из них будет несовершенен, поскольку не распоряжается тем, чем распоряжается другой, то ему возразят, что здесь нет несовершенства ни для одного из

Глава 75

¹ Этот аргумент особо почитался мутакаллимами как восходящий к Корану (21:22, 23: 91); ср. также *Cogrus Hermeticum*, XI, 9; Иоанн Дамаскин, "Точное изложение православной веры", I, 5; Саадия Гаон, "Верования и мнения", I, 3 (стр. 53–54), II, 2 (стр. 86); Бахья ибн Пакуда, "Обязанности сердец", I, 7 (доказательство седьмое); Йосеф ибн Цаддик, "Микрокосм", стр. 50. См. Davidson, "Proofs for Eternity...", pp. 166–169; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", Abramov, "Al-Kasim b. Ibrahim...", pp. 190–192; Shahrastani, "Kitab nihayat...", pp. 90–96.

² הַשְׁאֵלָה, букв. проблема, вопрос, "проблематичное утверждение".

³ Гл. 73, постулаты четвертый, шестой и седьмой.

⁴ См. прим. 31–32 к гл. 58.

⁵ Подразумеваются, в первую очередь, манихеи; см. напр. Саадия Гаон, "Верования и мнения", I, 3, 51–58 (воззрение пятое).

⁶ Тем не менее, сам Маймонид приводит аргумент, аналогичный отвергаемому им здесь, в гл. 1, ч. II, в ряду философских доказательств единства Бога. При этом он основывается на единстве мира и невозможности разделить его на несвязанные сферы (ср. гл. 72 и прим. 37 к ней).

них, ибо воздействие на ту вещь, которой не касаются его действия, для него невозможно, а для деятеля не является несовершенством неспособность совершить невозможное. Так мы, община исповедующих единобожие, не видим несовершенства Единого в том, что Он не может сочетать две противоположности в одном субстрате и Его могущество не распространяется на эту и другие столь же невозможные вещи.⁷ И когда [мутакалимы] подметили слабость этого пути, хотя и было нечто, приведшее их к оному,⁸ — они избрали иной путь.

Второй путь

Они сказали, что если есть два бога, то должен быть один эйдос, объединяющий их,⁹ и другой эйдос, имеющийся у одного, но отсутствующий у другого, и определяющий различие [между ними].¹⁰ Способ этот становится философским и доказательным в том случае, если проводится последовательно¹¹ и проясняются его предпосылки. Я разъяс-

⁷ См. выше, прим. 61 к гл. 73.

⁸ То есть, по-видимому, их постулаты об однородности атомов, с учетом которых нельзя разграничить сущее так, как делают это философы. Или, быть может, речь идет о коранических истоках этого аргумента (см. выше, прим. 1)?

⁹ *לִּישׁוֹן אֶחָד לְשׁוֹנֵי שְׁנַיִם* или “одно понятие, общее для обоих”. Имеется в виду эйдос (понятие) “божественности”.

¹⁰ Маймонид не заканчивает рассуждения, считая дальнейшие шаги очевидными. Существовало несколько вариантов завершения этого доказательства (см. Davidson, “Proofs for Eternity...”, pp. 170–171): 1) эйдос, имеющийся у одного бога и отсутствующий у другого, является акцидентом, а носитель акцидентов, как было доказано (выше, гл. 74), сотворен и не может быть богом (ал-Мукаммис, Ибн Эзра); 2) обладатель двух эйдосов (общего и отличительного) является составным, а все составное нуждается в составителе и творце (Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, 7 (доказательство четвертое); 3) Бог нетелесен, а нетелесное не может быть носителем акцидентов (см. МТ I, 1, 1:7); 4) Бог необходимо-сущ, а необходимо сущее не может быть составным (Путеводитель, II, 1). Аргументы 3) и 4) применялись в упоминаемых далее Маймонидом философских доказательствах единства; ср. также ал-Фараби, “Трактат о взглядах...”, ФТ, стр. 205–207.

¹¹ *וּדְבַר אֶחָד*, Пинес: “if it is followed step by step”; Капах: “если анализируется”.

ню их тебе, когда буду излагать воззрения философов по этому вопросу.¹² Кроме того, данный путь неприменим в рамках доктрины, которой придерживаются все те, кто верит в атрибуты, поскольку, по их мнению, в Вечном, да превознесется Он, есть несколько различных эйдосов, и аспект знания для них отличен от аспекта могущества, аспект же могущества отличен от аспекта воли. Тем самым не исключается, что каждое из двух божеств будет обладать несколькими аспектами, в том числе и общими с другим [божеством], и отличительными.

Путь третий

Есть также путь, нуждающийся в одном из постулатов, принимаемом приверженцами этого пути.¹³ А именно, некоторые из них — ранние представители [калама] — верят, что Бог волит волей, которая не есть аспект, добавочный к сущности Творца, ибо эта воля не имеет субстрата.¹⁴ В соответствии с этим постулатом, который мы изложили (несмотря на то, что, как ты видишь, представить себе такое трудно), они говорят, что единственная воля, лишенная субстрата, не может наличествовать у обоих [божеств], ибо, по их словам, одна причина не вызывает двух следствий¹⁵ у двух сущностей. Это, как я тебе уже указывал по сходному поводу, — объяснение непонятого через еще более непонятое. Та воля, о коей они говорят, непредставима, а по мнению некоторых, и невозможна. У сторонников этого воззрения возникают из-за него бесчисленные трудности, они же используют оное для доказательства единобожия.

¹² См. ч. II, гл. I.

¹³ Возможно, речь идет об асхаб ал-ахвал, модалистах, см. прим. 25 к гл. 51.

¹⁴ Такое мнение высказывалось уже Абу-л-Хузайлом, ср. аш-Шахрастани, стр. 59.

¹⁵ *ḥadīṣ*, обычно переводится как “статусы”.

Путь четвертый

Они говорят: “Существование [результата] действия с необходимостью свидетельствует о действующем, но не указывает на нескольких действующих. И нет разницы между утверждением, будто богов — два, или двадцать, или какое-то другое число, — это ясно и очевидно”.¹⁶ Но поскольку можно возразить, что этот аргумент не доказывает невозможность множественности в Божестве, он только указывает на незнание нами числа [богов]: быть может, Он один, быть может, что их много, один из [мутакалимов] дополнил это доказательство, сказав, что существование Божества необходимо, а не возможно, и потому возможность множественности исключается.¹⁷ Так проводит сторонник этой аргументации свое доказательство, ошибочность коего весьма очевидна, ибо существование Его, да превознесется Он, есть то, к чему не относится возможность, зато нашим знаниям о Нем возможность присуща, ибо возможность в знании не тождественна возможности в существовании.¹⁸ И быть может,¹⁹ подобно тому как христиане полагают, будто Он троичен, хотя на самом деле это неверно, так и мы полагаем, что Он един, хотя на самом деле это неправильно.²⁰ Это ясно для всякого, кто приобрел навык в познании следствий, необходимо вытекающих из предпосылок.

¹⁶ Смысл этого аргумента: не следует предполагать богов более, чем необходимо, — что-то вроде “бритвы Оккама”; ср. рассуждения Аристотеля о том, что число “отделенных интеллектов” должно соответствовать числу сфер (“Метафизика”, XII, 8); Ибн Рушд говорит по аналогичному поводу, что у природы не бывает ничего лишнего (см. комментарий Фалакеры на II, 11). См. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, II, 1 (стр. 84); Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, 7 (доказательство третье); См. Davidson, “Proofs for Eternity...”, p. 170.

¹⁷ Иными словами: необходимо, чтобы существовал по крайней мере один Бог, возможно, что богов много; но поскольку Бог — необходимо-сущий, а не возможно-сущий, нескольких богов существовать не может.

¹⁸ Т. е. софизм построен на подмене онтологической категории возможно-сущего эпистемологической категорией предположительного знания.

¹⁹ Если принять приводимую выше аргументацию.

²⁰ Ложность этой аргументации становится особенно очевидной, если попытаться

Путь пятый

Один из поздних [мутакалимов] полагал, будто он нашел аподиктический путь для обоснования единобожия, а именно “[аргумент от] зависимости”. Разъясним это. Он сказал: “Если один из [богов] способен единолично сделать все существующее, то второй излишен и не нужен, но если существующее не может быть завершено и устроено им без участия второго, то тогда каждому из них свойственна слабость,²¹ поскольку они зависимы друг от друга, и сущность их не самодостаточна”. Этот [путь] — не что иное, как ответвление “пути противодействия”.²² Возражая против подобной аргументации, следует сказать следующее. Не всякий, кто не может произвести действие, способность совершения которого не заложена в его субстанции, именуется слабым.²³ Ведь мы не говорим о человеческом индивидууме, будто он слаб²⁴ из-за того, что не может сдвинуть [груз в] тысячу кантаров,²⁵ и не приписываем Богу, да превознесется Он, слабости из-за того, что Он не может содеять Свою сущность телесной, или сотворить подобного Себе, или сотворить квадрат со стороной, равной диагонали. Так же мы не вправе утверждать, будто каждый из [богов] слаб, из-за того, что не творит единолично, коль скоро в их существовании заложена необходимость того, чтобы их было два.²⁶ И это не зависимость, а [онтологическая] необходимость, не допускающая альтернативы. Мы не говорим, что Бог, великий и могучий, на деле бессилен, хотя, согласно их воззрениям, Он неспособен сделать тело сущим иначе, как сотво-

применить ее в споре с тем, кто считает множественность в Боге не только возможной, но и необходимой.

²¹ ג'זו — неспособность.

²² См. Саадия Гаон, “Верования и мнения”, I, 3 стр. (53–54), II, 1 (стр. 84); Бахья ибн Пакуда, “Обязанности сердец”, I, 7 (доказательство седьмое).

²³ (נ)ג'זו.

²⁴ קטן.

²⁵ Мера веса, см. гл. 31, прим. 5.

²⁶ То есть это онтологически необходимо.

рив атомы и соединив их посредством акцидентов, которые Он творит в них, и не называем это зависимостью и бессилием, поскольку альтернатива этому невозможна; так же вправе ответственность и многобожник: ²⁷ невозможно, чтобы каждый из них действовал единолично, однако это не указывает на слабость обоих, поскольку в их существовании заложена необходимость того, чтобы их было два.

И одному [из мутакалимов] так надоели эти ухищрения, что он сказал: единобожие принимается [на веру] в силу Закона. ²⁸ [Остальные] мутакалимы сочли это крайне отвратительным ²⁹ и отнеслись с презрением ³⁰ к тому, кто это сказал. На мой же взгляд, тот из них, кто сказал это, — человек чрезвычайно здравомыслящий, невосприимчивый к софистике. И поскольку он не услышал в их речах ничего, что могло бы служить истинным доказательством, и обнаружил, что душа его не находит покоя ³¹ в том, что они мнили доказательством, то и сказал, что это положение должно быть принято в силу Закона. ³² Ибо эти люди не оставили у сущего никакой устойчивой природы, на которой можно было бы утвердить правильную аргументацию, не оставили интеллекту его врожденной прямоты, ³³ ведущей к правильным заключениям. И все это было сделано намеренно, дабы предположить сущее таким, чтобы посредством него можно было бы доказать недоказуемое, а повлекло за собой неспособность доказать доказуемое. И жаловаться на это некому, кроме как Богу и справедливым среди мужей разума. ³⁴

²⁷ אלמשרך – придающий Богу сотоварищей, Пинес: associationist.

²⁸ מקבול שרעא.

²⁹ שנעווא.

³⁰ אזדרוא.

³¹ נפסה לם תסכן. Ср. принятое в каламе определение знания как סוכן אלנפס; см. Роузентал, "Торжество знания", стр. 63, 78.

³² יוכ'ד' מקבולא מן אלשרע.

³³ פטרה מסתקימה, врожденного здравого смысла.

³⁴ ולד'וי אלאנצאף מן אהל אלעקל.

Глава 76

Об отрицании телесности [Бога] согласно учению мутакалимов. Пути мутакалимов и их доводы в пользу отрицания телесности чрезвычайно слабы, еще слабее, чем их аргументация единобожия, ибо для них отрицание телесности есть как бы необходимое ответвление принципа единства, ведь тело, говорят они, не может быть единым. Однако, на мой взгляд, не является мутакалимом тот, кто отрицает телесность на том основании, что тело с необходимостью состоит из материи и формы, то есть обладает сложностью, а невозможность того, чтобы сложность принадлежала к сущности Божества, очевидна. Эта аргументация не построена на принципах мутакалимов, но является истинным доказательством, основанном на убеждении в [существовании] материи и формы и осознании этих понятий. Это философское учение, которое я разъясню тебе, когда буду излагать доказательства философов, относящиеся к рассматриваемому тезису.¹ Цель же настоящей главы — привести аргументы мутакалимов, отрицающие телесность, с учетом их постулатов и методов умозаключения.

Первый путь

Если бы Божество было телом, говорят они, то эйдос Божественности и Ее истинная реальность² непременно конституировались бы либо всей совокупностью субстанций этого тела, то есть всеми его атомами, либо одной из его субстанций. И если бы она конституировалась одним атомом, то какая польза была бы от остальных частиц? В этом случае не было бы смысла в существовании данного тела. А если бы

Глава 76

¹ См. ч. II, Введение, постулат одиннадцатый и гл. 1.

² *нлпррп*.

она конституировалась всеми частицами,³ то это было бы множеством богов, а не единым Божеством, однако, как мы уже разъяснили, Оно едино.⁴

Рассмотрев это доказательство, ты обнаружишь, что оно построено на первом и пятом из их постулатов. Но что если ты скажешь им: “Тело Божества не состоит из неделимых частей, то есть не состоит из чего-либо вроде тех субстанций, которые Он, по вашему утверждению, творит. Напротив, оно представляет собой сплошное тело, поддающееся делению только в фантазии.⁵ И не следует принимать во внимание фантазии, ведь подобным же образом ты воображаешь,⁶ что тело небес может быть разъято и расчленено, а философ говорит, что это — плод воображения и суждение по аналогии между явным, то есть телами, находящимися вокруг нас, и скрытым⁷”?

Второй путь

Это важный для них [принцип] “невозможности подобия”. [Бог] не подобен никакому из Своих творений, но если бы Он был телом, то Он был бы тем самым подобен другим телам. Они предаются длинным рассуждениям на эту тему, говоря следующее. Если мы скажем, что Он — тело, но не такое как остальные тела, то будем сами себе противоречить. Ибо всякое тело подобно другим телам в отношении телесности, и различия между ними связаны с другими их аспектами (имеются в виду акциденты). Кроме того, по их мнению, отсюда⁸ следовало бы, что Он сотворил подобного Себе.

³ Или “каждой частицей”.

⁴ Как отмечает Шварц, подобное доказательство приводится ал-Бакиллани.

⁵ amll .

⁶ h'zll .

⁷ Речь идет о принятом среди мутакаллимов “заключении от очевидного к сокровенному”, см. выше, прим. 16 к гл. 56; ср. примечания Шварца к этому месту.

⁸ Из предположения о телесности Бога.

Этот аргумент проблематичен⁹ в двух отношениях. Во-первых, кто-нибудь может сказать: “Я не признаю невозможности подобия”. Как ты докажешь невозможность того, чтобы Божество уподобилось чему-либо из сотворенного Им, в каком бы то ни было отношении, если только ты не¹⁰ будешь опираться в этом на текст пророческих книг, и тогда отрицание телесности будет тем, что принято на веру, а не постигнуто разумом. А что касается твоих слов: “Если бы Он был подобен какой-либо из сотворенных им вещей, то выходило бы, что Он сотворил подобного Себе”, — то спорящий может сказать: “Он подобен ей не во всех отношениях, и я не отрицаю, что в Божестве есть несколько аспектов, есть различные стороны”, — ведь верующие в телесность не избегают такого утверждения.

Еще более серьезное¹¹ возражение может быть выдвинуто [против этого аргумента] в другом отношении. А именно: для тех, кто занимался философией и углублялся в учения философов, является бесспорным и очевидным, что [термин] “тело” сказывается о небесных сферах и о сих телах,¹² образованных из первоматерии,¹³ чисто омонимически,¹⁴ ибо эта материя¹⁵ не есть та материя и эти формы не суть та форма, ибо также и [термины] “материя” и “форма” сказываются о том, что здесь, и о небесных сферах омонимически. И несмотря на то, что небесная сфера, несомненно, обладает измерениями, сами измерения не есть тело, ибо тело — это то, что составлено из материи и формы.

И если так говорится по отношению к небесной сфере, то еще с

⁹ יכחל.

¹⁰ אלהים אלא, букв. “[клянусь] Богом — нет такого!”, см. примечания Шеера и Капаха, перевод Пинеса.

¹¹ אשכל — глубокое, см. Мунк.

¹² Т. е. тем, на которые мы можем указать, сказав: “вот эти”, здешним, окружающим нас телам.

¹³ אלהיולאניה.

¹⁴ באשלתאן מחץ, см. прим. 7 к Введению, прим. 17 и 25 к гл. 56.

¹⁵ אלמאדה. О разнице между מאדה и היולי см. напр. Wolfson, “Arabic and Hebrew Terms for Matter and Element With Especial Reference to Saadia”, Studies, II, pp. 377–393.

Третий путь

Он состоит в следующем. Если бы Божество было телом, говорят они, Оно было бы конечно; это справедливо. А если Оно конечно, то, значит, у Него есть известный размер, известная и определенная конфигурация. Это также справедливое заключение. Но, говорят они, коль скоро Оно — тело,²¹ то каковы бы ни были Его размер и конфигурация, Божество могло бы быть больше или меньше по размеру или обладать какой-либо другой конфигурацией. Но тогда спецификация Его посредством определенного размера и определенной конфигурации требует наличия того, кто осуществляет спецификацию.²²

Этому аргументу они тоже, я слышал, придают важное значение, а между тем он еще слабее, чем предыдущие, поскольку построен на десятом постулате, в связи с которым, как мы уже разъяснили, возникают великие сомнения, даже по поводу всех прочих сущих,²³ коль скоро они предполагаются не такими, каковы они есть по природе. Что уж говорить об этом применительно к Божеству! И нет разницы между этим [рассуждением] и их словами о том, что “перевес” существования мира над его небытием указывает на деятеля, который предпочел существование небытию, поскольку и существование и несуществование возможны.²⁴ И если сказать им: “Почему вы не распространили это на Божество, да превознесется Оно, и не заявили, что раз Оно существует, непременно должен быть тот, кто дал перевес Его существованию над небытием?”, — то они, несомненно, ответили бы: “Потому, что это приведет нас к бесконечной регрессии,²⁵ [что невозможно], и, значит, мы неизбежно в конце концов придем к необходимо-сущему, которому

²¹ То есть к Нему применим принцип допустимости (Эвен Шмуэль).

²² См. Davidson, "Proofs for Eternity...", p. 172; Shahrastani, "Kitab nihayat...", pp. 106–107; Wolfson, "The Philosophy of the Kalam", p. 50.

²³ Кроме Бога.

²⁴ Гл. 74, путь четвертый.

²⁵ לטלטלה.

не присуща возможность и который не нуждается в действующей причине”.

Но к аналогичному ответу мы должны прийти и в отношении конфигурации и размера. Ибо обо всем, обладающем конфигурацией и размером, обо всем возможно-сущем (в том смысле, что оно [сначала] не было сущим, а затем стало сущим),²⁶ позволительно утверждать: “Оно могло быть больше или меньше своей нынешней [величины] или отличаться другой конфигурацией; и, значит, непременно должен быть тот, кто осуществил спецификацию”. Однако, скажет исповедующий телесность, конфигурация и размер Божества (да превознесется Оно над всяким несовершенством и уподоблением!), не есть то, что [сначала] не существовало, а затем стало сущим, так чтобы нуждаться в осуществляющем спецификацию. Ибо Его сущность с ее размерами и конфигурацией является необходимо-сущей [именно] в таком виде, не нуждаясь ни в производящем спецификацию, ни в [дающем перевес]²⁷ существованию над небытием, ибо для [Божества] последнее невозможно. И так же не нуждаются в производящем спецификацию [Его] конфигурация и размер, поскольку их существование с необходимостью именно таково.

Итак, о читатель,²⁸ — если ты избрал для себя поиск истины, отвергнув страсти,²⁹ слепое³⁰ следование авторитету и приверженность к тому, что привык считать важным, если ты не [склонен] обманывать себя, — то вникни, в каком положении оказались эти мыслители,³¹ что постигло их по их же вине. Ибо убежали они от зноя в огонь. А именно, они упразднили природу сущего и исказили естество небес и земли,

²⁶ Это уточнение связано с отличием философского онтологического понимания возможности от субъективистской концепции “допустимости” в каламе.

²⁷ В некоторых манускриптах эти слова отсутствуют.

²⁸ אֵלֵינוּ.

²⁹ Стремление победить в споре (Эвен Шмуэль).

³⁰ См. примечание Пинеса.

³¹ אֵלֵינוּ.

воображая на основании своих постулатов доказать возникновение мира во времени. Но возникновения мира во времени они не доказали, зато испортили нам доказательства существования Божества, Его единственности и бестелесности. Ибо доказательства, при помощи которых выясняется все это, могут опираться только на природу сущего: устойчивую, явную, постижимую для чувств и разума.

А теперь, завершив [изложение] конечных выводов, к которым приводят их рассуждения, мы приступим к изложению философских постулатов и доказательств существования Божества, Его единства и невозможности того, чтобы Оно было телом, приняв при этом [положение философов] о вечности мира, без того, чтобы в него верить. Потом мы продемонстрируем наш путь окончательного доказательства трех этих искомых тезисов — путь, к которому привело нас достоверное умозрение. После этого мы вступим в дискуссию с философами относительно их утверждения о вечности мира — с помощью Всемогущего.³² Настоящая первая часть “Путеводителя растерянных” завершена.

³² ἴψ, см. гл. 63 и прим. 34 к ней.

Краткое изложение содержания

Посвящение

Йеѓуда бен Шимон, ученик Маймонида, – типичный представитель аудитории, к которой обращен Путеводитель. Курс наук, пройденный им, с одной стороны, подготовил его к восприятию метафизики, с другой – пробудил вопросы и вызвал растерянность, ответом на которую и служит Путеводитель. Тройственная задача Путеводителя – 1) согласование философии и религии; 2) критика подхода мусульманских теологов (мутакалимов) и их еврейских последователей к этой проблеме; 3) истолкование тайного смысла Писания и талмудического предания там, где они касаются метафизических материй.

Введение

Тема трактата – истолкование многозначных и метафорических выражений, а также неявных аллегорий, содержащихся в Писании, поскольку буквальное понимание таких мест служит причиной растерянности людей, совмещивших философское знание с убежденностью в истине Торы и предания. Кроме того, в трактате затрагиваются тайны науки о природе и науки о Божественном, поскольку они отразились в Писании и предании. Сама суть этих предметов такова, что они могут явиться человеческому разуму только в отдельных вспышках озарения, а не в ровном свете дискурсивного мышления. Соответственно характеру постижения, их изложение также не может быть явным и последовательным, – должно прибегать к намеку и иносказанию. Благодаря присущей метафоре и притче двойственности внешнего и внутреннего, они могут отразить диалектику сокрытия и раскрытия высших предметов знания. Точно так же эта двойственность отвечает двойкой цели Откровения: внутренний смысл притчи служит интеллектуальному просвещению избранных, внешний – наставлению народа в практической жизни.

Наставление о сем трактате

Предостережения, призванные предупредить превратное понимание трактата неподготовленными читателями. Трактат написан чрезвычайно тщательно и требует внимательного чтения. Главное – избегать поспешных выводов и домыслов, “развивающих” тезисы трактата. При соблюдении этих условий даже новичок может извлечь из него определенную пользу, однако истинный смысл доступен только подготовленному читателю. Последний может проникнуть в

подтекст, постоянно сопоставляя различные главы, обращая особое внимание на отступления от общего хода изложения и другие аномалии текста как на намеки, ведущие к скрытому смыслу.

Введение

Семь причин действительных и кажущихся противоречий, встречающихся в различных текстах таковы: 1) налицо компилятивный текст, отражающий различные точки зрения; 2) изменения позиции автора; 3) одно из двух противоречащих высказываний (или оба они) является иносказанием; 4) имеются условия, не оговоренные явно; 5) неточности при предварительном изложении предмета, допускаемые в дидактических целях; 6) неявное противоречие, не замеченное автором; 7) высшие предметы постижения могут быть описаны только с помощью взаимодополнительных высказываний, противоречащих друг другу. Противоречия в Путеводителе вызваны пятой или седьмой причинами и служат важным ключом для проникновения в его подтекст.

Глава 1

Один из основных источников антропоморфных представлений о Боге – библейский рассказ о сотворении человека по образу и подобию Божию. На самом деле “образ Божий” – не внешний облик человека, а его субстанциальная форма, то есть интеллект. Интеллект назван подобием Бога, поскольку способен к постижению, не опосредованному ничем внешним.

Глава 2

Некий ученый муж указал на несообразность библейского рассказа об Адаме: согласно Библии, Адам приобрел интеллект лишь в результате грехопадения, ведь лишь тогда он начал различать добро и зло. Ответ Маймонида: интеллект, присущий человеку изначально, оперирует категориями истинного и ложного, а не добра и зла. Появление добра и зла как самостоятельных категорий связано именно с утратой при грехопадении “образа Божьего” – интеллектуального постижения.

Глава 3

Различие между словами לְיָדָו (строение, очертания) и לְפָנָיו (фигура, облик). Первое относится только к сфере телесного, второе многозначно и может обозначать как предмет чувственного восприятия или воображения, так и умопостигаемый предмет. Именно в последнем значении говорится о созерцании

“облика” Бога (’ן ללול) Моисеем (пророчество Моисея – одна из сквозных тем этой части Путеводителя).

Глава 4

Глаголы, выражающие зрительное восприятие (הן ,היט, הטר), могут относиться как к телесному зрению, так и к интеллектуальному созерцанию; именно в последнем смысле говорится о созерцании Бога и о Божьем зрении.

Глава 5

Продолжение предыдущего. Приступая к созерцанию метафизических предметов, необходимо проявлять крайнюю осторожность и сдержанность; без этого невозможно чисто интеллектуальное постижение, свободное от воздействия чувственного восприятия и воображения. Поэтому Моисей в начале своего пророчества закрыл лицо, боясь смотреть на Бога. Постижение “избранных сынов Израиля”, не проявивших подобной сдержанности, оказалось ущербным. Для тех, кто не готов к углубленному восприятию текста, допустимо интерпретировать видение Бога как созерцание сотворенного Им света, а не как интеллектуальное постижение.

Глава 6

Слова “мужчина” и “женщина” метафорически обозначают /пару вещей/ вещи, приуроченные для соединения друг с другом (в частности, материю и форму). Данное замечание продолжает интерпретацию рассказа о грехопадении, начатую во второй главе, а также тему интеллектуального постижения, исходная точка которого – различие этих двух понятий.

Глава 7

Переносные значения слова “рождение”: процессы становления в природном мире; порождение мысли; рождение ученика учителем, приводящим его к интеллектуальному постижению; “Сыны пророческие”; рождение Сифа по образу Адама; слова Талмуда о том, что лишившись образа Божьего, Адам рождал демонов. Помимо ее связи с библейским рассказом об Адаме, глава продолжает тему интеллектуального постижения: сам умопостигаемый мир находится вне сферы становления, но человек достигает этого уровня, проходя процесс становления и переживая новое рождение.

Глава 8

Метафорическое значение слова “место” – уровень бытия. Применительно к Богу – уровень абсолютного бытия (необходимо-сущего). Данная глава подготавливает тему глаголов, выражающих положение и движение в пространстве, а также продолжает тему интеллектуального постижения: уровень умпостигаемого бытия есть то место, куда стремится взойти интеллект.

Глава 9

Престол указывает на величие его обладателя. В этом смысле говорится о небесах или о Храме как о престоле Бога. Иногда “Престол Бога” метонимически обозначает сам атрибут Божьего величия, неотличимый от Его сущности.

Глава 10

Восхождение и нисхождение в переносном значении указывают соответственно на повышение и понижение статуса – социального или онтологического. Кроме того, о восхождении говорится, когда мысль обращается на высокий предмет, о нисхождении – в противоположном случае. Применительно к Богу нисхождение означает проявление в материальном мире, восхождение – прекращение такого проявления. Восхождение Моисея к Богу.

Глава 11

Восседание метафорически указывает на прочный и неизменный статус. В этом смысле говорится о восседании Бога – незыблемости абсолютного бытия в противопоставлении изменчивости материального мира.

Глава 12

Глагол *pr* (встать, восстать) применительно к Богу означает исполнение обещания или приговора.

Глава 13

Одно из значений глагола *tu* (помимо значения “стоять”) – оставаться, сохраняться, пребывать неизменным. В этом значении он применяется к Богу, Его атрибутам и деяниям. В том же смысле говорится о предстоянии Моисея пред Богом.

Глава 14

Слово Адам производно от אדמה (земля). Его значения: первый человек; человек вообще; простонародье. Мотиву бренности человека, неспособного оторваться от земли, выраженному в настоящей главе (в этимологии и во всех приводимых цитатах) противопоставляется в следующей главе образ лестницы, утвержденной на земле и достигающей неба.

Глава 15

Одно из значений глагола עמד (стоять вертикально) — быть незыблемым и неизменным. В этом смысле он применяется к Богу, Его слову, и т. п. Лестница Иакова, над которой стоит (עמד) Бог, — венчаемая необходимо-сущим иерархия бытия. Ангелы на лестнице изображают пророков, возвышающихся до созерцания Бога и затем нисходящих в низший мир, неся пророчество. В каком смысле Бог повелевает Моисею утвердиться (עמד) на скале во время откровения на Хореве.

Глава 16

Слово עין (скала), среди прочего, означает и “месторождение”. Отсюда переносное значение слова “источник”, “первоначало”, в котором оно применяется к Богу. Моисею повелено утвердиться (עמד) на скале, то есть утвердиться в созерцании Бога как источника всего сущего.

Глава 17

Учение о началах сущего следует скрывать от непосвященных, излагать в притчах и иносказаниях; это признают не только последователи Торы, но и философы древности. Так, Платон называл форму мужчиной, а материю — женщиной. Три начала становящегося сущего: материя, форма, специфическая лишенность. Настоящая глава развивает тему начал сущего, а также касается намеком сквозных тем первой части — рассказа об Адаме и пророчества Моисея.

Глава 18

Глаголы, описывающие приближение и прикосновение, имеют среди прочего значение сближения, уподобления, отождествления разума с предметом постижения. В этом смысле говорится о близости к Богу тех, кто познает Его.

Глава 19

Слово מלא (быть полным) иногда употребляется в смысле полноты достоинства и достижения пределов совершенства. Толкование стихов “полна вся земля славы Его”, “и слава Господня наполнила скинию”.

Глава 20

Глаголы על и נשׂו (возвыситься, быть высоким) применительно к Богу выражают идею величия, могущества, высоты достоинства. Все подобные атрибуты не есть нечто отличное от Его сущности.

Глава 21

Глагол עָמַד (проходить, переходить, проходить мимо), помимо пространственного перемещения, может описывать нисхождение Божественного сияния и Шехины, созерцаемое в пророческом видении. Различные толкования фразы из Исх. 34:6: “И отвел его Господь от лика Своего”, “И провел Господь Свою Шехину пред лицом его”, “И голос Бога прошел пред ним”. О подходе Таргума к устранению антропоморфизмов. Допустимость различных толкований.

Глава 22

Глагол בא (приходить) в переносном смысле может указывать на осуществление Божьего предназначения и явление Его Шехины.

Глава 23

צֵאת (выход) метафорически обозначает проявление, обнаружение скрытого. В этом смысле он может относиться к явлению Божественных деяний и повелений. (Слова Писания о том, что Бог творит и действует в мире, отдавая повеления – не что иное, как фигуральные выражения, основанные на сравнении Бога с земным царем; на самом же деле Бог вершит все посредством одной только воли.) Соответственно указанному значению “выхода”, и “возвращение” приобретает переносный смысл прекращения, удаления из мира Божественных деяний и явлений. “Пойду Я, возвращусь в место Свое” указывает на удаление Шехины и прекращение Божественного покровительства.

Глава 24

Слово הלכה (хождение, ходьба) применительно к Богу может указывать как

на распространение, явление в мире Божественного повеления, так и на прекращение, уход из мира Его Провидения. “Идти за Богом” означает – следовать стезею добродетели.

Глава 25

Глагол רָשׁ (обитать) применительно к Богу указывает на постоянство присутствия Шехины – сотворенного света – в определенном месте, или постоянство действия Провидения, направленного на определенный объект.

Глава 26

“Тора говорит на языке людей” означает, что Писание приспособливает свои выражения к понятиям обыденного сознания большинства людей, вплоть до последних невежд. Поэтому Бог описывается телесным – иначе нельзя дать представления о Его существовании. Ему приписывается движение, поскольку для обыденного сознания это необходимый атрибут совершенного существа. На самом же деле категория движения неприменима к Богу – так же как и категория покоя. Данное рассуждение оправдывает внешний план выражений, приписывающих Богу движение, тогда как в предыдущих главах рассматривался их внутренний смысл.

Глава 27

Онкелос, автор арамейского перевода Торы, заботится об устранении антропоморфных выражений. В частности, он переводит всякое выражение типа “и сошел Господь” как “и явился Господь”. Исключение составляет фраза “Я сойду с тобою в Египет”, которую Онкелос перевел буквально. Может быть, дело тут в том, что эти слова Иаков услышал в “сонном видении”, как оговорено в самой Торе (а при изложении сна, который сам уже есть метафора реальности, антропоморфные образы нет нужды расшифровывать). Возможно также, что, по мнению Онкелоса, эту фразу произносит ангел.

Глава 28

Слово לֶגֶל (нога), среди прочего, имеет значение “следствие”. Стих “И стоять будут ноги Его в тот день на Масличной горе” означает: явятся чудеса, которые будут следствием Его воли. В арамейском переводе пророков, приписываемом Йонатану бен Узиэлю, этот стих передан как “И явится Он в могуществе Своем на Масличной горе”. В стихе “...а под Его ногами – как бы нечто сделанное из бесцветного хрусталя” Онкелос передает выражение “под Его но-

гами” как “и под престолом Славы Его”. Согласно предложенному выше толкованию, “под ногами Его” означает “является Его следствием”; “нечто сделанное из бесцветного хрустала” иносказательно обозначает бескачественную первоматерию.

Глава 29

Значения глагола **זזז** (огорчать). Два толкования фразы “**זזז**” (букв. и восскорбел) в сердце Своем”: 1) “**זזז**” — и осудил (человечество) на гибель, “в сердце Своем” — не сообщив об этом никому; 2) “**זזז**” — “и был Он пренебрегаем”, “в сердце Своем” — в том, что касалось Его воли.

Глава 30

Глагол **זזז** (есть). Один из аспектов обозначаемого им действия — уничтожение пищи, отсюда переносное значение уничтожения вообще; в этом смысле говорится “Ибо Господь, Бог твой, есть огонь поедающий”; другой аспект — поддержание жизни, и в этом смысле он применяется к постижению мудрости, поддерживающему истинное бытие человека. Настоящая глава поднимает развиваемую в последующих главах тему благ и опасностей, связанных с интеллектуальным постижением.

Глава 31

Каждый человек имеет свою меру постижения; есть вещи, принципиально непостижимые для любого человеческого существа. С другой стороны, человеческому разуму свойственно устремляться именно в те области, где он не способен обрести доказательного знания; в этом причина множества разногласий в сфере теологии. Согласно Александру Афродисийскому, люди впадают в заблуждение по трем причинам: из-за стремления к первенству в споре, из-за трудности предмета и из-за собственного невежества. Александр не упомянул четвертую причину, особенно актуальную в настоящее время, — инерцию привычных, усвоенных ранее взглядов. Именно в этом источник антропоморфных воззрений простонародья.

Глава 32

Поскольку интеллект связан с материей, ему присуща следующая особенность, свойственная телесным силам: перенапряжение интеллекта, попытка перейти свойственные ему пределы приводит к его ослаблению, к неспособности

постиж даже то, что прежде было доступно. Об этом говорится в Притчах: “Нашел ты мед? ешь, сколько тебе потребно, не то пресытишься им и изблюешь его”. Особой осторожности требует сфера теологии, где подобная попытка, особенно в начале умозрения, может привести к подрыву основ веры и к отступничеству.

Глава 33

Обучать начинающего метафизике и раскрывать ему тайный смысл Писания – все равно что кормить грудного ребенка хлебом и поить вином. Именно поэтому “Тора говорит языком людей”, приспособляясь к понятиям толпы; по той же причине истинные воззрения, которые нужно прививать массе, еледует основывать на авторитете, а не на доказательствах. И только тому, кто достиг совершенства, можно передать тайны Торы.

Глава 34

Причины, по которым метафизика недоступна для начинающих и для широкой публики: 1) трудность и глубина предмета; 2) врожденных интеллектуальных способностей недостаточно для занятий этим предметом, а развить их в полной мере удастся далеко не каждому; 3) обширность необходимых предварительных знаний; 4) необходимость высоких нравственных качеств и уравновешенного темперамента; 5) погоня за тем, что необходимо для пропитания, и уж тем более за тем, что сверх необходимого, отвлекает человека от учения.

Глава 35

Несмотря на ограничения, упомянутые в предыдущих главах, существуют теологические принципы, о которых нужно возвещать всем людям без исключения. А именно, подобно тому как надлежит учить всех людей, что Бог – один и только Ему подобает поклоняться, так же надлежит учить их, что Он – нетелесен, свободен от недостатков и аффектов и не подобен ничему из сотворенного. Если у тех, кто усвоил эти истины, возникнут трудности из-за антропоморфных выражений Писания, следует ввести их в курс толкования многозначных имен, метафор и аллегорий. Если же они не готовы к постижению этого, следует сказать им: Бог нетелесен и свободен от аффектов, а вызвавшие затруднение слова Писания истинны, но требуют иносказательного толкования, которое ведомо мудрым.

Глава 36

Писание говорит о Божьем гневе, ярости и тому подобном только в связи с идолопоклонством. Точный смысл этих выражений будет разъяснен в дальнейшем, но во всяком случае они указывают на идолопоклонство как на величайшее заблуждение и нечестие. Идолопоклонство, то есть поклонение чему-либо, кроме Бога, не обязательно предполагает отрицание Его существования и единственности. Таким образом, заблуждение идолопоклонства касается не Самого Бога, но лишь служения и поклонения, которые направляются на неподобающий предмет. В отличие от этого, антропоморфизм в корне извращает понятие о Боге и, следовательно, является заблуждением и неверием более тяжким, чем идолопоклонство.

Глава 37

Метафорические значения слова פָּנָי (лицо) и выражений, его использующих. 1) Гнев (напр., в стихе “Лицо Господне [против] творящих зло”); 2) Личное, не опосредованное ничем присутствие; в частности выражение “И говорил Господь с Моисеем лицом к лицу” означает – “говорил без посредников”; 3) “Пред лицом” – в непосредственной близости; этому толкованию следовал Онкелос, переводя выражение “а лицо Мое не будет видимо”, как “то, что предо Мною не будет видимо”. Он разумел здесь отделенные интеллекты, которые находятся “пред Богом” в том смысле, что на них постоянно направлено Провидение; 4) פְּנִינִי означает “прежде”, “в начале времен”; 5) “обращать лицо к кому-либо” – быть лицеприятным, проявлять внимание; в этом смысле говорится “Да обратит Господь Лицо Свое к тебе”.

Глава 38

רִמָּה (спина, тыл, задняя сторона). С этим корнем связан предлог, выражающий отношения следования во времени и тому подобное. “Идти за кем-либо” означает следовать, подражать, повиноваться, зависеть. Соответственно, слова “ты увидишь Меня сзади” означают: “ты постигнешь то, что следует за Мною, уподобляется Мне, что необходимо проистекает из Моей воли”.

Глава 39

Среди значений слова “сердце”: мысль; мнение; воление; интеллект. Большинство стихов, где говорится о сердце по отношению к Богу, подразумевают последнее значение (см., напр., Иов 36:5, Пс. 33:11); в других это выражение указывает на волю – так, “который по сердцу Моему и по душе Моей поступать будет” означает “будет поступать по Моей воле”. Фраза “люби Господа, Бога

твоего всем сердцем твоим” означает: все свои действия, совершаемые посредством телесных сил (которые все исходят из сердца), ты должен посвятить стремлению к Нему.

Глава 40

Значения слова **אֵל**: 1) стихия воздуха; 2) ветер; 3) дух жизни; 4) бессмертная основа человека (приобретенный интеллект); 5) эманация Божественного разума, нисходящая на пророков; 6) воля. Применительно к Богу всегда подразумевается либо пятое, либо шестое значение.

Глава 41

Значения слова **נֶפֶשׁ**: животная душа; разум; бессмертная душа; воля. Применительно к Богу всегда подразумевается последнее значение.

Глава 42

Значения слова **חַיִּים**: жить, быть живым (существом); выжить, “выздороветь от тяжелой болезни”; “жизнь” может означать обретаемую человеком мудрость и истинные воззрения. В этом смысле говорится: “праведные даже по смерти их именуются живыми, нечестивые даже при жизни своей именуются мертвыми”.

Глава 43

Метафорические значения слова **כַּנְפֵי** (крыло): край; сокрытие; покровительство. “Под крылами Бога” значит “под Его покровительством”. Про серафима в видении Исайи говорится: “двумя [крыльями] прикрывает он лицо свое” – причина его бытия сокрыта; “и двумя прикрывает он ноги свои” – влияние, исходящее от него на низший мир, также труднодостижимо. Сказанное далее в том же стихе “и двумя летает” будет объяснено далее (гл. 49).

Глава 44

Значения слова **עֵינַי**: водный источник; глаз; наблюдение. В последнем, переносном значении, оно употребляется по отношению к Богу, указывая на Его Провидение. Словосочетания типа “открой [Господь] очи Твои и воззри”, “глаза Его видят” подразумевают интеллектуальное постижение, а не чувственное восприятие.

Глава 45

Значения глагола *שמע*: слышать; слушаться; знать, понимать. Выражения вроде “и услышал Бог” означают либо, что ему ведомо происходящее (третье значение), либо что Он прислушался к просьбе, согласился ее исполнить (второе значение).

Глава 46

Существует большая разница между прямым описанием предмета и косвенными указаниями на его существование посредством вещей, которые могут быть сколь угодно удалены от сущности предмета. Поскольку необходимо дать всем людям понятие о Боге как сущем, живом, всеведущем, всемогущем, деятельном и т. д., при том, что нет возможности объяснить им сущность этих понятий, пришлось прибегнуть к таким косвенным указаниям. Именно с этой целью были приписаны Богу телесность, движение, речь, различные органы, поскольку обыденное сознание не может представить существование без телесности, жизнь без движения, действие без органов действия, знание без органов восприятия.

Глава 47

Пророки избегают приписывать Богу то, что толпа воспринимает как несовершенство. Например, Богу не приписывается осязание и вкусовое ощущение, поскольку они предполагают непосредственный контакт со своим объектом, хотя по сути дела зрение, слух и обоняние, атрибутируемые Ему, ничем не лучше. Точно так же из внутренних чувств Ему приписывается мышление и разумение – но не воображение, ибо несовершенство последнего очевидно.

Глава 48

Выражения типа “услышал Господь” Онкелос переводит “было услышано пред Господом” в смысле “Господь узнал”. Если же речь идет о молитве, Онкелос переводит: “Господь принял”, и т. п. Обороты вроде “и увидел Господь” он переводит дословно, по-видимому по той причине, что соответствующий арамейский глагол *רָא*, как и ивритский *ראה*, имеет также и значение постижения. Существует несколько исключений, когда Онкелос передает указанное выражение как “и было открыто пред Богом”, – возможно, там он избегает дословного перевода потому, что речь идет о грехе или бедствии, а глагол *רָא* имеет коннотацию попущения, согласия с созерцаемым. Те немногие случаи, когда и это объяснение не подходит, могут объясняться ошибками переписчиков.

Глава 49

Ангелы суть интеллекты, отделенные от материи. Те изменчивые облики, в которых они являются пророкам, порождены действием силы воображения. Ангелы описываются как телесные существа, чтобы дать простонародью представление о их существовании, совершенстве, деятельности. Однако, чтобы отличить их в сознании толпы от Бога, им сообщено нечто от облика бессловесных животных, а именно – крылья. Ангелам приписан полет, поскольку это наиболее совершенный и быстрый из видов передвижения, свойственных животным, и поскольку полет служит метафорой внепространственного и вневременного бытия отделенных интеллектов.

Глава 50

Вера не есть декларируемая формула, но содержащееся в уме человека представление, в истинности которого он убежден. Поскольку представление, содержащее внутреннее противоречие, невозможно помыслить вообще и, тем более, помыслить в качестве истинного, оно не может быть предметом веры. Высказывание, содержащее противоречие, оказывается, таким образом, всего лишь набором слов, которому не соответствует никакое интеллектуальное представление. Поскольку, как разъяснится в дальнейшем, утверждение о наличии у Бога сущностных атрибутов логически несовместимо с положением о Его единстве, тот, кто признает такие атрибуты, может исповедовать единство Бога только на словах, но не в мыслях. Итак, истинное исповедание веры в единство Бога требует тщательного анализа этого понятия и устранения из представлений о Боге всего несовместимого с единством.

Глава 51

Есть много самоочевидных вещей, которые не требовали бы доказательств, если бы не появились люди, отрицающие их в силу заблуждений и предвзятых мнений. Таковы, например, реальность движения, свободы выбора, чувственно воспринимаемых качеств и т. д. Сюда же относится неприменимость сущностных атрибутов к Богу, ибо всякий атрибут, если он не тождествен сущности, привносит в нее множественность. Формула “атрибуты не есть ни Его сущность, ни нечто отличное от сущности”, с помощью которой пытаются обойти это заключение, не более чем набор слов.

Глава 52

Возможные типы предикатов и их применимость к Богу. 1) Определение. У Бога не может быть определения, поскольку оно должно указывать на консти-

тутивные причины определяемого. 2) Частичное определение. Помимо сказанного выше, подобный предикат невозможен еще и потому, что чтойность Бог неделима. 3) Качество. Это не что иное, как акцидент, сопутствующий сущности; его нельзя приписать Богу, не приписав Ему множественности. 4) Предикаты, выражающие отношение. Поскольку соотнесенные объекты должны принадлежать одному роду и охватываться общим определением, соотнесенность между Богом и тем, что не есть Он, невозможна. Тем не менее применение таких предикатов к описанию Бога может быть терпимо, коль скоро они не предполагают множественности и изменчивости в Нем. 5) Действия (глаголы). Предикаты этого типа могут высказываться о Боге.

Глава 53

Причина, породившая веру в сущностные атрибуты, – приверженность внешнему смыслу Писания. Однако во многих случаях Писание упоминает разнообразные атрибуты не ради них самих, но ради того, чтобы, “говоря на языке людей”, указать на одно-единственное понятие – Его совершенство (тождественное сущности). Кроме того, различные атрибуты следует понимать как атрибуты действия. При этом различные действия отнюдь не указывают на различные аспекты сущности, ибо их общий источник – сама сущность. Попытки мусульманских теологов обосновать сущностные атрибуты не учитывают этого обстоятельства.

Глава 54

Во время откровения на Хореве Моисей обратился к Богу с двумя просьбами. Одна из них – просьба о познании Божественной сущности: “Дай мне увидеть славу Твою”; на эту просьбу Бог ответил: “Лица Моего не можно видеть”. Другая просьба – о познании Его атрибутов действия: “дай мне знать пути Твои, дабы я знал Тебя”. Отвечая на эту просьбу, Бог говорит: “Я проведу пред тобою всю благодать Мою”. Это означает, что Он дал Моисею постичь все сотворенное Им, то, о чем сказано “И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма”. Познание сотворенного открывает Божественные атрибуты действия, которым должен подражать пророк, возглавляющий народ. Подобно тому, как Божии деяния не связаны с аффектами, так и пророк, управляя народом, должен избегать их. Атрибуты, открытые на Хореве, – это тринадцать качеств, из которых двенадцать связаны с милосердием и лишь одно – с наказанием. Подобно этому, в действиях, исходящих от пророка-правителя, должно преобладать милосердие. Из всех грехов особенно тяжкого наказания заслуживает идопоклонство.

Глава 55

Следует исключать из представлений о Боге все, что предполагает телесность, аффекты, изменчивость, лишенность, переход из потенции в акт, уподобление чему-либо из сотворенного. Только наука о природе дает знание необходимой связи этих понятий и служит исходной точкой для очищения представления о Боге и доказательства бытия Божия.

Глава 56

Даже оставляя в стороне проблему множественности, порождаемую учением о сущностных атрибутах, необходимо признать, что поскольку между Богом и сотворенным не может быть никакого подобия, все эти атрибуты не имеют никакого общего содержания с атрибутами, описывающими сотворенное. Это значит, что слова “существование”, “знание”, “могущество”, “воля”, “жизнь” и т. д., высказываются о Нем и о том, что не есть Он, чисто омонимически, то есть, что нет ничего общего, никакого смыслового подобия между этими двумя случаями употребления указанных слов.

Глава 57

Если вещь существует в силу какой-либо внешней причины, то ее существование не принадлежит к ее сущности, оно — акцидент, ей сопутствующий. В противоположность этому, существование Бога, Который необходимо-сущ, Который Сам — причина Своего бытия, тождественно Его сущности. Подобно этому единство Бога тождественно Его сущности, а всякое другое единство — акцидент, сопутствующий тому, что едино. В этом смысл формулы: Он существует не существованием, един не единством, живет не жизнью, может не мощью, и т. д. Употребление по отношению к Богу тех же слов, что и по отношению к сотворенному, объясняется тем, что “Тора говорит на языке людей”.

Глава 58

Единственный способ описания Бога, адекватный Его непостижимости, свободный от придания Ему множественности и уподобления Его сотворенному, — это описание путем отрицаний, т. е. через негативные атрибуты. Всякий позитивный атрибут должен быть понят либо как атрибут действия, либо как отрицание лишенности.

Глава 59

Ответ на вопрос: если постижимо только существование Бога, а постичь Его сущность и приписать Ему позитивные атрибуты невозможно, в чем же состоят различия между постигающими? Чем больше отрицательных суждений человек сможет доказательно высказать о Боге, тем глубже он постигнет пропасть между Богом и сотворенным, осознает ограниченность человеческого разума. Именно такое знание незнания и приближает человека к Богу. Об этом же говорится в Писании: “Молчание – Тебе хвала”. Мудрецы Талмуда отдавали себе отчет в опасности позитивных атрибутов, но, снисходя к человеческой слабости, дозволяли упоминать в молитве те немногие из них, употребление которых санкционировано авторитетом Моисея и мужей Великого Собора.

Глава 60

Примеры того, как отрицательные суждения приближают человека к постижению Бога. Еще раз об опасности позитивных атрибутов. Тот, кто приписывает Богу позитивные атрибуты, несовместимые с Его сущностью, не просто искаженно представляет себе Его сущность; он по сути дела не знает о Боге ничего, кроме пустого имени, а то содержание, которое он приписывает этому имени, есть порождение фантазии, не имеющее никаких соответствий в реальности.

Глава 61

Все имена Бога, кроме Тетраграмматона, являются производными от глаголов. Это означает, что имена указывают на действия Бога, уподобляя их нашим действиям. В этом смысле они являются омонимами, обладая как значением, относящимся к атрибутам сотворенного, так и значением, указывающим на атрибуты Бога. Только Тетраграмматон дает ясное, беспримесное обозначение сущности Бога. С отделенностью Тетраграмматона от профанных смыслов связаны ограничения, налагаемые на его произнесение. Хотя это имя не имеет общепринятой этимологии в современном языке, оно несомненно указывает на Бога посредством умопостигаемого понятия, в коем нет соучастия между Ним и тем, что не есть Он, например посредством понятия необходимо-сущего. Поскольку множество имен Бога может вызвать те же недоразумения, что и позитивные атрибуты, Писание обещает: “В тот день будет Господь один и имя Его едино” – то есть люди постигнут Его единство и единственность и освободятся от необходимости описывать Его множеством имен, так что останется лишь единственное сущностное Имя.

Глава 62

Во времена Храма существовала эзотерическая традиция, связанная с Тетраграмматом. Традиция касалась не только тех или иных подробностей, сопряженных с произнесением имени, но и самого выражаемого им понятия, относящегося к сфере Божественных тайн. Кроме того, в Талмуде упомянуто и о других эзотерических именах — двенадцатибуквенном и сорокадвухбуквенном. Несомненно, что эти имена также выражали понятийные представления о сущности Бога, хотя и не столь непосредственно как Тетраграмматон. Нечестивые и невежественные люди, прочитав эти места Талмуда, измыслили сочетания букв, которые они стали выдавать за упоминаемые там имена, приписывая им различные магические свойства. Впоследствии люди богобоязненные, но наивные приняли эти вымыслы за чистую монету и поддержали их своим авторитетом; отсюда пошли толки о магических именах, распространенные в народе.

Глава 63

По поводу имени הוהוה הוהוה . Оно означает “Сущий, который Сущий”, то есть “необходимо-сущий” а также “Тот, Кто может быть определен через Самого Себя, а не через то, что не есть Он”. Поскольку во времена египетского рабства люди не имели представления о существовании Бога, а их умозрение не простиралось дальше небесной сферы и имманентных ей сил, Моисею было открыто это имя, дабы он разъяснил заключенное в нем понятие старейшинам Израиля, доказав существование трансцендентного Бога.

Глава 64

Выражение “Имя Господа”, помимо буквального значения, может перифрастически указывать на Самого Бога либо на Его слово и повеление. “Слава Господня” иногда обозначает сотворенный свет, иногда — Самого Бога, иногда хвалу Богу, возносимую людьми. Истинное возвеличивание Бога состоит в интеллектуальном постижении, а не в словесном провозглашении Его величия. Природные сущности восхваляют и возвеличивают Бога в том смысле, что созерцающий и познающий их постигает Божье величие.

Глава 65

Глаголы “говорить”, “сказывать”, помимо значения “произносить устами”, могут значить “мыслить” и “намереваться”. Применительно к Богу обороты, обозначающие речь, могут указывать на знание, исходящее от Бога и постигаемое пророками, вне зависимости от того, достигло ли оно пророков при посредстве сотворенного голоса или каким-либо иным путем. Другое значение подоб-

ного оборота – воля и желание. “И сказал Бог” в рассказе о сотворении мира означает “и пожелал Бог”.

Глава 66

“Скрижали были делом Бога, и письма, начертанные на скрижалях, были письмена Божьими”. Выражение “дело Бога” означает, что скрижали были природным, а не искусственным объектом, ибо все природные сущности именуется “делами Божиими”. Слова “письмена Божии”, равно как и появляющийся в другом месте оборот “написано перстом Божиим”, означают, что письма возникли по воле Бога, подобно тому как в выражении “небеса, дело перстов Твоих” подразумевается, что небеса созданы по воле Бога. Данная глава, так же как главы об именах и о творящей речи Бога, с одной стороны, продолжают тему Божественных атрибутов, рассматривая традиционные представления, имеющие к ней отношение, а с другой – отстаивают положение о том, что интеллектуальное постижение есть единственный путь к Богу. Показав, что человеческий язык неадекватен Божественной реальности и в своей внешней значимости, соотнесенной со сферой чувственно воспринимаемого (гл. 1–49), и по своей внутренней логической структуре (гл. 50–60), Маймонид переходит к критике мистических и магических представлений о сверхъестественном “Божьем языке” как о непосредственном, минуя интеллектуальное постижение, пути к Божественной реальности.

Глава 67

Глаголы נָשׂוּ и נָשׂוּ означают не только “прекратить работу” и “отдохнуть”, но и “прекратить речь”, “замолчать”, “сделать паузу”. Поскольку творящее воление Бога было метафорически передано как речь, упомянутые глаголы описывают прекращение речи в седьмой день, когда нового творения не происходило. Мудрецы Талмуда толкуют נָשׂוּ во фразе о субботнем покое как переходный глагол: “и в седьмой день Он даровал покой своему миру” вместо “а в день седьмой почил”.

Глава 68

Высказывание философов о том, что в Боге разум, понимающий и понимаемое тождественны. Подобное тождество имеет место и в человеческом интеллекте постольку, поскольку он становится актуальным. Акт постижения по своей сути – это, с одной стороны, актуализация потенциально умпостигаемого, то есть абстрагирование формы вещей от материального субстрата, а с другой – актуализация потенциально умпостигающего, то есть интеллекта, который пе-

реходит из потенции в акт именно в силу того, что абстрагируемые формы вещей становятся его формами. Поскольку Божественный разум обладает чистой актуальностью, упомянутое тождество в нем носит абсолютный характер.

Глава 69

Философы называют Бога причиной мира, тогда как сторонники калама избегают этого названия, связывая его с философской концепцией мира как вечного следствия вечной причины. Вместо этого они предпочитают говорить о Боге как о Деятеле, думая подчеркнуть этим сотворенность мира. Однако философы используют указанный термин не в связи с вечностью мира, а для того, чтобы охватить различные виды причинности – деятельную, формальную и целевую. Рассматривая сущее с точки зрения каждой из этих причин и восходя от следствия к причине, мы непременно придем к Первопричине, ибо бесконечная регрессия невозможна; таким путем мы постигаем три аспекта отношения Бога к миру: как Перводвигателя, как формы форм и как цели целей. Сводя причинно-следственную связь между Богом и миром к единократному акту творения, некоторые из представителей калама дошли до утверждения, что, будучи создан, мир может продолжить существование без поддержки Бога.

Глава 70

Глагол **נָסַד** (восседать, скакать верхом) метафорически употребляется в значении “править”. В этом смысле Бог как перводвигатель небесных сфер именуется “Всадником небес”. Соотнесенность всадника и коня сводится к тому, что второй служит орудием воли первого, и нет между ними никакого средства, общности и причастности, – так и Бог трансцендентен по отношению к небесным сферам и всему мирозданию, которым Он управляет. В Писании появляется также выражение “Всадник Аравот”. Согласно Талмуду, Аравот – высшие небеса, что соответствует объемлющей сфере в планетарной модели философов. Слова мудрецов о том, что на небесах находятся сокровищницы тех или иных земных вещей, означают, что силы и процессы, порождающие эти вещи в дольном мире, исходят от движения небесных сфер. Истолкование слов **הַסָּדָה** (колесница) и **הַגָּדָה** (величие), также связанных с небесами.

Продемонстрировав в настоящей главе, что Писание и Талмуд в согласии с философами описывают Бога как источник движения небесных сфер, Маймонид вернется к этому вопросу в начале второй части, при изложении философских доказательств существования Бога, среди которых аргумент от движения небесных сфер – один из важнейших. Оставшиеся главы первой части он посвящает полемике с каламом, выдвигающим альтернативу философии.

Глава 71

В древние времена философские знания передавались в еврейском народе устно, составляя эзотерическую часть Устной Торы. Такая форма передачи знания предохраняла его от искажений, но когда обстоятельства оказались неблагоприятными, она же и привела к его утрате, так что лишь отдельные намеки на философскую истину сохранились в Талмуде и мидраше. Ученые послеталмудической эпохи, обращаясь к философским понятиям в связи с разъяснением основ веры, заимствовали эти понятия от окружающих народов. Так получилось, что первые философские сочинения гаонов и каранмов оказались под влиянием мутазилитов, одной из школ калама, достигшей особого развития в то время, тогда как другие, более поздние школы не нашли отражения у еврейских авторов. В целом калам как путь философствования аналогичен школам, возникшим у философски образованных народов – греков и сирийцев, когда христианство распространилось среди них и в особенности когда оно стало господствующей религией. Суть этого подхода состоит в следующем: предпосылки философствования подбираются так, чтобы они приводили к заранее заданным выводам, продиктованным религией. Несмотря на различия в деталях, все мутакалимы доказывают сначала сотворенность мира и уже отсюда делают вывод о существовании Творца. Этот подход неудовлетворителен, поскольку доказательство сотворенности мира, предлагаемое каламом, основывается на недоказанных посылах и содержит логические ошибки. Более того, как известно, аподиктическое доказательство этого тезиса невозможно. Таким образом оказывается, что положение о бытии Бога покоится на ненадежном основании. Правильный же путь – доказывать существование Бога, Его единственность и нетелесность способом философов, опираясь на тезис о вечности мира. В таком случае мы вправе сказать: если мир не вечен, то очевидно, что существует Творец; если же мир вечен, то можно доказать, что с необходимостью существует нетелесная, неизменная и вечная сущность, а это и есть Божество. Что же касается тезиса о сотворенности мира, то можно, во-первых, опровергнуть попытки доказать противное, во-вторых, привести убедительные, хотя и не содержащие окончательного доказательства, доводы в пользу этого тезиса. Среди них можно воспроизвести и сильнейший из аргументов мутакалимов, обойдясь при этом без их проблематичных предпосылок. План дальнейших глав: очерк сущего в целом согласно философам (гл. 72), постулаты мутакалимов (гл. 73); приводимые ими доказательства четырех искомых тезисов – о сотворенности мира и существовании Творца (гл. 74), Его единственности (гл. 75) и нетелесности (гл. 76); подход философов к этим тезисам (ч. 2, Введение и гл. 1–2); подход автора к этим тезисам (ч. 2, гл. 13–25).

Глава 72

Очерк картины мироздания согласно воззрению философов. Подчеркивается органическая целостность и единство мироздания. Аналогия микрокосма и макрокосма. Небесные тела как постоянные элементы космоса соответствуют основным органам тела, четыре стихии — четырем жидкостям, объемлющая сфера — сердцу, и т. д. Именно человек, а не животные, заслуживает названия микрокосма, ибо лишь он обладает рациональной способностью, которая играет роль, сопоставимую с ролью Бога в макрокосме. Аналогия нарушается несколькими различиями, главное из которых — имманентность рациональной силы и трансцендентность Бога. Надлежало бы уподобить отношение Бога к миру отношению приобретенного интеллекта к человеку, а рациональную силу сравнить с интеллектами сфер, однако это тонкие вопросы, выходящие за рамки настоящей главы.

Глава 73

Двенадцать постулатов мутакалимов: 1) существование атомов; 2) существование пустоты; 3) время состоит из отдельных моментов; 4) субстанция не может существовать без акцидентов; 5) всякий атом обладает определенным набором акцидентов; 6) акцидент существует только один момент времени; 7) лишенность качества — такой же акцидент, как и его наличие; 8) не существует ничего, кроме субстанций и акцидентов; 9) одни акциденты не могут быть носителями других; 10) возможное определяется допустимостью для воображения; 11) бесконечность невозможна — как актуальная, так и акцидентальная и потенциальная; 12) чувственное восприятие недостоверно.

Глава 74

Доказательства сотворенности мира и существования Творца согласно каламу: 1) всякая изменяющаяся и развивающаяся вещь свидетельствует о внешней силе, изменяющей и совершенствующей ее; такая же сила должна быть и у мира в целом; 2) цепочка причин, породивших вещь, не может уходить в бесконечное прошлое; 3) атомам самим по себе не свойственно ни соединяться, ни разъединяться, следовательно, их соединение и разъединение определяется внешней силой; 4) никакая субстанция не вечна, ибо она не может существовать без акцидентов, а число сменяющихся во времени акцидентов должно быть конечно; 5) с точки зрения критерия допустимости, все сущее могло быть иным и нынешнее состояние ничем не предпочтительнее, чем любое иное, значит, должен существовать некто, выбирающий одну из возможностей; 6) поскольку мир не является необходимо-сущим, его существование не предпочтительней небытия; но коль скоро он существует, то, следовательно, кто-то осуществил

выбор; 7) если мир существует вечно, значит, число людей, живших в нем, бесконечно, а отсюда вытекает, будто существует актуально бесконечное число бессмертных душ, что невозможно.

Глава 75

Доказательства единственности Бога согласно каламу: 1) если бы существовало два бога, то каждый из них ограничивал другого, а это противоречит тому, что Бог — всемогущ; 2) если бы существовало два бога, то по крайней мере один из них должен был иметь два аспекта: то, что обще им обоим, и то, что отличает его от другого, однако составное не может быть Богом; 3) согласно некоторым мутакалимам, воля Бога не имеет субстрата и, в этом случае, два бога не могут обладать волей; 4) существование одного Бога, как было доказано, необходимо, существование нескольких — возможно; но Бог необходимо-сущ и, следовательно, единствен; 5) если первый бог может обойтись без второго, то второй излишен, если не может, значит, — первый не всемогущ.

Глава 76

Доказательства нетелесности Бога согласно каламу: 1) если бы Бог был телом, божественность конституировалась бы либо одним из Его атомов, и тогда остальные были бы излишними, либо всеми его атомами, и тогда было бы много богов; 2) Бог не подобен ничему, а всякое тело подобно другим телам; 3) тело имеет определенные размеры, конфигурацию и т. д.; но поскольку данный размер и данная конфигурация не предпочтительнее других, должен существовать тот, кто совершил этот выбор, что абсурдно.

“Путеводитель растерянных” написан на литературном языке евреев мусульманских стран, так называемом иудео-арабском – арабский, слегка склоняющийся от классического в сторону разговорного и использующий еврейскую графику. Ниже приведена таблица соответствия между еврейской и арабской графиками.

א	آ	א	ا
ב	ב	ב	ب
ג	ג	ג	ت
ד	ד	ד	ث
ה	ה	ה	ج
ו	ו	ו	ح
ז	ז	ז	خ
ח	ח	ח	ד
ט	ט	ט	ذ
י	י	י	ر
כ	כ	כ	ز
ל	ل	ל	س
מ	م	מ	ש
נ	ن	נ	שׁ
ס	ס	ס	שׂ
ע	ع	ע	שׁ
פ	פ	פ	שׂ
צ	צ	צ	שׁ
ק	ق	ק	שׂ
ר	ر	ר	שׁ
ש	ش	ש	שׁ
ת	ت	ת	שׂ

Из соображений удобства мы использовали еврейскую графику также и для передачи слов, встречающихся у авторов, писавших на классическом арабском (ал-Фараби, Ибн Сина и др.).

Глоссарий арабских терминов, встречающихся в примечаниях

- (אצל) אצל мн. ч. אצול – “корень”, догмат религии (гл. 18, прим. 25, стр. 113), принцип, основа знания (гл. 71, прим. 11, стр. 381); אצולין – те, кто занимаются основами, догматики (мутакалимы) (гл. 71, прим. 54, стр. 389).
- (אלה) אלה (ивр. אלוה) – Божество; может указывать на любой объект религиозного поклонения, в том числе и на языческих богов, а также на отвлеченное философское понятие Бога (гл. 1, прим. 5, стр. 47), в отличие от אלה – Бог, Аллах; Бог монотеистических религий; עולם אלהי – теология, метафизика.
- (אמר) אמר мн. ч. אומר – повеление; אמר мн. ч. אמור дело, вопрос, нечто (гл. 24, прим. 6, стр. 128).
- (אול) אול – первое знакомство, первое впечатление (гл. 1, прим. 44, стр. 52); באול נטירה – на первый взгляд; אולי – первичный; תאویل – аллегорическое толкование (гл. 2, прим. 54, стр. 75).
- באדי ארראי אלמשתרך (בדא) – начатки общего мнения, априорные общие суждения (гл. 1, прим. 44, стр. 52; гл. 73, прим. 105, стр. 439).
- (ברהאן) ברהאן, мн. ч. בראהין (ивр. ראיה גמורה, מופת) – аподиктическое (окончательное, строгое) доказательство (в отличие от דליל – доказательный) (Посвящение, прим. 18, стр. 7).
- (בקי) באק – пребывающий вечно (гл. 15, прим. 6, стр. 104); בקא – вечность, вечное пребывание.
- (ת'בת) ת'בת – незабываемый, постоянный (гл. 15, прим. 6, стр. 104); другое значение: твердоустановленный.
- (ג'ז) ג'з, мн. ч. א'זא – часть, атом (гл. 51, прим. 8, стр. 244).
- (ג'סם) ג'סם, мн. ч. א'סאם – (физическое) тело; ג'סמאניה – телесность (гл. 1, прим. 9, стр. 47); תג'סים (ивр. הגשמה) – “отелесивание”, придание телесных качеств (Богу), соматизм, антропоморфизм (гл. 1, прим. 1, стр. 46).
- (ג'מהор) ג'מהор – толпа (Предисловие, прим. 13, стр. 13).
- (ג'оах) ג'оах, мн. ч. ג'оах – субстанция (гл. 1, прим. 20, стр. 49); פרד (ג'оах) – (отделенная) субстанция, т. е. атом (согласно каламу).
- (דבר) דבר – управление, устройство, планирование, ведение дел – частных или государственных (гл. 40, прим. 17, стр. 206; гл. 72, прим. 69, стр. 408); Божественное управление миром (гл. 9, прим. 2, стр. 91).

- (דודך) אדראך (ивр. השגה) – постижение, перцепция, “схватывание” познаваемого объекта (Посвящение, прим. 10, стр. 6).
- (דעו) דעא – призывать; אדעי – притязать, утверждать; דעוה – призыв, проповедь (гл. 63, прим. 13 и 17, стр. 332-333).
- (דל) דליל, мн. ч. דלאיל (ивр. ראיה) – аргумент, довод, (диалектическое) доказательство, в отличие от ברהאן (гл. 51, прим. 2, стр. 243; гл. 74, прим. 17, стр. 454).
- (דום) דאים – непрерывный, постоянный (гл. 15, прим. 6, стр. 104).
- (דין) דין (ивр. דת) – религия; (Введение, прим. 17, стр. 14). דין – исповедовать религию.
- (דהן) ד'הן, мн. ч. אד'האן – ум, сознание в широком смысле слова, в отличие от עקל (интеллект) (Посвящение, прим. 13, стр. 6).
- (ד'י) ד'את – сущность, суть, самость (гл. 9, прим. 6, стр. 93).
- ('דת') דת' אלעאלם и דת' אלעאלם (ивр. חדוש העולם) – сотворение, возникновение мира во времени; сотворенность, непредвечность мира (гл. 23, прим. 12, стр. 127; гл. 71, прим. 32, стр. 384); 'מדת' – сотворенный, возникший, не предвечный (гл. 71, прим. 58, стр. 390).
- ('חט') חט – доля, удел, уровень бытия (гл. 8, прим. 8, стр. 90).
- (חק) חק (ивр. אמיתי) – истинный; (ивр. אמת) – истина; אלחק – Бог; קיקה (ивр. אמיתח, אמת) – истина, реальность, суть (гл. 1, прим. 22, стр. 49).
- (חל) חלול – нисхождение, воплощение, явление трансцендентных сущностей в материальном мире (гл. 10, прим. 7, стр. 95).
- (חמל) מחמול – “несомый”, содержащийся в субстрате, предикат (гл. 60, прим. 10, стр. 315; гл. 73, прим. 87, стр. 435).
- (חול) חאל, мн. ч. אחואל – состояние, положение, модус; в некоторых школах употребляется вместо פצ – атрибут (гл. 11, прим. 9, стр. 97; гл. 51, прим. 13, стр. 245).
- (חיר) חירה (ивр. מבוכה) – смущение, растерянность; חאיר (ивр. נבוך) – смущенный, растерянный, ставший в тупик (Введение, прим. 22, стр. 15).
- (כ'ץ) כ'ץ – особо выделить, отличить; כ'מצה – особенность, отличительный признак (гл. 1, прим. 39, стр. 51); избранники (гл. 14, прим. 5, стр. 103); כ'צץ – выделять, обособлять, специфицировать; תכ'ציץ – спецификация, обособление (гл. 74, прим. 23, стр. 456); כ'ציץ – особо свойственный, специфичный.
- (כלק) כלק – творить; כלק, мн. ч. אכלאק (ивр. יצרה, דעה) – этос, нрав; מכלוק, כלק – творение; тварь, создание; люди, народ (Введение, прим. 19, стр. 14; гл. 34, прим. 12, стр. 168; прим. 52, 53, стр. 179; гл. 71, прим. 32, стр. 384); תכלק – перенимать нравы, усваивать качества.

- (כיל) כיל ו תכיל (ивр. דמיון, מדמה) – фантазия, воображение, имажинативная сила души; כילא – фантазм, воображаемый образ; כילי – фантастический, воображаемый (гл. 2, прим. 40, стр. 72, гл. 47, прим. 2; гл. 50, прим. 12).
- (ראי) ראי – мнение, воззрение (гл. 34, прим. 67, стр. 181; гл. 50, прим. 1, стр. 240); בארי אלראי см. בדא.
- (רשד) ארשאד – указание пути, наставление, наводящее указание в отличие от прямой передачи знания (гл. 46, прим. 5, стр. 217).
- (רוי') ריאצ'а – тренировка; математика; עלום ריאצ'а – математические науки, квадривиум (Посвящение, прим. 12, стр. 6; гл. 34, прим. 26, стр. 170-171).
- (סמו) אסם, мн. ч. אסמא – имя, слово, термин (Введение, прим. 5, стр. 11).
- (שרע) שריעה – Закон, учение, основанное на откровении; в мусульманском контексте – шариат; в арабо-еврейских текстах соответствует ивр. Тора (Введение, прим. 14, стр. 13; гл. 71, прим. 27, стр. 384).
- (שרך) משתרך – общий, совместный, многозначный; אסם משתרך – многозначное имя (Введение, прим. 7, стр. 12); שרך – многобожие (гл. 35, прим. 20, стр. 187; гл. 58, прим. 2, стр. 293; гл. 60, прим. 11, стр. 315); אשתראן מחץ – чистая омонимия, многозначность (гл. 56, прим. 17, стр. 285); משרך – при-дающий Богу сотоварищей, многобожник.
- (שך) אסם משכן – неопределенное имя, амфиболия (Введение, прим. 10, стр. 13; гл. 56, прим. 23, стр. 286, прим. 25, стр. 286–288); תשכיך – неопределенность, амфиболичность (гл. 56, прим. 19, стр. 285).
- (שהר) משהור – общеизвестный; משהורא (ивр. מפורסמות) – общепринятые суждения (гл. 1, прим. 10, стр. 48; гл. 2, прим. 33, стр. 71).
- (צדר) צдор – исходжение, эманация (гл. 58, прим. 23, стр. 298).
- (צדק) צדק – принимать за истину, удостовериваться; תצדיк (ивр. האמתה, אמות, האמנה) – удостоверенность; аффирмация (гл. 33, прим. 20, стр. 164; гл. 50).
- (צורה) צורה, мн. ч. צור – форма (гл. 1, прим. 11, стр. 48); צורה טביעה – природная форма (гл. 1, прим. 18, стр. 48); צורה נועיה – видовая форма (гл. 1, прим. 27, стр. 50); צורה צנאיעה – искусственная форма; צиור (ивр. ציור) – интеллектуальное, понятийное представление; формирование таких представлений; способность или сила, осуществляющая это формирование (Посвящение, прим. 9, стр. 6; гл. 50, прим. 12, стр. 242; гл. 62, прим. 10, стр. 326); תצור (глагол) – представлять в интеллекте; מתצור – представленный, созерцаемый в интеллекте (гл. 50, прим. 4, стр. 240).
- (ט'ן) ט'ן – иметь мнение, полагать, строить домыслы; ט'ן – предположение, догадка, мнение (гл. 2, прим. 19, стр. 63).
- (ס'הр) ט'אהр ובатон (ивр. ס'הר) – внешний и внутренний (планы аллегории) (Введение, прим. 26, стр. 16); ס'הор – проявление, обнаружение.

- (עד) אסתעדאדת טביעה – природные предрасположенности (гл. 34, прим. 47, стр. 177; гл. 52, прим. 17, стр. 252).
- (עדם) עדם – лишенность, небытие, отсутствие; עדם מ'צוץ – специфическая лишенность; עדם מטלק – абсолютная лишенность (гл. 17, прим. 5, стр. 109).
- (ערץ) ערץ (ивр. מקרה, מאורע) – акцидент, привходящее, случайное (Посвящение, прим. 25, стр. 9; гл. 57, прим. 15, стр. 292).
- (עקד) אעקאד (ивр. אמונה, האמנה, דעה) – вера, убеждение, кредо (гл. 50, прим. 1, стр. 239).
- (עקל) עקל, мн. ч. עקול (ивр. שכל, דעה) – разум, интеллект (Введение, прим. 20, стр. 14); עקל מספאד – приобретенный интеллект (гл. 72, прим. 92, стр. 412); עקל מפארק – отделенный интеллект (гл. 37, прим. 25, стр. 198); מעקול – умопостигаемый, интеллигибельный (гл. 68, прим. 2, стр. 353–355).
- (עני) מעני, мн. ч. מעאן (ивр. ענין) – смысл, понятие, сущность, эйдос, аспект (гл. 1, прим. 19, стр. 48).
- (עור) מסעאר (ивр. מושאל) – метафорический, переносный; סם מסעאר – метафорическое имя (Введение, прим. 9, стр. 12).
- (עני) ענאיה – Провидение, Промысел (гл. 23, прим. 21, стр. 127).
- (גרב) גריב – удивительный, сверхъестественный, метафизический (предмет); גריבה, мн. ч. גראיב – нечто дивное, сверхъестественное (Посвящение, прим. 26, стр. 10).
- (גרץ) גרץ мн.ч. 'אגראץ – цель, стремление; заинтересованность; интересующий предмет, тема (Введение, прим. 4, стр. 11; гл. 44, прим. 6, стр. 213).
- (גי) גאיה (ивр. תכלית) – конечная цель, предел, предмет стремления (гл. 34, прим. 10, стр. 167).
- (פצил) פצילה мн. ч. פצ'аил – достоинство, добродетель (гл. 34, прим. 48, стр. 177).
- (פטר) פטרה мн. ч. פטר – врожденное свойство, совокупность врожденных способностей человека (гл. 2, прим. 36, стр. 71).
- (פעл) פעל, мн. ч. אפעал – действие, глагол (гл. 52, прим. 43, стр. 257); אפעал – аффект, претерпевание (гл. 35, прим. 1, стр. 184; гл. 52, прим. 18, стр. 252).
- (פקה) פקה – фикх (в контексте ислама), закон, Галаха (в контексте иудаизма) (Введение, прим. 15, стр. 13).
- (פיץ) פיץ – изливаться; אפайץ – изливать, эманировать; פיץ – эманация (гл. 2, прим. 25, стр. 64; гл. 58, прим. 23, стр. 298).
- (קדם) קדים – предвечный (гл. 35, прим. 14, стр. 186).
- (קלד) תקליд – подражание, следование авторитету (гл. 33, прим. 10, стр. 163);

- гл. 34, прим. 30, стр. 173); קלד – навязывать, внушать взгляды, образ действий и т. п. (гл. 35, прим. 2, стр. 184).
- (קום) קאם – стоять, зиждиться, существовать; קואם – устойчивость, бытие (гл. 69, прим. 25, стр. 368).
 - (קוי) קוה – сила, способность, потенция; способность, сила души (гл. 2, прим. 38, стр. 72); קוה נאטקה – мыслительная сила (гл. 34, прим. 49, стр. 178).
 - (כפר) כפר – отрицание, неверие (гл. 36, прим. 17, стр. 189).
 - (כמל) כמאל (ивр. שלמות) – совершенство, полнота, энтелехия; אסטלכמאל – совершенство, полнота, законченность (гл. 2, прим. 26, стр. 64; гл. 19, прим. 5, стр. 116).
 - (לוח) לאח – показываться, проблескивать (Введение, прим. 38, стр. 19); לוח – намекать (гл. 33, прим. 5, стр. 163).
 - (מאה) מאהיה (ивр. מהות) – чтойность, сущность (гл. 1, прим. 21, стр. 49; гл. 69, прим. 24, стр. 368).
 - (מת'ל) מת'л, мн. ч. אמ'ת'אל (ивр. משל) – иносказание, притча, аллегория, пример (Введение, прим. 25, стр. 15).
 - (מד) מאדה мн. ч. מואд (ивр. חמר) – материя (Введение, прим. 19, стр. 49; гл. 69, прим. 24, стр. 368). מד (מד) – длить, простирать; ממд – продлевающий, поддерживающий существование (гл. 69, прим. 20, стр. 368); מסמד – продлеваемый, поддерживаемый (гл. 69, прим. 43, стр. 371).
 - (מל) мле, мн. ч. מלל – религия, община, этноконфессиональная общность (Наставление, прим. 7, стр. 38).
 - (מלך) млче – приобретенное свойство (гл. 52, прим. 13, стр. 251).
 - (נול) нол – нисходить; נול – нисхождение (гл. 15, прим. 14, стр. 105); מנולה – ступень, ранг (гл. 20, прим. 1, стр. 115); נאולה – беда (гл. 10, прим. 11, стр. 95); אסטнзала – низводимые (влияния звезд) (гл. 63, прим. 10, стр. 332).
 - (נוה) тнуе – очищение (понятия о Боге от телесных атрибутов) (гл. 1, прим. 7, стр. 47).
 - (נט'ר) нт'р – умозрение, созерцание, теория (Посвящение, прим. 7, стр. 5).
 - ('נפד) 'нпд – выходить, доходить, осуществляться; 'נפוד – исхождение, влияние (гл. 23, прим. 6, стр. 126); 'тнпид – осуществление, исполнение (гл. 23, прим. 16, стр. 127).
 - ('נקץ) 'тнак' – противоречие (Предисловие, прим. 1, стр. 40); 'נק' – разрушение, опровержение (гл. 34, прим. 42, стр. 175).
 - (היל) хили – первоматерия (гл. 76, прим. 15, стр. 473); הילואני – относящийся к первоматерии.
 - (וג'ד) уг'д (ивр. מציאות) – существование; совокупность сущего (гл. 31,

- прим. 2, стр. 149; гл. 58, прим. 9, стр. 295–296; гл. 66, прим. 11, стр. 346);
 המד'א אלמוג'וד существующие вещи; ד'לך אלמוג'וד (гл. 1, прим. 23, стр. 49), הד'א אלמוג'וד
 וד (гл. 71, прим. 65, стр. 393) – наличное бытие.
- ° (וחדה) וחדה – единство, единственность (гл. 57, прим. 6, стр. 290); וחדאניה –
 единство; единственность, уникальность; единобожие (гл. 1, прим. 8, стр.
 47).
- ° (וחי) וחי – вдохновение, внушение, откровение (гл. 18, прим. 3, стр. 111).
- ° (וצף) צפה – атрибут; предикат; וצפה ד'אתיה – сущностный (собственный) атри-
 бут; וצף мн. ч. אצף – описание, предикация; מוצף – описываемый, субъект
 предикации (гл. 51, прим. 12, стр. 245).
- ° (וצוע) מוצוע – подлежащее, субстрат, предмет (высказывания) (Предисловие,
 прим. 2, стр. 40); מוצע – место, предмет, топос (гл. 54, прим. 2, гл. 74, прим.
 37); וצע – расположение (гл. 73, прим. 31, стр. 420).
- ° (וטא) תואטו – соглашение; וטאטו בקול – имя, употребляемое в согласии,
 то есть без многозначности, – название, применяемое к вещам соименным,
 синонимичным (в аристотелевском смысле) (Введение, прим. 11, стр. 13).
- ° (יקן) יקין – определенность, достоверность; достоверное знание (гл. 2, прим.
 19, стр. 63; гл. 50, прим. 17, стр. 242; гл. 59, прим. 7, 8, стр. 303); ויקן –
 обретать достоверное знание.

Ссылки на источники

ТАНАХ

Бытие (Берешит)

1:1 – 25;
1:2 – 204;
1:3 – 344;
1:4 – 228;
1:6 – 344;
1:10 – 79;
1:13 – 270;
1:26 – 46; *327;
1:27 – 49; *52;
1:28 – *52;
1:30 – 206;
1:31 – *270;
2:2 – 350;
2:7 – 102;
2:10 – *106;
2:16 – 73;
2:17 – 70;
3:5 – 59; 74;
3:7 – 74;
3:8 – *74; 129;
3:10 – 143;
3:18 – 76;
3:19 – 76;
3:21 – *20;
3:22 – *60;
3:23 – 76;
3:24 – 21; 234;
4:25 – *156;
4:26 – *192;
5:3 – *66; 87;
6:2 – 103;

6:3 – 102;
6:5 – 228; 233;
6:6 – 144;
6:12 – 233;
7:2 – 85;
7:15 – 205;
7:17 – 115;
8:5 – 128;
8:21 – 145; 228;
9:2 – *327;
9:3 – 208;
11:5 – 95;
11:7 – 95;
12:5 – 333;
12:17 – 320;
14:3 – 131;
14:13 – 131;
15:1 – 81; 200;
15:5 – 80;
15:12 – *111, 118;
15:17 – 118; 123;
16:7 – 213;
17:22 – 96;
18:1 – 79;
18:3 – 320;
18:8 – 101;
18:21 – 95; 137;
18:22 – 198;
18:23 – 111;
19:17 – 80;
19:23 – 126;
19:26 – 80;
21:17 – 228;
21:19 – 75;
21:33 – 4;
22:8 – 233;
22:11 – 122;
23:8 – 207;
23:17-18 – 99;
24:16 – 114;

* Номера страниц, отмеченные звездочкой, относятся к примечаниям.

- 25:18 – 196;
 25:24 – 114;
 26:8 – 30;
 27:27 – 220;
 27:35 – 124;
 27:41 – 343;
 28:11 – *89;
 28:12-13 – 32;
 28:13 – 104; 120;
 29:2 – 79;
 29:31 – 228; 233;
 29:32 – 232;
 29:35 – 101;
 30:30 – 139;
 31:11 – 138;
 31:12 – 232;
 31:13 – 138;
 31:49 – 121;
 32:2 – 128;
 32:22 – 121;
 33:3 – 117;
 33:5 – 273;
 33:11 – 273;
 33:14 – 139;
 35:13 – 96;
 35:22 – 131;
 39:6 – 48;
 40:7 – 196;
 41:43 – 378;
 41:46 – 101;
 42:20 – 115;
 43:26 – 124;
 44:4 – 126;
 44:18 – 111;
 45:16 – 214;
 46:3 – 138;
 46:4 – 137;
 46:29 – 378;
 50:3 – 114;
 Исход (Шемог)
 2:4 – 104;
 2:14 – 343;
 2:25 – 232; 233;
 3:2 – *84; 201;
 3:4 – *84; 122;
 3:6 – 80; 82;
 3:7 – 232;
 3:9 – 232;
 3:13 – 329; 337; 339;
 3:14 – *329;
 3:16 – 331; 335;
 3:18 – 331; 335;
 4:1 – 330;
 4:2 – 331; 349;
 4:25 – 110;
 4:31 – 232;
 5:2 – *336;
 5:5 – 343;
 5:30 – 80;
 6:2 – *336;
 6:9 – 214;
 9:3 – 221;
 9:23 – 128;
 10:13 – 204;
 10:19 – 204;
 11:8 – 139;
 12:12 – 118;
 12:19 – 208;
 12:25 – 124;
 13:21-22 – *84;
 14:10 – 110;
 14:21 – 349;
 14:24 – *84;
 15:4 – 378;
 15:6 – 222;
 16:6 – 106;
 16:7 – *84; 215;
 16:10 – *84;
 16:32 – 114;
 17:5 – 117; 124;
 17:6 – 105; 140;
 17:16 – 92; 140;
 18:15-20 – *338;
 18:23 – 101;
 19:20 – *149;
 19:3 – 96;
 19:9 – *84; 125; *149; *330;

19:11 – 96; 137;
19:12 – *149;
19:15 – *149;
19:16 – *84;
19:18 – *84;
19:19 – *84; 343;
19:20 – 96; 137;
19:22 – 83;
19:24 – *175;
20:5 – 278;
20:7 – 337;
20:11 – 351;
20:18 – 220;
20:21 – *84;
21:14 – 213;
21:24 – 139; *213;
22:5 – 126;
22:6-14 – *29;
22:22 – 215; 231;
22:26 – 215;
23:20-21 – *338;
23:13 – 214;
23:25 – 190;
24:2 – 112;
24:10 – 79; 82; 140;
24:11 – 81; 82; 83;
24:12 – *350;
24:15-16 – *84;
24:16 – 132; 338;
24:17 – *84;
25:9 – 77;
25:20 – *86;
25:40 – 78;
26:3 – 85;
26:12 – 200;
29:45 – 132;
31:3 – *229;
31:17 – 352;
31:18 – 346;
32:4 – *334;
32:9 – 232;
32:16 – 345; 346;
32:19 – 110;
33:8 – 80;

33:11– 196;
33:13 – 268; *269; *272;
33:14-17 – 269; *270;
33:14 – 196;
33:18 – 269; 339;
33:18-23 – *149;
33:19 – 269;
33:20 – *119; 270; 339;
33:21-23 – *267;
33:21 – 91; 105; 107;
33:22 – 120; 121;
33:23 – 119; 197; 198; *199; 200;
34:6 – 118; 121; 124; 271;
34:6-7 – 271;
34:7 – 278;
34:29 – 20;
35:5 – 75;
35:13 – *229;
35:35 – 114;
36:1 – *229;
36:6 – 117; 122;
36:7 – 336;
40:34 – 114; 338;
40:34-35 – *84;
40:38 – *84;
42:20 – 75;
42:30 – 320;

Левит (Ваикра)

4:13 – *148;
8:32 – 208;
9:23 – *84;
10:1-3 – 83;
10:3 – 196;
13:10 – 208;
19:2 – 279;
19:15 – 199;
19:20 – 202;
20:5 – 196;
23:35 – 99;
23:40 – 198;
23:40-43 – *29;
24:16 – 337;
24:20 – 213;

25:52 – 208;
 26:31 – 228;
 26:38 – 146;

Числа (Бемидбар)

5:14 – *205;
 6:23 – 323;
 6:26 – 200;
 6:27 – 321; 324;
 7:89 – 122; 197;
 11:1 – 146; 215; 228;
 11:1-4 – 83;
 11:17 – 96; 205;
 11:25 – 21; 205;
 12:5 – *84;
 12:6 – *111;
 12:7 – 270;
 12:8 – 79; 80; 82;
 12:9 – 130;
 12:10 – 130;
 13:32 – 146;
 14:10 – *84; 343;
 15:24 – 148;
 15:39 – 201;
 16:3 – 116;
 16:19 – *84;
 16:27 – 104;
 17:7 – *84;
 20:6 – *84;
 20:16 – 104;
 22:22 – 371;
 23:21 – 80;
 24:7 – 116;
 32:21 – 188;
 33:25 – 50;

Второзаконие (Деварим)

1:17 – 111;
 1:45 – 215;
 2:2 – 138;
 4:7 – 112;
 4:11 – 201;
 4:12 – 197;
 4:15 – 78;
 4:17 – 211;

4:24 – 146;
 4:25 – 78;
 4:35 – 203;
 4:39 – 203;
 5:4 – 197;
 5:4-5 – *84;
 5:5 – 102;
 5:19 – *84;
 5:21 – *84;
 5:24 – 112;
 5:28 – 20; 102;
 5:30 – 210;
 6:5 – 203;
 6:15 – 188;
 6:16 – 188;
 7:1 – *277;
 10:12 – *275;
 10:17 – 199; 307;
 11:12 – 213;
 11:16-17 – 188;
 11:22 – *275;
 11:26-28 – *210;
 12:11 – *84;
 12:23 – 206;
 12:31 – 188; 278;
 13:5 – 130; 200; *275;
 13:16 – 279;
 14:23 – *84; 198;
 16:2 – *84;
 16:6 – *84;
 16:11 – *84;
 16:22 – 188;
 17:8-12 – 381;
 18:9 – *330;
 18:19 – *338;
 20:16 – 193; 277;
 20:18 – 193; 277;
 21:15 – 86;
 22:7 – 210;
 22:12 – 211;
 23:1 – 212;
 25:7-10 – *226;
 26:2 – *84;
 28:1 – 94;

28:9 – 130; *275;

28:43 – 94;

28:49 – 215; 238;

29:3 – 203;

29:17 – 201;

29:28 – *330;

30:15 – 210;

31:15 – *84;

31:17 – 128;

31:18 – 130;

31:19 – 188;

32:4 – 107;

32:18 – 107;

32:19 – 233;

32:21 – 188;

32:22 – 188;

32:29 – 188;

32:30 – 107;

32:36 – 233;

33:16 – 132;

33:25 – 114;

33:26 – 372; 373; 379;

33:27 – 374; *391;

Иисуса Навина (Йеѓошуа)

1:18 – 214; *338;

5:2 – 106;

5:9 – 208;

24:27 – 345;

Судей (Шофтим)

2:1 – 105;

8:18 – 48;

10:16 – 207;

13:17 – 125;

21:22 – 273;

Самуил I (Шмуэль I; в Синод. I Царств)

1:9 – 96;

1:18 – 196;

1:23 – 99;

2:2 – 107;

2:24 – 117;

2:35 – 202; 207;

4:21-22 – *84;

6:5 – 50;

16:7 – *330;

20:3 – 356;

20:34 – 143;

20:36 – 118;

22:8 – 100;

24:20 – 99;

25:9 – 350;

25:29 – 207;

25:37 – 209;

28:14 – 48;

Самуил II (Шмуэль II; в Синод. II Царств)

2:23 – 200;

2:26 – 146;

18:14 – 201;

21:10 – 352;

21:16 – 343;

23:2 – 205;

Царей I (Мелахим I)

1:6 – 143;

7:14 – 114; *229;

8:11 – *84;

9:3 – 202; 213;

10:29 – 378;

14:7 – 115;

16:2 – 115;

17:17 – 209;

18:2 – *267;

Царей II (Мелахим II)

3:15 – *267;

5:26 – 201;

10:15 – 202;

11:18 – 50;

14:8 – 197;

17:9 – 310;

19:16 – 214; 222;

19:16 – 215;

22:19 – 79;

23:25 – 200;

Исаия (Йешаяѓу)

1:1 – 81;
 1:15 – 215;
 1:20 – 222;
 2:3 – 126; 349;
 2:5 – 130;
 2:6 – 87;
 3:3 – 181; 199;
 3:26 – 278;
 5:20 – 161;
 6:2 – 212;
 6:3 – 340;
 6:7 – 110;
 12:3 – 148;
 19:1 – 237;
 19:3 – 205;
 24:16 – 211;
 26:2 – 46;
 26:4 – 107;
 26:21 – 126; 127;
 29:13 – 111; *309;
 30:20 – 211;
 30:27 – 222;
 31:18 – 221;
 32:6 – 310;
 33:10 – 100;
 34:11 – *51;
 35:2 – *84;
 38:9 – 208;
 40:5 – *84;
 40:6 – 122;
 40:13 – 206;
 40:18 – 281;
 40:25 – 281;
 41:4 – *292;
 44:6 – *292;
 44:13 – 48;
 44:19 – 203;
 47:13 – 125;
 48:12 – *292;
 51:1 – 106; 147;
 51:2 – 106;
 53:1 – 221;
 55:1 – 147;

55:2 – 147;
 55:10 – 86;
 57:15 – 116; 180;
 58:8 – *84;
 58:14 – 372;
 60:1-4 – *84;
 60:19-20 – *84;
 63:10 – 144;
 63:15 – 222;
 66:1 – 92; 221;
 66:18 – *84;

Иеремия (Йермияѓу)

1:4 – 138;
 2:31 – 220;
 3:14 – 174;
 3:15 – 202;
 4:19 – 223;
 7:16 – 215;
 8:19 – 188;
 9:23 – *276;
 10:6 – 281;
 10:7 – 190;
 10:12 – 230;
 12:2 – 243;
 13:16 – 340;
 15:1 – 101; 207;
 17:1 – *348;
 17:4 – 222;
 17:12 – *84; 91;
 23:9 – 118;
 30:6 – 195;
 31:19 – 222;
 32:14 – 101;
 38:16 – 206;
 39:12 – 213;
 46:22 – 129;
 48:11 – 101;
 49:20 – 230;
 51:9 – 111;
 51:15 – 230;

Иезекииль (Йехезкель)

Гл. 1 – *17;

1:3 – *267;
1:5 – 378;
1:7 – 238;
1:9 – *86;
1:10 – 238;
1:13 – 51;
1:23 – *86;
1:26 – 51; 225;
1:28 – *84;
3:3 – *84;
3:12 – 90;
3:14 – *267;
3:22 – *267;
7:20 – *50;
8:1 – *267;
8:13 – 78;
12:2 – 75;
16:17 – *50;
17:2 – 29;
21:5 – 29;
23:14 – *50;
31:8 – 51;
33:22 – *267;
37:1 – *267;
40:1 – *267;
43:2 – *84;
43:7 – 221;
44:2 – 125;

Осия (Гошеа)

5:11 – 200;
5:15 – 127; 128; 130;
10:11 – 372;
11:10 – 200;
12:11 – 29;
13:2 – *229;

Иоиль (Йозль)

3:5 – 174;

Амос (Амос)

2:9 – 337;
7:9 – 100;

8:11 – 147;

Михей (Михей)

4:2 – 349;
4:11 – 80;

Наум (Нахум)

1:2 – 188; 273;

Аввакум (Хавакук)

1:13 – 80; 233;
3:3 – 340;
3:8 – 374;
3:16 – 352;

Софония (Цефания)

2:14 – *51;

Аггей (Хаггай)

Захария (Зехария)

2:9 – *84;
4:10 – 213; 222;
5:11 – 352;
14:4 – 101; 139;
14:5 – 125;
14:9 – 322;
14:10 – 97;

Малахия (Малахи)

1:11 – 190;
3:6 – 97;
3:17 – *272;

Псалмы (Тегилим)

2:2 – 104;
2:4 – 97;
4:5 – 243; 307;
6:3 – 114;
7:15 – 86;
8:4 – 221; 346;
8:5 – 95;
8:6 – 72;

11:4 – 214; 222;
 12:6 – 100;
 17:12 – 51;
 18:11 – 237;
 25:14 – 18;
 27:8 – 343;
 29:4 – 222;
 29:9 – *84;
 29:10 – 99;
 31:2 – 100;
 33:6 – 127; 345; 346; 349;
 34:17 – 196;
 34:19 – 180;
 35:10 – 340;
 38:21 – 37;
 40:9 – 222;
 40:11 – 222;
 40:22 – 98;
 41:3 – 207;
 42:3 – 147;
 49:3 – 103;
 49:13 – 77;
 51:19 – *205;
 57:6 – 115;
 58:2 – 112;
 58:5 – 51;
 63:9 – 116;
 65:2 – 306;
 68:5 – 372; 373; 378;
 73:20 – 50;
 73:28 – 112;
 78:39 – 205;
 78:40 – 144;
 78:72 – *229;
 82:7 – 103;
 85:2 – 21;
 89:9 – 337;
 89:15 – *377;
 89:20 – 115;
 90:2 – 86;
 94:2 – 116;
 99:7 – *84;
 101:7 – *155;
 102:7 – 50;

102:14 – 100;
 102:26 – *199;
 103:13 – 272;
 104:4 – 234;
 104:7 – 32;
 104:16 – 346;
 104:24 – 346;
 105:22 – 207;
 107:24 – 346;
 111:3 – 101;
 113:9 – 97;
 115:17 – *44;
 116:15 – *156;
 119:89 – 104;
 119:126 – 38;
 102:26 – 199;
 123:1 – 97;
 131:1 – 158;
 139:5 – *69; 221;
 139:24 – 144;
 143:8 – 11;
 144:5 – 113;
 145:18 – 112;

Притчи (Мишлей)

1:6 – 29;
 3:3 – *348;
 3:6 – *39; *203; *276;
 3:22 – 209;
 3:32 – 180;
 4:22 – 209;
 7:3 – *348;
 7:6-21 – 33; *33;
 8:4 – 11;
 8:35 – 209;
 10:21 – 201;
 14:15 – 329;
 17:16 – 182;
 19:20 – 175;
 21:25-26 – 176;
 22:17 – 11;
 23:33 – *343;
 24:3 – *229;
 24:13-14 – 147;

25:11 – 30;
25:16 – *156; *157;
25:27 – 147; 158;
27:1 – 86;
29:11 – 205;
31:3 – 177;

Иов (Ийов)

1:11 – 196;
2:5 – 113;
3:5 – 131;
4:13 – 78;
4:16 – 78;
5:27 – 414;
11:5 – 222;
11:12 – 167; 202;
13:9 – 432;
14:20 – 75;
27:6 – 202;
28:1-2, 10 – *166;
28:12 – 166;
28:12-28 – *341;
30:26 – 125;
32:1 – 350;
32:9 – 167;
32:16 – 101;
36:11 – 214;
37:21 – 22;
38:13 – 211;

Руфь (Рут)

2:12 – 212;
3:9 – 212;
4:7 – 199;

Плач (Эйха)

4:16 – 196;
5:19 – 93; 97;

Екклесиаст (Кобелет)

1:16 – 79;
2:15 – 343;
3:19 – 103;
3:21 – 103;

4:2 – *44; 336;
4:17 – 83; 158;
5:1 – 312;
7:16 – 158;
7:24 – 25; 165;
9:4 – *44;
10:2 – 203;
10:10 – 174;
12:7 – *53; 205;
12:9-11 – 9; *9;

Эсфирь (Эстер)

1:17 – 126;
5:9 – 99;
7:8 – 126;

Даниил (Даниэль)

9:18 – 214;
10:8-9 – *111;
12:7 – *368; 410;

Неемия (Нехемия)

9:12 – *84;
9:32 – *307;
13:27 – 214;

Паралипоменон I (Диврей ġаямим I)

12:38 – 201;
28:11 – 78;
29:25 – 94;

Паралипоменон II (Диврей ġаямим II)

5:13-14 – *84;
6:1 – *84;

Мишна и Вавилонский Талмуд

Берахот

7а – 82;
86 – *348;
11а – 43;

17а – *66;
 18а-б – 210;
 28а – 94;
 31б – 134; 145; 230; 292; 308;
 31б-32а – *311;
 33б – 307;
 63а – 38; *39;

Шабат

17а – *43;
 27а – *43;
 29б – *43;
 34а – *43;
 42а – *43;
 30а – 44;
 51а – 90;
 53б – *389;
 56а-б – *310;
 86а – *42;
 88б – *341;
 104а – *348;
 112б – *43;
 128а – *43;
 133б – *275; *279;
 151б – *327;

Эрувин

14а – *43;
 17а – *42;
 18б – 88;
 54а – *348;
 71а – *43;

Песахим

40а – *43;
 50а – *389;
 54а – *341; *349;

Шекалим

IV,4 – 94;

Йома

IV,1 – *319;

37а – *43;
 39б – 326;
 69а – 38;

Сукка

26а – *461;
 45б – *167;
 53а – 311;

Рош Гашана

17б – 271;

Таанит

24а – *148;
 25а – 311;

Мегила

9б – 42;
 17б – 307; 308;
 18б – *306;
 22б – 311;
 25а – 308;

Хагига

II,1 – 17; *18; 108; 158; *158; *164; *165;
 11б – 17; 18; 158; 164; 311;
 12б – *372; 373; 375; 377;
 13а – 17; 158; *160; 163; 164; *165; 181;
 182; 381;
 14а – *181;
 14б – 155; *155;
 15а – 100;
 16а – *160;
 19б – *42;

Йевамот

71а – 134; 145; 163; 134; 292; 308;
 104а – 22б;

Кетубот

11б – *43;
 34а – *43;
 36а – *43;

57а – *43;
89а – *43;
95а – 43;
1036 – 90;

Сога

3а – *160;
14а – *275; *279;
38а – 321; 324;

Гитин

286 – 461;
416 – *42;
466 – *43;
60а – 38;
606 – 380;
716 – *42;

Кидушин

256 – *43;
396 – 210;
40а – *160;
71а – 324; 326; 328;

Бава кама

IV,9 – *29;
176 – *147;

Бава мециа

VII,8 – *29;
816 – 134; 145; 230; 292; 308;

Бава батра

106 – *389;
22а – 147;
24а – *43;
74а-6 – *166;
91а – *43;
1576 – *43;

Сангедрин

646 – 134; 145; 230; 292; 308;

71а – *279;
976 – *167;

Макот

24а – *70;

Авода зара

56 – *147;

Авот

I,6 – 37;
II,1 – 228;
II,15 – 38; *203;
III,5 – *307;
III,14 – *341;
III,20 – *356;
IV,1 – *76;
IV,25 – *348;
V,6 – 349;
V,13-14 – 271;

Горайот

116 – 90;

Менахот

39а – *372;
996 – 94;
1096 – 326;

Хулин

X,6 – *405;
13а – *194;
53а – *43;
906 – 134;
142а – 210;

Арахин

15а-166 – *310;

Темура

146 – 380;

Керитот

11а – *202;

16а – *43;

Микваот

IV,1 – 90;

Иерусалимский Талмуд

Берахот

2:4 – 308;

9:1 – 307;

Пеа

2:4 – *45;

Шабат

19:2 – 134; 145; 230; 292; 308;

Таанит

4:5 – *348;

Хагига

2:1 – *18;

Тосефта

Сота

XIII, 8 – 326;

Сифра

Кедошим I, 1:1 – *279;

Кедошим II, 5:2 – *202;

Шемени X, 12:3, 4 – *279;

Сифре

Сифре Бемидбар

39 (Насо) – *323;

112 (Шелах) – 134; 145; 230; 292; 308;

Сифре Деварим

49 (Экев) – *275; *279;

Мидраш раба

Берешит раба

I,1 – *341;

I,4 – *341;

I,8 – *341;

V,4 – *349;

VIII – *158;

VIII,2 – *341;

VIII,7 – *69;

X,11 – 351;

XVI,1 – *75;

XIX,6 – *73;

XX,6 – *88;

XX,11 – *20;*88;

XXI,4 – *75;

XXIV,6 – *88;

XXVII,1 – 225;

XXIX,9 – 234;

LXVIII,9 – *89; 374;

XVI, 1 – *75;

XXI,4 – *75;

Шемот раба

XXV,2 – *234;

XLI,9 – *348;

Ваикра раба

XXIV,4 – *279;

XXIX,11 – *372;

Бемидбар раба

XV,24 – 83;
XXI,17 – *271;

Деварим раба

II,32 – *372;

Шир га-ширим раба

I,8 – 29; 30;

Кофелет раба

II:24 – 147;
III:12 – 147;
V:17 – 147;
VIII:15 – 147;

Мидраш Танхума

Шемот, 19 – 82;
Насо, 5 – *160;

Пиркей де рабби Элиезер

III – *143;
III – 322;
XVIII – *372; 377;
XLV – *348;

Авот де рабби Натан

XXXVII,9 – *372;

Малые Мидрашим

Мидраш Шеней Кетувим – 25;
Мидраш Конен – *341; *350; *372;
Мидраш на Декалог – *372;

Барайта де рабби Ишмаель – *17

Мидраш Шмуэль 14 – *148;

Леках Тов

Втор. 13:5 – *279;

Ялкут Шимони

Кедошим,604 – *279;
Экев, 856 – 307;

Шохер Тов

92:2 – *372;
114:2 – *372;

Гейхалот – *17;

Шиур Кома – *17; *27;

Зоѓар

III,225a – *89;

Баѓир

107-112 – *323;
179 – *89;

АНТИЧНЫЕ АВТОРЫ**Аристотель****Категории**

1 – *13;
 3-4 – *250;
 6 – *290;
 6,4b20-25 – *290;
 7 – *98; *254;
 8 – *177; *251;
 10,12a25-35 – *109;
 10,13b35 – *248;

Об истолковании

Гл. 7 – *40;

Первая аналитика

II,8 – *40;
 II,15 – *40;

Вторая аналитика

I,2,71b8-29 – *9;
 I,4,73a26-b1 – *250;
 I,13 – *365;
 II,1,89b23-35 – *295;
 II,1,89b33-35 – *289;
 II,3,90b39 – *289;
 II,7,92b9-11 – *289;
 II,10,93b29 – *249;
 II,10,93b37 – *250;
 II,11 – *365;
 II,19,100b6-17 – *242;

Топика

I,1,100b21-35 – *71;
 I,5,101b37-102a1 – *249;
 I,5,102a17-30 – *51;
 I,15 – *12; *287;
 I,15,107b13-26 – *256;

V – *51;
 VI,2 – *12;

О софистических опровержениях

XVII; IV,165b26 – *12;

Физика

I,184a10-b14 – *41;
 I,2,185b27-186a4 – *257;
 I,7 191a12-23 – *109;
 I,7-9 – *109;
 I,8,191a35-b15 – *142;
 II,1 – *403;
 II,1,192b12-16 – *142;
 II,1,193a31-b19 – *142;
 II,3,194b26 – *249;
 II,3,195a33-b12 – *142;
 II,3 – *365;
 II,7 – *365;
 II,9,200a31-b8 – *142;
 III,2,201b31-32 – *281;
 III,2,202a8-12 – 280;
 III,3,202a23 – *280;
 III,3,202b20 – *280;
 III,5,204a21-27 – *463;
 IV,2,209a31-32 – *88;
 IV,4,212a20-21 – *88;
 IV,5,212a30 – *112;
 IV,6-9 – *419;
 IV,10-12 – *215; *254;
 IV,10-14 – *419;
 IV,10 – *419;
 IV,11,219b1-2 – *254;
 IV,13 – *419;
 VI,1-4 – *419;
 VI,1 – *244; *419;
 VI,2 – *244;
 VI,3 – *419;
 VI,4 – *244;
 VI,4,234b10-20 – *135;
 VI,6 – *419;
 VI,8-10 – *419;
 VI,9 – *244;
 VII,2 – *366;

VII,4 – *184;
VII,4,248b7 – *284;
VII,4,249a23-24 – *287;
VIII,1 – *254;
VIII,1 – *419;
VIII,5-6 – *366;
VIII,8 – *244; *419; *455;
VIII,8-9 – *396;
VIII – *198;

О небе

I,2 – *396;
I,2,269a31-b17 – *300;
I,3 – *398;
I,3,269b30 – *301;
I,3,270a13-b4 – *301;
I,3,270b5-10 – *302;
I,9 – *396;
I,10-12 – *455;
I,9,279a12-30 – *89;
II,2,285a30 – *398;
II,3 – *400;
II,3-6 – *396;
II,8-9 – *397;
II,12,291a20-21 – *398;
II,12,291b24-29 – *81;
III – *398;
III,6-7 – *400;
IV,4 – *398;

О возникновении и уничтожении

I,7,324b18 – *142;
II,1-3 – *283; *398;
II,4 – *400;
II,5-8 – *398;
II,9,335b30-35 – *142;
II,10,336b25-337a7 – *98;
II,10,337a33 – *419;
II,10-11 – *400;

Метеорология

I,2-3 – *399;
I,4 – *399;

II,8 – *407;
IV,2-3 – *180;

О душе

I,2,404a1-16 – *426;
I,2,405a7-12 – *426;
I,3,406b20-25 – *426;
I,3 – *401;
I,3,407b6-12 – *398;
I,3,409a10-15 – *426;
II – *64;
II,1,412a27-30 – *375;
II,7,418b1-419a25 – *142;
III,4,429b23 – *361;
III,4,429b35 – *348;
III,4,430a2 – *264;
III,4-7 – *354;
III,5,430a16-21 – *264;
III,5 – *358;
III,9-11 – *399;

**О чувстве и чувственно
воспринимаемом**

439a20-b18 – *142;

О частях животных

I,641a25-b30 – *403;
III,4 – *201;
665a12 – *401;
666b17 – *401;

О возникновении животных

II,732a1-10 – *109;
733b17-20 – *405;
II,6,744a8 – *157;

Метафизика

I,1,1,1:1 – *298;
I,3 – *365;
I,5 – *298;
II,1,993b8-10 – *306;
II,1,993b24 – *255; *283;
II,2 – *366;

II,3,994b33-995a14 – *152;
 III,3,998b20-27 – *289;
 IV,2,1003a33-b15 – *287;
 IV,2,1003a34-36 – *288;
 IV,2,1004a22-33 – *287;
 IV,6 – *290; *386;
 IV,7,1011b24 – *24; *248;
 IV,7,1012a24 – *249;
 V – *12;
 V,1 – *106;
 V,2 – *365;
 V,2,1013b35-1014a12 – *142;
 V,4 – *403;
 V,10 – *40;
 V,11 – *24; *68;
 V,13,1020a32 – *419;
 V,14-21 – *251;
 V,15 – *254;
 V,17 – *89;
 V,19 – *251;
 V,20 – *251;
 V,21 – *252;
 V,22,1022b27-32 – *109;
 V,28,1024a35 – *109;
 VI,1,1025b20-26 – *229;
 VI, 1-2, – *5;
 VII,1 – *12;
 VII,3 – *12;
 VII,4,1030a27-b13 – *287;
 VII,7,1032a26 – *280;
 VII,7,1032b2 – *49;
 VII,1029b1-13 – *41;
 VII,12,1037b28-33 – *250;
 VII,12,1038a5-a9 – *250;
 VIII,4 – *365;
 VIII,4,1044a15-17 – *141;
 VIII,4,1043b13 – *249;
 VIII,4,1045b24 – *249;
 IX,2-4 – *198;
 IX,6,1048b17-35; – *281;
 IX,7,1049a25 – *141;
 IX,8 – *367;
 IX,8,1049b17-28 – *280;
 IX,10,1051b17-32 – *242;

IX,10,1069b27-28 – *280;
 IX,10,1089b26-32 – *280;
 X,1 – *12;
 X,2 – *290;
 X,2,1054a10-18 – *290;
 XI,7 – *5
 XI,10,1066a17-26 – *281;
 XII,3,1069b35-1070a4 – *34; 367;
 XII,6,1072a5 – *68;
 XII,7,9 – *354;
 XII,7 – *455;
 XII,7,1072a26-27 – *398;
 XII,7,1072a27-b9 – *370;
 XII,7,1072b20-27 – *355;
 XII,7,1072b14-30 – *19; *264;
 XII,7,1072b15 – *362;
 XII,7,1072b25 – *362;
 XII,7-8 – *198;
 XII,8 – *372; *468;
 XII,8,1073b5-8 – *169;
 XII,9 – *455;
 XII,9,1074b21-35 – *355;
 XII,9,1075a4 – *242;

Никомахова этика

I,4,1096b26-28 – *287;
 I,5,1097b11 – *409;
 II,1,1103a14-27 – *177;
 II,1,1103b21-23 – *177;
 II,4,1105b23-26 – *177;
 II,4,1106a9 – *177;
 II,7,1108b9 – *178;
 III,13,1118a24-b7 – *21;
 V,6-7 – *176;
 VI – *181;
 VI,8,1141b8-1142a31 – *181;
 VI,9,1142a25-26 – *242;
 IX,9,1169b18 – *409;
 X – *64;
 X,9,1178b23-27 – *274;

Большая этика

I,10,1186a10-17 – *177;

Политика

I,8,1253a2 – *409;

Поэтика

Гл. 21 – *13;

Гл.21,1457b23-25 – *288;

Риторика

I,9 – *176;

Платон

Апология Сократа

21d – *305;

23a-b – *305;

29b – *305;

Тимей

28a – *452;

30b-31b,69c,92c – *396;

36e-40b – *398;

37d – *98;

41e – *401;

43a-47d – *401;

44b – *180;

47b-d – *274;

50d-51a – *108;

70c – *401;

90a,d – *401;

Тезтет

176b – *274;

Федр

247d-248c – *146;

248a – *274;

Государство

VII, 519c-520e – *105;

II,369b – *409;

VII – *306;

Законы

IV,716c-d – *274;

Плотин

Эннеады

I,2:1-7 – *274;

I,6:6 – *274;

II,2 – *62; *398;

V-IV – *298;

V,1,6 – *298;

V,2 – *412;

V,3,16 – *264;

V,8,12 – *298;

VI,7,17 – *264;

VI,8 – *298;

Филон

De fuga et invent.

12, (63) – *274;

14, (75) – *89;

De opif. Mundi

23, (70) – *62;

50, (144) – *274;

61, (171) – *402;

De spec. leg. IV,36(188) – *274;

De decalogo, 15(73) – *274;

De somn. I,11(61-63) – *89;

De cher. 14(49) – *89;

Leg. All. I,14(44) – *89;

Цицерон

О природе богов

2,IX-XI – *403;

2,IX – *402;

2,XI – *396;

2,XXXII-XXXIV – *403;

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ АВТОРЫ**Авраам бен Давид****Возвышенная вера**

Введение – *134;
 I,2,30b19-31b8 – *143;
 I,6,54:12-13 – *198;
 I,6,92:9-10 – *198;
 I,8,116b7-121b3 – *297;
 II,1,125:7-15 – *163;
 II,2,130a16-131a14 – *290;
 II,3,134a10-13 – *306;
 II,3,133a6-133b9 – *290;
 II,3,161a6-7 – *199;
 II,4,3,153,65 – 143;
 II,5,2,172b – *439;

ал-Газали

Намерения философов – *7; *305;
 Воскрешение наук о вере – *19; *46;
 *240; *274; *302; *305; *339; *348;
 *349; *431;
 Опровержение философов – *198;
 *427; *429; *448; *456; *458; *460;
 *463;

ал-Кинди

О первой философии – *295;
 Трактате о количестве книг Аристотеля... – *172;

ал-Кирмани

Успокоение разума – *15; *302;

ал-Фараби

Диалектика – *8; *71; *72; *244;
 Афоризмы государственного деятеля
 Гл. 6 – *61; *65; *178; *230;
 Гл. 6-7 – *178;
 Гл. 9-12 – *178;
 Гл. 30 – *178;
 Гл. 89 – *171; *178;
 Гл. 91 – *179;
 Об истолковании – *12; *286;
 Трактат о взглядах жителей добродетельного города – *49; *65; *72;
 *109; *198; *198; *250; *274; *280;
 *298; *306; *356; *376; *401; *409;
 *410; *411; *412; *462; *466;
 Гражданская политика – *64; *65;
 *108; *143; *164; *198; *250; *274;
 *280; *287; *289; *298; *398; *462;
 Софистика – *12;
 О значениях (слова) интеллект – *14;
 *52; *65; *181; *360-362; *386; *412;
 *413; *439;
 О достижении счастья – *65; *105;
 *171; *178; *274;
 О том, что должно предшествовать изучению философии – *5; *23; *171;
 Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля – *23
 Риторика – *52; *58; *63; *458;
 Силлогизм – *285;
 О классификации наук – *423;
 Книга букв – *295;
 Книга выражений, употребляемых в логике – *295;
 Книга Категорий – *109; *251;
 О трактате великого Зенона по высшей науке – *198;

Бахья ибн Пакуда

Обязанности сердец

Предисловие – *8; *16; *163;
I,3 – *240;
I,4 – *296;
I,5 – *452; *454; *463;
I,7 – *412; *465; *466; *468; *469;
I,7-9 – *291;
I,10 – *134; *306; *308;
II – *339;

Ибн Араби

Гемма мудрости безличной в слове
Ноевом – *15; *167; *297;

Ибн Баджа

Книга о душе – *64; *72;
Прощальное послание – *4; *328;

Ибн Гебириоль

Источник жизни
V,24 – *296;

Ибн Сина

Книга спасения – *461;
Указания и наставления – *19; *56;
*72; *198; *284; *289; *298; *335; *371;
*410;
Книга о душе – *72; *398; *401; *412;
*442;
Канон врачебной науки I,1,6 – *205;
Книга знания – *56; *198; *273; *280;
*285; *289; *290; *295; *298; *371;
*376; *398; *400; *422;

Книга исцеления – *289; *290; *295;
*298; *399; *401;

Физика – *400; *401;

Метафизика – *298; *399; *422;

О животном – *401;

Ибн Рушд

Опровержение опровержения – *159;
*198; *262; *287; *289; *341; *427;
*429; *438; *448; *456; *458; *461;
*462; *463;

Комментарий на "Метафизику" IV,2 –
*289;

Трактат о субстанции сферы – *300;
*399;

Ибн Тиббон

Разъяснение необычных слов – *6;
*273; *403; *412;
Да соберутся воды... – *32;

Ибн Туфейль

Роман о Хайе, сыне Якзана – *19; *62;
*65; *205; *396; *405.

Йеғуда Галеви

Кузари

I,19-25 – *217;
I,70-79 – *403;
I,89 – *84;
I,5,79,97 – *332;
II,2 – *274; *319;
II,4 – *84;

II,6-8 – *84;
 III,23; – *403;
 III,73; – *27; *349;
 IV,1-3 – *319;
 IV,3 – *84;
 IV,9 – 412;
 IV,15 – *21;
 IV,23 – *322;
 V,2 – *411;
 V,10 – *403;
 V,12 – *72; *400; *403; *410;
 V,16 – *7; *8;
 V,18 – *454; *456; *463;
 V,27 – *134;

Йосеф Альбо

Книга основоположений

II,17 – *89;
 II,30 – *305; *306;

Леви бен Гершом (Герсонид)

Войны Господни

I,10 – *412;
 III,3 – *287;
 V,6 – *399;
 VI,1 – *463;

Маймонид

Комментарий к Мишне

Предисловие – *210, *377;

Берахот

IX,7 – *13;

Санґедрин

X,1 – *9; *19; *25; *28; *57; *66;
 *74; *134; *146; *186; *191; *210;
 *211; *212; *281; *342; *377; *390;

Авот

Предисловие (Шемона пераким) *72;
 Гл. 1 – *14; *72; *178; *261; *376;
 *442;

Гл. 2 – *177; *178; *230;

Гл. 3 – *60; *276;

Гл. 4 – *177;

Гл. 5 – *39; *171; *203; *276;

Гл.6 – *439;

Гл. 7 – *119; *197; *268;

Гл. 8 – *60; *178; *299; *306; *350;
 *356;

I,16 – *64;

III,20 – *57; *356;

Хагига

II,1 – *16; *17; *52;

Йома

IV,1 – *319;

Шевуот

IV,13 – *319;

Книга заповедей – *240;
 *275;

Мишне Тора

Предисловие – *381;

I. Книга Знания (Сефер Ғамада)

I,1 Основополагающие законы Торы
 (Ғилхот Йесодей Тора)

I,1,1 – *5;

I,1,1-4 – *24; *28;

I,1,1:1 – *298; *391;

- I,1,1:1-4 – *90; *335;
I,1,1:6 – *52;
I,1,1:7 – *111; *466;
I,1,1:8 – *57; *281;
I,1,1:9 – *134;
I,1,1:10 – *119; *197; *268;
I,1,1:12 – *134;
I,1,2:2 – *339;
I,1,2:3-8 – *198;
I,1,2:7 – *59;
I,1,2:8 – *305;
I,1,2:10 – *314; *356;
I,1,2:12 – *160;
I,1,3 – *51; *113; *169;
I,1,3:1-2 – *283;
I,1,3:5 – *372; *397;
I,1,3:9 – *297; *398;
I,1,3:10-11 – *398;
I,1,4:5 – *400;
I,1,4:8 – *102; *205; *376;
I,1,4:8-9 – *53; *69; *74;
I,1,4:10-11 – *16;
I,1,4:13 – *19; *156; *172;
I,1,1:5 – *390;
I,1,6:9 – *320;
I,1,7 – *111;
I,1,7:1 – *69;
I,1,7:6 – *20;
I,1,7:7 – *331;
I,1,8:1 – *330;
I,1,10:1-2 – *331;
- I,2 Этические законы (Гилхот Деот)
I,2,1:6-7 – *275;
I,2,1 – *60;
I,2,1-2 – *276;
I,2,7:1-6 – *310;
- I,3 Законы об изучении Торы (Гилхот Талмуд Тора)
I,3,1:11-12 – *173;
- I,4 Законы об идолопоклонстве (Гилхот Авода Зара)
I,4,1 – *5; *63; *190;
- I,4,1:1 – *190;
I,4,1:1-3 – *191;
I,4,1:3 – *332; *334;
I,4,2:1 – *191;
I,4,2:3 – *158;
I,4,2:9 – *319;
I,4,2:7 – *319;
I,4,11:17 – *56;
- I.5 Законы о покаянии (Гилхот Тешува)
I,5,2:4 – *69;
I,5,3:6 – *210;
I,5,3:7 – *153; *194;
I,5,3:14 – *310;
I,5,4:4 – *310;
I,5,5:1 – *60;
I,5,5:5 – *314; *356;
I,5,8:2 – *66; *210;
I,5,8:3 – *74; *376;
I,5,10:3 – *64;
- II Книга Любви (Сефер Аѓава)
II,2 Законы молитвы (Гилхот тефила)
II,2,1:4 – *308;
II,2,14:10 – *326;
- VI Книга Отделения (Сефер Ѓафлаа)
VI,1 Законы клятв (Гилхот Швуот)
VI,1,2:2 – *319;
- X Книга Чистоты (Сефер Тоѓара)
X,3 Законы Проказы (Гилхот Нѓа Цараат)
X,3,16:10 – *310;
- XIV Книга Судей (Сефер Шофтим)
XIV,3 Законы об ослушниках (Гилхот Мамрим)
XIV,3,1 – *381;
XIV,3,2:4 – *38;
XIV,1 Законы Синедриона (Гилхот Санѓедрин)
XIV,1,24:10 – *38;
XIV,6 Законы о царях и войнах (Гилхот млахим)

XIV,6:1-5 – *277; 277;

Трактат о логическом искусстве

Гл. 3 – *257;

Гл. 7 – *254;

Гл. 8 – *8;

Гл. 9 – *34; *48; *365;

Гл. 10 – *250;

Гл. 11 – *254;

Гл. 13 – *12; *288;

Гл. 14 – *6; *72; *171; *239;

Послание о воскресении мертвых – *210; *350;

О здоровом образе жизни – *205; *403;

Моше бен Нахман (Нахманид)

Диспут – *27;

Проповеди на слова Экклезиаста – *33;

Врата воздаяния – *210;

Саадия Гаон

Верования мнения

Предисловие

4 – *240;

5 – *74;

6 – *163;

1,1 – *452; *454; *463;

1,1-2 – *452;

1,3 – 51; 58; 465; *469;

II,1 – *261; *468; *469;

II,2 – *465;

II,4 – *263; *327;

II,5 – *263; *345;

II,6 – *341;

II,8 – *85;

II,10 – *85;

II,11 – *134;

II,12 – *85;

II,13 – *336;

III,1-2 – *439;

Комментарий на книгу Йецира

IV,1 – *84;

Комментарий на книгу Бытия

Стр. 191 – *134;

7:25 – *134;

Стр. 365 – *336;

Хасдай Крескас

Свет Господень

I,1,1 – *419;

I,1,2 – *90;

I,1,3 – *287;

I,2 – *90;

I,2,2 – *463;

I,2,1 – *419; *448;

I,3,3 – *312;

II – *413;

III,1,4 – *463;

ИНДЕКС

- Абайе – *147; *173;
Абарбанель – *11; *110; *118; *239;
Абба бар Аву, рав (Рав) – 43; *43;
Абба, рав (Рава) – 43; *43; 147; *147; *173;
Абу л-Хузайл – *261; *422; *428; *429; *467;
Абу Наср – см. ал-Фараби
Абулафия, Авраам – 347;
Абулафия, Меир Галеви – *210;
Абу Хашим ибн ал-Джуббаи – см. ал-Джуббаи
Августин – *421;
Аверроэс – см. Ибн-Рушд
Авраам (патриарх) – *5; 96; 106; 111; *111; 118; 122; 123; *191; *192; *193; *195; 332;
*332; 333; *334;
Авраам бен Давид Галеви* – *382; *412;
Авраам бен Давид из Поскьеры – *153; *194; *210; *391;
Авраам бен Моше (Маймуни) – *20; *27; *114; *334; *336;
Авторитет – 163; 173; 184; 186; 194; 414;
Агада – *9; *25; *26; *27; 45; 118; *194; *323; *341; *348; *350; *377;
Адам – *59-60; 64; *66-68; *70; *73; *74; 75; *76; 87; 88; 102-103; *103; *108;
*129; *157; *195; 453;
Адонай (Имя Бога) – 320; *320; 325;
Акива, рабби – *73; *134; 155; *155; *161;
Актуализация – 167; 280; 281; *282; 359; 363; 364; *364; 376; *413; 416; 447;
Актуально-сущий – 280; *297;
Акцидент (см. также Случайность) – 9; *9; 136; 142; *163; 170; 216; *242; 245; *245;
246; *246; 250; *255; 256; 257; 259; 285; 286; *286; 290; 291; 292; 294; 313; 362;
416; *420; 424-430; *424; *428; *429; 431-436; *436; 438-442; 445; 454-456; 465;
*466; 470; 472;
Акцидент единства – *290; 291;
Акцидент множественности – 291;
Акцидент существования – 288; *290;
Албалаг, Ицхак – *371; *399;
Александр Афродисийский – *65; *109; 151; *151; 152; *152; *198; *287; *412;
Александрия – 5;
Алкмеон – *157;
Аллегории и иносказания (см. также: Притча) – *4; 15; *15; 16; 18; 19; *21; 22-24; 26;

Знак * около номера страниц означает ссылку на примечания.

Знак * около персоналии отсылает к библиографическому указателю (ссылки на источники).

- 28-35; 40; *58; *66; 75; *76; *103; 104; 113; *124; *132; *133; 141; 150; 153; 162; 186; 187; 237; 310; *347;
- Алхимия – *323;
- Альберт Великий – *462;
- Альбо, Йосеф* – *89; *305; *306;
- Амулеты – 323;
- Амфиболия (см. также Слова неопределенные) – *255; *285; *286; *287; *288;
- Анаксагор – *404;
- Аналогия – *287;
- Ангел смерти – *108;
- Ангелус Силезиус – *305;
- Ангелы – *17; *20; *25; 32; *32; *53; 59; *67; *69; 72; *72; 84; *85; 104; *104; 138; 139; 168; 189; 197; *197; *198; 212; 213; 232; 234-239; *235; *237; *238; *265; 333; 338; *338; *339; 432; 435;
- Андалузия – 209; *209; 382;
- Антропоморфизм (см. также Соматизм) – *4; *17; *21; *24; *46; *47; *53; *124; *133; *144; *170; *194; *195; *217; *226; *267; *276; *304; *348; *474;
- Антропос светоносный – *47;
- Аподиктическое построение – 7; *7; *76; 151; 304; 356; *394; *457; 469;
- Аполлоний из Перги – 443; *443;
- Апология (оправдание и обоснование) – 175; *175;
- Апория Зенона – *244;
- Аравот – 372-375; 376-379; *377; *379;
- Аристотелизм – *289;
- Аристотель* – *5; *7; *8; *9; *12; *13; *23; *49; *58; *60; *62; *64-65; *68; 81; *89; *151; *171-172; *177-178; *229; 244; *244; *248; *251; *252; *287; *295; *348; *355; 367; 392; *403; *404; 419; 420; 455;
- Арифметика – *6; *171;
- Аспект (см. также: Эйдос) – 289; 290; *290; 303; 304; 316; 317; 318; 355; 424; 442; 467; 472; 473;
- Астрология – *63; *323;
- Астромагия – *332;
- Астрономия – 6; *6; 169; *169; *171; *372; *379; 396;
- Атом – 244; 247; *247; 384; 415; 416; 417-418; *415-417; 419-421; *420; 425-427; 434; 435; *435; 440; 441; 445; 449; 450; 453-455; 465; *466; 470; 471;
- Атомарность времени – см. Мгновения
- Атомарность пространства – 420; *420; *421; 423; *423;
- Атомисты – *255; 418; *426;
- Атрибут величия – 92; 93; 116; 339; 379;
- Атрибут действия – *132; 257; 261; *267; *270; *275; *276; 279; *288; *295; 299; 311; 318;
- Атрибут знания – *263; 283; 467;
- Атрибут могущества – *263; 283; *394; 467;
- Атрибут негативный – *286; *291; 292; 293; 296; *297; 313;

Атрибут отношения – 253;

Атрибут положительный (позитивный) – 257; *267; *286; *288; *291; 293; 294; *295; 296; *300; 302; *304; 308; 312; 313; 317; 318;

Атрибут протяженности – *89;

Атрибут сущностный – 241; 245; 259; 261; *261; *264; *267; 282; 283; 284; *288; *295; 315; 322; *384; 442;

Атрибут телесности – 216-226;

Атрибуты – *57; *58; *80; *85; 97; 119; 136; 185; 187; *194; *195; 221; 224; *226; 227; *227; 230; 238; *239; *241; 243; *244; 245; *245; 246; *246; *247; 256-263; 265; 274; *275; *276; 279; *285; 286; *286; *287; *288; *290; 293; *298; 308; 309; 312; 314-317; 318; 321; 337; *341; *429; 467;

Атрибуты Бога – *17; 116; 117; 120; 241; 256-263; *261-263; 256-263; *261-263; 265; 266; 268-272; *269; *275; *276; 279; 283; *283; 286; *286; *287; *288; 291; *293; 299; 303; 310; 312; *312; *377;

Аффект – 184; *184; 185; 186; *186; 193; 207; 214; 227; 229; 252; *252; 272; 274; *276; 277; 280; 281; *282; 301; 304; 309;

Аффект души – *252;

Ахер – *155-156; 156; 157; *175;

ал-Ашари – *7; *247; *261; *262; *263; *265; *285; *382; *417; *426; *429; *454;

Ашария – *7; *246; *260; *263; 284; *287; *341; 382; 383; *429; 431; *431; 432;

Аши, рав – *39; 43; *43

ал-Бакиллани – *247; *435; *472;

ал-Балаг – см. Албалаг;

Бану Шакир – 423; *423;

Бахманийяр – *12; *72; *289;

Бахья ибн Пакуда – *16; *382;

Бен Азай – *120; *155-156;

Бен Зома – *155-156;

Бен Сира (Иисус сын Сирахов) – 158; *158;

Бесконечность – *150; 416; 417; 445-446; *446; 448; 452; 454; 455; 460; 462; 463; *463; 475;

Бесконечность акцидентальная – 446-447; *447; *453;

Бесконечность потенциальная – 446;

Бессмертие души – *174; 205; 207; *264; *307; *348; 375; *412; 460; 461;

Благословение – 311;

Благословение священников – *321; 324;

Близость к Богу – 269; *276; 303; 304; 314;

Божественная Мудрость – 24; *24; *198;

Божественный Разум – *19; *21; 52; *56; *146; *198;

Божество – *17; 22; 47; *47; 48; 59; *67; 78; 82; 92; 174; 189; 190; 236; 253; 261; 291; 315; 318; 327; 328; 332; 333; 368; 374; 388; 390; 410; *412; 458; *466; *468; 471; *473; 474; 475; 476;

Бонавентура – *462;

- Бозций – *51;
Бытие Актуальное – *367;
Бытие Божие – 294; *295; 301;
- Вавилонская башня – *62;
Васил ибн Ата – *246;
Величие Божие – см. Атрибут величия
Вера – *24; 27; *27; 92; 141; 163; *191; *194; *195; 239-243; 246; 262; 323;
Верификация – *242; *244;
Верования (убеждения) – 14; 15; 23; *23; 28; 31; 47; 81; 122; 141; 162; 164; *164; 187;
193; 194; 201; 210; 218; *239-240; 241; 248; 260; 286; 296; 325; 383-385; 391;
Вечность – *107; 390; 447; 458;
Вечность мира – 363; *364; 365; *384; 387-389; *391; *446; 447; 448; 455; 459; 461;
462; *462; 477;
Взаимообусловленность – 254; 255; *255;
Вид – 22; 26; 50; *55; *60; 102; 150; *198; *247; 260; *270; 283; 293; *312; 403; 462;
Видение Иезекииля – 238; *238; *239; 378; *378; *379;
Воззрение – 7; *7; 241; 244; 382-384;
Возможно сущее – 235; 255; *298; 458; *458; 459; *459; *468; 476;
Возможное – *282;
Возникновение и уничтожение – *62; *63; 98; *98; 109; 142; 243; *300; 367; 400; 404;
418; 428; 455; 462; 465;
Воление Божественное – *201; 208; 265; *274; 344; 345;
Волюнтаризм – *7; *298;
Воля (желание) – 207; 432;
Воля Божия – 95; 127; 140; 144; 145; 185; 200; 202; 203; 206; 207; 260; *261; 263;
265; 284; *284; 285; *298; 299; *301; *302; 338; 343; 344; 345; 347; *347; 349;
350; 353; 369; 370; *370; 445; 467;
Воображение (см. также Фантазия) – *21; *53; 72; *72; 78; 81; *111; *123; *124; 137;
*157; *160; *197; 218; *225; 228; 229; 230; *230; 234; 235; 248; *258; *267; *274;
*348; 363; 386; *391; *399; 438; 441-443; 444; 445; *446;
Вообразимое – 436; 439; 460;
Воскресение мертвых – *210; *211;
Воспитание – 152; *152; 153; 194;
Восприятие зрительное – 79-80; 84; 123; *123; 154; 155; 231-233;
Восприятие чувственное – *53; 73; *74; 75; *76; 78; 84; 123; *123-124; 150; 154;
*197; 214; 218; 220; *227; 227-229; 231; 244; *244; 334; 363; 392; *394; 417; 421;
422; 442; 449; *449; 450;
Время – 114; 131; *159; *160; *161; *164; *200; 254; *254; *263; 291; 292; 364; 369;
387; 390; *390; *415; 416; 420; 421; 428; 430; 434; 447; 451; 454-456;
Всеведение – 263;
Высказывание – см. Суждение
- ал-Газали* – *7; *14; *19; *46; *274; *296; *302; *341; *415; *427; *432; *458;

- Гай гаон, рав – *45; *134; *323; *329; *382;
Галаха (см. также: Закон) – *4; *13; *26; *27; *155; *191; *194; *318; *341; *380;
381;
Галеви, Йеѓуда* – *7; *8; *21; *128; *319; *382;
Галеви, Меир – см. Абулафия, Меир Галеви;
Гилель – *87;
Гилель из Вероны – *376;
Гален – *179; *204; *229; *401; *402; *403; 421; 450;
Гаоны – *27; 382; *382;
Гарвей – *401;
Гармония – *276;
Гегель – *354;
Гемара – *172; *173;
Геометрия – *6; 169; 180; 414; 422; *423; *446;
Герметизм – *331;
Герсонид (Леви бен Гершом)* – *77; *300;
Гете – *62;
Гибралтарский пролив – *5;
Гиппарх – 397;
Гиппократ – *396; *400; *403;
Глаголов спряжение – 351-352; *351; *352;
Гнев Божий – 187; 196;
Гностицизм – *74; *109; *156; *166; *331;
Голос сотворенный – 122-123; *129; *342; 343;
Город совратившийся – 278; *278; 279; 279;
Грех – *195;
Грехопадение – *60; 61; 62; 64; *66; *68-70; *73; *74; *129; *145; *157; *195;
Гуморальная теория – *179; *396; 405; 406;
- Давид (комментатор Аристотеля) – *295;
Давид (царь) – 143; 158; 343; 350; 351;
Данте – *89;
Движение – 124; 135-137; *142; 218; 223; 239; 243; 244; *244; 281; *282; 291; 300;
366; *369; *370; 374; *377; 379; 380; *390; 395; 397-401; 419; 421; 422; 430-434;
441; 450; 464; 465;
Движение (в смысле Аристотеля) – 254; *254; *395;
Движение круговое – *98; 396-400; *396; 455;
Движение небесных сфер – *62; 151; 379; 380; 396-400; *396; 449; 463;
Движение прямолинейное – *98; 398;
Деизм – *366;
Действие – 142; 218-221; 259; *260; 262; *262; 266; *268; 271; 272; *275; 277; 319;
322; 334; 342; 344; 363-365; *364; 371; 431; *431; 432; 452; 469;
Декалог – 278; *347;
Демиург – *341;

- Демокрит – *255; *420; *426;
Демоны – 88;
Деяние – 217; 278; 279;
Деяние Бога – *67; 119; 127; 278; *278; 279; *301; 346; *347; 350; *395; *427; 428;
*431; 432;
Деятель (как атрибут Бога) – *110; 363-365; *364; 370; 371; 387; 456; 459;
Джабариты – *243; *431;
ал-Джахиз – *428;
ал-Джуббаи – *247; *261; *265; *417; *429;
ал-Джувайни – *424; *426; *432;
ал-Джурджани – *247;
Диалектика – *8; *76; *164; 248; 387; *394;
Дионисий – *306;
Добро и Зло – 59; *59-63; 61; *66-68; *70; 71; 74; *76; *195; 210;
Догматы веры – *70; *240; *394;
Доказательства – 7; *7; 82; 151; 155; 156; 160; 164; *164; *170; *171; 173; 243; *244;
281; 282; *282; *285; 286; 302; 303; 313; 317; 322; 330; *330; 335; 345; 361; 382;
386-390; *391; 394; *394; 402; 412; 414; 422; 423; 443; 444; 448; 450; 454; 466;
470; 477;
Доказательства бытия Божия – *17; *62; 282; *282; *295; 317; 388; 390; *390; 391;
*394; *415; *457; 477;
Доказательство единности Бога – *17; 388; 402; *415; *457; 464-470; 477;
Доказательство нетелесности Бога – 388; 402; *415; *457; 471-477;
Доказательство сотворенности мира – 386-388; 392; 451-464;
Дом Божий – 83; 114; 115; 158; 321;
Достоверность – 241; 242; 303;
Достоинства мыслительные – 178;
Достоинства нравственные – 177; *177-178;
Древо Жизни – *21; *60; *76; *77;
Дуалисты – 465;
Дунаш бен Лабрат – *134;
Дух – *53; 102; 144; 204-206; 373; 376; *376; *426;
Дух Святой – *69;
Душа – *25; 50; *53; *54; *56; *64; *65; *66; *69; *72; *114; 147; 168; *174; *177;
206-208; 219; *229; 240; 251; 253; 264; *268; *276; *296; *306; 344; *347; *348;
363; 375; 376; *376; 398; *399; *401; 425; 426; 430; 441; 460;
Душа Животная – *17; *204; 206; 259; *376; 401;
Душа Мировая – *395;
Душа Растительная – *17; 401;
Душа Человеческая – *17; 206;

Ева – *66; *68; *73; *108; *129;
Евклид – 423;
Египет – *5, 118; *129; 137; 138; 205; 237; *334; 378;

Единение – 110-113;

Единство – 290; *290; 340;

Единство Божие – *17; 47; *47; *107; 184; 185; 186; *186; *193; *195; 241; 243; *243; *245; 246; 253; 258; 265; *268; *282; 291; 299; 340; *354; 355; *355; 356; 381; 387; 388; 390; 392; 393; *394; 464; 466; 468; 470;

Единый – *354; 402;

Елисей – *330;

Еретик – *194;

Желание – 431;

Жизнь – 136; 218; 219; 264; 284; 285; 290; 299; 356; 368; 375; *376; 425; 426; 433; 434;

Жизнь мира (титул Бога) – 410;

Забвение – *328; *348;

Закон – 13; *13; 14; 15; *24; *27; 28; 36; 37; *39; 154; 162; *173; *195; *274; 356; 380; 382; 383; 386; 470;

Законы – 23; *24;

Законы природы – *169; *217;

Заповеди – 44; *70; 73; *73; *129; *172; *173; *268; *275; *330; *338; *439;

Заповеди потомков Ноя – *70;

Захария (пророк) – 235;

Звезды – *401;

Земной шар – 151; 396; 436; 443;

Зенон – *243;

Зерахия бен Ицхак – *412;

Зло – 88; 125;

Змий – *60; *66-68; *73; *108; *276;

Знание – 37; 38; 111-113; 146-148; 155; 160; *173; 175; 176; 182; 209; 215; *240; 241; 242; 251; 264; *264; 269; 285; 314; 327; 334; 340; *348; 425; 426; 430; 433; 434; 468;

Знание Божие – *17; 184; 185; *192; 217; 260; 263; *263; 265; *265; 266; *288; *298; 299; *302; 314;

Знание достоверное – 241; 243;

Знающее незнание – *302;

Зосима Панополитанский – *47;

Зурар б. Айан – *262;

Зхария га-Рофе – *87;

Иаков – 138; 333;

Ибн Ади – 383; *383; *384;

Ибн ал-Джазар – *209;

Ибн Араби* – *15; *297;

Ибн Баджа* – *205; 461; *461;

- Ибн Гебироль* – *296; *382;
 Ибн Джанах – *87; *140; 211; *211;
 Ибн Касби – *111;
 Ибн Рушд* – *8; *9; *70; *274; *287; *289; *290; *300; *347; *376; *399; *412; *462; *463;
 Ибн Саид – 384;
 Ибн Сина* – *19; *56; *229; *287; *289; *290; *300; *458;
 Ибн Тиббон* – *6; *7; *11; *12; *13; *14; *21; *28; *34; *42; *48; *52; *71; *87; *90; *100; *110; *120; *174; *228; *231; *247; *253; *254; *273; *309; *316; *317; *321; *332; *340; *342; *353; *357; *377; *384; *410; *416; *418; 425; *426; *437; *441; *443; *446; *448; *449; *451; *457;
 Ибн Туфейль* – *205; *396; *405;
 Ибн Хазм – *46; *247; *285;
 Ибн Халдун – *61; *247; *285; 409;
 Ибн Цаддик – *296; *382; *465;
 Ибн Эзра, Авраам бен Меир – *129; *172; *345; *382; *466;
 Ибн Эзра, Моисей – *382;
 Идеи платоновские – *247;
 Идолопоклонство – 187; 188; 190; *191; *192; *193; 194; *194; *195; 278; 331; *334;
 Идолы – 50; *54; 193;
 Йеѓошуа бен Йеѓуда – *382;
 Йеѓуда Галеви* – см. Галеви, Йеѓуда
 Йеѓуда Ганаси, рабби (Рабби) – *39; 42; *42; *380;
 Йеѓуда ибн Курайш – *134;
 Иезекииль Трагик – *47;
 Иеремиа – 213;
 Иерусалим – 97;
 Изгнание (галут) – 38; *152;
 Излияние – см. Эманация;
 Изменение – 187; 272; 280; 281; 290; 292;
 Иисус Навин – *330;
 Имена – см. Слова – 11; 15;
 Имена Божии – 117; 185; *202; *275; 317; 318; 319; 320-328; *327; 331; *332; 336–339; *342; см. также Тетраграмматон;
 Имманентность – 374; *375; 412; 413; 442; 461;
 Имя «Буду Тот, Кто Буду» – 329; 334; *335;
 Имя 42 букв – 325-327;
 Имя 72 букв – *332;
 Имя двенадцатибуквенное – 325-327; *327;
 Интеллект – 61; 62; *65; *68; *73; *146; 148; *154; 157; *157; *159; *160; *161; 161; 163; *163; *178; *182; *192; *197; 203; *210; *225; *230; *264; *267; *268; *276; *296; 296; *297; *303; 339; 343; *353-355; 426; 439; *439; 441; 442; 461; 470;
 Интеллект Активный – *14; *56-57; *65; *66; *69; *70; *73; *77; *78; *146; *149; *198; *237; 328; *328; *347; *348; *362; *376; *413;

Интеллект актуальный – *14; *19; *34; *56; *66; *69; *70; *146; *264; *275; *297;
*353; *355; 357-363; *376; *399; *413;

Интеллект отделенный – *14; *53; 198; *198; *199; 234; *235; 265; *270; 297; *334;
*338; 367; *399; 413;

Интеллект потенциальный – *66; *146; *347; *348; *376; *413;

Интеллект приобретенный – *65; *66; *146; *348; 412; *412; 413; *413;

Интеллигибили – *65; *73; 123; *146; *178; 179; *179; 181; *210; 243; *413;

Интеллигибили первичные – *65; 243; 245; *245; *263; *412;

Иоанн Дамаскин – *465;

Иоанн Филопон (Грамматик) – 383;

Иов – *22; 350;

Ипостась – 264;

Исаак – 333;

Исаак из Акры – *413;

Исав – 343;

Исихасты – *307;

ал-Искафи – *463;

Ислам – *162; *187; *240; *245; *248; *272; *304; *331; 382; 384; *432; *436;

Исмаилиты – *333;

Испания – *382;

Истина – *4; *9; *10; 18; *19; 21; *53; 152; 153; *167; 168; *170; 174; *175; 177; 189;
*190; *218; *242; 243; 277; 385; 387; 388; 390; 394; 414; 476;

Истина и ложь – 28; 71; 74; *149; 152; 153; 163; *195; 329;

Иудаизм эллинистический – *4;

Иудеи – 384;

Ишмаель, рабби – *134;

Йом Кипур (День Поста) – 321;

Йонатан бен Узиэль – 87; *87; 140; 147; 194; 207;

Йосеф ал-Бацир – *283; *382;

Йосеф бен Йеґуда ибн Шимон – 4, *5; *323;

Йосеф ибн Акнин – *5,

Йоханан бен Закай, рабби – *73; *166;

Каббала (каббалисты) – *17; *89; *166; *341; *354; *413;

ал-Каби – *417;

Кадариты – *431;

Каирская генеза – *109;

Калам – *4; *7; *8; *239; *382; 383-385; *388; *393; *394; *415; *416; *423; *428;
*432; 436; 462; 467;

Кант – *288; *300; *388;

Кантар – 149; *149; 469;

Кантор – *463;

Кара Божия – 95-96; 113; *273; 274;

- Караимы – *26; 382;
Каррамиты – *262; *429;
Касба – *247; *431;
Каспи, Йосеф – *118; *133; *149; *161; *172; *209; *306;
Категории – *184; *253; 425;
Качеств (атрибутов) тринадцать – 271; *271; 277; *278;
Качества – 251; *251; 253; *253; 257; 259; 271; 272; 279; 283; *300; 426; 433;
Качества моральные (нравственные) – 14; *31; 106; 179; 180; *240; 271; *328;
Кимхи, Давид – *209; *211;
ал-Кинди* – *172; *295; *463;
ал-Кирмани* – *15; *302;
ал-Кифти – *5;
Климат – 95; 273;
Коген, Герман – *300;
Колено Левия – *334;
Колесница – *84; 378; *378;
Количество – 425;
Концептуализм – *247;
Коран – *262; *273; *284; *341; *342; *348; 384; *384; *385; *465; *474;
Креационизм – *110; *298; *299;
Крескас, Ашер – *179; *289; *305; *306; *334; *347;
Крескас, Хасдай* – *89; *300; *419;
Критерий допустимости – 416; 436-440; 441; *442; 445; 462; *475;
Кузанский, Николай – *108; *109; *171; *302; *306; *319;
ал-Куллаби – *246;
Культ – 191; *191; *192; *195;
Кьеркегор – *66;
- Левкипп – *426;
Лейбниц – *89; *247;
Лестница Яакова – 32; *32; *102; 104; 120; *268; *379;
Лжепророк – *192; *330;
Лик Божий – 118; 119; 127; 130; *149; 196-198; *196-197; 200; *267; *268; 270;
Лишенность – 109; *109; *110; 125; *125; 135; 147; 153; 280; 281; 299; *300; 311;
*335; 416; 433; 434;
Логика – 7; *7; *8; *64; 82; *170-172; 171; *175; *178; 282; *300; *394;
Логос – *85; *89; *197; *341;
- Магия – *56; *323; *332; *342; *348;
ал-Магриб ал-Акса – *5;
Маймон, Соломон – *300; *328; *354;
Макамы – 5, *5;
Мариам – 130;
Масса (толпа) – см. Простолюдины

- Математика – 6; *64; 151; *170-171; 171; *172; 414;
Материя – 19; *19; *20; 33; *33; 34; *34; 47; *53; *65; *74; *85; 108; *108; 109; *119;
142; *142; 154; *154; *177; 186; *186; *198; 199; *222; 234; 235; *250; *264; *265;
*267; 300; 301; *328; 339; *354; *359; 365; 367; 368; 375; 398; 400; 404; *413;
439; 440; 442; 455; *457; 465; 471; 473;
Материя ближайшая – 34; *34;
Материя высшая – см. Пятое тело
Материя тонкая (тонкие тела) – 128; 411;
Мгновение (момент, атом времени) – 416; 419-420; *420; *421; 428; 430; 432; 434;
436;
Медицина – 180; *204;
Меир, рабби – *20;
Место – 88-91; *89; 94; 124; 126; 127; 131; 247; *247; 254; *254; 375; 456;
Место Бога – *89; 90-92; 112; 126; 127;
Место естественное – *89; *189; *370; 398; *398;
Метафизика – *17; *24; *56; *156; *159; *165; *167; *168; *169; *170; *171; 290;
*388; 393;
Метафора – 12; *12; *51; *57; 80; 86; *88; *89; 90; 94; 109; *111; 113; 122; 125-127;
130; 131; 147; 162; *166; 186; 195; 202; *202; 203; 210-212; 216; 219-223; 227;
228; *258; *275; *276; 339; 343-346; 350; 371; 376;
Мидраш – 26; *27; 29; 45; *69; *84; *114; *129; 224; *225; *279; *306; 376; 381;
Мидраш раба – *27; 225;
Микрокосм – 407-410;
Минералы (неодушевленные предметы) – 401; 426;
Мир грядущий – *19; *66; *70; *173; *210; 328;
Мир низший (этот мир) – *62; 94; 96; *332;
Мир подлунный – 41; *41; *146; *198; *270; *300; *362; *379; *395;
Мир уничтожения и возникновения (Земной мир) – *17; *51; 92; 98; 142;
Мироздание – 374; 376; 385; 386; 389; 392; 393; 395; 402; 409-411; 414; 453; 456;
458;
Мишна – *17; 42; *42; *173; *380;
Мнение общее – 48; *48; 71; *71; 72; 73; *73; *74; 302; *302; 331; 340; *341; *347;
349; 376; *439;
Множественность – 254; 257; 290; *290; 296; 301; 314; 315; 316; 321; 356; 468;
Могущество Божие – 116; 140; 184; 260; 263; 265; *265; 284; 285; 290; 299; *427;
466;
Модалисты – *247; *467;
Модальность – *26;
Модус – 97; 245; *245; 247; *247; 259; *335; *429;
Моисей – 20; *20; *25; *71; 82; 83; 101; 102; *102; *108; 112-113; 119; *119; 121; 122;
*149; 196; 197; 199; 207; 266; *267-268; 268-271; *274; *276; 302; 307; 309; 329;
330; *330; 331; *332; 333; 335; 336; *336; 338; *338; 339; 342; *342; 343; *347;
*391;
Молитва – 231; 307; 308; 309; 311;

Момент – см. мгновение

Монада – *247;

Моше из Куци – *172;

Муаммар ибн Аббад – *49; *428;

Мудрецы (Талмуда) – *9; 10; 17; *17; 18; 19; 25; 30; 44; 80; 82; 94; 118; 132; 147; 157; 158; 161; 164; 166; 167; *172; 182; 185; 210; 221; 224; 226; 228; *238; 271; *275; 279; 307; 321; 327; 351; 372; 373; 374; 377; 378;

Мудрость – 31; 114; 147; 161; 167; 174; *174; 176; *182; *285;

Мудрость Божественная – 24; 369; 370; *370;

Музыка – *6; *171;

ал-Мукаммис – *466;

Мутазила (мутазилиты) – *7; *49; *246; *247; *261; *263; *341; 382; *382; 383; *422; 427; *429; *431; 432; 434;

Мутакалимы (см. также Калам) – 7; *7; *8; *110; *170; *244; *262; *285; 286; *286; 363; 370; 382; 384-387; 389; 392-394; *394; *405; 414; *415-418; 419; *420; *424; 426; *428; *429; 439; *439; 440; 444; *446; 448-450; 458; 459; 463; 464; *465; 466; 468-472;

Мухаммад – *274;

Мышление – 61; *61; *63; 408;

Надав и Авиғу – 83;

ан-Наззам – *261; *422; *426; *428; *463;

Намек – 165; 198; *235; 238; 379;

Намерения философов – *7;

Нарбони – *21; *123; *149; *195; *239; *287; *289; *290; *300; *305; *328; *332; *336; *347; *399; *412; *418; *463;

Наука Божественная (см. также: Теология и Метафизика) – *6; 7; 17; 18; *18; 19; *19; 23; 24; 108; 155; *159; 162; 165; 170; *170; 171; 180; 328; 356;

Наука о природе (науки естественные) – *6; 16; *19; 23; 24; *24; 108; 109; 142; 151; *159; 169; 184; *244; 281; *282; 365; 392; *394;

Науки теоретические (предметы умоизобразительные) – 5; *5; 13; 385; 387; 403; 413; 414;

Нахманид (Моше бен Нахман)* – *27; *33; *210;

Начало размышления – см. Представление первичное

Небеса – 92; 97; 98; *98; 104; 111; 143; *159; 168; 218; 296; 300; 301; 346; 372; 377; *378; 379; 396-397; 435; 476;

Неверие – 193;

Неизменность Бога – 97; *98; *301; 390;

Необходимое – *282; *302;

Необходимо-сущее – *17; *32; *62; 90; *90; 104; *104; *117; 168; 255; *282; 289; 290; 291; 294; *297; *298; 301; 321; 335; *335; 337; *362; 458; *458; *466; *468; 476;

Неоплатонизм – *56; *64; *74; *89; *198; *264; *296; *298; *307; *331; *354; *355; *453;

Непостижимость – 120; *267; 462;

Несовершенство – 167; 174; 223; 229; 281; 293;

Ной – 144;

Нус – *354;

Образ – 47; 48; 50; *53-56; *73; 87;

Образ Божий – 46; 49; 52; *56; *57; *60; *67; *68; 70; *70; *129; *157; *161; *276;
*327;

Обусловленность – 297; *297;

Объект представляемый – *164;

Обычай – 429; 430; 437; 438;

Олимподор – *295;

Омонимы – см. Слова многозначные

Онkelос Прозелит – *4; 59; *59; *60; *120; 121; 123; 136-138; 140-142; *140; 194;
230-234; *231; *336; 348; *348;

Определение – 249; 249; 250; *250; 251; 284; 286;

Орфизм – *109;

Основы веры – 27;

Остановки – 421-422

Откровение – *10; *13;

Откровение Синайское – 96; *149; *175; 220; *330; *347;

Отношение – 98; *98; 111; 112; 142; 254; 256; 260;

Отрицание – 47; 162; *166; 169; *169; 194; 293; 294; 299; *300; 303; 304; 311; 312;
314; 315; 317; *394; 471; 473;

Палестина – *307;

Память – *348;

Пантеизм – *297;

Пардес – *19; *120; *155-156; *172-173; *175;

Пастер – *404;

Патриархи – 333;

Перводвигатель – *52; *62; *168; *282; 366; *366; *398;

Первоматерия – *34; 141-143; *143; *300; *384; 455; 465; 473;

Первоначала – 109; *244;

Первоначало – *63; *98; *107; 109; *267; *413;

Первооснова – 201; 363;

Первопричина – *62; 101; 107; *169; 190; *288; *297; *332; 363; *365;

Первосвященник – 321; 326;

Перипатетики – *4; *14; *24; *72; *89; *151; *177; *195; *287; *334; *395; *401;
*412; *413;

Перст Божий – 346-349;

Песнь Песней – *63-64;

Пиркей де рабби Элиезер – *27;

Писание – 10; 25; *25; 47; *58; *132; 136; *166; 188; 193; 194; *194; 197; 258; *275;
279; 292; 322; 380;

Письмена Божии – 346; 347; *347; *348; 349; *349; 350; *350;

- Пифагореизм – *109; *378;
Платон* – *23; *49; *62; *65; 108; *274; *395; *396;
Платонизм – *289;
Плотин* – *298; *354; *355;
Пневма – *53; 157; *204; *205; *332; *376; 396; *396;
Повеление Бога – 125-128; *129; 130; *171; 237; *262; 278; 337; 344;
Подобие – 46; 47; 50-51; *51; 52; *57; *60; 70; 282-286; *287;
Подражание Богу – *67; 200; *268; 272; *274; *275; *276; 279; 410;
Познание – *60; *73; 111; 167; 169; 170; *178; *264; *276; 441;
Познание Бога – 22; *24; *34; *66; *68; *70; *71; 83; 94; 104; 113; 119-120; 168; *174;
*175; *199; 203; 269; *276; 281; 317; 328; 342;
Покровительство Божие – 120; 187; *267; *268; *272;
Политика – *62-64;
Понятие – 48; *48; 72; 78; 87; 116; 144; 150; 218; 219; 240; 256; 284; *284; 321; 326;
Порфирий – *51; *287; *355;
Постижение – 6; *6; 18; 22; 24; 49; *76; 82-83; 111-112; 120; 141; 148– 151; *148; 153;
157; *175; 184; 194; 199; 212; 232; 235; 262; 267; *267; 268; 269; 272; *276; 277;
291; 296; 299; 301-305; *306; 315; 317; 322; 339; *355; 358; 359; 411; 442; 477;
Постижение Божие – 52; *57; 80; 220; 227; 231; 232; 234;
Постижение интеллектуальное – 49-52; *58; 73; *76; 78; 79; 81; 84; 122-123; *123;
143; 146; *149; 150; *153; 154-155; *175; *197; 214; *226; *227; *240; *267; *276;
292; 306; *339; *394;
Постижение косвенное – *149; *163;
Постижение чувственное – 52; 123; 143; 149; *169; *394; 477;
Постулат – 383-389; 392-394; *394; 414-425; 433; 435; 436; 439-441; 442; 445; 448;
449; 450; 455-457; 462; 463; 467; 472; 475; 477;
Потенциальность – 167; 280; 281; *282; *297; *298; *300; 363; 364; *364; *367; *413;
416;
Поэзия – *63-64; 310; 451;
Праведность – 148; 176;
Правитель – 59; *62; *67; *68; 216; 217; 274; *274; *276; 279; 383;
Предание – 83; 173; *173;
Предикат – см. Атрибут – 252; 254; *300; 305; 315; 334; *335;
Предметы умозраительные – см. Науки теоретические
Предназначение – 168; 369; *456;
Предопределение – *384;
Предрасположенность – 375; *376;
Представление истинное – *164; 173; *239; 242;
Представление начальное – 82; *133; 134; 218; 256;
Престол Славы – *88-89; 91-93; 140-143; 377; 378; *378.*380; 435;
Приверженцы (последователи) Закона – 108; 110; *152; 190; 303; 384; 387; 445;
Привычка – 19; *19; *60; 136; *136; 152; *152; 153; 243;
Приговор Божий – 100;
Принцип допустимости – см. Критерий допустимости

- Принцип исключенного третьего – 248; *248;
Природа – 26; *89; *98; 152; 158; 168; 223; 244; 346; 392; 393; *395; 402; *402; 408;
421; 428; *428; 435; 470; 476;
Природное явление – 18; 346; *347;
Присутствие Божественное – *338;
Притча (см. также: Аллегория) – *9; *15; 29; 30; 157; *166;
Причина – 101; *101; 107; *110; *114; 139; 141; 149; *169; 289; 301; 363-368; *366;
*369; 371; *379; 390; 398; 446; 465;
Причина актуальная – 364;
Провидение – *66; 127-128; *129; 130-132; 137; *169; 185; *198; *199; 200; 208; 213;
*213; *270; *299; 411; 412;
Прокл – *298; *423;
Промысел – 202;
Пророк – 31; *32; *68; 87; 104; *123; 125; 138; 144; 205; 219; 221; 224-226; *226;
238; 263; 274; *275; *276; 308; *330; *338; 342; *342; 389; *389;
Пророческие книги – 7; *7; 10; 12; 15; 18; 19; 28; 31; 44; 90; 95; 112; 162; 186; 187;
188; 217; 220; 224; 227; 235; 259; 266; 281; 309; 311; 318; 473;
Пророческий сон – *111; *118;
Пророческий транс – 111; *111; *123;
Пророческое видение – 80; *110; *111; 117-118; 123; *124; 137-138; 220; 225; *225;
226; 234;
Пророчество – 21; 26; *26; 28; 29; *66; 95; 137; 139; *149; 187; 219; *225; 234; 330;
*330; 333; 342; 343; 389; *389;
Простолюдины – 13; *13; 22; 42; 46; 103; 108; 110; *133; 135; 136; 141; 153; 163; *164;
165; 183; 184; 185; 191; 217; 218; 219; 227; 228; 310; 311; 329; *347; 349; 377;
Простота – 241; 246; *290; 291; *295; 301; 315; 318; *354; *355;
Пространство – 373;
Противоположность – 433; 438; 443; 466;
Противоречие – *4; 26; 40-45; *58; *175; *197; *239;
Псевдо-Аристотель – *396;
Псевдо-Дионисий – *298; *306;
Псевдо-Ибн Эзра – *332;
Птоломей – *113; *372; *378;
Пустота – 384; 396; *415; 416; 418-419; 422; 423;
Пятое тело, пятая стихия (Квинтэссенция) – 396-400; *396; *457; 465;
- Рав – см. Абба бар Аву, рав
Рава – см. Абба, рав
Разногласия – 151; *151;
Разум (интеллект, ум) – *9; *10; *14; 15; *53; 64; *64; 71; 120; 150-151; 158; *159;
161; *172; *197; 202; 222; 236; 255; *284; *301; *306; 308; 316; 353; 357– 363;
*353-355; 386; 388; 399; 407; 422; 425; 436-438; *439; 450;
Разум актуальный – см. Интеллект актуальный
Разум Божественный – *19; *21; 52; *56; *57; *58; *69;

- Разум Действующий – см. Интеллект Активный
Разум отделенный – см. Интеллект отделенный
Разум потенциальный – *14; *19; 357-360; 363; *353-355;
Разум практический – *14; *72; *195;
Разум приобретенный – см. Интеллект приобретенный
Разум теоретический – *14; *195;
Разум человеческий – 14; *14; *34; *119; 148; 150; 151; 153; 154; *412; *413;
Райский сад – 75; *76; *106;
Ралбаг – см. Герсонид
Рамбан – *129;
Раскаяние – 208;
Расположенность душевная – 273; *276;
Ратль – *149;
Раши – *129; *148; *306; *323; *349;
Реальность истинная – см. Сущность истинная
Речь Божия – 338; 340; 341; *341; 342; 346; 347; 350;
Риторика – *8; *132; *133;
Род – 22; 253; 256; 311; 314; 315; 333; 405;
Руми – *48;
- Саадия Гаон аль Фаюми* – *4; *7; *45; *60; *84; *129; *134; *140; *334; *336; *345;
*372; *382; *463;
Сабии – 331; *331-334; 373; *411;
Сабта (Сеута) – *5;
Самозарождение – 404; *404;
Самость – см. Сущность
Самуил – 101; 207;
Сатана – *108;
Свет – 19-22; *19; *89; *108; 126; 161; 163; 401; 434;
Свет сотворенный – 82; 84; *85; 92; 96; 113; 115; *123; 132; 137; 140; *197; *225; 338;
474;
Свобода выбора (способность действовать) – *60; *61; *70; 243; 247; *247; 259; *431;
456;
Свойства приобретенные – 251; 253; 304;
Святылище – см. Дом Божий
Святой Дух – *63; *69;
Священник – 321; 325; 326;
Секст Эмпирик – *89; *255;
Септуагинта – *51;
Сет (Сиф) – *68; 87; 88; *156;
Сефирот – *85;
Сигер Брабантский – *462;
Сила рациональная – см. Способность мыслительная
Силы духовные – 331; *332; 333; *334;

- Силы души – *25; *60; *65; 72; *72; *177-*178; 363; 441;
Символ – 190;
Симпликий – *287; *419;
Синедрион – *38; *42;
Синедрион Великий – 381;
Сирийцы – 383;
Сиф – 68; 87; 88;
Сифатиты – *285;
Сияние (см. также: Свет сотворенный) – *91; 92;
Скептики – *244; *255;
Скиния – см. Дом Божий
Скрижали – 346; *347; *348; 349; *349; 350; *350;
Слава Господня – 82; 84; *84-85; *89; 90; 113-115; *119; 120-121; *121; *123; 132; 140;
*149; *159; *268; 269; 338-340;
Следствие – 363-365; 368;
Слова (имена) многозначные (омонимы) – 12; *12; 13; *13; 15; *15; 25; 28; 29; 50;
*55; *58; 61; 90; 93; 99-103; 106; *124; *133; 145; *149; 185; 195; 200; 201; 204;
206; 211; 213; 214; 219; *285; *287; *288; 314; 319; *319; 340; 343; 344; 371; 376;
473; 474;
Слова (имена) неопределенные (амфиболии) – 12; *13; 15; 28; 50; *55; 78; 285; *285;
*286; *319;
Слова (имена) однозначные – 13; *13; 15;
Сложность (составленность) – 246; 253; 261; 291; 294; *466; 471;
Случайность (см. также Акцидент) – 9; *9; *107; 128; 170; *198; *199; *269; 290;
*405; *457;
Смерть – 205;
Собор Великий – 307; *307; 308; 309; 311;
Совершенный – 7; 21; 22; 25; 26; *62; *66; 120; *164; 323;
Совершенство – *14; 23; 34; *34; 37; *37; 39; *60; 61; 62; 64; *66-*67; 71; 87; 88; *89;
91; 114; *114; 135; 136; *146; 155; 162; 163; 167; 170; 174; 180; 183; *183; 236;
263; *276; 277; 279; 280; 304; 305; *305; 312; 322; 333; *370; 452;
Совершенство Божие – 114; 135; 185; 218; 220; 221; 227; 236; 237; *245; 266; 304;
305; *305; 311; *312; 314; 318; 322; 339; 370; *370; 412;
Совершенство интеллектуальное – *179; *276; 334;
Совершенство последнее – 64; *64-*66; *68; 71; 167;
Созерцание – *20; 91; *104; *123; 203; 241; *276;
Сознание – см. Ум
Соизмеримость – 423; *423;
Соименность (синонимы) – 284; *284; 286; *286; *287; *288;
Сокрытие – 22; 32; 42; 211; 212;
Соломон (царь) – *9; 25; 29; 30; 33; 44; *53; *63; *66; 83; 94; *160; 174; 176; 177;
302; 312;
Соматизм (см. также Антропоморфизм) – 46; *46; 47; *56; 136; 140; 141; 143; 153;
186; 187; 194;

- Сомнения – 151; 160; 175; 216; 235; 303; 387; 393; 413; 424; 475;
Сон – *78;
Соотнесенность – 184; 254-257; *257; 266; 282; 283; 291; 292; 303; 356;
Состояние актуальное – 280;
Состояние возвышенное – 122;
Состояние потенциальное – 280;
Состояние субъекта – *257;
Сотворение мира – *24; 25; *107; *110; 168; *168; 185; 265; 266; 270; *298; *342;
*349; 350; 351; *364; 389; 392;
Сотворенность (в противоположность) мира – *161; *164; *298; 365; 384; 387-389;
*388; *389; 390; *391; *394; *415; *446; *457; 460;
Софизм – 387; *394; 450; *468;
Софистика – 248; *459; 470;
София – *341;
Спасение истинное – 148; *148;
Спиноза – *89; *354;
Способность мыслительная – 177; *178; 261; 401; 405; 407-409; 411; 413;
Способность природная – 252; *252; *376;
Средний путь – *275;
Стихии (четыре) – *32; *34; *53; *143; *180; 204; *235; *283; 296; *370; *379; 396–
400; *398; 407;
Стихия воды – *32; 128; 189; *189; 396; 398; 399; 437; 438;
Стихия воздуха – *32; 189; *189; 204; 396; 398; 399;
Стихия земли – *32; 189; *189; 396; 398; 399; 437;
Стихия огня – *32; 128; *180; 189; *189; *255; 283; 396; 398; 399; 436-438;
Стоя – *332;
Субстанция – 48; *54; 62; *69; 216; 217; *247; 254; *255; 294; 313; 395; 396; *399;
416; *416; 418; 424; *424; 427; *428; *429; 433; 436; 438; 440; 441; 454; 455; 464;
471; 474;
Субстанция отделенная – см. Атом
Субстрат – *14; *65; *73; 322; *413; *429; 433; 436; 466; 467;
Суждение всеобщее первичное – 52; *52; 63; *58; 74;
Суждение отрицательное – *300; 301; 303; 305; 317;
Суждение утвердительное (позитивное) – 311; 314; *354;
Сулейман б. Джарира – *246;
Сунна – *262; *284;
Сунниты – *246; *285;
Суфизм – *62; *166; *415;
Сущее в целом – см. Мироздание
Существование – 218; *255; 256; 284; 289; 334; 335; 336; 346; *346; 367; 368; 426;
460; 461;
Существование Божие – *5; 134; 184; 185; 190; 191; *191; 197; 217; 218; 249; *268;
284; 289; 290; 294; 296; 299; 302; 314; 334; 335; *335; 337; 340; 367; 380; 388;
392; 393; 468; 475;

- Сущность – *93; 142; 199; 217; 236; 246; *247; 248; 251; 254; 257; 258; 264; 284-286; 290; 294; 321; 348; 390;
- Сущность Божия – 92-93; 97; 116; 121; 193; 221; 224; 230; 236; 248; 250; 257; 258; 260; 261; 262; *262; *263; 265; *265; 266; *267; *268; 269; *270; 284; *288; 289; 290; 292; *293; *295; *296; 296; 297; *298; 299; 301; *301; 302; 304; 305; 316; 319; 321– 324; 326; 336-339; 344; 361; 370; 376; 469; 471; 476;
- Сущность истинная – 49; *49; *57; *70; 110; *119; 141; 151; 161; 163; *163; 164; *164; 212; 235; 236; 246; 249; 256; 303; 316; 357; 358; 368; 376; 380; 409; 411; 421; 427; 441; 474;
- Сущность отделенная – *237; 212; 461;
- Сущность простая абсолютно – *286;
- Сущность умопостигаемая – *15;
- Сущность человека – *196; 245;
- Сфера высшая – 94; 113; 372; *377; 379; *379; *380; 395; 397; 403; 443;
- Сфера Луны – 51; *51; 398;
- Сфера неподвижных звезд – 283; *379;
- Сферы небесные – *17; *62; 71; 94; *94; *98; 113; *113; *143; 151; 169; *192; *193; *198; 214; *235; *238; *283; *300; 334; *334; *339; 349; *370; *372; 373; 374; 380; *398; *399; 401; 402; 407; 411; *411; 413; 432; 436; 455; *457; 465; 473;
- Сферы планет – *378; *379; *390; 397;
- Сфорно – *140;
- Схоластика – *247; *456; *462;
- Схоласты – *13; *432;
- Тайна – *6; 10; *10; 15; 18; 19; *21; 22; 25; 34; 44; 81; 162; 163; *163; *175; 181; *181; 182; 185; 325; *326; 328; 381;
- Талисман – 332; *333; *334;
- Талмуд – *17; *26; *27; *172; 181; *181; *182; 224; *306; 324; 328; *335; 381;
- Танах – *7;
- Тания (книга) – *4; *371;
- Таргум – 30; *84; 232; *319;
- Тарфон, рабби – 326;
- Творение (придание существования) – 344; 346;
- Творение ex nihilo – *110; *168; *391;
- Творения – см. Природа
- Творец – *17; 142; *364; 368; 370; 387; 456; *458;
- Телеология – 151; 155; *168; *369; *370;
- Телесность (Нетелесность) Бога – *46; 52; 92; 112; 120; 124; *133; 134 184; 186; *186; 193; 194; 224; 236; 241; 254; 258; 259; *282; *285; 303; 304; 387; 388; 390; 392; 393; *394; 444; 469; 471-477;
- Телесность и нетелесность – 52; *55; 83; 92; 125; 126; 129; 130; *133; 135; 136; 140; 229; 235; *237; 280; 281; 297; *300; 472-474;
- Тело – *14; 112; 131; 249;
- Телос – *167;

- Темперамент – 179; 180; *180;
Теодицея – *274;
Теология (см. также Наука Божественная) – *6; 7; *7; *165; 169; *191; *195; *298;
*306; *328; *341; 392;
Теплород – *255;
Тетраграмматон (четырёхбуквенное имя) – 318; *318; *319; 320; *320; *321; 323–
326; *327; *336; 337; *337;
Товия бен Элизер – *134;
Толпа – см. Простолюдины
Тора – *13; *24; *25; *68; *132; 134; 145; 147; 187; 217; 340; *341; *342; *350;
Тора говорит на языке людей – *57; *132; 134; 145; 163; 231; 230; 259; 292; 308;
Тора Письменная – *172-173; *210;
Тора Устная – *17; *26; *39; *172-173; *210; *380;
Традиция – *275;
Трансцендентность – 374; *375; 412;
Троица – 241; 383; 385; 468;
Тьма – 21; 125; 161;
- Убеждения – см. Ворования
Ум – 6; *6; 82; 136; 150; 163; 164; 165; 170; 171; 172; *173; 194; 219; *219; 235; 242;
246; *247; 248; *264; 291; 296; 301; *302; 305; 342; *355; 356; *399;
Универсалии – *73; 247; *247;
Уподобление – 52; *53; *60; *62; 109; 173; 224; 225; 248; *248; 251; 281; 301; 344;
370;
Управление Божественное (миром) – 169; *169-170; 185; 206; *270; 298; 299; *299;
*338; 374; 411; 412;
Управление частное – *270;
Устойчивость (стабильность) – 368;
Учение о Колеснице (Маасе Меркава) – 16; *16-17; 17; *18; *19; *39; *158; *164;
*166; *172; 182; *328; *377;
Учение о Начале (Маасе Берешит) – 16; *16-17; 18; *19; 24; *39; 108; *158– 159;
*166; *377;
- Факты чувственно воспринимаемые – 243;
Фалакера – *161; *289; *292; *306; *399; *468;
Фантазия – *15; 47; *72; *73; 75; 78; 153; 156; 157; 160; 164; 168; 169; 194; 329; 444;
472;
ал-Фараби* – *5; *6; *8; *10; *13; *23; *64-65; *70; *252; *288; *356; *413; 439; 463;
*463;
Фарсах (фарсанг) – 449;
ал-Фаси, рав – *172;
Фатализм – *243; *431;
Фахр ад-дин ар-Рази – *420;
Фемистий – 386; *386;

- Феодосий Великий, император – *383;
Физика – *64; 393; *395;
Филон* – *62; *84; *89; *274;
Филопон – *463;
Философия – *4; *6; *7; 28; *64-65; *239; *274; 363; 390; 473;
Философия религиозная – *4;
Философы – 45; 81; 108; *109; *152; 154; *245; *255; *257; *264; *287; *296; 303;
305; *348; 353; 356; 363; 364; *364; 376; 382-388; *384; 392; 394; *413; *415;
421; *424; *428; 436; 438; 439; 445; *446; 461; 465; *466; 467; 471-473; 477;
Флоренский – *69;
Фома Аквинский – *255; *287; *289; *462;
Форма – *14; *34; 47; 48; *48; 50; *53; *54-55; *57; *60; 68; *69; *73; *85; 87; *89;
*107; 108; *108; 109; *114; 142; *142; 146; 168; *180; 186; *186; 190; 199; *219;
*225; 236; *242; 250; *276; 300; *300; *328; *354; *359; 365; 367; *367; 368; 370;
371; *376; 393; 400; 404; *413; 435; 437; 439; 440; 442; 455; 456; 459; 471; 473;
Форма видовая – 50; *54-*56;
Форма интеллигибельная – *328; *348; *359;
Форма неизменная – *17;
Форма первая – 455; *455;
Форма последняя – 367; 368;
Форма человека – *10; *53-*56; *64; *69; 87; 146; *146; 206; *237; *276;
Форма умопостигаемая – *14; *56; *347;
Формы чистые – *198; *199; 357;
- Ханина, рабби – 307; 309; 311; *312; 322;
Характер – 252;
ал-Харизи – *28; *34; *120; *170; *231; *253; *316; *320; *407; *412; *446;
Херувим – *77; *86; 237; *237;
Хишам б. ал-Хакам – *246; *262;
Храм (см. также: Дом Божий) – 91; 92; 324; 325; 326;
Христиане – *69; 383-385; 468;
- Цель – *167; 177; 365; 368-371; *370; *398; *399; 456; 459;
Цицерон* – *396; *402;
- Человек – 49; 51-52; *53-*58; *60; 61; *66; *68-69; *73; 87; 88; 95; 102– 103; 146;
245; *268; 339; 407-410; 426; 431; *431; 441;
Число – 169; 290; *290;
Чтойность – *64; *68; *161; 163; 164; *164; 165; 216; 238; *242; 249; *250; 253; *253;
283; *288; 289; 294; *295; *296; 300; 356; 357; 368; *368; *420;
Чудеса – *26; 139; *169; 323; *330; *348; 349; *349; 384;
- аш-Шахрастани – *7; *46; *49; *240; *243; *245-248; *261-265; *284; *285; *290;

- *299; *304; *342; *363; *382; *389; *415; *422; *426; *428; *429; *431-433;
*454; *467; *474;
- Шеллинг – *354;
- Шем Тов – *11; *55; *118; *133; *149; *161; *166; *174; *209; *290; *300; *305; *327;
*347; *376;
- Шехина (см. также Свет сотворенный) – *66; *84; 95; 117; 121; 125; 127; 132; 137;
140; 474;
- Шииты – *246; *262;
- Шимон (Симеон) Праведный – 326;
- Шиур Кома – *17; *27; *28; *153;
- Шмуэль бен Хофни гаон – *45; *134; *382;
- Шмуэль бен Эли, гаон – *210;
- Шнеур Залман из Ляд – *347; *371;
- Шрира гаон – *45;
- Эвдемония – *64;
- Эйдос (см. также: Аспект) – 48-51; *48-49; *51; *54-57; 62; 78; 87; 116; 219; 248;
259; 260; *260; 261; 263-266; *283; 285; 286; 292; 315; 316; *319; 321; 322; 343;
356; 357; 466; *466; 467; 471;
- Эксцентр – 397;
- Элеаты – *243; *244; 421;
- Элиас – *295;
- Элиезер бен Гурканос – 143;
- Элиша бен Ауя – см. Ахер
- Элиягу бен Элиезер из Кандии – *341; *347;
- Элогим – 59; 67; 72; 74; 103; 138; 320;
- Эльазар, рабби – 182;
- Эманация (излияние) – *60; 64; *64; *65; *77; *78; 82; *91; 92; 94; *105; *123; *198;
205; 220; *225; *235; *276; 297; *297; 298; *298; *299; *347; 368; 410; *410; 411;
413; *453;
- Энтелехия – *64-65; *68; *72; *89; *114; *183; *276; *370; *375; *376; *458;
- Эпикур – 418; *420; *423;
- Эпицикл – 397;
- Этика – *177-178; *274; *276; *288;
- Этос – *60; *61; *76; *276;
- Эфир – *204;
- Эфоди – *111; *133; *255; *305; *315; *347;
- Юстиниан, император – *383;
- Яков бен Нисим – *134;
- Ямвлих – *355;
- Ясное имя – 319; *319; 323; *323; 324; 326; 327; 329; *332; 337.

Литература

Используемые сокращения:

ИП – Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока

ИФТ – Историко-философские трактаты

КМ – Комментарий к Мишне

МТ – “Мишне Тора”

ЛТ – Логические трактаты

СЭТ – Социально-этические трактаты

ФТ – Философские трактаты

ASJ – Association for Jewish Studies

JAOS – Journal of the American Oriental Society

JQR – Jewish Quarterly Review

PAAJR – Proceedings of the American for Jewish Research

REJ – Revue des etudes juives

Произведения Маймонида

(МТ) Моше бен Маймон, Мишне Тора (Повторение Торы). Вильно, 1900.

(КМ) Моше бен Маймон, Комментарий к Мишне / Изд. араб. текста, перевод на ивр., прим. Й. Капаха, тт. 1-7. Иерусалим, 1971.

(Ибн Тиббон). Моше бен Маймон, Путеводитель растерянных / Перевод на ивр. Шмуэля ибн Тиббона, комментарии Шем Това, Крескаса, Эфоди, Абарбанеля. Варшава, 1872.

(Йозель) Моше бен Маймон, Путеводитель растерянных / Изд. араб. текста Ш. Мунка с добавлениями И. Йозеля. Иерусалим, 1931.

(Капах). Моше бен Маймон, Путеводитель растерянных / Изд. араб. текста по йеменским рукописям, перевод на ивр., прим. Й. Капаха, тт. 1–3. Иерусалим, 1973.

(ал-Харизи). Моше бен Маймон, Путеводитель растерянных / Перевод на ивр. Йеґуды ал-Харизи, изд. текста Л. Шлосберга, прим. С. Шеера. Лондон, 1851.

(Шварц). Моше бен Маймон, Путеводитель растерянных, часть первая / Перевод на ивр., прим. М. Шварца. Тель-Авив, 1996.

(Эвен Шмуэль). Моше бен Маймон, Путеводитель растерянных / Крит. изд. перевода Шмуэля ибн Тиббона с введениями и комментарием И. Эвен Шмуэля (Кауфмана), тт. 1–4. Иерусалим, 1935–1987.

Респонсы Маймонида / Крит. изд. араб. текста, перевод на ивр., прим. Й. Блау, тт. 1–4. Иерусалим, 1958–1986.

Послания Маймонида (переписка с Йосефом бен Йегудой) / Изд. араб. текста, перевод на ивр., комм. Д. Ц. Банета. Иерусалим, 1946.

Послания Маймонида / Изд. араб. текста, перевод на ивр., прим. Й. Капах. Иерусалим, 1972.

Послания Маймонида / Изд. араб. текста, перевод на ивр., комм. И. Шилата, тт. 1-2. Иерусалим, 1987-1988.

Моше бен Маймон, Трактат о логическом искусстве / Изд. араб. текста, перевод на ивр. Й. Капах, комментарии М. Мендельсона, И. Сатановера, М. Коматиано, Х. И. Рота, М. Вентуры. Кирьят-Оно, 1997.

Медицинские сочинения Маймонида / Изд. З. Мунтнера, тт. 1–4. Иерусалим, 1957–1969.

(Атай) Musa ibn Meymun, Delalet'u L-Hairin / Ed. H. Attay, 3 pts. Ankara, 1974.

(Мунк) Moise ben Maimoun, Le guide des égarés / Trad. S. Munk., tome 1-3. Paris, 1856-1866.

(Пинес) Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed / Tr. S. Pines. Chicago, 1963.

(Вайс) Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen / Tr. A. Weiss. Leipzig, 1923.

Источники на иврите и арабском

Аарон бен Илия, Древо жизни (*Эц хаим*) / Изд. Ф. Делича. Лейпциг, 1841.

Авот де раби Натан / Изд. Ш. З. Шехтера. Вена, 1887.

Авраам Маймуни (сын Маймонида), Комментарий на книги Бытие и Исход / Изд. араб. текста, перевод на ивр. Э. И. Вайзенберга. Лондон, 1958.

Авраам Маймуни (сын Маймонида), Войны Господни (*Милхамот Адонай*) / Изд. Р. Моргулиса. Иерусалим, 1953.

Авраам бен Давид Галеви, Книга “Возвышенная вера”, устанавливающая согласие между философией и религией (*Гэмунат Зарамта*) / Изд. ивр. текста, перевод на нем. Ш. Вайля. Франкфурт, 1853.

Александр Афродисийский, О началах всего согласно воззрению Аристотеля философа / А. Бадави, Аристотель в арабской традиции (*Аристу инд ал-Араб*), Каир 1947, 243–277.

ал-Ашари, Книга суждений мусульман (*Китаб макалат ал-исламийин*) / Изд. Г. Риттера. Висбаден, 1963.

ал-Ашари, Книга сияний (*ал-Лума*) / Изд. Р. Дж. Маккарти. Бейрут, 1953.

Батей мидрашот (двадцать пять мидрашей мудрецов Талмуда) / Изд. Ш. А. Вертхаймера и А. Й. Вертхаймера, т. 1-2. Иерусалим, 1980.

Бахья ибн Пакуда, Обязанности сердец (*ал-Хидайя ила фараид ал-кулуб*) / Изд. араб. текста А. Ш. Йегуды. Лейден, 1912.

Бахья ибн Пакуда, Обязанности сердец (*Ховот залевавот*) / перевод на ивр. Й. ибн Тиббона. Иерусалим, 1971.

Врата справедливости (*Шаарей цедек*) / Изд. Й. Э. Э. Поруша. Иерусалим, 1989.

ал-Газали, Опровержение философов (*Тахафут ал-фаласифа*) / Изд. Буижа. Бейрут, 1927.

Гилель бен Шмуэль из Вероны, Книга о воздаянии душе (*Сефер тигмулей жанефеш*) / Крит. изд., введение, прим. И. Б. Сермонеты. Иерусалим, 1981.

ал-Джурджани, Книга определений (*Китаб ат-тарифат*) / Изд. Г. Флюгеля. Лейпциг, 1845.

Ибн Баджа, Дополнение к прощальному посланию (*Рисалат ал-вада*) // Метафизические трактаты Ибн Баджи (*Расал Ибн Баджа ал-илахийа*) / Изд. Маджида Фархи, Бейрут, 1968.

Ибн Джанах, Книга корней (*Сефер жаншорашим*) / Изд. Б. З. Бахера. Берлин, 1896.

Ибн Джанах, Книга корней (*Сефер жаншорашим*) / Изд. Нейбауэра. Оксфорд, 1875.

Ибн Рушд, Комментарий на “Трактат об интеллекте” Александра Афродисийского / Изд. рукописи на ивр. Х. Дэвидсона // Иерусалимские исследования по еврейской мысли, 7 (1988), 205–217.

Ибн Рушд, Опровержение опровержения (*Тахафут ат-тахафут*) / Изд. Буижа. Бейрут, 1930.

Ибн Хаазм, Книга различий религий, верований и сект (*ал-Фисал фи ал-Милал...*). Каир, 1317 г. х.

Исаак Албалаг, Исправление мнений (*Сефер тикун жанеот*) / Крит. изд., введение И. А. Вайды. Иерусалим, 1973.

Исаак бен Шмуэль из Акры, Светоч очей (*Меир эйнаим*) / Крит. изд. А. Голдрайха. Иерусалим, 1981.

Йеғуда Галеви, Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой религии (“Кузари”) / Крит. изд. арабского текста Д. Ц. Банета, Х. Бен-Шаммая. Иерусалим, 1977.

Йеғуда Галеви, Книга “Кузари” / Перевод на ивр. И. Эвен-Шмуэля. Иерусалим, 1973.

Йеғуда Ибн Курайш, Послание Йеғуды ибн Курайша / Крит. изд. араб. текста Д. Беккера. Тель-Авив, 1988.

Йеғуда Ибн Курайш, Послание рабби Йеғуды Ибн Курайша (*Игерет...*) / Перевод на ивр., введение и прим. М. Каца. Тель-Авив, 1952.

Йосеф бен Йеғуда, Трактат о необходимо-сущем, о способе происхождения вещей от Него и о сотворении мира. Берлин, 1879.

Йосеф бен Йеғуда Ибн Акнин, Откровение тайн и явление светил (комментарий на Песнь Песней) // Крит. изд. араб. текста, перевод на ивр., прим. А. Ш. Галкина. Иерусалим, 1964.

Йосеф ибн Каспи, Десять серебряных сосудов (*Асара келей кесеф*) , ч. 1-2 / Изд. И. Г. Ласта. Прессбург, 1903.

Йосеф ибн Каспи, Столпы серебряные и филигрань серебряная (два комментария на книгу “Путеводитель” Маймонида) / Изд. Ш. З. Верблунера. Франкфурт-на-Майне, 1848.

Йосеф Ибн Цадик, Микрокосмос (*Ѓаолам жанкатан*) / Изд. С. Горовица. Бреслау, 1903.

Леви бен Гершом (Герсонид), Войны Господни (*Милхамот Адонай*). Лейпциг, 1866.

Леви бен Гершом, Комментарий на Тору, т. 1, кн. Бытие / Крит. изд., прим. Я. Л. Леви. Иерусалим, 1992.

Малый трактат о чертогах (*Гейхалот зутурти*) / Крит. изд. Р. Элиор. Иерусалим, 1982.

Мидраш Конен // *Оцар г̄амидрашим* / Изд. И. Д. Айзенштайна. Нью-Йорк, 1928, т. 1, стр. 253–260.

Мидраш на Декалог (*Мидраш асерет г̄адиброт*) // *Оцар г̄амидрашим* / Изд. И. Д. Айзенштайна. Нью-Йорк, 1928, т. 1, стр.

Мидраш раба. Иерусалим, 1970 (Вильно, 1885–1887).

Мидраш Шмуэль / Изд. Ш. Бубера. Краков, 1893.

Мидраш Танхума / Изд. Ш. Бубера. Вильно, 1913.

Моше бен Нахман, Сочинения, тт. 1-2. / Изд. Х. Д. Шэвела. Иерусалим, 1963-1964.

(ал-Мукамис). Дауд ибн Марван ал-Мукамис и его сочинение “Двадцать глав” / Исследование, крит. изд. араб. текста, перевод на ивр. С. Струмзы (дисс.). Иерусалим, 1983.

Нарбони (Моше бен Йеѓошуа г̄а-Нарбони), Трактат о совершенстве души (*Маамар би-шлемут г̄анефеш*) / Изд. А. А. Иври. Иерусалим, 1977.

Нарбони, Объяснение книги “Путеводитель растерянных” / Изд. И. Голденталя. Вена, 1853.

Оцар г̄агеоним / Изд. Б. М. Левина. Хайфа–Иерусалим, 1928–1943.

Пиркей де раби Элизер / Комм. Давида Лурии. Варшава, 1852.

Респонсы гаонов (*Тешувот г̄агеоним*) / Изд. Я. Мусафии. Лык (Элк), 1864.

Саадия бен Йосеф Гаон, Верования и мнения (*Сефер эмунот ве-деот*) / Крит. изд. араб. текста, перевод на ивр., прим. Й. Капаха. Иерусалим, 1970.

Саадия бен Йосеф Гаон, Комментарий на книгу Творения (*Сефер Йецира*) / Крит. изд. араб. текста, перевод на ивр., прим. Й. Капаха. Иерусалим, 1972.

Саадия бен Йосеф Гаон, Комментарии на книгу Бытия / Крит. изд. араб. текста, перевод на ивр., введение и прим. М. Цукера. Нью-Йорк, 1984.

Саадия бен Йосеф Гаон, Комментарий на книгу Даниила и перевод на арабский / Изд. араб. текста, перевод на ивр. Й. Капаха. Иерусалим, 1981.

Сефер г̄аЗоѓар / Изд. Р. Моргулиса. Иерусалим, 1964.

Сефер г̄аБаѓир / Крит. изд. Д. Абрамса. Лос-Анджелес, 1993.

Сифрей Бемидбар / Изд. Х. Ш. Горовица. Лейпциг, 1917.

Сифрей Дварим / Изд. А. А. Финкельштейна и Х. Ш. Горовица. Нью-Йорк, 1969.

Талмуд Вавилонский. Иерусалим, 1981 (Вильно 1880–1886).

Талмуд Иерусалимский. Иерусалим, 1975 (Вильно).

Товия бен Элизер, *Мидраш Леках тов* / Изд. Ш. Бубера. Вильно, 1884.

Тосефта / Изд. М. Ш. Цукерменделя. Вена–Берлин, 1873–1880.

Торат Коѓаним (Сифра) / Изд. А. Вайса. Вена, 1862.

Хасдай Крескас, Свет Господень (*Ор Адонай*) / Изд. Ш. Фишера. Иерусалим, 1991.

(Шем Тов Фалакера) “Путеводитель к Путеводителю” Шем Това Фалакеры /

Философский и филологический анализ. Аннотированное крит. изд. Я. Шифмана, (дисс.), тт. 1-2. Иерусалим, 1990.

Шимон Ғадаршан, *Ялкуп Шимони*. Иерусалим, 1980 (Варшава 1876–1878).

Шломо ибн Габироль, *Источник жизни (Мекор хаим)* / Перевод с лат. на ивр. Я. Блавштейн, А. Цифрони. Тель-Авив, 1926.

Шломо (Соломон) Маймон, *Комментарий на Путеводитель (Гиват Ғаморэ)* / Изд. Ш. Х. Бермана и Н. Ротенштрайха. Иерусалим, 1966.

Шмуэль бен Хофни Гаон, *Комментарий к Торе* / Крит. изд. араб. текста, перевод на ивр., введения и прим. А. Гринбаума. Иерусалим, 1979.

Шмуэль ибн Тиббон, *Трактат “Да соберутся воды...” (Ва-икаву Ғамаим)* / Изд. И. Л. Бислихеса. Прессбург, 1837.

Шмуэль ибн Тиббон, *Разъяснение необычных слов* / Крит. изд. араб. текста, прим. Й. Эвен Шмуэля. Иерусалим, 1981.

Шнеур Залман из Ляд, *Собрание изречений (Тания)*. Вильно, 1900.

Шохар тов (Мидраш Псалмов) / Изд. Ш. Бубера. Вильно, 1891.

A. Badawi, *Plotinus apud Arabes*. Cairo, 1955.

(M. Bouyges) *Al-Farabi, Risalah fi al-'aql* / Ed. M. Bouyges. Beyrouth, 1938.

Dieterici, *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*. Leiden, 1890.

(Madkour) *Ibn Sina, Al-Shifa, Al-Ilahiyyat (La Metaphysique)* / Ed. G. C. Anawati Sa`id Zayed; revu et precede d'une introduction par le dr. Ibrahim Madkour. Le Caire, 1960.

F. Rahman, *Avicenna's De Anima (Arabic Text)*, London, 1959.

Al-Shahrastani, *Kitab al-Milal wa-l-Nihal* / Ed. W. Cureton. London, 1846.

Источники на европейских языках и в переводах на европейские языки

Al-Kitab al-Muhtawi de Yusuf Al-Basir / Texte, traduction et commentaire par Georges Vajda; Edité par R. Blumenthal. Leiden, 1985.

Dawud ibn Marwan al-Muqammis's *Twenty charters (Ishrun maqala)* / Edited, translated and annotated by Sarah Stroumsa. Leiden, 1989.

B. Abramov, *Al-Kasim b. Ibrahim on the Proof of God's Existence: Kitab al-Dalil al-Kabir*. Leiden, 1990.

Aristotle, *Generation of Animals with an English translation by A. L. Peck*. London, 1965.

(A. H. Armstrong) *Plotinus with an English Translation by A. H. Armstrong*, v. 1-7. London, 1966-1989.

(Bland) *The Epistule on The Possibility of Conjunction with the Active Intellect by ibn Rushd with the Commentary of Moses Narboni / A Critical Edition and Annotated Translation by K. P. Bland*. New York, 1982.

(Ch. E. Butterworth) *Averroes' Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", "Poetics"* / Edited and Translated by Ch. E. Butterworth. Albany, 1977.

(F. Crawford) *Averroes, Commentarium Magnum in Aristotelis de Anima Libros* / Ed. F. Crawford. Cambridge, 1953.

- Al-Schahrastani, *Kitab nihayatu-l-iqdam fi 'ilm-l-kalam* / A. Guillaume, *The Summa Philosophiae of Al-Schahrastani*. London, 1934.
- H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I-III. Berlin, 1903.
- (W. E. Dooley) *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics I* / Tr. W. E. Dooley. London, 1989.
- J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici*. Wiesbaden, 1966.
- J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin and New York, 1991-95.
- Galen, *On the Natural Faculties* / Tr. A. J. Brock. Loeb Classical Library. Cambridge, 1963.
- Ch. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Leiden, 1986.
- M. Glaston, *Politics and Excellence, The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton 1990
- Gilson. *Being and Some Philosophers*. Toronto, 1952.
- J. Hercz, *Drei Abhandlungen über die Conjunction des Separaten Intellects mit dem Menschen von Averroes... aus dem Arabischen übersetzt von Samuel Ibn Tibbon*. Berlin 1869.
- A. Hyman, *Averroes' De Substantia Orbis*. Jerusalem, 1986.
- Kitab Al-Hataba d'Al-Farabi* / Edition critique et tradition française par J. Langhade (Al-Farabi, Deux ouvrages inédits sur la rhétorique, publication préparée par J. Langhade et M. Grignaschi). Beyrouth, 1971.
- (M.T. May) *Galen, On the Usefulness of the Parts of Body, v. 1-2* / Tr. M.T. May. New York, 1968.
- P. Morewege, *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina): A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Danish Nama-i 'ala'i*. London, 1973.
- Philo of Alexandria* / Collected works with eng. tr. by F. H. Colson, G. H. Whitaker, R. Marcus. Loeb Classical Library, v. 1-12. Cambridge, 1929-1962.
- (E. I. J. Rosenthal) *Averroes' Commentary on Plato's Republic* / Ed. E. I. J. Rosenthal. Cambridge, 1956.
- W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, v.1-2. Oxford, 1948.
- M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius)*, St. Petersburg, 1869.
- S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut*, v.1-2. London, 1954.
- Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (engl. tr.), v. 1-5. Westminster, Md., 1981.
- Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, v. 1-4. London, 1975.
- R. Walzer, *Al-Farabi on Perfect State*. Oxford, 1985.
- Willam Harvey, *De motu cordis et sanguinis in animalibus. Exercitatio anatomica*. Springfield Il., 1928.
- H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, Mass. 1929.
- F. W. Zimmermann, *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De Interpretatore"*. London, 1981.

Источники в переводе на русский

Альфонсо, Мейашер Якоб (Выпрямляющий кривое), факсимиле рукописи / Изд. текста, пер., предисл., введение, приложения Г. М. Глускиной. Комм. Г. М. Глускиной, С. Я. Лурье, Б. М. Розенфельда. М., 1983.

Антология мировой философии, т.1 (Философия древности и средневековья, ч. 2). М., 1969.

Аристотель, Сочинения (в 4-х томах). М., 1976–1984.

Аристотель, Риторика // Античные риторика. М., 1978.

Бахманйар аль-Азербайджани, Ат-тахсил (Познание). Баку, 1983.

М. Е. Ващенко-Захарченко, Начала Евклида с пояснительным введением и толкованиями. Киев, 1880.

Е. Э. Бертельс, Избранные труды (в 3-х томах). М., 1960, т. 3.

Бозэций, “Утешение философией” и другие трактаты. М., 1990.

Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. М., 1988.

Х.-Г. Гадамер, Актуальность прекрасного. М., 1991.

ал-Газали, Воскрешение наук о вере (избранные главы) / Пер. с араб., иссл. и комм. В. В. Наумкина. М., 1980.

Гегель, Энциклопедия философских наук (в 3-х томах). М., 1974–1977.

Гегель, Наука логики. СПб, 1997.

Гиппократ, Избранные книги / Пер. В. И. Руднева, ред. В. П. Карпова, М., 1936.

Давид Анахт, Сочинения. М., 1975.

Дионисий Ареопагит, О божественных именах. О мистическом богословии / Изд. текста, перевод Г. М. Прохорова. СПб, 1995.

Дионисий Ареопагит, О небесной иерархии / Изд. текста, перевод М. Г. Ермаковой. СПб, 1997.

Ибн Араби, Гемма мудрости безличной в слове новом / Предисловие, перевод и комм. А. В. Смирнова // Историко-философский ежегодник, 1988, стр. 252–266.

Ибн Туфейль, Роман о Хайе, сыне Якзана / Пер. И. П. Кузьмина. Петроград, 1920.

Ибн Сина, Избранные произведения. М., 1980.

Ибн Сина, Канон врачебной науки. Ташкент, 1954.

Йегуда Галеви, Кузари / Перевод Г. Липш. Иерусалим, 1980.

(ИП) Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961.

Иоанн Дамаскин, Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова. СПб, 1894 (Ростов-на-Дону, 1992).

Д. Йосифон (ред. перевода), Тора, Пророки, Кетувим. Иерусалим, 1975–1978.

Кант, Сочинения (в 6-ти томах). М., 1963–1966.

С. Кьеркегор, Понятие страха // С. Кьеркегор, Страх и трепет. М., 1993, стр. 115–248.

Лейбниц, Сочинения (в 4-х томах). М., 1982–1989.

Николай Кузанский, Сочинения (в двух томах). М., 1979–1980.

- И. Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. М., 1984.
- Платон, Сочинения (в 3-х томах). М., 1968–1972.
- Платон, Диалоги. М., 1986.
- Плотин, Сочинения: Плотин в русских переводах. СПб, 1995.
- Прокл, Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972.
- Секст Эмпирик, Сочинения (в двух томах). М., 1975-1976.
- Сигер Брабантский, О разумной душе // Г. В. Шевкина, Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.
- Спиноза, Этика. М.– Л., 1932.
- Цицерон, Философские трактаты. М., 1985.
- (ФТ) аль-Фараби, Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
- (ЛТ) аль-Фараби, Логические трактаты. Алма-Ата, 1975.
- (ИФТ) аль-Фараби, Историко-философские трактаты. Алма-Ата, 1985.
- (СЭТ) аль-Фараби, Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.
- Фома Аквинский, О сущности и существовании // Историко-философский ежегодник, 1988.
- Фрагменты ранних греческих философов, ч. I. М., 1989.
- У. К. Читтик, В поисках скрытого смысла. Духовное учение Руми. М., 1995.
- аш-Шахрастани, Книга о религиях и сектах. М., 1984.
- Шеллинг, Сочинения (в двух томах). М., 1987.
- И. Ш. Шифман, Учение. Пятикнижие Моисеево, пер., введение и комм., М., 1993.

Исследования на иврите

- Ш. Абрамсон, “Изречения мудрецов и их толкования” // *Молад* 28 (1972), стр. 441–442.
- Д. Ц. Банет, “О философской терминологии Маймонида” // *Тарбуц* 6 (1935), стр. 10–40.
- Ц. Блумберг, “Проблема антропоморфных выражений от Саадии до Маймонида” // Труды VI международного конгресса по иудаике 6, 3 (1977), стр. 49–60.
- Ц. Блумберг, “Маймонид о концепции допустимости в системе мутакалимов” // *Тарбуц* 39 (1970), стр. 268–276.
- Ц. Блумберг, “Отделенные интеллекты в учении Маймонида” // *Тарбуц* 40 (1971), стр. 216–225.
- Д. Гамлиэли, Тайна древа познания (*Сод эц хаим*). Иерусалим, 1993.
- Ю. Гутман, Философия иудаизма. Иерусалим, 1951.
- Й. Дан, Ранние каббалистические школы (*Хугей жакаббала жаришоним*). Иерусалим, 1986.
- Ц. Дизендрук, “Цель и атрибуты в философии Маймонида” // *Тарбуц* 1 (1930), стр. 106–136; 2 (1931), стр. 27–73.

- Д. Елин, “Два листа из автографа Маймонида” // *Тарбуц* 1 (1930), стр. 93–107.
- М. Идель, “Магические и неоплатонические интерпретации каббалы в эпоху Ренессанса” // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли*, I, 4 (1982), стр. 60–112.
- М. Идель, *Мистический опыт согласно Аврааму Абулафии (Ḥaḥavaia ḥamistit zель Авраам Абулафия)*. Иерусалим, 1988.
- Х. Кашер, “Комментарий Маймонида на рассказ об откровении в расщелине скалы” // *Даат* 35 (1995), стр. 29–66.
- С. Клайн-Бреслави, “Интерпретации видения Иакова о лестнице у Маймонида” // *Ежегодник Бар-Иланского ун-та*, 22–23 (1988), стр. 329–349.
- С. Клайн-Бреслави, *Творение* Интерпретация повествования о сотворении мира у Маймонида, Иерусалим, 1987.
- С. Клайн-Бреслави, *(Адам)* Интерпретация повествований книги Бытия об Адаме у Маймонида. Иерусалим, 1986.
- С. Клайн-Бреслави, “Комментарий Маймонида на Притч. 1:6” // *Алэй шефер*, сб. статей под ред. М. Халамиша. Рамат Ган, 1990, стр. 120–132.
- Я. Клячкин, *Тезаурус философских терминов (Оцар ḥamuнахим ḥafilosofim)*, тт. I–IV. Нью-Йорк, 1968.
- Х. Крайсель, “Понятие блага в учении Маймонида” // *Ицун* 38 (1989), стр. 183–208.
- Й. Кремер, “Об Аристотеле и научном методе согласно Маймониду” // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли*, 9, кн. в честь юбилея Ш. Пинеса, ч. 2, 1990, стр. 193–224.
- А. Нуриэль, “Управление и Провидение в ‘Путеводителе Растерянных’” // *Тарбуц* 49 (1980), стр. 346–355.
- А. Нуриэль, “Употребление слова עֲרָא в Путеводителе (к вопросу об эзотерическом методе Маймонида)” // *Сфунот* 5 (20), 1991, стр. 137–143.
- А. Нуриэль, “Различие между עֲרָא и עֲרָא в Путеводителе” // *Тарбуц* 59 (1990), стр. 243–246.
- А. Нуриэль, “‘Тора говорит на языке людей’ в Путеводителе” // *Религия и язык: статьи по общей и еврейской философии* / Под ред. М. Халамиша и А. Кашера. Тель-Авив, 1982, стр. 97–103.
- Ш. Пинес, “Бог, Слава и ангелы в теологической доктрине II в. н. э.” // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли*, 6, 3-4 (1987), стр. 1–14.
- Ш. Пинес, “К исследованию политического учения Ибн Рушда” // *Бейн махшевет Исраэль ле-махшевет амим*. Иерусалим, 1978, стр. 84–102.
- Ш. Пинес, “О термине עֲרָא, его источниках и учении Йеғуды Галеви” // *Тарбуц* 57 (1988), стр. 511–540.
- Ш. Равидович, *Исследования по еврейской философии*, тт. 1-2. Иерусалим, 1969.
- А. Равицкий, “Премудрость как посредница: теологический переворот в маймонистической мысли Италии” // *Италия* 3 (1982), стр. 7–38.
- А. Равицкий, “О диспуте на Кандии в пятнадцатом веке” // *Тарбуц* 58 (1989), стр. 453–482.
- А. Равицкий, “Антропологическая теория чуда в средневековой еврейской философии” // *Иерусалимские исследования по еврейской мысли*, II, 3 (1983), стр. 323–361.

- Ш. Регев, "Видение 'избранных из сынов Израиля' (Исх. 24:9–11) в еврейской средневековой философии" // Иерусалимские исследования по еврейской мысли, IV, 2-3 (1985), стр. 281–302.
- Ш. Розенберг, "Понятие веры (аоерд) в философии Рамбама и его последователей" // Ежегодник Бар-Иланского ун-та, 22-23 (1988), стр. 351–389.
- Ш. Розенберг, "Теория 'имен' в средневековой еврейской философии" // *Ийун* 27 (1977), стр. 105–144.
- Ш. Розенберг, "Библейский экзегезис в Путеводителе" // Иерусалимские исследования по еврейской мысли, I, 1 (1981), стр. 85–157.
- И. Розин, "Маймонид и его отношение к мидрашам" // *Шмаатин* 32 (1972), стр. 48–59.
- С. Струмза, Дауд ибн Марван аль-Мукаммис и его сочинение "Двадцать глав" / Исследование, крит. ист. араб. текста, перевод на ивр. (дисс.). Иерусалим, 1983.
- И. Тверский, Введение в *Мишне Тора Маймонида* (исправленный и дополненный перевод с англ.). Иерусалим, 1991.
- Й. Френкель, Пути Агады и Мидраша, тт. 1-2. Иерусалим, 1991.
- З. Харви, "Как приступать к изучению первой главы Путеводителя" // *Даат* 21 (1988), стр. 5-23.
- З. Харви, "Комментарий Маймонида на Быт. 2:23" // *Даат* 12 (1984), стр. 15–22.
- З. Харви, "Маймонид и Спиноза о знании добра и зла" // *Ийун* 28 (1978), стр. 167–185.
- З. Харви, "Велика сила пророков" // *Даат* 37 (1996), стр. 53–61.
- З. Харви и Ш. Харви, "Замечание по поводу арабского термина *п'им*" // *Ийун* 38 (1989), стр. 167–174.
- Г. Шолем, Основы каббалистической символики (*Пиркей йесод бе-ḥаванат ḥакаббала у-с-малеḥа*). Иерусалим, 1980.
- Г. Шолем "Из философов в каббалисты. Легенды каббалистов о Маймониде" // *Тарбуц* 6 (1935), стр. 90–98.
- И. Штерн, "Логический синтаксис как ключ к тайне Путеводителя" // *Ийун* 38 (1989), стр. 137–166.

Исследования на европейских языках

- D. Abrams, "The Boundaries of Divine Ontology: The Inclusion and Exclusion of the Godhead" // *Harvard Theological Review* 87, 3 (1994), pp. 291-321.
- S. M. Afnan, A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic. Beirut, 1969.
- S. M. Afnan, A Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden, 1964.
- A. Altmann, "Essence and Existence in Maimonides" // *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London, 1969, pp. 108-127.
- A. Altmann, "The Ladder of Ascension" // *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. London, 1969, pp. 41-72.
- A. Altmann, "Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics" // *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung*. Tübingen, 1987, pp. 60-129.
- A. Altmann, S. Stern, Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of The Early Tenth Century. Oxford, 1958.

- A. Altmann, "Ars Rhetorica as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance" // Essays in Jewish Intellectual History. London, 1981, pp. 97-118.
- M. T. D'Alverny, "Anniya-Anitas" // Mélanges offerts à Etienne Gilson. Toronto-Paris, 1959, pp. 69-91.
- S. H. Atlas, From Critical to Speculative Idealism, The Philosophy of Solomon Maimon. Hague, 1964.
- W. Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimuni. Budapest, 1892.
- W. Bacher, Die Agada der Tanaiten. Strasburg, 1903.
- L. V. Berman, "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God" // Studia Islamica, V (1961), pp. 53-61.
- L. V. Berman, "Maimonides, The Disciple of al-Farabi" // IOS 4 (1974), pp. 154-178.
- L. V. Berman, "Maimonides on the Fall of Man" // AJS Review 5 (1980), pp. 1-15.
- M. Bernard, La critique de la notion de nature (Tab') par le Kalam // Studia Islamica, LI (1980), pp. 59-106.
- D. L. Black, Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy. Leiden, 1990.
- W. G. Braude, "Maimonides' Attitude to Midrash" // Studies in Jewish Bibliography History and Literature in honor of I. Edward Kiev / Ed. Ch. Berlin. New York, 1971, pp. 75-82.
- Ch. E. Butterworth, "Averroes: Politics and Opinion" // American Political Science Review 66 (1972), pp. 894-901.
- W. F. Bynum, R. Porter, Companion Encyclopedia of the History of Medicine, v.1-2. London, 1993.
- D. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg, 1856.
- H. Cohen, "Charakteristik der Ethik Maimunis" // Jüdische Schriften, B.3, Berlin, 1924, S. 221-289.
- H. A. Davidson, Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect, Their Cosmologies, Theories of Active Intellect, and Theories of Human Intellect. New York and Oxford, 1992.
- H.A. Davidson, Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy. New York and Oxford, 1987.
- A. Dhanani, The Physical Theory of Kalam: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazili Cosmology. Leiden, 1994.
- R. B. Edlow, Galen on Language and Ambiguity. Leiden, 1977.
- I. Efron, Philosophical Terms in More Nebukim. New York, 1924.
- The Encyclopaedia of Islam, New Edition, v. I-IX. Leiden and London, 1960-1997.
- M. Fox, Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics, and Moral Philosophy. Chicago, 1990.
- R.M. Frank. The Metaphysics of Created Being. Istanbul, 1966.
- G. Freudenthal, Aristotle's Theory of Material Substance: Heath and Pneuma, Form and Soul. Oxford, 1995.
- G. Freudenthal, "Maimonides Guide of the Perplexed' and the Transmission of the 'Mathematical Tract on Two Asymptotic Lines' in the Arabic, Latin and Hebrew Medieval Translations" // Vivarium 26 (1988), pp. 113-140.

- I. Friedlaender, *Arabish-Deutsches Lexicon zum Sprachgebrauch des Maimonides*. Frankfurt a. M., 1902.
- M. Glaston, *Politics and Excellence, The Political Philosophy of Alfarabi*. Princeton, 1990.
- A.-M. Goichon, *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina*. Paris, 1938.
- T. M. Green, *The City of Moon god, religious traditions of Harran*. Leiden, 1992.
- D. Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*. Leiden, 1988.
- T. S. Hall, *Ideas of Life and Matter: Studies in History of General Physiology 600 b.c. 1900 a.d.* Chicago, 1969.
- J. Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie, J. Ritter K. Gruender, Darmstadt 1984, B. 6, S. 421-478.
- S. Horovitz, *Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*. Breslau, 1912.
- A. Hyman, "Demonstrative, Dialectical, and Sophistic Arguments in the Philosophy of Moses Maimonides" // *Moses Maimonides and His Time* / Ed. E. L. Ormsby. Washington, 1989, pp. 35-51.
- M. Idel, "Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century" // *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), pp. 55-114.
- A. L. Ivry, "Averroes on Intellection and Conjunction" // *JAOS* (LXXXVI) 1966, pp. 76-85.
- A. L. Ivry, "Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought" // *Perspectives on Maimonides* / Ed. J. L. Kraemer. Oxford, 1991, pp. 115-140.
- A. L. Ivry, "Providence, Divine Omniscience, and Possibility: The Case of Maimonides" // *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* / Ed. T. Rudavsky. Dordrecht-Boston, 1985, pp. 143-159.
- N. Janowitz, *The poetics of Ascent: theories of language in a rabbinic ascent text*. Albany, 1989.
- J. L. Janssens, *An Annotated Bibliography of Ibn Sina (1970-1990)*. Leuven, 1991.
- H. Jonas, *The Gnostic Religion*. Boston, 1963.
- G. Jonson, *The Image of God. Genesis 1:26-28 in Century of Old Testament Research*. Lund, 1988.
- D. Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimuni*. Gotha, 1877 (reprinted Amsterdam 1967).
- S. Klein-Braslavy, "King Solomon and Metaphysical Esotericism according to Maimonides" // *Maimonidean Studies* / Ed. A. Hyman, v. 1. New York, 1990, pp. 57-86.
- H. Kreisel, "*Imitatio Dei* in Maimonides' Guide of the Perplexed" // *ASJ Review* 19/2 (1994), pp. 169-211.
- J. Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics, Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden, 1994.
- E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, pt. 1-8. London, 1863-1893, (reprinted in two volumes, London 1984).
- Y. Tz. Langermann, "Maimonides Repudiation of Astrology" // *Maimonidean Studies* / Ed. A. Hyman, v. 2. New York, 1991, pp. 123-158.

- Y. Tz. Langermann, "The True Perplexity": The Guide of the Perplexed, Parth II, Chapter 24" // *Perspectives on Maimonides* / Ed. J. L. Kraemer. Oxford 1991, pp. 159-174.
- Y. Tz. Langermann, "The Mathematical Writings of Maimonides" // *JQR* 75 (1984), pp. 57-65.
- T. Levy, "Le Chapitre I, 73 du Guide des Egarés et la tradition mathématique hébraïque au moyen âge: Un commentaire inédit de Salomon b. Isaac" // *REJ* 147 (1989), pp. 307-336.
- C.H. Manekin, "Belief, Certainty, and Divine Attributes in The *Guide of the Perplexed*" // *Maimonidean Studies* / Ed. A. Hyman, v. 1. New York, 1990, pp. 117-142.
- Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in Neoplatonism and Neoplatonic Tradition*. Hague, 1963.
- A. L. Motzkin, "Maimonides and Spinoza on Good and Evil" // *Daat* 24 (1990), pp. v-xxiii.
- M. Neuburger, *History of Medicine*, v. 1. London, 1910.
- A. Nuriel, "Remarks on Maimonides' Epistemology" // *Maimonides and Philosophy* / Ed. S. Pines and Y. Yovel. Dordrecht, 1986, pp. 36-51.
- M.C. Nussbaum, "Saving Aristotle's Appearances" // M. Schofield and M.C. Nussbaum, *Language and Logos*. Cambridge, 1982.
- G.E.L. Owen, "Tithenai ta Phainomena" // *Aristotle: A Collection of Critical Essays* / Ed. J.M.E. Moravcsik. Notre Dame, 1968.
- J.R.T.M Peters, *God Created Speech: A study in the speculative theology of the Mu'tazili Qadi I-Qudat Abu I-Hasan `Abd al-Jabbar ibn Ahmad al-Hamadani*. Leiden, 1976.
- S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomlehre*. Berlin, 1936.
- S. Pines, *Studies in Islamic Atomism* (tr. by M. Schwartz, ed. by Tz. Langermann). Jerusalem, 1997.
- S. Pines, "Points of Similarity between the Exposition of the Doctrine of the *Sefirot* in the *Sefer Yezira* and the Text of Pseudo-Clementine Homilies: The Implications of this Resemblance" // *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 8 (1989), pp. 63-142.
- S. Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's *Kuzari*" // *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), pp. 165-251.
- S. Pines, "A Tenth Century Philosophical Correspondence" // *PAAJR* 24 (1955), pp. 103-136.
- S. Pines, "Truth and Falsehood Versus Good and Evil. A Study in Jewish and General Philosophy in Connection with the Guide of the Perplexed, I, 2" // *Studies in Maimonides* / Ed. I. Twersky. Cambridge, 1991, pp. 95-157.
- S. Pines, "The Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja and Maimonides" // *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / Ed. I. Twersky. Cambridge, 1979, pp. 82-109.
- S. Pines, "Les textes arabes dits plotiniens et le courant porphyrien dans le néoplatonisme grec" // *Studies in arabic versions of Greek texts and in Mediaeval Science. The collected works of S. Pines*. Jerusalem, 1986, pp. 264-277.
- F. Rahman, "Essence and Existence in Avicenna" // *Mediaeval and Renaissance Studies* / Ed. R. Hunt, v. IV. London, 1958, pp. 1-16.
- F. Rahman, *Prophecy in Islam*. London, 1958.
- P. Ricoer, "Biblical Hermeneutics" // *Semeia* 4 (1975), pp. 75-106.

- F. Rosenthal, "Al-Sayh al-Yunani and the Arabic Plotinus Source" // *Orientalia*, 21 (1952), pp. 461-492; 22 (1953), pp. 370-400; 24 (1955), pp. 42-66.
- S. Sambursky, *The Concept of Place in Late Neoplatonism*. Jerusalem, 1982.
- S. Sambursky and S. Pines, *The Concept of Time in Late Neoplatonism*. Jerusalem, 1973.
- M. Schwartz, "Acquisition (Kasb) in Early Kalam" // *Islamic Philosophy and Classical Tradition. Essays Presented to R. Walzer*. Oxford, 1972.
- M. Schwartz, "Who were Maimonides' Mutakallimun" // *Maimonidean Studies* / Ed. A. Hyman, v. 2 (1991), pp. 159-209; v. 3 (1992-93), pp. 143-172.
- R. E. Siegel, *Galen's System of Medicine and Physiology: an analysis of his doctrines on blood flow respiration humors and internal diseases*. Basel, 1968.
- R. E. Siegel, *Galen on Sense Perception*. Basel, 1970.
- R. E. Siegel, *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System*. Basel, 1973.
- H. Simon, M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*. Berlin, 1956.
- C. Sirat, "Les théories des visions supranaturelles dans la pensée Juive du moyen-âge". Leiden, 1969.
- M. S. Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*. Lahore, 1976.
- M. Steinschneider, *Al-Farabi (Alpharabius)*. St. Petersburg, 1869.
- S. M. Stern, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*. London, 1983.
- L. Strauss, "How to Begin to Study The Guide of the Perplexed" // *Moses Maimonides, The Guide of the Perplexed*, tr., intr., notes by S. Pines. Chicago, 1963, pp. xi-lvi
- G. Stroumsa, "Aher: A Gnostic" // *The Rediscovery of Gnosticism*, v. II (Sethian Gnosticism) / Ed. B. Layton. Leiden, 1981.
- S. Stroumsa, "Elisha Ben Abuyah and Muslim Heretics" // *Maimonidean Studies* / Ed. A. Hyman, v. 3. New York, 1992-1993, pp. 173-194.
- S. Stroumsa, "Al-Farabi and Maimonides on the Christian Philosophic Tradition. A Re-evaluation" // *Der Islam* (Berlin) 68, 2 (1991), S. 263-287.
- F. Talmage, "Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Textes in Medieval Judaism" // *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*. New York, 1986, pp. 313-355.
- I. Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides (Mishne Torah)*. New Haven, 1980.
- G. Vajda, "Autour de la Théorie de la connaissance chez Saadia" // *REJ* 126 (1967), pp. 135-189, 375-397.
- H.A. Wolfson, *Philo*, v. I-II. Cambridge, Mass. 1947.
- H.A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion* / Ed. I. Twersky and G.H. Williams, v. I-II. Cambridge, Mass. 1973-1977.
- H.A. Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Cambridge, Mass. 1979.
- H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass. 1976.
- H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, v. 1-2. New York, 1969.
- H.A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, Mass. 1929 (*Harvard Semitic Series*, 6).
- Word Biblical Commentary*, v. 1. (Genesis 1-15), by G. J. Wenham. Waco, Tex., 1987.

Исследования на русском

Античность в контексте современности / Под. ред. А. А. Тахо-Годи и И. М. Нахова. М., 1990.

Х. К. Баранов, Арабско-русский словарь. 6-е изд. М., 1985.

В. И. Брагинский, "Суфийский символизм корабля и его ритуально-мифологическая архетипика" // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988, стр. 198–242.

В. П. Визгин, Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982.

А. А. Игнатенко, В поисках счастья. Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., 1989.

Ислам, Энциклопедический словарь. М., 1991.

А. Ф. Лосев, История античной эстетики (тт. 1-8). М., 1963–1992.

Г. П. Матвневская, Б. А. Розенфельд, Математики и астрономы мусульманского средневековья и их труды (VII–VIII вв.), в 3-х томах. М., 1983.

А. Мец, Мусульманский Ренессанс. М., 1966.

Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М., 1980.

И. Д. Рожанский, История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988.

Ф. Роузентал, Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978.

А. В. Сагадеев, Ибн-Сина (Авиценна). М., 1980.

А. В. Сагадеев, Ибн-Рушд (Аверроэс). М., 1973.

Р. И. Султанов, К истории становления теологического рационализма. Сравнительный анализ мыслительных схем калама и патристики // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний восток. М., 1990.

Дж. С. Тримингэм, Суфийские ордена в исламе. М., 1989.

М. Шнейдер, "Маймонид и его 'Путеводитель'". *Таргум*, вып. 2. Иерусалим-Москва, 1991, стр. 7–25.

М. Г. Ярошевский, История психологии. М., 1985.

Издательство «Мосты культуры»

ЛР № 030851 от 28.05.2010

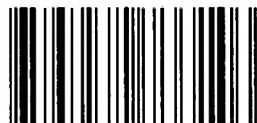
Формат 70 x 90/16

Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 37.

Подписано в печать 25.08.2010. Заказ № 1380

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»

121099, Москва, Шубинский пер., 6



9 785932 733101



«Путеводитель растерянных» Маймонида (Моше бен Маймон, 1138–1204) – выдающееся произведение средневековой еврейской философии. Книга была написана на арабском языке в конце XII в. и оказала глубокое влияние на всю последующую еврейскую мысль. Заметную роль сыграло это произведение и в истории западной философии, оказав влияние на таких мыслителей, как Фома Аквинский, Мейстер Экхарт, Спиноза и др. Основная тема книги – диалог между философией и сакральным текстом, между интеллектуальным постижением и религиозной традицией,

ведущийся во имя достижения высшего религиозного сознания. Издание содержит первый русский перевод «Путеводителя» с языка оригинала, подробный комментарий и справочный аппарат. Творение Маймонида, неизменно привлекающее внимание всех, кто интересуется историей религии и философии, сохраняет свою актуальность и в сегодняшнем философском и религиозном дискурсе.

משה בן מימון - הרמב"ם

מורה נבוכים

интернет-магазин

OZON.ru



40133808