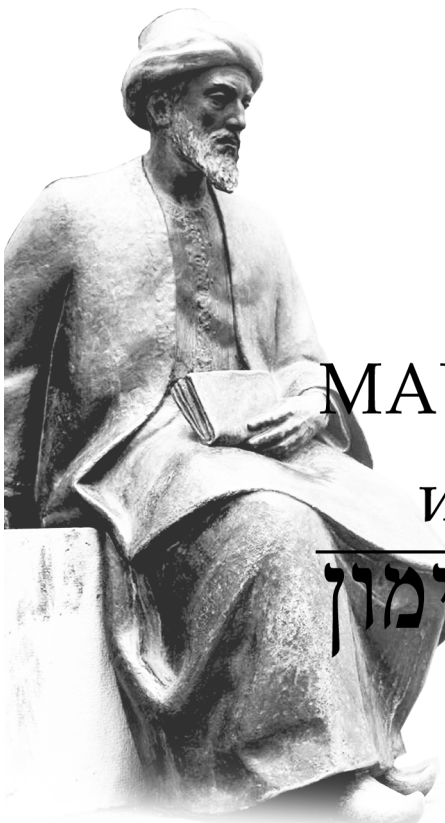
Аркадий
Барановский



МАЙМОНИД
учитель и целитель

משה בן מימון

Ростов-на-Дону
«Феникс»
2011

УДК [1+26]<653>(092)
ББК 87.3(0)+86.33
Б24

Барановский А. И.

Б24 Маймонид. Учитель и целитель / А. И. Барановский. — Ростов-на-Дону: Феникс, 2011. — 336 с.

ISBN 978-5-9902677-1-8

Почти 1000 лет судьба и идеи героя нашей книги будоражили всё мыслящее человечество: иногда его книги даже сжигали публично, но в конце концов историческая справедливость взяла своё.

Впервые на русском языке автор попытался рассказать об этом недюжинном человеке и его книгах понятно, доступно, занимательно и в контексте современности. Читателя несомненно увлечёт захватывающая мощь маймонидовой мысли и живая история её становления.

В этой книге даны ответы на актуальнейшие вопросы современности и поэтому она может стать настольной для любого человека, которому интересно, – как и кем творится история, – и куда ведут её пути.

По вопросам приобретения книги обращаться:
arkadybaranovsky@mail.ru

УДК [1+26]<653>(092)
ББК 87.3(0)+86.33

ISBN 978-5-9902677-1-8

© А. И. Барановский, содержание, 2011. Все права защищены. Любые формы несанкционированного копирования не допускаются.

© Хана Войткевич, оформление, 2011

Создание этой книги
стало возможным
благодаря щедрой поддержке
Михаила Викторовича Метревели,
её издание посвящается памяти его отца,
Виктора Михайловича Метревели (Попова)

О книге, её авторе и его герое

На первый взгляд, может показаться, что написать книгу о великом человеке (а Рамбам — великий человек, известный всему миру) не так уж и сложно. Добавил к биографическим сведениям какое-то количество цитат из его произведений — и работа сделана.

Но это только на первый взгляд. Чтобы книга о великом человеке имела собственную ценность, необходимо, чтобы автор проникся внутренним миром «героя», постиг истинный смысл его деяний и написанных им книг. И ещё очень важно обладать талантом, умением логично, понятно и интересно изложить свои мысли о «герое».

Так вот. Всё это верно, когда речь идёт о великом человеке. Но, какими инструментами постижения и анализа нужно владеть, если автор взялся за книгу об **исключительном** человеке? Ведь очевидно, что постижение деяний таковой личности не поддаётся «обычным», пусть и добротным, средствам.

Раввин Моше бен Маймон (Рамбам) был исключительной личностью.

Позволю себе совершить небольшой экскурс в собственный путь изучения Торы и еврейской традиции, который начался примерно 40 лет назад. Он заключал в себе изучение пяти книг Торы и книг пророков (еврейской Библии), томов Талмуда, сотен книг комментариев, многих книг по еврейскому законодательству и т. д.

Примерно, лет через десять этого пути у меня вдруг появилось ощущение, что был среди нас, в еврейском народе, человек, который не только всё это (и неизмеримо больше) знал досконально, но и обладал необъяснимым качеством. Он излагал свои разъяснения всего еврейского Учения (тех самых сотен важнейших для нас книг, которые уже были в то время) так, что в **каждом**, без преувеличения, его слове чувствуется *руах а-кодеш* — как будто бы Небесная духовность диктовала ему тексты, которые выходили из-под его пера…

Более того, во всём, что написал Рамбам, была такая непостижимая глубина, что она из поколения в поколение, равно как и в наши дни, продолжает раскрываться по-новому, не переставая удивлять нас совершенно непонятной «современностью» его книг.

Когда мой ученик и товарищ Аркадий Барановский рассказал, что пишет дипломную работу, посвящённую трудам Рамбама, которая потом плавно перешла в кандидатскую диссертацию (в других странах это — докторская), я, естественно, обрадовался и пожелал ему успеха.

Но когда он сообщил мне, что собирается написать **книгу** о Рамбаме, рассчитанную не только на опытного читателя, но — на широкую аудиторию, я встретил это сообщение очень настороженно. Как это вообще возможно? Ведь Рамбам — не просто великий, исключительный человек. Он — человек, душа которого постигла высоты *руах а-кодеш*!

И только когда Аркадий начал присылать мне первые черновики рукописи, стало понятно, что с задачей он справится.

Автор книги, А. Барановский продемонстрировал в своей работе тот самый *швиль а-захав* — гармоничный, сбалансированный путь, на что особо обращал наше внимание сам Рамбам. Работая над книгой, Барановский обобщил и адаптировал практически все труды Рамбама, уникальным образом раскрывая внутренний мир великого Учителя и определяя его место в истории мировой и еврейской мысли.

И книга получилась замечательная. Как «по заказу». Потому что это — «заказ» нашего поколения. Сегодня, как никогда прежде, нам необходим пример такой личности, соединившей в себе высочайшую религиозную духовность со служением людям. Овладение профессией (Рамбам был врачом) на мировом уровне — с практическим руководством и наставничеством в религиозной общине. Постижение философских доктрин — с заботой о насущных потребностях людей. Абсолютную, бескомпромиссную преданность традициям своего народа — с доброжелательным отношением ко всем людям.

Всё это читатель увидит и ощутит, читая книгу Аркадия Барановского. Его книга — поистине бесценный, важный подарок всем нам.

Теперь наследие Рамбама сможет стать частью духовного, эмоционального и интеллектуального опыта многих тысяч людей.

Руководитель интернет-сайта evrey.com
Раввин Элиягу Эссас

Мне чрезвычайно приятно представлять читателям данную книгу и её автора. Сначала о книге. Замечательно, что на русском языке, наконец, выходит не специальное академическое издание, а предназначенный для широкой аудитории рассказ об одном из величайших еврейских учёных и мыслителей, чьи труды просветили и освятили не только еврейский мир, но и способствовали развитию широчайшего пласта общечеловеческой культуры. Полагаю, что книга будет пользоваться заслуженным успехом, так как автор, к представлению которого я перехожу, хорошо известный мне А. И. Барановский, относится к тому нечастому типу молодых людей (ему около 30), кто если уж за что-то берётся, то делает это основательно и талантливо. Книга о Маймониде — не единственный успешный и известный мне проект, созданный и осуществлённый этим многообещающим молодым человеком. Я считаю, что прочесть её будет важно и в высшей степени поучительно для любого человека, интересующегося еврейской Традицией, учением, мыслью и сознанием, еврейской историей как интегральной частью всемирного культурного наследия. Уверен, что эта книга найдет своего читателя!

Главный раввин России
А. С. Шаевич

С интересом изучил книгу Аркадия (Давида) Барановского, посвящённую жизни и деятельности великого еврейского учёного Средневековья — философа, законоучителя и врача рабби Моше бен Маймона, известного также как Рамбам и Маймонид. Автор книги на протяжении многих лет известен мне как человек разносторонне образованный и одарённый. А. Барановский изучал Талмуд в йешиве «Торат Хаим», освоил профессии кантора и сойфера (переписчика священных текстов), защитил диплом юриста. И сейчас он явил себя в новом качестве — автора научно-популярного труда, в котором со

своей точки зрения старается дать развёрнутую картину учения и мировоззрения Рамбама в контексте культурно-исторических реалий его эпохи, рассматривая его наследие как достояние не только еврейской, но и общемировой культуры. Надеюсь, книга найдёт своего читателя.

Автору же пожелаю дальнейших творческих успехов, удачи и благословения Всевышнего во всех его делах.

С наилучшими пожеланиями —

Пинхас Гольдшмидт,
Главный раввин и Глава
Раввинского суда Москвы

Данная книга представляется мне важной и своевременной. Конечно, я не объективен: вот уже более трёх десятилетий я стараюсь жить по иудейским законам, рациональное толкование которых Маймонидом мне особенно близко. Более того, в течение долгого времени я участвовал в Иерусалиме в семинарах покойного раввина Йосефа Каппаха, знатока и переводчика Маймонида с арабского языка. С участниками семинара – в основном, как и раввин Каппах, выходцами из Йемена - меня связали тесные узы дружбы. Учитывая это чистосердечное признание, читатель может теперь довериться моему суждению.

Мы живем в век погони за идолами, которые приобретают самые разнообразные формы: политические, денежные, гламурные и даже религиозные. Многие – в том числе и евреи – поклоняются военной силе и преходящим политическим структурам, приписывая им некое вневременное духовное содержание. В ходе работы над книгой об иудейском сопротивлении сионизму (М., «Текст», 2009) я обнаружил, что наши мудрецы при рассмотрении даже таких понятий новейшего времени как «светский еврей» или «национализм» используют идеи и методы Маймонида.

С другой стороны, мы живём в век сведе́ния религиозного сознания к ритуалам, суевериям и сознательному обскурантизму. Поэтому столь своевременно напоминание о том, как органично Маймонид сочетает искреннюю верность иудейству, его духовности со свободой философской мысли, открыто обращаясь к авторитетным источникам своей арабоязычной цивилизации. И если некоторые его идеи, например, в области медицины, кажутся нам устаревшими, следует видеть в этом прекрасную осведомлённость в современной ему науке, а не искать у него некую мистическую способность предугадывать развитие научного знания.

Книга А. Барановского – очень ценный вклад в литературу о периоде плодотворного взаимодействия иудейских, мусульманских и античных понятий о Всевышнем, мире и человеке. Эта книга - о глубоко религиозном и широко образованном человеке, у которого слово не расходилось с делом. Я искренне рекомендую её интеллигентному русскоязычному читателю.

Профессор истории Монреальского университета
Яков М. Рабкин

Предисловие автора

Уважаемый Читатель! Перед Вами — книга о человеке, творения и личность которого вот уже почти тысячу лет привлекают пристальное внимание и вызывают неутихающие споры вплоть до нашего времени.

Причём основные дискуссии идут в еврейском мире, к которому он принадлежал, ради которого жил и самозабвенно трудился. Всё остальное человечество давно и безоговорочно признаёт и чтит великие заслуги этой выдающейся, в духовно-интеллектуальной сфере подлинно исторической, фигуры, вклад которой во всемирное наследие велик и подобен вкладам Гомера, Аристотеля, Тита Лукреция Кара, Фомы Аквинского, Авиценны и им подобных.

Суть трудов героя нашей книги можно определить как стремление найти точки соприкосновения, максимально сблизить и упорядочить религиозно-философско-интеллектуальные мировоззрения античности и важнейшие аспекты миросозерцания, возникшего в процессе распространения авраамических религий.[1]

В контексте диалога цивилизаций, принимавшем не только в прошлом, но и в новейшие времена принимающего весьма напряжённый, а всё чаще, увы, и воинственный характер, становятся особенно ясными актуальность и значение ознакомления с идеями Маймонида широкой аудитории читателей. Появление в последнее время специальных работ и переводов, к сожалению, не даёт возможности массовому читателю получить внятное представление о масштабах личности и деятельности великого мудреца.

Данной книгой я пытаюсь, в качестве первопроходца иногда и с огрехами, частично заполнить этот вакуум.

Итак, деятельность РаМБаМа можно было бы также охарактеризовать как руководство по преодолению язычества и всех форм обскурантизма.[2] Речь идёт не только о резных идолах из камня и дерева или концептуальных заблуждениях, которые, как считал РаМБаМ, несут в себе больше вреда человеческой душе, нежели сами истуканы, но также и о других разновидностях поклонения религиозным атрибутам, ритуалам, авторитету личности, власти и денег. В символике, атрибутах и других подобных средствах, безусловно, заключена некая «магическая» сила, способная заставить вертеться земной шар со скоростью мысли, однако не следует забывать, что чрезмерное увлечение всем этим мешает нам остановиться, сорвать с себя прилипшие к нам чуждые «наклейки», подумать об истинной силе и красоте или просто помолчать.

Герой книги, Рабби Моше бен Маймон, считая себя продолжателем дела праотца Авраама, решительно ополчился на распростра-

---

[1] То есть иудаизма, христианства и ислама.

[2] Обскурантизм (от *лат.* obscurans — затемняющий), крайне враждебное отношение к просвещению и науке; мракобесие.

нённые в средние века суеверия: во имя этого ему пришлось пройти нелёгкий путь, на котором он стал крупным раввином, правоведом, теологом, философом, учёным, врачом, общественным лидером и даже, невольно, поэтом. Спустя восемьсот лет после его смерти, соприкасаясь с трудами РаМБаМа, проникаешься трепетом перед чем-то неземным, что поддерживало и направляло его мудрое и ёмкое сердце. Будучи создателем произведений, ставших предметом самых острых диспутов на протяжении столетий, Маймонид по сей день волнует умы изучающих его книги и сохраняет за собой право носить титул Великого учителя.

Хочу ещё раз отметить, что создавалась эта книга для аудитории отнюдь не академической, но с желанием познакомить с недюжиной, почти легендарной исторической фигурой и её делами массового читателя, интересующегося историей, философией и иудаикой. Сюда же можно отнести и своеобразную компоновку материала, отражающую, на мой взгляд, живое движение жизни мудреца, придающую занимательность тексту и возможность читать монографию выборочно.

Автор монографии обращает внимание читателя на то, что при создании первой книги им было собрано, тщательным образом переработано и адаптировано на современный язык большое количество фрагментов трудов Маймонида из следующих изданий на иврите:

1. Игерот а-РаМБаМ — Сборник писем РаМБаМа в двух томах. / Пер. с араб. на иврит Шилата И. Иерусалим, 5747 — 1987.
2. Акдамот а-РаМБаМ ле Мишна — Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. / Пер. с араб. на иврит Шилата И. Иерусалим, 5756 — 1996.
3. Пируш ле Мишна — Комментарий к Мишне в трёх томах. / Пер. с араб. на иврит и комментарии Капаха Й. Иерусалим, 5731 — 1971.
4. Кодекс «Мишне Тора». – Собрание в четырнадцати книгах. Изд. Шабтай Френкель. Иерусалим — Бней Брак, 5761 — 2001.

Кроме того, в книге первой в качестве справочного материала по истории, специальным терминам и понятиям, возможно, не знакомым читателю, была привлечена и использована литература на иврите, русском и английском языках в следующих изданиях:

1. «Энциклопедия а-Иврит» — «Еврейская Энциклопедия». Израиль, 1988.
2. «Энциклопедия Талмудит» — Энциклопедия Талмуда. Иерусалим, 1981—1990.
3. «А-история шель Эрец Исраэль: шильтон а-муслемим ве а-цалваним (634—1291)» — «История Земли Израиля под властью мусульман и крестоносцев (634—1291)». Т. VI. Иерусалим, 1981.
4. Фрагменты из Вавилонского Талмуда. Иерусалим, 1981.
5. *Штейнзальц А.* «Введение в Талмуд». / Пер. на русск. язык З. Мешкова. М., 1993.

6. *Тверский И.* «Галаха и философия — основы учения РаМБаМа». Израиль, 2001.
7. *Gabrieli F.* «Arab historians of the crusades». L., 1969.
8. Encyclopedia Britannica. Great Britain, 1956.
9. *Feldman W. M.* Maimonides as Physician and Scientist // Moses Maimonides / Ed. by rabbi dr. I. Epstein. 1935
10. *Lewis B.* Maimonides, Lionheart, and Salladin. Jerusalem, 1964.
11. *Ehrenkreutz A. S.* Saladin. Albany, NY, 1972.
12. Studies in Medieval Jewish History / Ed. I. Twersky. Cambridge Mass, 1984.
13. The Achievement of Saladin // Studies on the Civilization of Islam. Boston, 1962.

При создании того или иного логически завершённого отрывка привлекались одновременно несколько источников по одной тематике. Это позволило более точно формулировать те или иные положения как по смыслу, так и стилистически. Хотя данный приём имеет массу преимуществ, он не лишён недостатков. При одновременном использовании нескольких источников с неизбежностью возникают трудности с определением авторства тех или иных строк. Чтобы разрешить проблему, было решено не приводить чужой текст в качестве цитаты, а синтезировать на основании нескольких источников новый, авторский, текст с указанием (по возможности) источников, на базе которых новый текст был создан.

Одна из важных целей первой книги — подготовить читателя к восприятию книги второй, более сложной по содержанию, тематике и способу изложения. В центре внимания книги второй — философский трактат «Путеводитель заблудших». Темы, рассматриваемые в нём, предполагают наличие у читателя специальной подготовки, что в известной мере разрешается книгой первой.

Во второй книге детально рассмотрены взгляды РаМБаМа на такие вопросы как: Бог — первопричина, Его единство, познание Бога, система мироздания, отношение Бога к системе мироздания; Его участие в становлении мира и управление им, пророчество, проблема существования добра и зла, провидение Бога и свобода выбора; человек и общественное устройство, идеальное государство, конечное воздаяние и, конечно же, некоторые аспекты разрешения противоречий между Священным Писанием (Торой, Библией) и философией.

Также как и в первой, в книге второй приводится множество цитат из текстов Маймонида и других мыслителей для того, чтобы можно было непосредственно прикоснуться к словам великих мудрецов, а также чтобы максимально приблизить требовательного читателя к ощущению подлинности, «ненадуманности» написанного. Важно также обратить внимание на то, что все цитируемые здесь фрагменты основаны на переводе трактата «Путеводитель заблудших» с арабского на иврит раввина Йосефа Капаха и сверены мной с более поздним переводом профессора Моше Шварца.

Грани одной и той же темы часто рассматриваются Рабби Моше в разных главах и даже частях его философского труда, поэтому в некоторых случаях цитаты собраны из разных мест в одно целое с указанием источников их происхождения.

Цитаты из источников приводятся в адаптированном, но достаточно точном переводе, главная задача которого — передать суть наиболее доступно, так рекомендовал поступать и сам Маймонид, обращаясь в письме к переводчику философского трактата «Путеводитель заблудших» с арабского на иврит — Шмуэлю ибн Тибону:

…Тот, кто захочет переписать с одного языка на другой, переводя слово в слово и следуя стилю и построению фраз оригинала, столкнётся с большими трудностями, которые приведут к тому, что в его работу вкрадётся очень много ошибок… — так не следует поступать. Переписчику с одного языка на другой следует прежде всего понять суть, а затем передать её на том языке, который будет понятен, сопровождая тему предисловиями и послесловиями, добавляя или, наоборот, убирая слова, заменяя одно слово несколькими словами, а несколько слов заменяя одним — пока не прояснится суть темы на этом языке…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 35, с. 532).

Источники, положенные в основу второй книги:

1. Трактат «Море а-невухим» — «Путеводитель заблудших», изд. Мосад а-рав Кук. / Пер. с араб. на иврит и комментарии Капаха Й. Иерусалим, 5737 — 1977.
2. Трактат «Море а-невухим» — «Путеводитель заблудших». / Пер. с араб. на иврит Шмуэля ибн Тибона, с коммент. Эфоди, Шем Тов, Крескас, Абрабанель. Иерусалим, 5720 — 1960.
3. Трактат «Море а-невухим» — «Путеводитель заблудших». / Пер. с араб. на иврит проф. Шварца. М., Тель-Авив, 2004.
4. Трактат «Путеводитель растерянных» (первая часть). / Пер. с араб. на русск. и комментарии проф. Шнейдера. М. Москва — Иерусалим, 5761 — 2000.
5. Книга «Мада» — «Знание» из кодекса «Мишне Тора». Собрание в четырнадцати книгах. Иерусалим — Бней Брак, 5761 — 2001.
6. Трактат «Милот а-игайон» — «Об искусстве логики». Иерусалим, 1987.
7. Акдамот а-РаМБаМ ле Мишна — Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. перевод с арабского на иврит — Шилат И. Иерусалим, 5756 — 1996.

Автором приложены значительные усилия для того, чтобы перевод цитат соответствовал оригиналу, тем не менее не исключена возможность каких-то неточностей или отклонений от нюансов смысла, поэтому автор заранее приносит извинения и надеется на понимание со стороны читателей.

Когда-то, более двух тысяч лет назад, о трудностях на путях постижения истины высказался один из величайших мыслителей древности — Аристотель:

Рассмотрение истины в одном отношении трудно, а в другом — легко. Это видно из того, что никто не может достичь её надлежащим образом, но и не терпит неудачу совсем; каждый говорит относительно природы что-нибудь и поодиночке, правда, ничего не добавляет для установления истины, или мало, но когда всё это собирается вместе, получается заметная величина…

…И справедливо питать благодарность не только к тем, чьи мнения мы можем разделить, но и к тем, кто высказался более поверхностно: ведь и они привнесли кое-что, подготовив своим предварительным упражнением нашу способность к познанию…

(Трактат «Метафизика», кн. II, гл. 1, 993a30 — 993b14).

Текст настоящей монографии можно иногда упрекнуть в некоторой сухости изложения, возникшей в результате стремления «уплотнить» содержание: большой объём информационного материала дан с целью раскрыть максимально поле деятельности и внутренний мир Великого мудреца. Так что от читателя иногда потребуется особая сосредоточенность и концентрация внимания на тексте.

Поскольку в истории никогда не было однозначного отношения к позициям РаМБаМа по тому или иному вопросу, то логично предположить, что исследование его концептуальных положений и комментарий к ним, написанный на рубеже XX—XXI веков, положат начало многочисленным спорам «за» и «против». Автор вполне готов к такому исходу и опирается заранее на благословенные слова, высказанные в Вавилонском Талмуде: «Ревность книжников увеличит мудрость».[3]

[3] Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Батра», 21a.

Слова благодарности

Автор выражает свою безграничную благодарность раввину Элиягу Тавгеру, преподавателю Высшей Академии Иудаики (йешивы «Торат Хаим», г. Москва), консультации которого открыли ему мировоззренческий мир РаМБаМа и мир философского наследия человечества.

Автор благодарен также другим раввинам, преподавателям «Торат Хаим», р. М. Лебелю, р. Э. Вольфсону, р. Ц. Патласу, р. М. Кульвианскому, р. Д. Крюгеру за моральную поддержку и внимание.

Автор выражает глубокую признательность раввину Элиягу Эссасу, общие рекомендации которого, а также неподдельный интерес к монографии способствовали тому, что работа увидела свет. Отдельного упоминания и благодарности заслуживает также крайне важная для многих тысяч людей по всему миру просветительская работа, проделываемая раввином Э. Эссасом и его командой на сайте evrey.com.

Особый поклон А. А. Астаховой, за её содействие тому, чтобы сложный философский текст зазвучал простым доступным языком. И А. Б. Воробьеву, А. В. Лисициной – за советы и указания по историко-философской фактологии и композиции текста.

Профессионализм и художественный вкус дизайнера Х. Войткевич помогли книге обрести вид, достойный того, о ком она написана. Ценные замечания внесла Н. Г. Кирста, чья чёткая мысль помогла упорядочить технические вопросы и детали.

Моя искренняя благодарность моему научному руководителю, ректору Академии им. Маймонида, В. Р. Ириной-Коган, за благожелательное содействие, устранявшее все видимые и невидимые препятствия бюрократического характера, которые всегда тормозят любой творческий процесс.

Обязан упомянуть также и трудного в общении, но весьма эрудированного и компетентного А. С. Кушнира, который, постоянно сражаясь со мной за каждое слово, свершил, тем не менее, своего рода подвиг редактора, завершив подготовку текста к изданию.

С особой благодарностью автор обращается к своим родителям И. Г. Барановскому и Н. В. Уткиной, а также сестре М. Барановской и брату Г. Барановскому, за создание благоприятной психологической атмосферы в рабочем уголке, без которой данный труд не был бы завершён.

Моя глубокая благодарность — Я. Г. Соскину, Ц. Абрамову и А. В. Альперовичу за содействие в издании этой книги.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Книга первая

ЖИЗНЬ И ТВОРЕНИЯ В ПАНОРАМЕ ИСТОРИИ

Генеалогическое древо РаМБаМа 17

Испания 18

Ранние произведения 24

Марокко 26

Земля Израиля 28

Послание «Об освящении имени Всевышнего» 34

Египет 39

Личность Саладина 43
Реформы 44

Комментарий к Мишне 47

Предисловие к комментарию 47
Шесть разделов Мишны 54
О пользе комментария 58
Структура и стиль комментария 58
Предисловие к главе «Хе́лек» 62
Учение о душе 65
Подведение итогов 71

Послание в Йемен 74

РаМБаМ —Судья 82

Кодекс «Мишне Тора» 89

Предисловие 89
Книга заповедей 91
Четырнадцать правил 92
Сущность кодекса 94
Структура кодекса 102
Эпоха нефиксированного календаря 108
Фиксированный календарь 112
Астрономия и астрология 115
Подведение итогов 117

Философский трактат «Путеводитель заблудших» 126

Предисловие 126
Цели и назначение Путеводителя 127
Наставления по изучению трактата 129
Структура Путеводителя 130
Подведение итогов 131

Послание «О воскрешении» 133

Введение 133
Послание 136

Последние годы жизни РаМБаМа 144

Медицинская практика 144
Средневековая медицина 145
Труды по медицине 149
Подведение итогов 154

Уход Великого Мудреца 156

Книга вторая

ФИЛОСОФСКИЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ РАМБАМА (опыт интерпретации)

Введение ... 161
Насущность трактата «Путеводитель заблудших» ... 161
Метод ... 164
Историческая панорама ... 167
Экзистенция Бога ... 172
Первопричина мира ... 172
Единство Бога ... 178
Познание Бога ... 179
Бестелесность Бога ... 181
Негативная Теология ... 184
Подведение итогов ... 194
Экзистенция Универсума ... 203
Иерархия ... 203
Ангелы ... 204
Сферы ... 213
Тела ... 218
Подведение итогов ... 224
Бог и Универсум ... 230
Создание мира ... 230
Цель творения ... 242
Промысел Божий ... 245
Проблема зла ... 246
Сверхъестественные явления ... 250
Подведение итогов ... 254
Пророчество ... 262
Технология ... 262
Пророчество Моше Рабейну ... 269
Человек и его задачи ... 274
Личность и общественное устройство ... 274
Назначение и внутренний смысл заповедей ... 282
Идеальное общество ... 285
Подведение итогов ... 289
Конечное воздаяние в грядущем мире ... 292
Подведение итогов ... 297
Заключение: Маймонид на суде истории ... 310

Приложение. 13 способов толкования Писания Рабби Ишмаэля ... 323
Словарь терминов ... 326
Список использованной литературы ... 329

КНИГА ПЕРВАЯ

Жизнь и творения в панораме истории

«…Мы предпочитаем…, чтобы за нами следовал разумный человек в выборе истинной веры, пусть и единственный, и даже пусть тысячи неразумных отойдут от нас к своей пустой вере…»

Послание «О воскрешении»

«…В случае если мудрый и созерцательный человек стремится насытить вожделения — такой человек не является истинным мудрецом, ведь начало всякой мудрости — сдерживание телесных нужд до минимально необходимых, обеспечивающих существование тела…»

Предисловие к комментарию к Мишне

«…Известно каждому человеку, что к мудрецам не предъявляются требования по пересказу толкований и чудесных историй…, от них требуется комментировать и прояснять принципы, пока они не будут приемлемы разумом…»

Послание «О воскрешении»

«…Человеку не следует ничего говорить и проповедовать гласно народу, пока он не повторит то, что он собирается сказать один, два, три, четыре раза, и пока не упорядочит и не выстроит наилучшим образом, и только после этого начнёт говорить…»

Послание «Об освящении имени Всевышнего»

«…Что бы ни нашёл человек в книгах — сразу возомнит, что это истина, особенно, если речь идёт о древних книгах. Если множество людей изучают эти книги и обсуждают их, он поспешно принимает всё написанное в них за слова мудрости, рассуждая в сердце: разве стали бы писать ложь и обсуждать все эти вещи зря?»

Послание «К мудрецам Монпелье»

«…Мастерство судьи — подобно мастерству врача. Компетентный врач всегда старается начать лечить питанием, затем вводит щадящие лекарства, и всякий раз, когда можно лечить пищей — не станет лечить с помощью лекарств. Если врач увидит, что болезнь более серьёзная, он использует лекарства — аналоги питания. Например, ароматные микстуры и сладкие варенья, и, если увидит, что болезнь прогрессирует и её не удаётся одолеть, то использует сильнодействующие препараты…

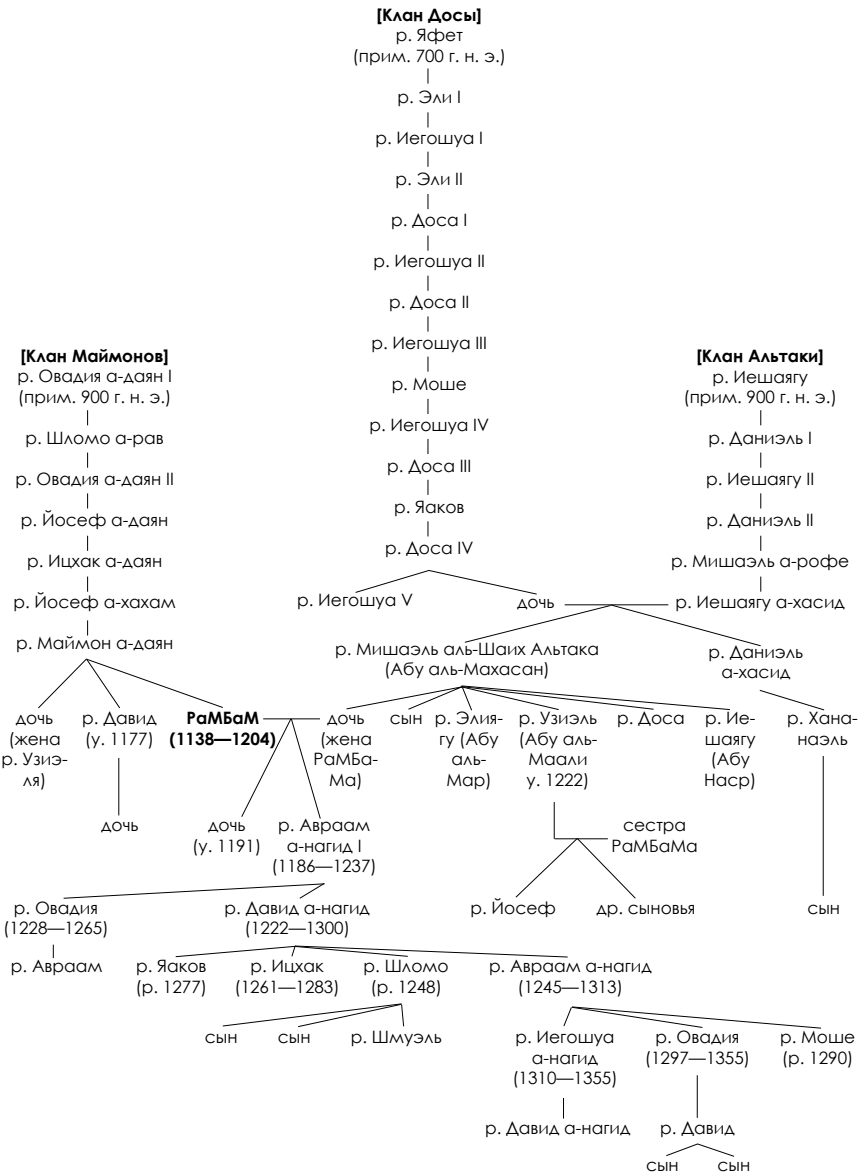
Так же и судья постарается найти компромисс, а если не сможет — то будет судить милосердно, степенно, размеренно и мягко, терпеливо обращаться к обеим сторонам, но из-за растущего упрямства и незатухающей несправедливости требований одной из сторон — он утвердится над их упрямством проявлением свой силы и строгости и будет жёстким…»

Предисловие к комментарию к Мишне

«…Всё то, что в первую очередь необходимо для живых существ — более доступно и дёшево, а то, что менее необходимо — менее доступно и дорого…»

Трактат «Путеводитель заблудших»

Генеалогическое древо семьи Рабби Моше бен Маймона[4]



[4] См. с незначительными поправками Фрайман А. Х. «Генеалогическое древо семьи РаМБаМа».

ИСПАНИЯ

Рабби Моше́ бен Маймо́н — Ра́МБаМ родился в 1138 году[5], в Южной Испании, в Кордове.

В христианских источниках известен под именем Маймони́д, в арабских — как Абу Имран Муса бин Маймун ибн Абдалла аль-Куртуби, в древне-русской литературе — Моисей Египетский. Ра́МБаМ — аббревиатура Рабби Моше́ бен Маймо́н.



Памятник Маймониду в Кордове

[5] В комментарии на Мишну — «Светоч», в конце раздела «Зраим» — «Посевы», РаМБаМ сам указывает дату окончания комментария — 1479 год от начала исчисления документов (селевкидское летоисчисление), принятую тогда у восточных общин, а у йеменских евреев и по сей день. Там же Маймонид отмечает, что ему самому на тот момент исполнилось 30 лет. В другом месте, в кодексе «Мишне Тора», в разделе «Швиит ве Йовель» — «Седьмой год и Юбилей», X, 4, Рабби Моше указывает год от начала исчисления документов — 1487, а также дату от сотворения мира — 4936 на тот момент. Принимая во внимание, что сегодня 5771 год от сотворения мира (2011 год), отнимаем 4936 от 5771 и получаем 835. Прибавив к 835 разницу в восемь лет между 1487, когда Маймониду было 38 лет, и 1479 — 30 лет, и еще 30 лет, получим 873. Отняв от 5771 число 873, получаем дату — 4898 г. от сотворения мира, или 1138 год нашей эры. Эта дата вступает в противоречие с датой, указанной его внуком, Рабби Давидом: «Наш учитель Моше (РаМБаМ) родился у Рабби Маймона 14-го нисана (март-апрель) 1446 года от начала исчисления документов», — что соответствует 1135 году н. э. Точно указать дату рождения Маймонида на основании имеющихся данных не представляется возможным — в литературе можно встретить и 1138, и 1135 гг. н. э. О хронологии биографии РаМБаМа см. также Гавлин Ш. З., «О биографии РаМБаМа», Даат, 15 (лето 1985), с. 67—79.

Упоминания об Испании («אספמיא» — «аспа́мия») как о географическом месте известны уже из ранней еврейской религиозной литературы,[6] где этим словом–термином обозначалось самое удалённое место от земли Израиля, примерно один год пешим ходом.[7] Первые поселения евреев в Испании и вообще в Европе появились во времена римского принципата, по-видимому, до разрушения Второго Храма в 69 году н. э. Селились они в основном на восточном побережье (Тортоса, Таррагона) и в римских административных центрах (Кордова, Мерида).[8]

Ко времени рождения Маймонида Испания была центром еврейской мысли, культуры и быта. Евреи жили во всех христианских государствах Пиренейского полуострова: Кастилии, Леоне, Арагоне, Португалии и Наварре.

О семье Маймонида, жившей в Кордове, мы знаем с его собственных слов: «Я — Моше́, сын Маймо́на-судьи, сына Йосе́фа-мудреца, сына Ицха́ка-судьи, сына Йосе́фа-судьи, сына Овади́й-судьи, сына Шломо́-раввина, сына Овади́й-судьи».[9] Едва маленький Моше достиг десятилетнего возраста, как над общиной Кордовы разразилось страшное несчастье: город был завоёван Альмохадами — сектой фанатиков,[10] и в Южной Испании — мусульманской Андалузии — с этого времени не стало евреев, по крайней мере открыто признающих себя таковыми. Прежние центры еврейской жизни: столица Андалузии Кордова, Севилья, Гранада и Лусена пришли в упадок, а их место занял главный город королевства Кастилии, Толедо. Толедская община стала с этих пор главенствующей, она насчитывала свыше 12000 членов. Среди толедских евреев было не только много зажиточных и образованных, но и храбрых людей, умевших обращаться с оружием. При Альфонсе VIII

---

6 Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Батра», гл. III, мишна 2; трактат «Йевамот», лист 63а.

7 Комментарий РаШИ (Рабби Шломо бен Ицхак, 1040—1105 гг., Южная Франция) на лист 38а, трактата «Бава Батра».

8 «Энциклопедия а-иврит», статья «Сфарад».

9 Комментарий на Мишну, в конце раздела «Зраим».

10 Основателем секты был Мухаммад ибн Тумарт, родом из северо-западной Африки. Будучи реформатором, он проповедовал учение о возвращении Ислама к первоначальной форме, изложенной в Коране. В учении Мухаммада ибн-Тумарта использованы положения различных философских систем, популярных тогда на мусульманском востоке. Его новизна состояла в популяризации учения на родном языке берберов, а не на арабском — языке книг и проповедей. Он ратовал за простоту в образе жизни и одежде, при этом крайне отрицательно относился к поэзии, музыке и искусству вообще, призывал к войне против альморавидских царей, противников его нововведений. Ибн-Тумарт отвергал толкование стихов Корана в буквальном смысле, а именно: Бог чувствует подобно человеку и действует сообразно своим чувствованиям. Он провозгласил, в свою очередь, безусловное единство Божье, без антропоморфных представлений (отсюда название секты «аль-мувахиддун» — «Те, кто устанавливают единство», т. е. единобожники). После его смерти в 1130 году его ученик Абд аль-Мумин (1101—1156 гг., Северная Африка) принял на себя роль лидера Альмохадов и был признан пастырем всех верующих — халифом. Постепенно он разрушил государство альморавидов в 1145 году и установил владычество над северной Африкой, вплоть до границ с Египтом.

(1166—1214 гг.) способные евреи занимали высокое положение и находились на государственной службе.[11]

Столица Андалузии, Кордова, которая за трёхлетний промежуток времени переменила восемь правителей, в июне 1148 года попала в руки Альмохадов, и уже менее чем за год большая часть страны оказалась в их власти. Везде, где устанавливалась власть Альмохадов, они пытались насадить своё учение с помощью насилия. Люди, не желав-



Кордова

шие признавать его, преследовались вплоть до смертной казни. Так же как у себя на родине, фанатики предложили евреям и христианам выбор между принятием ислама, эмиграцией или смертью.

В сложившейся ситуации многие африканские евреи были вынуждены принять ислам, однако лишь немногие сделали это искренне. Большинство евреев совершило это только в целях сохранения жизни, оставаясь в сердце приверженцами своей традиции.

Вместе с большей частью кордовской общины вынуждены были покинуть свой дом и Рабби Маймон с семьёй. По мнению Льва Африканского (1485 г., Геронда — 1554 г., Тунис), беженцы сначала поселились в портовом городе Альмерия,[12] который ранее был завоёван христианами, но затем в 1151 году попал в руки Альмохадов, поэтому оставаться в нем тоже было небезопасно. С этого времени семейство Маймона в течение нескольких лет вело скитальческую жизнь.[13]

---

11 Грец Г. «История евреев», Т. VII, с. 164—165.

12 «Энциклопедия а-иврит», статья «РаМБаМ» со ссылкой на Льва Африканского.

13 РаМБаМ сам упоминает об этом в конце комментария на Мишну.

В детстве Маймонид учился у раввинов, в том числе у своего отца, Священному Писанию, Талмуду,[14] основам математики. Арабские учителя обучали его естественным наукам, медицине, астрономии и философии. Он был знаком с сыном мусульманского астронома Ибн-Афлаха,[15] учился у одного из учеников Ибн-Баджи.[16]

Однако только лишь накопление обширных познаний не было главной целью РаМБаМа. Рабби Моше был в первую очередь человеком глубоких убеждений. Он смотрел на жизнь не как на благоприятный случай к получению различного рода привилегий, развлечений и наслаждений, а как на трудную задачу по самореализации образа и подобия Божьего, то есть по актуализации разумной части человеческой души — познания.[17]

По Маймониду, познание — это акт единения субъекта познания, в роли которого выступает человеческий разум, самого знания и объекта, на который направлено познание. В актуальном состоянии познания находится только Бог, суть Его бытия — это Его Познание. А человеку дано лишь изредка «довольствоваться» этим состоянием после серьезных подготовительных занятий.

Остальные же четыре части души: 1) растительная — питание, 2) ощущающая — пять чувств, 3) представляющая — воображение, 4) побуждающая к действию — должны помогать реализовывать эту великую цель. Как указывает сам РаМБаМ, человек не в состоянии сфокусировать свой разум на постижении Высшего, Божественного, когда он нездоров или не имеет жилища и пищи.[18] Интересно, что он потому и относился с сомнением к поэзии, так как она основана на фантазии,[19]

---

[14] Талмуд — в переводе с иврита означает «законченное учение». Талмуд комментирует Мишну и состоит из 63 трактатов. Работа над Талмудом велась как на территории Израиля, так и на территории Вавилона. В результате были созданы два монументальных труда — Иерусалимский и Вавилонский Талмуды. Вавилонский Талмуд создавался в период III — VI века н. э., Иерусалимский Талмуд — III—IV века н. э.

[15] Полное имя — Абу Мухаммад Джабир ибн Афлах (первая половина XII века, Севилья, Испания). Астроном и математик. Ибн-Афлах написал трактат по астрономии, который резюмирует и корректирует труд великого греческого астронома Птолемея — «Математический трактат». В своём трактате Ибн-Афлах резко критикует Птолемея, считавшего, что сферы планет Меркурия и Венеры находятся под Солнцем, а не над ним.

[16] Полное имя — Абу Бакр Мухаммад ибн Яхья ибн ас-Саиг ибн Баджа (до 1106 г. Сарагоса, Испания — г. Фес, Марокко). Философ, известен тем, что познакомил Испанию с аристотелизмом. Написал много небольших трудов по медицине, геометрии, алхимии, философии и астрономии.

[17] В гл. 50, первой части философского труда «Путеводитель заблудших», РаМБаМ даёт определение познания. Познание — это то, что было выгравировано в душе путем доказательства. Например, тот, кто говорит, что Бог един, но при этом утверждает, что Он обладает сущностным определением, не понимает единства Бога, как оно есть, а лишь провозглашает словесно о единстве, не вникая в суть произносимого.

[18] Кодекс «Мишне Тора», книга «Мада», раздел «Деот», IV, 1, а также трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 27.

[19] Трактат «Об искусстве логики», VIII, 3.

а фантазия — эффект действия силы воображения, которая, вытесняя рассудок, привносит зло.[20]

Редкого качества ум соединялся в нём с чрезвычайной силой воли. Ни неудобства, ни физические или душевные страдания, ни соблазн признания его заслуг не могли отклонить Рабби Моше от главной цели жизнедеятельности — вести единоверцев ко всё более совершенному пониманию сути Божественной природы, Священного Писания и стремлению оградить их от влияния царящих среди них предрассудков.

К пониманию Божественного нельзя подойти сразу. Очень важен подготовительный этап на пути человеческого разума к постижению Высшего. Стремясь к познанию, душа сталкивается с пятью разновидностями трудностей:

1. Трудность самого предмета, его глубины. РаМБаМ ссылается на высказывание еврейских мудрецов, сравнивающих учебу с погружением в воду: «Тот, кто умеет плавать, достанет со дна моря жемчужины, а кто не умеет — утонет».[21]

2. Другое препятствие на пути постижения — зачаточное состояние человеческого разума, существующего лишь в потенциале, который, возможно, будет реализован. Об этом сказано в Писании: «Человек — дикарь по рождению».[22]

3. Третья группа трудностей проистекает из необходимости занятий логикой, естественными науками, талмудической литературой, где формулируются законы разрешённого и запрещённого, чистого и нечистого, а также ремеслом, чтобы наполнить «своё брюхо хлебом и мясом».[23] Аргументация Маймонида гениальна и одновременно проста: в мире всё взаимосвязано — небеса, душа, ангелы. Творца можно постичь только через Его действия, свидетельствующие о Его существовании и незримом присутствии в становлении творения. Эти действия, являющиеся результатом Его воли, также указывают нам на то, что Ему присуще, а что нет. Истинный «облик» Всевышнего зависит от результатов правильного наблюдения, анализа и синтеза полученных данных, а уж затем, отталкиваясь от сформированной в ходе научных исследований системы знаний о мироздании, можно идти дальше, к собственно Теологии — познанию Бога. Значимость подготовительных занятий уже была отмечена царем Шломо́ (Соломоном) в книге «Ко́элет» — «Екклесиаст», 10: 10: «Если затупилось железо, — не заточив лезвие, только силы потратишь: польза в применении мудрости!».

4. Четвёртая разновидность — выработка соответствующих черт характера, — таких как уравновешенность, целомудрие, скромность. Об

---

20 Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 12.

21 Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Кама», лист 17а.

22 Книга «Иова», 11: 12.

23 Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», IV, 13.

этом сказано в Псалмах царя Давида, 34: 19: «Близок Господь к тем, кто сломлен сердцем».[24]

5. Пятая разновидность является серьёзным препятствием на пути постижения для большинства людей. Повседневные нужды, излишества в еде, напитках способствуют выработке вредных привычек, которые, в свою очередь, ослабляют стремление к умозрительным занятиям. Даже цельный человек в погоне за удовлетворением житейских потребностей, а тем более в погоне за излишествами, оставит стремление к познанию, или его познание будет неполным и ошибочным. Отстранение от повседневности позволяет человеку преодолеть пятую группу трудностей.

Как заключает РаМБаМ, стезя познания вещей высокого порядка остаётся лишь для избранных, прошедших подготовку. Необходимо скрывать глубокие истины от начинающих, а рядовых людей удерживать от занятий ими вообще. Занятия Теологией так же вредны для начинающего, как вредна грубая и тяжелая пища для неокрепшей системы пищеварения младенца.[25]

[24] Речь идёт о том, кто владеет собой.

[25] Трактат «Путеводитель заблудших», I, 32.

РАННИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

К одному из самых ранних произведений Рабби Моше относится небольшой трактат по логике, написанный им в шестнадцать лет. Трактат состоит из четырнадцати глав. Первые главы посвящены основным понятиям аристотелевской логики. В главах I—VII рассматриваются суждения, их разновидности, фигуры силлогизмов. Последние главы трактата Маймонид посвятил рассмотрению философских терминов, которыми он оперирует в своих произведениях.

В этот же период были составлены комментарии к нескольким разделам и трактатам Вавилонского Талмуда:

«מועד» — «Моэ́д» — «*Особая дата*». Другое название раздела — «זמנים» — «*Змани́м*» — «*Времена*». В раздел входит 12 трактатов, и посвящён он законам субботы и праздничных дней. В него также входит трактат «Шкали́м» — «Шекели», формулирующий законы обязательного для мужчин ежегодного денежного приношения в размере полшекеля в Иерусалимский Храм.

«נשים» — «*Наши́м*» — «*Женщины*». В раздел входит 7 трактатов. Этот раздел посвящён законам заключения брака, составления брачного договора, развода.

«נזיקין» — «*Незики́н*» — «*Ущербы*». В раздел входит 10 трактатов. Этот раздел посвящён законам нанесённого прямого и косвенного материального ущерба, кроме того, в разделе формулируются принципы судопроизводства. В раздел входит также трактат «עבודה זרה» — «*Авода́ Зара́*» — «*Идолопоклонство*» и трактат «אבות» — «*Аво́т*» — «*Отцы*», в котором перечислены моральные высказывания и рекомендации мудрецов. Из десяти трактатов раздела Рабби Моше прокомментировал только шесть.

Трактат «חולין» — «*Хули́н*» — «*Будничное*» из раздела «קדשים» — «*Кодаши́м*» — «*Жертвы*». После разрушения Иерусалимского Храма раздел, посвящённый законам жертв, жертвоприношений и Храму, утратил свою былую актуальность. Принимая во внимание то, что в трактате «*Хули́н*» формулируются законы о животных, не связанные с общей тематикой раздела: убой скота и птицы, повреждения и заболевания животного, делающих такое мясо запрещённым для потребления — Маймонид также прокомментировал и этот трактат.[26]

Кроме того, Рабби Моше в комментарии к Мишне, в трактате «תמיד» — «*Тами́д*» — «*Постоянная жертва*», 5, 1, упоминает, что в ранние годы им была проделана работа по кодификации текста Иерусалимского Талмуда. По-видимому, за основу РаМБаМ взял труд своего предшественника и учителя — Рабби Ицха́ка аль-Фа́си — РИ́Фа (1013, Испания — 1103, Северная Африка), который проделал аналогичную работу с текстом Вавилонского Талмуда и оставил в нём только те мнения

[26] О своём творчестве в ранние годы РаМБаМ упоминает в предисловии к комментарию на Мишну.

мудрецов, что имели юридическую значимость. На сегодняшний день от этого огромного материала остались лишь фрагменты.

К ранним произведениям относится и небольшая работа о еврейском календаре, где затрагивается тема фиксированного календаря, приводятся расчёты периодов новолуния, дат осеннего и весеннего равноденствий,[27] зимнего и летнего солнцестояний.[28] Пожалуй, это всё из заметных ранних работ.

[27] 360 градусов небесной сферы поделены для удобства на двенадцать сегментов, на каждый из которых приходится по тридцать градусов. Двенадцать секторов — это знаки зодиака, которые вместе составляют так называемый зодиакальный пояс: овен, телец, близнецы, рак, лев, дева, весы, скорпион, стрелец, козерог, водолей, рыбы. Осеннее равноденствие — это когда Солнце находится в созвездии Весы зодиакального пояса, весеннее — Солнце в созвездии Овна.

[28] Зимнее солнцестояние — Солнце в Козероге, а летнее — Солнце в Раке.

МАРОККО

В течение двух лет, с 1159 по 1160 г., его отец Рабби Маймон с семьёй переселяется из Испании в Марокко, в город Фес. Почему семья Маймонида отправилась в самое сердце притеснений, до сих пор остаётся загадкой.



Современный Фес

Исторические документы свидетельствуют о появлении первых еврейских поселений в Марокко в III веке н. э. В 536 году византийцы приняли законы, дискриминирующие евреев. Позднее положение улучшилось. В это время имели место случаи обращения в еврейскую религию части берберских племен.[29] Во время мусульманского присутствия евреи имели статус «зимми», что значит «покровительствуемые». Евреи обязаны были платить подушные подати, и имели право селиться в большинстве новых городов.

После того, как основатель царской династии Идрисидов Идрис I был отравлен в 793 году, наследником престола был объявлен его ещё не родившийся сын, Идрис II (793 — 828 гг. н. э.). Идрис II прославился тем, что основал новую столицу — Фес. Новая столица была открыта для поселения евреев, и её население к XI веку стало в основном

[29] Берберы — группа народов Северной Африки, Центрального и Западного Судана.

еврейским. Кроме общины Феса, образовались также общины Мекнеса, Сижильмеса, Дары. Под властью Идрисов статус евреев улучшился: евреи служили переводчиками, послами, сборщиками налогов. Однако в XI веке под бременем податей, наложенных династией Альморавидов (предшественниками Альмохадов), и вслед за изгнанием из города Марракеша многие еврейские семьи эмигрировали в Испанию. Захват власти Альмохадами, как уже было отмечено, умножил многочисленные несчастья, разруху и гонения. Великий еврейский поэт и комментатор Торы, Авраам ибн Эзра (1089—1164, Северная Испания, Тудела) в траурной элегии, посвященной нашествию Альмохадов, — «Увы, снизошло зло с Небес на Испанию», — насчитал 23 уничтоженные общины. Многие люди пострадали за веру, а остальные оставили этот край. Среди последних была семья РаМБаМа.[30]

[30] «Энциклопедия а-иврит», статья «Марокко: йехудим».

ЗЕМЛЯ ИЗРАИЛЯ — Э́РЕЦ ИСРАЭ́ЛЬ

Весной 1165 года семья Маймона покидает город Фес и отправляется на корабле в Святую Землю,[31] обещанную Творцом первому еврею, праотцу Аврааму, и его потомству примерно за 1800 лет до новой эры.[32]

В ночь с субботы на воскресенье, 4 ия́ра (апрель–май) семья Маймонида отправилась в море. В субботу, 10 ияра 4925 года по еврейскому летосчислению (1165 год), начался сильный шторм. Когда море улеглось, РаМБаМ принял обет, что впредь ежегодно эти два дня он сам, его домочадцы, а также все его потомки будут поститься и делать добрые дела соразмерно их возможностям. Рабби Моше также пообещал, что каждое 10 ияра будет пребывать в одиночестве, молясь в па-

---

31 По еврейской традиции, Земля Израиля обладает особым статусом, как сказано в книге «Дварим» — «Второзаконие», 11: 10, 12: «Ибо земля, в которую ты идёшь, чтобы овладеть ею, не как земля египетская, из которой вышли вы… Земля, о которой Господь, Бог твой, печётся,- очи Господа, Бога твоего, непрестанно на ней…» А в Вавилонском Талмуде, трактате «Ктубот» — «Брачные договоры», 111а, мудрецы утверждают: «Тот, кто ступает по Святой Земле четыре локтя, имеет долю в грядущем мире».

Среди раввинов бытуют разные мнения о том, является ли жизнь в Земле Израиля правом или обязанностью.

Некоторые законодатели, среди которых Рабби Моше бен Нахман — РаМБаН — Нахманид (1194, Герона — 1270, Акко), строят свои доказательства на основании стиха из книги «Дварим» — «Второзаконие», 11: 31, где сказано: «Ибо вы переходите Иордан, чтобы пойти овладеть землёй, которую Господь, Бог ваш, даёт вам, и овладеете ею, и будете жить в ней». Взяв за основу этот стих, а также высказывания мудрецов в Устной Торе на сей счет, Нахманид приходит к выводу, что каждый еврей обязан жить в Израиле независимо от каких-либо условий.

Другие раввины, среди которых автор книги «Мегилат Эстер» — Рабби Ицках ди-Лион (XV век, Испания), опровергают доказательства вышеупомянутых оппонентов, ссылаясь на то, что повеление «овладеть землёй и жить на ней» действовало до момента изгнания евреев из страны. В доказательство своей правоты он приводит фрагмент из трактата «Ктубот» — «Брачные договоры», 111а, где излагается история о том, как Всевышний, прежде чем отправить евреев в изгнание, взял с них две клятвы — не бунтовать против народов мира и не пытаться захватывать Землю Израиля силой, пока не наступит время прихода мессии. По мнению Рабби Ицхака ди-Лиона, это повеление не действует с тех пор, как был разрушен второй Иерусалимский Храм, и до тех пор, пока не будет отстроен третий Храм.

Поскольку Маймонид не обсуждает в Книге Заповедей столь важное с точки зрения Закона повеление (заповедь) «овладеть землёй и жить на ней», приходится рискнуть сделать по этому поводу три предположения:

1) Маймонид разделял точку зрения Рабби Ицхака ди-Лиона об утрате актуальности заповеди с момента разрушения Храма.
2) Маймонид рассматривал повеление «овладеть землёй и жить на ней» в качестве «сиюминутного», действовавшего в момент, когда еврейский народ покинул Египет и устремился в Святую Землю. Как он сам указал в Книге Заповедей, сославшись на мидраш, повеления, преследовавшие кратковременные цели, не могут быть включены в список 613-ти заповедей (правило № 3).
3) Маймонид рассматривал стих «Ибо вы переходите Иордан, чтобы пойти овладеть землёй, которую Господь, Бог ваш, даёт вам, и овладеете ею, и будете жить на ней» не в качестве повеления, а как констатацию факта (правило № 8).

32 Книга «Берешит» — «Бытие», 13: 15.

мять о дне, когда он был наедине с Богом. А после того, как в ночь с субботы на воскресенье 3 сива́на (май–июнь) семья Маймонида благополучно приплыла в порт Акко, он дал обещание, что этот день будет для него днём радости, веселья и благотворительности.[33]



Средневековый Акко — набережная

Из описаний разных путешественников, находившихся в то время в стране Израиля, нам известно, что во второй половине XII века наиболее значительная еврейская община, находившаяся в городе Цур (Тир) и продолжавшая существовать там даже после захвата его крестоносцами в 1124 году, несмотря на общий упадок, процветала. Позднее её лидеры переписывались с РаМБаМом во время его нахождения в Египте — среди них известный Рабби Эфра́им и его ученики. Предметом вышеупомянутой переписки часто оказывались вопросы, связанные с разъяснением еврейского права — галахи.

Ещё одна крупная община находилась в городе Акко, её первые лица также тесно общались с Маймонидом.

Третья по значению община находилась в городе Ашкелон. Она, по-видимому, продолжила своё существование также и после взятия города крестоносцами в 1153 году.

Остальные поселения в тот период времени были очень незначительными: в Галилее — община в городе Тверия, несколько поселений деревенского типа, таких как Гуш Халав, Кфар Ханания, Мирон, Кфар Танхум, Амока.

[33] Грец Г. «История евреев». Т. VII, с. 239—240.



Современный Акко — старый город

Небольшие поселения находились также на побережье Средиземного моря, в Кейсарии (Цезарея) и в центре страны, — в городах Шхем, Бэйт Гуврин, Зраин.[34]

Община города-порта Акко приняла испанских переселенцев. Проведя полгода в Акко, Маймонид сблизился с местным раввином, Йе́фетом бен И́лия, с которым впоследствии вёл переписку. До сего дня дошло одно сохранившееся письмо, адресованное Рабби Йефету бен Илии а-даяну, в котором Рабби Моше излагает некоторые события своей жизни с момента расставания друзей.

4 мархешва́на (октябрь–ноябрь) семья Маймонида, несмотря на опасности, направилась в Иерусалим, чтобы помолиться на месте, где некогда стоял Храм. Три дня члены семьи оставались в Иерусалиме, а затем отправились в город Хеврон для посещения знаменитой пещеры Махпела́, где по преданию похоронены праотцы — Авраам, Ицхак, Яаков, первый человек — Адам, а также их жены.[35]

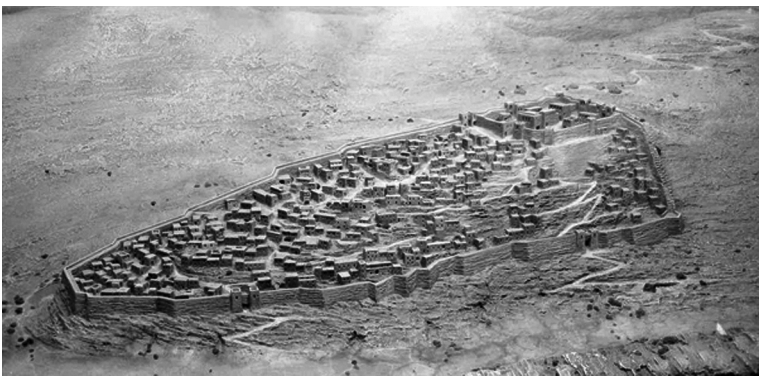
Семья РаМБаМа не осталась жить в Земле Обетованной, а направилась в Египет, несмотря на то, что Священное Писание трижды повторяет запрет на возвращение и проживание в Земле Египетской: в книге «Шмот» — «Исход», 14: 13, «Дварим» — «Второзаконие», 17: 16, и «Дварим» — «Второзаконие», 28: 68.[36]

---

[34] «Энциклопедия а-иврит», статья «Эрец Исраэль: а-йехудим бе мамлехет а-цалваним».

[35] Грец Г. «История евреев». Т. VII, с. 240.

[36] Общая формулировка запрета Торы на возвращение и проживание в Египте порождает вопросы, требующие более детального рассмотрения. Например, в связи с контекстуальным смыслом стиха, который подчёркивает «…Не возвращайтесь путём сим», возникает вопрос, что имеет в виду Тора под возвращением: возвращение вообще, в том числе из других стран, или исключительно путём, которым евреи выходили из Египта? Существует ли правопреемство между Древним Египтом и современным? Подпадает ли временное нахождение, например, деловой визит или туристическая поездка под категорию проживания?



Древний Иерусалим

В отношении запрета на возвращение в Египет раввины-законодатели («מוסקים» — «*моски́м*») имеют различные мнения.

Например, великий комментатор Вавилонского Талмуда — РИТВА (Рабби Йом Тов бен Авраам Асевили, 1250, Севилья — 1330, Сарагоса) в комментарии на трактат «Йома» — «Этот день», 38а, ссылаясь на анонимное мнение, указывает на отсутствие правопреемства между Древним Египтом и современным: «Те города давно разрушены и перемешаны, а современные египетские города — другие города, на которые запрет возвращаться с целью поселения не распространяется».

Аналогично говорит и РаМБаМ в кодексе «Мишне Тора», в разделе «Исурей биа» — «Запретные интимные связи», XII, 25: «С тех пор как пришёл ассирийский царь Санхерив, который перемешал все народы друг с другом и изгнал их с родных земель, сегодняшние египтяне — другие люди».

В другом труде, в «Книге заповедей», в разделе заповедей, связанных с запретами, № 46, Рабби Моше указывает на причину запрета: «Чтобы не следовать их путями и не воспринимать их ложные учения, которые Торе отвратительны…». На основании этих рассуждений можно сделать следующее заключение: семья Маймона, а также все те, кто проживали в Египте, считали неактуальным запрет на поселение в современном им Египте.

Однако, сам же РаМБаМ в кодексе «Мишне Тора», в разделе «Мелахим ве милхамот» — «Цари и войны», V, 7, пишет, что «на Александрию также распространяется запрет поселяться», а в Вавилонском Талмуде, в трактате «Сука́» — «Шалаш», 51б, спрашивается: «Почему Александрия была наказана? Потому что они преступили запрет на возвращение». Все эти события имели место гораздо позже завоеваний ассирийского царя Санхери́ва, следовательно, с точки зрения еврейской традиции, статус современного Египта как источника ложных учений, колдовства, магии и язычества не изменился, как сказано в Вавилонском Талмуде, трактате «Кидушин» — «Посвящение», 49б: «Десять мер колдовства спустилось в мир — девять из них забрал Египет…». Более того, автор книги «Кафтор ва Перах» утверждал, что РаМБаМ, ставя свое имя в конце письма, добавлял признание в том, что Он и есть «тот, кто преступает запрет, трижды упомянутый в Священном Писании». Однако, на сегодняшний день современным исследователям не известны письма с такой концовкой, — более того, существуют авторы, полагающие, что такие концовки, если они и существовали, были сфальсифицированы.

Попытка оправдать отъезд Маймонида в Египет тем, что он был вынужден работать придворным лекарем — несостоятельна, так как, по-видимому, до 1177 года Рабби Моше занимался только учёбой и жил на средства своего брата, торговавшего драгоценными камнями. И только с 1177 года, когда его брат утонул во время кораблекру-

После захвата Иерусалима крестоносцами в 1099 году, в Святой Земле наступило полувековое спокойствие. Предвидя войну, христиане воспользовались временным перемирием, чтобы укрепить свои позиции, начав строительство разветвлённой системы оборонительных сооружений. Объявление священной войны правителем территории Сирии, Имадеддином Зенги, назвавшего себя муджахедом, не сулило ничего хорошего: в самом деле, уже 4 июля 1187 году в битве при Карней Хиттин крестоносцы потерпели сокрушительное поражение, затем 4 сентября капитулировал город Ашкелон, а 2 октября у Саладина уже были ключи от Иерусалима.

В Египте к тому времени сложилась достаточно напряжённая обстановка. Когда семья Маймона приняла решение оставить Святую Землю и отправиться в Египет, крестоносцы предприняли несколько попыток вторжения в Египет, поддавшись призывам египетской оппозиции в 1163—1167 годах. Позже, в 1168 году, крестоносцы вторглись в Египет уже по собственной инициативе. В сложившейся ситуации фатимидский халиф обратился к Нуреддину,[37] который пришёл к нему на помощь.

Территория Египта превратилась в поле битвы между крестоносцами и армией Нуреддина в течение нескольких лет. Несмотря на успешные боевые действия, крестоносцы были вынуждены оставить египетские земли из-за острой нехватки людей. Они не могли обеспечить контроль над такой большой страной, как Египет. Позже правитель иерусалимского королевства Амальрик попытался захватить Египет, чтобы воспрепятствовать его объединению с Сирией, но эта попытка, напротив, привела к их более скорому объединению.[38]

По всей видимости, причина, побудившая семью Маймонида оставить эти места, заключалась в отсутствии политических свобод, обеспе-

шения в Индийском океане, он занялся врачеванием, причём сначала в качестве рядового лекаря, а сан придворного лекаря получил значительно позднее — на рубеже 90-х годов. В то время как семья РаМБаМа перебралась в Египет в 1165 году.

По-видимому, семья Маймона и все другие, поселившиеся в Египте евреи, не планировали «осесть» в этой стране надолго, а рассматривали её как временное пристанище. Но, как это многократно бывало в еврейской истории, в дальнейшем они остались в Египте, что, по еврейскому закону, ненаказуемо. В кодексе «Мишне Тора», в разделе «Мелахим ве милхамот» — «Цари и войны», V, 8, и в «Книге заповедей», в разделе запретительных заповедей, заповедь № 46, Маймонид пишет, что можно возвращаться в Египет с целью торговли или проезда в другие государства, а запрет распространяется только на постоянное место жительства. И даже если человек остался там в конце концов — наказание бичами к нему не применяется в силу того, что при въезде ему было разрешено это сделать, поскольку у него не было намерения там остаться, а впоследствии, хотя оно и возникло, оно не было основано на первичной мотивации: желании остаться в Египте. Тем не менее, вопрос остается открытым, так как постоянное нахождение в Египте с соблюдением условия о намерении ненаказуемо, но всё же недопустимо. Для более подробного ознакомления см. Справочник «Сдей Хемед». Т. III, с. 153.

37 Нуреддин — Нур ад-Дин (ум. 1174 г.) наследник Имадеддина Зенги. Получив в наследство сирийский город Алеппо, впоследствии сплотил и подчинил себе всю Сирию, север Ирака и Египет.

38 А-история шель Эрец Исраэль. Т. IV: «Шильтон а-муслемим ве а-цалваним (634—1291)», с. 192.

чивающих нормальное человеческое существование и, следственно, в скудной духовной жизни. По свидетельствам людей, посещавших в те годы Святую Землю, еврейское население было малочисленным, отсутствовали выдающиеся духовные наставники, святыни были недоступны. Всё это сопровождалось постоянными погромами и грабежами как бандитских шаек, так и со стороны власти. О том, что находиться в Земле Обетованной было тогда действительно опасно, свидетельствует тот факт, что для защиты от разбоя и грабежей христианских паломников, посещающих Иерусалим, в 1119 году во Франции был сформирован орден рыцарей Храма — Тамплиеров.[39] Потому-то, видимо, и позднее, будучи уже в Египте, Рабби Моше ответил отказом на приглашение служить лекарем при дворе короля франков в Ашкелоне.[40]

В то же время толерантная обстановка в Египте позволила Маймониду написать самые значительные произведения в области религии, философии и медицины. При этом ни в одном из них, и даже в письмах, нет ни малейшего намека на политическую или военную обстановку в Египте, хотя он лично был знаком с лидерами, непосредственно участвовавшими в войне против крестоносцев.[41] Можно с уверенностью сказать, что он чувствовал себя в этой среде достаточно комфортно.

[39] Мельвиль М. История ордена Тамплиеров, с. 11—26.

[40] Lewis B. «Islam in history», p. 173.

[41] Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 35, с. 550, где он пишет: «…Неизбежно для меня посещение правителя утром каждого дня…».

ПОСЛАНИЕ «ОБ ОСВЯЩЕНИИ ИМЕНИ ВСЕВЫШНЕГО»

Ранее, в период гонений при Альмохадах, Маймонид написал послание-ответ на письмо-обвинение человека, имени которого Рабби Моше не упоминает. Точная дата послания не известна, предполагается, что оно было составлено или в Марокко, или вскоре после переезда в Святую Землю.

Целью послания была поддержка единоверцев, вынужденных под давлением режима Альмохадов пойти на признание истинности их учения (т.е. на переход в ислам), оставаясь втайне приверженцами иудейского вероисповедания.

Корреспондент, оппонент РаМБаМа, обвинял признавших Мухаммада пророком в отречении от Бога: такой еврей приобретал статус язычника со всеми вытекающими последствиями. Даже если еврей продолжал придерживаться своей традиции дома, то, по мнению обвинителя, такой человек не мог считаться евреем, поскольку публично выдавал себя за нееврея. Самым беспощадным стало заявление о совершении двойного греха — одновременного поклонения и идолу, и Богу. Это, по мысли обвинявшего, происходило в случае, когда еврей, выдавая себя за нееврея, вынужден был вести двойную жизнь: заходя в мечеть, он оставался безучастным к молитве мусульман, а затем возвращался домой молиться по правилам еврейского закона. На Небесах такая молитва не могла быть принята, а на земле таких евреев не следовало допускать в качестве свидетелей в суде, как не допускают к судопроизводству злодеев.

В ответном послании РаМБаМ демонстрирует всеобъемлющие познания в Торе, аргументированно полемизируя с неизвестным.

Открывая послание, Маймонид резко критикует автора обвинительных речей в адрес евреев, притеснённых режимом Альмохадов. Он подкрепляет свои слова историей о самом Моше Рабейну (т.е. о Моисее),[42] который был наказан за то, что позволил себе усомниться в праведности еврейского народа:

…Распространены слова наших учителей,[43] благословенна их память, что во времена Моше, до исхода из Египта, евреи сбились с пути, нарушив завет обрезания. Среди них не было ни одного обрезанного, за исключением колена Леви…

И также сказали,[44] благословенной памяти, что они были развращены, со слов Бога: «Человек, у которого две жены — дочери одной матери…»[45]

---

42 Моше Рабейну = Моисей — наш Учитель.

43 «Шмот Раба», 1, 8; «Шир а-Ширим Раба», 1, 12.

44 Вавилонский Талмуд, трактат «Йома», 75а.

45 «Иехезкель» — «Иезикииль», 23: 2.

И несмотря на то, что они были в сём плохом состоянии, за то, что сказал Моше Рабейну, мир над ним: «…А если они не поверят мне…»[46] *— обвинил его Всевышний, да возвысится имя Его: «Они верующие, сыновья верующих»*[47]*, как сказано: «И поверил народ…».*[48] *Также написано: «И поверил Богу…»*[49] *Однако ты, в конечном счёте не уверуешь, как сказано: «…Из-за того, что вы не поверили Мне…»*[50] *— и тут же был наказан, как сказали, благословенной памяти: «Тот кто подозревает праведных — будет битым.*[51] *Откуда мы это учим — из Моше Рабейну…»*

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 1, с. 35)

Касательно обозначенной оппонентом непосредственной связи между признанием Мухаммада пророком и статусом язычника, Маймонид на основании Устной Традиции разъясняет, что все заповеди Торы делятся на две фундаментальные группы:

Первая группа — в эту группу входят запреты на идолопоклонство, разврат, убийство другого человека. Здесь действует правило: в случае принуждения преступить одну из них, человек обязан отдать жизнь, но не преступить. Это правило действует для еврея всегда и везде, независимо от преследуемой цели, где под словом «всегда» имеется в виду как во время гонений, так и в мирное время, а под словом «везде» имеется в виду как публично (десять и более евреев), так и тайно (менее десяти евреев); под фразой «независимо от преследуемой цели» имеется в виду мотивация преследователя, то есть, желает ли он лишь простого послушания со стороны преследуемого или — специально ввести в грех преследуемого, зная о запрете этого деяния для него, иными словами: есть ли умысел.

Вторая группа — в эту группу входят все остальные заповеди. Они, в зависимости от умысла со стороны преследователя, делятся на две группы:

а) если умысла ввести в грех нет, то еврей обязан преступить, но сохранить свою жизнь, независимо от наличия гонений (фактор времени) и публичности события (фактор места);

б) если умысел ввести в грех со стороны преследователя существует, то **во время религиозных гонений** еврей обязан отдать жизнь, но не преступить заповедь, независимо от того, публично это происходит или тайно. Если происходящее относится к **мирному времени и тайно** — он обязан преступить, но сохранить жизнь, **в мирное время и публично** — обязан расстаться с жизнью, но не преступить, даже если это касается несущественных деталей традиции.

---

46 Книга «Шмот» — «Исход», 4: 1.

47 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 97а.

48 Книга «Шмот» — «Исход», 4: 31.

49 Книга «Берешит» — «Битие», 15: 6.

50 Книга «Бемидбар» — «Числа», 20: 12.

51 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 97а.

Далее Рабби Моше уточняет, что все эти правила распространяются на случаи, когда от преследуемых требуется совершение конкретных действий или воздержание от них. Там, где этого не требуется, а достаточно лишь произнести словесные формулы, выражающие веру в Мухаммада, имея тайную возможность соблюдать все 613 заповедей, перечисленные в Торе, то такое поведение не называется идолопоклонством, так как еврей опровергает своими действиями слова, произносимые им лишь для успокоения властей.

Строки послания не оставляют равнодушным читателя. Величайший гуманизм Торы не каждому дано постичь, и если кто и преуспел в этом, так это Рабби Моше бен Маймон:

…Однако тот, кто приходит спросить нас, погибнуть ему или признать — отвечают ему, чтобы он признал, но не погиб, при условии, что он не останется в государстве того царя…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 1, с. 54).

Как указывает РаМБаМ, даже если от преследуемого требуется выполнить конкретные действия поклонения идолу, а не просто произнести определенную словесную формулу, такой человек, хотя и поступает очень плохо, тем не менее, не заслуживает ни одной из семи казней, предусмотренных Торой,[52] ибо это происходит по принуждению.

В подтверждение своих слов Маймонид приводит историю из книги Даниэля о том, как вавилонский царь Невухаднецар (Навуходоносор) приказал всем, в том числе и евреям, поклоняться возведённому по его повелению идолу, а тех, кто отказывался, как, например, Хана́ния, Мишаэ́ль (Мисаил) и Аза́рия, отправлять в печь:

…Известно то, что произошло с евреями во времена правления злодея Невухаднецара: каждый, кто находился в Вавилоне, поклонялся образу, кроме Ханании, Мишаэля и Азарии… [53] *Однако никто и никогда не называл их злодеями, неевреями, теми, кто не может свидетельствовать в суде. Всевышний, да превознесётся Он, не вменил им греха идолопоклонства потому, что они вынуждены были делать то, что сделали…*

(Там же, с. 41)

Общее талмудическое правило гласит, что «человек, совершивший что-либо под принуждением — освобождён от ответственности».[54] Данное правило, конечно же, предполагает исключения. Например, человеку запрещено убивать другого человека, независимо от того, принуж-

---

[52] Семь разновидностей казней за нарушение заповедей, повелевающих не делать какое-то действие: 1) Бичевание, 2) Смерть от руки Небес, 3) Уничтожение души, 4) Удушение, 5) Отрубание головы, 6) Сожжение, 7) Побиение камнями.

[53] Книга «Даниэля», гл. 1—4.

[54] Вавилонский Талмуд, трактат «Недарим» 27а.

дают его к этому или нет, так как в том же самом источнике, в Вавилонском Талмуде, трактате «Санэдри́н», 74а, сформулировано другое правило: «…Кто сказал, что твоя кровь краснее? Может быть, кровь того человека краснее…»

Рассуждая о том, что молитвы людей, вынужденных под давлением обстоятельств вести двойную жизнь, могут быть не приняты Всевышним, РаМБаМ опровергает и это. Он приводит слова мудрецов, которые анализируют несколько фрагментов из Священного Писания о моавитском царе Эгло́не, принёсшем много бед евреям, но одновременно почитавшем Всевышнего. Поскольку Эглон отдал дань уважения Небу, привстав со своего трона при упоминании имени Бога, ему было воздано тем, что из его рода вышла Рут-моавитянка (Руфь-моавитянка). От неё произошёл царь Давид, из рода которого впоследствии должен появиться мессия. По мнению мудрецов, это лишний раз доказывает, что Пресвятой, благословен Он, не лишил царя награды.[55]

То же можно сказать об Эса́ве, старшем сыне Ицхака, который в один день совершил сразу пять преступлений: идолопоклонство, убийство, имел интимную связь с обручённой, отрёкся от веры в воскрешение из мёртвых и опозорил своё первородство. Однако за то, что он педантично исполнял заповедь «Почитай отца и мать свою»,[56] ему и его потомкам было даровано царство вплоть до прихода мессии.[57]

Более того, о каждом человеке мудрецы прямо говорят, что Пресвятой, благословен Он, не лишает никого награды.[58] Таким образом, указывает Маймонид, если Всемогущий не лишил даже этих злодеев воздаяния за небольшие заслуги, то как же Он может лишить награды принуждённый гонениями соблюдать заповеди тайно народ Израиля?! Тот, кто делает подобного рода заявления, по его мнению, не делает различия между исполнением и неисполнением заповедей!

В конце своего послания Рабби Моше рекомендует всем, кто подвергся преследованиям, постараться покинуть места гонений, а до тех пор, пока эти люди находятся там, они рассматриваются как близкие к статусу «оскорбитель имени Всевышнего по доброй воле». При этом исполнение заповеди во время гонений более ценно, чем в мирное время, потому что человек исполняет её бескорыстно, не для того, чтобы другие восхищались его набожностью, как сказано в Священном Писании: «Когда воззовёшь ко Мне всем сердцем твоим и всей душой твоей».[59]

При внимательном исследовании строк послания «Об освящении имени Всевышнего» в памяти оживает диалог между Александром Македонским и еврейскими мудрецами, состоявшийся в ранний период

---

55 «Рут раба», 2: 9.

56 Книга «Шмот» — «Исход», 20: 12.

57 См. также комментарий РаШИ на книгу пророка Захарии, 2: 12.

58 Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Кама», 38б.

59 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 4: 29.

создания Мишны. Эта история изложена на страницах Вавилонского Талмуда, в трактате «Тами́д» — «Постоянная жертва», 32а. Великого завоевателя интересовал среди прочих вопрос: кого считать мудрецом? На что ему был дан ответ, что мудрецом следует считать того, кто предвидит последствия происходящего. Несомненно, РаМБаМ руководствовался при написании послания этим принципом, ускользавшим от понимания его современников. Ещё раз поражаешься тому, что, с одной стороны, Маймонид мыслит ёмко и всеобъемлюще, с другой стороны — не упускает ни единой детали:

Знай, что всякий раз, когда сказали, благословенной памяти: «Умереть, но не преступить» — если отдал жизнь, то уже освятил имя Всевышнего. А если это было в присутствии десяти евреев — освятил имя публично, как Ханания, Мишаэль и Азария, и Даниэль, и десять погибших от Властителей (в Риме), и семеро сыновей Ха́ны и остальные сыновья Израиля, погибшие за имя Всевышнего… И о них сказано: «Соберите мне благочестивых моих, заключивших союз со Мной, над жертвой».[60] И сказали,[61] благословенной памяти: «Заклял Я вас — дочери Иерусалима…»[62] «Заклял Я вас» — на поколения притеснений и гонений, «газелями» — чтобы они создавали Мой образ, а Я буду воссоздавать их облик,[63] «или ланями полевыми» — чтобы они проливали свою кровь за Меня, как кровь газели или оленя, и о них он говорит: «Потому, что за Тебя убивали нас подённо».[64] И человек которого удостоил Творец подняться на столь высокую ступень, то есть который не пощадит жизни ради Всевышнего, даже если его грехи были как у Яраво́ама, сына Нева́та,[65] и его соратников, — он наследует долю в грядущем мире…»

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 1, с. 51)

---

60 «Теилим» — «Псалмы», 50: 5.

61 «Шир а-Ширим Раба», 2, 7.

62 «Шир а-Ширим» — «Песнь Песней», 2: 7. Полностью этот стих звучит следующим образом: «Заклял Я вас, дочери Иерусалима, газелями или ланями полевыми: не будите и не пробуждайте любовь, пока не пожелает она».

63 Слово «*газель*» — на иврите «*цвия́*» — «צביה», и слово «*образ*», «*облик*» — на иврите «*цивьён*» — «ציון», имеют схожее произношение и написание. В стихе слово «газель» использовано во множественном числе («газелями»), а минимальное количество для образования множественного числа — это два. Поэтому мудрецы («Берешит Раба», 2: 7) толкуют две газели как два образа (облика): «образ Мой» (Бога) и «их облик» (еврейского народа).

На страницах Талмуда и в Сборниках Мидрашей довольно часто можно встретить высказывания учителей, которые с целью извлечь дополнительный смысл слова, фразы, пользуются сопоставлением двух слов, схожих по звучанию и написанию, но разных по значению.

64 «Теилим» — «Псалмы», 44: 23.

65 Согласно Писанию, простолюдин Яравам (Иеровоам), поставленный Богом в качестве правителя над 10 коленами за то, что последние оставили Его и стали поклоняться богам Цидона (Сидона), Моава и Амона, «отличился» тем, что сделал двух тельцов и объявил их богами, выведшими народ Израиля из Египта. За это был истреблён весь его род, а сам Яравам лишился доли в грядущем мире.

ЕГИПЕТ

Первые еврейские поселения в Египте появились примерно с 1800 года до н. э., когда праотец Авраам пришёл в Египет из-за голода в земле Кнаан (Ханаан).[66] История с Авраамом послужила моделью грядущих событий, произошедших с его потомками в Египте: голод в земле Кнаан, нахождение в Египте, поражение фараона, высылка из Египта по приказу фараона с огромным количеством скота и имущества.

Следующее упоминание о Египте — спустя два поколения, когда праотец Яаков с домочадцами поселились по приглашению сына Йосефа и с позволения фараона в провинции Го́шен.[67] При Рамсесе II (1304—1237 до н. э.) евреи вышли из Египта в количестве шестисот тысяч мужчин, не считая женщин и детей.[68] Исход сопровождался знамениями и чудесами.

Почти тысячу лет не было каких-либо сведений о постоянном пребывании евреев в Египте, несмотря на дружеские отношения между Египтом, Израильским и Иудейским царствами.

В VI—V вв. до н. э. появились сведения о евреях, служивших в регулярных войсках египетской армии. К моменту захвата Египта Александром Великим в 332 гг. до н. э. евреи постоянно проживали в Александрии. Во времена Птолемея I (321—309 гг. до н. э.) в Египте поселилось большое количество пленных евреев из Иудейского царства.

Первый период расцвета египетских еврейских общин пришёлся на годы правления Птолемея II. Александрийские общины обладали юридической автономией. Евреи были заняты почти всюду — в качестве военных, получивших значительные наделы земли, крестьян, агрономов, пастухов, земледельцев, ремесленников, торговцев, кредиторов и сборщиков налогов.

При римлянах, в начале I века н. э., во время раздела территории между греческим и египетским населением, встал вопрос о гражданском статусе евреев, которые рассчитывали получить александрийское гражданство наравне с греками. Это привело к возникновению напряжённых отношений между двумя этническими группами. Конфликт принял серьёзные масштабы во времена Гая Калигулы (37—41 гг.). По указанию наместника Плакуса были размещены статуи кесаря в синагогах города, учинены погромы, а самих евреев к тому же заставили жить отдельно от других горожан. Со смертью Гая положение изменилось. Император Клавдий своим указом восстановил еврейское население в тех правах, которыми они обладали во время правления Птолемеев.

В 116 году вспыхнуло восстание евреев в Александрии, которое очень быстро и с особой жестокостью было подавлено. С этой поры евреи потеряли свой привилегированный статус.

---

66 Книга «Берешит» — «Бытие», 12: 10—20.

67 Там же, 47: 4.

68 Книга «Шмот» — «Исход», 12: 37.

От момента захвата Египта арабами и вплоть до конца X века до нас дошли лишь туманные сведения о египетских евреях. Скорей всего, еврейские общины имели автономию. В Фостате образовалась большая община, а с X века в городе начало действовать духовное училище. Однако, евреи-уроженцы Египта не отличились особым рвением в изучении религиозной литературы, но зарекомендовали себя как составители серьёзных трудов по медицине.

В XII веке численность египетских евреев колебалась от 10 до 20 тысяч: 2000 еврейских семейств находились в Каире; 3000 — в Александрии, в Билбейсе (Фелбесе) — 3000, в Дамире — 700, в Махале — 500, в Манифите, Бубаиге и в портовом городе Дамиетте — 200.[69]

Когда Маймонид поселился в Александрии в конце 1165 года, он вряд ли ожидал, что ему придётся стать свидетелем стольких событий, кардинально изменивших ход египетской истории в последующие десятилетия. Интересно, что великий раввин, философ, врач и общественный деятель оказался в Египте одновременно с легендарным Саладином, чья головокружительная карьера в Египте открыла новую главу в истории восточного средиземноморья.[70] Саладин (Салах ад-Дин) военачальник курдского происхождения, был назначен Нуреддином визирем при дворе фатимидского халифа. После смерти халифа в 1171 году он стал единоличным правителем Египта. Вплоть до смерти Нуреддина в 1174 году он считал себя подданным и исполнителем воли своего покровителя.

Очутившись на египетской земле на год раньше Маймонида, в 1164 году, Саладин отличился в ходе египетской кампании, возглавляемой его дядей, Ширкухом, который был послан в Каир Нуреддином в помощь Шавару, фатимидскому визирю.



Саладин

Восстановленный во власти, Шавар нарушил свои финансовые обязательства перед Ширкухом, чем спровоцировал военное вмешательство с его стороны. Спасая себя и разваливающийся фатимидский режим, Шавар обратился за помощью к крестоносцам. Эта конфронтация разрешилась соглашением, в соответствии с которым войска сирийцев и крестоносцев ушли из Египта. В 1167 году Ширкух привёл ещё одну армию в Египет. Как и в прошлый раз, Саладин

[69] «Энциклопедия а-иврит», статья «Мицраим: толдот а-йехудим».

[70] Ehrenkreutz. «Saladin's Egypt and Mimonides», p. 303.

сыграл важную роль в сирийской экспедиции, но также как в 1164 году, он был вынужден возвратиться ни с чем, поскольку крестоносцы поторопились защитить интересы Шавара. Крестоносцам было дозволено оставить в Каире символический гарнизон — его наличие демонстрировало протекционистское отношение к уязвимой египетской власти.

В 1164 году еврейские общины испытывали трудности, связанные с военными действиями между сирийцами и крестоносцами, а с мая по август 1167 года евреи и другие граждане Александрии пребывали в нужде во время упорной защиты Саладином осаждённого города от превосходящих сил крестоносцев и египтян.

Осенью-зимой 1168—1169 гг. наступил переломный момент. Крестоносцы, действовавшие совместно с пизанскими военно-морскими силами, предприняли широкомасштабное вторжение в нижний Египет. 5 ноября 1168 года крестоносцы захватили Билбейс (Фелбес), который был разграблен и подожжён, а граждане, не успевшие спастись бегством, были или убиты, или порабощены. 14 ноября армия крестоносцев осадила столицу Фатимидов. Кварталы, расположившиеся вне стен города, включая Фостат, были сожжены и разграблены. Фатимидский халиф аль-Адид обратился к Нуреддину, который поспешно снарядил ещё одну армию, также под командованием Ширкуха и его племянника — Саладина. Прибытие сирийцев в январе 1169 года заставило крестоносцев убраться восвояси, забрав с собой двенадцать тысяч пленных, среди которых были и евреи.

Чтобы выкупить евреев из плена, в 1170 году Рабби Моше предпринял интенсивную кампанию по сбору средств, разослав письма с при-



Развалины средневекового Фостата

зывом о помощи еврейским общинам Египта.[71] Известны четыре послания и одна расписка о получении суммы в размере девяти золотых египетских динаров. Это была акция, которая подтвердила его роль общественного лидера.

В это время Ширкух и Саладин пытаются закрепиться на землях вторжения. 18 января 1169 года Саладин вероломно избавляется от Шавара, и его место занимает мусульманин-суннит Ширкух. А 26 марта 1169 года, три дня спустя после смерти Ширкуха, Саладин был провозглашён новым визирем и главнокомандующим сирийскими войсками.

В 1171 году Маймонид переселился в город Фостат, расположившийся рядом с Каиром. Он поселился в богатом районе Маацица, а не в еврейском гетто.[72]



Современный Каир

Оказавшись у власти, Саладин провёл ряд административных, военных, экономических и религиозных (суннитских) реформ, ослабивших фатимидские (т. е. шиитские) структуры. В этом ему энергично помогали отец Аюб, братья и другие родственники, а также опытный египетский чиновник — Кади аль-Фадил.

В сентябре 1171 года Саладин не позволил взойти на престол фатимидскому преемнику покойного аль-Адида, открыв новую главу в египетской истории — эру династии Аюбидов.

В марте 1174 года был раскрыт и безжалостно ликвидирован фатимидский заговор. В течение нескольких дней жители столицы были свиде-

[71] Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 2.

[72] «Энциклопедия а-иврит», статья «РаМБаМ».

телями ужасающих событий: многие из прежней египетской элиты были умерщвлены, а их тела были повешены на центральной площади Каира.

Ближе к концу июля 1174 года Саладин отразил мощную норманнскую атаку на Александрию. Чтобы укрепить свою власть, он провёл военную кампанию в Северной Африке, Нубии и Йемене, а со смертью Нуреддина воспользовался шансом распространить свою власть и на Сирию. 28 октября того же года Саладин установил контроль над Дамаском, а затем инициировал серию кампаний против крестоносцев и своих мусульманских соперников в Сирии и северной Месопотамии. Это в конечном счёте привело к покорению Алеппо в 1183 году и Мосула в 1186 году. 4 июля 1187 года в битве при Карней Хиттин он нанёс почти смертельный удар королевству крестоносцев, что значительно ослабило сопротивление последних при осаде Иерусалима 2 октября. Только третий крестовый поход в 1189—91 гг. остановил Саладина.[73]

4 марта 1193 года Саладин умер. После смерти Саладина его место заняли наследники аль-Азис (1193—98), аль-Мансур, аль-Афдал (1198—1200) и аль-Адил (1200—18).

Личность Саладина

Саладин — харизматическая и неоднозначная личность. Баха ад-Дин ибн Шаддад, секретарь и его доверенное лицо, сообщает, что султан был очень привязан к своей семье, однако он не колеблясь оставлял её, если этого требовали государственные или военные обязанности. Автор рассказывает со смесью ужаса и восхищения, как однажды Саладин, бесстрашно глядя в пучину бушующего моря, выразил готовность отказаться от власти над Сахилом (Сирийско-Палестинское побережье) и отправиться в море преследовать неверных — пока ни одного из них не останется в живых на земле, или же умереть, выполняя эту великую миссию.[74]

Однако заявления Саладина о желании объединить ислам нисколько не мешали ему тратить бóльшую часть времени своей карьеры на войны с собственными же религиозными сподвижниками.[75]

Ибн-Шаддад в своём пространном вступлении к биографии Саладина сообщает нам, что личная набожность султана считалась безупречной даже ревнителями самых строгих суннитских канонов. Он изучал религию с компетентными богословами, читал «катехизис», специально составленный для него. Ибн-Шаддад уверяет, что Саладин верил в воскрешение из мёртвых и ненавидел философов, еретиков и материалистов.[76] Он испытывал религиозное наслаждение, слушая цитаты

[73] Ehrenkreutz. «Saladin's Egypt and Mimonides», p. 304—306.

[74] Gabrieli. «Arab historians of the crusades», pp. 57—113.

[75] Ehrenkreutz. «Saladin», pp. 175, 185, 193, 207, 236.

[76] Gabrieli. «Arab historians…», pp. 7, 10.

из Корана, и это часто доводило его до слёз. Особо замечали его страсть к нравоучительным предостережениям — хадисам: в своём восхищении ими он пошёл на беспрецедентные поступки, приказав цитировать хадисы на поле битвы.[77] В представлении Ибн-Шаддада, Саладин не просто глубоко религиозный правитель, но аскет, почти святой. Он воздерживался от аморальных деяний, не носил одежды, противоречащей исламу, в его присутствии было запрещено смеяться. Он постоянно был окружён богословами и никогда не слушал советов астрологов, а полагался только на Бога. Саладин оказывал помощь тем, кто собирался совершить хадж в Мекку, и это сделало его популярным в народе. Когда Саладин был еще фатимидским визирем и подчинённым Нуреддина, он завоевал Элу, расположенную на побережье залива Акаба. Это позволило паломникам проходить сквозь вновь завоёванную крепость. В результате пошлина в количестве семи с половиной египетских динаров, которые был обязан платить каждый паломник по дороге в Мекку, была упразднена.

Однако вопреки всем услугам, которые он оказал исламу, и персональной набожности, сам Саладин не совершил хадж в Мекку (обязанность, возложенная на каждого мусульманина).[78] А путешественники не были освобождены от таможенных сборов в пользу нуждающихся, благодаря которым незаконные сборы исподволь обретали законную форму.[79]

Саладин был ловким политическим лидером, постоянно заботившимся о своём имидже, и ему в этом помогали «профессионалы». Он придерживался строгих мусульманских стандартов или, скорее, пытался создать подобное впечатление в глазах своих подданных. Он преуспел в реставрации суннизма в Египте после двухвекового правления Фатимидов-шиитов, создав мощную структуру исламских учреждений и сильный суннитский ислам, уверенный в себе, а значит и терпимый к религиозным меньшинствам.[80]

Реформы

Внезапное падение фатимидского халифата, под чьим относительно терпимым режимом немусульманское меньшинство пережило период процветания, вызвало неблагоприятные последствия для еврейского сообщества Фостата не сразу. Финансовый декрет 1171 года, который включал пункт, освобождающий жителей Каира и Фостата, а также всех тех, кто проходил сквозь порты аль-Макс и аль-Мания, от налогов, сборов и формальностей, был сначала воспринят с воодушевлением.

---

77 Winter. «Saladin's Religious Personality, Policy and Image», p. 312.

78 Там же.

79 Там же, p. 319.

80 Там же.

Что касается РаМБаМа, то вскоре после изменения режима он стал главой еврейской общины и на этом посту был признан новым режимом в качестве официального лица.[81]

Возвращение Египта в лоно суннизма означало курс на сближение с аббасидским халифом, находившимся в Багдаде. Повседневная жизнь египтян после возвращения к суннизму характеризовалась следующими чертами:

Внешние символы фатимидской власти были упразднены. Ярчайшим признаком этого послужило изменение содержания традиционных проповедей в сентябре 1171 года: отныне в них прославлялось правление аббасидского халифа и превозносились последние суннитские герои.[82] Монеты с фатимидскими надписями были изъяты из оборота, взамен же были отчеканены новые, содержащие суннитские формулы. Фатимидские серебряные надписи в мечетях Каира были уничтожены.[83] Сокровища Фатимидов были проданы, а величественные дворцы утратили свою былую значимость.

Здания, где при старом режиме осуществлялось правосудие, были отданы под академии. Это позволило Саладину провозгласить, что время зла и угнетений закончилось и начался период учёбы и знания.

Началось строительство большого количества религиозных школ и мечетей, на благотворительность тратились большие денежные суммы.

Правовая система была реформирована, шиитских судей уволили, а вместо них наняли новых.

Новый режим объявил о строгом соблюдении законов Шариата. Это заявление получило среди египтян широкую поддержку. Среди предпринятых реформ были следующие:

1. Упразднение незаконных и чересчур тягостных налогов.
2. Изменение денежной системы: изъятие сомнительных монет и ввод в обращение монет лучшего качества.
3. Освобождение немусульман, в основном евреев, от государственных постов.
4. Принудительная общественная молитва.

---

81 Ehrenkreutz. «Saladin's Egypt and Mimonides», p. 305. Некоторые исследователи придерживаются мнения, что вопрос о признании Маймонида новыми властями официальным руководителем еврейской общины ("*Rais al-Yahud*") остаётся открытым. Более правдоподобным, по их мнению, является утверждение, что РаМБаМ выступал в качестве неофициального представителя еврейской диаспоры в Египте, выполняя функции «*Rais*-а». Судебная коллегия, во главе которой стоял Рабби Моше, издавала постановления, обязательные для исполнения всеми остальными судами и судьями; невыполнение требований, установленных судом Маймонида, грозило ослушникам отлучением от общины. Подобными полномочиями обладал исключительно признаваемый властями глава еврейской общины. После смерти Саладина, на рубеже XII века, РаМБаМ получил официальный статус «*Rais*-а», о чём свидетельствует поздравительное письмо, направленное Рабби Моше бен Маймону в последние годы его жизни. Для более детального ознакомления с данным вопросом см. Was Maimonides "Rais al-Yahud" in Egypt? by Jacob Lavinger in Studies in Maimonides. Twersky Isadore, p. 83—93.

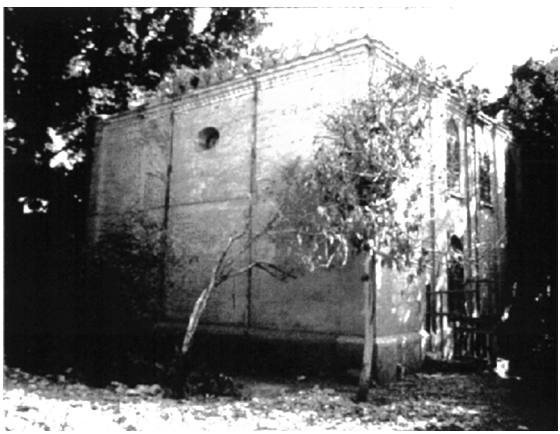
82 Ehrenkreutz. «Saladin», p. 89.

83 Там же, p. 104.

5. Отмена сборов с паломников, совершающих хадж в Мекку и Медину, и введение вместо них пошлины в пользу бедных. Часть этой пошлины шла на выкуп из рабства и на финансирование войн против неверных.
6. Ограничение в использовании одурманивающих веществ — к ним причислялось и пиво.

Новая власть поддерживала также развитие медицины, общественного здоровья и гигиены. Испанский путешественник Ибн-Джибаур описывает внушительные каирские больницы, построенные Саладином, различные отделения, включая стационары для душевнобольных пациентов и аптеки, отдельные медицинские учреждения для женщин.

Все эти драматические события и политические реформы, тем не менее, нисколько не повлияли на статус РаМБаМа. Несмотря на то, что спустя несколько лет после отбытия Саладина в Сирию он перестал занимать пост главы еврейской общины, Маймонид не потерял ни престижа, ни влияния в аюбидских (т. е. приверженцев правящей династии) кругах Каира. Он писал: «Я должен сказать тебе, что в медицинской практике я достиг большой славы среди великих, таких как: главный судья, эмиры, дом аль-Фадила, а также среди других знатных граждан города».[84] В другом письме Рабби Моше, делясь с адресатом распорядком своих дел, также писал: «Каждое утро меня вызывают к правителю…, даже если нет ничего серьёзного, я никогда не попадаю домой раньше обеда».[85]



Синагога Ибн Эзра, купленная Авраамом ибн Эзрой в 882 году, Фостат



Внутренний интерьер синагоги Ибн Эзра, Фостат

[84] Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 20, с. 313.

[85] Lewis B. «Maimonides, Lionheart and Saladin», 70—75. См. также Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 35, с. 550.

КОММЕНТАРИЙ К МИШНЕ

Предисловие к комментарию

В 1168 году, спустя три года после прибытия в Египет, в возрасте тридцати лет, РаМБаМ закончил свой первый обширный труд, над которым он трудился с двадцатитрёхлетнего возраста. В основу этого труда легла Мишна — законодательная основа Устной Торы.

В результате гонений еврейское население мусульманских стран столкнулось с проблемой неграмотности и отхода от традиции. Рабби Моше ясно осознавал отсутствие у арабоязычных евреев навыков изучения закона непосредственно, исходя из текста Талмуда, поэтому его труд был написан в виде комментария на Мишну́ на доступном его соплеменникам арабском языке.

Комментарий на Мишну Маймонид снабдил предисловием, в котором он детально повествует о возникновении и развитии Устной Торы, вплоть до первой записи её текста во II—III вв. н. э. Там же РаМБаМ даёт обзор комментариев к Мишне, созданных его предшественниками — учителями Вавилона и Израиля, благодаря которым этот комплексный труд нашёл отражение в Вавилонском и Иерусалимском Талму́дах. В конце предисловия Рабби Моше раскрывает цели и задачи своего комментария.

В предисловии Маймонид пишет, что все законы, данные Богом на горе Синай предводителю евреев и величайшему пророку Моше Рабейну,[86] имели комментарий.[87]

Творец диктовал строку из Священного Писания, а затем сообщал подробные уточнения по содержанию этого стиха. Моше входил в шатёр, и к нему по очереди присоединялись другие — вначале его брат Ааро́н, которому он прочитывал стих вместе с разъяснениями, после чего Аарон занимал место по правую руку от Моше Рабейну. Вслед за Ааро́ном в шатёр входили сыновья Аарона — Элаза́р и Итама́р, и процедура повторялась, после чего один из них занимал место по левую руку от Моше, а другой по правую от Аарона. Затем заходили 70 старцев, а вслед за ними — остальные евреи. Когда Моше выходил из шатра, Аарон в его отсутствие публично повторял услышанное. Затем он

---

[86] Моше Рабейну = Моисей наш учитель. Священное Писание в книге «Шмот» — «Исход», 2: 10, повествует, что имя «Моше» мальчику было дано не случайно. «Моше» этимологически происходит от «מן המים משיתהו» — «*мин а-ма́им мешити́гу*» — «*из воды извлекла я его*». Рабби Иегуда Лива бен Бецалель — МаГаРаЛь (1512, Познань — 1609, Прага), проводя параллель между водной стихией и бесформенной материей (и то и другое не существует в природе в неоформленном состоянии, но всегда в виде сосуда, предмета, водоема и т. д.), указывает, что акт извлечения Моше из воды сформировал в нём понятие о цели, потому что «сухость», «суша», определяя границы, является для водной среды формой — целью. Сказано в книге «Берешит» — «Бытие», 1: 9: «И сказал Бог: пусть соберётся вода под небом в одно место, и появится суша…». Обращая внимание на чудесное избавление еврейского младенца, Тора указывает читателю на важный принцип, впоследствии легший в основу сущности Моше Рабейну как лидера, способного вести группу людей к цели. (См. МаГаРаЛь, «Хидушей агадот». Т. II, с. 131).

[87] Предисловие РаМБаМа к комментарию на Мишну, начало.

также покидал шатёр, и наступала очередь Элазара, Итамара и семидесяти старцев. Каждый еврей внимал стихи Торы с разъяснениями по четыре раза. Священное Писание, записанное на свитках, быстро распространялось. Главы народа постановили выучить Письменную Тору наизусть, чтобы впоследствии добавить к ней разъяснения, полученные непосредственно от Моше.[88]

На исходе сорокалетнего странствия евреев по пустыне, первого числа месяца шват (январь — февраль), Моше Рабейну, предвидя свой смертный час, собрал всех и ещё раз повторил пропустившим или что-то подзабывшим людям весь текст Торы с комментариями. Повторная учёба продолжалась до 7-го ада́ра (март — апрель), после чего Моше взошёл на гору и остался там.

После его смерти всё наследие Устной Торы перешло к Иегошу́а бин Нуну (Иисусу Навину), преемнику Моше.

Касательно комментария, полученного непосредственно из уст Моше, среди учителей не возникало никаких разногласий. Однако разъяснения, которые не были получены непосредственно от Моше, приходилось искать Иегошуа бин Нуну с помощью толкования Священного Писания.[89]

С помощью правил толкования Торы был сформулирован свод законов, не вызывавший разногласий. Однако по поводу других законов существовали различные мнения: одна сторона могла вывести из общих принципов одну деталь, а другая — другую. Как считает РаМБаМ, мнение, что одна сторона ошиблась, а другая оказалась права, некорректно, потому что Тора, предполагая такое развитие ситуации, указала на правило в книге «Дварим» — «Второзаконие», 17: 9: «И придёшь… к судье, который будет в те дни…». Даже если современный судья менее проницателен, чем предыдущий (у того, возможно, не возникло бы затруднения в данном вопросе), тем не менее есть прямое указание его

---

[88] Например, сказано в книге «Ваикра» — «Левит», 23: 42: «Сидите в шалашах в течение семи дней…». Неизбежно возникали различные вопросы, ответов на которые Письменная Тора не содержала: в каких шалашах сидеть, когда сидеть, и кому сидеть в шалашах? Разъяснения находили в Устной Торе, где сказано, что обязанность сидеть в шалашах распространялась только на мужчин, а пространство внутри шалаша не должно быть менее семи ладоней (мера длины, равная по одному мнению 8 см, по другому — 9,6 см) в длину и ширину и десяти ладоней в высоту. В течение семи праздничных дней в шалашах нужно было жить как дома (т. е., есть и спать). Аналогичным образом был дан комментарий к 613 заповедям, многие из которых упомянуты в Писании буквально одним предложением.

Отсюда, собственно, и происходит название «Письменная Тора»: то, что было записано. Тогда как комментарий на Писание — «Устная Тора», передавался из уст в уста от учителя к ученику.

[89] Существуют различные системы правил толкования Торы: семь правил, которыми пользовался Гилель, тринадцать правил Рабби Ишмаэля, тридцать два правила Рабби Элиэзера бен Рабби Йоси а-Глили. По традиции, эти правила также были даны Моше во время Синайского Откровения.

Наибольшее распространение получила система тринадцати правил Рабби Ишмаэля, которая вошла как часть утренней молитвы практически во все современные молитвенники. См. Приложение «13 способов толкования Писания Рабби Ишмаэля».

слушать. Принятое решение становится обязательным для сторон, потому что судья пользуется пониманием и знанием общих принципов, даденых ему эпохой. Кроме того, РаМБаМ обращает внимание, что споры среди мудрецов никогда не затрагивали общих принципов, полученных в момент Синайского Откровения. В полемике затрагивались исключительно «следствия следствий» принципов, которые никоим образом не влияли на внешний облик религиозной системы.[90]

Оба мнения становились обязательными для принятия последующими учителями, которые уже не имели права обсуждать истинность того или иного мнения, но обязаны были принять оба в качестве истины.[91]

---

[90] Несомненно, РаМБаМу было знакомо высказывание мудрецов в трактате «Хагига» — «Празднование», 3б, где говорится о разногласиях следующее:

…Эти [учителя] разрешают, а эти — запрещают, эти говорят, это чистое, а эти — нечистое. Если спросит человек: «Каким образом мне учить Тору сейчас?» [Ответ]: «Вся Тора была дана Одним, Один Бог её дал, один предводитель её пересказал из уст Господина всего [мира], как сказано: "И сказал Господь все эти слова". Так же и ты: обрати свои уши в «воронку», приобрети себе понимающее сердце, дабы воспринять слова и разрешающих, и запрещающих…».

Полагаясь на это талмудическое высказывание, более поздние мудрецы, среди которых МаГаРаЛь из Праги (Рабби Иегуда Лива бен Бецале́ль, 1512, Познань — 1609, Прага), считали, что затрагиваемые в Талмуде спорные темы имеют различные грани истины, которые открываются читателю через дискуссии мудрецов (см. МаГаРаЛь, «Бээр а-Гола», «бээр а-ришо́н», с. 19—21).

Однако РаМБаМ, вероятно, понимал смысл этих слов немного иначе, так как в предисловии к комментарию на Мишну он написал: причина спора между мудрецами в том, что поздние учителя, которые занимались комментированием и толкованием текста, были менее глубокими в понимании. А в трактате «Путеводитель заблудших» (часть I, глава 71) Маймонид, обсуждая причину споров в Устной Торе, указывает на то, что Устная Тора долгое время передавалась из уст в уста. В процессе длительной передачи некоторые детали могли быть утеряны или забыты. Эта тема также обсуждается Рабби Моше в письме к своему ученику, где учитель советует не тратить слишком много времени на споры в Талмуде, так как они «появились случайно, а не намеренно» (см. Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 15, с. 258).

Впрочем, по-прежнему остаётся открытым вопрос о восприятии Маймонидом споров мудрецов Талмуда, поскольку имеют место нюансы, колеблющие чашу весов то в одну, то в другую сторону:

…А когда требование к их ученикам уменьшилось, и толкование у них ослабло по сравнению с их учителями — Гилелем и Шамаем, между ними появились разногласия по многим вещам во время изучения, поскольку рассуждение каждого из них соразмерно его разуму и общим принципам толкования, [присущим его школе].

Однако нельзя обвинять их в этом, ибо мы не обязываем двух оппонентов дискутировать соразмерно пониманию Иегошуа и Пинхаса. Однако мы также не сомневаемся касательно вопроса, в котором они разошлись во мнениях, аргументируя тем, что они не такие [великие] как Гилель и Шамай… потому что Всевышний, да вознесётся Он, не повелел служить Ему таким образом, а обязал нас слушать мудрецов того поколения, какое будет, как сказано [в книге «Дварим» — «Второзаконие», 17: 9]: «И придёшь… к судье, который будет в те дни, и спросишь…».

(Предисловие к Мишне, с. 41)

[91] Неоспоримость авторитета предыдущего поколения для следующего объясняет один из крупнейших современных исследователей талмудической литературы — раввин А. Штейнза́льц. По его мнению, во время дарования Торы у горы Синай, у свидетелей этого исключительного события сформировалось особое мироощущение. Это мировосприятие передавалось из поколения в поколение, начиная с очевидцев этого свер-

Однако для решения конкретных задач, то и дело возникавших перед человеком, необходимо было чёткое указание на то, как следует поступать. Закон должен был содержать точную формулировку, которая устраняла бы двойственность, поэтому Торой (книга «Шмот» — «Исход», 23: 2) предусмотрено правило — следовать за большинством.

Продолжая тему разговора, РаМБаМ задаётся вопросом: почему нельзя было получить ответ от последовавших за Моше Рабейну пророков? И тут же замечает:

…Знай, что пророческий дар не помогает ни в исследовании Торы, ни в извлечении следствий с помощью тринадцати способов толкования… — в том, что делают Раввúна и Рав А́ши…

(Предисловие к Мишне, с. 29)

Продолжая тему, Маймонид пишет:

...От имени Всевышнего было раскрыто, что не будет другой заповеди от Бога, кроме этой, как сказано: «Не на небесах она, [чтобы мы могли] сказать: кто взойдёт для нас на небеса?...»[92] *И сказано: «…В устах твоих и в сердце твоём…»*[93] *— Его (Бога) желание сказать, что стихи, заучиваемые устами, или толкования, извлекаемые с помощью изучения — всё это проистекает из сердца. И Он также предупредил нас не добавлять к ним и не убавлять от них, сказав: «…Не прибавляй к тому и не убавляй от того»*[94] *— к этому сказали,*[95] *мир над ними: «С этого момента пророк не имеет права вносить что-то новое»…*

(Там же, с. 31)

Относительно толкований сказанного в Торе, пророк приравнивался к учителям. Его преимущество состояло лишь в том, что он обладал полномочиями временно отменить любое повеление Торы, за исключением запрета на поклонение языческим богам:

…И когда истинность пророческого дара у пророка прояснится согласно критериям, которые мы установили,… тогда у этого пророка возникает функция, которой нет ни у кого другого… То есть, если повелит он отменить какую-либо заповедь из всех повелевающих заповедей, или повелит преступить запрет из всех запрещающих заповедей — мы обязаны

шения вплоть до наших дней. Естественно, что последующее поколение по сравнению с предыдущим не обладало столь же ярким представлением о смысле Торы вследствие естественных потерь. Предыдущее поколение, поскольку оно стояло ближе по времени к откровению, являлось для последующего поколения авторитетом (см. Штейнзальц А. «Введение в Талмуд», с. 4—5).

92 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 30: 12.

93 Там же, 14.

94 Там же, 13: 1.

95 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 104а.

слушать его повеления во всём. А тот, кто преступает [повеление пророка] — ему полагается смерть от Небес, кроме [случаев] идолопоклонства. И об этом прямо сказано мудрецами Талмуда: «Если скажет тебе пророк: "Преступи слова Торы" — слушай его во всем, кроме идолопоклонства».[96]*Однако это при условии, что повеление непостоянно…, а согласно какому-либо положению в определённый момент…*

(Предисловие к Мишне, с. 34—35)

Таким образом, если бы сказал пророк, что ему было откровение, что расстояние, разрешённое пройти в субботу, составляет не 2000 локтей, а 1999 локтей[97] — такой пророк ложный, и он, по закону, должен быть казнён удушением, так как расстояние, разрешённое в субботу, построено не на откровении, а на исследовании и толковании Торы.

В канун своего смертного часа Иегошуа бин Нун передал семидесяти старцам знание, полученное им от Моше Рабейну, а также те законы, которые были выведены из Писания и приняты единогласно или в соответствии с принципом большинства. Старцы, в свою очередь, передали полученное наследие пророкам, а пророки — мужам Великого Собрания. В каждом поколении велась законодательная деятельность, и каждый раз высказываниям предыдущего поколения отдавалось предпочтение — опираясь на них, мудрецы последующего поколения делали свои выводы. Среди последнего поколения мужей Великого Собрания был первосвященник Шимо́н а-Цади́к, годы жизни которого совпали с периодом завоеваний Александра Македонского в IV веке до н. э.

Спустя 500 лет после Шимона а-Цадика на исторической арене появился новый выдающийся духовный лидер — Рабби Иегуда а-Наси,[98] решивший дальнейшую судьбу Устной Традиции.

К этому моменту обширный законодательный материал включал в себя пять групп:

1. Комментарии, полученные непосредственно от Моше Рабейну (на них было прямое указание в самой Торе), или те, какие можно было вывести с помощью правил толкования непосредственно из Писания.

2. Законодательный материал, именуемый «Закон, полученный Моше на Синае».[99]

---

[96] Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 90а.

[97] Расстояние, о котором идёт речь, это предел, внутри которого человек обязан оставаться в субботу. Если человек находится в поселении или городе, то разрешённое для передвижения в субботу пространство включает в себя весь город, а также 2000 локтей в любом направлении от города.

[98] Рабби Иегуда а-Наси́, или Рабейну а-Кадош, в период 170—200 гг. н. э. осуществил редакцию всей законодательной базы Устной Торы, которую назвал «Мишна».

[99] «Закон, полученный Моше на Синае» — понятие, употребляемое только для определённой группы законов. Несмотря на то, что все без исключения законы были сообщены Моше Рабейну на горе Синай, этот термин означает, что данный закон принципиально не может быть выведен из текста Торы при помощи способов толкования, но он является неотъемлемой частью законодательной системы и передаётся по традиции от

Относительно первых двух групп отсутствовали какие-либо разногласия среди учителей.

3. Законы, выведенные из Торы с помощью правил толкования.

Касательно этой части среди мудрецов существовали разногласия по различным вопросам, галахические решения по которым были приняты большинством. Эти дискуссии зафиксированы в Талмуде: там выявляются способы, посредством которых осуществлялось толкование и снимались разногласия.

4. Законы, принятые пророками, мудрецами с целью предупредить нарушение законов Торы.[100]

В этой части законотворчества также были возможны разногласия: один мудрец мог запретить что-то по какой-то причине, а другой мудрец мог эту причину проигнорировать.[101]

5. Законы, направленные на оздоровление отношений в обществе.

В эту группу вошли постановления и обычаи. Среди них как те, которые регулировали светское поведение людей,[102] так и те, которые регламентировали религиозное поведение людей.[103] Таких постановле-

---

Моше Рабейну. Эта группа законов в основном задаёт параметры размеров, форм или цветов, касающиеся тех или иных заповедей, упомянутых в Торе.

[100] Указание на данный вид деятельности обозначено в книге «Ваикра» — «Левит», 18: 30. В стихе использовано словосочетание из однокоренных слов («*משמרתי את משמרת*») — «*ушмарте́м эт мишмарти́*» — «*храните Мои повеления*». В Вавилонском Талмуде, в трактате «Моэд Катан» — «Полупраздник», 5а, комментируя стих, мудрецы указывают на законодательную деятельность, ограждающую выполнение законов Торы: «Сделайте охрану вокруг моих повелений».

[101] Например, Писание (книга «Шмот» — «Исход», 23: 19) запрещает не только совместное приготовление, но также и одновременное поедание мяса чистого домашнего млекопитающего с молоком. Часть мудрецов с целью отдалить человека от нарушения запрета Торы добавила запрет на одновременное потребление также мяса птицы и молока. Однако не все были согласны с этим. Рабби Йоси а-Глили разрешал жителям своего города одновременное потребление мяса птицы и молока. (см. Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 130а.). Впрочем, это было допустимым только во времена Рабби Йоси: на сегодняшний день, когда постановление, запрещающее потребление мяса птицы и молока, принято и распространено повсеместно, мы, согласно Маймониду, уже не вправе оценивать адекватность тех или иных предупредительных мер, так как предыдущие поколения сделали это за нас.

[102] Например, в книге «Дварим» — «Второзаконие», 15: 1—11, сформулирован запрет требовать возвращение долга по окончании седьмого года семилетнего цикла — «шмиты». Кредитору также запрещалось отказывать человеку в просьбе дать деньги взаймы, ссылаясь на приближение седьмого года. Кстати, для таких случаев глава Верховного Суда (Санэдрина) Гилель легализовал процедуру, называемую «прузбо́ль». Её механизм позволял кредитору передать расписку о долге в судебный орган, чтобы последний востребовал деньги с должника. В этом случае долг по окончании седьмого года семилетнего цикла не аннулировался — запрет Торы взимать долг по истечении седьмого года распространялся только на частное лицо. (для более детального ознакомления см. Штейнзальц А. «Введение в Талмуд», с. 296).

[103] Например, запрет на употребление нееврейского вина, основной причиной которого было то, что оно могло использоваться в языческих культах. Однако сегодня эта причина менее актуальна, и основным мотивом для запрета является то, что употребляя нееврейское вино, человек может вступить в связь с женщинами-иноплеменницами и отойти от своего народа. Попутно хочется обратить внимание читателя на небезинтересный момент. В Торе (книга «Шмот» — «Исход», 22: 17) сказано: «Колдунью не оставляй в жи-

ний было принято довольно много: постановления, установленные пророками и постановления, установленные мудрецами.[104]

Весь этот материал был собран, отредактирован и записан в единый свод законов (Мишну) после многих лет устной передачи от учителя к ученику.[105]

Записав Мишну, Рабби Иегуда а-Наси зафиксировал в ней все возникшие разногласия. По мнению РаМБаМа, если бы Мишна была записана в категоричной форме, это послужило бы причиной несогласия между людьми, получившими от своих учителей разные практические указания. Предвидя это, Рабби Иегуда решил оставить все бытовавшие в ту пору мнения. Это нивелировало почву для конфликтов. Таким образом, если некто сегодня стал бы утверждать, что, мол, так-то и так-то поступать запрещено, он был бы прав, потому что, благодаря

вых». Взяв в качестве примера лицо женского пола — колдунью, Писание обращает внимание на реалии повседневности: женщины колдовством занимались (и занимаются по сей день) чаще, чем мужчины. Поэтому в трактате «Авот» — «Отцы», II, 8, сказано: «…Тот, кто приумножает женщин, приумножает колдовство…». Таким образом, вступление в брак с женщиной-иноплеменницей окольным путём приводит к первоначальному запрету — участию в идолопоклоннических ритуалах и культах. Подобное произошло даже с мудрым царем Шломо (Соломоном). В книге «Мелахим I» — «3-я Царств», 11: 1 — 4, сказано:

И полюбил царь Шломо многих чужестранных женщин помимо дочери фараоновой: моавитянок, аммонитянок, идумеянок… — из тех народов, о которых Господь сказал сынам Израиля: «Не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам»… И было у него семьсот жён и триста наложниц, и развратили жёны сердце его. Во время старости Шломо жёны его склонили сердце его к иным богам…

104 Например, Моше Рабейну издал постановление о том, что евреи должны изучать законы праздника «Песах» за 30 дней до празднования праздника (см. Вавилонский Талмуд, трактат «Мегила», 4а.).

105 Эта запись была вынужденной мерой. Многочисленные трагедии еврейского народа на протяжении двух первых столетий нашей эры (столкновения с домом Ирода, римскими прокураторами Иудеи, разрушение Второго Храма в 69 г. н. э., восстание Бар Кохбы (132—135 гг. н. э.), завершившееся поражением, привели к существенному понижению уровня изучения Торы и поставили под угрозу устную традицию её передачи. Тема записи Устной Торы обсуждается на листе № 60 трактата «Гитин» — «Разводные письма» Вавилонского Талмуда:

Толковал Рабби Иегуда бар Нахмани, переводчик Рабби Шимона бен Лакиша. Написано: «Напиши себе слова сии», — далее написано: «На устах слова сии», следовательно, написанные слова запрещено тебе произносить, а те, что — устно, запрещено записывать.

А на предыдущей странице Талмуд задается вопросом:

Ведь запрещено записывать [Устную Тору]?! Однако в силу того, что иного выхода нет («сердце уменьшилось, и Тора забывается» — комментарий РаШИ к этому фрагменту), *[воспользовавшись руководящим принципом, обозначенном в Писании, «Теилим» — «Псалмы», 119: 126]: Время действовать ради Господа — они преступили Твою Тору.*

См. также комментарий РаШИ в трактате «Брахот», 54а, к словам «Рабби Натан говорит: они нарушили Твою Тору, ибо настало время действовать ради Господа», где поясняется, что это являлось не нарушением, а спасением: пренебрежение частью (т. е., запретом записывать!) привело в конце концов к сохранности целого — всей Торы.

кропотливой работе Рабби Иегуды, существует возможность идентифицировать автора мнения, которое когда-то уже было высказано. В то же время, правым может оказаться и его оппонент, настаивающий на другой традиции, потому что есть также другое мнение мудреца, согласно которому был принят закон предпочтения мнения более обоснованного и логичного:

…Однако, при существовании слов одного и многих, потому что иногда закон принимается согласно одному [мнению]; сим хотел научить тебя, что если будет ясная логика даже у одного — слушаем его, несмотря на возражения многих...

(Предисловие к Мишне, с. 43)

Существуют также отдельные законы (мишны), где говорится о том, что мудрец придерживался одного мнения, а затем передумал и занял позицию своих оппонентов.[106] Все это свидетельствует о том, что учителя той эпохи преследовали только одну цель — выяснение истины в споре, невзирая на личные мотивы.

Шесть разделов Мишны

Отредактированная Мишна была поделена на VI разделов:

I. Первый раздел «זרעים» — «*Зраи́м*» — «*Посевы*».

Раздел посвящён растительности земли и регламентации законов:
«כלאים» — «*Кила́им*» — «*Запретные соединения*».[107]
«שמיטה» — «*Шмита́*» — «*Год пропуска*».[108]
«*ערלה*» — «*Орла́*» — «*Плоды, созревающие на дереве в течение первых трёх лет после посадки*».[109]
«*תרומות*» — «*Трумо́т*» — «*Часть урожая, отделяемая в пользу потомков Аарона — коэнов*».[110]

---

106 Вавилонский Талмуд, трактат «Эдуйот», 12а.

107 К числу запрещённых соединений относится запрет соединения льняных и шерстяных волокон в ткани (книга «Дварим» — «Второзаконие», 22: 11), различных злаковых на поле, скрещивания различных видов деревьев (книга «Дварим» — «Второзаконие», 22: 9), скрещивания разных животных (книга «Ваикра» — «Левит», 19: 19), а также запрет на одновременное использование в работе разрешённых и запрещённых для употребления в пищу животных (книга «Дварим» — «Второзаконие», 22: 10).

108 Здесь рассматриваются законы, запрещающие определённые виды обработки почвы в седьмой год, регулируются права пользования плодами седьмого года, которые Тора объявляет общим достоянием, а также законы седьмого года о возврате и прощении долгов (книга «Ваикра» — «Левит», 25: 1—7; книга «Дварим» — «Второзаконие», 15: 1—6).

109 По закону Торы (книга «Ваикра» — «Левит», 19: 23), такие плоды запрещены для употребления в пищу или какого-либо иного использования.

110 Тора обязывает передать коэну — потомку Аарона, брата Моше Рабейну — 24 вида даров. Одним из видов таких даров является «трума» (книга «Дварим» — «Второзаконие», 18: 4;

II. Второй раздел «מועד» — «*Моэ́д*» — «*Дата*».

Раздел посвящен праздникам и законам, из них вытекающим.

III. Третий раздел «נשים» — «*Наши́м*» — «*Женщины*».

Раздел посвящён отношениям между мужчинами и женщинами: браку, разводу, «ибу́м» — левира́тному браку.[111]

IV. Четвертый раздел «נזיקין» — «*Незики́н*» — «*Ущербы*».

Раздел посвящён регулированию отношений сторон, участвующих в гражданском обороте: купля-продажа, торговля, земельное совладение и т. д. и т. п.

Пятый раздел «קדשים» — «*Кодаши́м*» — «*Жертвы*».

В разделе разбираются законы жертвоприношений.

Шестой раздел «טהרות» — «*Тэгаро́т*» — «*Чистота*».

Раздел посвящён чистоте и нечистоте, какими их определяет Тора.

Рабби Иегуда а-Наси разбил каждую часть по видовому признаку на трактаты. Трактаты, в свою очередь, на главы, а главы поделил на более мелкие составляющие для более удобного запоминания и учёбы, каждую из которых назвал «закон», или по-другому — «мишна».[112]

В первый раздел вошло 11 трактатов.

Во второй — 12.

В третий — 7.

Учитывая, что трактаты «Ба́ва Ка́ма», «Ба́ва Меци́я», «Ба́ва Ба́тра» являются частями одного большого трактата, в четвёртый раздел вошло 8 трактатов.

В пятый — 11.

В шестой — 12.

Итого: 61 трактат.[113]

книга «Бемидбар» — «Числа», 18: 12). «Трума» — часть урожая, которая отдавалась земледельцем коэну, а коэн обязан был её съесть. Урожай, от которого не была отделена «трума» («тевель») был запрещён к употреблению в пищу. В Писании не определен минимальный размер «трумы», поэтому мудрецы установили размеры, в зависимости от внутреннего настроя человека: 1/40 (максимальный), 1/50 (средний), 1/60 (минимальный).

111 Левиратный происходит от латинского «levien» — «деверь». Левиратный брак («ибум») — обязанность вдовы в случае, если у неё от покойного мужа не было детей, выйти замуж за старшего из его братьев или пройти процедуру освобождения от подобного брака — «халица» (см. Книгу «Дварим» — «Второзаконие», 25: 5—10).

112 Термин «мишна» используется как в широком смысле для обозначения всего корпуса «*Нашей Мишны*» — «*Мишнате́йну*» — «משנתינו», так и в узком — как отдельно взятый закон, регулирующий отдельный вид поведения или деятельности.

113 Существуют ещё так называемые четырнадцать малых трактатов, которые по объёму не так уж малы. Они не относятся ни к одному из разделов Мишны и существуют отдельно.

Текст Мишны чрезвычайно лаконичен и одновременно содержателен. Имеющиеся в ней скрытые детали были очевидны для такого проницательного знатока, как Рабби Иегуда а-Наси. Однако поздние мудрецы столкнулись с недопониманием скрытых граней Мишны:

…Ему всё было ясно, потому что его разум обладал крепкой природой и остротой мышления. Однако для тех, кто пришёл после него — это оказалось очень сложным, потому что предыдущие мудрецы, действительно, были неразрывны со своими душами…

(Предисловие к Мишне, с. 51)

Упреждая будущие «потери», Рабби Хи́я (конец II века н. э., Персия) посчитал нужным составить сборник, по структуре напоминавший Мишну. Этот сборник был назван «*Тосе́фта*» — «תוספתא» — «*Добавление*», который добавил детали к Мишне, объяснив и уточнив её.

Другой ученик, по имени Рав (вторая половина II века н. э., город Кафри, Персия), составил сборник, названный «*Бара́йта*» — «*Внешняя*».[114]

Однако, все эти сборники уступают Мишне по точности и языку, поэтому они заняли по отношению к ней второстепенное место.

Каждое поколение мудрецов углублялось в слова Мишны пропорционально своей мудрости и пониманию, поэтому в течение времени появились разногласия касательно понимания уже самой Мишны. Так это продолжалось до Рава А́ши (335—427 гг. н. э., Персия) и Равви́ны (у. 422 г. н. э., Персия) — последних мудрецов поколения Талмуда, проделавших ту же работу по сбору и редакции материала, какую проделал Рабби Иегуда, только на этот раз уже с Талмудом.[115]

При составлении Талмуда преследовались четыре основные цели:

1. Комментарий к тем местам Мишны, которые могли быть поразному объяснены.
2. Выбор закона, осуществляемый согласно одному из мнений в Мишне.
3. Детализация законов, выведенных последующими поколениями учителей из ранее сформулированных в Мишне, а также раскрытие принципов, доказательств, на которые полагались учителя Мишны.
4. Толкования текстов аллегорического содержания — «агады́». Дабы ослепить глаза глупцов, текст агады, содержащий эзотерические

---

114 Полное название сборника — «מתניתא בריית» — «*Матни́та Бара́йта*» — «*Внешняя Мишна*». В этот сборник вошли высказывания учителей периода Мишны, не вошедшие в редакцию корпуса Мишны, составленную Рабейну а-Кадош. К сегодняшнему дню отдельный сборник не сохранился. Уцелели только фрагменты в виде цитат в тексте Талмуда.

115 Период Талмуда начался сразу после редакции Мишны, то есть с 200 года н. э., и продолжался для составителей Иерусалимского Талмуда до III—IV веков н. э., а для Вавилонского Талмуда до V—VI веков н. э.

аспекты Торы, намеренно был зашифрован до определённого момента времени.

Талмуд был построен на основе Мишны: в заголовке приводилась Мишна, затем следовал текст Талмуда, в котором она обсуждалась. Талмуд по объёму в несколько раз превышал объём Мишны и существенно отличался от неё по языку. Мишна была записана на иврите, а Талмуд — на смеси арамейского и иврита. Данное обстоятельство существенно понижало степень доступности талмудической литературы для последующих поколений, поэтому в постталмудическую эпоху (в V—VI вв. н. э.) мудрецы, проживавшие на территории Вавилона, создали многочисленные комментарии, но уже на Гема́ру (= Талмуд, арам.). Однако, как указывает РаМБаМ, ни один из них не охватил этот монументальный труд полностью.

Кроме этого, в этот же период были составлены и отредактированы несколько сборников законов на арабском и иврите, кодекс законов, разработанный великим испанским раввином — Рабби Ицха́ком аль-Фа́си — РИ́Фом (1013, Испания — 1103, Северная Африка), где он попытался разъяснить ошибки, вкравшиеся в законотворческую деятельность предшественников.[116]

К тому времени, когда за работу взялся Маймонид, Устная Тора включала в себя тексты Мишны́ (61 трактат), Иерусалимского и Вавилонского Талму́дов, сборник Тосе́фты, сборники галахических Мидрашé́й (Сифра́ и Сифре́й), комментарии и законодательные сборники вавилонских учителей, законодательный сборник РИФа, а также комментарии собственного отца (Рабби Маймона) и других — учеников раввина Йосе́фа а-Леви́ ибн Мига́ша (1077—1141 гг., Испания).[117]

Таким образом, попыток написать респонсы и комментарии к Талмуду было много, как стандартных, так и приводящих к формулировке новых дополняющих законов. Всё это имело важное значение для усовершенствования образа жизни по Торе и повышало растущий интерес к ней. Однако подлинная значимость еврейской традиции для современников Маймонида и сохранение приверженности к ней во многом зависели от РаМБаМа. Руководствуясь высокими моральными принципами, Рабби Моше решил написать труд-комментарий к Мишне, целью которого было познакомить читателя с понятием Устной Торы, её устройством, развитием и передачей из поколения в поколение.

---

[116] Кодекс представляет собой сокращённый текст Вавилонского Талмуда: РИФ-ом были оставлены только те отрывки, которые стали основой для практических решений — галахи. Текст РИФа можно найти на разделы «Моэд» — «Даты», «Нашим» — «Женщины», «Незикин» — «Ущербы», а также на трактаты «Брахот» — «Благословения» и «Нида» — «Статус женщины в период менструального цикла». Остальные разделы и трактаты Талмуда не имеют замечаний РИФ-а вследствие неактуальности рассматриваемых в них тем, связанных с Храмом и Землёй Израиля.

[117] Раввин Йосеф а-Леви ибн Мигаш — великий учитель III поколения испанских раввинов. Стоял во главе йешивы в течение 38 лет, являлся основным учителем отца Маймонида — Рабби Маймона.

О пользе комментария

Маймонид возлагал большие надежды на свой труд, который, по его мнению, должен был принести изучающему четыре вида пользы:

1. Упорядочивание понимания Мишны. Текст Мишны не всегда понятен без талмудического комментария к ней, где прения сторон по тем или иным вопросам, упомянутым в Мишне, порой затягиваются на несколько страниц. Запомнить всё это читатель был не в состоянии. Люди нуждались в чёткой и ясной формулировке Мишны, что и сделал Рабби Моше бен Маймон, её прокомментировав.
2. Извлечение закона непосредственно из текста Мишны. Каждый комментарий сопровождался выводом — согласно какому мнению следует поступать.
3. Оказание помощи начинающим. Комментарий к Мишне должен был послужить подспорьем для начинающих талмудистов. Труд РаМБаМа должен был дать обозрение всего Талмуда, которое в будущем облегчит процесс серьёзного изучения Гемары для ученика.
4. Закрепление пройденного материала. Для тех, кто уже изучал Талмуд, этот комментарий позволял, по словам Маймонида, «иметь пройденное перед глазами».

Структура и стиль комментария

Основополагающие принципы стиля РаМБаМа — простота и краткость изложения. Рабби Моше оставляет исключительно те объяснения, которые были признаны в ходе дискуссии мудрецов Талмуда состоятельными. Заботясь о читателе, он старается максимально помочь ему разобраться в спорных вопросах, разъяснить и уточнить излагаемый материал, раскрыть причины разногласий между сторонами. Кроме того, Маймонид указывает, чьему мнению надо следовать на практике — и всё это в соответствии с талмудическим комментарием.

Прежде чем приступить к комментированию, Маймонид всегда приводит заглавие мишны, которую он собирается обсуждать, а затем уже даёт свои пояснения.

В качестве примера мы разберём первую и вторую мишны из раздела «Незики́н» — «Ущербы», трактата «Ба́ва Меци́я» — «Средняя часть», третьей главы «а-Мафки́д» — «Тот, кто даёт на хранение». Этот трактат посвящён имущественным спорам, проистекающим из ситуаций, связанных с находками, передачей в залог или на хранение, одалживанием денег, наймом рабочих и т. п.

Прежде чем приступить к непосредственному изучению мишны, читателю необходимо ознакомиться с некоторой дополнительной информацией, которая позволит вникнуть в тему, обсуждаемую в мишне.

Из Священного Писания (Книга «Шмот» — «Исход», 21: 37; 22: 3, 6—7, 9—13) нам известно, что если человек украл неодушевлённый предмет,

а впоследствии был пойман, то он должен возместить двойную стоимость украденного: сам предмет, или его денежный эквивалент, а также в качестве штрафа такую же сумму сверх того. Если же был украден одушевлённый предмет, например, бык или овца, то:

- если на момент поимки вора животное находилось в его владении, и было целым и невредимым, то он должен возместить двойную стоимость;
- если же на момент поимки вор успел продать или зарезать животное, то он должен компенсировать пятикратную стоимость быка и четырёхкратную стоимость овцы.

В случае, когда человек давал на хранение деньги или предметы, которые впоследствии были украдены, а вор не был найден, то сторож должен был дать клятву в суде, что он ими не воспользовался в личных целях. Клятва, предусмотренная Торой, освобождала его от ответственности. В данном случае речь идёт о бесплатном стороже, ответственность которого минимальна: надлежащее хранение имущества доверителя.

Кроме сторожа бесплатного, закон предусматривал и другие типы материальной ответственности:

1) платный сторож, отвечавший также за кражу и пропажу предмета;
2) арендатор — лицо, которому был дан предмет во временное пользование за установленную плату. Ответственность арендатора была такой же, как у платного сторожа;
3) должник — лицо, получившее вещь во временное пользование бесплатно. Ответственность должника была максимально высокой — надлежащее хранение предмета от любых посягательств: кражи, пропажи предмета и форс-мажорных обстоятельств, к коим относились разбойные нападения, несчастные случаи и т. п.

Мишна первая

Если человек дал на хранение ближнему скотину или предметы, и были украдены или потерялись, а сторож заплатил и не пожелал клясться, то мудрецы сказали об этом следующее: бесплатный сторож клянётся и освобождается от выплат. Когда находится вор — выплачивает двойную стоимость, а если он зарезал или продал — выплачивает четырёхкратную или пятикратную стоимость. Кому платит? Тому, у кого находился на хранении этот предмет.[118]

[118] В тексте Талмуда, который следует за мишной, ведётся острая дискуссия, исследующая вопрос, кто на момент кражи был хозяином сданного на хранение имущества? В случае, если сторож даёт освобождающую его от ответственности клятву, то хозяином считается тот, кто отдал вещь на хранение. Если же сторож, отказавшись от клятвы, выплачивает стоимость имущества хозяину, то хозяин как будто осуществляет сделку по купле-продаже своего имущества сторожу до того, как имущество было украдено. Владелец как бы продаёт свою собственность задним числом.

Если поклялся сторож и не пожелал заплатить. Когда находится вор — выплачивает двойную стоимость, а если он зарезал или продал — выплачивает четырёхкратную или пятикратную стоимость. Кому платит? Он платит хозяину этого предмета.

За архаичным фасадом оживлённых дискуссий мудрецов Талмуда, обсуждающих гипотетические метаморфозы, происходящие с самыми неожиданными объектами, внезапно проявляется не утративший своей актуальности мир тонкого психологизма. Подача материала и стиль, предложенные Рабби Моше, отличаются от тех, что приняты в Талмуде, но сохраняют главное — сочетание лаконизма с глубокой содержательностью:

Комментарий к мишне

Если человек дал на хранение ближнему скотину или предметы, и были украдены… и т. д.

Дали нам понять [в тексте Талмуда], что нет разницы между скотиной, за которую полагается четырёхкратная и пятикратная выплаты, или предметами, за которые полагается лишь двойная выплата: как только заплатил [сторож хозяину предмета] — претендует на двойную стоимость.[119]

На самом деле эта условная сделка происходит в момент передачи имущества на хранение: хозяин передаёт имущество на хранение, имея в виду условие, что если с имуществом что-то произойдёт, а сторож вернёт ему деньги, то это имущество будет принадлежать сторожу уже с момента передачи на хранение.

Однако прежде чем приступить к обсуждению передачи в собственность объектов материального мира, учителя Талмуда вводят читателя во внутренний мир человека, знакомят с процессами, где формируется самое первое и необходимое условие любой сделки — «גמירות דעת» — «*гмиру́т да́ат*» — «*намерение заключить сделку*». Ещё до передачи имущества на хранение хозяин виртуально оценивает значимость и стоимость услуги, оказываемой ему сторожем.

Например, в случае с передачей на хранение одушевлённого предмета владелец психологически подготовлен к возможной грядущей уступке предполагаемой денежной компенсации в пятикратном и четырёхкратном размерах за украденный скот, потому что, будучи одушевлённым, предмет сделки требует к себе повышенного внимания сторожа (уход, кормление, выпас и т. п.).

При обсуждении же сделки с неодушевлёнными предметами хозяин также готов к возможной грядущей уступке денежной компенсации, несмотря на то, что они не требуют к себе особого внимания сторожа. За незначительную услугу со стороны сторожа (простое хранение, без ухода) владелец неодушевлённых предметов психологически готов уступить и незначительную денежную компенсацию — двукратную стоимость.

В связи с этим в Талмуде возникает вопрос, как человек может приобрести или продать что-то (двукратная, четырёх- или пятикратная стоимость), что ещё не материализовалось? Иными словами, как можно говорить об уступке двукратной стоимости, когда предмет ещё никто не украл? Поэтому Гемара переключается с обсуждения психологического аспекта сделки (намерения совершить сделку, которое присутствует у хозяина предмета) к обсуждению продажи реально существующего материального объекта — передаваемого на хранение имущества, а также совершаемого в связи с этим символического акта продажи в случае наступления предполагаемых событий — кражи (см. начало комментария).

[119] Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Меция», 33б.

И сказали [в тексте Талмуда на слова Мишны] «заплатил и не захотел клясться»: «И даже если не заплатил, а лишь изъявил желание в суде заплатить — то возвращённый украденный предмет становится собственностью сторожа».[120]

(Комментарий к Мишне, раздел «Незикин», с. 41).

Мишна вторая

Если человек арендовал корову у ближнего и одолжил её другому, и умерла она естественной смертью, то арендатор даёт клятву, что корова умерла естественной смертью, а должник заплатит арендатору.[121]

Сказал Рабби Йо́си: «Он не имеет права зарабатывать на чужой корове, поэтому стоимость [коровы] должна вернуться хозяевам».

Рабби Моше, заботясь о тех, кому нет доступа к мыслям и трудам Великих, и нет возможности прочтения и понимания Гемары, ставил перед собой задачу упрощённой передачи содержимого последней, снискав бесконечную благодарность читателей за помощь в понимании Мишны:

Комментарий к мишне

Если человек арендовал корову у ближнего и одолжил её другому, и умерла… и т. д.

В последней главе трактата «Швуо́т» — «Клятвы» будет прояснено, что арендатор и платный сторож не отвечают за смерть животного. Од-

---

120 Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Мециа», 34а.

121 В тексте Талмуда, следующего за мишной, обсуждается несколько вопросов. Какова роль арендатора в данной сделке? Является ли эта сделка трёхсторонней или же двусторонней, между арендодателем (хозяином) и должником? Имеет ли право сторож передавать доверенное имущество другому сторожу, и если имеет, то на каких условиях?

Завершая обсуждение, Гемара задается общим вопросом, влияют ли поступки человека на последствия, которые напрямую не связаны с причиной? Например, если человек допустил преступную неосторожность, в результате которой животное оказалось на болотистой местности и погибло естественной смертью?

Талмуд предлагает два варианта ответов:

Преступное деяние сторожа и смерть животного никоим образом не связаны, животное погибло бы в любом случае, независимо от местонахождения («לי הכא ומה לי התם» — «*ангел смерти — что мне здесь [умертвить], что мне — там*») — так считает одно из мнений. По второму мнению, коль скоро существует хоть малейшая вероятность того, что животное погибло в результате, например, переохлаждения на болоте, поступки человека и последствия являют собой один комплексный механизм («דאגבא קטלה הבלא» — «*воздух болотистой местности умертвил*»).

Корень последующего обсуждения Талмудом связи поступков и явлений содержится в словах мишны: «Если человек арендовал корову у ближнего и одолжил её другому…». Могла ли передача скотины одним лицом другому лицу с иной «судьбой» повлиять, может быть, метафизическим образом на её последующую смерть? Какова степень участия человека в мире, который был создан и далее управляется Творцом? Ответ — где-то там, между строк в Талмуде.

нако их заставляют дать клятву, что она (корова) умерла естественной смертью, а также что они не проявили грубой неосторожности при хранении, и освобождаются. А должник, как будет ещё разъяснено,[122] *обязан заплатить стоимость скотины, если она умерла, находясь в его владении.*

Арендатор, [о котором идёт речь в Мишне], обладает полномочием от имени хозяина одалживать другим лицам. В противном случае, он виноват по всем мнениям, согласно основополагающему правилу, что сторож, который передаёт другому сторожу — виноват,[123] *если только у него нет свидетелей, что второй хранил надлежащим образом… Закон — по мнению Рабби Йоси.*

(Комментарий к Мишне, раздел «Незикин», с. 41)

Предисловие к главе «Хе́лек»

Глава «Хе́лек» в переводе с иврита означает «доля», «часть» и является одиннадцатой по счёту главой трактата «Санэдри́н» («Верховный Суд»). Данный трактат посвящён проблемам справедливого судопроизводства, судебным процедурам, а также вопросам, касающимся преступлений, наказуемых смертной казнью. Кроме того, в трактате изложены принципы построения Верховного Суда, состоящего из семидесяти одного судьи и малых судов — из двадцати трёх.[124]

Последняя глава трактата «Санэдрин» — «Хелек» получила своё название благодаря преамбуле мишны:

У каждого еврея есть доля в грядущем мире, как сказано: «И весь народ Твой — праведники, навеки унаследуют землю…».[125] *А вот те, у кого нет доли в грядущем мире: тот, кто утверждает, что нет воскрешения из мёртвых и что Тора не Божественного происхождения…*

В главе «Хелек» мишна задаёт тему космического масштаба — обсуждение принципов веры. Текст Талмуда, следующий за мишной, продолжает эту тему развивать, поэтому в нём приводится очень много агадических текстов, повествующих о событиях в реальном или трансцендентном мирах.

Цель предисловия и комментария к главе «Хелек» обнаруживается сквозь призму обсуждения РаМБаМом в послании «О воскрешении» структуры книги «Мада́» — «Знание» — из кодекса «Мишне Тора»:

…Более того, встретился нам человек, считавшийся из мудрецов Израиля, и, ей-Богу, он знал закон и, как он считал, обучался Торе

---

122 Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Меция», гл. восьмая.

123 Там же, 36а.

124 Штейнзальц А. «Введение в Талмуд», с. 56.

125 «Ишаягу» — «Исайя», 60: 21.

с детства. При этом этот человек сомневался, телесен ли Всевышний, есть ли у Него глаз, рука, нога, живот — как прямо сказано в Торе…

По этой причине было решено разъяснить в нашем галахическом труде основные положения Торы в повествовательном стиле, без приведения доказательств, так как для этого требуются обширные познания во многих предметах, которыми эти люди не обладают…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 341)

Введение к главе «Хелек» содержит подробные рассуждения по поводу различных верований о сущности блага (добра) как следствия соблюдения заповедей и сущности зла как следствия их несоблюдения.

По отношению к пониманию того, что есть «добро» и «зло», среди приверженцев Торы Рабби Моше насчитал пять групп:

Первая полагает наивысшей благодатью пребывание в райском саду. В сём благословенном месте столы ломятся от всевозможных явств, текут винные реки, а дома выстроены из драгоценных камней. Антипод высшего блага — это ад, геенна огненная, где полыхают тела страдальцев.

Вторая придерживается точки зрения, по которой наступление эры добра связано с приходом мессии — эпохой тотального покорения сил природы человеком. В это время тела людей окрепнут, потомки Адама заполонят собою весь земной шар на веки вечные, а из земли будет произрастать готовая одежда, хлеб и другие продукты и вещи. Между тем как зло — это отсутствие человека в эти благословенные времена, которыми он, увы, не сможет насладиться.

Третья полагает, что благо связано с преодолением смерти — грядущим воскрешением. Человек вернётся в своё прежнее тело, встретит своих домочадцев, в кругу которых разделит трапезу. Тогда как зло — если ему за многочисленные проступки не будет суждено возродиться.

Четвертая понимает добро как покой и безмятежность тела в земном мире, чему сопутствуют наличие имущества, многочисленного потомства, продолжительности жизни, здоровья, безопасности, наличие власти в руках евреев и усмирение их недоброжелателей. А зло — суета, бедность, болезни, тревога, отсутствие детей и т. п.

Пятая объединяет верования предыдущих четырёх групп.

Нетрудно заметить, что для вышеперечисленных групп является общим. Это основанные на принятой у них ценностной шкале представления и формируемые ими понятия: телесные наслаждения (потребление пищи, интимные отношения), материальные ценности (одежда, жилище) и привилегии (безопасность, власть).

Стремясь к расширению и одухотворению представления людей о сущности блага, РаМБаМ в комментарии на главу «Хелек» приступает к обсуждению грядущего мира. Он делает акцент на то, что именно бестелесное бытие души заслуживает право быть названным незыблемым и реальным. Грядущий мир принципиально отличается от сего мира тем, что люди существуют в иной ипостаси мироздания, полно-

стью отторгнутые от тех оценочных инструментов, которыми они руководствуются в земной жизни. Нематериальная душа находится в постоянном устремлении к обретению высшего и вечного блага, оценить которое посредством категорий бренных невозможно, ибо оно неописуемо…

Рабби Моше также повествует о душе, об её извечном идеале — разумном постижении Вечного, Который обеспечивает душе бессмертное существование. Было отмечено в начале книги, что на пути познания Божественного человек встречается с огромными трудностями, причём как на уровне самого постижения, так и на уровне подготовки к нему. И одной из подчас непреодолимых трудностей понимания является для человеческого рассудка такое сложное понятие как экзистенция[126] Творца. Сложность темы предопределена не только самой сущностью понятия, но и культурой среды, использующей искажающие данное понятие слова и словосочетания. Например, в Торе нередко встречаются антропоморфные примеры и сравнения, без правильного руководства и пояснения расставляющие порой непреодолимые препятствия на пути познания такого феномена как бестелесность Всевышнего:

…Подобное этому происходит с человеком в отношении воззрений, к которым он привык или был воспитан на них: он лелеет и защищает их, отстраняясь от иных. Эта причина также заслоняет истину от человека, склоняя к привычному, как это происходит у людских масс касательно телесности и многих Теологических вопросов…

(Трактат «Путеводитель заблудших», часть I, глава 31, с. 46—47)

По РаМБаМу, если человек не занимался постижением (познанием!) в земной жизни, а вёл жизнь, погрязнув в удовольствиях и распутстве, он так и остался на уровне человекообразного животного, не реализовав своего потенциала, а это, в свою очередь, эквивалентно абсолютной смерти как тела, так и души, что именуется в Торе термином «כרת» — «*каре́т*».

Маймонид также подчёркивает, что изучение Торы — важнейшая составляющая в постижении человеком Высшего. Процесс исследования Торы должен быть доведен до полной абсолютизации и самоцели. В отличие от любого объекта материального мира, служащего средством достижения поставленной цели, Тора — это Откровение самого Бога, в ней Он Себя в определённой мере отразил, поэтому изучение Торы ни в коем случае не может быть средством, промежуточным звеном, а только конечной, высшей целью.

Подводя итоги философско-теологическим размышлениям, Маймонид впервые в еврейской традиции формулирует чётко систематизированные тринадцать основ веры. Данную систему РаМБаМ вменяет

[126] От *лат.* exsistentia — существование, бытие.

каждому еврею в качестве символа веры. Вся она представлена с комментарием Рабби Моше в конце предисловия к XI главе трактата «Санэдрин»:

1. Существование Бога.
2. Единство Всевышнего.
3. Бестелесность и неизменность Создателя.
4. Вечность и существование Творца до сотворения мира.
5. Бог один достоин почитания.
6. Действительность пророческого откровения.
7. Уникальность пророческого дара Моше Рабейну.
8. Божественность Торы.
9. Неизменность Торы.
10. Божественный надзор за человеческим индивидом.
11. Справедливое воздаяние.
12. Грядущее пришествие мессии.
13. Воскрешение из мёртвых.

Учение о душе

В предисловии к трактату «Авóт» — «Отцы»,[127] состоящему из восьми глав, Маймонид подробно развил учение о душе.

Рабби Моше считает, что знание о душе также необходимо мудрецу, как врачу — знание науки о теле. Как врач для исцеления подбирает курс лечения пациенту, так и судья использует знание устройства человеческой души, её функций для исправления душевных изъянов и недугов и находит оптимальные пути коррекции. В предисловии РаМБаМ подчёркивает незаменимость использования профилактических мер, предупреждающих как болезни тела, так и душевные расстройства. При этом как сильно действующие лекарственные средства, так и наказания должны использоваться в качестве исключительной меры, когда всё иное, увы, исчерпано.

Душа человека состоит из пяти «частей», соединённых воедино.

Растительная — 7 функций, обеспечивающих жизнедеятельность особи и вида: обмена веществ, усваивания пищи, переваривания, выделения, роста, репродуктивная и функция разделения жидкости на нужную и ненужную. Изучением этих процессов функционирования органов и периодов функционирования каждого из них занимается медицина.

Ощущающая — 5 чувств: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание.

Воображение — воспроизведение в памяти прошлого опыта.

Побуждающая — мотивация. Благодаря этой части души, человек желает чего-либо или питает отвращение к чему-либо.

[127] Трактат представляет собой сборник нравоучительных высказываний мудрецов.

Разумная — рассудок и мышление. Благодаря разумной части, осуществляется созерцание, познание и постижение, приобретение мудрости и дифференциация между полезными и вредными действиями. Деятельность разумной части подразделяется на два вида действий:

а) созерцательные, — направленные на постижение неизменных субстанций;
б) прикладные, — помогающие усвоить техники прикладных искусств (ремесел) и их теоретический аспект.

Философский вопрос соотношения души и разума разрешается Маймонидом по аналогии зависимости материи от формы, где в качестве материи выступает не материя как таковая, а исходное, потенциальное, состояние субъекта познания:

И знай, что эта единая душа или её части, о силах которой предшествовало наше повествование, о́на как материя, а разум — её форма. И если она не приобретёт себе форму — то готовность (потенциал — авт.), сосредоточенная в ней, для восприятия этой формы окажется напрасной, а само существование души пустым и бессмысленным. Об этом сказал [Царь Шломо (Соломон)]: «Не хорошо душе без познания…».[128] *Он хочет сказать, что существование души, которая не приобрела форму, а будет душой без познания — не к добру…*

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. Восемь глав, гл. I, с. 231)

В идеале «составная» человеческая душа должна трансформироваться в монолитное образование — единый разум, — путём приобщения к Активному Интеллекту. Приобщение к Высшему Разуму дарует постигающему вечную жизнь путём преобразования всей его природы до степени минимизации телесных нужд, вплоть до полного их отмирания. Именно таким было состояние Моше Рабейну в момент получения Торы на горе Синай. Идеальное состояние — оно же и естественное, так как в нём пребывали Адам и Хава́ (Ева) в Эдемском саду до изгнания из рая.

По мнению Маймонида, при создании Первочеловека планировалось, что последний будет представлять собой чистый, сияющий разум, назначение которого — различать между истиной и ложью. Функции же различия между нравственными или безнравственными действиями в него заложено не было. Данная функция появилась у человека позже, когда он совершил проступок и был изгнан из сада.

Обсуждая эту тему, РаМБаМ в труде «Путеводитель заблудших», части первой, главе 2, приводит ответ на вопрос, суть которого в следующем. В Торе написано про Адама (Первочеловека), что когда он преступил повеление Творца не есть плода с Древа познания добра и зла

[128] «Мишлей» — «Притчи», 19: 2.

(книга «Берешит» — «Бытие», 3: 6), то: «И раскрылись их глаза, и осознали они, что наги…» (там же, 3: 7). Чуть позже (там же, 3: 22) про Адама сказано: «…Вот Адам стал одним из Нас, познав добро и зло…». Подводя итоги вышесказанного, оппонент делает заключение, что Адам до греха находился на уровне животного, не разделявшего между добром и злом, а когда согрешил, поднялся на более высокую ступень, получив представление о добре и зле, так сказать, «из грязи — в князи»?!

На этот вопрос Маймонид отвечает оппоненту в резкой форме, что он тот «Кто мнит, будто способен понять Книгу, предназначенную быть руководством для первых и последних, в перерывах между застольем и любовными утехами, как это обычно происходит, когда перечитывают исторические хроники или поэзию...». При творении, указывает РаМБаМ, человек был наделён Богом совершенным разумом, как сказано: «И создал Господь человека образом — образом Господа создал его…» (там же, 1: 27). С помощью разума он различал исключительно между истиной и ложью. В то время как различие между добром и злом относилось к сфере общепринятых представлений о морали и не относилось к компетенции разума. То есть до грехопадения разум мог утверждать что-либо или отрицать, но он не мог дать нравственную оценку тому или иному феномену. До грехопадения Адам не имел представления о моральности или аморальности того или иного деяния, как сказано (там же, 2: 25): «И были оба нагими, Адам и его жена, и не стеснялись». Однако после грехопадения, когда Адам, поддавшись уговорам его жены, Хавы (женщина — символ всякого рода практической деятельности и пользы в материальном мире), съел этот плод, как сказано (там же, 3: 6): «И увидела женщина, что подходит это дерево для пищи, и что вожделенно оно для глаз…», — у него появилась эта способность. И за то, что Адам поддался соблазну, Творец изгнал его из сада, где он мог свободно предаваться умозрению, находясь вне добра и зла. Совершив свой судьбоносный выбор, человек оказался вынужден был питаться «колючками и сорняками»,[129] в чём уподобился скоту (появление телесной нужды), не обладавшему разумом, а только воображением, которое напрямую связано с ощущениями.

С тех пор выбор между добром и злом также попал в ве́дение уже «составного» разума, став неотъемлемой частью человеческого бытия.

Собственно разум подразделяется Маймонидом на «теоретический» (изначально присущий каждому), сообразительность (т. е., видимо, «смекалку») и разум приобретаемый. Теоретический разум даётся каждому индивиду с рождения, являя собой интуитивное знание всеми узнаваемых истин — аксиом. Например, всем ясно, что целое больше чем часть, а также что невозможно быть и не быть в одно и то же время. Конечной точкой жизнедеятельности человека является

[129] Книга «Берешит» — «Бытие», 3: 18: «И шип и репей произрастит тебе земля, и будешь есть траву полевую».

приобретение «действительного», — то есть приобщённого к Божественному, — разума, обладание которым даёт ему право на долю в грядущем мире. В случае, если разум остался в потенциальном состоянии, даруемом индивидууму при рождении, последний погибает вместе с телом. Обсуждая это вопрос в послании к переводчику трактата «Путеводитель заблудших», Рабби Шмуэлю ибн Тибону, РаМБаМ писал:

…Ибо мы уже прояснили, что силы, присущие телу, либо распространены [по всему телу] и делимы вместе с ним, либо неделимы при делении тела, ибо данные силы по всему телу не распространены… И мы также вывели, что всякому телу, имеющему предел, определён и предел его силе — данная закономерность возникает у сил, распространённых по телу, и делящихся при его делении… Например, тепло огня: жар [отдельного] уголька не распространяется на бесконечное пространство, но лишь на определённое расстояние…

Однако у силы, неделимой при делении тела, не следует с необходимостью её исчезновение при аннигиляции тела, в котором данная сила присутствует… Ведь известно, что человеческая мысль является силой, присущей телу, однако, несмотря на незначительную [и ограниченную] величину своего носителя, его мысль достигает высоты, превышающей девятую сферу…, и не следует с необходимостью, чтобы предел его мысли был телом ограничен…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 35, с. 547)

Ключевую роль играет вопрос о степени сопричастности разумной деятельности и сиюминутных потребностей тела. Иными словами, если разум тождественен лишь насущному (материальному), то, равно как и тело, он будет бренен, а если он сопричастен также и абстрактному сущему — вечен в степени этой причастности. В последнем случае приобретённый разум не соотносится с телом человека по модели, описанной в первом фрагменте приведённой цитаты послания: приобретённый разум уже не является силой, имманентной[130] телу, но отделённой от него и влияющей на физиологические процессы, происходящие в теле. Таким образом, доля в грядущем мире приобретается через созерцание предельно отвлечённых от материи сущностей — Ангелов (отдельных разумов) и Всевышнего.

Только разумная часть и побуждающая часть определяются через понятия достижения и недостатка.

В отношении разума достижение — это мудрость, где мудрость — это постижение (познание) близких и дальних причин из причинно-следственного ряда после выяснения возможности существования самого исследуемого объекта.

Соблюдение и несоблюдение заповедей находится под юрисдикцией побуждающей и частично ощущающей частей души. Выработка

[130] От *лат.* immanens — внутренне присущий, пребывающий внутри.

в себе качеств добродетели путём соблюдения заповедей является для побуждающей части достижением, а наличие дурных качеств — недостатком. РаМБаМ считает, что у заповедей два назначения: исправление души и исправление тела. Исправление души — приобретение правильных воззрений. Исправление тела достигается через два пути: ограничение свободы поступать по собственному желанию (произволу) и приобретение каждым человеком качества умеренности.[131]

Что касается растительной части и воображения, то их деятельность нельзя оценить с точки зрения морали: они просто функционируют или не функционируют.

Рабби Моше считает, что ни один человеческий индивидуум не рождается с негативными или позитивными качествами, а они прививаются в процессе жизнедеятельности. Однако, указывает РаМБаМ, человек рождается с предрасположенностью к определённым поведенческим нормам и освоению ремёсел, которые ему даются значительно легче, нежели другим людям. Душевные качества индивида зависят от культурной среды данного социума и кристаллизуются в процессе воспитания.

Прежде чем приступать к лечению души, надо определить признаки здорового и болезнетворного состояния. Признак болезнетворного состояния — любые крайности в поведении, такие как скупость или расточительство, высокомерие или униженность и т. п. Признаком здорового состояния является размеренное поведение: средний путь между двумя крайностями. Только умеренное поведение во всём заслуживает похвалы, тогда как любое отклонение от золотой середины несёт в себе вред. Например, застенчивость является средним качеством между дерзостью и стыдливостью.

Человек, постоянно совершающий дурные поступки, является нездоровым, поэтому равно как тело человека, находящееся в болезненном состоянии, нуждается во враче, так и душа, страдающая различными недугами, нуждается во врачевателе душ — мудреце. Врач обязан проводить профилактику, предупреждая болезнь, а в случае факта болезни — выписывать своим пациентам горькие лекарства — пока они не поправятся. Также и мудрец остерегает от вредного поведения и использует врачевание для излечения негативных качеств характера. При этом фактор времени является определяющим: несвоевременная помощь может привести к летальному исходу. В случае же обнаружения избыточности некоторых качеств или их ущербности, мудрецу следует применить к пациенту лечебную терапию по принципу «*Clavus clavo pellitur*».[132] Например, от расточительства скупость становится экономностью. При этом такие методы как изнурение тела, скитание по пустыням, наложение на себя различных обетов воздержания, — должны назначаться исключительно в качестве лечебных процедур и применительно к тем людям, которые страдают разного рода крайностями в пове-

[131] Трактат «Путеводитель заблудших». Ч. III, гл. 27.

[132] *Лат.* — Клин клином вышибают.

дении. Здоровых людей практика аскетизма может привести к серьезным негативным последствиям.

По мнению РаМБаМа, ценность всех вышеупомянутых действий определяется исключительно стремлением к единственной цели — познанию Бога:

Человеку следует подчинить все силы своей души одному разумению, как уже было упомянуто в предыдущей главе, поставив перед собой одну цель — постижение Всевышнего, да возвеличится и прославится Он, — я хочу сказать, что все возможности человека [да будут посвящены] познанию Его. И направит все свои действия: движение, покой, речь — к этой цели, так что ни в одном из его действий да не будет действия пустого и бессмысленного…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. Восемь глав, гл. V, с. 241)

Несомненно, что потребление пищи, утоление жажды, сон, бодрствование, движение и покой должны быть нацелены на достижение здоровья — среди двух видов пищи предпочтение должно быть отдано полезным (а не вкусным) для тела продуктам питания. Однако здоровье ни в коем случае не должно быть самоцелью, а только средством. Цель здоровья — обеспечить совершенство частям тела, которое позволит побуждающей части души, в свою очередь, беспрепятственно заниматься совершенствованием своих качеств, а разумной части — постижением истины.

Концепция трансцендентной телеологии[133] находит своё отражение также в отношении к научным изысканиям — Маймонид отдаёт предпочтение тем дисциплинам, которые ведут к познанию Высшего непосредственно. Роль подготавливающих предметов, косвенно приводящих к Неизменной Сущности путём выработки навыков правильного мышления и приучающих к использованию системы доказательств, менее значительна и второстепенна.

Стремление и способность во всём усмотреть печать Создателя, по Маймониду, доступны далеко не всем, и являются редким исключением, потому, если какое-то занятие или предмет снимают с человека усталость, уныние, депрессию и позволяют ему продолжать деятельность, направленную на постижение, то их ценность высока:

…Когда человек поставит себе цель согласно этому принципу, многое исчезнет из его действий и слов. Потому что тот, кто имеет данное намерение, не станет покрывать стены золотом или вышивать одежду золотом, разве что в целях облегчить состояние своей души —

[133] Телеология происходит от греческого «tealos» — «конец», «цель», «завершение» и «logos» — «учение». Учение о цели или целесообразности. Трансцендентная телеология исходит из признания потустороннего целеполагающего существа, находящегося вне нашего мира.

чтобы излечить её от недуга, так что станет ясной и чистой, [способной] воспринять мудрость, как сказали: «Подходящее жилище, красивая жена и постеленное ложе — для мудрецов»[134]*…*

(Там же, с. 243)

Устранение недостатков в плане поведенческом и лжи в концептуальном, безусловно, устраняет преграды между человеком и Богом. И всё же существует предел, к некоторым теолого-философским вопросам надо подходить с сугубой осторожностью. Известное высказывание в Вавилонском Талмуде, трактате «Хагига́» — «Праздничная жертва», 11б, гласит:

Не толкуют о законах, касающихся запрещённых половых связей, в присутствии трёх, и о начале творения в присутствии двух, и о Божественной колеснице в присутствии одного, а только в том случае, если он мудр и понимает самостоятельно. И всякий, кто исследует четыре темы — лучше бы ему не являться на свет: Что наверху? Что внизу? Что прежде? Что после? ...

Подобное находим и у РаМБаМа:

…Вот мы уже прояснили, что мысль о постижении Его познания — неразумна, за исключением нашего знания о Нём, что Он познаёт, равно как наше знание о Нём, что Он существует. А если мы спросим, каково Его познание? Ответим, что нам недоступно это, равно как недоступно Его бытие во всей полноте. И уже презрел того, кто возжелал постичь познание Его, да возвысится Он, сказав: «Можешь ли ты исследованием обнаружить Бога…?»[135]

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Восемь глав, гл. VIII, с. 256)

Подведение итогов

Отход соплеменников от еврейской традиции и отсутствие элементарных познаний как в области еврейского права, так и в более сложных и утончённых дисциплинах, таких как философия и Теология, определил канву творчества Рабби Моше, поставившего просвещение делом своей жизни. Как писал он сам, обращаясь к адресату йеменского послания, Рабби Яакову:

…Я обратил внимание на твоё утверждение, что знание в вашем государстве незначительно и что мудрость иссякла в вашей среде… Знай, что произошедшее не носит исключительный характер вашего

134 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 25б.

135 Книга «Иова», 11: 7.

государства, но сегодня это происходит во всём Израиле, то есть исчезновение мудрости и ослабление познания…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, с. 146—147)

Проблемы, с которыми РаМБаМ будет иметь дело на протяжении всей своей жизни, обозначились уже здесь и сейчас. Например, тринадцать императивов (символов веры) составят центральный костяк тем, которые будут подвергнуты детальному анализу спустя много лет в философском труде — «Путеводитель заблудших». Данный список является вполне стандартным для Средневековой философии. Как еврейская, так арабская и христианская философии были сосредоточены на аналогичных Теологических вопросах, для разрешения которых они пользовались накопленным к тому времени философским опытом — что породило в дальнейшем новую почву для последующих философских дискуссий и исследований.

Важно отметить, что до того, как Маймонид сформулировал обязательные для всех евреев тринадцать основ веры, в классическом иудаизме практически отсутствовали категорические императивы в качестве догматов веры.[136]

Рабби Моше бен Маймон лишил религиозно-ритуальное деяние как таковое монополии определять еврейскую самость, добавив к нему в качестве обязательной мыслительную деятельность. По РаМБаМу, одного выполнения закона, заповеди не достаточно: исправление дурных форм поведения является необходимым условием на пути к цели — исправлению дурных форм мышления.[137] Маймонид считает, что устранение ложных воззрений и взглядов о Творце отличает Божественное учение от рукотворного учения, уделяющего внимание исключительно коррекции внутриобщественных отношений, не придавая значения Теологии.

Тем не менее утверждение, что после принятия принципов веры РаМБаМа облик еврейской традиции кардинально изменился — не вполне корректно: соблюдение закона было и продолжает быть единственным критерием принадлежности к еврейскому народу, ибо действие поддается регламенту и учёту, а мыслительная деятельность — нет. Однако после распространения и принятия 13 основ веры всем

---

136 В 1150-е годы Иегуда а-Даси сформулировал десять догматов, которых должен был придерживаться каждый караимский еврей, чтобы отличаться от евреев, придерживавшихся раввинистического иудаизма.

Караимский еврей — «קראי» — «*караи́*», происходит от корня «קרא» — «*куф-рейш-алеф*», означающий «*учить Писание*». Приверженцы данного течения среди евреев, оформившегося в VIII веке н. э. на территории бывшего Вавилона, не желали признавать по определённым соображениям Устную Тору. Поскольку Письменная Тора без Устной Торы неполна, а иногда попросту непонятна (тело без души), то очень скоро караимские лидеры вынуждены были разработать собственные комментарии и систему взглядов, обязательные для всех последователей этого направления, со временем полностью порвавшего с иудаизмом.

137 Трактат «Путеводитель заблудших». Ч. II, гл. 40.

народом они глубоко интегрировались в мировоззрение каждого еврея, оказав несомненное влияние на общенародное сознание.

На протяжении всей еврейской истории мудрецы ратовали за строгое соблюдение заповедей. Главным аргументом в пользу педантичного исполнения законов служило утверждение, что процессы внутреннего мира человека изменчивы и не могут иметь юридических последствий. Например, известный юридический принцип гласит: «*דברים שבלב אינם דברים*» — «*процессы (буквально — вещи), [происходящие] в сердце [человека] не являются чем-то значимым*». В отличие от Создателя, у Которого, очевидно, мысль и действие являют собой единый творческий акт, человек устроен по-иному принципу. Зарождение мысли, принятие решения и реализация идеи — это отдельные этапы пути действия, каждый из которых может быть подвержен оценке и коррекции. Первичный замысел, подвергаясь метаморфозам, трансформируется и реализуется (или не реализуется) в конечном продукте деятельности человека в зависимости от различных внешних факторов и (или) внутренней мотивации.

Конечно, можно с недоумением спросить, насколько правомерно то, что сделал Маймонид, сформулировав тринадцать догм, вменив в обязанность верить каждому считающему себя евреем, поскольку речь идёт о вере, а не о форме поведения? Справедливо ли требовать от человека невыполнимого? Ответ, по Маймониду, видимо, таков:

При выходе из Египта, когда евреи получили Тору во время Синайского Откровения, разум людей, поклонявшихся в течение двух столетий идолам, был не в силах принять и осознать трансцендентное бытие Творца. На тот момент они способны были принять Бога исключительно в материальном (история золотого тельца) обличье. Однако ближе к Средневековому периоду, когда люди вплотную познакомились с наследием понимания абстрактного и невидимого, человеческий разум был уже потенциально подготовлен к восприятию идеи об отсутствии телесного облика у Создателя. Это и подтолкнуло Маймонида к категоричной форме изложения основных принципов, на которые должен равняться каждый еврей.

В наши дни комментарий к Мишне приведён практически во всех изданиях Вавилонского Талмуда, как правило, в следующем порядке: текст Гемары, законодательные пометки Рабейну Ашéра,[138] далее следует комментарий к Мишне Маймонида.

На сегодняшний день этот комментарий из-за лаконичности стиля востребован скорее как самостоятельный материал для исследования того, каким образом Маймонид понимал Мишну через призму Гемары, насколько анализ РаМБаМа оригинален и в чём эта оригинальность состоит.

---

[138] «*הלכות הרא"ש*» — «*гилхот РОШ*» — «*законы РОШа*». Полное имя — Рабейну Ашер бен Йехиэль (1250 г., Германия — 1327 г., Испания). Замечания РОШа приведены во многих изданиях Вавилонского Талмуда. Этот труд является одним из основополагающих источников при решении вопросов практической галахи. Им также пользуются в качестве комментария, помогающего понять смысл талмудического текста.

ПОСЛАНИЕ В ЙЕМЕН

Египет достиг господствующих позиций в Йемене. Саладин, предчувствуя гнев со стороны своего покровителя Нуреддина, занялся поиском убежища для семьи. В 1174 году он направил брата Шамса ад-Давла Туран Шаха завоевывать Йемен. Вслед за успешным вторжением в Йемен было направлено подкрепление для поддержания аюбидской власти и порядка в стране. Несмотря на то, что аннексия Йемена и была осуществлена Саладином из личных побуждений, однако дальнейшее введение в стране суннизма и обезвреживание лжепророка повысило степень доверия между Саладином и аббасидским халифом.

Можно предположить, что вышеупомянутый лжепророк — это и есть тот самый вероотступник, который объявил себя ожидаемым евреями всего мира на протяжении тысячелетий мессией Израиля, став причиной начала смуты среди йеменских евреев и нападок со стороны властей. Вероотступник на правах мессии утверждал, что Мухаммад указан в Торе в качестве пророка, и что ислам — новое откровение, пришедшее на смену старому. Такого и похожего рода эксцентричные заявления грозили страшными бедствиями для йеменских евреев.

В ответ на просьбу предводителя еврейской общины Рабби Яакова аль-Фаюми, Маймонид написал на арабском языке утешительное йеменское послание. Точная дата написания послания не известна. Некоторые исследователи полагают, что оно было написано в 1173 или 1174 году. Аргументируют они это тем, что в письме, посвященном астрологии от 11 тишре́я (сентябрь — октябрь) 1195 или 1196 года, Рабби Моше упоминает йеменское послание, которое, по его словам, было написано 22 года назад. Кроме того, именно 1174 год согласуется с происходившими в нём вышеизложенными историческими событиями. Однако другая группа исследователей считает, что йеменское послание было написано в 1168 или 1169 году. Они аргументируют это тем, что в послании дважды упоминается комментарий к Мишне, тогда как более значительный труд, детально рассматривающий затрагиваемые в послании вопросы — кодекс «Мишне Тора», ни разу не упоминается. Учитывая данное обстоятельство, группа исследователей пришла к выводу, что послание было написано не позднее 1168—1169 годов, когда Маймонид приступил к составлению кодекса «Мишне Тора».[139]

Йеменское послание посвящено не только вопросу идентификации мессии и мессианским временам, но также вопросам веры и причинам притеснений еврейского народа со стороны других народов. Послание было адресовано не только корреспонденту, Рабби Якову, но и всем остальным, в том числе женщинам и детям.

Оно сохраняет актуальность и в наше время. В нём мы находим пример трактовки и объяснения исторических событий, проливающих свет на многие современные проблемы, правильное понимание кото-

---

[139] См. Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, Введение, с. 78—79.



Оригинальный фрагмент письма Маймонида

рых столь необходимо нам сегодня. Удивительные, почти пророческие, строки Маймонида вызывают стойкие ассоциации с современностью и наталкивают на актуальные размышления. Мудрый царь Шломо́ (Соломон) как-то сказал, что сущность явлений не меняется. Продолжая его мысль, можно лишь добавить, что меняются только декорации.

В преамбуле послания Рабби Моше бен Маймон с сожалением отмечает повсеместность беды и глубину человеческих страданий:

…И, действительно, эта весть дурна, каждый, слышащий её, убережёт свои уши. Наши сердца встревожены, наши мысли запутались, наши силы ослабли вследствие тяжких страданий от притеснителей, к которым мы были приговорены в двух точках мира: на западе и на востоке. Израиль оказался меж двух огней: эти страдают от тех, а эти — от тех…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, с. 117)

По мнению Рабби Моше, все эти события, тем не менее, не являются неожиданными для еврейского народа, так как ещё в пророческие времена была определённо предсказана протяженность изгнания и

боль от тяжких притеснений. В течение периода изгнания закравшееся сомнение заставит многих отойти от веры. Однако, указывает РаМБаМ, отход от традиции коснётся не всех: останется часть народа, у которой не возникнет сомнений, как сказано: «…И никто из нечестивцев не уразумеет [тайны происходящего], а мудрые уразумеют».[140] Правда, некоторых мудрецов тоже постигнут бедствия: страдания будут пуще прежних, сомнение закрадётся и в их сердца, и они также впадут в заблуждение, как сказано: «И некоторые из мудрецов ошибутся в исчислении последнего срока [прихода мессии], ибо срок ещё не настал».[141]

Далее РаМБаМ, указывая на причину негативного отношения других народов к евреям, пишет:

…Этим истинным Учением, которое было дано нам господином всех пророков, как первых, так и последних, отличил нас Бог от остальных сынов человеческих, как сказано: «Только отцов твоих пожелал Господь любить, и избрал вас — семя их после них — из всех народов…».[142] *Причиной этого стали не наши заслуги, но милосердие Всевышнего к нам за то постижение и исполнение Его воли, как сказано: «Не потому, что вы были многочисленнее всех народов, возжелал вас Господь, ибо вы малочисленнее всех народов».*[143] *И когда отличил нас заповедями и законами, проявилось наше превосходство над остальными…, как сказано о Его милосердии к нам: «И есть ли какой великий народ, у которого были бы такие постановления и законы…?»*[144] *— из-за них восстали против нас все нации, испытывая зависть и чиня злодеяния…*

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, с. 118).

С момента Синайского Откровения не было эпохи, в которую Учение и его последователи не были бы подвергнуты страданиям и преследованиям. Народы мира выступали против евреев в самых разных одеяниях. С мечом в руках, — как Амале́к, Невухаднецар (Навуходоносор), Тит, Адриан, чтобы просто стереть с лица земли народ-носитель истины. С искусной софистикой, — как греки и римляне, чтобы искоренить Тору или выставить её ложной, пытаясь найти в ней несуществующие противоречия. Ни те, ни другие, указывает Рабби Моше, не преуспели, потому что Творец однажды возвестил через пророка Иешая́гу (Исайю): «Всякое оружие, созданное против тебя, не преуспеет, а всякий язык, который будет состязаться с тобой в суде, ты обвинишь…».[145]

Так оно и было испокон веков. Однако ситуация кардинально изменилась с появлением более изощрённой разновидности притесните-

---

140 «Даниэль» — «Даниил», 12: 10.

141 Там же 11: 35.

142 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 10: 15.

143 Там же, 7: 7.

144 Там же, 4: 8.

145 «Ишайя» — «Исайя», 54: 17.

лей, которые, манипулируя внешним сходством с Откровением, пуще прежнего стали содействовать исчезновению Торы. Признав своё поражение, открытая враждебность утратила свою былую актуальность, а её место заняла хитрость:

…Затем появилась другая группа, принцип [действий] которой сочетал в себе одновременно три подхода, — я хочу сказать, насилие, опровергающие аргументы и разночтения. Облачившись в [одежды] Откровения и взяв за основу учение взамен Божественного Учения, эта группа [стала использовать] данное средство, направленное на уничтожение народа и Торы, [и нашла его] более эффективным, утверждая, что это учение также от Всевышнего… Вследствие этого родилось сомнение и заблуждение, ибо это учение противоречит тому Учению, однако оба соотнесены с одним Богом…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, с. 120)

Несмотря на попытку выдать суррогат за истинную духовную пищу, по мнению Рабби Моше, новые откровения в Назарете и в Мекке находятся в таком же отношении к Синайскому Откровению, как созданный ваятелем искусственный образ к Божественному лику живого человека: за внешним подобием жизни и красоты скрывается безмолвие и пустота:

…И если бы углубился [ты] в содержание двух учений, то осознал бы, что лишь истинное Божественное Учение содержит внутри себя мудрость: в нём (Учении) ведь нет ни единой повелевающей или запрещающей заповеди, суть которой не содержала бы принципы, способствующие человеческому совершенствованию…, я хочу сказать о начальном совершенстве, заключающемся в перманентности[146] жизнедеятельности наилучшим способом из доступных человеку в мире. А второе совершенство заключается в постижении [истинных] концепций согласно возможностям человека.

Однако принципы этих мнимых учений не имеют внутреннего содержания, только подражание и имитация…

(Там же, с. 122—123)

Тронутый до глубины души болью и страданиями людей, Маймонид приводит утешительную цитату из Торы: «И станет твоё потомство как прах земной…».[147] Комментируя обещание, Рабби Моше пишет:

…Он (Творец) хочет сказать, что будучи [поначалу] приниженными как прах земной под стопами топчущих его, в конце концов они одолеют и победят. И ещё: прах земной неизбежно покрывает топчущих его и остаётся после них…

(Там же, с. 124—125)

---

146 От *лат.* permanens — постоянный, непрерывный.

147 Книга «Берешит» — «Бытие», 28: 14.

Во второй части ответа РаМБаМ разоблачает попытки принявшего ислам еврея найти в Торе намёки, указывающие на пришествие Мухаммада. По мнению Маймонида, заявления подобного рода свидетельствуют лишь о том, что вероотступник, приняв ислам, страдает комплексом неполноценности в чужой религиозной среде. Он стремится всяческим образом заискивать перед мусульманским окружением, демонстрируя свою твёрдую приверженность исламу. Контр-аргументы Маймонида на утверждения еретика обнажают всю бессмыслицу заявлений о содержащихся в Священном Писании ясных намеках на пришествие основателя мусульманской религии. Утверждения, что в Торе содержится много таких намёков на пророчество Мухаммада, абсурдны хотя бы потому, что ещё за много веков до основания ислама были сделаны переводы Торы на сирийский, арамейский, греческий, латинский и другие языки, подтверждающие нелепость подобного рода утверждений.

Третью часть послания Рабби Моше посвятил вопросу исчисления точной даты прихода мессии.

В книге пророка Даниэ́ля (Даниила) сказано: «...Ибо сокрыты и запечатаны речи эти до конечного срока».[148] Со слов пророка, указывает РаМБаМ, определённо ясно, что ни одному человеку вовек не дано познать истинного срока конца дней.

— Несмотря на это, — пишет Маймонид, *— некоторые мудрецы…*

…вообразят, что они постигли, потому предшествовало знание об этом, как сказано: «Многие будут блуждать, и умножится знание...».[149] *Уже [ведь] разъяснил Всевышний, да возвысится Он, посредством пророков Его, что масса людей будет рассчитывать время прихода мессии, однако их расчёты не оправдаются. А затем он предостерёг людей от [принципиального] сомнения в этом, сказав: да не появятся сомнения в ваших сердцах, когда ваши вычисления не сбудутся, но чем дольше он будет задерживаться, тем с большей надеждой мы должны его ждать, как сказано: «…И говорит о конце — не обманет; и даже если замедлит — жди его, ибо непременно сбудется [пророчество], [и он] не опоздает».*[150]

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, с. 143)

Ещё преступнее, считает Рабби Моше бен Маймон, определять мессианскую эпоху при помощи расположения звёзд на небе, так как эта псевдонаука лишена подлинности и не признана в качестве истинной настоящими мудрецами, — как еврейскими, так и нееврейскими. Под нееврейскими мудрецами подразумеваются прежде всего греки, одним из достоинств которых являлось, по Маймониду, то, что они не признавали астрологию.

---

148 «Даниэль» — «Даниил», 12: 9.

149 Там же, 4.

150 «Хавакук» — «Аввакума», 2: 3.

Несмотря на критику вычислений прихода мессии, Маймонид, ссылаясь на предание, передаваемое в своём роду, указывает точный срок возвращения народу Израиля пророческого дара, которого он был лишён с момента изгнания. Это предание, хронологически восходящее ко времени начала изгнания из Иерусалима, утверждает, что в словах пророчества Била́ма (Валаама) содержится скрытый подтекст:

[В стихе]: «…В своё время скажут Яакову и Израилю, что свершает Бог»[151] *— содержится секрет: если от той даты отсчитать такое же количество лет, равное количеству лет от сотворения мира до той даты, то получится время, когда к Израилю вернётся пророческий дар… Это высказывание имело место в 38-м году после выхода из Египта, а от сотворения мира до того момента прошло 2488 лет… Таким образом, к Израилю вернётся пророчество в 4976 году от сотворения мира…*

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, с. 153).

Дата, указанная Рабби Моше — 4976 год от сотворения мира — соответствует 1216 году по принятому летоисчислению. Указав точную дату возвращения пророчества, РаМБаМ ошибся. Возможно, это было сделано сознательно, с целью поддержать йеменских евреев, упавших духом под гнётом гонений. Возможно, это была непреднамеренная ошибка. По крайней мере, это утешающее послание произвело настолько глубокое впечатление на йеменских евреев, что в благодарность они включили имя Рабби Моше бен Маймона в ежедневную молитву.[152]

В заключительном разделе письма РаМБаМ даёт подробный анализ критериев, по которым узнаётся приход истинного мессии. Внимательно исследовав заявления вероотступника, Маймонид пришёл к выводу, что между ним и мессией нет ничего общего. Упрекая свой адресат, Рабби Яакова аль-Фаюми, за то, что, будучи грамотным человеком, он мог поверить в этот вздор, Рабби Моше пишет:

…Его величие и достоинство превысит величие и достоинство пророков, за исключением Моше Рабейну. И отличит его Всевышний речами, какими Он не отличил [даже] Моше Рабейну, сказав: «И страхом Господним исполнится…».[153] *И сказано: «И будет препоясанием чресл его правда, и препоясанием бёдер его истина».*[154]

---

151 Книга «Бемидбар» — «Числа». 23: 23.

152 Речь идёт о молитве «Кадиш». «Кадиш» — это особый текст о величии имени Всевышнего и утверждение, что Он дарует мир всем собравшимся и всему дому Израиля. Этот текст написан на арамейском языке. С именем Маймонида текст молитвы приобрёл следующий вид:

«…בחייכון וביומיכון ובחי דרבנא משה בן מימון אשר האיר עינינו בתורה…» — «*Да возвысится и освятится Его великое имя — в мире, который Он сотворил по Своей воле. И пусть проявится управление им при вашей жизни, в ваши дни и при жизни Рабби Моше бен Маймона, который раскрыл наши очи в Торе…*».

153 «Иешаягу» — «Исайя», 11: 3.

154 Там же, 5.

…Одно из условий, предъявляемых пророку — цельность его мудрости. Только при соблюдении данного условия Всевышний избирает его для пророческой миссии, согласно распространённому принципу: «Пророческий дар нисходит исключительно на мудрого, сильного и богатого»[155] …

Как произойдёт пришествие, и где он появится? Он явит себя исключительно в земле Израиля, где и произойдёт раскрытие, как сказано: «…И внезапно придёт в Храм свой…»…[156]

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 4, с. 155—157)

…никому неизвестный, без родословной, он должен дать знамения, которые поведают всем о его высоком происхождении. И когда он соберёт весь народ Израиля, только тогда пойдёт о нем молва в народе, которая распространится во все стороны, вплоть до Йемена, как сказано у пророка Иешаягу (Исайи), 18: 2: «Посылающий послов по морю, и в кораблях тростниковых по водам! Идите, быстрые послы, к народу крепкому и бодрому, к народу страшному от начала и до ныне, к народу рослому и всё попирающему, землю которого разрезают реки».

Слух о могуществе мессии распространится повсюду и повергнет в ужас земных властителей, которые попытаются устоять с помощью силы оружия, но не смогут, как сказано у пророка Иешаягу (Исайи), 52: 15: «Многие народы приведёт он в изумление; цари закроют перед ним уста свои, ибо они увидят то, о чём не было говорено им, и узнают то, чего не слыхали».

Вслед за этими событиями наступит всеобщий мир и процветание. Однако, указывает Маймонид, произойдёт это не в начале пришествия его, а после войн с Гогом из страны Магóг, как разъяснил пророк Иехезкель (Иезекииль), в главах 38 и 39.

В итоге РаМБаМ рекомендовал йеменской общине временно запереть самозванца, оповестив всех, что он душевнобольной. Данные меры должны были предупредить гонения на йеменских евреев, а самозванца спасти от смерти.

Эта история имела свое продолжение. В письме, адресованному мудрецам Монпелье в 1195 (6) году, Маймонид сообщает, что написал в Йемен несколько брошюр по поводу мессии и мессианской эпохи. По словам РаМБаМа, тамошняя община переслала ему заявления человека, объявившего себя сначала предтечей, а затем и самим мессией, его законодательные постановления, описания поступков и экстатические откровения во время молитвы. Проанализировав действия самозванца, Рабби Моше пришёл к выводу, что он богобоязненный, но безрассудный человек. Переживая за еврейские общины, он рекомендовал предупредить всех людей, в том числе и самого несчастного. Однако и на этом дело не закончилось. Через год после описанных со-

---

155 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 92а.

156 «Мелахи» — «Малахия», 3: 1.

бытий этот человек был пойман властями, о чём было упомянуто в исторической справке раздела. Лжемессия, продолжая упорствовать, предложил арабскому властителю в подтверждение своих слов отсечь ему голову. По его словам, после отсечения головы он, несомненно, воскреснет. На это правитель ответил, что в таком случае он сам уверует в него. И его тут же обезглавили. В результате всей этой истории евреи были подвергнуты штрафам.[157]

[157] Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 33, с. 489.

РАМБАМ — СУДЬЯ

Творческие способности Маймонида в значительной мере окрепли. РаМБаМ становится известной фигурой не только в еврейской, но и в мусульманской среде. Будучи уважаемым и почитаемым, как среди правителей и их ближайшего окружения, так и среди простого народа, Рабби Моше уверенно приобретает статус авторитетного мудреца, учителя и судьи.

В 1176 году Маймонид как председатель суда вместе с другими членами раввинской коллегии выносит постановление по делу обнаруженного ими обычая, практикуемого среди еврейских женщин Египта во время очистительных купаний.

В Торе (книга «Ваикра» — «Левит», 15: 19, 25, 28) сказано, что женщина с момента появления крови менструального цикла пребывает в особом статусе («נידה» — «*нида́*»), в течение которого ей запрещены интимные отношения с мужем. Для того чтобы женщине вернуться к обычной жизни, должно полностью прекратиться кровотечение, после чего должно провести отсчёт 7-ми чистых дней, а на восьмой день ей необходимо всем телом погрузиться в воду. Еврейский закон предъявляет к этой воде определённые требования. Из Писания известно (книга «Ваикра» — «Левит», 11: 36), что объём воды, минимальное количество которой 40 сеа́ (по одному мнению 332 литра воды, а по другому — 573 литра), независимо от того, естественным или искусственным путём это количество было получено, подходит для осуществления очистительных купаний. Однако мудрецы постановили, что собранная исключительно искусственным способом вода не годится для очистительных целей, поэтому минимальный объём в 40 сеа́ обязательно должен быть получен естественным путём. Для этой цели не годится вода, налитая в какую-либо ёмкость руками человека или перекачанная с помощью механизмов. Водоёмом может быть море, река, природный родник, а также специально созданный для этих целей бассейн («מקוה» — «*микве́*»), но при условии, что этот бассейн соединён с резервуаром, который наполняется, например, дождевой водой, объём которой должен быть не менее чем 40 сеа́ (1 х 1 х 3 локтя). По еврейскому закону, минимальное количество воды (40 сеа́), полученное природным способом, можно «дополнять» водой, полученной уже руками человека, до бесконечности.[158] Данное законодательное решение опирается на стих Торы (книга «Ваикра́» — «Левит», 11: 36), в котором сказано: «Только источник и яма сбора воды будет чистым…». В Писании употреблено существительное «источник», то есть естественный водоём, и употреблено существительное «яма», то есть вырытый человеком искусственный водоём. Снимая внутреннее противоречие стиха, мудрецы делают вывод, что очистительный бассейн не обязательно должен быть полностью естественным, а только 40 сеа́.

---

158 Кодекс «Мишне Тора», книга «Тагара», раздел «Миквaот», IV, 1–3.

После соблюдения вышеуказанных условий женщина может вступать в интимные отношения с мужем в любой день до начала следующего цикла.

Несмотря на строгий регламент, часть еврейских женщин Египта использовала во время очистительных купаний воду, набранную руками человека, что галахически недопустимо.

Другие женщины практиковали обычай, который был широко распространен у караи́мских евреев и назывался «кропление».[159] Следуя обычаю, по окончанию периода «нида» женщина не погружалась всем телом в воду, как того требует закон, а подвергалась кроплению, причем в вечернее время суток,[160] придавая этому особый, сакральный, смысл.

Определив такого рода поведение женщин как «массовый разврат», раввинский суд во главе с Рабби Моше постановил, что любая женщина, игнорирующая отсчёт семи чистых дней с последующим погружением в естественный водоём или бассейн («*микве*»), равно как и женщина, следующая обычаю кропления, теряет право притязания на брачный контракт, а все условия, оговоренные в нём, аннулируются.[161] Во избежание недоразумений каждой женщине предписывалось подтвердить свои обязательства клятвой. То есть кроме клятвы,[162] обязательной для каждой вдовы, — во исполнение постановления раввинской коллегии накладывалась обязанность дополнительной клятвы,[163] о строгом и точном соблюдении законов омовения.

В другом письме, дата написания которого неизвестна, РаМБаМ снабжает вышеупомянутое постановление дополнительными разъ-

---

159 Караимский еврей — «קראי» — «*караи́*», происходит от корня «קרא» — «*куф-рейш-алеф*», означающий «*учить Писание*». Данное течение среди евреев, оформившееся в VIII веке н. э. на территории бывшего Вавилона, не желало признавать по определённым соображениям Устную Тору. Во время очистительных купаний караимские евреи руководствовались стихом из Пророков (Йехезкель — Иезекииль, 36: 25), в котором сказано: «И окроплю вас чистой водой…».

160 «בין השמשות» — «*бейн а-шмашо́т*» — «*между светилами*». Промежуток времени между началом и концом вечерних сумерек, то есть от захода солнца до появления трёх средних звёзд на небе.

161 Кодекс «Мишне Тора», книга «Нашим», раздел «Ишут», XII, 2. Три обязательства мужа к жене накладывает сама Тора (книга «Шмот» — «Исход», 21: 10): 1) пропитание, 2) одежда и 3) интимные отношения. К этим трём мудрецы добавили ещё семь: 1) обязательность составления брачного контракта; 2) лечение супруги в случае болезни; 3) выкуп супруги из рук неприятеля; 4) похороны; 5) имущественная поддержка, выплачиваемая вдове из имущества покойного мужа; 6) имущественная поддержка, выплачиваемая из имущества покойного отца оставшимся после него дочерям до их обручения; 7) право сыновей умершего от последнего брака на бо́льшую долю в наследстве, чем у их сводных братьев.

162 Там же, XVI, 4. Мудрецы обязали каждую вдову, требующую обеспечения брачного контракта, дать клятву, что умерший муж не оставил что-нибудь у неё в качестве обеспечения брачного договора, а также, что брачный контракт не был ею продан мужу в течение совместной жизни или уступлен ею в пользу мужа.

163 «גילגול שבועה» — «*гильгу́ль швуа́*» — «*распространение клятвы*». В случае, когда ответчик обязан дать клятву в суде, чтобы опровергнуть требования истца или освободить себя от ответственности, судьи обязывают его дать клятву и в отношении других требований истца, которые в обычном случае он не обязан опровергать клятвой.



Брачный контракт, Марокко

яснениями: в случае, если муж препятствовал соблюдению со стороны жены всех предписаний — данное обстоятельство не освобождало её от лишения права на брачный договор. В свою очередь, муж также подвергался судом взысканию в размере суммы, указанной в брачном договоре. Сумма штрафа обращалась судом в пользу бедных.

Постановление распространялось на всё еврейское население Египта и на все времена: с момента принятия постановления и до «прихода мессии». Чтобы судьи в последующих поколениях сохраняли строгость в данном вопросе, раввинский суд во главе с Маймонидом предварительно, заранее, обещал строгое наказание будущим судьям за ослабление контроля.

Причина столь жёсткого отношения к проблеме омовения обнаруживается в разных местах философского труда РаМБаМа — «Путеводитель заблудших», где им обсуждается тема интимных отношений между мужчиной и женщиной:

…Цель всех половых запретов, которые наложила Тора на человека, заключается в обуздании сексуальной страсти и сокращении интимных отношений…, чтобы они не стояли во главе, как это [обычно] происходит у неразумных…

(Трактат «Путеводитель заблудших», часть III, гл. 35, с. 355)

Он также пишет:

…Я тебе уже говорил, что уже Аристотель сказал,[164] *что это чувство позорно для нас, имея в виду осязание, которое придаёт значимость потреблению пищи и интимным отношениям. И он называет людей, придающих [высшую] значимость поеданию лакомств и интимным отношениям, — низменными…*

(Там же, гл. 49, с. 397)

Чувство осязания — самое «позорное» среди пяти видов чувств, так как оно непосредственно связано с телесным контактом, с материей. Осязание сближает людей с животными, в нём нет ничего человеческого. В свою очередь, в тактильном чувстве самым низменным является сексуальное желание, потому что человек, например, во время еды, способен также рассуждать о возвышенном. В момент же пика сексуального возбуждения (оргазма) человек не в состоянии размышлять над чем-либо ещё, а это значит, что в этот момент происходит абсолютное, тотальное уподобление благородного человеческого «я» телу — что является злом.

Тора разрешает иметь естественные интимные отношения с лицом противоположного пола, однако она вводит их в определённые рамки, такие как обязательность процедуры бракосочетания, развода, запрет иметь связи с родственниками, проституции, а также запрет иметь интимные отношения с супругой во время менструации. Человек, не выполняющий эти требования, ставит удовлетворение интимной потребности во главу угла, так как во время менструации женщина не способна зачать. Такое поведение развращает, разрушает в человеке личность и приводит к разнузданности.

[164] Трактат «Никомахова этика», книга III, гл. 13.

Из вышесказанного ясно, что лишение женщины права на брачный договор вполне логично. Рабби Моше считал, что данное право женщины равно праву на вознаграждение любого нанятого на службу работника: так же как работник имеет право требовать зарплату, так и женщина при разводе или после смерти мужа имеет право на брачный контракт.[165] В случае если супруга не выполняла надлежащим образом обязанности, наложенные на неё Торой, «работодатель», в роли которого выступает муж, имеет право снизить оплату соразмерно оказанной услуге или вообще отказаться от неё.

Спустя год, в 1177 году, РаМБаМ на запрос Рабби Эфра́има из Цура (Тира) отослал его ученикам сборник респонсов по разным вопросам.

До нас дошли две части этой брошюры, составленные Маймонидом в разное время. Первая из них адресована самому Рабби Эфраиму и написана на родном языке адресата — иврите (точная дата не известна, но, по-видимому, не позднее 1177 года). Более значительная по объёму вторая часть сборника была написана чуть позже, в 1177 году, когда Рабби Эфраим уже умер, и адресована ученикам Рабби Эфраима. Вторая часть брошюры написана на арабском языке.

В первой части сборника Рабби Моше подтверждает, что Рабби Эфраим имеет право как знаток Торы на освобождение от налогов, подушных сборов и других пошлин. Со своей стороны, община обязана всеми силами поддерживать тех, кто занимается изучением Торы.

Этот вопрос обсуждается в Вавилонском Талмуде, трактате «Ба́ва Ба́тра» — «Последняя Часть», 7б—8а. В трактате сказано, что учителей и знатоков Торы не облагают налогом на строительство городских крепостных стен, так как они всё своё время отдают изучению Торы, их оберегающей от всякого рода посягательств извне. По этой причине, у мудрецов, в отличие от всех остальных, нет необходимости во всякого рода сооружениях, обеспечивающих безопасность.

Взимая налоги, указывает Маймонид, община не то что не помогает, а наоборот, делает всё возможное, чтобы искоренить изучение Торы. По РаМБаМу, такого рода действия квалифицируются как грабительские.

Во второй части этого сборника автор отвечает на различные вопросы из области еврейского права, лишь некоторые из которых могут представлять для нас интерес.

На вопрос учеников Рабби Эфраима, какую роль в образовании человека играют астрономические познания,[166] Маймонид в качестве

---

[165] Трактат «Путеводитель заблудших». Ч. III, гл. 49.

[166] «*תקופות ו מזלות*» — «*ткуфо́т у мазало́т*» — «*периоды и знаки зодиака*». РаМБаМ определяет в кодексе «Мишне Тора», что «периоды» — это время весеннего и осеннего равноденствий, а также летнего и зимнего солнцестояний; под знаками зодиака имеется в виду движение солнца и других небесных тел по зодиакальному поясу. См. Кодекс «Мишне Тора», книга «Зманим», раздел «Кидуш а-хо́деш», начиная с гл. VIII и далее.

ответа приводит лаконичное и одновременно содержательное высказывание Рабби Ме́ира: «Наблюдай за Его поступками, и таким образом ты Его (Творца мира) познаешь».[167]

Ещё один вопрос касался известного правила в Талмуде,[168]согласно которому не еврея нельзя обучать Торе, за исключением законов и стихов, касающихся 7-ми заповедей для потомков Но́аха (Ноя):

1) верить и поклоняться единому Богу;
2) не проклинать Бога
3) не убивать людей;
4) не грабить;
5) не прелюбодействовать;
6) не есть части от живого;
7) обязанности создать справедливую судебную систему.[169]

Отвечая на поставленный вопрос, Рабби Моше уточняет:

…Разрешено обучать [7-ми] заповедям христиан и приближать их к религии, однако это запрещено в отношении мусульман, ведь вы знаете их верования, что Тора не Божественного происхождения. Если же их будут обучать чему-нибудь из написанного в ней, что противоречит их выдумкам…- для них это не будет являться неопровержимым доводом, ведь это наносит вред их учению. Они станут комментировать согласно их неверным постулатам…, вследствие этого несмышлёные люди допустят ошибку…

Однако что касается христиан, то они доверяют имеющейся редакции Торы, раскрывая её содержание посредством неверных трактовок… И если довести до их сведения верную трактовку, возможно, они перерешат…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 9, с. 216)

Строгое отношение к мусульманам по части преподавания Торы никоим образом не повлияло на законодательные постановления Маймонида в отношении мусульман в других вопросах. Это лишний раз свидетельствует о приоритете критериев мудрости и справедливости,

---

167 Сифрей на книгу «Дварим» — «Второзаконие», 6: 6. Буквальный перевод: «Наблюдай за Его поступками, и таким образом ты познаешь Того, Кто сказал, и [как следствие этого] возник мир».

168 Вавилонский Талмуд, трактат «Санэдрин», 59а.

169 Кодекс «Мишне Тора», книга «Шофтим», раздел «Мелахим ве милхамот», IX, 1.

Перечисленные заповеди были даны всем людям без исключения, так как все люди происходят от Ноаха (Ноя). В ходе истории люди отошли от них, поэтому в мир пришёл праотец Авраам, чтобы принять на себя концепцию Монотеизма и бремя заповедей. Авраам а-иври, так его называет Тора, этимологически происходит от корня «עבר» — «*аин — бет — рейш*» — «*переходить*», «*проходить*», а также, если это имя существительное, то «*другая сторона*», который основал фундамент для появления нового народа, который в последствии был назван Израилем. Израиль принял в дальнейшем на себя дополнительные обязательства, изложенные в виде конспекта в Писании и подробно детализированные в Устном Учении.

которыми всегда руководствовался РаМБаМ. Например, Рабби Моше считал, что мусульмане, в отличие от христиан, приверженцы строгого Монотеизма, без послаблений. Конечно, и у них по сей день сохраняются некоторые пережитки прежних форм идолопоклонства в практикуемых ими ритуалах, среди которых — особенность поклона во время молитвы, взъерошивание волос, ношение несшитой одежды и забрасывание камнями места службы. Тем не менее современные мусульманские ритуалы, по мнению Маймонида, лишены первичного языческого смысла, как сказано в Талмуде: «Если человек поклонился идолу, полагая, что это дом молитвы — его сердце направлено в сторону Неба».[170]

В брошюре к ученикам Рабби Эфраима впервые упоминается самое грандиозное сочинение Маймонида, к которому читатель плавно начинает приближаться. Это — галахический кодекс «Мишне́ Тора́».

Мишне Тора в переводе с иврита означает «повторение Торы». Названием «Мишне Тора» именуется также последняя книга Пятикнижия — книга «Двари́м» — «Второзаконие». В этой книге Моше Рабейну, обращаясь к еврейскому народу, подытоживает законы, содержащиеся в предыдущих книгах Торы.

Кодекс РаМБаМа известен также под именем «*Могучая рука*» — «יד חזקה» — «*Яд хазака́*». Дело в том, что на иврите слово «яд-рука» имеет числовое значение («*гима́трия*») четырнадцать — по числу книг в кодексе. Отсюда и название — «14 могучих (т. е. грандиозных, всеохватывающих, глубоких) книг».

Название «*Могучая рука*» — «*яд хазака*» появляется в XIII-м веке как попытка игнорировать название «Мишне Тора», издание, которое, по словам критиков кодекса, притязало на монополию в области Устной Традиции.

Позже, в XV веке, слову «мишне́» — «повторение», происходящему от корня «שנה» — «*шин — нун — хей*» — «*повторять*», «*учить*» придается другая этимология от корня «שנן» — «*шин — нун — нун*», означающего «*заучивать наизусть, зубрить*».

Этот ловкий политический ход был предпринят с целью умерить критические замечания в адрес кодекса «Мишне Тора», претендовавшего до редактуры на замещение Устной Торы, а с внесёнными в этимологию корня изменениями законодательный кодекс обрёл форму краткого резюме для удобного заучивания наизусть.[171]

---

170 Вавилонский Талмуд, трактат «Санэдрин», 61б. См. также Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 12, ответ третий.

171 Тверский И. «Галаха и философия». Кн. II, часть 4, с. 207—216.

КОДЕКС «МИШНЕ ТОРА»

Предисловие

Появление на арене религиозной мысли кодекса «Мишне Тора» вызвало в еврейском мире целую бурю эмоций, не утихающих и поныне. Среди критических замечаний были как конструктивные и плодотворные, так и те, в основе которых лежали корыстные интересы и нежелание признавать свои собственные ошибки. Создав подлинную энциклопедию еврейского права, Рабби Моше бен Маймон не переставал работать над ней до конца своих дней, внося поправки и уточнения. Об этом факте свидетельствуют многочисленные черновики кодекса, дошедшие до наших дней.



Оригинальный фрагмент кодекса «Мишне Тора»

Время окончания написания кодекса точно неизвестно, — вероятно первая редакция была закончена к концу 1177 года. Сам РаМБаМ упоминает об этом в послании к мудрецам Лунеля (Прованс, южная Франция): «Первую редакцию я отверг и не стал переписывать…».[172]

По поводу определения точной даты завершения кодекса среди исследователей бытуют различные мнения. Например, раввин Йосе́ф Ка́пах считает, что к работе над кодексом «Мишне Тора» Маймонид

[172] Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 34, с. 506.

приступил в 1169 году и закончил в 1183 году. Он принимает за основу дату, указанную в книге «Змани́м» — «Времена», в разделе «Кидуш а-хо́деш» — «Освящение месяца», X, 4, где сказано, что «этот год — 4936 год от сотворения мира». Указанная дата от сотворения мира соответствует 1176 году. Работая над этим разделом, Рабби Моше, по мнению исследователя, находился в кульминационной стадии творческого процесса. Таким образом, добавив такой же период времени (семь лет), который, по расчетам, понадобился Маймониду для завершения труда, он получает дату написания кодекса — 1183 год.

По мнению другого исследователя — Ицха́ка Шила́та, расчёты Капаха не учитывают сведений, содержащихся в письме Маймонида к Рабби Йоната́ну а-Коэну из Лунеля, где фигурирует другой срок: «… Сколько я трудился, днем и ночью непрерывно почти 10 лет!»[173]

Учитывая письмо к Рабби Йе́фету бен И́лии а-даяну, где сообщается, что смерть родного брата Давида в 1177 году загнала Маймонида на целый год в постель, возникает другой вопрос, куда этот непрерывный отрезок времени можно вставить? Подытоживая вышесказанное, кодекс, включая Книгу Заповедей, работа над которой началась ещё до окончания комментария к Мишне в 1168 году, скорее всего был написан до трагедии. В предисловии к «Мишне Тора» Маймонид собственноручно указывает дату — 1008 год от разрушения Второго Храма (1177 год). И хотя в разделе «Освящение нового месяца», в главе XI, 16, и идёт речь о 4938 г. от сотворения мира (1178 год), Ицках Шилат тем не менее считает, что начиная с VI главы (а другие исследователи, полагаясь на особенности языкового стиля, считают, что начиная с XI главы) и последующие главы автор не планировал включать в общий текст кодекса, так как информация, изложенная в них, не относится к законам новомесячья, а представляет собой сведения из астрономии.[174]

Абстрагируясь от фактов биографии Маймонида, хотелось бы порассуждать о, так сказать, мистической составляющей любого выдающегося произведения, позволяющей квалифицировать его как послание свыше.

Уходя, видимо, какими-то гранями за пределы своего времени и пространства, подлинное творчество созидает новые, неизведанные миры, в которых человеческий разум объемлет произведённое и отношение автора к нему. Созидательная деятельность, таким образом, являет собой как бы акт откровения — раскрытия автором себя и слияния с адресатом (получателем) откровения. Раскрывшись, гений создателя уже не руководствуется лишь теми канонами-нормами, что свойственны времени или же ему самому, а, преодолевая их рамки, делается чем-то бо́льшим, перманентно питая «квантами» своей энергии произведённое. Созидание, следовательно, уже не поддаётся описанию,

---

173 Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 34, с. 502.

174 Там же. Т. I, письмо № 9, с. 195—203.

укладывающемуся в рамки дискретного листа,[175] — оно становится соразмерно непрерывному свитку, в котором нет места для точки. Разрыв между творцом и творением неизбежно лишает последнее самого главного — жизни. Постепенно остывая, мёртвое «тело» становится достоянием истории. Оно перестаёт будоражить умы и сердца людей. Написанные однажды строки, будь то формула счастья или философская доктрина, поначалу одухотворённые ощутимыми авторскими душевными «вихрями», со временем обречены на погибель, как и всё, имеющее отношение к бренному миру: безжалостность времени окутывает забвением ещё недавно процветавшие идеи, возводя на пьедестал новые идеи и мысли. И всё же: одни произведения, промелькнув перед взором человечества, сразу исчезают в вечности, но другие живут в памяти веками, сохраняя связь с Источником Жизни. Что же поддерживает эту магическую связь после смерти автора? Ответ на этот вопрос содержится в трактате «Авóт» — «Отцы», IV, 14: «Рабби Йоханáн а-Сандлáр говорит: Всякое собрание с намерениями ради Неба состоится, а без таковых — не состоится». Огонь жизни в творении поддерживается силой бестелесных переживаний, мук и намерений автора, возвышающих земное до небесного. Пример неугасаемого творения — кодекс «Мишне Тора», сохраняющий свою молодость и в наши дни. Первоначальная идея автора кодекса — служить непосредственным руководством на жизненном пути еврея — трансформировалась, однако она продолжает жить в другом качестве. Современная законотворческая практика показывает, что ни одно серьёзное законодательное решение не обходится без кодекса «Мишне Тора». Об этом и о других достоинствах Энциклопедии еврейского права автор будет вести речь на протяжении всего данного раздела.

Книга заповедей

Предваряя кодекс, Маймонид написал своего рода введение — Книгу Заповедей. Труд был составлен на арабском языке, о чём он впоследствии пожалел. В письме в Цур (Тир) без указания имени адресата РаМБаМ выражает своё сожаление по поводу языка оригинала:

…И пожалел я весьма, что составил её на арабском языке, оттого что всем необходимо прочитать её. Сейчас я в ожидании её перевода на Святой язык…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 10, с. 223)

В Вавилонском Талмуде, трактате «Макóт» — «Удары», 23б, сказано: «Учил Рабби Симлай: 613 заповедей были сообщены Моше на Синае, из них 365 — по числу дней в году и 248 — по числу частей тела

[175] От *лат.* discretus — прерывистый.

человека». В предисловии к Книге Заповедей Рабби Моше упоминает составленные предшествующими раввинами (и раввинами-поэтами)[176] «*предостережения*» — «אזהרות» — «*азаро́т*», в которых обращает внимание на некоторую вольность (эстетизм, нечёткость галахи и т. п.) в трактовке заповедей. РаМБаМ поставил перед собой задачу — исправить допущенные до него неточности и чётко сформулировать все заповеди Священного Писания. Он также посчитал необходимым привести аргументы и изложить строгие правила, которыми он руководствовался при включении той или иной заповеди в свой список. Строгий регламент нужен был Маймониду также для обоснования своей позиции на случай, если читателя смутят противоречия с широко известными перечнями предшественников.

Четырнадцать правил

1. Не следует считать самостоятельными заповедями постановления, принятые мудрецами. Например, принятая мудрецами во времена Второго Храма обязанность зажигания свечей в праздник Ханука, чтение хвалебной молитвы «הלל» — «Але́ль», которую произнёс впервые царь Давид, чтение свитка Эстер в праздник Пурим и др. — не являются самостоятельными заповедями из Торы. Эти постановления являются следствием одной единственной заповеди: «…Не отходи от слов, которые тебе скажут [мудрецы] вправо и влево» (книга «Дварим» — «Второзаконие», 17: 11).

2. Не следует считать заповедями те повеления, которые выводятся с помощью тринадцати правил толкования Писания, а также посредством правила «*расширения*» смысла — «ריבוי» — «*рибу́й*». Например, в книге «Дварим» — «Второзаконие», 6: 13, сказано: «Господа, Бога твоего, бойся…» — перед словом Бог стоит предлог «את» — «эт», который не выполняет никаких смысловых функций и потому его можно было бы опустить. А правило «расширение» позволяет сделать вывод, что бояться надо не только Бога, но и мудрецов, которые в этой ситуации к Нему приравнены (Вавилонский Талмуд, трактат «Псахи́м», 22б).

3. Не является заповедью то, что преследует сиюминутные цели. Например, сказано в Мидра́ш Танху́ма, на книгу «Дварим» — «Второзаконие», гл. «Ки тице», 2, с. 555:

…Сказал Рав Ада: 248 повелительных заповедей есть в Торе — по числу частей человеческого тела. И каждый день они вопиют, обращаясь к человеку: «Выполняй нас, чтобы благодаря нам ты жил долго». 365 запретительных заповедей — по числу дней в году. И каждый день, когда встает Солнце, оно кричит на человека, обращаясь к нему: «Повелел

[176] Шломо бен Иегуда ибн Гвироль (1020-2, Малага — 1057-8, Валенсия) и Рав Саадия Гаон (882, Дилаз, Верхний Египет — 942, Багдад).

мне в отношении тебя Тот, Кто оставил тебя в живых по сей день, — не делай в мой день сего проступка и не склоняй чашу правосудия в сторону обвинения».

Процитированный выше отрывок подразумевает, что 613 заповедей даны как единая система, подразумевающая ежедневное исполнение — на все времена, а не на какой-то ограниченный срок.

4. Не следует считать отдельной заповедью повеления, включающие в себя всю систему заповедей. Например, в Торе часто употребляются такие фразы: «Храните всё, что Я вам сказал». Или: «Храните Мои законы и применяйте Мои правила».

5. Не следует считать смысл и причину заповеди в качестве самостоятельной заповеди. В процессе изучения Торы может сложиться впечатление, будто причина или смысл заповеди выступает как самостоятельный запрет, который следует упомянуть отдельно. Например: «Не сможет её первый муж, отославший её, вернуть её обратно…, и не порочь земли, которую Господь, Бог твой, даёт тебе в удел» (книга «Дварим» — «Второзаконие», 24: 4). В данном случае, указывает РаМБаМ, «не порочь земли» — это причина, по которой нельзя повторно жениться на женщине, с которой муж развёлся. Причина заповеди не может выступать как самостоятельная заповедь.

6. Заповедь, имеющую одновременно повеление и запрещение, следует рассматривать как две самостоятельные заповеди: повеление — отдельно и запрещение — отдельно. Например, в субботу, в праздники и на 7-й год работа запрещена, а отдых в эти дни является повелевающей заповедью.

7. Не следует считать подробности заповеди независимой заповедью. Например, существует заповедь совершить «*ибу́м*» — левира́тный[177] брак и заповедь освободиться от него — «халица́» (книга «Дварим» — «Второзаконие», 25: 5—10). Общая директива предполагает множество нюансов и регламентаций, которые не являются самостоятельными заповедями. В противном случае таких заповедей вышло бы несколько сотен.

8. Не следует считать отрицание или утверждение какого-либо факта (ассерторическое[178] суждение) в качестве заповеди, предостерегающей от чего-либо или повелевающей что-либо. Отрицание или констатация какого-либо факта — это изъявительное наклонение глагола: такой-то этого не делал, не знает чего-то, является тем-то, тогда как предостережение — это повелительное наклонение глагола: не делай этого, не занимайся познанием того-то, будь тем-то. Главным отличием между ними является то, что повеление не может выступать в прошедшем времени.

---

177 От *лат.* «levier» — «деверь». Обязанность вдовы в случае, если у нее от мужа не было детей, выйти замуж за старшего из его братьев или пройти процедуру освобождения от подобного брака — «халица».

178 От *лат.* assertorius — утвердительный.

9. Следует считать в качестве заповеди только то, от чего предостережён и к чему заповедан. По Маймониду, повеления Торы распространяются на 4 сферы бытия:

а) воззрения — познание Творца, любовь к Создателю, запрет на возвеличивание в сердце кого-то ещё, кроме Бога;
б) действия — принесение жертвоприношений, строительство Храма, запрет на поклонение кому-либо, кроме Творца;
в) качества характера — любить ближнего, запрет мстить, ненавидеть;
г) словесная деятельность — восхвалять Всевышнего, обращаться к Богу с молитвой, признавать свои проступки, запрет на сплетничество, запрет клясться ложной клятвой.

10. Не следует считать этапы подготовки к выполнению заповедей как отдельные заповеди. Например, заповедь хлебов в Храме (книга «Шмот» — «Исход», 25: 30) включает в себя подготовительные этапы: состав муки, выпечку хлеба, количество хлебов и т. п. (книга «Ваикра» — «Левит», 24: 5—9).

11. Не следует считать детали одной заповеди как отдельные заповеди. Например, в заповеди очищения от кожного поражения (на иврите — «цара́ат») перечислено очень много деталей способа, каким очищение должно происходить (книга «Ваикра» — «Левит», 13—15).

12. Не следует считать этапы работы, возникшие как следствие заповеди, самостоятельными заповедями. Например, строительство Храма — одна заповедь, включающая в себя бесчисленное множество этапов и деталей строительства (книга «Шмот» — «Исход», начало 25 главы и далее).

13. Количество заповедей не увеличивается от количества дней, в течение которых предписано эту заповедь выполнять. Например, заповедь сидеть в шалашах семь дней — одна заповедь (книга «Ваикра» — «Левит», 23: 42).

14. Не следует считать в качестве самостоятельной заповеди исполнение наказания. Например, удары бичами, удушье, отрубание головы, сожжение, побиение камнями, денежный штраф, принесение жертвы — это категории наказаний. Каждая из категорий — отдельная заповедь, назначаемая за отдельную группу проступков. Однако, указывает Маймонид, не следует считать в качестве заповеди назначение наказания за каждый отдельный проступок из группы, иначе количество заповедей будет соответствовать числу проступков.

Сущность кодекса

Мишне Тора — самое значительное из всех произведений великого РаМБаМа, как по объёму и охвату, так и по самодостаточности. Непосвящённому человеку довольно сложно представить обьём воистину исполинского труда, проделанного Маймонидом. Последний собрал

весь необходимый материал из необозримого океана Талмуда, соединил и упорядочил суждения о частном и общем, которые, на первый взгляд, не были связаны между собой, добавил также сведения из других источников.

Эта работа создавалась для всего еврейского народа: от учёных людей до обывателей. По замыслу Рабби Моше, в Мишне Тора всё должно было быть простым и доступным, равно как и глубоким и чётким. Кодекс был рассчитан не только на современников, но и на последующие поколения, которые будут подвержены культурным и языковым метаморфозам вследствие миграций, изменения быта или влияния чуждой культурной среды. Всё конгениально удалось!

Каждый раздел или книга начинаются с преамбулы, вводящей в курс дела, и по мере раскрытия темы добавляются всё новые детали, помогающие раскрыть перед читателем обсуждаемую тему до полной ясности. В Мишне Тора ничему не отдано предпочтения, равно как ничто не отодвинуто на задний план. Философия, этика, диетология, право, ритуалы, астрономические вычисления и надежда на мессианское освобождение — всё это гармонично синтезировано в кодексе.

О причинах, побудивших к созданию труда, Рабби Моше сообщает в предисловии:

Однако в сие время свалились дополнительные беды: пропала мудрость наших учителей, понимание разумных исчезло, а сиюминутная необходимость оттеснила всё прочее. В этой связи те комментарии, законы и респонсы гаонов, которые они посчитали разъяснёнными, в наше время оказались сложными, и лишь немногие разбираются в этом как положено. Я уже не говорю о самих Талмуде, Вавилонском и Иерусалимском, Сифра́, Сифре́й и Тосефте, для изучения которых требуются огромные интеллектуальные способности, мудрость души и длительное время… (Кодекс «Мишне Тора». Т. I, предисловие, с. 4).

В процессе составления кодекса Рабби Моше, исходя из практических соображений, решил воспользоваться языковым стилем и идиомами Мишны. В отличие от языка Священного Писания, лексическое богатство Мишны позволяло лучше сформулировать и прокомментировать все законы. Кроме того, язык Мишны был широко распространён в народе.[179]

Ранее мы старались дать ощутить читателю «внутреннюю» атмосферу Мишны, которая, хотя и содержит в себе различные точки зрения по одному и тому же вопросу, всё же упорядочена тематически.

Что же касается Талмуда, то его внутренний мир значительно оживлённей и ярче, нежели мир Мишны. На первый взгляд, Талмуд представляет собой сумбур из языков, мнений, затрагиваемых для обсуждения тем, вопросов и межтематических переходов. Например, Талмуд, разъясняя ту или иную точку зрения, упомянутую в Мишне, сгущает краски, приводя пример, обнажающий абсурдность мнения. При этом

[179] Предисловие к Книге Заповедей.

предлагаемая для обсуждения ситуация может шокировать читателя нелепостью и вряд ли иметь место в реальной жизни. Какие юридические последствия могут вытекать из подобного рода случая? Вслед за этим Талмуд берётся обсуждать постороннюю тему, место которой в другом трактате. Как отнестись к такому ходу талмудической мысли? Какие практические рекомендации можно из этого извлечь? Ассоциативный стиль Гемары порой также вводит в заблуждение. Например, в Талмуде приводится точка зрения мудреца по какому-то вопросу, тут же вслед за тем перечисляются другие мнения того же автора, высказанные им на протяжении всего Талмуда по иным проблемам. Перед изучающим возникает крайне сложная задача понимания причины данного приёма, используемого Талмудом. Или от имени одного учителя приводятся противоположные версии высказывания по одной и той же теме. Какую версию выбрать: первую или вторую? Процесс изучения Талмуда осложняется также наличием в последнем агадического (агада = иносказание, притча) элемента, который порой растягивается на многие страницы, впоследствии возвращаясь к исходной теме обсуждения. Сам по себе стиль агады не принимает форму спора и очень доступен, однако совершенно естественные для текста Талмуда переходы от галахических прений к повествовательным образам агады становятся сложным, а подчас и неустранимым, препятствием для понимания неопытным читателем.

Революция Маймонида заключалась в основательном изменении всей структуры Талмуда. Взяв из последнего исключительно те мнения, которые имели силу закона, он тщательно сгруппировал их по главам, главы по разделам, или законам, законы — по книгам.

В качестве примера автор хотел бы воспользоваться уже знакомой читателю второй мишной третьей главы «а-Мафкид» — «Тот, кто даёт на хранение», трактата «Бава Меция» — «Средняя Часть», из раздела «Незикин — «Ущербы». На этот раз исследование не ограничится мишной, а пойдёт дальше, в Гемару, после чего мы вместе с читателем откроем кодекс «Мишне Тора».

Нам уже известно из комментария Маймонида, что арендатор отвечает только за кражу и пропажу предмета имущественного найма, тогда как за форс-мажорные[180] обстоятельства, такие как смерть, разбойные нападения и т. п. он не отвечает. В отличие от арендатора, должник (бесплатный пользователь) несёт ответственность за всё. В случае, о котором идёт речь в мишне, арендатор освобождён от ответственности перед арендодателем, а должник нет. Кому должник обязан вернуть стоимость умершей скотины? По первому, безличному, мнению в мишне, должник несёт ответственность непосредственно перед арендатором, а по мнению Рабби Йоси — перед хозяином:

---

[180] От *фр.* force majeure — событие, чрезвычайные обстоятельства, которые не могут быть ни предусмотрены или предотвращены, ни устранены какими-либо мероприятиями.

Если человек арендовал корову у ближнего и одолжил её другому, и умерла она естественной смертью, то арендатор даёт клятву, что корова умерла естественной смертью, а должник заплатит арендатору.

Сказал Рабби Йоси: «Он не имеет права зарабатывать на чужой корове, поэтому стоимость [коровы] должна вернуться хозяевам».

Гемара, обсуждая первое мнение мишны, после выяснения некоторых нюансов, касающихся процесса приобретения арендатором коровы — с момента принесения клятвы арендатором или с момента её смерти — от имени Рабби Зе́йры приводит пример, когда хозяева (!) должны отдать сразу несколько голов скота арендатору.

Итак, субъект А берёт в аренду у субъекта Б на 100 дней скотину, затем субъект Б (хозяин коровы) одалживает у арендатора животное на 90 дней. В дальнейшем субъект А повторно арендует на 80 дней ту самую корову у субъекта Б, который выступает на данном этапе уже в качестве должника, а субъект Б, в свою очередь, повторно берёт её в бесплатное пользование на 70 дней. Приведённую выше схему можно было бы продолжить и далее, однако Талмуд, подводя к трагической развязке, констатирует смерть животного, находившегося во владении должника, который по воле случая выступает также и в роли хозяина скотины…

По предварительному выводу, должник, он же хозяин, обязан вернуть по одной скотине за каждый цикл: две коровы должны перейти в собственность от хозяина к арендатору. В соответствии с предварительным умозаключением, регламент отношений между хозяином-должником и арендатором осуществляется по формуле: количество коров = n, где n = число циклов одалживания.

Итоговое суждение по первому мнению мишны постановляет возместить одно животное, независимо от количества циклов с предметом сделки.

Далее текст Талмуда переключается на постороннюю тему, взявшись за выяснение правовых последствий ложных клятв арендатора и должника. После целой серии примеров, занимающих половину страницы, Гемара, подводя итоги, приходит к опровержению высказывания Рабби А́ми в трактате «Шавуо́т» — «Клятвы», 49б. Мудрец, опираясь на стих Писания в книге «Ваикра» — «Левит», 5: 4: «…Или душа, которая поклянётся, произнося устами…» — считает, что за накладываемую со стороны судей клятву ответственность у произнёсшего её человека не наступает.[181] Рабби А́ми констатирует: ответственность за дачу ложной клятвы наступает исключительно, если человек сам поклянётся, а если клятву накладывают судьи — ответственность не наступает. Это заявле-

[181] Речь идёт о клятве «*שבועת ביטוי*» — «*швуа́т битуй*» — «*произносимая клятва*». Например, если арендатор поклялся, что животное умерло естественной смертью, а на самом деле имел место форс-мажор, он произнёс ложную клятву, нарушив тем самым запрет, сформулированный в книге «Ваикра» — «Левит», 19: 12: «И не клянитесь именем Моим ложно…». Преднамеренное нарушение этого запрета наказывалось ударами ремня, а при нарушении по ошибке возникала обязанность принести жертву.

ние и опровергает Талмуд, обсуждая правовые последствия ложных клятв должника и арендатора, наложенных судом.

Переходя к обсуждению деталей, имеющих практическое значение для заданной нашей мишной темы, Гемара поднимает вопрос, имеет ли право сторож передать вещь на хранение другому сторожу без ведома хозяина? Предыдущее же обсуждение Талмуда несёт в себе незначительную практическую пользу,[182] и никак не совместимо с обсуждаемой в Талмуде темой. Эта запутывающая умы неподготовленных читателей система мышления непривычна для интеллекта, привыкшего к упорядоченности и системному анализу. Поэтому так сложно воспринимается ассоциативно-синтетический метод Талмуда.

Необходимость в основательном анализе и систематизации очень остро ощущалась среди соплеменников, не обладавших необходимым инструментарием для выведения закона непосредственно из Талмуда. Кроме того, из уцелевшей части письма к ученику Рабби Йосефу бен Йегуде нам известно, что кодекс был обращён также и к некоторым преподавателям, которые настолько погрузились в теорию изучения Талмуда, что, как обнаружил автор, забыли практические законы:

…Потому что преследуемая при создании Талмуда и других произведений [основная] цель уже пропала и недостижима. А цель эрудитов — трата времени в талмудических прениях, как будто намерением и целью является приобретение искусности в споре[183] и ничего более… Однако главной целью являлось [и является] определение, что до́лжно делать или чего нужно остерегаться… Поэтому мы укрепились в [особой значимости и] сущности первого намерения — [нам следует] облегчить напоминание о нём, более того, сообщить его, так как оно исчезло внутри прений…[184]

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 15, с. 257—258)

---

182 Речь идет о случае между двумя участниками сделки, совмещающими три роли: хозяина, арендатора и должника. О небольшой практической пользе см. комментарий «Гилхот РОШ» на указанное место.

183 = Решение талмудических «примеров» (как в математике) (прим. — *Шилат И.*).

184 В приведённой цитате Маймонида сформулирован главный аргумент сефардской (восточной) школы, направленный против «схоластического» подхода в изучении талмудической литературы ашкеназской (европейской) школы. Последняя в свою очередь обвиняла сефардов в невежестве и профанировании теоретического знания.

Взаимные претензии школ понятны, если взглянуть сквозь призму истории становления научного знания, когда оно из сугубо прикладного, каким было в Древнем Египте, Вавилоне, становится теоретическим в Древней Греции. К примеру, уже на ранних этапах становления математики как систематической теории (конец VI — V в. до н. э.), обнаруживаются специфические особенности, отличающие греческий подход к математике от подхода вавилонян или египтян. Такой особенностью является новое понимание числа: с помощью числа пифагорейцы, например, не просто решают практические задачи, как это делали вавилоняне и египтяне, а хотят объяснить природу всего сущего. Они стремятся, следовательно, постичь сущность чисел и числовых отношений, благодаря которым они смогут проникнуть в смысл универсума. Таким образом, возникает одна из первых попыток осмыслить число как миросозидающий элемент (ср. учение о творении мироздания с помощью 22 букв еврейского алфавита, которое

Долгожданным путеводителем по миру еврейского права (галахи) и стал кодекс «Мишне Тора». Среди достоинств кодекса, по мнению самого Маймонида, стали: краткость, отсутствие постоянных упоминаний имён учителей, однозначность, ясность, согласованность с предыдущим законодательным материалом, начиная со времён Рабейну а-Кадóш.

О лаконизме стиля Рабби Моше бен Маймона бытуют различные мнения. Отчасти они построены на его собственном высказывании в письме, посвящённом теме воскрешения из мёртвых: «…Если я бы мог уместить содержание Талмуда в одной главе, то не прибавил бы к этому ничего более…».[185] Удивительно, но это метафорическое высказывание Маймонид превращает в значительной мере в реальность. Откроем к примеру тринадцатую книгу «Мишпати́м» — «Гражданские Законы», раздел «Схиру́т» — «Аренда», I, 1:

ж) Если сторож передал другому сторожу, улучшив качество охраны… Каким образом это происходит? Если арендовал корову у ближнего и передал на правах должника постороннему человеку, и корова умерла своей смертью, находясь у должника. Поскольку должник отвечает за всё — деньги за корову вернутся хозяевам, так как этот арендатор не имеет права зарабатывать на корове ближнего. И тому подобные случаи…

(Кодекс «Мишне Тора». Т. XI, с. 3—6)

Процитированный выше фрагмент из Мишне Тора даёт чёткую картину норм, регулирующих арендные отношения между участниками сделки. Но в этом фрагменте Маймонид собрал по тематическому принципу материал, разбросанный в разных местах Талмуда.

И так во всём, не упуская ни единой детали, РаМБаМ создал принципиально новое, по сути авторское, произведение, достойное возведения в ранг абсолютно уникального монументальнейшего труда. Ни до него, ни после проделать такого рода работу никто так и не смог.

Разумеется, и до и после Рабби Моше были попытки, но все они уступали и продолжают уступать в охвате сфер человеческого бытия и, что особенно важно, доступности языкового стиля, подачи материала и структурной основы. Различные попытки кодифицировать законодательный материал, как правило, уже предполагают наличие у читателя глубоких академических навыков, среди которых — хорошее владение языком источника, правилами и широкое владение материалом. Чаще всего такого рода невыполнимые условия ограничивали и

впоследствии получило своё развитие и теоретическое обоснование в каббале, причём, кстати говоря, именно в ашкеназской школе).

По-видимому, значимость абстрактно-теоретического знания лежит в основе всего европейского мироощущения и является его отличительной чертой: то, что на Востоке выступало всего лишь в качестве средства, на Западе (в Европе) превратилось в специальный предмет исследования, то есть в цель. (Для более подробного ознакомлением с вопросом см. Гайденко П. П. «Эволюция понятия науки», с. 16—21).

[185] Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 364.

ограничивают доступ для неспециалистов в святая святых еврейской традиции — принятие практических решений по житейским вопросам. Когда подавляющее большинство еврейского народа проживало на едином географическом пространстве, особой надобности в кодификации не ощущалось, однако после рассеяния возникла не только потребность, но и сформировалась новая ниша для творчества — кодификация.

Данная проблема не утратила злободневности и по сей день. В то время как незначительная часть евреев «утонула» в изучении прений и юридических тонкостей галахического права, подавляющее большинство народа не имеет даже приблизительного представления об основах собственной Традиции. Продолжающаяся между евреями на этой почве дифференциация неизбежно приводит к появлению двух совершенно не связанных между собой национальной и конфессиональной групп — евреев по убеждению и евреев по происхождению. И если в диаспоре данная проблема не ощущается столь остро, то на территории современного Израиля бросаются в глаза глубокие различия в языке, укладе жизни, ценностях и мировоззрении. Данность такова, что становится всё более актуальным вопрос о разделении государства Израиль на две части — еврейскую (иудейскую!) и израильскую. Сегодня, так же как и несколько тысяч лет назад, когда евреи выходили из Египта, требуется вдумчивое осмысление и грамотный подход к проблеме возвращения к своим национальным корням, которые в нынешних условиях пока что ещё остаются неясными. Каждая из противостоящих групп импортировала в современное государство Израиль те нормы поведения, которые были выработаны в Российской Империи, Германии, Ираке… Фактически современное израильское общество имеет схожие черты со временем, когда каждый имел право возводить собственные малые жертвенники — «*במות קטנות*» — «*бамо́т ктано́т*». Наличие у израильтян общего внешнего врага продолжает играть роль сдерживающего фактора давно назревших внутренних сепаратистских процессов, которые тут же активизируются, если настанет долгожданный мир на Ближнем Востоке.[186]

Однако существуют механизмы, позволяющие избежать этого. Повеление Торы построить Храм в Иерусалиме запрещало евреям возведение алтарей вне Храма. Запрет на возведение жертвенников символизировал согласие и единение еврейского народа. Приношение жертв в одном и том же единственном месте служило залогом мирного сосуществования евреев в Земле Обетованной. Из Талмуда (трактат «Ба́ва Меци́я», 85а, трактат «Санэдри́н», 24а) известно, что мудрецы Вавилона, прежде чем отправиться на учёбу в Святую Землю, постились в течение сорока дней, дабы полученные ими в Вавилоне знания не довлели над новыми путями постижения.

Знание исторических корней и глубокое понимание метаморфоз в еврейском народе побудило РаМБаМа сделать первую попытку по уни-

[186] Для более глубокого ознакомления с проблемой рекомендуем книгу Рабкина Я. «Еврей против еврея ». М., 2009 г.

фикации норм поведения среди евреев после изгнания. В предисловии к кодексу Маймонид рекомендует сначала изучать Писание, а затем, минуя иную литературу, обращаться к Мишне Тора. По мнению Маймонида, такой путь должен был создать у читателя цельное представление обо всей Торе, как о её теоретической части, так и практической.

Преамбула Вавилонского Талмуда, трактат «Брахóт» — «Благословения», начинается с мишны, задающей вопрос: «С какого часа вечером дозволено читать молитву-формулу «Шма»?[187] И отвечающей: «С момента, когда коэны заходят есть трумý,[188] то есть в течение первой трети вечера…»[189] Далее, уже в тексте Гемары, задаётся вопрос, почему нельзя было ответить прямо: «Шма» можно читать с момента выхода звёзд, но автору мишны понадобился уклончивый ответ? Ответ гласит: «Несмотря на то, что ещё не принесли жертву, тем не менее от поедания трумы не воздерживаются». Употреблять в пищу труму допустимо исключительно в состоянии ритуальной чистоты — об этом говорится в Писании (книга «Ваикра» — «Левит», 22: 6—7). Причём состояние чистоты наступает с заходом солнца, независимо от того, принесена ли жертва или нет. Ответ в мишне специально подобран таким образом, чтобы сообщить дополнительную информацию: а) что чтение «Шма» начинается с выходом звёзд; б) что труму можно поедать без принесения жертвы, а жертва выступает всего лишь в качестве заключительного этапа очищения.

Маймонид же начинает свой кодекс с фундаментального основания:

Основа всех основ — знать, что есть Первосущее, Творец всего сущего, [всего того, что только есть] от неба до земли… [и всё сущее] за-

---

187 Эта молитва читается два раза в день: утром и вечером. «שמע ישראל י אלהינו י אחד» — «*Слушай, Израиль: Господь — Бог наш, Господь — Един*». Этой общеизвестной формулой начинается молитва, состоящая из специально подобранных отрывков из разных мест Пятикнижия. В первом отрывке подчёркивается важность любви к Богу всем сердцем, всей душою, всем существом (см. комментарий в молитвеннике-сидуре). В течение всей жизни и днём и ночью должна сопровождать человека эта любовь, которую он должен также вселить в сердца своим потомкам, и вообще быть окружённым (облачённым) этой любовью всегда и всюду (книга «Дварим» — «Второзаконие», 6: 4—9). Во втором отрывке говорится о результатах этой любви — гарантии со стороны Бога об освобождении от изнурительного чрезмерного труда по добыче пищи и питья, и наоборот, предупреждения, что отход от Всевышнего грозит отсутствием урожая и полным исчезновением с лица земли (там же, 11: 13—21). В третьем отрывке говорится о заповедях, о том, чтобы сделать себе то, что напоминало бы о них (кисти на краях одежды), а также упоминается выход (Исход) из Египта, приведший впоследствии к получению Торы и принятию власти Создателя (книга «Бемидбар» — «Числа», 15: 37—41).

188 Тора обязывает передать коэну (коэн — потомок Аарона, брата Моше Рабейну) 24 вида даров. Одним из видов таких даров является «трума» (книга «Дварим» — «Второзаконие», 18: 4; книга «Бемидбар» — «Числа», 18: 12). «Трума» — часть урожая, которая отдавалась земледельцем коэну в состоянии ритуальной чистоты, определяемом Торой, а коэн обязан был ее съесть тоже в чистоте. Урожай, от которого не была отделена «трума» («тéвель»), был запрещен к употреблению в пищу. В Писании не определен минимальный размер «трумы», поэтому мудрецы установили размеры, в зависимости от внутреннего настроя человека: 1/40 (максимальный), 1/50 (средний), 1/60 (минимальный).

189 Вечер начинается с момента выхода трех средних по размеру звёзд.

висит от истинности Его бытия…, и это Первосущее — Вседержитель и Господин всего мира — движет сферы посредством безграничной силы, и [с непостижимой для нас] целью…, без участия руки и тела. И осознание этого является повелительной заповедью Торы, как сказано: «Я — Бог твой…»[190]…

(Кодекс «Мишне Тора». Т. I, с. 34—35)

Вслед за Теологией Рабби Моше фокусируется на сущностях, с помощью которых осуществляется управление космосом — ангелах, перечисляет их поимённо, описывает иерархию — всё то, что Талмуд называет «*מעשה מרכבה*» — «*Маасе́ Меркава́*» — «*Устройство Божественной Колесницы*», изложенное в начальных главах книги пророка Йехезкеля (Иезекииля).

Переходя к устройству макромира, Маймонид снабжает читателя астрономическими сведениями о сферах, небесных телах, мире вещей, состоящем из 4 элементов, описывает их месторасположение, движение, образование объектов материального мира — всё то, что Талмуд называет «*מעשה בראשית*» — «*Маасе́ Берешѝт*» — «*Устройство Сущего*», изложенное в начале книги «Берешит» — «Бытие».

Далее по порядку следуют: пророчество, этика, правила приёма пищи, законы изучения Торы, происхождение язычества и законы, регулирующие отношение к нему, законы раскаяния в грехах…

Приступая к Мишне Тора, Рабби Моше посчитал необходимым дополнить свой кодекс информацией, заимствованной им из философских источников. По мнению РаМБаМа, космологические и космогонические сведения так же необходимы для формирования полноценной личности, как и сведения из традиционных источников, таких как Мишна и Талмуд. В разделе, посвящённом изучению Торы, Маймонид указывает, что имеющееся в распоряжении время человек обязан поделить на три равные части: треть времени отдавать изучению Священного Писания, треть — Мишне и треть — талмудической литературе, к коей он относит также космологию и космогонию.[191]

Структура кодекса[192]

Маймонид поделил Мишне Тора на четырнадцать книг, каждая из которых делится на разделы (буквально — «*הלכות*» — «*законы*»), детализирующие какую-то одну тему, например, законы субботы или законы развода. Каждый раздел, в свою очередь, был поделён на главы, каждая из которых раскрывает определённый аспект вопроса, а главы — на пункты (статьи).

---

190 Книга «Шмот» — «Исход», 20: 2.

191 «*הענינים הנקראים פרדס בכלל הגמרא הן*». Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Талмуд Тора», I, 12.

192 При описании структуры кодекса автором был частично заимствован русскоязычный перевод некоторых книг и разделов кодекса из учебного пособия Тверский И. «Галаха и философия — основы учения РаМБаМа». Ч. IV, с. 172—185.

Первая книга — «מדע» — «*Мада́*» — «*Знание*».[193]

Книга включает в себя пять разделов:

1) Основы Торы;
2) Этические воззрения;
3) Изучение Торы;
4) Идолопоклонство и законы народов мира;
5) Раскаяние.

Вторая книга — «אהבה» — «*Ахава́*» — «*Любовь*».

Книга включает в себя шесть разделов:

1) Чтение «Шма»;
2) Молитва и благословление коэнов;
3) Тфили́н (кожаные коробочки-футляры с текстом из Пятикнижия, налагаемые во время молитвы), мезуза́ (помещённый в футляр пергаментный свиток с текстом из Пятикнижия, прибиваемый к косякам дверей), свиток Торы;
4) Цици́т (кисти на краях одежды);
5) Благословения;
6) Брит-мила́ (обрезание крайней плоти).

В книгу вошли заповеди, сопровождающие человека изо дня в день и декларирующие любовь к Богу, преклонение перед Всевышним, принятие заповедей и т. п.[194]

Третья книга — «זמנים» — «*Змани́м*» — «*Времена*».

Книга включает в себя десять разделов:

1) Суббота (*шаба́т*);
2) Объединения дворов и пределов в субботу (*иру́в*);
3) Десятый день — День Искупления (Йом Кипу́р);
4) Праздник;

---

[193] На современном иврите слово «מדע» — «*мада́*» переводится как «наука». Современная трактовка перевода не отражает название первой книги кодекса, так как она имеет узко смысловую окраску.

У Аристотеля слово «наука» имеет иной смысл, наука — знание общих причин и основ вещей. Она — самоцель, и пока ещё ни одна её отрасль не является прикладной.

Во время жизни и творчества Маймонида, когда наука только пытается обрести собственное «я», такой перевод, возможно, был бы вполне легитимным: естественные науки еще находились в абсолютной зависимости от религиозно-философской картины мира. Руководствуясь в большей степени теоретическими постулатами, нежели эмпирическим опытом, система знания подразделялась тогда на физику, астрономию, этику, политику и т. п. условно.

К концу Средневековья, ближе к эпохе Возрождения, наука обретает некоторую свободу и весьма относительную независимость от религиозного восприятия картины мира, в результате чего отраслью науки становится естествознание. С тех пор, как пути естественно-научного познания мира и религиозно-философского расходятся надолго, перевод названия первой книги кодекса «Мишне Тора» — «мада» — как «наука» уже не является допустимым.

[194] Трактат «Путеводитель заблудших». Ч, III, гл. 35 и 44.

5) Квасное и маца́ (опресноки);
6) Шофа́р (рог для трубления), сука́ (шалаш), лула́в (нераскрывшаяся пальмовая ветвь);
7) Шекели;
8) Освящение месяца;
9) Посты;
10) Свиток Эсте́р (Есфирь) и праздник Ха́нука.

Эта книга содержит законы, соблюдение которых не происходит изо дня в день, а лишь при наступлении особых дат: субботы, дня искупления, праздников т. п. Сюда также вошёл раздел «Освящение нового месяца», который посвящен еврейскому календарю, благодаря которому эти особые даты наступают.

Смысл особых праздничных дат, по Маймониду, заключается в отдыхе от труда, а также в усвоении правильного мировоззрения. Например, о сотворении мира напоминает суббота, о возможности исправления содеянного говорит День Искупления, о согласии и единстве друг с другом — собрание народа во время праздников и др.[195]

Четвертая книга — «נשים» — «*Наши́м*» — «*Женщины*».

Книга включает в себя пять разделов:

1) Брак;
2) Развод;
3) Левиратный брак и освобождение от него;
4) Девушка-девственница;
5) Подозреваемая в неверности жена.

Пятая книга — «קדושה» — «*Кдуша́*» — «*Святость*».

Книга включает три раздела:

1) Запрещенные интимные отношения;
2) Запрещенная пища;
3) Шхита́ (разрешенный способ убоя скота).

Здесь уместно заметить, что под святостью РаМБаМ имеет в виду воздержание от любых проявлений гедонизма[196] в поведении.

Шестая книга — «הפלאה» — «*Афлаа́*» — «*Зарок*».

Книга содержит четыре раздела:

1) Клятвы;
2) Обеты;
3) Незиру́т (отстранение от 3 вещей: употребления вина и любых продуктов из винограда, стрижки и соприкосновений с мёртвым телом);

---

195 Трактат «Путеводитель заблудших». Ч, III, гл. 35 и 43.

196 Гедонизм происходит от *греч.* hedone — удовольствие.

4) Оценка и посвящение — правила, регламентирующие пожертвования на нужды Храма.

Законы, вошедшие в эту книгу, связаны с принятием на себя в устной форме обязательств, дополнительных к возлагаемым на человека Торой. Произнося обещание-зарок на совершение какого-либо действия, например, принести жертву в Храм, или воздержание от какого-либо действия, например, не употреблять продукты из винограда, человек создаёт себе новую систему обязанностей, требующую особого регулирования.

Седьмая книга — «זרעים» — «*Зраи́м*» — «*Посевы*».

Книга содержит семь разделов:

1) Смешение разных видов ткани, скота, растений;
2) Пожертвования бедным;
3) Трума́ — отделяемая часть урожая для передачи коэну;
4) Десятины;
5) Вторая десятина и посадка четвертого года;
6) Первые плоды и другие дары для коэнов за пределами Иерусалима;
7) Седьмой год и Юбилей — пятидесятый год.

За исключением первого раздела, в эту книгу вошли заповеди, устраняющие несправедливость в обществе при распределении материальных благ — денежных средств, участков земли, урожая. Регламентирующие распределение материальных благ правовые нормы позволяют выработать в человеке качество милосердия к ближнему. В постоянно меняющемся мире ничто не может гарантировать стабильности: достаток и удача сменяются нуждой, нужда — достатком и успехом. Взаимопомощь устраняет чувство одиночества и ненужности у человека, порождая у последнего благодарность и желание воздать благом ближнему. Кроме того, благотворительность отвлекает человека от чрезмерной погони за имущественными благами, создающей в обществе дополнительную напряжённость.[197]

Восьмая книга — «עבודה» — «*Авода́*» — «*Служба*».

Книга содержит девять разделов:

1) Избранное место — Храм;
2) Храмовая утварь и те, кто осуществляют службу в Храме;
3) Посещение Храма;
4) Запрещённое для жертвоприношений;
5) Жертвоприношения;
6) Постоянные и дополнительные жертвы;

[197] Трактат «Путеводитель заблудших». Ч, III, гл. 35 и 39.

7) Негодное из посвящённого в жертву;
8) Служба в День Искупления;
9) Злоупотребление — использование храмового имущества и предметов не по назначению.

Девятая книга — «קרבנות» — «*Корбано́т*» — «*Жертвы*».

Книга содержит шесть разделов:

1) Пасхальная жертва;
2) Праздничная жертва;
3) Первенцы;
4) Ошибки (жертвы, приносимые по случаю неумышленного проступка);
5) Лица, у которых отсутствует искупление;
6) Замена жертв.

В предыдущей книге разбирались публичные жертвы. В данной книге рассмотрены частные жертвы.

Рабби Моше считает, что жертвоприношения — это отголоски древних языческих культов, в древние времена практиковавшиеся всеми без исключения народностями, в том числе и евреями. Принимая во внимание психологическую зависимость человека от привычного образа жизни, Тора предложила компромиссный вариант: приносить жертвы единому Богу в специально оговоренном для этих целей месте и с соблюдением строгих формальностей, устраняя тем самым сходство с древними культами.[198]

Десятая книга — «טהרה» — «*Тарара́*» — «*Чистота*».

Книга содержит восемь разделов:

1) Нечистота, распространяемая мёртвым телом;
2) Рыжая корова;
3) Нечистота цара́ат;[199]
4) То, что делает нечистыми предметы, на которых лежат и сидят;
5) Другие источники нечистоты;
6) Нечистота пищи;
7) Сосуды;
8) Очистительные бассейны.

---

198 Трактат «Путеводитель заблудших». Ч, III, гл. 32.

199 Обычно слово «צרעת» — «*цара́ат*» переводят как «*проказа*», однако это неточный перевод, так как проказа — это инфекционное заболевание человека, сопровождающееся поражением кожи, мышц, гортани, внутренних органов, тогда как «*цараат*» — кожное поражение, налёт на одежде или на стенах дома. Полномочиями определять «цара́ат» обладал исключительно коэн. Поражение «цара́ат» делало человека, одежду или дом ритуально нечистыми. Ритуально нечистый высылался за пределы лагеря Израиля и должен был жить в одиночестве до полного выздоровления. Поражённая одежда сжигалась, дом полностью разрушался, а остатки выносились в специальное место. Человек, излечившийся от поражения цараат, проходил специальную процедуру очищения и приносил очистительную жертву.

По мнению Маймонида, многообразие нечистоты и длительные процедуры очищения от неё были даны человеку с намерением устранить повод для частого посещения Храма, которое с неизбежностью приводит к утрате пиетета к последнему.[200]

Одиннадцатая книга — «נזיקין» — «*Незики́н*» — «*Ущербы*».

Книга содержит пять разделов:

1) Имущественные ущербы;
2) Кража;
3) Грабёж и потеря;
4) Нанесение телесных повреждений и имущественного ущерба;
5) Убийство и спасение жизни.

Эта книга открывает собой заключительный раздел Мишне Тора, занимающийся гражданским, уголовным правом и судопроизводством.

Двенадцатая книга — «קנין» — «*Кинья́н*» — «*Приобретение*».

Книга содержит пять разделов:

1) Продажа;
2) Дар и приобретение прав владельца ничейным имуществом;
3) Соседи;
4) Уполномоченные лица (представители) и партнёры;
5) Рабы.

Тринадцатая книга — «משפטים» — «*Мишпати́м*» — «*Гражданские законы*».

Книга содержит пять разделов:

1) Аренда;
2) Одалживание и поклажа;
3) Кредитор и дебитор;
4) Истец и ответчик;
5) Наследство.

Четырнадцатая книга — «שופטים» — «*Шофти́м*» — «*Судьи*».

Книга содержит пять разделов:

1) Санэдри́н (Верховный Суд) и его полномочия;
2) Институт свидетельства;
3) Ослушники (мятежники);
4) Скорбящий;
5) Цари и войны.

Судебная система, назначая справедливое наказание, обеспечивает процветание общества. Цель наказания — исправление пре-

[200] Трактат «Путеводитель заблудших». Ч, III, гл. 35 и 47.

ступника и профилактика преступности. Отсутствие справедливой системы пресечения и судопроизводства приводит к жестокости и очень пагубным последствиям в обществе. Поэтому повеление Торы — расставить у каждых ворот судей и патрульно-постовые службы — Рабби Моше рассматривает как акт милосердия со стороны Всевышнего.[201]

Ограниченность книжного пространства, увы, не позволяет детально разобрать Мишне Тора и развернуть во всей красе и величии перед читателем богатейший тематический материал кодекса, позволяющий написать о нём не одну научную работу! Поэтому мы специально рассматриваем особо актуальные, в том числе и для нас, темы.

Одной из таких тем, заслуживающей особого внимания, является раздел «Освящение нового месяца». Первые главы раздела посвящены становлению и принципам устройства еврейского календаря. Дело в том, что еврейский календарь является лунно-солнечным: все текущие даты рассчитываются в соответствии с синодическим месяцем,[202] который должен корреспондировать с тропическим годом.[203] В последующих главах РаМБаМ снабжает читателей дополнительными астрономическими сведениями, позволяющими осуществить расчёты самостоятельно, при отсутствии фиксированного календаря.

Прежде чем непосредственно приступить к исследуемой теме, Маймонид, вполне резонно предвидя некомпетентность читателя, тут же упреждает ситуацию доступным и последовательным введением в истоки происхождения еврейского календаря.

Эпоха нефиксированного календаря

Отсчёт месяца соответствует началу лунного цикла, как сказано в Писании: «Этот месяц будет вам началом месяцев…».[204] Приводя в качестве доказательства вышеупомянутый стих, мудрецы сказали: «Творец показал Моше Рабейну в пророческом видении образ Луны и сказал: такую Луну увидишь — освящай новый месяц».[205]

---

201 Трактат «Путеводитель заблудших». Ч, III, гл. 35.

202 Синодический месяц — промежуток времени между последовательными одноименными фазами Луны, равными 29,53 суток.

203 Тропический год — астрономический год, определяемый как промежуток времени между двумя последовательными прохождениями центра Солнца через точку весеннего равноденствия.

204 Книга «Шмот» — «Исход», 12: 2.

205 Вавилонский Талмуд, трактат «Рош а-Шана», 20а.

В русском переводе нюансы текста Торы не отражаются в полной мере. В оригинальном тексте слово «*החודש*» — «*а-хо́деш*» — «*месяц*» употреблено с определенным

Отсчёт года в еврейском календаре соответствует солнечному циклу, как сказано: «Храни месяц [«нисáн»] весенним…».[206] Сформулированное в стихе повеление устанавливает регламент в соответствии с сельскохозяйственным признаком: месяц «нисáн» (март — апрель) всегда должен выпадать на период начального созревания колосьев ячменя, которое происходит весной.[207] Таким образом, еврейский календарь — лунно-солнечный: месяц привязан к циклу Луны при соблюдении условия выпадения месяца «нисáн» на определённый период весны. Каким образом это достигалось, мы увидим чуть позже.

Между солнечным и лунным годом существует разница почти в 11 дней: по большинству мнений мудрецов (Вавилонский Талмуд, трактат «Архúн» — «Размеры», 9а, и трактат «Санэдрúн», 13а), солнечный год составляет 365 дней и шесть часов, а лунный год составляет 354 дня 8 часов и 876 частей (в 1-м часе — 1080 частей). Итоговая разница между солнечным и лунным годом составляет 10 дней 21 час и 204 части.

По прошествии нескольких лет между солнечным и лунным годом накапливается разница, достаточная для того, чтобы можно было бы добавить дополнительный тринадцатый месяц. Тринадцатимесячный год именуется «високосным». По еврейской традиции, возможность добавить к недостающему лунному году несколько дней (например, 12 месяцев и несколько дней), чтобы он сравнялся с солнечным годом, отсутствует. Об этом сказано в Писании (книга «Бемидбáр» — «Числа», 28: 14): «…Во все месяцы года».[208]

Каждый месяц Луна исчезает примерно на два дня: за день до соединения с Солнцем[209] и на день после соединения. Затем Луна вновь появляется вечером, сразу после наступления сумерек, на западе. Вечер появления новой Луны является началом нового месяца. От этой точки отсчитываются 29 дней. Например, если Луна покажется вечером 30-го, то новомесячье наступит 30-го. Если же 30-го Луна не покажется, то день новомесячья, по еврейскому закону, отмечается два дня — 30-го предыдущего месяца и 1-го нового месяца, независимо

артиклем, что уже само по себе означает «*этот месяц*». В тексте источника также использовано указательное местоимение «*זה*» — «*а-зé*» — «этот», которое вроде бы играет дублирующую роль. В данном случае о дублировании не может быть и речи, так как текст Писания является откровением Бога, где любой знак что-нибудь да означает. Руководствуясь вышеупомянутым аксиоматическим принципом, мудрецы делают заключение: Бог указал Моше на **тот самый** образ Луны и сказал: «такую Луну увидишь — освящай».

206 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 16: 1.

207 Слово «*אביב*» — «*авúв*» — как «весна» имеет в иврите производное значение от главного — начальное время созревания колосьев ячменя (хлеб на корню).

208 Кодекс «Мишне Тора», книга «Зманим», раздел «Кидуш а-ходеш», I, 2.

209 Когда Луна находится на одной линии между Солнцем и Землёй, освещаемая Солнцем сторона находится сверху, то есть лицом к Солнцу, а тёмная сторона находится снизу, то есть лицом к Земле, поэтому наблюдатель её не видит.

от того, видели ли 1-го числа Луну свидетели или нет: лунный месяц не может длиться более чем 30 дней. Месяц, состоящий из 29-ти дней, называется неполным, а из 30-ти дней — полным.[210]

День новомесячья устанавливался на основании показаний свидетелей. Однако прежде чем приступить к рассмотрению свидетельских показаний, уполномоченный на то орган, пользуясь астрономическими расчётами, вычислял местоположение и движение небесных тел, выясняя для себя на основании полученных данных возможность появления Луны в срок, то есть вечером 30-го. Соответственно, новый месяц также наступал вечером.[211] Если по расчётам появление Луны в срок было возможным, то в течение дня 30-го ожидались свидетели, которых должны были допросить. Свидетелям задавались следующие вопросы: расположение Луны относительно Солнца (южнее или севернее), размер Луны (узкая или широкая), расположение серпа (рогами вверх или вниз) и положение Луны над горизонтом. Если расчёты и показания свидетелей совпадали, то новый месяц освящался. Если же, судя по расчётам, появление Луны не ожидалось в этот день, то свидетельство в расчёт не принималось. Появление свидетелей в таком случае заведомо означало, что они или намеренно лгут, или заблуждаются.[212]

Осуществление расчётов, дознание свидетелей и оповещение народа входило в компетенцию Верховного Суда. От этого чрезвычайно ответственного решения зависело определение праздничных дней, напрямую связанных с наступлением нового месяца. Расчёты и дознание осуществлялись не менее чем тремя судьями. По окончанию всех процедур и формальностей выходил Главный судья и объявлял: «Освящён!», — и народ вторил ему: «Освящён, освящён!». До тех пор пока судебный орган не объявил о решении освятить новый месяц, хотя бы даже и весь народ был свидетелем, в том числе и судьи, новый месяц формально не вступал в права. Равно как если судьи ошибались в установлении даты, необходимо было подчиниться их решению и расписать праздники по соответствующим датам, потому что все полномочия по освящению новомесячья были делегированы судьям.[213]

---

210 Кодекс «Мишне Тора», книга «Зманим», раздел «Кидуш а-ходеш», I, 3—4.

211 По еврейской традиции, новый день и, следовательно, новый месяц всегда начинается с вечера. Указание на это содержится в акте творения (книга «Берешит» — «Бытие», 1: 5), где сказано: «…И был **вечер**, и было утро — день один».

212 Кодекс «Мишне Тора» книга «Зманим», раздел «Кидуш а-ходеш», I, 6.

213 Читатель уже частично соприкоснулся с существованием исключительно важного принципа в разделе, посвящённом комментарию к Мишне, а именно — при выяснении причин разногласий в Устной Торе. Уже было отмечено, что там, где мудрецы расходятся во мнениях, — в обсуждаемом вопросе как бы сосуществуют различные грани истины. При этом последующие поколения обязаны принимать дискуссию мудрецов как данность. Здесь же судья объективно заблуждается, тем не менее еврейский закон объявляет истинным ошибочное решение, которым люди обязаны руководствоваться!?

Как уже говорилось, чтобы первый месяц «нисáн» всегда выпадал в определённое время весны, мудрецы добавляли при необходимости ещё один месяц «адáр», хронологически предшествовавший нисáну. Такой год назывался високосным и состоял из 13 месяцев. При этом мудрецами учитывались три главных признака:

1) день весеннего равноденствия (астрономический признак);
2) период созревания ячменных колосьев;
3) период созревания плодов деревьев (сельскохозяйственные признаки).

По расчётам, если день весеннего равноденствия выпадал на 16 нисана [214] или позднее, то нисан объявлялся вторым адаром. Если весеннее равноденствие наступало позже этого срока — созревание урожая и вместе с ним приношение снопа в Храм задерживалось.

Установление новомесячья по показаниям свидетелей и добавление ещё одного месяца находились под юрисдикцией Верховного Суда («סנהדרין» — «*санэдри́н*») или суда, аккредитованного в Земле Израиля Верховным Судом.

В отсутствие Верховного Суда евреи всего мира пользуются фиксированным календарём. Традиция использования фиксированного календаря ведёт свой хронологический отсчёт от конца талмудического периода, когда в Израиле прекратил функционировать постоянно действующий суд.[215]

Дело в том, что Тора даровала человеку особые полномочия в устройстве собственного бытия на Земле, как сказано (книга «Берешит» — «Бытие», 1: 28): «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле». Человек имеет право сам решать, как относиться к тому или иному объекту, событию, факту, происходящему на «земле». Тору не интересуют здравый смысл, фактическое положение дел и показания приборов, — ей интересно восприятие человеком окружающего мира, его реакция на среду обитания и происходящие вокруг события. Движения человеческой души и их преображение в членораздельную речь возводят человека в роль творца определения явления через присвоение имени: материальный объект, приобретая новое название, которое даёт ему человек, трансформируется. Отсутствие антропогенного фактора в мироздании нивелирует ценностную категорию феномена. Пробуждающееся в человеке желание обладать вещью с именем формирует из безликого хаоса мир предметов, который является отражением человеческого бытия. Создатель, сотворив макро- и микромир, посчитал необходимым передать Тору человеку, подчеркнув тем самым, что иного эталона, кроме самих людей, не существует!

214 Дата 16-е нисана связана с обязанностью приношения снопа ячменных колосьев в Храм (книга «Ваикра» — «Левит», 23: 10—14). Сноп ячменя нового урожая срезали вечером 16-го числа, зерна прокаливали на огне, а затем размалывали. Щёпоть приготовленного жертвоприношения бросали на огонь жертвенника, а остатки съедали коэны. Сразу после срезания снопа можно было начинать жатву нового урожая, а после принесения этой жертвы разрешалось использование злаковых нового урожая.

215 Кодекс «Мишне Тора», книга «Зманим», раздел «Кидуш а-ходеш», гл.: I, II, IV, V.

Фиксированный календарь

В отсутствие Верховного суда надобность в свидетельских показаниях и в расчётах времени точного «соединения» Луны и Солнца отпала. Современный календарь рассчитан на основании данных среднего соединения Солнца и Луны,[216] поэтому расчётная дата временами

[216] Равномерное (расчётное) движение Маймонид именует средним, а неравномерное (наблюдаемое) движение — точным. Точному движению небесного тела Рабби Моше уделяет время в разделах «Кидуш а-ходеш» — «Освящение нового месяца», «Йесодей Тора» — «Основы Торы», а также в философском трактате «Путеводитель заблудших», части второй, гл. 11 и 24. Явление точного движения наблюдается, когда в течение одного и того же промежутка времени небесное тело проходит разные по протяжённости участки неба. Во времена Античности и Средневековья объяснить данный феномен ускорением и замедлением скорости небесного тела не представлялось возможным, так как это противоречило допущению, что все сферы движутся однородным (естественным) круговым движением. По Маймониду, принцип однородности в круговом движении имел очень важное космологическое значение: считалось, что сферы состоят из более совершенного — пятого элемента. Материя пятого элемента более совершенна, нежели материя четырёх элементов (огня, воздуха, воды и земли), из которых состоят все объекты подлунного мира. Предполагалось, что если материя более совершенна, то и движение объекта также должно быть более совершенным. Учёные-греки обнаружили прямолинейное движение у четырёх элементов: от центра вверх (огонь и воздух) и от центра вниз (земля и вода). При достижении элементами естественного для собственной стихии места движение останавливалось. Согласно Маймониду, сферы, созерцая Божественную сущность, желали ей уподобиться. Сферам необходимо было постоянно вращаться, так как непрерывное движение приближало их к актуальному бытию Божества. Кроме того, движение сфер неизбежно должно было быть равномерным и обязательно по кругу, ибо бытие Бога неизменно. Движение по кругу не имеет конечного пункта назначения, которого можно было бы достичь и остановиться, потому что совершенство Высшего бытия непостижимо. Термин «пятый элемент» собственно и был введён в оборот древними мыслителями и учёными для объяснения равномерного движения сфер по кругу (см. РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших». Ч. II, гл. 4; см. также: Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 6—7, трактат «О возникновении и уничтожении», II, 10).

Явление ускорения и замедления скорости объяснялось двумя возможными гипотезами:

1) Гипотеза малой сферы — эпицикла. Малая сфера, нанизанная на большую сферу, в отличие от большой, согласно теории, не вращалась вокруг центра мира — Земли. Теория малой сферы допускала наблюдение такого явления, как торможение и ускорение, сохраняя при этом предположении однородность движения сфер.

2) Гипотеза сферы со смещённым центром — эксцентра. Расположение Земли вне центра сферы согласно расчётам создавало эффект торможения и ускорения вращения небесных тел.

Вышеизложенные гипотезы удовлетворяли трём основным научным критериям того времени:

1) однородность (естественность) кругового движения небесных тел;
2) соответствие наблюдаемым явлениям;
3) простота (движение по кругу).

Однако они противоречили утверждениям Аристотеля, который считал, что движение в мироздании подразделется на три разновидности:

1) от центра к периферии (огонь и воздух);
2) от периферии к центру (земля и вода);
3) вокруг центра (сферы).

Пытаясь разрешить данное противоречие, Маймонид утверждал, что у Аристотеля отсутствовала осведомлённость в вопросе точного вращения небесных тел (см. РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших». Ч. II, гл. 24).

точно совпадает с наблюдаемым явлением новолуния, а иногда выпадает за день до наблюдаемого новолуния или спустя день.

Сутки насчитывают 24 часа, из них 12 часов день и 12 — ночь. Каждый час для удобства исчислений был поделен на 1080 частей. С момента соединения Солнца и Луны и до следующего среднего соединения — 29 дней 12 часов и 793 части (44 минуты, 3 и 1/3 секунды). Это промежуток времени и является лунным месяцем. Лунный год, если в году 12 месяцев (не високосный), равен 354 дням 8-ми часам и 876 частям (48 минут и 10 секунд). Лунный год, если в году 13 месяцев (високосный), равен 383 дням 21-му часу и 589 частям (32 минуты, 13 и 1/3 секунды). Принимая во внимание продолжительность солнечного года — 365 дней и 6 часов, а лунного не високосного — 354 дня 8 часов и 876 частей (48 минут, 10 секунд), разница между ними составляет 10 дней 21 час и 204 части (11 минут, 20 секунд).

Еврейский календарь поделён на девятнадцатилетние временные промежутки — календарные циклы. В течение каждого цикла 7 из девятнадцати лет — високосные, а 12 лет — обычные. 19-ти летний цикл позволяет уравнять количество дней между солнечным и лунным годами. Так, если взять и сложить вместе количество дней, часов и частей 12-ти обычных и 7-ми високосных лунных лет, то получится количество солнечных дней и часов за весь 19-ти летний период с остатком в 1 час и 485 частей (26 минут, 56 и 1/6 секунды). Семь високосных лет в 19-ти летнем цикле следуют в следующем порядке: 3-й год цикла, 6-ой , 8-ой , 11-ый , 14-ый , 17-ый и 19-ый год.

Как уже было отмечено, лунный месяц равен 29 дням 12 часам и 793 частям. Таким образом, если нужно вычислить время и день следующего новолуния, необходимо лунный месяц поделить на цельное количество раз по семь дней. В данном случае это 4 недели и 1 день 12 часов и 793 части. Аналогичным способом рассчитывается новолуние следующего года: если этот год обычный, то, разделив его на цельное количество недель, остается 4 дня 8 часов и 876 частей, а если год високосный, то — 5 дней 21 час и 589 частей. При наличии даты новолуния любого месяца, можно получить дату новолуния следующего за ним месяца, добавив к нему 1 день 12 часов и 793 части. Равно как если известна дата новолуния какого-либо года, то, прибавив к имеющейся дате 4 дня 8 часов и 876 частей, если этот год обычный, или 5 дней 21 час и 589 частей, если год високосный, получится дата новолуния следующего года. В соответствии с вышеуказанным способом расчёты последующих новолуний можно делать на многие годы вперёд.

Месяцы должны быть цельными. Указание на этот счёт содержится в Писании, где сказано (книга «Бемидба́р» — «Числа», 11: 19—20): «Не

В современной науке явление ускорения и замедления объясняется движением по эллиптической орбите: если угол векторной силы более 90 градусов, то скорость прохождения данного участка небесным телом снижается, а если угол менее 90 градусов, то скорость возрастает (см. первый и второй законы Кеплера).

один день будете есть, не два дня, не пять дней, не десять дней и не двадцать дней, а целый месяц…».[217]

Некоторые месяцы лунного года длятся 30 дней (полный месяц), другие — 29 дней (неполный месяц). В Тишре́й (сентябрь-октябрь) — всегда 30 дней. Мархешва́н (октябрь-ноябрь) — полный или неполный. Кисле́в (ноябрь-декабрь) — полный или неполный. В Теве́те (декабрь-январь) — всегда 29 дней. В Швате (январь-февраль) — 30 дней. В Ада́ре (февраль-март) — 29 дней. В Ниса́не (март-апрель) — 30 дней. В Ия́ре (апрель-май) — 29 дней. В Сива́не (май-июнь) — 30 дней. В Таму́зе (июнь-июль) — 29 дней. В Аве (июль-август) — 30 дней. В Элу́ле (август-сентябрь) — 29 дней. В високосный год, когда добавляется дополнительный месяц адар, в первом адаре — 30 дней, а во втором — 29 дней. Если начало года (праздник «Рош а-Шана́») выпадает на вторник, то один из «неопределённых» месяцев (мархешван или кислев) будет состоять из 30 дней, а другой — из 29 , независимо от того, високосный это год или нет. Когда Рош а-Шана выпадает на субботу или на понедельник, то либо оба месяца имеют по 30 дней, либо по 29 — независимо от года. А если же начало года выпадает на четверг, то в обычный год оба месяца не могут быть по 29 дней. Если год високосный, то нельзя, чтобы один из них был 29, а второй 30 дней.[218]

Неопределённое количество дней месяцев мархешван и кислев в системе расчётов календаря необходимо для корректировки дат наступления нескольких праздников. Дело в том, что если праздник начала года («Рош а-Шана») выпадает на воскресенье, среду или пятницу, его нужно перенести на следующий день, чтобы последний день праздника Сукóт («Гошана́ Раба́») не выпал на субботу, а День Искупления («Йом Кипу́р») — не выпал на пятницу или воскресенье.[219]

---

[217] Русский перевод не отражает полностью всех нюансов оригинала. В тексте Торы использовано словосочетание «*ходеш ямим*» — «хо́деш ями́м», где слово «хо́деш» — это «месяц», а «*ямим*» — «дни». Словосочетание «месяц дней» («целый месяц» в русском переводе) несёт в себе дополнительную смысловую нагрузку: «хо́деш» — «месяц», состоящий из дней, а не часов.

[218] Кодекс «Мишне Тора», книга «Зманим», раздел «Кидуш а-ходеш», гл. V—VIII.

[219] Если Рош а-Шана выпадает на воскресенье, то седьмой день праздника шалашей («*сукот*» — «*Сукóт*») выпадает на субботу. В праздник шалашей каждый еврей обязан взять и соединить вместе четыре вида растений: плод этрогового дерева («*этрог*» — «*этро́г*»), ветвь финиковой пальмы («*лулав*» — «*лула́в*»), ветвь мирта («*гадас*» — «*ада́с*») и ветвь ивы («*арава*» — «*арава́*») (указание на это содержится в книге «Ваикра» — «Левит», 23: 40). В последний день 7-ми дневного праздника («*гошана раба*» — «*Гошана Раба*»), по повелению пророков, еврей обязан взять отдельно одну или несколько ветвей ивы и несколько раз побить ими об пол. В субботу данное действие запрещено из-за опасения, что человек сорвёт ветку с дерева, что является одним из субботних запретов.

Если же Рош а-Шана выпадает на среду, то Йом Кипур — на пятницу, а если Рош а-Шана выпадает на пятницу, то Йом Кипур — на воскресенье. В качестве аргумента Вавилонский Талмуд (трактат «Рош а-Шана», 20а) приводит следующее соображение: «чтобы не следовали друг за другом два святых дня подряд», которые, по одному из мнений, лишат возможности захоронить мёртвое тело в подобающий срок, а по другому мнению — лишат потребительских свойств свежие овощи, подаваемые к субботнему столу».

На сегодняшний день количество дней каждого месяца рассчитано заранее в фиксированном календаре, поэтому вышеуказанных вычислений и переносов никто уже не делает за ненадобностью.

Маймониду важно подготовить теоретическую базу для последующих поколений, которые собственноручно будут осуществлять точные расчёты начала нового месяца, ибо вероятность воссоздания института свидетельства и процедуры освящения нового месяца, как это было во время постоянно действующего органа при Верховном Суде, не исключена. Как указывает Рабби Моше, алгоритм расчёта фиксированного календаря несложен, поэтому разобраться в нём смогли бы даже дети в течение нескольких дней.[220]

Не задерживаясь на расчётах фиксированного календаря, Рабби Моше снабжает читателя необходимыми астрономическими понятиями, знание которых требовалось во времена существования Храма.

РаМБаМ рассчитывает среднее движение Солнца в течение суток. Вычисления среднего периода вращения Солнца необходимы для расчётов точного местонахождения светила. Рабби Моше снабжает читателя аналогичными сведениями о движении Луны. Как указывает Маймонид, данные расчёты нужны для достоверного расчёта появления новой Луны в условный день.

Рамки книги не позволяют привести достаточно громоздкие и сложные вычисления. Данное решение подкреплено также и тем, что некоторые исследователи уверены, что посвящённые расчётам главы XI—XIX раздела «Освящение нового месяца» не планировались Маймонидом в качестве неотъемлемой составляющей кодекса «Мишне Тора».[221]

Астрономия и астрология

Рабби Моше превозносил астрономию как истинную область знания, которая всегда была уделом мудрых людей. Почтительность к астрономии сочеталась у него с пренебрежительным отношением к другой области знания — астрологии, которую считал он плодом воображения неразумных фантазёров, приводящим к идолопоклонству.[222] РаМБаМ усматривал между астрологией и язычеством прямую историческую связь. В комментарии на Мишну, на трактат «Авода́ Зара́» — «Идолопоклонство», IV, 7, он пишет:

Сам Маймонид имеет иную точку зрения. По РаМБаМу, смещение Рош а-Шана осуществляется по причине несоответствия приблизительных расчётов точному движению небесных тел, а те причины, которые указывает Талмуд, по-видимому, имеют второстепенное значение, однако при этом более доступны пониманию людей (см. также пояснительный комментарий Рабейну Хананеля на трактат «Рош а-Шана», 20а).

220 Кодекс «Мишне Тора», книга «Зманим», раздел «Кидуш а-ходеш», гл. XI, статья 4.

221 С XI по XIX главы. См. предисловие к письму ученикам Рабби Эфраима. Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 9.

222 Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Аводат кохавим», гл. XI, 8—9.

…Эти вещи широко распространены среди народов, а основу им положили «цабии»,[223] *от которых отдалился отец наш Авраам и с чьими заблуждениями он спорил, ибо вложил Всевышний ему в сердце мудрость. Они поклонялись звёздам и приписывали им разнообразные, никак не относящиеся к ним действия. Они положили в основу определение будущего по звёздам, колдовство, нашёптывание, заклинание духов, разговоры со звёздами и с бесами, вызывание мёртвых, ворожбу во всех её разновидностях, против которых Тора обнажила свой меч… Они лежат в основе идолопоклонства во всех его проявлениях. Эта ложь началась с астрологии, предпосылки которой опровергаются естественными науками. Они (астрологи) утверждают, что некоторые звёзды приносят добро, а некоторые зло, что определённая часть сферы соответствует такой-то звезде и противостоит другой, хотя небесные сферы неделимы и однородны, а их части не отличаются друг от друга. Две эти предпосылки лежат в основе астрологии, а из их ошибочности, как уже было разъяснено, следует ложность всех её положений. Потом к этой лжи добавили другую ложь — талисманы. Решили, что если та или иная звезда в определённом месте приносит счастье, то её влияние можно привлечь с помощью особого [магического] образа. А если другая звезда в том или ином месте приносит зло, то такой образ поможет устранить вред. И вслед за астрологией талисманы также получили очень широкое распространение. Позднее к этому добавили третью ложь, и возникло идолопоклонство…*

В письме от 1195 или 1196 года, адресованном мудрецам Монпелье (южная Франция), Маймонид указывает, что в качестве доказательства можно принимать лишь три достоверные источника:

1) результаты исследования, куда входят также астрономические вычисления;
2) пять чувств;
3) традиция от пророков и учителей.

По мнению Рабби Моше, если доказательство не берёт своё начало из перечисленных выше источников — оно не может быть принято к сведению. Несмотря на то, указывает РаМБаМ, что по астрологии было написано множество книг, это обстоятельство не гарантирует истинности последних:

Вам следует знать, что тысячи книг были написаны неразумными об этих пустых вещах. А сколько людей, обременённых годами, но не мудростью, потратили свои дни на изучение этих книг, вообразив эти пустые вещи за истинные. И постигнув все эти премудрости, возомнили себя мудрецами. Это то самое, в чём заблуждаются большинство или даже все, за исключением немногих — тех, кого Всевышний называет

[223] О происхождении культа «Цаба» и его развитии см. подробно в гл. 29, третьей части трактата «Путеводитель заблудших».

«уцелевшими», о чём я хочу поведать вам. Это страшный недуг и болезненная рана, ведь что бы ни нашёл человек в книгах — сразу возомнит, что это истина, особенно, если речь идёт о древних книгах. Если множество людей изучают эти книги и обсуждают их, он поспешно принимает всё написанное в них за слова мудрости, рассуждая в сердце: разве стали бы писать ложь и обсуждать все эти вещи зазря?

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 33, с. 479—480)

По словам автора, им было посвящено огромное количество времени изучению вопроса предопределения от рождения — фундаментальной теме астрологии. В письме Маймонид приводит в пример греков и персов как эталон мудрости, которые занимались исключительно научными изысканиями, тогда как халдеи, египтяне, вавилоняне и народы, населявшие Святую Землю до появления еврейского народа на исторической арене, сделали большую ошибку, назвав астрологию мудростью. Предопределение с рождения нарушает главный принцип Торы — свободу выбора индивида. Отсутствие свободы выбора лишает смысла соблюдение заповедей, не говоря уже о награде и наказании:

…Мы утверждаем, что не существует чего-то, что заставляет Шимо́на быть продавцом благовоний и богатым, а Реуве́на быть кожевником и бедным, ибо существует вероятность кардинального изменения ситуации, как сказал философ. Однако философ утверждает, что это случайность, а мы — нет. Это зависит от Того, по Чьей воле возник мир, и всё это по справедливости. Однако нам не известна мудрость Пресвятого, благословен Он, до конца, чтобы указать, по какой причине было присуждено этому быть тем-то, а тому тем-то, ибо Его пути — не наши пути, а Его мысли — не наши мысли. Однако мы обязаны выгравировать в нашем сознании, что если Шимон совершит проступок — будет битым, обеднеет, погибнут его сыновья и подобное этому. А если Реувен раскается, исправит свои поступки и последует прямым путём — разбогатеет и будет успешным… Это является основным принципом еврейского мировоззрения. Пусть не говорит человек: «Вот, многие пробовали так поступать и не преуспели?!» Это не является доказательством, так как, возможно, у них был другой проступок или им было уготовано нечто лучшее, нежели это. В общем, мы не в силах постичь справедливость Пресвятого, благословен Он, ни в этом мире, ни в грядущем.

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 33, с. 487—488)

Подведение итогов

Религиозная среда неоднозначно восприняла появление Мишне Тора. Часть учителей придерживалась мнения, что, написав Мишне Тора, РаМБаМ стремится вытеснить Талмуд. Другие считали, что истин-

ным намерением Маймонида было желание расшатать установившиеся религиозные структуры. Третьи полагали, что Рабби Моше хотел поставить в один ряд занятия Торой и философией.[224]

В качестве возражения на первое мнение можно предложить следующий довод. РаМБаМ, рекомендовав после Писания миновать иную литературу и непосредственно обращаться к Мишне Тора, имел в виду практическое выполнение закона, формулировка которого не терпит разночтений. Однако многозначность трактовок вполне допустима на стадии теоретической подготовки. Теоретический курс построен на принципе широкого ознакомления с многоликим материалом, предоставляя ученику возможность оказаться в «судейском кресле». Задачи такого профиля и решает талмудическая литература.

В качестве наглядного примера приведём злободневную тему отношений между соседями-жильцами. В Талмуде, трактате «Ба́ва Ба́тра» — «Последняя Часть», 7б, в мишне обсуждается, что в случае, когда жильцы общего двора решили построить сторожку и нанять сторожа, чтобы обезопасить себя от несанкционированного вторжения посторонних лиц, а один из жильцов не желает участвовать в расходах, то первое мнение (мудрецов) гласит, что жильцы должны заставить уклоняющегося жильца принять участие в расходах. Второе мнение — Рабби Шимо́на бен Гамлиэ́ля гласит, что не все дворы подходят для строительства сторожки. Каждая из сторон приводит свои аргументы. Рабби Шимон бен Гамлиэль считает, что для строительства сторожки подходят только те дворы, которые выходят на многолюдное место — «*רשות הרבים*» — «*решу́т а-рабим*». А первое мнение не делает различий между дворами, выходящими на многолюдное место и не выходящими: и в том, и в другом случае существует вероятность большого скопления людей, которое затолкнет людей в чужой двор. Таким образом, Талмуд знакомит читателя с факторами времени и места, влияющими на принятие практического решения — галахи. Невозможно принять универсальное решение на все случаи жизни, каждая ситуация должна рассматриваться в цепочке взаимосвязанных событий. Два противоречивых мнения не спорят, а дополняют друг друга: в людном месте, где вероятность скопления людей высока, Рабби Шимон согласится с первым мнением, что следует заставить жильца участвовать в расходах строительства. Кстати говоря, второе мнение не говорит прямо «нет», но: «не все дворы подходят…» (!). Навыки, прививаемые талмудической литературой, необходимы для становления будущего судьи. Человеку же, не готовящемуся стать специалистом в области Талмуда, в этом нет необходимости. Именно такого рода задачи решает кодекс «Мишне Тора», в котором отношения между жильцами регулируются лаконичными императивами:

---

[224] См. Тверский И. «Галаха и философия — основы учения РаМБаМа». Ч. III, с. 94—100.

В общем дворе каждый из жильцов заставляет другого построить сторожку, равно как необходимые для двора вещи, в которых существует высокая потребность…

(Кодекс «Мишне Тора», книга «Киньян» — «Приобретение», раздел «Шхеним» — «Соседи», V, 1)

Хочется подчеркнуть, что Мишне Тора не лучше и не хуже Талмуда, оба труда предназначены для решения разных стратегических (и тактических) задач.

Кроме того, если открыть Мишне Тора, книгу «Мада» — «Знание», раздел «Талмуд Тора» — «Изучение Торы», в гл. I, статье 11, сказано:

Человек обязан разделить время учёбы на три части. Треть для — Письменной Торы, треть для — Устной Торы, а в трети уразумеет конец явления из его начала, и извлечёт явление из явления, и уподобит нечто чему-то, и поймёт посредством правил толкования Торы, пока не узнает, каков принцип правил и каким образом выводится запрещённое и разрешённое… — это и называется «Талмуд».[225]

В последующей статье сказано, что в вышеупомянутом случае говорилось о человеке, начинающем изучение, а специалист обязан посвящать незначительное время изучению Письменной Торы и Устной (Мишне), чтобы не забыть, а всё остальное время посвятить только Талмуду.[226] Также в письме к Рабби Пинхасу а-даяну РаМБаМ прямо пишет:

…Я никогда не рекомендовал прекратить изучение Талмуда, сборник законов Рабби Ицхака и другие подобные книги. Уже почти полтора года как никто из моих учеников не изучает [мою книгу], за исключением двух-трёх человек, которые занимались по разным книгам, а большинство хотели изучать законы РИФ-а, и я несколько раз прошёл с ними весь его сборник. Кроме того, двое из них попросили изучать Талмуд, и я преподавал выбранные ими трактаты. Разве мог я помыслить или повелеть, чтобы уничтожить всю литературу, предшествовавшую моему труду? Разве я не объяснил в предисловии к моему труду, что решил написать [Мишне Тора] вследствие того, что у многих не хватает терпения для изучения Талмуда, и что эти люди не могут вникнуть [в то] как допустимо, а как недопустимо поступать…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 28, с. 439)

В другом письме к своему ученику Рабби Йосе́фу бен Иегуде́, он также пишет:

…Знай, что я написал этот труд… для себя, чтобы облегчить поиск материала по нужной теме, особенно в старческом возрасте, во имя

---

225 «*למודו שליש בתורה שבכתב שליש בתורה שבעל פה ושליש יבין וישכיל אחרת דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר … ועניין זה נקרא גמרא*» «*חייב לשלש את זמן*»

226 «*…אבל כשיגדיל בחכמה …יפנה כל ימיו לגמרא בלבד*»

Всевышнего, да превознесётся Он, …после того как обнаружил, что нет у еврейского народа одного всеохватывающего законодательного источника… Однако в будущем, когда исчезнет зависть и погоня за властью, удовлетворятся этой книгой и оставят другие книги…

(Там же. Т. I, письмо № 20, с. 300—302)

Подытоживая вышесказанное, Маймонид, создавая свой труд, вряд ли претендовал на замещение им Талмуда, если учесть, что он сам рекомендовал в письме к Рабби Йонатáну а-Коэну из Лунеля «…критически относиться к написанному мной и проверять мои слова, [чтобы можно было исправить]…».[227]

Из приведённых выше отрывков писем легко уяснить задачи автора при создании Мишне Тора. Маймонидом планировалось создание удобной правовой «базы данных», цель которой — восполнить отсутствие знаний у людей. Данная попытка после распространения кодекса в народе, конечно, уменьшила «политическое» влияние религиозных структур, особенно в христианской Испании,[228] население которой «славилось» своим невежеством, тогда как в Провансе, где изучение Торы было на очень высоком уровне, такого явления не наблюдалось. Нельзя отрицать эти факты. Однако это не означает, что РаМБаМ стремился к этому. Скорее целью автора была помощь ближнему в выходе из затруднительного положения, как сказано в книге «Ваикра» — «Левит», 25: 35: «Если ослабнет твой брат и опустит руку — поддержи его…!». Тем паче что речь идёт об избранном народе, о котором сказано в книге «Шмот» — «Исход», 19: 6: «Вы будете Мне царством священников и святым народом…».

Теперь о значении занятий философией. Здесь мы также располагаем словами самого автора. В вышеупомянутом письме к Рабби Йонатáну а-Коэну из Лунеля автор, используя аллегорию, пишет:

…Прежде чем выйти мне из утробы, Всевышний предназначил меня для изучения Торы… Она [была для меня] подобна прекрасной лани, или женщине, любви к которой я предавался с самого детства. И несмотря на то, что у неё было много соперниц из других народов: моава, амона, эдома,[229] цидона и хетта — Бог свидетель, их назначение было готовить ей благовония и пищу, чтобы показать народам и властителям её красоту…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 34, с. 502)

---

227 Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 34, с. 503.

228 Septimus B. «Hispano-Jewish Culture in Transition. The Career and Controversies of Ramah», p. 40.

229 Эдом (от ивр. «*адом*» — «*красный*», «*рыжий*») — прозвище старшего близнеца-брата и антипода Яакова — Исава. В агадической литературе под названием «Эдом» подразумевается как исторические эдомитяне, так и римляне. В эпоху таннаев и ещё более амораев отождествление Рима с Эдомом получило широкое распространение, и в подавляющем большинстве проповедей под видом Эдома открыто говорится о Риме. Так, в Талмуде и Мидраше утверждается, что Рим был основан потомками Исава. Позднее термин «Эдом» стал синонимом христианского Рима, а затем — христианства вообще.

В другом письме, посвящённом вопросу предопределения конца жизненного пути человека, своему ученику Рабби Йосе́фу бен Иегуде́, Маймонид пишет «открытым текстом»:

…Представим вначале доказательства из Торы, так как она — цель, которая должна быть достигнута после подготавливающих учений (то есть математических вычислений), естественных наук и теологических учений в сочетании с дисциплинами по логике. И именно она (Тора) приводит к конечному успеху.

(Там же. Т. I, письмо № 17, с. 270)

Таким образом, читатель самостоятельно может сделать заключение об иерархии философии, других наук и Торы у Маймонида.

В адрес Рабби Моше звучали обвинения также и иного рода: что опустив в кодексе имена мудрецов, РаМБаМ предал их забвению. На это Маймонид отвечает в письме к Рабби Пинхасу а-даяну, что он следовал примеру Рабейну а-Кадош (редактор Мишны), который также не приводил имена, когда был абсолютно уверен в юридической значимости мнения того или иного мудреца. Когда Рабби Иегуда а-Наси сомневался в правильности решения, он приводил различные точки зрения учителей, от которых он непосредственно слышал эти мнения или же от имени тех, кто жил незадолго до него. Располагая текстом Талмуда, где уже вынесены решения по всем вопросам, бессмысленно упоминать имя мудреца, чьё мнение отвергнуто, тем более что мнения придерживался не он один, а целая группа учителей, чьи имена не упомянуты на страницах Гемары. Кроме того, отсутствие имён непосредственно в кодексе, по РаМБаМу, выбивает почву из-под ног вероотступников, утверждавших отсутствие объективности в постановлениях, принятых узкой группой людей — мудрецов. Имена всех поколений учителей от Моше Рабейну до последних учителей Талмуда — Раввины и Рав Аши, участвовавших в процессе законодательного творчества, были упомянуты Маймонидом в предисловии к Мишне Тора.[230]

Критика Рабби Авраа́ма бен Дави́да,[231] упрекавшего Рабби Моше в лишении учебного процесса «либеральности», также неадекватна, хотя бы потому, что, как уже было отмечено, кодекс предназначался для решения лишь определённого круга задач.

РаМБаМ, сгруппировав по тематическому принципу разбросанные по разным местам Талмуда законы, впоследствии очень сожалел

---

230 Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 28, с. 440—442.

231 См. «*השגות הראב"ד*» — «*Замечания РаАВаДа*» в предисловии РаМБаМа к Мишне Тора, последнее замечание. РаАВаД — аббревиатура от Рабби Авраам бен Давид (1120—1198 гг., Южная Франция) был сторонником первого, либерального, подхода к учёбе, при котором приводятся все мнения и имена, позволяющие выбрать одно из нескольких мнений или изменить свою точку зрения в пользу оппонента, если противоположной точки зрения придерживался более великий учитель. По РаАВаДу, РаМБаМ отказался от пути предшественников, поэтому ему (РаАВаДу) ни к чему отказываться от своей точки зрения в пользу Мишне Тора без убедительных на то доводов.

о том, что не снабдил кодекс приложением с указанием источников законов, которые содержатся не там, где этого следовало бы ожидать. Маймонид поясняет это примером из своей жизни:

…Как-то пришёл ко мне один праведный судья, принеся с собой фрагменты из Мишне Тора, книги «Ущербы», раздел «Убийца и самозащита». Показав мне статью, он сказал мне: «Читай это». Я прочитал и спросил: «Какие есть сомнения?» Он ответил мне: «В каком месте написаны эти слова?» Я ответил ему: «Там, где им следует быть — вторая глава трактата «Мако́т» или в трактате «Санэдри́н», где разбираются законы об убийце». Он сказал мне: «Я всё проштудировал, но не нашёл». Я спросил его: «Возможно, в Иерусалимском Талмуде?» Он ответил мне: «Искал, но не нашёл ни в Иерусалимском Талмуде, ни в Тосефте». Пробыв около часа в изумлении, я сказал ему: «Я помню, что похожие слова содержатся в трактате «Гити́н». — Достал «Гитин», искал, но не нашёл. Я опешил от испуга и сказал: «Где были упомянуты эти слова? Оставь, пока я не вспомню местонахождение этих слов». Он вышел — и я вспомнил. Я послал вдогонку гонца, чтобы вернуть его. Я показал ему эти слова, которые приводятся между прочим в трактате «Йевамо́т»…

И так каждый раз, когда ко мне приходят с вопросом об источнике, я оказываюсь в похожем затруднительном положении…, — если автор не может указать источник, то как же быть остальным?

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 28, с. 444—445)

Автор отнюдь не случайно взял в качестве примера обсуждение отношений между соседями. Данный пример даёт возможность глубже понять разницу между Талмудом и Мишне Тора. Гемара сразу после выдвижения утверждения того, что «жильцы заставляют уклоняющегося жильца принять участие в расходах», делает из слов «заставляют принять участие в строительстве сторожки» вывод о том, что появление сторожки во дворе улучшит ситуацию. На это Талмуд возражает, приводя агадический текст, где в качестве главного героя выступает некий праведный человек, с которым общается сам пророк Элиягу (Илья-пророк). Однако как только человек этот соорудил сторожку, пророк Элиягу перестал с ним общаться. Т.е. приведённый Гемарой пример демонстрирует обратное — строительство сторожки не улучшает, а ухудшает ситуацию. Какое моральное право имеют жильцы заставлять человека участвовать в негативном начинании? Этот вопрос задаёт Талмуд. Чтобы на него ответить, нужно дать некоторые разъяснения. Общая концепция мишны — нужно обезопасить жильцов от преступного проникновения посторонних лиц. Концепция Гемары — строительство сторожки — не только предупреждает вред со стороны злонамеренных людей, но в то же время препятствует и совершению добрых поступков по отношению к нуждающимся людям со стороны жильцов, находящихся за оградой стены помещения. Строительство сторожки приводит к тому, что бедные лишаются беспрепятственного доступа во двор праведника,

поддерживавшего их до строительства. В заключение Талмуд предлагает построить сторожку такого типа, которая защищала бы от несанкционированного вторжения извне, и, одновременно, не ограничивала бы нуждающихся людей от свободного проникновения во двор.

Подобный ход мысли вполне характерен для Талмуда. Что касается Мишне Тора, то приведённый Гемарой фрагмент отсутствует в кодексе: ведь агада не имеет каких-либо правовых последствий. РаМБаМ лишь иногда использует в Мишне Тора специально подобранный по тематике агадический материал в качестве довода для обоснования той или иной правовой нормы или философских идей.[232]

Какую роль играет история с праведником и пророком Элиягу в контексте Талмуда? Служить источником норм права — главная, но не единственная функция Гемары. Последняя претендует на нечто большее — показать эмоциональную реакцию, реакцию человеческого сердца. Приводимая история формирует необходимый багаж мировоззренческих принципов и ценностей:

- Отсутствие упования на духовные ценности (пророк Элиягу) приводит к упованию на ценности материального мира (стены сторожки), поэтому далее в трактате обсуждается строительство городских стен и участие горожан в расходах, от которых освобождены мудрецы за ненадобностью.
- Внутренний мир человека подвержен метаморфозам. При снижении духовного уровня защитные механизмы должны быть воздвигнуты таким образом, чтобы защитить от внешнего вреда и не разрывать связи с духовностью (совершение альтруистических поступков).

Атмосфера Талмуда — живая, «переливающаяся», на страницах его запечатлена жизнь во всём её разнообразии и алогичности. Кстати сказать, это свойственно всей восточной литературе, повествующей языком притчи о любого «размера» фрагментах бытия в цельности, в то время как прототип европейского мироощущения — греческая философия — стремится к фундаментальному анализу понятий, используемых в качестве кирпичиков (дискретно) в «проектировании» целостной картины мира.

В быту человека окружают различные объекты: деревья, дома, сооружения, люди, животные, земля, небо…; они не существуют по отдельности, а в рамках целостного и неделимого мира. Так же и в Талмуде запечатлены обсуждения разных ситуаций, за которыми стоит одна неделимая сущность — Творец мира. Людскому взору открываются порой противоречивые сведения об объектах мироздания, так и пытливой мысли мудрецов открывается многогранность творения, в рамках которого мирно сосуществуют противоречия. Человек не способен охватить весь противоречивый мир, как сказал Аристотель в одном из своих трудов:

…Но если учесть, что трудность бывает двух родов, причина её, быть может, не в вещах, а в нас самих: как глаза летучих мышей не имеют

[232] См. Тверский И. «Галаха и философия — основы учения РаМБаМа». Ч. III, с. 145—149.

силы перед светом дневным, так и разум нашей души — перед теми вещами, которые по природе — самые ясные из всех…

(Трактат «Метафизика», книга II, гл. 1, 993b8—993b10)

Человек нуждается в анализе и «препарировании» талмудического текста, что и было проделано Рабби Моше бен Маймоном.[233]

В преамбуле было отмечено, что кодекс «Мишне Тора» не оставил равнодушным весь еврейский мир: вокруг него развернулась очень оживлённая полемика. Сегодня, спустя восемь столетий, наблюдается парадоксальное явление: в стандартное издание Мишне Тора вошло около 10 комментариев различных авторов. Рабби Моше проделал колоссальные усилия, чтобы достичь унификации и ясности в области законодательства, однако как раз этого ему не было суждено сделать… Предложенная автором принципиально новая структура организации законодательного материала привела к «разгруппированию» обширной темы на несколько подгрупп, рассматриваемых в разных местах кодекса. Привыкшие к иной структуре талмудисты при изучении кодекса РаМБаМа делали неверные выводы, что автор не довёл обсуждение вопроса до конца. Такого рода критика исходила от мудрецов, хорошо разбиравшихся в предмете и успевших привыкнуть к определённой схеме подачи материала. Правда, Рабби Моше в послании «О воскрешении» указывает, что при составлении этого труда он руководствовался волей Творца: даже если этот кодекс и не добавил ясности, усилия не были проделаны зря, так как сердце автора кодекса было направлено к Небу.[234]

В качестве основных задач комментаторы Мишне Тора ставили следующие:

- указать талмудические источники законодательных постановлений Маймонида, чего автор, хоть и надеялся, но не успел сделать;
- прояснить смысловой контекст кодекса при попытках опровержения или защиты того или иного галахического решения, излагаемого автором.

Объясняя смысл, разные комментаторы выдвигали различные гипотезы, каждая из которых обладала сильными и слабыми сторонами.

Наиболее распространённые комментарии и замечания, вошедшие в современные издания Мишне Тора:

1) РаАВа́Д — Рабби Авраа́м бен Дави́д (1120 г., Нарбон — 1198 г., Поскьера, южная Франция). Крупнейший в XII веке знаток еврейского

---

[233] В послании «О воскрешении» РаМБаМ отмечает, что никто из его предшественников не проделывал такой работы по упорядочиванию рассеянных по разным местам сведений и по их прояснению.

[234] «ייש לנו כוונתו, ורחמנא לבא בעי». Возможно, РаМБаМ имеет в виду высказывание из Вавилонского Талмуда, трактат «Кидушин», 40а: «Сказал Рав Аси: Даже если человек задумал выполнить заповедь, но был лишён такой возможности, ему засчитывается как будто он её выполнил».

закона. Написал комментарии и сборники постановлений, а также замечания на сборник законов РИФ-а и Сефер а-Маор Рабби Зера́хии а-Леви́. Когда кодекс «Мишне Тора» достиг южной Франции, РаАВаД, тщательно проработав, составил замечания к нему.[235] РаАВаД разъясняет слова РаМБаМа, добавляет к ним свои, а иногда обвиняет переписчиков в совершённых ошибках, бывает, что он даже прославляет своего оппонента. Там, где Рабби Авраам не делает замечаний, он единодушен с Маймонидом.

2) Рабби Ме́ир а-Коэн из Ротенберга — «Агао́т Майм́ониот» (конец XIII — начало XIV в.), ученик МаГаРА́Ма из Роттенберга. Цель комментария — добавить к законодательным решениям Рабби Моше законодательные решения мудрецов Германии и Франции.[236]
3) Рабби Шем-Тов бен Рабби Авраа́м ибн Гао́н — «Мигда́ль Оз» (первая половина XIV века, Испания). Первым раскрыл источники законодательных постановлений РаМБаМа. В своём комментарии защищает позиции Маймонида от возражений РаАВаДа.
4) Рабби Вида́ль де Тулуза — «Магги́д Мишне́» (XIV век, Испания). Рабби Видаль объясняет слова Рабби Моше, указывает на источники и защищает его от критики Рабби Авраама, однако иногда склоняется в сторону последнего.
5) Рабби Йосе́ф Каро́ — «Ке́сеф Мишне́» (1488 г., Испания — 1575 г., г. Цфат, Израиль). Комментарий «Кесеф Мишне» приводит фрагменты «Магид Мишне», анализируя их.[237]
6) Рабби Авраа́м де Ботон — «Ле́хем Мишне́» (XVI век, г. Фессалоники). Комментарий «Лехем Мишне» также указывает на источники и устраняет несоответствия между Мишне Тора и талмудическими источниками.
7) Рабби Иегуда́ Роза́нес — «Мишне́ ле-Ме́лех» (XVII—XVIII вв., г. Стамбул) написал сборник дополнений к Мишне Тора.[238]

Сегодня без Мишне Тора, как правило, не проходит ни один урок по Талмуду. Преподаватели традиции используют кодекс как «призму» рамбамовского понимания талмудического фрагмента с привлечением вышеупомянутых комментариев. Более серьёзные занятия по подготовке раввинов и судей также не обходятся без глубокого анализа Мишне Тора: кодекс Маймонида в XVI веке стал одной из основ другого законодательного труда — «Шулха́н Ару́х», сохраняющего актуальность по сей день. В современных бытовых условиях кодексом «Мишне Тора» руководствуется исключительно часть йеменских евреев, которые имеют давнюю традицию пиететного отношения к РаМБаМу.[239]

---

235 Тверский И. «Галаха и философия — основы учения РаМБаМа». Ч. IV, с. 221.

236 Там же, с. 220.

237 Там же, с. 218.

238 Там же, с. 219.

239 См. раздел «Послание в Йемен».

ФИЛОСОФСКИЙ ТРАКТАТ «ПУТЕВОДИТЕЛЬ ЗАБЛУДШИХ»

Предисловие

На рубеже 80-х годов XII века РаМБаМ женился на дочери Абу аль-Махасан аль-Шаих Альтаки (Рабби Мишаэль). Её брат, Рабби Узиэль, в свою очередь, женился на сестре Маймонида. В 1186 году у Рабби Моше родился сын, названный Авраамом.[240]

Позже, в письме (дата написания неизвестна) к ученику Рабби Йосе́фу бен Иегуде́, РаМБаМ делится восторгом, сообщая о том, что его подросший сын отличается скромностью в поведении, хорошими чертами характера, тонким умом и природными задатками,[241] и надеется на великое будущее сына.[242] Вероятно, у него была также дочь, умершая в 1191 году.

В это же время, может быть чуть ранее (1183-84 гг.), РаМБаМ приобрёл своего единственного ученика Рабби Йосефа бен Иегуду, которого любил как сына.

Рабби Йосеф происходил из Марокко, из города Сеута. Там, несмотря на гонения Альмохадов, он получил традиционное еврейское образование. Оттуда же он впоследствии переместился в Египет, в Александрию. Кроме традиционного еврейского образования, до нас дошли также сведения о научных познаниях Рабби Йосефа бен Иегуды. О стремлении его к научным изысканиям свидетельствует письмо Рабби Моше бен Маймона, послужившее началом трактата «Путеводитель заблудших». В послании упоминается, что Рабби Йосеф был известен как сочинитель нравоучительных проповедей («макамы» — «рифмованные строфы»), читаемых публично в Александрии. Некоторые из них попали к Рабби Моше, который сделал выводы о сильном стремлении автора к теоретическим (умозрительным) познаниям. Однако РаМБаМ окончательно не был уверен в интеллектуальных способностях будущего ученика, поэтому им было принято решение о приватной встрече. Во время визита Рабби Моше убедился, что будущий ученик обладал познаниями в астрономии, в математических науках, среди которых были арифметика, геометрия, астрономические вычисления, а также в искусстве логики. Познания Рабби Йосефа обрадовали Маймонида и обнадёжили возможностью раскрытия ученику тайн Пророческих книг.[243] Однако в ходе встречи учитель обнаружил также некоторые чуждые истинной философии познания, которые вводили последнего в заблуждения.[244]

---

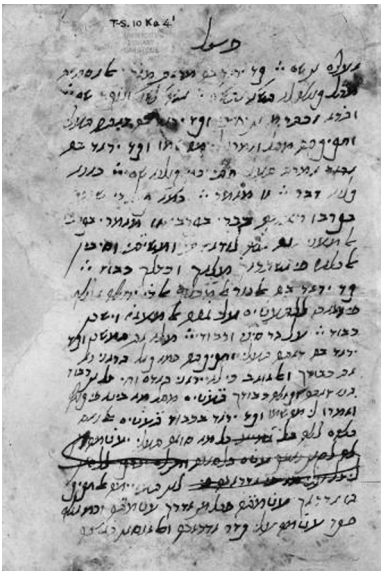
240 Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 26, с. 423.

241 Там же. «*והוא ענו ושפל שבאנשים מצורף אל זה טוב מדותיו והוא בעל שכל דק וטבע נאה*»

242 Там же.

243 Имеется в виду вся Тора в совокупности.

244 Имеется в виду учение мусульманской школы «Калам», которому Рабби Моше уделяет в конце первой части Путеводителя несколько глав, подробно исследуя происхожде-



Оригинальный фрагмент трактата «Путеводитель заблудших»

В течение времени, когда они имели возможность заниматься вместе, учитель настаивал на последовательности обучения, чтобы истинное знание приобреталось не случайными урывками, а систематически, подобающим образом. Кроме прочего, усилия учителя были также направлены на разъяснения слов мудрецов, которые при поверхностном взгляде звучали бы абсурдно.

Рабби Йосеф бен Иегуда покинул учителя в конце 1185 — начале 1186 гг. и направился в сирийский город Алеппо.[245] Разлука пробудила у Рабби Моше желание написать философский трактат для своего ученика и для людей, подобно ему запутавшихся в различных философских концепциях. Трактат был написан не сразу, а по частям, которые по мере создания отсылались Рабби Йосефу. По-видимому, произведение было начато сразу после отъезда ученика, то есть в 1186 году, и было окончено до 1191 года. Именно в этот период оно упоминается как законченное произведение в послании «О воскрешении». Трактат «Путеводитель заблудших» был написан на арабском языке с использованием еврейского алфавита.

Цели и назначение Путеводителя

Во введении РаМБаМ указывает на две цели, преследуемые в трактате:

Первая цель — разъяснение слов, употребляемых в пророческих книгах. Среди этих слов — многозначные, из которых неразумные воспринимают лишь одно значение из нескольких, с какими данное слово употре-

ние и сущность учения, и выявляет его расхождения с истинной (с точки зрения Маймонида) философией — аристотелизмом.

[245] События его дальнейшей жизни таковы: после отъезда из Фостата занимался торговлей между Индией и Вавилоном, разбогател. Затем был врачом при дворе сына Саладина в Алеппо. Находясь в Сирии, постоянно переписывался с учителем. Будучи в Багдаде, пытался выступить посредником между Рабби Шмуэлем бен Али и РаМБаМом. Написал теологический трактат о сотворении мира, а также трактат о правильном питании. Умер в 1226 году.

бляется в речи. Среди них — метафоры, которые также были восприняты согласно первичному значению, от которого данная метафора образовалась. Среди них — сомнительные слова, которые иногда можно воспринять как однозначные, а иногда как многозначные…

Другая цель — разъяснение таинственных иносказаний, употребляемых в пророческих книгах, не имеющих явных признаков иносказаний…

(Трактат «Путеводитель заблудших»,
введение к первой части, с. 5—6)

РаМБаМ приводит для примера высказывание царя Шломо (Соломона): «Золотые яблоки в серебряной сетке — слово, сказанное разумно».[246] В притче царь Шломо намекает на существование различных смысловых пластов: будничного и сакрального. Для поверхностного взгляда — серебряная сетка, а для глубокого, проникновенного взгляда сквозь узкие отверстия сетки — золотые яблоки. Также обстоит дело и с пророческими видениями, которые имеют два сосуществующих аспекта: литеральный и эзотерический. Однако, замечает Рабби Моше, учитывая особый запрет мудрецов на преподавание гласно (открыто) тайного учения о Начале бытия и Божественной колеснице,[247] Маймонид касается вышеупомянутых тем в Путеводителе вкратце и вперемешку с другими темами, среди которых истины будут «сверкать и вновь исчезать».

По первоначальной идее РаМБаМа, трактат «Путеводитель заблудших» предназначался для цельных по натуре и уверенных в истинности Торы людей, углублённо изучающих философию, но пришедших, увы, к внутреннему расколу и смятению. Противоречие между буквальными смыслами Пророческих текстов и философией толкало интеллектуалов к мысли о радикальном выборе. Как правило, перед человеком, попавшим в подобную идейную ловушку, вставала дилемма: следуя разуму, отстраниться от религиозной традиции, либо, следуя буквальному смыслу Пророческих текстов, «затмить свой разум невежеством и предрассудками». По замыслу Маймонида, трактат должен был разрешить существующие коллизии между религиозным и философским мировосприятием путём истолкования слов и выражений, употребляемых в Священном Писании, параллельно подвергая анализу и выявляя слабые стороны существующих научных и философских доктрин.

Таким образом, трактат с одной стороны не был предназначен для новичков, массового читателя, но и не для талмудистов, посвятивших свою жизнь изучению исключительно законодательной (галахической) литературы.

Автор трактата задался целью привести читателей к симбиозу языка чистого разума, которым оперирует философия, и языка внутренних переживаний, чувств и эмоций религиозной традиции, — он и назвал его — «Путеводитель заблудших». Благодаря ему, человек узрит путь истины и сможет выйти с достоинством из непростой психологической ситуации.

---

246 «Мишлей» — «Притчи», 25: 11.

247 Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», гл. вторая, мишна 1.

Наставления по изучению трактата

В завещании Маймонид обращается к своему ученику:

Если пожелаешь постичь всё то, о чём повествуется в нём, не упустив ничего, сопоставляй главы друг с другом. Не ставь себе целью понимание лишь общего смысла каждой главы, но каждого выражения, упомянутого в нём среди прочих, невзирая на отсутствие связи с основной темой главы, ибо в данном трактате повествование не ведётся в вольном стиле, но с повышенным педантизмом и особой тщательностью, предупреждая возникновение ошибок в понимании сложных вещей. Поэтому в нём нет ни единой детали, которая стоит не на своём месте и не служит разъяснением определённой темы, излагаемой в подходящем для неё месте. И не изучай его поверхностно, ибо ты навредишь мне, а себе не принесёшь пользы. Тебе следует изучать всё то, что следует изучать, постоянно исследуй его, а он, в свою очередь, разъяснит тебе большинство сложных вопросов, имеющихся в Торе…

(Трактат «Путеводитель заблудших»,
наставление о трактате, с. 12)

Рабби Моше «заклинает» и других читателей Путеводителя комментировать любое слово, упомянутое в трактате, согласно высказываниям еврейских учителей, предшествовавших ему. В противном случае «…Он причинит мне вред, хотя моим намерением было принести ему пользу, и воздаст за добро злом».[248]

В конце своего завещания автор выражает свою тревогу перед попыткой изложить глубокие онтологические[249] вопросы, затрагиваемые в еврейской литературе впервые с момента изгнания еврейского народа из Земли Обетованной. Руководствуясь двумя изречениями: «Время действовать ради Господа…»,[250] и «…Пусть все твои действия будут ради Небес»,[251] — РаМБаМ с бесстрашием первопроходца пишет:

…Таков я человек, что если нет иного пути, и я не нахожу иного способа преподавать достоверную истину, чем тот, что окажется впору лишь одному достойному… — я предпочту изложить её ради него одного, невзирая на позорные насмешки толпы…, пока он не достигнет совершенства и не обретёт душевного равновесия.

(Там же, с. 13)

---

248 Трактат «Путеводитель заблудших», наставление о трактате, с. 12.

249 От *греч.* ontos — сущее и logos — понятие, разум. Учение о бытии.

250 «Теилим» — «Псалмы», 119: 126.

251 Трактат «Авот», II, 17.

Структура Путеводителя

Трактат поделён автором на три части. В первую часть вошло 76 глав, во вторую — 48, в третью — 54.

I. Большое количество глав первой части посвящено разъяснению различных значений слов, использующихся в Пророческих книгах. Среди них:

имена существительные:

- образ, подобие, описание; картина, форма; мужчина, женщина, брат, сестра; место; престол; человек; твердыня (утёс); нога; вода, голод, жажда; лицо; спина; сердце; дух; душа; глаз и др.

имена прилагательные:

- высокий, возвышенный; живой; грустный и др.

глаголы:

- увидел, взглянул, посмотрел; поднялся, спустился; сел; встал; стоял; отдыхал; приблизился, подошёл, встретил; услышал и др.

РаМБаМ в этой части разъясняет, когда, почему и для чего в Писании приписываются Богу те или иные действия, используются определения, а также называются органы и части тела. Также затрагивается значение подготовительных занятий (пропедевтика), которые предваряют Теологию. В этой части подробно рассматривается метод познания, известный как «Негативная Теология». Ближе к концу Рабби Моше подробно занимается появлением и становлением мусульманской школы «Калам», а также постулатами, на которых зиждется их учение, перечисляет их доказательства существования Создателя, Его единства и бестелесности.

II. Во вступлении ко второй части трактата Маймонид перечисляет 26 аксиом, постулированных комментаторами трудов Аристотеля, с помощью которых доказывается существование Первопричины, Её бестелесность и единство. Однако, по мнению РаМБаМа, данных аксиом недостаточно для представления о Первопричине как о Создателе мира. Рабби Моше ставит вопрос: вечен ли мир, с необходимостью следующий из Первопричины, или же сотворён волевым актом, инициатором которого стал Творец. Маймонид, оценивая аргументы той и другой стороны, приходит к заключению, что, руководствуясь имеющимся в наличии логическим аппаратом (аподиктический[252] дискурс), нельзя склонить чашу весов в ту или иную сторону — и то, и другое утверждение допустимы. Однако Рабби Моше полагает, что креацио-

[252] От греч. apodeiktike — наука, служащая доказательству. Аподиктическое суждение выражает логическую необходимость или твердую уверенность.

нистская гипотеза встречает на своём пути всё же меньше преград, нежели концепция вечного мира. В итоге РаМБаМ апеллирует к авторитету еврейской традиции (риторический дискурс): будучи евреем, он склоняется в пользу той теории, что утверждает творение мира после абсолютного небытия, ибо об этом повествует Писание, в котором сказано: «Вначале создал Бог небо и землю».[253]

В конце второй части Маймонид разбирает также технологию пророчества, субъекта прорицания, градации пророчеств.

III. Начало третьей части посвящено видениям Йехезкеля (Иезекииля), которые касаются вопросов Космологии. Маймонидом проводятся параллели между философской и пророческой моделями мира. В третьей части трактата он обсуждает проблему существования добра и зла, плавно перетекающую в вопрос о существования конечной цели мироздания. Отталкиваясь от суждения о сотворении мира волевым актом, неизбежно возникает вопрос, существует ли возможность для человеческого разума постичь намерения Создателя? РаМБаМом приводится подробный анализ различных подходов к этому вопросу. В третьей части Рабби Моше также посвятил несколько глав Провидению и свободе выбора индивидуума. Затрагивает ли всеобъемлющее знание Творца о сущем плоскость человеческого бытия? На фоне предыдущего РаМБаМ исследует довольно сложную проблему справедливого воздаяния, фокусируя своё внимания на главах книги Иова, а также вопрос назначения и смысла заповедей.

Подведение итогов

Читателю следует обратить внимание, что целый пласт средневековой философии, к коей принадлежит и доктрина Маймонида, посвящён проблеме соотношения и сопоставления Откровения с иными источниками доказательств, построенными на строгом соблюдении правил аристотелевской логики — так сказать, сопряжении веры и разума. Философские системы средневековья рознятся между собой лишь тенденциями к превалированию одной системы доказательств над другой в случае, если они постулируют противоречивые утверждения, как об этом пишет Рабби Моше в трактате «Путеводитель заблудших», ссылаясь на комментатора Аристотеля — Фемистия (317—388 гг. н. э.): «…Не действительность следует за логическими построениями, но правильные логические построения следуют за действительностью...».[254] Утверждение Фемистия легитимно, когда речь идёт о процессах, имманентных[255] бытию, однако как быть с процессами, происходящими за пределами сущего или же на грани небытия и бытия? Что такое

[253] Книга «Берешит» — «Бытие», 1: 1.

[254] Трактат «Путеводитель заблудших», часть I, гл. 71, с. 123.

[255] От *лат.* immanens — внутренне присущий, пребывающий внутри.

сущее? Имеем ли мы научный аппарат, позволяющий нам судить о процессах при отсутствии стороннего наблюдателя?

Во второй книге монографии читатель узнает, как с данной задачей справлялись представители различных направлений средневековой философской мысли, в том числе и сам РаМБаМ, а в заключении автор позволит себе предложить дополнительные рассуждения и мысли по данной теме в надежде, что они помогут расширить кругозор и повысят интерес к Маймониду.

ПОСЛАНИЕ «О ВОСКРЕШЕНИИ»

Введение

Как уже отмечалось при подведении итогов к разделу, посвящённому кодексу «Мишне Тора», последний стал объектом обильной критики, в том числе и справедливой, в основном со стороны учителей Прованса (Южная Франция),[256] где процесс изучения Торы был на очень высоком уровне. Рабби Моше внимательно относился к уместным критическим замечаниям, внося необходимые поправки в кодекс до конца своих дней.

Однако иногда, под прикрытием даже справедливых замечаний к кодексу, видны также и другие, политические, мотивы и цели, как например преследуемые еврейским лидером Ирака — Шмуэ́лем бен Али́.

Шмуэль бен Али стоял во главе духовной академии Багдада с 1164 по 1194 гг. По свидетельству путешественника Рабби Петахии из Регенсбурга, Шмуэ́ль бен Али́ —

...Царь, наполненный мудростью Торы как Письменной, так и Устной, а также всей мудростью Египта…, имеет познания в Священных Именах. У него одновременно [обучаются] около двух тысяч учеников… Во всей ассирийской земле, в Дамаске, в городах Персии и Мидии,



Современный Багдад,
на переднем плане — комплекс зданий Абасидского дворца

[256] Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 34 (к Рабби Йонатану а-Коэну из Лунеля).

а также в Вавилоне он является суверенным судьёй… Его печать ходит по всем странам, включая землю Израиля, и все в трепете перед ним…

(Цитата по: Энциклопедия а-иврит. Т. 16 (32), статья «Шмуэль бен Али», со ссылкой на путешественника Рабби Петахию из Регенсбурга, с. 44—45).

По словам самого Маймонида в послании к своему ученику Рабби Йосефу бен Иегуде,[257] всё началось с того, что он обозначил претендента, имя которого в письме не упоминается, на должность главы диаспоры.[258] «Назначенца» на столь высокую должность впоследствии сторонилось окружение, обвиняя в некомпетентности.

В письме Рабби Моше поясняет, что он назначил анонимного кандидата по рекомендации своего ученика, в осведомлённости которого он абсолютно уверен, а также одного старца, который очень хвалил будущего главу диаспоры. И только после тщательной проверки претендента им было принято решение о его назначении. На тот момент РаМБаМ ещё не осознавал, что стал жертвой политической игры, инициированной интриганами в борьбе за распределение «административных ресурсов»:

…А я написал главе духовной академии, что если бы был осведомлён о разногласии и распрях, не встревал бы между ними, однако я уже сделал это, и рог в Явне уже протрубил… [259]

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 20, с. 309)

---

257 Данное послание представляет собой целый сборник отрывков из писем, адресованных Рабби Йосефу. Какую-либо точную дату дать трудно, так как некоторые отрывки относятся к началу написания трактата «Путеводитель заблудших», другие — к значительно более позднему периоду. См. Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 20.

258 Должность главы диаспоры была учреждена во времена персидского государства. Эта должность послужила заменой законной власти царского дома из колена Иегуды: глава диаспоры всегда вёл свою родословную от дома Давида. В руках главы диаспоры были сосредоточены различные властные рычаги. Он официально представлял перед властями государства всех евреев, собирал значительную часть налогов, назначал правителей и судей. Все главы диаспоры обладали высокой эрудицией в Торе, некоторые из них были большими учителями. Позднее, в период Гаонов, глава диаспоры совместно с мудрецами распределял должности в еврейских общинах, которые одновременно являлись и государственными должностями в провинциях.

Несмотря на то, что «золотой век» Гаонов и глав диаспоры закончился еще в XI веке, в течение почти двухсот пятидесяти лет главы диаспоры и Гаоны продолжали исполнять обязанности в качестве официальных представителей еврейской общины перед властями.

259 Выражение заимствовано из Вавилонского Талмуда, трактат «Рош а-Шана», 29б. В преамбуле мишны сказано:

Если праздничный день Рош а-Шана выпал на субботний день, то в иерусалимском Храме трубили, а в других местах государства — нет. С момента разрушения Храма Рабан Йоханан бен Закай постановил трубить в любом месте, где есть суд [из 23-х мудрецов]. Сказал Рабби Элазар: «Постановление Рабана Йоханана бен Закая касалось исключительно города Явне, [в котором при его жизни располагался Великий Санэдрин, состоявший из 71-го мудреца]». Возразили ему: «В Явне, равно как в любом другом месте, в котором есть суд [из 23-х мудрецов], [необходимо трубить]»…

По словам автора, у большинства религиозных лидеров, стоящих у власти, страх Божий пропадает, когда затрагиваются их интересы.[260]

К сожалению, этим дело не закончилось. Вышеупомянутый случай послужил началом целой серии нападок со стороны Шмуэля бен Али. Последний распустил сплетни, порочащие репутацию Маймонида и его ученика, уговаривая Рабби Моше официально раскаяться в своих словах. Он резко раскритиковал комментарий к Мишне за коррективы, внесённые автором в нескольких местах, и куда более — кодекс «Мишне Тора», по некоторым пунктам которого Шмуэль бен Али вынес иные постановления у себя на родине. Сочтя это вздором, РаМБаМ не замедлил отреагировать, написав своему ученику следующее:

...Я прекрасно осознавал в момент составления его (кодекса), что он, несомненно, может попасть в руки злоумышленника или завистника, который осудит его достоинства и укажет на его никчёмность или существенный недостаток; в руки неразумного, глупца, который не сможет оценить величину работы, проделанной в нём, и посчитает его малоценным; в руки новичка, которому сложно будет понять некоторые места в нём, поскольку ему не знакомы основы, или же он запутается в деталях, которые я изложил; или в руки человека богобоязненного согласно своему пониманию, но застывшего в своём развитии — болвана, который позаимствует основы веры, включённые в него. Все эти составляют большинство. И, безусловно, он попадёт к тем, кого Всевышний называет «уцелевшими», к людям честным, справедливым и разумным — они-то и оценят величину проделанного…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 20, с. 301)

В результате всех этих событий ученик РаМБаМа Рабби Йосеф бен Иегуда решил отправиться в Багдад с миссией прилежного преподавания Мишне Тора. Однако учитель к затее ехать в Багдад отнёсся весьма скептически, опасаясь дополнительных ссор и стычек.

И здесь Маймонид повёл себя крайне достойным образом. О поведении мудреца было сказано им ещё в первом послании «Об освящении имени Всевышнего»:

Текст Гемары, следующий непосредственно за мишной, после выяснения происхождения запрета трубить в праздник Рош а-Шана, пришедшегося на субботу, приходит к выводу, что данный запрет является постановлением учителей, цель которого предупредить перенос рога из одного владения в другое, что делать в субботу запрещено. Далее на слова мишны «С момента разрушения Храма Рабан Йоханан бен Закай постановил» Талмуд приводит случай из жизни мудреца:

…Однажды праздник Рош а-Шана выпал на субботу, и все жители близлежащих городов собрались [в Явне]. Обратился Рабан Йоханан бен Закай к жителям Бтейры: «Будем трубить». Возразили ему: «Будем решать, [следует ли распространить постановление также на территорию судебного органа]». Сказал им: «Будем трубить, а затем решать». После трубления спросили его: «Будем решать?» Ответил им: «Рог в Явне уже протрубил, и раскаянием дело не исправишь».

[260] Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 20, с. 308.

…Во-первых, если мудрый человек совершит поступок, разрешённый всем остальным людям, но такому человеку не к лицу совершать подобное, ибо он известен своими праведными делами и к нему предъявляется больше требований, нежели к кому-либо ещё. Поэтому [этим] он уже осквернил имя Всевышнего. Об определении осквернения имени Бога существует высказывание Рава: «Например, если я возьму мясо и не отдам деньги сразу»,[261] — то есть подобному человеку не следовало бы брать что-то, пока не отдаст деньги в сию же минуту…, несмотря на то, что такое поведение допустимо для остальных людей…

Во-вторых, когда мудрец обращается с людьми недостойным образом в деловых отношениях и речах, принимая людей брезгливо и сердито, он ведёт себя недобропорядочно и скверно, а его внутренний настрой вызывает антипатию у людей — [этим] он уже осквернил имя Творца…

(Там же, письмо № 1, с. 48—49)

В итоге учитель советует своему ученику брать пример с него:

…Будь среди оскорбляемых, а не среди оскорбляющих, не бросай свои слова на ветер, в речах прежде всего руководствуйся Всевышним, а критикой разумных и последователей закона — во вторую очередь…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 20, с. 308—309)

Послание

Этот небольшой трактат был написан Рабби Моше в 1191 году как «троякий» ответ, а именно: 1) как реакция на ошибочное понимание некоторыми читателями кодекса «Мишне Тора», 2) в качестве комментария к концепциям Мишны о воскрешении из мёртвых и о грядущем мире, и 3) как ответ на аналогичный трактат, составленный Шмуэлем бен Али против взглядов Маймонида.

Как замечает автор, после распространения Мишне Тора в разных странах:

…Сообщили нам, что один из учеников в Дамаске возомнил, что [такого понятия как] воскрешения из мёртвых не существует и что душа не вернётся в тело после расставания с ним. Спросили его люди, уроженцы того места: «Как ты можешь такое утверждать?» И он привёл доказательства из того, что было упомянуто нами в нашем труде, что цель — это грядущий мир, и что в нём нет тела. Тогда они привели доказательства, известные в народе, а также многочисленные сентенции мудрецов касательно этого. Он возразил, что это всё иносказания…

(Там же, письмо № 21, с. 348)

[261] Вавилонский Талмуд, трактат «Йома», 86а.

В 1189 году к РаМБаМу пришло письмо из Йемена, в котором доводилось до его сведения, что некоторые йеменские евреи постановили, что тело разложится, душа не вернётся в него после того, как его покинет, а также что награда и наказание уготовано исключительно душе в грядущем мире.

Необходимо отметить, что предшественники Маймонида, и среди них великий Рав Саа́дия Гао́н — РаСа́Г (882, Дилаз, Верхний Египет — 942, Багдад), сформировали в сознании людей модель, из которой следовало, что мессианские времена, воскрешение из мёртвых и грядущий мир составляют единый комплекс в процессе Избавления. Один из учеников РаСа́Га характеризует взгляды учителя следующим образом:

Идея бессмертия… подчинена идее воскрешения из мёртвых. После освобождения души от тела она пребывает в некоем промежуточном состоянии, пока не будет соединена вновь с телом во время воскрешения, когда оба получат соответствующую награду в вечной жизни. Всё это соответствует талмудическому учению…

(Цитата по: Julius Guttmann. «Philosophies of Judaism», p. 73).

Таким образом, на фоне непосредственной связи воскрешения тела и его плавного перехода в грядущий мир, заявление о бестелесном существовании души в будущем мире означало либо отсутствие воскрешения вообще, либо аллегорическое понимание такового. Опасения соплеменников Рабби Моше, таким образом, были не беспочвенными. Маймониду необходимо было чётко сформулировать свою позицию, лишив её всякой неясности и двусмысленности.

Возвращаясь к теме послания, РаМБаМ указывает, что самое неприятное в этой истории настигло своего адресата спустя два года: в 1191 году несколько друзей Маймонида отослали ему трактат о воскрешении багдадского учителя Шмуэля бен Али, в котором он:

…Исказил наши слова касательно данной темы, а некоторые — которые можно было оправдать — «оправдал»…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 350)

Ознакомившись с доводами данного трактата, Рабби Моше бен Маймон пришёл к заключению, что багдадский мудрец плохо разбирается в различии между категориями модальности[262] «необходимый», «возможный» и «невозможный»,[263] признав, что воскрешение как акт воз-

[262] От *лат.* modus — наклонение. Модальность суждения — различие между логическими суждениями в зависимости от характера устанавливаемой ими достоверности — от того, выражают ли они необходимую или только вероятностную связь между логическим подлежащим и сказуемым.

[263] Совокупное бытие может быть классифицировано по трём категориям: необходимое бытие (Всевышний); возможное бытие — всё остальное сущее, которое может быть, а

вращения души в тело, с философской точки зрения, относится к категории возможного события[264]:

…Однако самое удивительное из того, что мы видели в нём, я хочу сказать, в сём трактате, несмотря на то, что он полностью странен, так это его высказывание [о том], что мудрые философы не утверждают невозможность возвращения души в тело после расставания с ним, но что это, с точки зрения разума, относится к категории возможного…

(Там же, с. 351)

Истоком критики РаМБаМа стало позиционирование Шмуэлем бен Али школы «Калам»[265] в качестве аутентичных философов: отход от окружающей действительности и подмена последней воображаемыми воззрениями превратили их учение в псевдо-философское.

Маймонид почёркивает, что метод (способ) разрешения коллизий между оппонентами должен строиться прежде всего на исследовании той или иной доктрины с её исходными постулатами, после чего на фоне её положений — на определении сущности самого феномена, относится ли он к категории возможного или нет:

…Разногласия среди людей, занимающихся умозрением, существуют по отношению к определённому виду того, что воображает человек. Некоторые из занимающихся умозрением утверждают, что это относится к категории невозможного и что не следует относить ко Всевышнему способность изменить это. А другой утверждает, что это относится к категории возможного, которое Бог в силах сотворить, как Он того пожелает.

Например, объединение противоположностей в одном месте и в одно время, обращение объектов, то есть когда сущностный признак становится случайным признаком, а случайный — сущностным, или существование телесной субстанции без случайных признаков[266] — всё это относится к категории невозможного у всякого, кто занимается умозрением…

может и не быть; невозможное бытие — противоречивое с точки зрения разума, к коему не относится (как будет объяснено Маймонидом далее в послании) противоречивое с точки зрения природы явление.

264 См. также «Книга вторая», подраздел «Сверхъестественные явления».

265 «Калам» в переводе с арабского означает «речь», «разговор», в том числе и такой, где путём дискуссии, оторванной от реальности, убеждают в своей правоте. Но не всё так просто! Исламский Калам явление чрезвычайно многогранное, сложное и подчас внутренне противоречивое, развивавшееся в течение столетий в основном в шиизме, но серьёзно затрагивающее и суннизм. Маймонид полемизирует с ними по многим вопросам, анализируя их аргументы и доказательства в конце первой части трактата «Путеводитель заблудших». Здесь он отмечает опасность некритического подхода к чужому знанию, который может привести даже знающего и богобоязненного человека (как р. Шмуэль бен Али) к серьёзным ошибкам.

266 Не теплый, не холодный, не круглый, не квадратный (прим. — *Капах Й.*).

Однако группа мыслителей «Мутазила»[267] *вообразила самостоятельное существование случайного признака без сущности, классифицировав сие под категорию возможного, а другие возразили, что это относится к категории невозможного. И хотя утверждающего (того, кто утверждает) существование случайного признака вне сущности привело к этому умозаключению не умозрение, а уважение к религиозным сентенциям (т. е. постулатам), объяснить которые весьма затруднительно с точки зрения разума, поэтому (тем не менее) уберегли себя этим утверждением. Аналогичным образом образование чего-либо телесного из нематериального относится к категории возможного, — согласно нашим воззрениям, и к категории невозможного, — согласно воззрениям философов…*

Итак, прояснилось, что согласно любому воззрению и направлению можно представить невозможные вещи, существование которых абсурдно… И также выяснилось, что разногласие существует по классифицированию гипотетических вещей — относятся ли они к категории невозможного или к категории возможного.

(Трактат «Путеводитель заблудших», III, 15, с. 305—306)

Прежде чем приступить к разъяснению своей позиции, автор, намекая на неспособность или нежелание человеческого разума воспринять истинную картину, отмечает:

…Когда глава всех пророков имел намерение осведомить нас словом Всевышнего, что Он, да превознесётся Он, един, и нет подобного Ему, а также искоренить из наших душ те пагубные воззрения, которых придерживались дуалисты,[268] *изрёк, разъясняя этот принцип: «Слушай, Израиль: Господь — Бог наш, Господь един».*[269] *То христиане привели из данного стиха доказательство о трёх ипостасях Всевышнего, сказав: «Произнёс "Господь", произнёс "Бог наш", произнёс "Господь" — три имени у Него, а затем произнёс "един" — доказательство триединства», — упаси Бог! И если такое случилось со словом Божьим, то уж тем более произойдёт подобное со словами [человека из] плоти и крови, как сталось с некоторыми глупцами*

---

[267] В переводе означает «обособившиеся». Создатели ранней мусульманской теологии рационалистического направления, зародившейся в Арабском халифате в VIII веке. Основоположником мутазилизма считается Василь ибн Ата (699—748 гг. н. э.). Теоретики мутазилизма отрицали многочисленные догматы ислама: существование атрибутов Бога, отличных от Его сущности — антропоморфизм, догмат об извечности Корана, рассматривая его лишь как одно из творений Создателя. Признавали свободу воли человека. Высшим критерием объявляли человеческий разум, с помощью которого постигается религиозное учение.

[268] От *лат.* dualis — двойственный. Сосуществование двух различных, несводимых к единству состояний, принципов, мировоззрений. В данном случае под дуалистами Маймонид имеет в виду группу людей, придерживавшихся религиозного дуализма, рассматривавших мироздание через противостояние принципов добра и зла.

[269] Книга «Дварим» — «Второзаконие», 6: 4.

в отношении комментария наших слов (по поводу) одного из принципов Торы…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 339)

К необходимости подробного описания посмертного состояния души в Мишне Тора и в комментарии на Мишну РаМБаМа привела чрезмерная «погружённость» некоторых людей в обсуждения второстепенных «материальных» аспектов грядущего воскрешения: в суете вокруг непростых вопросов «второго» земного бытия и рассуждениях о деталях одеяний на телах возрождённых они позабыли о не менее реальном грядущем мире, в котором отсутствует всякая телесность:

…А в главе «Хе́лек» мы прояснили, указав на причину, благодаря которой мы сосредоточились на исследовании грядущего мира без [прояснения] воскрешения из мёртвых. И мы сказали [там], что обнаружили людей, занимающихся исключительно проблемой воскрешения из мёртвых: встанут ли они обнажёнными или одетыми, и другими подобными вопросами. Однако грядущий мир они предали забвению. И ещё, мы прояснили и указали, что воскрешение из мёртвых является одним из фундаментальнейших принципов Торы Моше Рабейну, да пребудет мир над ним, но что не оно является конечной целью, а Грядущий мир. И всё это для того, дабы разрешить великое сомнение из-за отсутствия в Торе воздаяния, за исключением воздаяния в сём мире: награда и наказание в грядущем мире не упомянуты в ней прямым текстом. Однако мы указали со слов Торы…, что Тора имеет намерение привести к конечной награде — жизни в грядущем мире — и к конечному наказанию — лишению [жизни] в грядущем мире. Эти самые принципы мы подробно прояснили также в сочинении, в разделе «Раскаяние».[270] *А в главе «Хе́лек» мы дали объяснение, которое найдёт любой, заглянувший в неё, вслед за исчерпывающим [исследованием] вопроса о грядущем мире; мы сказали, что воскрешение из мёртвых — принцип Торы, а у того, кто не принимает на веру этого, нет доли в грядущем мире… И в сочинении мы также перечислили тех, кто не имеет доли в грядущем мире, насчитав их в количестве двадцати четырёх…, среди которых — отрицающий воскрешение из мёртвых…*[271]

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 343—344)

Как указывает Рабби Моше, тело — это средоточие различных органов, обеспечивающих возможность размножения, питания, передвижения и т. п. В целях координации работы сложной механики человеческого организма, всех его органов в человеческом теле присутствует природный разум. Иными словами, тело, его функции и природный разум нацелены на достижение конкретных целей, создающих условия для существования отдельного индивидуума и вида в целом. Кроме того, из

[270] Кодекс «Мишне Тора», книга «Мада», раздел «Тшува», гл. VIII.

[271] Там же, гл. III, 6 и далее.

высказываний еврейских мудрецов известно, что функции органов в грядущем мире будут сведены к нулю: «В будущем мире нет ни еды, ни питья, ни интимных отношений».[272] Учитывая также, что Божественная воля, в силу её абсолютности, по определению не может быть «суетной»,[273] напрашивается один и единственный вывод: посмертное бытие организма и его составляющих — абсурд. Маймонид спрашивает с иронией: «…Или, быть может, находящиеся в грядущем мире не имеют органов и частей, и всё равно, по мнению этих людей, они телесны, возможно, они шарообразные, продолговатые или квадратные…?»[274]

В данное послание Маймонид не привнёс ничего принципиально нового из сказанного им в предыдущих работах. Да, действительно, воскрешение из мёртвых — это сверхъестественный акт проявления воли Создателя. Обсуждать данную тему бесполезно, равно как и бессмысленно обсуждать намерения Создателя при сотворении мира. Бог существовал ещё до появления мироздания, Его воля априорна,[275] и не может быть исследована, потому что любое исследование построено на опыте. И всё же, завершая послание, Рабби Моше бен Маймон решил снабдить трактат дополнительной информацией о сущности необъяснимых явлений.

Естественным образом воскрешение не может относиться к категории возможного, так как за всю историю людям никогда не приходилось наблюдать подобного явления — наоборот, тело человека перманентно разлагается подобно телу животного. По своей природе событие, вероятность которого близка к нулю, невозможно. Однако пророческое откровение наперекор естественному ходу событий проклamирует возвращение души в тело **сверхъестественным путём**:

…Знай, что отрицание возвращения души в тело неизбежно по одной из двух причин: либо… по причине неестественности (и тогда с необходимостью последует опровержение всех чудес, поскольку все они неестественны), или… по причине отсутствия упоминания в Писании… Однако мы уже объяснили, что существуют стихи, хотя они и малочисленны, указывающие на возрождение мёртвых. А если воскликнет: «Мы объясним их иносказательно, как было сделано нами с другими [стихами]!» — ответим ему: «Что вынуждает тебя комментировать их? Что возвращение мёртвых неестественно?!» …Тогда нужно трактовать иносказательно обращение посоха [Моше Рабейну] в змея, выпа-

---

272 Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 17а.

273 РаМБаМ в трактате «Путеводитель заблудших», часть III, гл. 25, подразделяет возможные действия на IV категории: I) бесцельное (например, мечтание); II) действие, направленное на достижение негативных целей (например, излишество в еде); III) напрасное; IV) действие, направленное на достижение необходимой или полезной цели, и достигшее её. Божественное волеизъявление относится исключительно к IV-й категории, независимо от её когнитивности.

274 Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 356.

275 От *лат.* a priori — предшествующий. Знание, предшествующее опыту и независимое от него.

дение манны, Синайское Откровение, столп огненный и облачный — всё это требует комментария, пока не будет согласовано с естественной природой вещей. Однако мы уже разъяснили в Путеводителе заблудших,[276] *когда мы вели речь о сотворении мира, что из веры в сотворение мира с необходимостью следует допустимость всех остальных чудесных явлений, поэтому воскрешение из мёртвых — также возможное событие. А то, что [с точки зрения разума] допустимо при наличии пророческого сказания — уверуем в это. И мы не станем комментировать буквальное понимание такового. И хотя мы вынуждены трактовать то, что в буквальном смысле невозможно, например телесность Бога, возможный феномен — останется самим собой…*

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 366 — 367)

РаМБаМ распределил все сверхъестественные явления по двум категориям:

- «Невозможные по природе»,
- «Возможные по природе».

К первой категории относится беспрецедентное в истории превращение посоха Моше Рабейну в змею.

Ко второй категории относится «налёт» саранчи во время египетских казней. Повреждение сельскохозяйственных угодий саранчой — явление довольно частое, однако уникальность сего явления позволяет возвести его в ранг исключительного по трем признакам:

1. Событие происходит по слову пророка.
2. Необычность события, выводящего его за рамки стандартного. Например, сказано в книге «Шмот» — «Исход», 10: 14: «…Прежде не бывало такой саранчи, и после сего не будет такой».
3. Продолжительность события.

Касательно необъяснимых феноменов первой категории, «невозможных в природе»: они должны быть кратковременными, в противном случае возникло бы сомнение в их исключительности. Например, если бы посох Моше Рабейну остался бы змеёй, то это навлекло бы тень сомнения, была ли эта змея когда-то посохом.

Подытоживая тему воскрешения, хотелось бы обратить внимание на одну деталь, которая уже после смерти Великого Мудреца сыграла немаловажную роль в дебатах вокруг личности Маймонида и его трудов.

В послании Рабби Моше определённо рассматривает воскрешение из мёртвых вне всякой связи с грядущим миром. Продолжительность жизни в данную эпоху будет такой же, как в мессианские времена, но воскрешение с неизбежностью завершится повторной смертью.[277] На это заявление более поздние еврейские учителя, среди кото-

[276] Часть II, гл. 25.

[277] Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 354.

рых Рабби Ме́ир а-Леви́ Абула́фия — РаМА́ (1170—1244 гг., Испания), отреагировали довольно резко: «Конечно, чем страдать от смертельной агонии ещё раз, лучше не быть воскрешённым».[278] Действительно, читателям трудов РаМБаМа оставался не вполне ясным вопрос о смысле возрождения тел. Правда, сам Маймонид никоим образом не чувствовал себя сконфуженно: он ответил на этот не совсем корректный вопрос в конце послания:

…А на вопрос: «Зачем было осуществлено данное чудесное явление без указания [конечной] цели?» хочу ответить: «Воскрешение из мёртвых, награда и наказание после смерти телу и душе — равносильно постановке вопроса: "Зачем было выбрано из возможных чудес пророком Всевышнего именно превращение посоха в змею, а не превращение камня во льва?" Всё это находится под юрисдикцией [Божественной] мудрости, которую нам не дано постигнуть ни на йоту…»

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 372—373)

[278] Maimonides' treatise on resurrection : a comparative study, by Joshua Finkel in Essays on Maimonides, p. 115.

ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ РАМБАМА

Медицинская практика

В 1177 году в Индийском океане затонул корабль, на борту которого находился брат РаМБаМа — Давид. Вместе с братом пошли ко дну также значительные денежные средства семьи, в том числе и занятые ими у других людей. Смерть брата подкосила здоровье Маймонида, загнав его на целый год в болезнь, от которой он с трудом оправился. Спустя восемь лет он всё ещё пребывал в неутешной скорби по брату, которого считал своим сыном, выросшим у него на коленях, братом и в то же время учеником, который хорошо разбирался в Талмуде и ещё более в языкознании. Давид занимался торговлей, что позволяло Рабби Моше посвящать всё своё время учёбе.[279]

Брат РаМБаМа совершил как минимум две поездки в Индию. Первая поездка состоялась не позднее 1171 года.[280] Накануне расставания с братом в одном из своих писем Маймонид желает ему мира в предстоящем плавании. Поездка закончилась благополучно — об этом свидетельствуют отрывки из писем Рабби Моше, где он перечисляет даты бегства семьи из стран притеснения. Другая поездка, по-видимому вторая, обернулась трагедией. После потери немалых денежных средств и смерти брата, оставившего после себя вдову и маленькую дочку, он вынужден был заняться врачебной практикой.[281]

Помощник Саладина, визирь аль-Фадиль, приблизил РаМБаМа ко двору и назначил ему годовое содержание.[282] Из отрывка письма, адресованного Рабби Йосефу бен Иегуде, дата которого точно не известна,[283] Маймонид сообщает о небывалой славе его как лекаря, которая слыла среди знати по всей земле египетской. К превеликому сожалению автора послания, наличие огромной клиентуры отнимало у него всё время, вынуждая его оставаться в Каире и заниматься лечением больных, а по прибытию домой, в Фостат, оставшееся время посвящать изучению трудов по медицине, лишая самого главного в жизни учителя — изучения Торы.

---

279 Письмо к Рабби Йефету бен Илии а-даяну. См. Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 11.

280 Там же, письмо № 3.

281 Правда, историограф аль-Кифти сообщает, что ещё при фатимидской династии (до 1171 года) РаМБаМ приступил к обязанностям врача. Данное утверждение противоречит утверждениям самого Маймонида, что ведение дел братом «позволяло мне не заниматься делами» — «אני יושב לבטלה». Оно также противоречит написанному в письме к Рабби Йонатану а-Коэну из Лунеля, что он трудился над Мишне Тора в течение почти 10 лет.

282 «Энциклопедия а-иврит», статья «РаМБаМ», со ссылкой на историографа аль-Кифти.

283 Правда, в конце сборника указана дата — 1192 год. Однако маловероятно, что РаМБаМ за столь короткий срок успел достичь таких высот, учитывая, что почти все его медицинские труды были созданы на рубеже 90-х.

О знаменитости, пожалуй даже славе Рабби Моше свидетельствует тот факт, что известный мусульманский врач и мыслитель Абд аль-Атиф из Багдада специально посетил Каир, чтобы познакомиться с тремя жившими там персонами, в том числе с Мусою ибн Маймуном (РаМБаМом), а небезызвестный арабский поэт ас-Саид ибн Сина аль-Мулк воспел нашего героя в «оде», превознося над Галеном[284]-врачевателем исключительно тела, как целителя, сочетающего в себе качества врачевателя и тела, и души:



Гален

Гален подарил нам здоровое тело…
Но мудрый еврей подарил нам двойное искусство:
Избавляет и тело, и душу от любого неистовства;
Указывает, как неведение душу калечит,
А мудрость, напротив, как её лечит;
Даже Луна его панацее покорна,
От всяких изъянов она будет свободна;
Её нимб не поблекнет от пятен,
И рост новолуния не двинется вспять.[285]

Маймонид приобрёл широкую известность как медик и в сопредельных государствах. Правитель франков в Ашкелоне (Святая Земля) Альмарик предложил ему занять должность врача, однако РаМБаМ отверг данное предложение.[286]

Средневековая медицина

Античная теория элементов, жидкостей и темпераментов была заимствована арабской медициной у Галена, который в свою очередь опирался на труды Гиппократа и Аристотеля. Согласно воззрениям гре-

[284] Клавдий Гален (129, Пергам — 199 г. н. э., Рим) врач и философ. В течение многих столетий оставался авторитетом в медицине, наряду с Гиппократом. Особую известность получило его учение о четырех типах темперамента — сангвинический, флегматический, холерический, меланхолический — и лежащих в их основе четырёх телесных жидкостей: крови, слизи, жёлтой и чёрной желчи.

[285] Перевод автора с англоязычной версии цитаты: Moses Ben Maimon. Two treatises on the regimen of health, ed. and tr. Bar-Sela A., Hoff H., Faris E.. [Transactions of the American Philosophical Society, N. S. 54, pt. 4], pp. 3—4.

[286] «Энциклопедия а-Иврит», статья «РаМБаМ», со ссылкой на историографа аль-Кифти.

ков, мироздание подчинено закону гармонии[287] микро- и макромира. Подлунный мир (мир возникновения и уничтожения) содержит четыре элемента в разных пропорциях — огонь, воздух, воду и землю. Конституция человеческого тела состоит из четырех жидкостей — кровь, флегма (слизь), жёлтая и чёрная желчи. Результатом сбалансированности упомянутых выше жидкостей является телесное здоровье, тогда как отсутствие нужной пропорции приводит к заболеваниям. Каждый из элементов и жидкостей обладает в разной мере двумя из четырех физических качеств: тёплое, холодное, влажное и сухое — которые определяют темперамент каждого индивидуума. При отсутствии равновесия врач способствует внутренней природе достичь упорядоченности, прежде всего посредством правильных режимов (питание, физическая активность, сон), затем посредством лёгких лекарственных препаратов, аналогов пищи, однако, если нет иного способа остановить прогрессирующее заболевание, то посредством более сильных лекарственных средств.[288]

Например, согласно Авиценне (Абу Али ибн Сина ,980, Авшана, близ Бухары — 1037, Хамадан), осенью, когда на тело человека воздействуют тёплые лучи солнца в течение дня и прохлада в ночное время, крови содержится в теле в значительно меньшей пропорции, так как «темперамент» сезона угнетает кровяную жидкость. Таким образом, в течение осеннего периода диета, по возможности, должна включать в себя преимущественно горячие и сухие по своему «темпераменту» ингредиенты.[289]

Согласно комментатору Аристотеля Александру Афродизийскому (жил в Афинах в 198—211 гг. н. э.), закон гармонии микро- и макродействует во всех ипостасях мироздания, в том числе и в духовной пло-

---

287 От *греч.* harmonia — связь, соразмерность.

288 Graziani J. S. «Arabic medicine in the eleventh century as represented in the works of Ibn Jazlah», p. vii.

Приведём обширную цитату из Платона, где приводятся небезынтересные доводы о преимуществе физических упражнений и упорядоченного образа жизни над лекарственными препаратами:

…Соответственно из всех видов очищения и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при морских или иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействий, который, правда, приносит пользу в случаях крайней необходимости, но в остальное время, безусловно, неприемлем для разумного человека: речь идёт о врачебном очищении тела силой лекарств. Если только недуг не представляет чрезвычайной опасности, не нужно дразнить его лекарствами. Дело в том, что строение любого недуга некоторым образом сходно с природой живого существа; между тем последняя устроена так, что должна пройти определённую последовательность жизненных сроков, причём как весь род в целом, так и каждое существо в отдельности имеет строго положенный ему предел времени, которого и достигает, если не вмешивается сила необходимости. …Таким же образом устроены и недуги, и потому обрывать их течение прежде положенного предела силой лекарств может лишь тот, кто хочет, чтобы из лёгких расстройств проистекли тяжёлые, а из немногих — бесчисленные. Следовательно, лучше руководить недугом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить его лекарствами, делая тем самым беду закоренелой.

(Трактат «Тимей», 89a — d)

289 Там же, p. 108.

скости: природа тела как бы притягивает определенный тип души.[290] Например, совершенная природа тела человеческого индивидуума способствует обретению благородного душевного облика. Предшественник РаМБаМа Рабби Иегуда а-Леви (1075, Тудела, Северная Испания — 1141, Египет) приводит позицию философов-современников, придерживавшихся точки зрения «естественного» аристократизма:

… Итак, у каждого индивида наличествуют причины, приводящие его к цельности: тот, кому предшествовали все эти причины, становится цельным, а тот, кому не предшествовали все эти [причины], остается ущербным. Например, природа негра не сочла возможным достижения им иного, чем крайне ущербного, человеческого облика и речи. У философа, напротив, подготовлены [такие природные] свойства, согласно которым он приобретает нравственные достоинства, разумное совершенство и практические навыки…

(Трактат «Кузари», с. 2)

Каждый человек рождается с предрасположенностью к тому или иному занятию, деятельности и поведению. Кто-то рождается с задатками мастера гончарного искусства, другой — мыслителем. Зависимость душевной природы от природы физической проявляется наиболее отчётливо в поведенческом (привычка — вторая натура), и в меньшей степени в умозрительном планах: человек может сохранять душевное равновесие, травмировать или же развивать его:

Мудрецы, благословенной памяти, уже сказали: «Тот, кто желает стать благочестивым — пусть выполняет рекомендации трактата "Авóт"».[291] *А у нас нет уровня выше, чем благочестие, разве только пророчество, к которому оно приводит, как сказали: «Благочестие приводит к пророческому наитию».*[292] *Таким образом, с их слов прояснилось, что следование нравственным принципам сего трактата приводит к пророчеству…*

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Восемь глав, введение, с. 227)

В этой связи каждый врач должен быть также и философом, который наряду с предметами по медицине обязан изучать в рамках академического курса также устройство душевной натуры человека. Сравнивая врачевание тела и души, Маймонид пишет:

Ты знаешь, что исправление качеств, конечно же, является лечением души и её сил. Также как врачу, лечащему тела, должно, прежде всего, знать в комплексе тело, которое он собирается лечить, а также части

290 Pines S. «What was original in arabic science? Studies in Arabic versions of Greek texts and in mediaeval science». Vol. II, part II, p. 332.

291 Вавилонский Талмуд, трактат «Бава Кама», 30а.

292 Там же, трактат «Авода Зара», 20б.

тела, каковы они, — я хочу сказать, тело человека. А также ему необходимо знать, какие вещи приводят к заболеванию, и отстраняться от них, и какие приводят к здравию, и стремиться к ним. Аналогичным образом он будет поступать при лечении души. Имея намерения исправить качества, должно знать душу человека в комплексе, её составляющие, а также то, что душу калечит, а что лечит.

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. Восемь глав, гл. I, с. 228)

Религиозное сознание рассматривает человека как своего рода «мистическое» существо, которое (мыслительными процессами, эмоциональными переживаниями, поведением) способно создавать духовные объекты, влияющие в свою очередь на породившего их субъекта, на его духовную, физическую природу и даже на материальное положение, проявляясь в тех или иных последствиях: здоровья или болезни, урожая или неурожая, богатства — бедности и т. п.

В отличие от религии, — медицина, агрономия, экономика и др. отрасли знания — рассматривают человека и среду его обитания скорее как «механизм», оперируя исключительно естественными причинами, такими как несбалансированное питание, неплодородность почвы, неумение рационально пользоваться денежными средствами. Врач не рассматривает в качестве приемлемого ответа, что раковая опухоль образовалась вследствие невнимательного отношения к другим людям. Врач принимает в расчёт только причинно-следственную связь, повлекшую образование опухоли вследствие длительного нахождения пациента под воздействием ультрафиолетовых лучей или, например, курения. Однако, когда все естественные причины были учтены и исследованы, не приведя к положительным результатам, разум уступает место вере, которая, в зависимости от исповедания, предложит свой выход из возникшей ситуации.

Придерживаясь умеренного подхода, то есть отождествляя природу с проявлением воли Всевышнего, Рабби Моше бен Маймон не разделял причины на естественные и сверхъестественные:

…Однако известное среди людей высказывание…, будто пребывание человека в стоячем, сидячем или ином положениях зависит от воли Бога, да возвысится Он, в определённом смысле верно. Подобно тому, когда некто бросает в воздух камень, падающий [впоследствии] вниз, мы говорим, что по воле Бога камень падает вниз — верное высказывание, ибо Всевышний пожелал, чтобы земля была в центре… Не потому, что Бог пожелал в сию минуту — в момент перемещения этой земляной глыбы, чтобы она двигалась вниз.

С данным утверждением не согласны «разговаривающие»,[293] *утверждающие, что воля Всевышнего в отношении чего-то постоянно обновляется. А мы в это не верим, ибо воля изъявлялась в шесть дней*

[293] Последователи школы «Калам».

творения, и все вещи постоянно следуют своей природе, как сказал [царь Шломо (Соломон)]: «Что было, то и будет…»,[294] *«…То, чему предстоит произойти, то и произойдёт…»,*[295] *«…Нет ничего нового под Солнцем».*[296] *Поэтому мудрецы вынуждены были сказать, что всем чудесам, выходящим за рамки обычного…, предшествовала воля Всевышнего в шесть дней творения, которая в тот момент установила природу вещей… А когда это произошло в соответствующее время, подумали, что это случилось сейчас — а это не так…*

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. Восемь глав, гл. VIII, с. 251)

В этой связи Маймонид дистанцировался от мнения, будто использование подручных средств, например, лекарственных препаратов — результат отсутствия упования на всемогущество Бога. Обсуждая необходимость посещения врачей в комментарии на мишну трактата «Псахим», IV, 10, он отмечает:

…Я бы не писал так подробно об этом, если бы я не услышал (и мне также объяснили), что [царь] Шломо (Соломон) написал «Книгу исцелений». Когда человек заболевал тем или иным недугом, он обращался к этой книге и, соблюдая её предписания, выздоравливал. А [царь] Хизкиягу, обнаружив, что больные полагаются во врачевании на «Книгу исцелений», а не на Бога, тут же скрыл её. Не говоря уже о совершенной неправдоподобности этой истории, её приверженцы приписали Хизкиягу и его окружению невежество, которое подстать разве что последним из толпы. Согласно их неправильным и глупым представлениям, быть может, мы скажем, что голодный человек, насытившись хлебом…, перестаёт полагаться на Всевышнего? — О, глупцы! — Следует сказать этим людям. Так же как я благодарю Бога в час потребления пищи за то, что Он избавляет меня от голода и поддерживает моё существование, так и принимая лекарство, я буду благодарить Его за то, что Он дал мне средство исцелиться от болезни…

Труды по медицине

Под конец своего жизненного пути Рабби Моше бен Маймон создал несколько трудов по медицине. Все труды были написаны на арабском языке, за исключением одного небольшого произведения, названного автором «Книга терапии», написанного на иврите для своего сына — Авраама.

Медицинские труды, равно как и другие произведения Маймонида, отличаются рационализмом и практическими рекомендациями. РаМ-

[294] «Коэлет» — «Екклесиаст», 1: 9.

[295] Там же, 3: 15.

[296] Там же, 1: 9.

БаМ ставит диагноз, проводит профилактику и лечение болезни скорее на научных принципах и трезвом рассудке, нежели на догадках и предрассудках. Он осуждает все виды шарлатанства, включая амулеты, заклинания и веру в астрологическое воздействие на судьбу, допуская их исключительно в качестве психологических средств по успокоению пациента и только тогда, когда речь идёт об экстренном случае, угрожающем жизни больного.[297] Как и прочие, эти труды Маймонида отличаются чёткостью, ясностью и краткостью. Он никогда не стыдится признать свою неосведомлённость по конкретному вопросу, оставаясь искренним с пациентом и с самим собой.

Все медицинские сочинения РаМБаМа можно сгруппировать по тематике на общемедицинские и специальные.

Общемедицинские

I. Афоризмы

Книга содержит около 1500 афоризмов, заимствованных у Галена. Автор поделил трактат на 25 тематических глав, в которых рассматриваются вопросы по анатомии, физиологии, патологии, симптоматологии, диагностике. Особое внимание уделяется пульсу и его ритму, моче, её цвету и составу, а также общей и специальной терапии: хирургии, гинекологии, лихорадке, включая венесекцию — курсу терапии по лечению сердечной недостаточности путем разреза вены. Также Маймонидом рассматриваются такие методы лечения как: очищение кишечника, лечебный массаж, гимнастические упражнения, принятие ванн, диета и лекарственные препараты.

Хотя данный труд и основан на работе Галена, тем не менее, по заявлению Маймонида, является откорректированным изданием его работы, дополненной ссылками на арабские авторитеты.

В 25 главе автор обращает внимание на более чем 40 противоречий и непоследовательностей в высказываниях Галена.

Например:

- В одном месте Гален даёт только три причины изменения пульса, а в другом месте он упоминает четыре причины;
- В одном месте Гален говорит о том, что температура тела не изменяется с возрастом, тогда как в другом месте он говорит, что температура тела с возрастом понижается;
- В одном месте Гален утверждает, что верблюжье молоко является самым полезным, а в другом — он ставит на первое место ослиное молоко;
- В одном месте утверждается, что молоко изобилует больше всего жиром, тогда как в другом месте, что молоко изобилует больше всего сывороткой.

---

[297] Feldman W. M. «Maimonides as Physician and Scientist» in «Moses Maimonides» / Ed. by rabbi dr. Epstein I., p. 119—120.

- Автор также указывает на то, что Гален противоречит сам себе относительно свойств сыворотки, усваивания свиного мяса, причин эпилепсии и мигрени, а также на его неуспешную попытку классифицировать причины обморока, что лишает студентов возможности поставить диагноз и прописать курс лечения.
- Интерес представляет также рассмотрение причин диабета, встречающегося, по мнению Галена, чаще на Востоке, чем на Западе. Если Гален, указывает Маймонид, в своё время имел возможность столкнуться только с двумя случаями, то автор столкнулся с 23 случаями, из которых 20 — у мужчин и 3 — у женщин. По РаМБаМу, ответ на причину заболевания таится не в географическом факторе, а, скорее, в этнических особенностях, так как Гален особо не сталкивался с пациентами-евреями.[298]

II. Здоровый образ жизни

Трактат был написан примерно в 1198 году для личного пользования султана аль-Афдала. Последний был весьма распущен в поведении и нравах и страдал меланхолией. Книга состоит из четырех частей, в которых обсуждаются следующие темы: клинический случай султана, взаимодействие между разумом и телом, общая гигиена, диета, психотерапия, а также способы оказания первой помощи при отсутствии компетентного врача.

Как пример влияния разума на тело, автор иллюстрирует изменения во внешности и пульсе в результате сильных потрясений. Здоровый человек в случае негативных новостей становится бледным, у него появляется дрожь, учащается пульс, глаза впадают в орбиты, аппетит пропадает, а тело становится холодным: кровь покидает поверхностные ткани организма, сосредотачиваясь на жизненно важном — внутренних органах человека. У человека же с ослабленным физическим здоровьем в случае положительных новостей можно наблюдать обратный эффект. Психика человека также подвержена влиянию со стороны тела: физически больной человек испытывает депрессию, тогда как физически здоровый человек счастлив и жизнерадостен. Таким образом, психологический комфорт не только устраняет причины волнения и тревоги, но и причины заболеваний тела.

III. Трактат по объяснению несчастных случаев

Трактат был составлен на рубеже 1200 года также для султана аль-Афдала. 22 главы сочинения посвящены восхвалению предыдущего трактата о здоровом образе жизни.

---

[298] Feldman W. M. «Maimonides as Physician and Scientist» in «Moses Maimonides» / Ed. by rabbi dr. Epstein I., p. 110—111.

IV. Книга терапии

Книга была написана на иврите для своего сына, Авраама. Эта книга не рассматривает терапию вообще, а представляет собой небольшой реферат по гигиене. Книга состоит из вступления и 50 небольших параграфов.

Специальные

I. Книга о ядах

РаМБаМ составил её в 1199 году в ответ на просьбу Кади аль-Фадила, чтобы предотвратить нависшую над Египтом опасность от змеиных укусов. Книга состоит из двух частей.

Первая часть касается укусов змей, насекомых, различных животных, включая бешеных собак. В первой части даётся описание симптомов попадания яда в кровь при укусе и необходимый курс лечения в случаях, когда животное известно и если не известно. Предложенный Маймонидом курс лечения вполне может быть использован и сегодня в отсутствие квалифицированной врачебной помощи:

- Плотно натянуть вокруг раны что-нибудь для того, чтобы не дать распространиться яду по всему телу через кровь.
- Увеличить рану при помощи надреза, чтобы обеспечить свободный отток отравленной крови.
- Отсосать из ранки кровь, если рот не повреждён или посредством сухих банок. Если отсос был осуществлён при помощи рта, то необходимо промыть рот маслом или смесью из масла и вина, а затем принять слабое рвотное средство и сильное противоядие.
- Прижечь рану, чтобы нейтрализовать яд.
- Закрыть рану и перевязать. Если поражение наступило от укуса бешеной собаки — необходимо оставить рану для стока крови в течение 40 дней, так как инкубационный период при бешенстве длится долгий срок. Рабби Моше описывает случай с мальчиком, к лечению которого приступили слишком поздно. После непродолжительного улучшения он внезапно заболел и умер. Как указывает РаМБаМ, все усилия должны быть предприняты только до появления симптомов водобоязни: по словам автора, в его практике ни один из пациентов не выжил после появления гидрофобии.
- Общий уход по устранению у пациента шокового состояния.

В случае попадания яда в рот Маймонид прописывает слабительные и противоядия, процесс приготовления которых и дозировку для различных возрастов он также указывает в трактате.

Вторая часть касается других ядовитых веществ, попадающих в организм через ротовое отверстие. Среди них: химические элементы (медь, свинец), растения, грибы, а также особое внимание уделяется

симптомам отравления шпанскими мушками (стимулятор потенции) и белладонной.[299]

II. Трактат об интимных отношениях

Трактат, состоящий из 19 глав, был посвящен внуку Саладина. В труде рассматриваются психологические аспекты полового акта и различные типы сексуальных темпераментов. В трактате подчёркивается польза умеренного полового поведения, и таящаяся в чрезмерном использовании афродизиаков или шпанских мушек опасность. Тема сексуального поведения затрагивается также в Книге терапии, а также в разделах «Деот» и «Исурей биа» кодекса «Мишне Тора».

По РаМБаМу, семенная жидкость — источник жизни человеческого тела и сияния глаз. Чрезмерная растрата «эликсира жизни» приводит к преждевременному увяданию организма, которому предшествуют такие физиологические процессы как: выпадение волос на голове, потускнение глаз, появление неприятного запаха изо рта и под мышками, выпадение зубов. Кроме того, Маймонид, ссылаясь на компетентных врачей, утверждает, что из тысячи людей лишь один умирает от болезни, а все остальные от чрезмерности в интимных отношениях. Однако полное воздержание, считает Рабби Моше, также негативно влияет на здравость рассудка. Поэтому когда человек чувствует, что его тело крепкое и здоровое и при этом он часто страдает от произвольной эрекции, ему следует вступать в половую связь. Более того, при ощущении тяжести в тазобедренной области — интимные отношения просто необходимы для восстановления физиологического и психологического баланса.[300]

III. Трактат об астме

Вобрав в себя 13 глав, трактат был составлен в 1190 году. Главы труда посвящены диете и климату, оптимальным для астматиков.

IV. Трактат о геморрое

Трактат состоит из семими глав, в которых автор не только ссылается на арабские медицинские авторитеты, но и широко освещает свой собственный опыт, прописывая оригинальные способы лечения. Главными причинами плохого пищеварения Маймонид считает качество и ингредиенты пищи, её избыток, очередность блюд при потреблении. Старая, сильно солёная и копчёная пища очень вредны, поэтому следует отказаться от таких тяжёлых продуктов как: мясо, особенно копчёное и мясо старых животных, крупных рыб, старый сыр, грибы, трюфели, а также любая пища с неприятным запахом и вкусом — всё это является ядом для организма. По РаМБаМу, есть и пить нужно только испытывая голод и жажду, а в процес-

---

299 Feldman W. M. «Maimonides as Physician and Scientist» in «Moses Maimonides» / Ed. by rabbi dr. Epstein I., p. 113—114.

300 Кодекс «Мишне Тора», книга «Мада», раздел «Деот», IV, 19.

се потребления еды важно соблюдать раздельное питание, идя от более легкого к более тяжёлому виду пищи. Как указывает Рабби Моше, не следует наедаться до конца: уход из застолья должен сопровождаться небольшим чувством голода. После потребления пищи нежелательно гулять и работать, так как это может привести к серьезным заболеваниям, однако до приёма пищи физический труд приветствуется, так как способствует пищеварению. Показатель правильного питания — стул, который у здорового человека должен быть ближе в сторону жидкого.

Маймонид осуждает оперативное вмешательство, которое не устраняет причину заболевания, а лишь симптом. Операция должна применяться только в крайних случаях. В ординарном случае следует применять диету, различные масла и жиры. В случае тромбоза он рекомендует надрезать вену, но только в присутствии врача, а если пациент стар, то применить банки в поясничном отделе.[301]

V. Объяснение названий лекарств

Трактат содержит около 2000 наименований лекарств на арабском языке с краткой аннотацией к перечню.

Подведение итогов

Существуют ещё несколько книг, приписываемых Маймониду, однако их авторство остаётся под сомнением.

Читатель уже начал распознавать «почерк» Маймонида: везде там, где он имел отличный от предыдущих авторитетов опыт, он смело брался за перо, чтобы подкорректировать его. Сам Рабби Моше говорит во многих местах своих трудов,[302] что мудрец всегда должен руководствоваться истиной, а не тем авторитетом, от которого она исходит, ибо от того, что какое-либо соображение высказал авторитетный человек, истина не становится более значимой. Уместно отметить, что РаМБаМ, хотя и критиковал Галена, в медицинской практике все же следовал ему, считая последнего большим знатоком. Но в качестве выдающегося мыслителя Маймонид совершенно игнорировал коллегу. В 25 главе Афоризмов РаМБаМ пишет следующее:

…Несомненно, Гален был сведущим в математике, изучал логику и труды Аристотеля по физике и Теологии, однако он не достиг совершенства в этих предметах. Весь свой интеллект и проницательность он направил на медицину, и в результате он плохо вник в вещи, мнения о которых среди специалистов неоднозначны. Таким образом он опроверг Аристотеля в логике...

---

301 Feldman W. M. «Maimonides as Physician and Scientist», in «Moses Maimonides» / Ed. by rabbi dr. Epstein I., p. 114—115.

302 См. предисловие к комментарию на Мишну.

Поэтому я (Рабби Моше) посчитал уместным привести здесь его слова… и опровергнуть его, хотя это не является настоящим опровержением того, кто совершает такую гнусность, так как Моше Рабейну не является для него тем, кем он является для нас, последователей Божественного закона. Однако я хочу объяснить в моём опровержении, что незнание, в котором он обвиняет Моше Рабейну, на самом деле к последнему не относится, а относится к самому Галену...

(Цитата по: The relationship of Maimonides to his non-jewish predecessors. An alphabetical survey by Dienstag J. I., p. 38)

Далее Маймонид цитирует Галена,[303] который, обсуждая причину появления бровей и ресниц, берётся обсуждать общие вопросы сотворения мира:

…Отличие между верой Моисея и нашей верой, верой Платона и других греков, заключается в том, что Моисей утверждает, что достаточно желания Бога, чтобы придать форму материи незамедлительно, например, если Он желает сотворить лошадь из пыли, Он может это сделать. Мы (Гален) этого не принимаем. Мы утверждаем, что существуют вещи, невозможные сами по себе, появления которых Бог никогда не пожелает. Он желает появления только возможных вещей, а среди возможных выбирает только наиболее оптимальные и адекватные. Таким образом оптимально, чтобы ресницы и брови оставались той же длины и в том же количестве. Мы не говорим, что… они появились сразу такими, какими их пожелал Бог… Если бы Он не внедрил корни ресниц в плотное тело (веко), они бы не смогли бы оставаться прямыми и упругими, несмотря на все Его предпочтения…

(Там же)

Возражая ему, Маймонид в трактате «Путеводитель заблудших» указывает на принципиальную разницу между априорным бытием Творца и апостериорным человеческого индивидуума:

[Существует] ощутимое отличие между знанием производителя [относительно] того, что он произвёл, и знанием постороннего [относительно] произведённого [другим], а именно: [какая-либо] произведённая вещь, если была осуществлена в соответствии с замыслом производителя — тогда… то, что он произвёл — суть результат его замысла. Однако посторонний, если понаблюдает за произведенной [вещью]…, то его знание суть следствие произведенного…

Такое же положение во всём сущем…, то есть мы знаем то, что знаем, из наблюдения за сущим…, однако Он — не таков, то есть Он не знает о вещах от них самих…, но эти самые вещи суть следствие Его знания, которое предшествовало [им] и которое создало их такими, какие они есть…

(Трактат «Путеводитель заблудших», III, 21, с. 320—321)

303 «De Usu Partium», книга XI.

УХОД ВЕЛИКОГО МУДРЕЦА

В последние дни перед своей смертью РаМБаМ напряжённо работал, однако эта работа была связана не с религиозной деятельностью, а с профессиональной — в качестве врача. О подробностях режима дня Маймонида нам известно из его письма к Рабби Шмуэлю ибн Тибону, переводчику трактата «Путеводитель заблудших» с арабского на иврит. Автор послания, написанного в 1199 году, отговаривает адресат ехать к нему в Египет по причинам неимения времени и упадка сил:

…Творец мира знает, как я написал тебе это письмо. Я избегаю людей, прячусь, чтобы меня не обнаружили, иногда я прислоняюсь к стене, а иногда я пишу, не вставая с постели из-за слабости тела, так как я очень слаб силами и стар…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 35)

Свой режим дня Рабби Моше иллюстрирует следующим образом:

Я живу в Фостате, а правитель в Каире. Между нами примерно 2 субботних предела.[304] У правителя моя служба проходит весьма тягостно: неизбежно для меня посещение правителя утром каждого дня, и если он или кто-то из его детей, или кто-то из его наложниц заболевают, я не вправе покинуть Каир — почти весь день я в доме правителя. Каждый день я также должен навещать его министров, один или два из которых обязательно болеют… В общем, каждый день я должен посещать Каир рано утром, и даже когда там нет ничего серьезного, я не возвращаюсь домой раньше полудня. Не успев добраться до дома, изрядно проголодавшись, я застаю у себя дома приёмную, полную людьми, как важными, так и простыми, судьями и охранниками правопорядка…, ожидающими моего приезда. Слезаю с коня, умываю руки и выхожу к ним, чтобы попросить подождать их немного, пока я отведаю чего-нибудь лёгкого… Выхожу лечить их, выписывать рецепты, пока не покинет последний пациент приёмную, что порой затягивается до самой ночи, а иногда и до двух часов по полуночи. …Я падаю от усталости навзничь и не могу говорить. …Никто из общины не может попасть ко мне, кроме субботнего дня, когда после молитвы они все приходят. В этот день я обычно даю указания, что делать в течение всей недели, затем до обеда они немного занимаются и уходят, а некоторые из них возвращаются, чтобы позаниматься повторно до вечерней молитвы. Так протекают мои дни…

(Там же, с. 550—551)

В другом, видимо последнем, письме к люнельской общине (южная Франция), написанном в 1200 году, автор также говорит о своей за-

[304] Около двух километров.

нятости, старости своего тела, и также, предчувствуя вероятно свою скорую кончину, обращается к общине с прощальным завещанием:

Вы, знающие и крепкие сердцем люди! Я хочу поделиться с вами тем, что в наше трудное время не осталось людей, чтобы поднять знамя Моше Рабейну…, разве только среди вас и жителей городов, находящихся вокруг вас, потому что вы, насколько мне известно, создаёте дома для учения… А во всех сих местах Тора исчезла с [уст] сыновей: большинство стран умирают, некоторые агонизируют и примерно 3-4 места больны [невежеством]. В Земле Израиля и во всей Сирии вместе взятых… есть лишь несколько мудрецов, посвящающих себя Торе, да и те не полностью ей отдаются. Во всём Вавилоне — 2—3 крупинки, в городах Йемена и Аравии очень мало людей занимаются Талмудом, но даже они понимают в нём немного… И хотя нашлись среди них состоятельные добровольцы, которые направили к нам посыльных, чтобы приобрести несколько экземпляров Мишне Тора…, тем не менее, [это относится к странам] до Индии. Евреи же Индии не знают Писания, у них отсутствует связь с религией, кроме того что они не работают в субботу и делают обрезание на восьмой день. …Что касается западных городов,[305] *то нам известно, что за наши грехи там приключилось. Остаётся только одна надежда — это вы, братья, спасители наши,*



Могила Маймонида в Тверии, Израиль

[305] По-видимому, речь идёт о южной Испании.

крепитесь…, старайтесь быть доблестными мужами, потому что от вас зависит «казнить или миловать»…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 36, с. 558—559).

Рабби Моше умер 20-го тевета (декабрь–январь) 4965 года от сотворения мира (1204 г. н. э.). Во многих местах в память о нём установили пост. Историограф аль-Кифти указывает на то, что Великий Мудрец был захоронен в Израиле, в городе Тверия.[306] Маймониду самому когда-то был задан вопрос о том, можно ли исполнить повеление умершего человека и привезти его останки в страну Израиля после временного захоронения на чужбине. На что он ответил: «То, что было сделано — весьма правильно, ибо так поступали Великие учителя Израиля».[307]

Более подробно о мировоззрении Маймонида мы расскажем во второй книге.

[306] «Энциклопедия «а-Иврит» статья «РаМБаМ» со ссылкой на аль-Кифти.

[307] Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 39, с. 578—579.

КНИГА ВТОРАЯ

Философские и политические воззрения РаМБаМа

(опыт интерпретации)



Титульный лист печатного издания
трактата «Путеводитель заблудших»

ВВЕДЕНИЕ

Насущность трактата «Путеводитель заблудших»

Священное Писание (Тора) со дня Дарования (Синайское Откровение) постоянно по-разному осмысливается и интерпретируется («…это тяжёлое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нём…» — книга «Коэлет» — «Экклезиаст», 1: 13): чуть не каждый из нас стремится найти в ней что-то своё. Однако существует ли предел вольной человеческой мысли, после которого комментарий переходит некую грань и перестает быть таковым, превращаясь в фантазию или, в конфессиальной терминологии, — в ересь? Этот термин («ересь») чаще всего определяет учение, выбранное «отличия ради» от других, и которое порой, претендуя на якобы принципиальную новизну, привносит окрас чего-то противоестественного, а подчас недопустимого и даже тлетворного. Тем не менее попутно отметим, что существительное «*ересь*» происходит от греческого «*hairesis*» — «*выбор*». Такое понимание термина подчеркивает подлинную и актуальную новизну приватных взглядов, опережающих своё время, ещё не общепризнанных. Именно в таком ключе, с альтернативной точки зрения и будет сделана данная попытка осветить позицию Маймонида, её отличие от иных подходов к трактовке Писания (Торы).[308]

Традиционно Тора рассматривается сквозь призму законов и правил, установленных Создателем и Властелином мира. Опираясь на этимологию слова «*Тора́*» — «תורה» от «הוראה» — «*гора́*» — «*указание*», комментарий Рабби Шломо бен Ицхак — РаШИ (1040—1105 гг., Южная Франция) на книгу «Берешит» — «Бытие», 1: 1, цитирует следующий мидраш:

Сказал Рабби Ицхак: «Не следовало начинать Тору [со слов "Вначале сотворил Бог…"], а [следовало начать Тору] со [слов] "Этот месяц вам…", потому что это первая заповедь, которую евреям было заповедано [выполнять]. С какой целью начал со [слов] "Вначале…?" С целью [демонстрации] "Силы дел [рук] Своих…[309]"».

Маймонид считал, что Писание, кроме законодательной составляющей, содержит в себе также некую эзотерическую «начинку», завуалировано повествующую об устройстве мироздания и взаимодействии различных его структур. О внутреннем содержании текста Торы свидетельствуют многочисленные высказывания мудрецов и пророков, сохранившиеся в еврейской религиозной литературе в виде намёков:

---

308 См. Заключение.

309 «Теилим» — «Псалмы», 111: 6.

Знай, что многие из этих знаний, касающихся сути этих вещей,[310] исчезли в общине нашего народа с течением времени и под гнётом невежественных народов, а также из-за того, что эти знания не были даны всем людям… Даже Устная Тора не записывалась из-за известного в народе повеления: «Слова, которые Я передал тебе устно, нельзя тебе записывать».[311] Это [повеление] [312] в отношении Торы было предельно мудрым, потому что оно предотвращало то, что произошло с ней впоследствии, а именно: множественность мнений, разнообразие подходов, неясных оборотов… И [вследствие этого] появились разногласия среди людей, разделившихся на группы — запутавшихся в том, как им поступать на практике…

И если относительно практических законов опасались доступности для всех благодаря записи в книге…, то уж тем более касается это записи и публикации тайных аспектов Торы. Эти знания передавались от одного избранного к другому…, как сказано: «Не передают тайные аспекты Торы, разве что советнику, умудрённому в неслышимом …».[313]

И это послужило причиной отсутствия в народе сих великих основ, которые разбросаны в виде намёков и редких замечаний в Талмуде и мидрашах; эти крупицы так упрятаны в кожуре, что те люди, которые ими занимались, возомнили отсутствие под этой кожурой какой-либо глубинной сути…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 71, с. 120—121)

Эти крупицы мудрости и предстояло отыскать в Торе, собрать и упорядочить в виде религиозно-философской модели современного Маймониду (т. е. средневекового) мировоззрения: Рабби Моше был убеждён, что тайное знание может быть реставрировано в первозданном виде с помощью разработанного на тот момент интеллектуально-методологического «инструментария». И таковым, по мнению Маймонида, является то, что на научном жаргоне именуется метафизикой:

Божественная наука[314] подразделяется на две части.

Первая из них занимается изучением нематериального бытия — всё то, что касается Бога, а также ангелов, которые, согласно их (философам) представлениям, не являются телами, [поэтому] их называют отдельными разумами — этим хотят сказать, что они отделены от материи.

---

310 Тайных аспектов Торы.

311 Вавилонский Талмуд, трактат «Гитин», 60б.

312 Повеление, которое было направлено на закрытость учения для узкого круга людей, обеспечивавшее сохранение её законов и постановлений.

313 Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», 13а.

314 Теология.

Вторая часть Божественной науки занимается изучением очень далёких причин, коими не занимаются остальные науки. Эта Божественная наука иначе именуется метафизикой…

(РаМБаМ. Трактат «Об искусстве логики», гл. XIV, с. 107—108)

Намёки на занятия Теологией, то есть на возможность исследования Божественного бытия, содержатся, по мнению Маймонида, в самом Священном Писании. Уже во фразе из книги «Шмот» — «Исход», 20: 2: «Я — Бог, Господь твой…», — РаМБаМ усматривает не только констатацию факта существования Божества как обоснования священной незыблемости правовых норм, как это традиционно было принято понимать,[315] но и повеление к определённой деятельности — к постижению Высшего.

Поэтому в Книге Заповедей в качестве основополагающей заповеди Рабби Моше приводит «повеление верить, что есть Бог» — *«בהאמנת האלהות» «צונו» (т. е. веровать — размышляя!). Учитывая разъяснение в философском трактате «Путеводитель заблудших», I, 50, где сказано, что вера —*

---

[315] См. комментарий РаМБаНа на первую заповедь «Сефер а-Мицвот» — «Книги Заповедей». Рабби Моше бен Нахман — РаМБаН (1194, Герона — 1270, Акко), возражая комментарию Маймонида на стих, цитирует мидраш, аналогичный по своему содержанию РаШИ:

«Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим», — зачем сказана [фраза, которая, на первый взгляд, дублирует предыдущую фразу: «Я — Бог, Господь твой…»]? Потому что Он говорит: «Я — Бог, Господь твой…».

Пример с царём, который пришёл в страну. Обратились к нему его подданные: «Приказывай нам». Ответил им [царь]: «Когда примут мою власть, тогда буду приказывать; ведь если власть мою не принимают, как мои приказы будут выполнять?» Так сказал Творец народу Израиля: «Я — Бог, Господь твой…»; и: «Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим». [Обратился Создатель со следующим вопросом к евреям]: «Я — Тот, чью власть вы приняли в Египте?» Ответили [евреи]: «Да». [Создатель]: «Так же как вы приняли Мою власть — [теперь] принимайте Мои приказы: Да не будет у тебя...».

(Комментарий РаМБаНа на «Сефер а-Мицвот», заповедь первая, с. 3)

Безусловно, Маймонид согласится с Нахманидом, что без принятия Божественной юрисдикции о повелениях не может быть и речи. Возможно, РаМБаМ считал, что принятие власти Небес содержится в акте творения: вера в Бога естественна для каждого индивидуума в большей или меньшей степени (как отмечал древнегреческий философ, биограф и моралист Плутарх: «…Мы не найдем на земле ни одного места поселения людей, где не было бы святилища»).

В отличие от Рабби Моше бен Нахмана, Рабби Моше бен Маймон накладывает дополнительные требования к достигшему, так сказать, философской зрелости на тот момент человечеству — принять власть Бога, — но Бога, сущность Которого трансцендентна и не поддаётся языковой передаче. Поэтому, обсуждая веру во Всевышнего, Маймонид берёт за основу тетраграмматон — «י-ה-ו-ה» — «*Йуд — Хей — Вав — Хей*» — имя, лишённое какой-либо многозначности и функциональности (см. в конце подраздела «Негативная Теология»).

Попутно надо сказать, что более поздний раввин и еврейский кабалист — Рабби Моше́ Кордоверо — РаМаК (1522, Испания — 1570, Цфат, Святая Земля), в своих трудах отмечал, что благодаря усилиям рационалистической философии по отрицанию телесности Бога, была подготовлена почва для дальнейшего успеха каббалы и её учения о «сфирот», устанавливающего связь между трансцендентным Богом и системой мироздания.

это уверенность, обретаемая путём доказательства, т. е. — знание,[316] *РаМБаМ определил свои сверх-задачи в Путеводителе:*

Первая цель, [преследуемая в трактате], разъяснение слов, употребляемых в пророческих книгах. Среди этих слов — многозначные слова, которые были восприняты неразумными согласно одному из нескольких значений, в которых данное слово употребляется в речи. Среди них — метафоры, которые также были восприняты согласно первичному значению, от которого данная метафора образовалась. Среди них — сомнительные слова, которые иногда можно воспринять как однозначные, а иногда как многозначные…

Другая цель — разъяснение таинственных иносказаний, присутствующих в пророческих книгах, и о которых явно не сказано, что это — иносказание…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», Введение, с. 5—6)

Метод

Одно из назначений трактата «Путеводитель заблудших» — раскрыть эзотерические смыслы Торы, таящиеся в ней между строк. Данная цель, однако, не умаляет наличие и важность иных, более очевидных смысловых пластов, гармонично сосуществующих в Священном Писании, обращённом в первую очередь, по мнению Рабби Моше бен Маймона — к массовому читателю:

Тебе также следует знать, что Тора не обращает внимания на индивида, а её повеления нацелены не на меньшинство. Каждая её идея, качество или действие, достижение которых желательно, направлены на большинство, поэтому не обращают внимания на единичность происходящего или на вред, возможный для отдельного индивида вследствие данного установления…, так как, если бы [предписания] были нацелены на единицы, наступил бы вред для многих…

(Там же, ч. III, гл. 34, с. 352—353)

Содержание Торы максимально адаптировано к восприятию массового читателя. По мнению Рабби Моше, метод, используемый в Торе, позволяет создать начальные, необходимые представления о Божественной сущности у тех, кто по каким-либо внешним или внутренним причинам не имел, не имеет и не будет никогда иметь возможности углубляться в её текст в должной мере:

Тебе известно высказывание [мудрецов], включающее все разновидности комментариев, касающиеся этой области. Сказано: «Тора

---

316 «הענין שהצטייר בנפש כאשר נאמתים אותו»

обращается к людям на доступном им языке»,[317] *— что означает: всё, что все люди могут понять и постичь сразу, при первом взгляде,*[318] *следует приписывать Богу, да вознесётся Он. В этой связи Его описали посредством выражений, указывающих на телесность, чтобы указать на то, что Он есть, да вознесётся Он, ведь люди при поверхностном взгляде воспринимают существование исключительно тела. А то, что не является телом и не присутствует в теле, для них не существует.*

Аналогично этому всё, что является совершенным для нас, приписывается Ему, да вознесётся Он, чтобы указать на Его совершенство во всех аспектах совершенства, а несовершенство никоим образом не соотносится с Ним. Таким образом, всё то, что воспринимается людьми как недостаток или нехватка, не применимо к Нему. …И нет разницы, описывать ли Его, да вознесётся Он, посредством еды и питья[319] *или посредством движения.*[320] *Но, согласно языку людей, то есть человеческому воображению, еда и питьё являются недостатком применительно к Богу, а движение таковым не является…*

…Это и является причиной, как мы объяснили, что «Тора обращается к людям на доступном им языке» — она создана так, чтобы её читали и изучали дети, женщины и остальные люди, которые не в силах понять истинную глубину [эзотерических] вещей, какова она на самом деле…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 26, 33, с. 40, 49)

Назначение же трактата «Путеводитель заблудших» и иных подобных произведений — раскрыть сокровенный смысл, привлекая для этой цели философский аппарат, и, следовательно, предполагает иную, более узкую, аудиторию, а также иной способ изложения материала. Таким образом, трактат «Путеводитель заблудших» представляет собой весьма сложное произведение, предполагающее наличие у изучающего как значительного объёма знаний из области философских дисциплин, Устной и Письменной Торы, так и виртуозное владение навыком дешифровки: анализируя какую-либо тему в философском произведении, РаМБаМ цитирует Писание, призывая читателя обратить внимание на лексическую особенность стиха, оставляя «за кадром» содержание, раскрыть которое всегда является задачей самого читателя. Изучающему также необходимо вникать в контекст высказывания тех или иных слов: на страницах философского произведения порой излагаются противоречивые точки зрения, затрудняющие поиск истинной концепции, которой придерживается РаМБаМ по тому или иному вопросу. Временами у читателя трактата может возникнуть ложное ощу-

317 Вавилонский Талмуд, трактаты: «Брахот», 31б, «Бава Меция», 31б, «Гитин», 41б.

318 Согласно априорным всеобщим суждениям (перевод. — *Шмуэль ибн Тибон*).

319 То есть как несовершенство.

320 Совершенство! И те, и другие указывают на тело, а значит как любое тело, оно делится на части, следовательно, мы не можем говорить о Боге как о Первопричине, так как Ему предшествует соединение этих частей.

щение, что Рабби Моше, легко манипулируя исследуемой темой, не устраняет, а напротив, порождает новую почву для заблуждений и сомнений.

Надо сказать, что недоразумения, недопонимание у людей возникают чаще всего по причине скудости информационно-смыслового обмена — коммуникации (в данном случае — с текстом). Автор в попытке донести до внимания аудитории ту или иную идею не всегда задумывается (а порой это делается намеренно) над тем, в какой форме данная идея предлагается вниманию слушателей. Возможно, тема, в которую временно погружается участник дискуссии, сложна и требует предисловий и дополнительных разъяснений. Может быть и так, что средства, с помощью которых осуществляется попытка донести смысл обсуждаемого, вульгарны или, напротив, чрезмерно утончены. Бывает и так, что автор, обращаясь к определённой части аудитории, намеренно её мистифицирует, опуская важные для понимания всей глубины темы предпосылки:

Причиной существующих в какой-либо книге или сочинении противоречий[321] *и противоположностей*[322] *может быть одна из семи причин:*

Первая причина заключается в том, что составитель [книги] собрал воедино высказывания нескольких людей — авторов различных точек зрения, позабыв указать авторство каждого высказывания…

Вторая причина — [в процессе написания] автор данной книги имел определённое мнение, а затем изменил его, сохранив в ней как ранние, так и поздние суждения.

Третья причина — не все высказывания имеют только явный смысл: некоторые имеют явный смысл, некоторые — иносказательный; или же два внешне противоречащих друг другу суждения, — суть иносказания…

Четвёртая причина — существует определённое условие, которое не было упомянуто в явном виде в соответствующем месте по той или иной причине; или же две обсуждаемые темы различны — но при этом одна из них не была разъяснена в соответствующем месте…

Пятая причина — педагогическая необходимость.[323] *Например, когда нечто сложное и глубокое для понимания приводится в качестве по-*

---

321 Контрадикторные высказывания. Такие высказывания не могут быть одновременно истинными или ложными, но одно из них обязательно истинно или ложно. Например, все люди — живые существа; некоторые люди не являются живыми существами. Если первое высказывание истинно, то второе ложно.

322 Контрарные высказывания. Такие высказывания могут быть одновременно ложными, но не могут быть одновременно истинными, поэтому из истинности одного из них можно сделать заключение о ложности другого. Например, все люди — живые существа; ни один из людей не является живым существом.

323 Пять причин, которые препятствуют началу занятий на Божественные темы и по которым запрещают обращать внимание на то, на что следует обращать внимание, и представлять сие [взору] широкой публики:

1. Трудность самого предмета, его деликатность и глубина…

сылки для разъяснения простого…, то преподавателю не должно углубляться в разъяснения того первого…, но оставить его восприятию слушателя до тех пор, пока не прояснится то, что он намерен разъяснить в данный момент — и лишь затем сосредоточиться на прояснении сущности того глубокого…

Шестая причина — латентность[324] *противоречия, прояснение которого возможно разве что лишь после многочисленных предварительных посылок…*

Седьмая причина — ситуация при изложении чрезвычайно глубоких истин, одни из которых необходимо скрывать, другие — раскрывать. Иногда необходимость вынуждает развивать тему в отношении чего-то конкретного согласно определённой посылке, а в другом месте необходимо развивать тему согласно посылке, противоречащей первой. И важно полностью скрыть от массового читателя ощущение противоречивости…

А то, что может быть обнаружено [противоречивым] в сём трактате, относится к пятой или седьмой причинам — знай это…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
предисловие, с. 13—15)

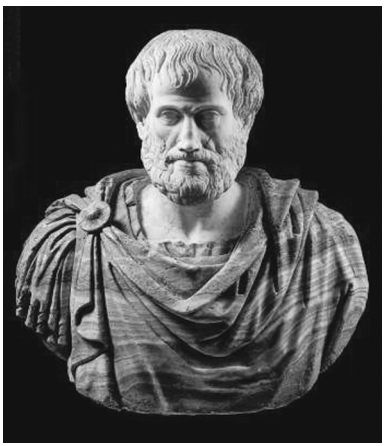
Историческая панорама

В период XI—XII вв. происходит смещение с философской арены мусульманских «досократиков» — мутакаллимов, оказавших в период своего расцвета значительное влияние и на еврейскую философию. Арабская школа «Калам» какое-то время существовала параллельно со сменившим её и логически более совершенным перипатетизмом. Тотальное увлечение аристотелизмом, порождённое усилиями арабских и еврейских переводчиков, осуществивших переводы трудов Стагирита с греческого на арабский, поставило заново массу казалось бы

2. Ограниченность разума людей в их начальном состоянии, ибо человеку не даётся конечное совершенство с самого начала: это совершенство присутствует в потенциальном состоянии… И не следует с необходимостью, что всякий человек, обладающий чем-то в потенциале, непременно реализует это. Возможно, он так и останется несовершенным — либо по причине [внешних ил внутренних] препятствий, либо вследствие недостаточной подготовки…
3. Длительность подготовки… Прежде всего в логическом искусстве, затем в подготавливающих науках по их порядку, затем — в науках о природе, а после этого — в Божественных науках…
4. Природная готовность. А именно, как уже было разъяснено, и, более того, доказано, что лишь совершенные качества ведут к совершенству разума…
5. Поглощённость в занятия по удовлетворению телесных нужд… Даже если у совершенного человека, как уже было упомянуто, увеличатся заботы в отношении телесных нужд…, его умозрительные устремления ослабнут и угаснут…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших». Ч. I, гл. 34, с. 50—54).

[324] Латентный происходит от *лат.* latens — скрытый, внешне не проявляющийся.



Аристотель

давно решённых мутакаллимами вопросов о соотношении религии и философии. Аристотелизм если и не сумел полностью заглушить интеллектуальные искания мутакаллимов, вполне сравнимые со свободным периодом античного философствования (досократическим), то всё же во многом сумел дать свои однозначные ответы на те вопросы, которые были предметом споров в каламе, определив тем самым для последующих школ арабской философии непререкаемые образцы мудрости.[325]

В 71-й главе первой части трактата «Путеводитель заблудших» Маймонид отмечает, что и до него были попытки дать ответы на вопросы о соотношении философского и религиозного мировосприятий, уходящие корнями в начало распространения философской мысли в мусульманском мире и ранее, на момент зарождения христианства. По мнению РаМБаМа, методы предшественников уже не удовлетворяли современным потребностям и весьма устарели:

...Первым в исламе, кто открыл этот путь,[326] была некая секта — «Мутазила»…,[327] а спустя некоторое время после этого в исламе образовалась другая секта с другими взглядами — «Ашариа»… [328]

…Всё, что было высказано мусульманами (как мутазилитами, так и ашаритами) в отношении этих идей, было построено на постулатах, заимствованных ими из книг греков и сирийцев, с помощью которых они вообразили оспорить и опровергнуть слова философов. Причиной

---

325 Смирнов А. «Что стоит за термином Средневековая арабская философия» в сборнике научных статей «Средневековая арабская философия: проблемы и решения», с. 68.

326 Путь философствования (прим. — *Капах Й.*).

327 В переводе означает «обособившиеся». Создатели ранней мусульманской Теологии рационалистического направления, зародившейся в Арабском халифате в VIII веке. Основоположником мутазилизма считается Василь ибн Ата (699—748 гг. н. э). Теоретики мутазилизма отрицали многочисленные догматы ислама: существование атрибутов Бога, отличных от Его сущности — антропоморфизм, догмат об извечности Корана, рассматривая его лишь как одно из творений Бога. Признавали свободу воли человека. Высшим критерием объявляли человеческий разум, то есть именно с помощью разума постигается религиозное учение.

328 Название «Ашариа» происходит от имени её основателя — Али Абу аль-Хасан аль-Ашари (873 г. н. э., Басра — 935, Багдад). До 40 лет — приверженец мутазилитов; затем разошёлся с ними и резко обличал их. В основе учения Ашари — утверждения о Божественном предопределении и о вечности.

возникновения этого [учения] послужило следующее. Когда христианство распространилось среди этих народов…,[329] *у которых зародилась философия и была распространена среди них…,*[330] *то обнаружили греческие и сирийские мудрецы тех поколений, что эти взгляды*[331] *явным образом противоречат взглядам философов — таким образом, появилось у них учение под названием «Калам».*[332] *[С помощью методов этого учения] они начали выводить постулаты, призванные обосновывать их [взгляды] и мировосприятие, а также давать отпор подрывающим их основы воззрениям.*

А когда распространился ислам, им в руки попали философские книги, среди которых также книги, содержащие контраргументы против философии. Они обнаружили слова Йохани-грамматика,[333] *Ибн-Ади*[334] *и других по этой проблеме… Вдобавок к этому они заимствовали взгляды первых философов*[335] *в том, что подкрепляло их воззрения. Причём невзирая на тот факт, что последующие философы опровергали эти взгляды посредством доказательств, как произошло, например, с неделимой частицей*[336] *или пустым пространством…*[337] *Они развили*

---

329 Речь идёт о греках и сирийцах.

330 По-видимому, речь идёт о неоплатонизме, родоначальником которого стал ученик Аммония Саккаса — Плотин (204—270 гг. н. э.). Далее неоплатонизм претерпевал изменения, вплоть до магии, ведовства, мистерий, астрологии. Неоплатонизм представляет собой обширное многовековое философское направление, ставившее своей целью систематизацию разбросанных и разноречивых элементов философии Платона с добавлением учений Аристотеля (в тех случаях, когда они не противоречили Платону, а развивали его дальше), а также восточной и христианской мистики и религии. Неоплатонизм имел весьма пеструю картину развития как в локальном, так и хронологическом отношении: 1) Римский неоплатонизм возглавлялся Плотином; 2) Сирийский н. — Ямвлихом (IV в. н. э.); 3) Пергамский н. — Эдесием Каппадокийским; 4) Афинский н. — Плутархом Афинским. В дальнейшем, в связи с крушением античного мира (после 529 г. н. э., когда император Юстиниан запретил изучение языческой философии и распустил платоновскую академию в Афинах), н. стал бурно проявлять себя уже за пределами античности. На этом этапе произошло столкновение между н. и монотеизмом. Обе системы следовали принципу умеренного использования друг друга, так чтобы не привести к развалу самих себя: монотеизм нуждался в обосновании личного абсолюта (Бог как Творец, обладатель целенаправленной воли), а неоплатонизм, напротив, под абсолютом понимал вполне безличное Единое; монотеизм должен был доказывать отличность Бога от мира посредством акта творения, а н., наоборот, учил об эманации (истечении), так что мир оказывался тем же самым Богом, но только на известной ступени развития. Неоплатонизм имел также огромную популярность в средние века у арабских философов и их еврейских коллег.

331 Христиан.

332 Разговор.

333 Иоанн Филопонус (VI в. н. э., Александрия).

334 Ибн-Ади (893 г. н. э., Такрит, — 974, Багдад), ученик аль-Фараби, переводчик с сирийского на арабский аристотелевских трудов и их комментариев. Надо отметить, что Маймонид, видимо, не знал период жизни Ибн-Ади, иначе бы он не поставил бы его в список тех, кто стоял в основе исламского «Калама».

335 Имеются в виду философы, предшествовавшие Аристотелю.

336 Атом.

337 Аристотель, трактат «Физика», кн. IV, гл. 6—9.

отвергнутые идеи и «покатили» по совсем иной дороге, чуждой первым основателям Калама, грекам и сирийцам, которые были ближе к философам…

В итоге все первые последователи Калама, как греки, принявшие христианство, так и мусульмане, — не последовали в выведении своих постулатов за очевидностью сущего, а «построили своё» сущее, каким ему должно быть, чтобы «через него» подкреплять истинность своих воззрений или снимать противоречия в них…

(Там же, ч. I, гл. 71, с. 121—122)

РаМБаМ начинает свой трактат с обращения к своему ближайшему ученику, где формулирует основные доводы, побудившие учителя написать пространное послание, в котором даётся глубокий анализ всех известных Маймониду теологических концепций, в том числе и библейской.

Можно сказать, что вскрывшиеся с приходом аристотелизма недочёты, допущенные последователями Калама, и побудили Маймонида взяться за перо: границы, установленные перипатетиками,[338] вынуждали с осторожностью, степенностью и размеренностью относиться к накопленной на тот момент системе научного знания. Какой же путь разрешения философско-религиозных коллизий предложит на сей раз сам РаМБаМ, если одна система знания противоречит другой? Например, когда насчитывающая тысячелетия Традиция от мудрецов и старейшин[339] «идёт наперекор» научным выводам?

---

338 Перипатетики (от *греч.* прогуливаться, прохаживаться) — ученики и последователи Аристотеля. Название школы возникло из-за привычки Аристотеля прогуливаться с учениками во время чтения лекций.

339 РаМБаМ даёт традиции как системе полученного от предшественников знания весьма высокую оценку:

> *…Если бы нам не была дана система взглядов через традицию и если бы не направляли нас к чему-либо посредством пророческих аллегорий, а приходилось бы придерживаться совершенных представлений, основанных на сущностных определениях и подтверждать путём доказательства всё то, что требуется удостоверить…, то это привело бы к тому, что люди прежде бы умерли, чем познали, есть ли Бог у мира, или нет, а тем более признали бы за Ним мудрость или исключили недостатки…*
>
> (РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших». Ч. I, гл. 34, с. 52).

А в трактате «Об искусстве логики», гл. VIII Рабби Моше дополняет:

Суждения, не требующие доказательств, бывают четырех видов:

1) *Полученные с помощью органов чувств — например, наше знание о том, что это чёрное, а то белое, что это горькое, а то сладкое;*
2) *Аксиомы — например, наше знание о том, что целое больше чем часть, число «два» является чётным, предметы, равные одному предмету, равны между собой;*
3) *Принятые среди людей представления о нормах морали — например, наше знание о том, что обнажать интимные места — позорно, а плата за добро бóльшим добром — подобающа;*
4) *Традиция — то есть всё, что получено от одного избранного или нескольких избранных…* (РаМБаМ. Трактат «Об искусстве логики», с. 44—46).

По Маймониду, доказательство невозможности описываемого в Торе события или факта открывает перед исследователем врата по интерпретации слов Писания в иных, также допустимых смыслах и значениях, привлекая для этого извлечённые из исследования окружающего мира знания:

Что касается суждений, полученных с помощью органов чувств, а также аксиом, то нет разницы [во мнениях] между людьми, цельными по своей природе: чем цельнее они[340] *— тем ближе к истине.*

(РаМБаМ. Трактат «Об искусстве логики», гл. VIII, с. 46 — 47)

Важно отметить, что Маймонид всё же ранжировал людей на тех, кто не преодолел рамки естества (мудрецы, интеллектуалы, мыслители), и тех, кто, благодаря Божественной эманации, вышел на иной уровень осознания системы мироздания и пропорций, его составляющих — прорицатели, оракулы, пророки. Каждый пророк — мудрец, однако не каждый мудрец — пророк. По РаМБаМу, деятельность мудреца ограничена рамками наблюдений и ощущений, в отношении же области умозрительной допустимо заблуждение мудреца, — за неимением «подкачки» Сверху. Данный принцип обозначен РаМБаМом как один из значимых девизов всей его философской доктрины, которая лаконично может быть охарактеризована афоризмом из Писания: «Небеса небес — Господу, а земля — людям».[341]

[340] Имеется в виду цельность людских способностей — органов чувств и разума. См. также РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 11 (в самом конце) и гл. 12.

[341] «Теилим» — «Псалмы», 115: 16.

ЭКЗИСТЕНЦИЯ БОГА

Первопричина мира

Античные философы — мыслители, обладавшие свободным от быта временем[342] — наблюдая за тем, как устроен мир, обнаружили определённую закономерность: чтобы определённое событие произошло, ему должно предшествовать другое событие. Выстраиваясь в один ряд, они создают возможность для наступления события, интересующего пытливый ум наблюдателя, которое, в свою очередь, становится пред-этапом для последующего события. Мыслители древности задались вопросом, есть ли предел этой цепочке событий, есть ли причина, венчающая этот процесс, или же она отсутствует: процесс «идёт» из ниоткуда в никуда? И если есть, то сколько этих причин? Обсуждая это,[343] философы пришли к заключению, что существуют четыре основных начала. Три из них, по Маймониду, присущи Богу: форма, деятельное начало и цель:

…Известно из науки о природе,[344] что у всякого имеющего причину (т. е. происхождение) объекта — четыре причины (основания):

1. *Материя.*
2. *Форма.*
3. *Деятель («делатель»).*[345]
4. *Цель.*

Среди них — непосредственные и опосредованные.[346] *…Одним из воззрений [философов], и я с ними не спорю, является то, что Бог, да возвеличится и вознесётся Он, является деятелем, формой и целью. По-*

---

342 Аристотель обсуждает этот вопрос в начальных главах первой книги трактата «Метафизика», считая, что сначала люди изобрели искусства, которые удовлетворяли их насущные потребности (т. е. ремёсла). Затем они изобрели искусства для получения удовольствия. Потом уже, когда появилось свободное время, — досуг, они стали создавать науки (философия). Таким образом, по Аристотелю, философия существует ради самой себя, как цель, которой отдаются все силы и время. Мыслитель также подчеркивает её полный отрыв от практики, насущности и сводит её к умственному созерцанию.

343 В начале трактата «Метафизика» Аристотель рассматривает представления о бытии предшествовавших ему античных философов, сведения о которых нам известны в основном от него же. Характеризуя предшествующую философию, Аристотель подчёркивает её случайное приобщение к истине — через догадки. Чтобы не допускать повтора ошибок, необходимо питать благодарность к предшественникам, изучая представленные ими положения и доказательства в истории философии. Что касается причин, то, как утверждает Стагирит, никто из его предшественников не вышел за пределы указанных им самим причин-начал, но все явным образом так или иначе коснулись, хотя и туманно, перечисленных ниже четырёх начал: Фалес, а также другие первые философы никакой другой причины, кроме материальной, не знали; другие философы (Эмпедокл) коснулись движущей причины процесса появления и уничтожения объектов, указав на любовь и ненависть; о сути бытия — форме — говорили создатели идей (Платон и его школа).

344 Аристотель. Трактат «Физика», кн. II, гл. 7.

345 Деятельное начало.

346 Непосредственные и опосредованные причины (близкие и дальние) РаМБаМ обсуждает в трактате «Об искусстве логики», гл. IX, с. 58:

этому то, что они сказали, что Он — причина и основание, было сделано для того, чтобы включить эти три причины: Он — деятель мира, его форма и его цель…

Известно [также] из науки о природе,[347] что следует искать причину каждой из этих четырех причин — таким образом, мы обнаруживаем у каждого возникающего объекта эти четыре непосредственные причины, а у этих непосредственных мы обнаружим свои причины, у причин причины, пока мы не остановимся у первых причин.[348]

Как например, данный объект, сделанный [благодаря воздействию извне], его деятель такой-то, у этого деятеля свой деятель — эта [цепочка] не прервётся, пока не приведёт нас к первому движителю,[349] который является настоящим деятельным началом для всех этих опосредованных деятелей…

Аналогичным образом [наблюдая за] природными формами, подверженными возникновению и уничтожению, обнаружим, что каждой из них предшествует иная форма, подготавливающая эту материю для принятия данной формы, а этой второй предшествует другая форма — пока [этот ряд] не упрётся в последнюю форму, необходимую для существования опосредованных форм, которые, в свою очередь, являются причиной непосредственной причины. Эта последняя форма всего сущего — Бог, да превознесётся Он.

…Подобным образом обстоят дела со всякой целью: должно тебе заняться поиском цели у данной цели. Скажем, к примеру, у трона материей является дерево, его деятелем — столяр, его формой — прямоугольник такого-то размера, его целью (т.е. функцией) — восседать на нём. Ты можешь задаться вопросом: «Какова цель этого восседания на троне?» Ответят тебе: «Чтобы восседающий на нём был возвышен и приподнят над землёй». Ты спросишь ещё, сказав: «Какова цель этого

…Пар поднялся с земли, привел в мощное движение воздушные массы и породил сильные ветра. Резкое дуновение ветра сломало ветвь финиковой пальмы, которая, упав на стену, развалила её. Камень, упавший с качающейся стены, упал на руку человека и сломал её. Таким образом, непосредственный (близкий) «деятель», сломавший руку человека — камень; опосредованный (дальний) «деятель» — поднятие пара; ветер и ветвь финиковой пальмы также являются деятелями, приведшими к перелому руки, но один из них менее опосредован (ближе) чем другой…

347 Аристотель. Трактат «Физика», кн. VII, гл. 2.

348 Аристотель. Трактат «Метафизика», II, 2, 994a16 — 20:

…У рядов [причин], беспредельных в этой форме, и вообще у беспредельного все части — одинаково средние части…; а потому, если нет ничего первого, то вообще нет никакой причины…

У Маймонида в предисловии ко второй части это не обсуждается, а приводится как постулат № 3:

Существование бесконечного причинно-следственного ряда невозможно, даже в случае отсутствия у них [т. е. причин] пространственно-временных характеристик, как то: некий разум, например, его причина — другой разум, а причина второго разума — третий… (Трактат «Путеводитель заблудших», предисловие ко второй части, с. 159).

349 Аристотель. Трактат «Физика», кн. VIII, гл. 5—6.

поднятия над землёй?» Тебе ответят: «Чтобы придать значимость восседающему в глазах наблюдателя». Спросишь: «Какова цель этой значимости в глазах наблюдателя?» Тебе ответят: «Чтобы внушать трепет». Спросишь, сказав: «Какова цель этого трепета?» Тебе ответят: «Чтобы ему подчинялись». Спросишь еще: «Какова цель этого подчинения?» Ответ: «Чтобы предупреждать вред среди людей». Спросишь еще: «Какова цель этого?» Ответ: «Чтобы упорядочить их существование». И таким образом нужно следовать всегда применительно ко всякой цели там, где она может быть, пока это не завершится одним единственным ответом, указывающем на Его волю…[350]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 69, с. 115—117)

В отличие от античной, средневековая философия была сосредоточена на проблеме синтеза религиозной и философской доктрин, а также мере превалирования одной системы над другой. Например, одной из фундаментальных аксиом Торы является идея существования Бога, Который является Создателем и абсолютным Властелином мира. Что такое Тора? Своего рода «записка» с Неба, содержимое которой определяет жизнь человеческого индивидуума в несколько иной системе координат, чем та, что предлагается аристотелизмом. По религиозной традиции, если бы Его «уста» не разверзлись, чтобы произнести общеизвестные слова: «Да будет…», — не было бы ни неба, ни земли, ни растений, ни животных, ни человека, который мог бы все это созерцать и исследовать. С другой стороны, позиция Торы никак не укладывалась в учение Аристотеля о потенциальном и актуальном бытии. В самом деле, наблюдая за цикличностью процессов, охватывающих всё мироздание (движение небесных тел, смена дня ночью, рождения смертью) сторонние наблюдатели (эллины) не имели ни малейшего шанса помыслить о хронологическом начале и поступательном движении Универсума к цели в библейском смысле слова, ибо очевидцев генезиса не было, да и быть не могло.

Главный вопрос, беспокоивший умы всех мыслителей Средневековья, заключается в отношении к содержимому той самой «записки». На начальных этапах средневековья наблюдается преобладание влияния последней, позже, в период творчества Маймонида и далее — паритет, для позднего средневековья и нового времени характерно преобладание философской (или научной) модели, которая также претерпевает значительные изменения.

---

[350] По Маймониду, рациональный подход заканчивается на подлунной сфере. Начиная с подлунной сферы и далее, вопрос о цели, причине нерелевантен. Человек как обладатель разума является самым высшим существом подлунного мира, поэтому последняя доступная пониманию причина — упорядочивание существования человечества как вида. Всё что относится к Небесной области — вне предела досягаемости человеческого разума, поэтому единственный корректный ответ: «Так пожелал Бог». В отличие от человека, растительный мир, по РаМБаМу, существует для обеспечения питанием животного мира, а животный мир — для обеспечения питанием и рабочей силой человека. Более подробный анализ о предназначении низших форм жизни см. в подразделе «Цель творения».

По РаМБаМу, материальный мир хронологически вторичен бытию Творца, он как бы «вытекает» из Творца и зиждется на Его непостижимой воле. Таким образом, присущие необходимо «параметры» нематериальной и статичной Первопричины у древних греков, — по Маймониду, присущи живому Богу, Который является создателем и активным участником в управлении и поддержании материального и духовного миров:

Не думай, что в сказанном нами о Нём как о последней форме мира, мы имели в виду последнюю форму, о которой говорил Аристотель в [трактате] «Метафизика», которая не возникает и не уничтожается, ведь та форма, обсуждаемая там, суть природная форма, а не отдельный разум.[351] *Мы не сказали о Нём, да превознесётся, как о последней форме мира — подобно форме, обладающей материей…, что Он будет формой тела — не это имеется в виду.*

Имеется в виду, что всё сущее, обладающее формой, есть то, что оно есть, благодаря форме: если уничтожается эта форма, уничтожается его бытие, и оно исчезает. Отношения между Богом и совокупностью дальних начал сущего аналогично этому отношению, поскольку в силу существования Творца существует всё, и Он — источник этого существования по принципу, именуемому — «эманация»… [352] *И, следовательно, если придёт в голову мысль об отсутствии Творца, то исчезнет всё сущее…*

Таким образом, Он относится к сущему также, как форма относится к вещи, посредством которой эта вещь есть то, чем она является… — в этом смысле говорится о Нём, что Он — последняя форма и форма форм, то есть что Он Тот, на Ком в конечном счёте зиждется существование всех форм в мире…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 69, с. 116)

Вселенная не обладает самостоятельным бытием, но как бы «бьёт ключом из недр» Божественной воли. Его бытие не определено ничем: никакими причинами или условиями, но Он является все определяющим Условием (и «диктатором» условий). Следовательно, если допустить отсутствие абсолютного Всевышнего или Его воли на мгновение, то всё мироздание аннигилируется,[353] так как оно является возможно

---

351 Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 3, 1069b35 — 1070a3:

…Нельзя приписывать возникновения ни материи, ни форме, — я разумею [в обоих случаях] последние звенья. Ибо всякий раз изменяется что-нибудь и во что-нибудь. Чем вызывается изменение? Первым двигателем. Что ему подвергается? Материя. К чему приводит изменение? К форме…

Под последними звеньями комментарий Росса полагает, что речь идёт о составных частях в их конкретной законченности, а не об абстрактных элементах — праматерии и праформе.

352 У Плотина Единый, являясь всесовершенным, через край всем переполнен; это переполнение и произвело нечто иное — множественное (трактат «Эннеады», V, 2, 1).

353 От *лат.* nihil — ничто; превращение в ничто, уничтожение.

сущим, а значит, полностью зависимым от Него, Который единственно является необходимо сущим:

Основа всех основ — знать, что есть Первосущее, Творец всего сущего, которое от неба до земли и всё, что между ними, зависит от истинности Его бытия.

Если придёт в голову отсутствие Его бытия — ничто другое не может существовать.

Если придёт в голову отсутствие всего бытия, кроме Него, Он один будет существовать, и не исчезнет вместе с исчезновением всего, так как всё бытие нуждается в Нём, а Он, благословен Он, не нуждается в нём и ни в чём из чего бы то ни было…

Это то, о чём говорит пророк: «Господь Бог — истина»,[354] — Он один — истина, и нет другой истины, подобной Его истине. И это то, о чём говорит Тора: «Нет ещё, кроме Него»,[355] — то есть нет истинного сущего, подобного Ему, кроме Него.

…И осознание этого [принципа] является повелительной заповедью, как сказано: «Я — Господь, Бог твой»…[356]

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
книга «Мада», раздел «Йесодей Тора», I, 1—6)

Люди как обладающие разумом стремятся к познанию — это аксиома, которая не обсуждается.[357] У каждого человека наличествует естественная тяга к исследованию мира физического и постижению мира запредельного — метафизического. Таким образом, для стимулирования познания нет необходимости к повелению извне: для человека, который по определению является живым и разумным существом, это естественно.

РаМБаМ, «подстёгивая» религиозным императивом к познанию Бога, имеет в виду целенаправленное постижение, проявляя при этом изрядную ловкость. Уже было отмечено во введении, что изъявительное наклонение стиха «Я — Господь Бог твой», констатирующего факт наличия в мироздании Высшей Силы, Маймонид оборачивает в повеление: «**Я** — Господь…», — то есть именно **Меня** тебе надлежит искать, а не что-то чуждое. Далее, в той же главе кодекса «Мишне Тора», Рабби Моше, раскрывая содержимое повеления, перечисляет необходимые «характеристики» истинного Властелина универсума. Последуем же и мы в этом за ним.

Что возводит причину в ранг Первопричины? В попытке разрешить данный вопрос философы, наблюдая за процессами, протекающими в природе, пришли к заключению: всё, что обладает материей необходимо подвержено изменению[358] извне или изнутри, переходя из по-

---

354 «Ирмия» — «Иеремия», 10:10.

355 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 4: 35.

356 Книга «Шмот» — «Исход», 20:2.

357 Аристотель, трактат «Метафизика», кн. I, гл. 1.

358 Во введении ко второй части трактата «Путеводитель заблудших», в постулате № 4, Рабби Моше указывает на четыре разновидности изменений:

тенциального состояния в актуальное: материя потенциально содержит в себе все возможные объекты, являясь одновременно единым и множественным:

…Известно, что корнем любого тела является растительность земли, а следующим материалом являются огонь, воздух, вода и земля, посредством соединения которых образуется растительность. Эти четыре именуются «элементами». Следующим, более опосредованным, материалом этих четырёх элементов, является общий материал для этих четырёх, отношение которого к ним тождественно отношению воска к тому, что из него производится… Доказано, что эти четыре элемента переходят один в другой и образуются один из другого. Таким образом, несомненно, что есть что-то общее в них, которое является для них материалом. И это, только умопостигаемое[359] *общее для четырёх элементов, называется первой материей…*

(РаМБаМ. Трактат «Об искусстве логики», гл. IX, с. 59—60)

Первопричина, то есть принципиально отличное сущее, должна обладать противоположными свойствами. Как было упомянуто выше, материя сама по себе потенциальна, а потенция как возможность — это всегда способность к исключающим друг друга определениям: «быть» или «не быть». Наблюдаемому процессу становления, развития и разрушения объектов, следовательно, должно предшествовать нечто, активизирующее данный процесс — нематериальное, неизменное, актуальное сущее.

Кстати сказать, наблюдаемый непрерывный процесс начального становления, изменения и конечного разрушения материальных объектов и привёл философов к мысли о принятии статичного, актуального и нематериального бытия:[360] что-то должно было влиять на материю извне, выводя последнюю из потенциального состояния к актуальному — навстречу форме:

…Всегда из вещи, существующей в возможности, возникает вещь, существующая в действительности, действием другой вещи, тоже существующей в действительности, например, человек — действием человека, образованный — действием образованного; причём всегда есть что-нибудь первое, что вызывает движение…, и оно уже существует в действительности.

(Аристотель. Трактат «Метафизика», кн. IX, гл. 8, 1049b24 — 28)

---

1) сущностное (становление и разрушение);
2) количественное (рост и убыль);
3) качественное (состояние);
4) пространственное (движение).

359 Потому что оно не дано для восприятия с помощью органов чувств (прим. — *Рот Л.*).

360 Аристотель посвятил этому вопросу гл. 6—10 книги XII трактата «Метафизика». См. также РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 13.

Бестелесность, единство и актуальность тесно переплетены друг с другом, что затрудняет их анализ по отдельности. Однако «дорогу осилит идущий», поэтому ожидаемый результат стоит усилий.

Единство Бога

…Тебе также следует знать, что единство и множество — случайные состояния,[361] *в которых оказалось сущее, будучи одним или многим… Также как число не является сущностью исчисляемых предметов, так и единство не является сущностью единичного объекта — всё это случайные состояния из разряда делимого количества, которые сопутствуют сущим, предрасположенным для принятия похожих случайных состояний.*[362]

Однако Тот, Кто является Необходимо Сущим, по-настоящему прост, Ему не присуща сложность как таковая вообще; наличие случайных признаков множественности равно как и единства по отношению к Нему — абсурдно. Иначе говоря, единство не является по отношению к Нему чем-то дополнительным к Его сущности — нет. Он — един, но не в единстве…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 57, с. 90)

Бога нельзя помыслить как вид, который объединяет в себе множество индивидуумов по существенному признаку, что, в противном случае, приводит к многобожию. Также нельзя Его охарактеризовать как уникальный комплекс, так как любой комплекс состоит из совокупности отдельных частей, составляющих одно целое. Он также не может быть однородной массой какого-то вещества, так как любая масса, пусть даже однородная, измерима, а значит, делима. Всевышнего нельзя представить даже как силу, будь то физическая вели-

---

361 *То, что объединяет нескольких индивидуумов и составляет их сущность, называется видом… А то, что присутствует у большинства индивидуумов либо меньшинства индивидуумов и не составляет их сущности, именуется случайным признаком.*

…Мышление отличает человека, так как оно выделяет человеческий вид из [ряда] других видов. Под мышлением имеется в виду способность постигать понятия. Мышление составляет сущность человека… А то, что выходит за рамки вида или частично присутствует в нём, называется случайным признаком, например, движение присутствует не только у человека, а тёмный цвет присутствует у него лишь частично, поэтому и движение, и тёмный цвет являются случайными признаками…

(РаМБаМ. Трактат «Об искусстве логики», гл. X, с. 62—65)

362 Поскольку вещи (предметы) состоят из частей, постольку эти части можно поделить или присовокупить. Единство и простота случайны для данного предмета, они ни в коем случае не влияют на его сущность: предмет можно поделить, не нарушая его предметности (кусок железа превратить в два куска железа), или можно добавить ещё один аналогичный предмет извне, и наоборот (см. также Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 7, 1072a34 — 35).

Важно отметить, что слово «אחדות» — «*ахдут*» — кроме значения «*единство*», «*внутренняя простота*», также как и в русском языке имеет значение «*единственность*», «*уникальность*».

чина, присущая телу или духовная: душа, связанная с телом,[363] или отделённый от всякой телесности разум, который постигает себя и причину, породившую его.[364] Его вообще никак нельзя представить и помыслить.

Любое сотворённое состоит из сущности (носителя) и качеств, «нанизанных» на неё (сущность) — чего нельзя сказать о Нём, ведь Он — единая Сущность, у Которой нет множественности и сложности. Сие Высшее Единство не имеет аналогов:

Сей Бог — един, не два и более, а един единством, которому нет подобия из единосущих в мире: не един как вид, включающий в себя многих индивидуумов, и не един как тело, делимое на части, равные и разные, а един единством, другого которого нет в мире…

И осознание этого является повелевающей заповедью, как сказано: «…Господь — Бог наш, Господь — един».[365]

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», I, 7)

Познание Бога

Знай, что человек до того, как что-то познает, является познающим лишь потенциально, а когда он что-то познал (например, если он познал форму этого дерева и отделил его форму от материи, представив его голую форму — что и является [деятельностью, именуемой] познанием), он становится познающим актуально. Разум, достигший актуального состояния, является отвлечённой формой дерева в его уме, так как он не является чем-то другим по отношению к познаваемому объекту. Теперь тебе ясно, что объект познания — это отвлечённая форма дерева, которая является разумом, обретшим актуальное состояние. И разум, и постигнутая форма дерева не являются чем-то различным, так как актуальный разум не является чем-то иным по отношению к объекту познания. И то, посредством чего была познана и абстрагирована форма дерева, то есть познающий, несомненно, совпадает с разумом, обретшим актуальное состояние, ибо деятельность всякого разума являет собой его сущность. И не бывает, что актуальный разум что-то одно, а его действие — что-то другое, ибо истинная сущность разума — постижение…

Вот, теперь ясно, что каждый раз, когда разум достиг актуального состояния, он совпадает с объектом познания. Также ясно, что деятельность всякого разума, направленная на постижение, составляет его сущность. Таким образом, разум, познающий и объект познания

---

363 При движении тела происходит вынужденное движение души.

364 Постигает себя — одно, постигает свою причину — другое.

365 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 6: 4.

являются по сути одним и тем же всё то время, пока познание представляет собой реальный процесс… [366]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 68, с. 112—113)

Всё вышесказанное относится к человеческому разуму, у которого познание и предмет познания лишь временами совпадают. Переходя к обсуждению Высшего Разума, Рабби Моше констатирует:

Поскольку доказано, что Бог, да вознесётся и возвеличится Он — актуальный разум, в котором отсутствует [качество] потенциальности…,[367] *поэтому Он не бывает временами постигающим, а временами не постигающим…, отсюда с необходимостью следует, таким образом, что Он и объект Его постижения являются чем-то единым — Его Сущностью. А сущность постижения, в силу которого Он называется познающим, является сущностью разума, который и есть Его Сущность. Следовательно, Он всегда — Разум, Познающий и Объект познания...* [368]

(Там же, с. 113)

---

366 …При этом разум, в силу причастности своей к предмету мысли, — мыслит самого себя: он становится мыслимым, соприкасаясь [со своим предметом] и мысля [его], так что одно и то же есть разум и то, что мыслится им… (Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 7, 1072b20 — 22).

367 *…Следует непременно исключать в отношении Него всё, ведущее к одному из этих четырёх типов определений в соответствии с ясным доказательством:*

1) *всё то, что подразумевает телесность;*
2) *то, что подразумевает изменчивость;*
3) *то, что подразумевает лишённость, например, будто Он вначале не обладал чем-либо актуально, а затем оно актуализировалось;*
4) *то, что подразумевает какое-либо уподобление Его сотворённому Им.*

С этим связано одно из обстоятельств, из-за которых науки о природе полезны в познании Бога, ведь всякий, кто не осведомлён в этих науках, не осознаёт недостатка в изменениях, не понимает сути потенциальности и актуальности, не знает, что лишённость с необходимостью присуща всякому потенциальному состоянию и что находящееся в потенциальном состоянии более несовершенно, чем то, что находится в процессе перехода от потенциального состояния к актуальному…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 55, с. 87)

368 Плотин относит тождественность познающего и познаваемого к уму, тогда как Единое, являющееся для ума Первопричиной, Самоё Себя не созерцает за ненадобностью: о предмете абсолютно простом и единичном невозможно никакое понятие, так как понятие (предикат) является частью «носителя» понятия (субъекта) (трактат «Эннеады», V, 3, 10—12). Плотиновский ум не должен быть абсолютно простым (простому нет надобности думать о себе, ведь ему невозможно узнать о себе ничего нового, он есть для себя то, что есть), а должен содержать в себе множественность, посредством которой он бы раскрывал в себе что-то новое (там же). Следовательно, плотиновский ум скорее соответствует бестелесным разумам (ангелам) РаМБаМа, которые познают себя и свою причину (см. также Шнейдер М. «Путеводитель растерянных», с. 353—355).

Ранее отмечалось, что для людей познание является наиболее благородной и возвышенной деятельностью. Повествуя о том, что Всевышний что-то знает, ведает о чём-либо, Тора, согласно Маймониду, преследует педагогическую цель — создать возвышенный образ Познания! Понятно, что сущность Бога не исчерпывается данной деятельностью, являя собой нечто бóльшее и трансцендентное. Пытаясь, таким образом, снять противоречие и одновременно сохранить людям хоть какой-то «вкус» Бога, РаМБаМ описывает Его посредством действий (см. подраздел «Негативная Теология»).

Таким образом, применительно к Богу говорится, что Он через Свою суть постигает Сам Себя в вечности:

Пресвятой, благословен Он, знает Свою суть и познаёт Её такой, какая Она есть. И Он не познаёт знанием, которое является внешним по отношению к Нему, как это делаем мы: мы и наше знание не тождественны. Однако Творец, благословен Он, Он, Его знание и Его жизнь — един со всех сторон и во всех аспектах. Если бы Он жил жизнью, познавал внешним по отношению к Нему знанием, то было бы много богов: он, его жизнь, его знание, — а это не так: Он — един со всех сторон, аспектов и путей единства. Получается, что Он — Познающий, Объект познания и Само знание — всё едино. Это невозможно выразить устами, воспринять ухом или постичь в человеческом сердце во всей полноте…

Таким образом, Он постигает и познаёт творения не через них, как это делаем мы, а через Свою суть, следовательно, — познавая Себя, Он познаёт всё…[369]

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», II, 10)

Бестелесность Бога

Бестелесность и отсутствие всякой материальности вытекают напрямую из единства, так как всякое материальное тело делится на части, а значит — не является сущностно единым. Маймонид уделяет этому аспекту более половины первой части трактата «Путеводитель заблудших», интерпретируя каждое слово в Торе, указывающее на телесность. Признание принципа отсутствия телесности он вменяет в обязанность всем последователям веры в истинного Бога:

…Ты знаешь, что все те, кто занимался идолопоклонством, делали это не потому, что считали, что кроме этого идола нет Бога. Никогда, ни среди прошлых поколений, ни среди будущих, человек не станет воображать, будто эта форма, которую он делает из металла, дерева, камня, создала небо и землю и управляет ими. Им поклонялись только как подобию чего-то, являющемуся посредником между нами и Богом… И [при всём этом] Он назвал их врагами, ненавистниками и притеснителями, сказав, что тот, кто так поступает, вызывает ревность, гнев и ярость. Каково же положение того, кто отрицает Его суть, да превознесётся Он, полагая Его противоположным тому, каков Он есть на самом деле? Я имею в виду того, кто не верит в Его существование, или верит, что их

[369] РаМБаМ в 21 главе, третьей части Путеводителя, объясняет этот вид знания следующим образом: ремесленник, создав водяные часы, имеет представление о работе механизма часов не путём стороннего наблюдения за работой часов, когда знание с каждым новым колебанием механизма часов постоянно обновляется. Дело обстоит иначе: колебания механизма происходят благодаря вложенным ремесленником в этот механизм знаниям.

два, или верит, что Он телесен, или что Он, по его мнению, подвержен воздействиям, или же относит к Нему какой-либо недостаток. Несомненно, что это хуже, чем поклонение идолу-посреднику…

Имей в виду, что до тех пор, пока ты признаёшь [в Нём] материальность или какие-либо состояния тела, ты вызываешь ревность, гнев, ярость; ты являешься ненавистником, врагом и притеснителем в большей степени, чем идолопоклонник.

…Таким образом, нет оправдания тому, кто не полагается на истинных мудрецов[370] …И я не отношу к вероотступникам того, кто не может доказать отсутствие материальности, а лишь того, кто не принимает на веру такового…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл 36, с. 57—58)

Далее, проводя общую аналогию между человеческим телом и вселенной, Рабби Моше выделяет три отличия между ними, среди которых интерес на данный момент представляет отличие № 3:

Знай, что сие подобие универсума и человеческого индивидуума справедливо во всём, что было упомянуто нами, за исключением трёх пунктов.

…И третье. Эта способность мыслить [у человека] является силой, присущей телу[371] и не отделённой от него.[372] А Бог, да превознесётся Он, не является силой в теле универсума, но отделён от него во всех отношениях, а Его управление, да превознесётся Он, и провидение «сопровождают» весь мир сопровождением, цель и истинная реальность которого скрыты от нас… [373]

(Там же, гл. 72, с. 131—132)

Таким образом, отношение между Богом и мирозданием не тождественно отношению туловища и естественного разума, который обеспечивает управление и нормальное функционирование тела, но скорее отношение между Богом и мирозданием тождественно отношениям человека и приобретаемого разума, который отстранён от тела. О такой аналогии говорит стих из Торы, который аллегорически описывает Бога наездником:

…И знай, что Он изображается метафорически как всадник небес...[374] — этим подчёркнуто то, что тот, кто сидит верхом, благородней скакуна…; и ещё: именно наездник управляет и движет животным…, которое является орудием исполнения его воли… и чем-то иным

---

370 Занимающихся умозрением.

371 Имманентной телу, то есть проистекающей из свойств тела.

372 По уничтожению тела рассудок тоже уничтожается.

373 То есть от человеческого разума скрыта связь между трансцендентным Богом и структурой бытия.

374 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 33: 26.

по отношению к нему. Подобным образом [поступает] Бог, да превознесётся Его имя: Он движет высшую сферу, благодаря которой движется всё, что внутри неё, оставаясь при этом отстранённым от неё и не являясь сосредоточенной в ней силой…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл 36, с. 118)

В кодексе «Мишне Тора» Рабби Моше приводит стихи из Торы, свидетельствующие, по его мнению, об осведомлённости пророков о внутреннем единстве сущности (т. е. единосущности) Бога и излагающие полученные знания в доступной форме:

В Торе и у пророков разъяснено, что Пресвятой, благословен Он, не является телом, как сказано: «Бог — Всесильный на небесах и над ними, на земле и под нею!»,[375] — а тело не может находиться в двух местах [одновременно]. И сказано, что «…вы не видели какое-либо изображение»,[376] и сказано: «И кому вы Меня уподобите, и сравнюсь?».[377] И если бы Он был телом, то был бы подобен остальным телам.

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», I, 8)

Далее он пишет:

Поскольку прояснилось, что Он не является телом, следовательно, с Ним не могут «случаться» какие-либо [конкретные] события, происходящие с телом: ни соединение, ни разъединение; ни местоположение, ни размерность; ни подъём, ни спуск; ни [понятия] право или лево; ни спереди, ни сзади; ни сидение, ни стояние. А также Он не существует во времени — так что к Нему [неприменимы такие понятия как] раньше, позже или количество лет. Он также не меняется, так как не существует чего-то, что могло бы вызвать изменения у Него. У Него нет ни смерти, ни жизни, присутствующей в живом теле; ни глупости, ни мудрости, присутствующей у мудрого человека; ни сна, ни пробуждения; ни гнева, ни смеха; ни радости, ни грусти; ни молчания, ни разговора, который у людей. Так сказали мудрецы: «Наверху нет ни сидения, ни стояния, ни тыльной стороны, ни усталости».[378]

(Там же, 11)

Подчёркивая специфику абсолютной духовной нематериальности, РаМБаМ подытоживает:

…Всё, что приводит к материальности, должно в обязательном порядке отрицаться по отношению к Нему. Аналогичным образом

375 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 4: 39.

376 Там же, 4: 16.

377 «Ишайя» — «Исайя», 40: 25.

378 Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», 15а.

необходимо отрицать всякое воздействие на Него, так как любые воздействия предполагают изменения; и кроме того, источник этих воздействий находится, без всякого сомнения, вне подвергающегося воздействию. Таким образом, если бы Он, да превознесётся Он, был бы подвержен какому-либо воздействию, то внешний источник воздействовал бы на Него и изменял Его.[379] Также обязательно нужно отрицать в отношении Него всякую «лишённость»,[380] а также [представления], будто иногда Его совершенство отсутствует, а иногда присутствует. В противном случае это допущение приводит нас к заключению о Его совершенстве в потенциале, а всякому потенциальному [бытию] сопутствует «лишённость».[381] Кроме того, каждому переходящему из потенциального состояния в актуальное необходимо актуальное существование чего-либо другого, вызывающего этот переход. Согласно этому вытекает необходимость Его совершенства в актуальном состоянии, и невозможность наличия у Него чего-то в потенциальном состоянии…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 55, с. 87)

Негативная Теология

В ходе исследования под руководством Рабби Моше бен Маймона мы выяснили, что экзистенция Бога принципиально отличается от какого-либо иного бытия, она — недоступна для непосредственного восприятия. Всякая дефиниция, равно как и постановка любого вопроса, касающегося времени, местонахождения, количества, качества и т. п., некорректна и неприменима к этому Всё–Ничто, Которое мы условно называем Богом, Господом, Творцом.

---

379 …Таким образом, из того, что сказано, ясно, что существует некоторая Сущность вечная, неподвижная и отделённая от чувственных вещей; и вместе с тем показано и то, что у этой Сущности не может быть никакой величины, но она не имеет частей и неделима…; но с другой стороны, [показано] также, что это — Бытие, не подверженное [внешнему] воздействию и не доступное изменению…

(Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 7, 1073a3 — 13).

380 То есть отсутствие категорий, которыми определяется любое материальное бытие: 1) сущностью; 2) количеством; 3) качеством; 4) отношением; 5) временем; 6) местом; 7) положением; 8) состоянием (владением); 9) действием; 10) страданием.

В трактате «Об искусстве логики», в главе XI, РаМБаМ разъясняет, что понятие «лишённость», «отсутствие» применимо к тому, что естественно, но отсутствует на данный момент. Например, наличие у человека зрения — естественно, поэтому к слепому (точнее, ослепшему) человеку правомерно применить понятие человек с отсутствующим зрением, тогда как применительно к стене понятие мышления не правомерно, чтобы сказать «безрассудная стена» (см. также Аристотель, трактат «Метафизика», кн. V, гл. 22).

К духовному бытию не применимы понятия «лишённости», «отсутствия», так как категории, которыми определяется любое материальное бытие (см. начало сноски), неестественны для него.

381 То есть небытие. Как уже было отмечено, потенциал предполагает наличие двух противоположных состояний: «быть реализованным» или «не быть реализованным».

Например, современный писатель Д. Фаулз (1926 — 2005, Великобритания), в попытке разрешить сходную проблему отмечал:

«Бог» — я пишу это слово в кавычках, чтобы отделить его от общепринятых значений и очистить от всех человеческих ассоциаций.

«Бог» — это ситуация. Не сила, не существо и не влияние. Не «он» и не «она», а «оно». Не бытие и не небытие, а ситуация, В(!) которой может быть и бытие, и небытие…

(Фаулз Д. «Аристос», с. 40)

Читатель, знакомый с различными направлениями греческой мысли, обратит внимание, что подход Д. Фаулза сформирован под влиянием неоплатонизма, у истоков которого стоял Плотин (205 г. н. э., Ликополь, Египет — 270, Минтурнэ, Кампанья):

…Верховное начало есть, собственно говоря, неизречённое, невыразимое, так как какое бы наименование мы ни дали ему, оно будет означать всегда нечто одно определённое из числа многого подобного. Так как Верховное Начало стоит превыше всего, выше даже ума высочайшего, и представляет собой абсолютно истинную основу всего существующего, то оно не есть какой-либо из видов последнего, а потому и всякое наименование, взятое оттуда, неприложимо к Нему, так как выражает всегда не то, что оно есть, а то, что оно не есть…

(Плотин. Трактат «Эннеады», V, 3, 13)

Предложенный неоплатониками метод познания Высшего бытия путём отрицания атрибутов — «*Негативная Теология*» — в средневековой философии играл ключевую роль, служа своего рода недостижимым и непререкаемо-авторитетным эталоном. Сдерживающим «фактором» служило Священное Писание, в котором Бог представлен в качестве сверхъестественной силы (или даже лица!), которой свойственны некоторые человеческие качества, такие как милосердие, справедливость, гнев — вплоть до признаков, свидетельствующих о половой принадлежности.

Как же с этой задачей справился РаМБаМ? Прежде чем приступить к ответу на поставленный вопрос, читателю, прежде всего, необходимо освоить сущность понятия «атрибут» и узнать его разновидности; затем, какие из них всё-таки правомерно, а какие — нет, по мнению Маймонида, применять к Богу:

…То, что атрибут[382] является чем-то другим по отношению к сущности[383] описываемого [субъекта] и что он является определенным состоянием сущности, то есть случайным признаком[384] — это есть аксиома.

382 Предикат, сказуемое.

383 Субъект, подлежащее.

384 Акциденция.

А если бы атрибут совпадал с сущностью описываемого [субъекта] — сие определение было бы тавтологией, как если б сказать, что человек является человеком; или же комментированием имени, как если сказать, что человек является разумным живым существом, так как «живое и разумное» — это истинная сущность человека, и не существует чего-то третьего…, которому приписывались бы жизнь и разум…

Теперь ясно, что атрибут может принадлежать только к одной из двух категорий: либо он является сущностью описываемого [субъекта], то есть комментарием имени…, либо является чем-то другим по отношению к описываемому [субъекту], то есть чем-то дополнительным к описываемому [субъекту] — что «вынуждает» этот атрибут быть случайным признаком этой сущности…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 51, с. 76)

Далее Рабби Моше подробно разъясняет пять разновидностей позитивных атрибутов:

1. *Первая группа описывает предмет через его определение, как описывают человека, что он живое разумное существо.*[385] *И мы уже объяснили, что этот атрибут, указывающий на истинную сущность вещи, комментарий к наименованию, и не более…*
2. *Вторая группа описывает предмет путём частичного определения, например, если описать человека как живое существо или разумное. Суть этого определения — связь, ведь когда мы говорим: «Каждый человек обладает разумом», — это означает, что у каждого, кто обладает формой человека, есть мышление…*
3. *Третья группа описывает предмет посредством чего-то внешнего к его истинной сущности, так что оно не является тем, что восполняет и формирует эту сущность.*[386] *Таким образом, этот атрибут является некоторым качеством, а качество, являясь категорией,*[387] *принадлежит к одному из случайных признаков…*

---

385 В определение обязательно входят такие составляющие как «род» (живое) и «вид» (мыслящее, разумное). Род, взятый без конкретных определений, не существует отдельно от видов рода, следовательно, определение — формулировка, образованная из видовых отличий внутри рода. Род именуется также материей, а последнее видовое отличие, внутри которого уже нет отличия между индивидуумами — формой (см. Аристотель, трактат «О душе», кн. II, гл. 1).

386 См. пункт первый и второй.

387 10 категорий, с помощью которых можно ответить на вопрос: «Что это такое?». Одной из этих категорий является качество, которое может наличествовать или отсутствовать, отличая одного индивидуума от другого.

Маймонид приводит четыре рода качеств:

1) Устойчивые качества, присущие человеку как одушевлённому существу: плотник — не плотник, аскет — сладострастник, больной — здоровый, мудрый — не мудрый;
2) Качества, выражающиеся в природных свойствах объекта: жёсткий — мягкий; сильный — слабый;
3) Неустойчивые качества: раздражение — спокойствие, страх — отвага, милость — немилость;

4. *Четвёртая группа описывает предмет через отношение к чему-то иному, например, его отношение ко времени или месту, или другому человеку… Эта разновидность атрибутов не приводит к множественности и изменению в сущности описываемого [субъекта]…*
5. *Пятая группа позитивных атрибутов фокусирует внимание на предмете посредством описания его действий…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 52, с. 77—80)

Атрибуты из первой, второй и третьей групп либо определяют сущность (полностью или частично), либо указывают на конкретное качество, которое может определять эту сущность или быть ей свойственным. Иными словами, все они указывают на множественность или изменчивость, а это значит, что такого рода атрибуты в адрес Единого Сущего исключены. Описания четвертой разновидности на первый взгляд, можно было бы отнести к Богу, так как они не указывают на сущность описываемого объекта. Однако при внимательном рассмотрении атрибуты отношения также неприменимы к Нему, ведь время является случайным признаком движения,[388] а движение подпадает под количественные характеристики и является одной из возможностей (т.е. параметром), присущих телу. Всевышний же не является телом и, следовательно, у Него не может быть какого-либо отношения ко времени и месту.

РаМБаМ считает, что Бога уместно описывать через Его действия (пятая разновидность), так как последние не приводят ко множественности и не производят каких-либо изменений в Нём. Как указывает Маймонид, уже в самой природе заложен наглядный механизм, позволяющий получать многочисленные метаморфозы, происходящие с материей, под воздействием одного и того же действующего фактора:

…Вот, я приведу тебе пример по этому поводу из явлений, окружающих нас, я имею в виду, когда источник действия един, но при этом из него следуют различные действия, несмотря на то, что он не обладает волей…

К примеру — огонь. Он частично плавит, частично закаляет, частично варит, сжигает, прокаливает добела, покрывает сажей… И тот, кто не знаком с природой огня, подумает, что в нём присутствует шесть различных аспектов, одним из которых он покрывает сажей, другим прокаливает добела, третьим варит, четвертым сжигает, пятым плавит, шестым закаляет — все эти действия различные: действие одного отличается от другого. Однако тот, кто знаком с природой огня, понимает, что огонь производит все эти действия посредством единственного действующего качества — тепла. И если так водится у того, что действует по природе (естеству), тем более это касается волевого действия [человека]…

4) Качества, смежные с количеством: длинный — короткий, прямой — кривой (см. РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 52).

388 Время связано с движением солнца (полдень, полночь, сутки, год).

Вот, я приведу тебе пример со способностью мыслить, присутствующей в человеке. Она — единая способность, у которой нет множественности: с помощью неё он овладевает науками и ремеслами, благодаря ей он шьёт, ваяет, вяжет, строит, изучает геометрию и управляет государством — все эти различные действия происходят из единой простой способности, у которой нет множественности… Таким образом, не является безрассудным в отношении Бога, да возвысится Он, чтобы все эти различные действия происходили от единой простой сущности, у которой нет множественности и ничего дополнительного…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 53, с. 81—82)

Деятельность Бога всегда как бы внешне нейтральна, Его воздействие на мироздание осмысливается под влиянием обстоятельств, формирующих оценочную модель в душе индивидуума. Люди расценивают деятельность Всевышнего по тем или иным качествам, так как подобное происходит у них вследствие приобретённых душевных свойств:

…Например, мы постигаем деликатность, наблюдая управление Им процессами формирования эмбрионов у живых существ: становления сил в нём и у выращивающих его после рождения, ограждающих его от гибели, охраняющих от повреждений и обеспечивающих жизненные нужды. С нашей стороны подобное происходит только вследствие воздействия извне и сентиментальности — что является жалостью. Подобным образом говорится о Нём — жалостливый…

(Там же, гл. 54, с. 85)

По Маймониду, атрибуты Бога (действия) в обязательном порядке должны показывать Его совершенство. Например, модальный глагол «может» — указывает, что Он не ограничен рамками, чтобы произвести отличное от Него бытие. Глагол «познаёт» — что он наблюдает и постигает наблюдаемые явления. Глагол «желает» — что от Него ничего не ускользает и что Он ничего не бросает на произвол, а управляет миром целенаправленно, как это делает обладатель целенаправленной воли. Следовательно, Всевышний абсолютно (ни при каких обстоятельствах) несопоставим с такими видами деятельности как «потребление пищи» или «погружение в сон», так как последние расцениваются у людей как недостаток и нужда. Все остальные позитивные атрибуты, указывающие на совершенство Бога, но не являющиеся при этом глаголами, легитимны, по мнению Маймонида, только в пророческих текстах и молитвах, разработанных мужами Великого Собрания. Подтверждая своё мнение, РаМБаМ приводит случай из Вавилонского Талмуда, трактат «Брахот», 33б:

Некий человек, молясь в присутствии Рабби Ханины, произнёс: «Бог великий, могучий и грозный, величественный и крепкий, внушающий страх и всесильный». Спросил его [Рабби Ханина]: «Закончил ли ты все

свои прославления своему Господину? Даже три первых [атрибута],[389] *если бы Моше Рабейну не употребил бы их в Торе,*[390] *и если бы не пришли мужи Великого Собрания и не утвердили бы их в молитве,*[391] *мы не могли бы произносить, — а ты добавил [ещё] всё это!?*[392] *Это похоже на царя, у которого есть миллион золотых динаров, а его прославляют за серебро — разве это не позор для него?».*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 59, с. 96)

РаМБаМ считает, что присутствие позитивных атрибутов в Торе обусловлено и вынуждено обстоятельствами: необходимо было дать людям понятие о Божественной сущности, максимально приближая возможности грубых языковых средств к тонким духовным понятиям:

…Поэтому, когда хотели показать, что Бог не является множественным, не смогли подобрать лучшего слова, чем «един», несмотря на то, что «единство» и «множественность» — разновидности количества… Также как мы говорим «вечный»[393] *— чтобы показать, что Он не имеет начала во времени…, хотя «вечный» говорится о том, что охватывает время, которое является случайным признаком движения, относящегося к телу…*

(Там же, гл. 57, с. 90)

Вне Священных Текстов использование позитивных атрибутов равносильно отрицанию существования Божества:

…Я не говорю, что тот, кто приписывает атрибуты Богу, да превознесётся Он, познаёт Его не должным образом…, но я говорю, что он, не ощущая того, исключил Бога из своей веры. Разъяснение ситуации: тот, кто не смог постичь истинную сущность какой-либо вещи — это тот, кто постиг её частично, а частично — нет. [Это] подобно тому, как если бы кто-либо постиг необходимость [наличия] у человека одушевлённости, но не постиг необходимость [наличия] мышления. Однако у истинного бытия Бога, да превознесётся Он, отсутствует множественность, чтобы можно было понять какую-то Его часть, а другую часть упустить.

…Тот, кто считает, что вкус — это количество,[394] *я не говорю, что он ошибся, восприняв вещь не такой, какова она есть на самом деле, но я говорю, что ему незнакомо понятие вкуса, а также ему не знакомы слова, которые употребляются в этом значении…*

(Там же, гл. 60, с. 99—100)

---

389 Великий, могучий и грозный.

390 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 10: 17.

391 Вавилонский Талмуд, трактат «Мегила», 17б.

392 Четыре последних: величественный, крепкий, внушающий страх и всесильный.

393 «קַדְמוֹן» — «*кадмо́н*» — буквально «*древний*».

394 Что вкус, который относится к категории качества, относится к категории количества.

Привычная модель описания Бога путём приложения атрибутов обладает существенным и неустранимым недостатком по сравнению с предлагаемым Маймонидом модифицированным методом отрицания атрибутов. Позитивный атрибут неизбежно выделяет какую-то часть (сущностный признак или случайный признак), тогда как метод отрицания не приводит к выделению какой-то части. Отрицание какого-либо качества, состояния или атрибута должно осуществляться путём последовательного доказательства, указывающего на отсутствие данного определения у Бога. По РаМБаМу, «*Негативная Теология*» является истинным мерилом постижения Бога, так как именно разум анализирует и абстрагирует, приводя нас к чистой форме — к Монотеизму, тогда как воображение, напротив, синтезирует и уподобляет, приводя нас к знакомым образам из окружающей действительности — к политеизму. Чем более человек тверд в мысли об отсутствии какого-либо определения у Бога, тем ближе он к истинному постижению. И все же у низшего разума, даже самого совершенного, есть предел в познании Высшего Разума:

…Все люди прошлого и будущего говорили, что Бога, да превознесётся Он, не постичь умам, и никто кроме Него не постигнет, Что есть Он, и что Его постижение состоит в [ощущении] неспособности постичь Его во всей его полноте. И все философы говорят: «Мы ослеплены Его красотой, Он скрыт от нас из-за силы Своего присутствия, как солнце скрыто для слишком слабого зрения, чтобы воспринять его»[395]…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 59, с. 95)

Даже величайшему из всех пророков, Моше Рабейну, через которого была дана Тора, не было дано постичь сущности Бога:

Знай, что величайший из мудрецов, Моше Рабейну, да пребудет над ним мир, высказал две просьбы, на которые ему был дан ответ:

1) *он просил у Него, да превознесётся Он, познание Его истинной сущности;*
2) *(эту просьбу он высказал ранее предыдущей — !) он просил познания Его атрибутов.*

И Он, да превознесётся Он, ответил на два вопроса следующим образом:

1) *пообещал ему поведать обо всех Своих атрибутах, которые являются Его действиями;*
2) *поведал ему, что Его сущность не может быть постигнута таковой, какая она есть (адекватно!)*…

---

[395] Аналогичное высказывание есть у Аристотеля в Метафизике, II, 1, 993b7 — 10:
…Трудность бывает двух родов, причина её, может быть не в вещах, а в нас самих: как глаза летучих мышей не имеют силы перед светом дневным, так и разум нашей души — перед теми вещами, которые по природе — самые ясные из всех…

В просьбе о познании атрибутов он сказал: «Пожалуйста, дай мне знать пути Твои, и я узнаю Тебя».[396] *Обрати внимание, какие чудесные вещи включены в эти слова…! Они учат нас, что Он познаётся посредством атрибутов: познающий Его пути — познаёт Его Самоё…*

Затем он высказал просьбу о постижении Его сущности, да превознесётся Он: «Пожалуйста, покажи мне Свою славу».[397]

Был получен ответ на первую просьбу, то есть «Пожалуйста, дай мне знать пути Твои…», в словах: «Я проведу пред тобой всё Мое добро».[398] *На второй вопрос ему был дан ответ: «Не сможешь увидеть Моего лица…».*[399]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. I, гл. 54, с. 83—84)

Этап за этапом восхождение по лестнице познания приводит созерцателя к замкнутости и безмолвию о предмете своего изыскания.[400] Иными словами, на высших этапах познания Высшего Сущего исследователь вынужден отказаться от языковых средств, так как их уже недостаточно, чтобы обнаружить и выразить мельчайшие оттенки (вибрации) духовности, с которыми он имеет дело:

---

396 Книга «Шмот» — «Исход», 33: 13.

397 Там же, 33: 18.

398 Там же, 33: 19. Слово «טוב» — «*тов*» в данном контексте имеет значение «*соответствие задуманному плану*». Иными словами, Бог ответил Моше Рабейну следующее: «Я проведу перед тобой всю Вселенную, и ты обнаружишь связь между отдельными частями единой целостной картины универсума, и уразумеешь, что всё в ней соответствует высшему плану, суть которого — абсолютное добро».

399 Там же, 33: 20.

400 *…Таким образом, прояснилось, что цель постижения — объединение с Ним…, а это возможно с большей долей вероятности в одиночестве и уединённости, поэтому всякий благочестивый человек стремится к одиночеству, встречаясь с людьми лишь по необходимости…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 51, с. 405).

Эти мысли поясняет комментарий Рабби Иегуды Лива бен Бецалеля — МаГаРаЛь (1512, Познань — 1609, Прага) — в «Хедушей агадот» на фрагмент из Вавилонского Талмуда, трактат «Кидушин», 49б: «…Десять мер общения (разговоров) спустилось в мир — девять из них забрали женщины…,» — на с. 147 он пишет:

…Всё, обладающее более высокой степенью совершенства, является в большей степени внутренним, а не внешним. Следовательно, у качества [обладающего более высокой ступенью] нет потребности в чрезмерном общении…, ибо мудрость, ступень которой является наивысшей, сосредоточена «в себе»…

Чуть ранее великий комментатор, обсуждая сущность мудрости, дал ей общую характеристику как противоположности материальности (грубой по определению в сравнении с духовностью).

Продолжая мысль МаГаРаЛя, можно добавить, что именно к материальности, телесности («женщины» по терминологии агады) применимо понятие развития, эволюции («разговор», «общение» — термин агады), тогда как к духовности оно не применимо, так как духовность перманентно находится в конечной фазе своего развития, и потому — безмолвна.

…Наиболее ясно всё, что было сказано касательно этого, отражено в Псалмах: «Тебе молчание — хвала»,[401] *то есть «Молчание о Тебе — хвала». Это выражение великолепно проясняет суть этой идеи, ведь что бы мы ни сказали с целью возвеличить и прославить [Его], мы обнаружим нечто ошибочное в отношении Него, да превознесётся Он…, потому молчание почтенней…*[402]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 59, с. 96)

На высших этапах постижения познающий перестаёт быть индивидуальностью,[403] он становится частью монолитного образования —

401 «Теилим» — «Псалмы», 65: 2.

402 Плотин интерпретирует постижение Единого как вознесение души на принципиально иной уровень сознания — контакт с Ним. Человек, постоянно поглощённый тревогами и заботами повседневной жизни, может тем не менее обратить внутренний взгляд к высшему миру — осознать себя. Выйдя на уровень осознания «Я», он достигает состояния несказанного единства, в котором таинственно сливается с абсолютной простотой:

Прежде чем попытаемся дать ответ на этот вопрос (происхождение ума от Первоединого), призовём самого Бога, но призовём не внешними словами уст, но душой, вознося самих себя на молитву к Нему, и в этой молитве предстанем пред Ним лицом к лицу, один на один, ибо Он есть Единый и Единственный. Чтобы узреть Первоединого, нужно войти в самую глубь собственной души, как бы во внутреннее святилище храма, и, отрешившись от всего, вознесясь превыше всего, в полнейшем покое молчаливо ожидать, пока не предстанут созерцанию сперва образы как бы внешние или отражённые (душа и ум), а за ними и образ внутренний, первичный, первосветящий (Единый).

(Трактат «Эннеады», V, 1, 6).

По Плотину, общение с Богом происходит в трансе, в течение которого «я» смутно осознаёт себя самостоятельным: оно тождественно Единому, Который превыше всего, в том числе и ума, с помощью которого можно было б что-то помыслить. Лишь после контакта, когда «я» возвращается в прежний «режим», происходит процесс воспоминания о пережитом опыте.

Казалось бы, мистическое «подключение» души к Высшему «Я» неоплатоников у РаМБаМа подменено интеллектуальным одиночеством и безмолвием.

Тем не менее механизм пророчества по Маймониду всё же возможно идентифицировать (с некоторыми поправками) с контактом «я» и Единого у Плотина:

1) Решение о контакте с потенциальным пророком путем снисхождения «שפע» — «*шéфа*» — «*эманации*» происходит по решению Свыше (см. раздел «Пророчество»);
2) Приближение (приобщение, слияние — «*двекут*» на иврите) происходит не с самим Богом (сущность Всевышнего трансцендентна и, следовательно, недоступна), а к Активному Интеллекту — низшему ангелу «*Ишúм*».

Кстати говоря, по РаМБаМу, пророчество всегда, за исключением пророчества Моше Рабейну, происходило либо в состоянии сна, либо в состоянии изменённого сознания — транса.

403 Собственно, в этом и выражается истинное служение — «התבטלות» — «*итбатлу́т*» — «*потеря индивидуальности, аннулирование «я», скромность*», выражающееся в отказе от собственной персоналии и ощущении своего «я» частью более значимого, великого «Я». Как видно из Торы (книга «Шмот» — «Исход», 20, 15—16), лишь Моше Рабейну (а Тора говорит о нём, как о скромнейшем из людей) был способен на тотальное «самоаннулирование»:

…А весь народ видел громы и пламя, и звук рога, и гору дымящуюся; и как увидел народ, они вздрогнули и стали поодаль. И сказали Моше: говори ты с нами, а мы будем слушать; и пусть не говорит с нами Бог, а то умрём (= потеряем собственную индивидуальность — прим. автора)…

безликого разума, отрешённого от всего конкретизирующего. В этом состоянии пребывал в момент Синайского Откровения лишь Моше Рабейну:

> *Седьмой принцип [веры] — пророчество Моше Рабейну. [Этот принцип] выражается в вере в то, что:*
>
> *1) он — глава всех предыдущих и последующих пророков;*
> *2) все они по отношению к нему находятся на более низкой ступени;*
> *3) он избран Богом из всего человечества;*
> *4) он тот, кто постиг Бога, да превознесётся Он, более чем кто-либо в прошлом или постигнет в будущем;*
> *5) он, да пребудет над ним мир, настолько вознёсся над человеческим, что достиг ангельской ступени…,[404] между ним [и Богом] не осталось ни одной преграды, которую бы он не преодолел…, его покинули силы, ощущение и воображение, — в момент его постижения [была] парализована побуждающая сила, остался только разум.[405] Поэтому о нём прямо сказано, что разговаривал с Богом без посредничества ангелов…* [406]
>
> (Сборник Предисловий РаМБаМа к Мишне. Предисловие к главе «Хелек», с. 142)

Идею неизречённости — невыразимости Высшей Сущности — символизирует собой непроизносимое четырёхбуквенное имя. Все остальные имена Всевышнего на иврите,[407] в том числе и то, которое подменяет непроизносимое имя, суть производные от действий:

---

[404] Во время получения Торы на горе Синай Моше Рабейну постился в течение 40 дней: телесная составляющая не имела над ним никакой власти.

[405] См. Книга первая, подраздел «Учение о душе».

[406] Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 88б.

[407] Еврейский закон перечисляет 10 имен, наделённых особой святостью:
1) י-ה-ו-ה — *«Йуд-Хей-Вав-Хей»*;
2) א-ד-נ-י — *«А-д-н-у-т»*;
3) א-ל — *«Э-л-ь»*;
4) א-ל-ו-ה — *«Э-л-о-а»*;
5) א-ל-ק-י — *«Э-л-о-х-а-й»*;
6) א-ל-ק-י-м — *«Э-л-о-х-и-м»*;
7) ש-д-י — *«Ш-а-д-а-й»*;
8) צ-ב-א-ו-ת — *«Ц-в-а-о-т»*;
9) ה-י — *«Я-х»*;
10) א-ה-י-ה — *«Э-х-и-е»*.

Святость в именах Бога присутствует «в полном объёме» лишь тогда, когда они удовлетворяют двум требованиям:
1) воспроизведены на иврите («*А-д-о-н-а-й*»);
2) и при этом записаны ивритской графикой («א-נ-י»).

Раввины-законодатели («*поски́м*») в большинстве своем склоняются к мнению, что имена Бога, написанные на ином языке (например, по-русски — «Бог», по-английски — «God»), такой святостью не обладают, поэтому с ними допустимо производить различные манипуляции, например, стирать или выбрасывать в мусорный бак.

Все Его имена, да превознесётся Он, присутствующие в книгах, суть производные от действий…, кроме одного имени — «Йуд-Хей-Вав-Хей»,[408] которое идентично (единосущно!) Ему, поэтому оно называется: «имя в явном виде».[409] Идея заключается в том, что оно, лишённое многозначности,[410] указывает на Его сущность, да превознесётся Он. Однако остальные Его святые имена указывают [на Него] неоднозначно, так как они произведены от действий…. Даже имя, которым мы заменяем «Йуд-Хей-Вав-Хей» происходит от «господства»…[411]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. I, гл. 61, с. 100—101)

Подведение итогов

Читатель, вероятно, обратил внимание, что многое в доктрине Маймонида построено на теоретическом «аппарате», разработанном и систематизированном великим греческим философом — Аристотелем. Собственно, в задачу Рабби Моше, как он сам отмечал, не входило доказывать повторно то, что было ранее доказано, или опровергать ранее опровергнутое. Специфика эпохи Маймонида вынуждала выйти его за рамки правил, сформулированных внутри одной системы, и попытаться обосновать справедливость последней посредством правил, разработанных другой системой. Ему предстояло найти подтверждение принципам, сформулированным философией, путём оригинального толкования Торы — экзегезы, а с помощью философского

Некоторые учителя считают, что еврейские имена Бога, воспроизведённые латиницей, кириллицей или иной графикой (например, «E-i-i», «*А-д-о-н-а-й*»), также обладают святостью и, следовательно, не подлежат каким-либо манипуляциям.

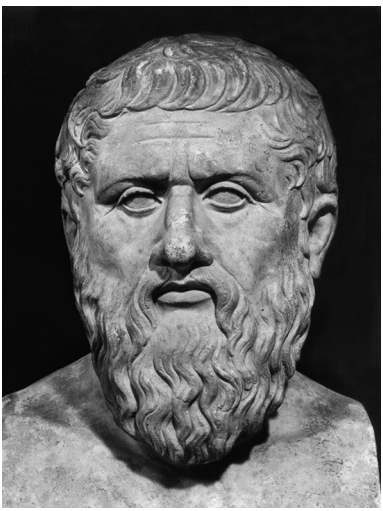
Учитывая мнение последних, мною было принято решение использовать при написании имён разделительный знак — дефис, что исключает все возможные варианты риска. (Для более детального ознакомления с проблематикой см. комментарии «Лишкат а-софер» и «Биур а-софер» на книгу «Кесет а-софер», параграф XI, пункт 2, 5; РаМБаМ, кодекс «Мишне Тора», книга «Шофтим», раздел «Санедрин», XXVI, 3, а также комментарий «Мигдаль Оз» на указанное место).

408 Учитывая особую святость четырёхбуквенного имени, вне пределов Иерусалимского Храма оно произносится путём фактического произношения составляющих его еврейских букв.

409 «שם המפורש» — «*шем а-мефора́ш*» — «*имя в явном виде*». Имя Бога, произносимое исключительно на территории Иерусалимского Храма во время благословения коэнов, а также первосвященником («כהן גדול» — «*коэн гадо́ль*») в Йом Кипур — День Искупления так, как передается по традиции. По традиции известны имена, состоящие из 12, 42 и 72 букв. На сегодняшний день традиция правильного произношения четырёхбуквенного имени утеряна.

410 Нет ничего другого, кроме Бога, что было бы наделено этим именем (прим. — *Капах Й.*).

411 Как было отмечено в сноске выше, имя Бога в явном виде произносилось только, когда существовал Храм в Иерусалиме, сегодня на практике это имя заменяется при чтении Торы или во время молитвы на другое имя — «י-ה-ו-ה» — «*А-д-о-н-а-й*» — «*Го́сподь*» от «אדנות» «*адну́т*» — «*господство*».



Платон

аппарата обосновать фундаментальные положения, на которых Тора зиждется. Одним из таких ключевых моментов является обоснование механизма, с помощью которого осуществляется взаимодействие Бога и универсума. Фокусировка внимания эллинов на исследовании окружающего мира и, как результат, появление сложной системы описания мироздания породило потребность в объяснении принципа, на котором основана взаимосвязь наивысшей инстанции с низшими звеньями. Среди греков этим вопросом занимался Платон и неоплатоники. Как мы увидим в дальнейшем, позиция Платона в данном вопросе, в отличие от Аристотеля, близка духу Торы. Данное обстоятельство стало решающим для Маймонида в пользу принятия предложенного неоплатониками механизма порождения и управления мирозданием — эманации, то есть перманентного присутствия Высшего в низшем. Однако Рабби Моше воспользовался этим механизмом в довольно-таки «урезанном» варианте, беспрестанно подчёркивая трансцендентность Бога, как бы не имеющего отношения к созданному Им миру. Взяв за основу механизм эманации, Маймонид отказался от модели, отображающей сотворение мироздания и последующее влияние на него путём «необходимого истечения страдающего избытком Верховного Я». Иными словами, интеракция Творца и творения не происходит подобно тому, как тепло по своей природе происходит от огня, а свет — от Солнца, как считал Плотин, но благодаря волевому воздействию Божества и при том лишь на «объекты», максимально отстранённые от материи.[412] Таким образом, Рабби Моше вдохнул в понимание механизма эманации дыхание новой жизни — зависимости всего сотворённого от Высшей Воли. Однако всё же он не дал чётких указаний (разве что в виде намёков), каким образом осуществляется принятие решения и нисхождение последнего до полной реализации в низших звеньях.[413]

Нежелание Маймонида в полном объёме принимать позицию неоплатоников можно объяснить следующим образом. Принятая у неоплатоников модель опосредованного присутствия Единого в каждом объекте творения объясняется положением в аристотелевской физике, согласно которому следствие является результатом присутствия в объекте

[412] РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 17—23, 51.

[413] См. также Шнейдер М. «Путеводитель растерянных», с. 56—58.

или процессе причины.[414] Конечно, имманентное присутствие высшего в низшем объясняло воздействие верховного начала на всю структуру мироздания, однако концепция неоплатоников в лучшем случае характеризовала Единое как логического прародителя универсума, онтологически отождествляя Его с последним, что характерно для язычества.[415]

Интересно отметить, что позже, в XVII в., открытие Г. Галилеем (1564—1642, Италия) принципа инерции, а И. Ньютоном (1643—1727,Англия) сил, действующих на расстоянии (гравитация), снизило участие Божества в мироздании до первоимпульса, — идея, характерная для деизма.[416] И, наконец, участие духовного начала в становлении материи было и вовсе сведено к нулю, а зарождение и развитие вселенной рассматривалось в сугубо механистическом, самодовлеющем контексте, характерном для материализма.[417]

---

414 Аристотель, трактат «Физика», кн. III, гл. 2, 202a3 — 7:

…Движется и то, что приводит в движение, как было сказано выше, — [по меньшей мере] всё, что в возможности подвижно и неподвижность чего есть покой (ибо чему присуще движение, для того неподвижность есть покой). Воздействие на подобную [вещь], поскольку она такова, и есть приведение в движение: оно осуществляется прикосновением, так что одновременно [и само движущее] испытывает воздействие. Поэтому движение есть действительность подвижного, поскольку оно подвижно; оно происходит от прикосновения движущего [к движимому], так что одновременно и [движущее] испытывает воздействие…

См. также Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 3, 1070a21 — 25; гл. 6, 1071b29 — 40; гл. 7, 1072b3 — 4; РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших», часть II, введение, постулаты № 9, 14 и № 17, а также гл. 12.

415 О происхождении язычества см. Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Аводат кохавим», I, 1—3.

416 Деизм происходит от латинского Deus — Бог. Форма веры, возникшая в эпоху Просвещения (XVII—XVIII вв.). В её основе лежит признание Бога как безличной первопричины, которая, сообщив первоимпульс, более не вмешивается в мироздание.

417 Термин «материализм» происходит от латинского materialis — вещественный. Воззрение, которое видит основу и субстанцию всей действительности (не только материальной, но и духовной) в материи. Для материализма характерно уважение к естественным наукам и технике. Своего расцвета материализм достигает в эпоху французского Просвещения, но заметное влияние на европейскую философию он приобретает лишь в XIX веке.

Человеческое понимание природы Высшего Начала как интегральной составляющей мироздания на протяжении столетий менялось согласно степени непосредственного участия человека (ручного труда в первую очередь) в создании продуктов своего труда. В процессе уменьшения роли человека и увеличения доли участия механизмов в преобразовании окружающего мира наблюдается также усиление тенденции механистически понимать отношения универсума и Высшего Начала: человек всегда рассматривает Божество и Его взаимодействие с мирозданием через призму собственного «я» и «интеракцию» этого «я» с окружающим миром (см. также Степин В. С. «Специфика научного познания» в монографии «Наука: возможности и границы», с. 8—9). Иными словами, человек, согласно своему ощущению, собственноручно творит различные мировоззренческие модели, в том числе и религиозные (т. е. снизу — вверх).

В свою очередь, позиция Торы (изначальное «дано») вынуждала Маймонида вносить существенные корректировки в эти представления (сверху — вниз!).

Однако провести границу между рукотворным и Божественным в идеологической сфере — не такое простое дело. Например, мы утверждаем, что Тора — это со-

Дальнейшее историческое развитие различных направлений еврейской мысли находилось под заметным влиянием Маймонида. Например, учение об атрибутах нашло отражение у более последовательного философа-рационалиста, Рабби Леви́ бен Гершо́ма — Герсони́да (1288—1344, Прованс, Франция), придерживавшегося модели разграничения высшей и низшей ипостаси бытия. Согласно его взглядам, Божество является носителем абсолютно совершенных атрибутов, тогда как творение **имитирует** истинные атрибуты:

…У Бога познание идентично (адекватно) Его сущности, тогда как у всех остальных познание — суть следствие познания Бога. В данном случае это выражение применимо к Богу в первичном значении, а к остальным вещам — во вторичном значении. Подобное справедливо в отношении таких выражений как «существует», «един», «сущность» и им подобных. Все они приписываются Богу первично, а остальным вещам — вторично. Его Существование, Единство и Сущность относятся к Нему по сути, тогда как существование, единство и сущность всякой иной существующей вещи проистекают из Него…

Выходит, что отличие между Божественным и человеческим постижением сосредоточенно в степени градации более совершенных выражений…

(РаЛьБаГ. Трактат «Войны Господни». Т. II, кн. III, гл. 3, с. 108)

Учение Маймонида о единстве Творца заметно повлияло на становление Теологии основателя профетической каббалы́ — Авраа́ма Абула́фии (1240, Сарагоса, Испания — после 1291, Мальта). Единство разума, субъекта познания и объекта познания позволило Аврааму

кровище Всевышнего, переданное людям через пророка — Моше Рабейну, записавшего её под диктовку Творца. Однако для стороннего наблюдателя такая запись может быть расценена как собственноручная, не отличающаяся ничем от любого иного литературного произведения, созданного человеком («из плоти и крови»). Тем не менее, наша позиция **исключает** самостоятельное творчество Моше Рабейну, так как вся его сущность направлена на служение Высшему, следовательно, любое проявление его сущности — это проявление Высшего: Бог общается с людьми через пророка, мудреца. Каждое движение, слово или мысль пророка, мудреца интерпретируется как послание Бога. В то время как поступки, речь, мыслительная деятельность рядового человека (т. с. «мирянина») рассматриваются как нечто самостоятельное, рукотворное и лишённое небесного послания.

Можно предположить, что разгадка таится, по-видимому, в мере ощущения своего «я» как причастного к высшему «Я». Рядовой человек, как правило, понятия не имеет, какие «потоки» он может пропускать через себя. Что всё связанное с человеческим существом является чрезвычайно глубоким и содержательным, вплоть до элементарного проявления человеческого «я» в быту. Чтобы научиться «интерпретировать» себя, необходима длительная подготовка путём установки связи между Небесным, где зарождается потенциал, и собой, где этот потенциал реализуется в конкретных мыслях, желаниях и поступках. Интересно, что Тора аттестует Моше Рабейну не как интеллектуально одарённого, мужественного и т. п., а просто — как самого скромного человека. Таким образом, пророки, мудрецы — это те, кто эту связь установил (или на пути к этому — градации пророков, мудрецов), а миряне живут в строгом соответствии с античным афоризмом: «кесарю — кесарево, Богу — Богово» (см. также РаМБаМ. «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 25).

Абулафии утверждать возможность пророческого откровения — слияния актуализирующегося человеческого разума с разумом Божественным.[418] А философское созерцание Божества, приводящее созерцателя к замкнутости, также нашло отражение в учении Авраама Абулафии, который, в отличие от классической каббалы сфер, проповедовал уединённый образ жизни:

Сосредоточься на встрече с Богом твоим, Израиль. Готовься посвятить своё сердце, очисти своё тело, выбери себе особое место, где твой голос не будет услышан ни одним человеком. Будь единственным, обособленным и одиноким, оставайся в комнате или на мансарде, но не открывай своей тайны кому-либо из людей…

(цитата по: Идель М. «Мистический опыт у Авраама Абулафии», с. 38—39)

Однако Маймониду и его последователям предъявлялись также и претензии по поводу чрезмерно «скудного универсума», сформулированные ещё Рабби Моше́ бен Нахма́ном — Нахмани́дом (1194, Герона, Испания — 1270, Акко, Израиль). Обсуждая сущность «паранормальных» явлений,[419] в своём комментарии на стих «*И положит Аарон на обоих козлов жребий: жребий один — для Бога, а жребий другой — к Азазе́лю*» (книга «Ваикра» — «Левит», 16: 8) он писал:

…И вот Рабби Авраа́м [бен Ме́ир ибн Э́зра] намекнул тебе,[420] чтобы ты знал секрет этого, когда приступишь к стиху «И дабы не приносили более своих жертв демонам…»[421]

…И не буду разъяснять [более], в противном случае нам пришлось бы заставить замолчать тех, что ищут мудрость в природе, следующих за греком, который опроверг всё, что не подвластно чувствам, и посмел думать (он и его испорченные ученики), что всякий неизвестный ему феномен, по его мнению, не является истинным.

В итоге последователи классической каббалы всё же приняли, так сказать, концептуальное поле, разработанное Рабби Моше.[422] Однако, чтобы заполнить пропасть между духовным и материальным, была предложена многослойная модель поступательного уплотнения духовных миров, которая и заполнила пространство между трансцендентно-

---

418 Идель М. «Мистический опыт у Авраама Абулафии», с. 12.

419 См. также комментарий РаМБаНа на книгу «Ваикра» — «Левит», 17: 7.

420 См. комментарий Ибн-Эзры на «Ваикра» — «Левит», 16: 8, а также комментарий Ави Эзер к нему.

421 Книга «Ваикра» — «Левит», 17: 7.

422 Рабби Моше Кордоверо — РаМаК, трактат «*פרדס*» — «*Пардес*» — «Сад», в разделе «*שער מהות והנהגה*» — «*Шаар махут ве анхага*» — «*Врата сущности и управления*», 13, писал, что мудрецы каббалы согласились с РаМБаМом в отношении единства Бога и Его познания.

стью единого Всевышнего и имманентностью многочисленных Его проявлений-атрибутов.

Всё творение было поделено на миры — «*עולמות*» — «*олама́т*», каждый из которых был разбит также на ступени — «*ספירות*» — «*сфира́т*». Нижняя ступень нижнего мира — наша вселенная со всеми её законами. Как бы над этой очень сложной конструкцией возвышалось вневременное «*Бесконечное*» — «*אין סוף*» — «*Эйн Соф*»[423] со всеми Его законами. Для того, чтобы можно было как-то помыслить о Нём, Ему необходимо было ослабить Своё вседовлеющее присутствие — «свет». Акт сокращения всё собою попирающего присутствия Бесконечного (*«צימצום»* — *«цимцу́м»*), собственно, и означал акт творения. Для реализации замысла были созданы своего рода «светофильтры» — миры[424] и ступени, назначение которых — ослабить свет для восприятия его творением. Благодаря светофильтрам, ослабевающий поток света приобретал также оттенок пропустившего его фильтра. Потеряв свою яркость, свет был облачён в наш мир в минимальном количестве (искры), необходимом для поддержания существования творения. Таким образом, в каббале творение получило статус пустого пространства, в котором и реализовалась возможность осуществления чего-то иного, кроме Творца, а именно — творения.[425]

Вслед за инволюцией духовного в материальном было развито учение об эволюции материи к Первоисточнику — возможной степени постижения Творца. Поэтому была предложена и тщательным образом детализирована доктрина об объективном бытии и субъективном ощущении этого по мере духовного восхождения «я». Объективно, то есть с точки зрения Всевышнего, Он как был до сотворения мира бесконечным и непостижимым, наполняющим Собою всё, а всё сотворённое — в небытии, так и остался таковым. Именно это, по мнению каббалистов, имел в виду РаМБаМ под непостижимым единством Бога.[426] Иными словами, чтобы всецело осознать Высшее единство, субъективному «я» необходимо расстаться с собственной индивидуальностью: пока «я» ощущает себя самостоятельной единицей, оно не может постичь Высшее «Я», ибо как уже отмечалось, в целях реализации условий появления ещё одного «я» было принято решение ослабить до минимума «всепопирающее» присутствие Всевышнего. Причина самоидентификации творения как независимого сущего, следовательно, также вызывала ощущение отсутствия Творца. По мере постижения Бесконечного происходит стирание самостоятельности «я», его объективной значи-

---

423 Этот термин впервые ввёл в оборот сын РаАВаДа — Рабби Ицхак Саги-Наор (у. 1235 г. н. э.). «Эйн соф» находился над мыслью, которая порождала речения, посредством которых был создан мир.

424 Существительное «*мир*» — «*עולם*» — «*ола́м*» — происходит от корня «*עלם*» «*аин-ламед-мем*» — «*пропадать, исчезать; скрывать, утаивать*».

425 Рабби Хаим Виталь, трактат «*עץ חיים*» — «*Эц хаим*» — «*Древо жизни*», 1.

426 Рабби Шнеур-Залман из города Ляды, трактат «Ликутей амарим — Тания», раздел «единства и веры», гл. VII, с. 390—391.

мости. В процессе духовного роста «я» приобретает также соответствующий достигнутой ступени световой «окрас» и, следовательно, иное видение окружения и собственной роли в нём. Эта цветовая гамма — и есть те самые атрибуты, благодаря которым осуществляется интеракция Творца и творения:

И всё же, поскольку «Тора обращается к людям на доступном им языке»,[427] *— «[чтобы] умиротворить ухо тем, что оно способно услышать».*[428] *Поэтому истинным мудрецам дозволено говорить о «сфиро́т», пользуясь сравнением. И они назвали их «видами света», чтобы с помощью такого сравнения мы поняли отчасти суть единства Пресвятого, благословен Он, и Его атрибутов. Согласно этому сравнению, это подобно единству света Солнца, который внутри солнечного шара, с самим Солнцем…*

Подобным образом (и даже более того) [едины] атрибуты Пресвятого, благословен Он, — и Его воля и Его мудрость — в мире «Ацилу́т»[429] *с Его сутью и сущностью, как будто облекающейся в них и объединяющейся с ними совершенным единством, ибо они следуют и проистекают из Него…*

(Рабби Шнеур-Залман из города Ляды, трактат «Ликутей амарим — Тания», раздел «а-ихуд ве а-эмуна», гл. X, с. 408—410)

Параллельно каббалисты развивали тему святости еврейского языка и высокого созидательного потенциала букв еврейского алфавита. РаМБаМ считал, что любой язык, в том числе и иврит, это результат человеческого консенсуса,[430] а титул «святого» еврейский язык получил за неимением в своём лексиконе наименований половых органов и отходов жизнедеятельности — испражнений. Все имеющиеся наименования в еврейском языке этих органов — производные от иных корней или же были заимствованы из других языков.[431]

В отличие от Маймонида, учителя каббалы подошли к этому вопросу совсем иначе. В книге «Йецира́», традиционно приписываемой праотцу Аврааму,[432] говорится о тридцати двух путях мудрости, посред-

---

427 Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 31б.

428 Мехильта на главу «Итро», 19, 18.

429 Пять миров следуют в порядке нисхождения: Ада́м Кадмо́н, Ацилу́т, Брия́, Йецира́, Асия́. Мир «Ацилут» — духовный мир, предшествующий сотворённым мирам «Брия», «Йецира», «Асия». Этот мир представляет собой совершенное единство с Богом, которое выше возможностей человеческого понимания. Даже пророчество начинается на границе мира «Ацилут» и мира «Брия».

430 Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 30. РаМБаМ привязывает свои выводы к стиху из Торы (книга «Берешит» — «Бытие», 2: 20): «И нарёк Адам имена всякой скотине, птице небесной, зверю полевому…».

431 Там же, ч. III, гл. 8.

432 По еврейской традиции, книга «Йецира» была получена от Всевышнего праотцем Авраамом (р. 1812 до н. э. — у. 1637 до н. э.). Впоследствии в её редакции принимал участие Рабби Акива (I век н. э.).

ством которых Творец создал мир: десять «сфирот» и двадцать две буквы алфавита.[433] Уже Авраам Абулафия писал:

…Ибо из 22 букв, [благодаря] подстановкам и заменам, были сотворены ангелы и произведены все создания. И также как природа огня — подогревать, а воды — охлаждать, так природа самих букв — производить различные создания… Об этом сказали наши мудрецы, благословенной памяти: «Бецале́ль располагал знаниями подстановки букв, с помощью которых были сотворены небо и земля».[434] Подобным образом путём подстановки букв, их замены и огласовки в каждом поколении пророки и праведники производили чудеса и изменяли установленный природный порядок, как это прояснено в нашем учении: «Ра́ва сотворил человека и отправил его к Рабби Зе́йре».[435]

(цитата по: Идель М. «Мистический опыт
у Авраама Абулафии», с. 38)

По мнению каббалистов, речь идёт не о характерном для обычного языка символическом отображении духовности в членораздельных словах, фразах. Каждая буква еврейского алфавита имеет корень в духовных мирах: графическое изображение темной буквы на светлом фоне бумаги или пергамента является материальным отображением сокращения света в высших мирах. Буква, следовательно, и является тем самым «фильтром», благодаря которому кристаллизуется творение:

…Ведь отдельно взятые творения не могут быть оживлены непосредственно десятью речениями Торы, ибо жизненная сила, исходящая от самих речений, слишком велика для отдельных творений; и они способны принять её только после того, как эта жизненная сила нисходит и спускается от одной ступени к другой — ниже неё, путем перестановок, замен букв и числовых значений этих букв — пока она не сможет сократиться, облечься и осуществить сие отдельное творение…

(Рабби Шнеур-Залман из города Ляды, трактат «Ликутей
амарим — Тания», раздел «а-ихуд ве а-эмуна», гл. I, с. 368)

Каждая буква иврита своим «дизайном» воссоздаёт свойства и общее состояние духовного объекта, порядок букв в слове говорит о связи духовных объектов, а сочетание слов раскрывает целый духовный процесс.[436] Таким образом, люди, владеющие ключами доступа к корням — каббалисты, — в состоянии проникнуть в духовные миры и постичь

---

433 Книга «Йецира», ч. I, мишна 1—2; ч. II, мишна 2. См. также Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 55 и 21, где со ссылкой на мнение мудреца Рава утверждается, что существуют буквы, с помощью которых были созданы небо и земля».

434 Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 55а.

435 Там же, трактат «Санэдрин», 65б.

436 Лайтман М. Книга «Зоар», с. 114.

такое парадоксальное явление как единство Бога и наличие у Него атрибутов.

В заключение хочется обратить внимание на немаловажный факт в еврейской истории. Влияние РаМБаМа на еврейскую мысль было настолько огромным и неоднозначным, что последовавшие после смерти Маймонида острые дискуссии с его приверженцами даже привели к созданию легенды о том, что РаМБаМ в конце своих дней, ознакомившись с тайным учением — каббалой, под её влиянием пересмотрел свои взгляды. Например, комментатор «Мигдаль Оз» (первая половина XIV века, Испания) на кодекс «Мишне Тора», раздел «Йесодей Тора», I, 10, писал:

…А я говорю, что несколько сторон у Торы: закрытых и открытых. И тот путь, которого придерживался Рабби Моше в этом, похож на путь, которого он придерживался в книге «Путеводитель заблудших» — чтобы умиротворить разум философствующего [человека], которого тяготил буквальный смысл стихов, и поэтому он написал её на арабском языке. Однако он сам знает, что путь истины скрыт, и что он передаётся тайно из уст в уста…, как он и сообщил в предисловии к Путеводителю… Однако, по моему мнению, РаМБаМ узнал об этих [путях истины] в конце своих дней, ибо я подтверждаю, что видел в Испании, нашей родине, на старом пергаменте такую надпись: «Я, Рабби Моше бен Маймон, когда проник в глубины колесницы, мне было дано понять о конце [дней]» и т. д. И его слова были близки к словам истинных каббалистов…

ЭКЗИСТЕНЦИЯ УНИВЕРСУМА

Иерархия

Античные философы, наблюдая за окружающим миром и обсуждая его устройство со своими учениками,[437] пришли к интересному выводу: объяснить процесс появления и уничтожения различных объектов подлунного (нашего) мира можно лишь путём принятия идеи отличающегося по своим параметрам от всего иного сущего. Роль более совершенного сущего сыграли непрерывно движущиеся сферы,[438] которые обеспечивали циклический процесс появления и уничтожения природных объектов. Это более совершенное сущее отличалось от земного по форме и материи[439] и занимало промежуточное положение в системе мироздания.[440] Оно также обладало разумом, приводившим эти системы в движение. Разум, в свою очередь, нуждался в постижении[441] непостижимой Сущности, иначе бы весь этот механизм остановился и, следовательно, разрушился. Непостижимая Сущность — это Бог, абсолютная, неподвижная, актуальная Сущность, познающая Самоё Себя. Подытоживая свои размышления, философы разделили всё сотворённое Богом на три части:

Всё, что в мироздании сотворил Пресвятой, благословен Он, делится на три части.

Среди них — творения, состоящие из материи и формы. Они постоянно создаются и разрушаются — как, например, тела человека, животного, растения и минералов.

Среди них — творения, состоящие из материи и формы, однако они не переходят как предыдущие от тела к телу и от формы к форме, но их форма навеки соединена с материей… Это — сферы и небесные тела, которые [покоятся] в них;[442] *однако их материя не тождественна материям остальных [творений], а форма не тождественна формам остальных [творений].*

---

437 См. Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 6—10.

438 Там же, гл. 7, 1072a21 — 24:
…И существует что-то, что вечно движется безостановочным движением, а таково движение круговое; и это ясно — не только как логический вывод, но и как реальный факт, а потому первое небо (небо неподвижных звёзд.— прим. — Кубицкий А. В.) обладает, можно считать, вечным бытием…

439 Там же, гл. 2, 1069b25 — 26:
…Всё, что изменяется, имеет материю, но — другую; также из числа вечных вещей она есть у тех, которые не подвергаются возникновению, но движутся в пространственном движении, только у них это — не материя, реализуемая через возникновение, но материя для перехода с места на место…

440 Там же, гл. 7, 1072a25 — 26:
…То, что движется и [вместе] движет, занимает промежуточное положение…

441 Там же, 1072a27:
…Но движет так предмет желания и предмет мысли: они движут, [сами] не находясь в движении…

442 См. трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 8, 30.

Среди них — творения, [состоящие из чистой] формы без материи и это — ангелы…

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
книга «Мада», раздел «Йесодей Тора», II, 3)

Ангелы

Наиболее близко по своей природе к Богу стоят не обременённые материей разумы. Как уже отмечалось, посредством чистых разумов происходит движение небесных сфер. Разумы — это механизмы управления миром.

По мнению Маймонида, в Торе также имеется аналогичный механизм, именуемый — «מלאך» — «*мала́х*» — «*ангел*»,[443] полагая, что разница между ними существует лишь в названии. Считалось, что число ангелов (разумов) равно количеству сфер, так как последние обращались благодаря постижению разумов. В свою очередь, число сфер определялось согласно скорости их вращения вокруг центра. Уместно задаться резонным вопросом: если материальные сферы допустимо дифференцировать между собой, то ангелы вовсе лишены материи — следовательно, каким образом они могут отличаться один от другого? Ведь ещё Аристотель, обсуждая предметы материального мира, отмечал:

…И недостаточно [для материи указать], что [в ней] все вещи даны вместе. Ибо предметы различаются по материи, — иначе почему получилось бы их беспредельное количество, а не одна вещь?

(Трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 2, 1069b30 — 32)

В ответ читаем у Маймонида:

Чем отличаются формы друг от друга, если они бестелесны? Тем, что они онтологически не равны друг другу: каждая из них ниже по уровню чем её соседка, и она существует благодаря силе, [нисходящей от] более высшей чем она — и все существуют благодаря силе и благу, [проистекающим от] Пресвятого, благословен Он…

То, что мы сказали «ниже по уровню чем её соседка», [имеется в виду] не степень возвышения места, как человек, восседающий над другим, а как говорят о двух мудрецах, один из которых мудрее другого, что он выше по уровню другого [мудреца]; и как говорят о причине, что она — над следствием.

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
книга «Мада», раздел «Йесодей Тора», II, 5—6)

---

443 «מלאך» — «*малах*» — «*ангел*» — общее название для совокупности ангелов, которое, как мы увидим далее, является также собственным названием одной из подгрупп ангелов. Слово «малах» этимологически происходит от еврейского «מלאכה» — «*мелаха́*» — «*работа, труд, ремесло*». «Малах», следовательно, это то, что выполняет какое-либо поручение, действие; уполномоченный на определённое действие механизм.

По мере нисхождения от высшего к низшему, концентрация блага постепенно ослабевает. И хотя количественные или качественные характеристики не вполне справедливо применять к духовному миру — данная модель призвана наглядно подчеркнуть, что вышестоящее звено (и в перспективе — Творец) автономно и никоим образом не существует ради низшего звена, а спуск добра осуществляется по воле Свыше:

…И знай, что в этой иерархии[444] у всякого источающего некоторое количество блага — существование, цель и стремление сего источающего [благо] не направленно лишь на удовлетворение этого адресата [блага], ибо из этого может последовать абсурд, а именно: цель важнее нежели вещи, которые ради цели, а это значит, что существование более значимого, цельного и почётного — ради менее значимого. Ни один разумный человек не вообразит себе такого!

Но всё обстоит так, как я объясняю. А именно: [если имеется] цельная в каком-то отношении сущность — частично данная цельность присутствует в ней ради неё самой, не переходя к другой [сущности], а частично — цельность [присутствует] в ней в избытке — для другой сущности…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 11, с. 185—186)

В этом, на первый взгляд, сходстве природы высших разумов с природой Бога (отсутствие телесности) Рабби Моше усматривает принципиальное отличие, лишающее высших созданий истинно Божественного статуса как Необходимо-Сущего:

…И невозможно, чтобы разум, вращающий высшую [небесную] сферу, был Необходимо-Сущим, ибо у него наличествует общность с другими разумами в каком-то одном аспекте (и это — движение тел) и [в то же время] отличие каждого от другого в [ином] аспекте — так что каждый из десяти имеет два аспекта. Поэтому из этого следует необходимость Первопричины[445] для всей [структуры]…

(Там же, гл. 4, с. 174)

Для того, чтобы понять дальнейший ход мысли Маймонида, затрагивающий вопрос о количестве ангелов в системе мироздания, нам потребуется на некоторое время окунуться в мир античного мировоззрения. Согласно представлениям эллинов, небесные тела — одушевлены и разумны:

…Итак, после того как все [эти звёзды], назначенные участвовать в устроении времени, получили подобающее каждой из них движение,

---

444 От высшего к низшему: от Творца — к ангелам, от ангелов — к сферам и т. д.

445 Согласно постулату № 21:

Любой [объект], состоящий из двух аспектов — сие соединение [аспектов] является причиной его существования…, и он сам по себе не является Необходимо-Сущим, ибо его существование зависит от существования составляющих его и их соединения.

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, введение, с. 162)

после того как они, являя собою тела, связанные одушевлёнными узами, стали живыми существами и уразумели порученное им дело, они начали вращаться вдоль движения иного,[446] которое наискось пересекает движение тождественного[447] и ему подчиняется… [448]

(Платон. Трактат «Тимей», 38e4 — 39a1)

Однако не только небесные тела, но и весь космос, согласно эллинам, одушевлён, разумен и шарообразен. Закон круга действует повсюду во вселенной: Земля и другие небесные тела — шарообразны, а равномерное круговое движение небесных сфер — наиболее совершенно с эстетической и философской точек зрения. Древние греки считали, что желание уподобиться Божественной сущности понуждает одушевлённые сферы постоянно вращаться, так как непрерывное движение сближает их с актуальным бытием Божества. По этой причине движение сфер неизбежно должно быть также равномерным, ибо бытие Всевышнего неизменно, и обязательно по кругу: круговое движение не имеет конечного пункта назначения, так же как не имеет конца постижение Высшего совершенства. Именно постигающий разум, присутствующий в сфере, заставляет её вращаться в определённом направлении и с определённой скоростью. Таким образом, греки установили, что каждой сферой управляет один разум. Со временем они обнаружили, что небесные тела двигаются неравномерно, поэтому ими была предложена модель космоса с числом сфер, значительно превышающим фактическое число небесных тел:

…Но вместе с тем [надо иметь в виду, что] движущееся [вообще] должно приводиться в движение чем-нибудь, а первое движущее — быть неподвижным само по себе, причём вечное движение необходимо вызывается тем, что вечно, и одно движение — [каждый раз] чем-нибудь одним, между тем, помимо простого движения вселенной, которое мы приписываем действию основной и неподвижной сущности, мы видим наличие других пространственных движений — вечные движения планет… Раз это так, тогда необходимо, чтобы и каждое из подобных движений [планет] вызывалось [некоторой] по природе своей неподвижной и вечной сущностью. …А уже к вопросу о количестве этих движений надо подойти с точки зрения той из математических наук, которая ближе всего к философии — с точки зрения астрономии… Что у несущихся [небесных тел] движений по нескольку, — это ясно тем, кто хоть немного занимался [вопросом], ведь каждая из планет движется больше, нежели одним движением…

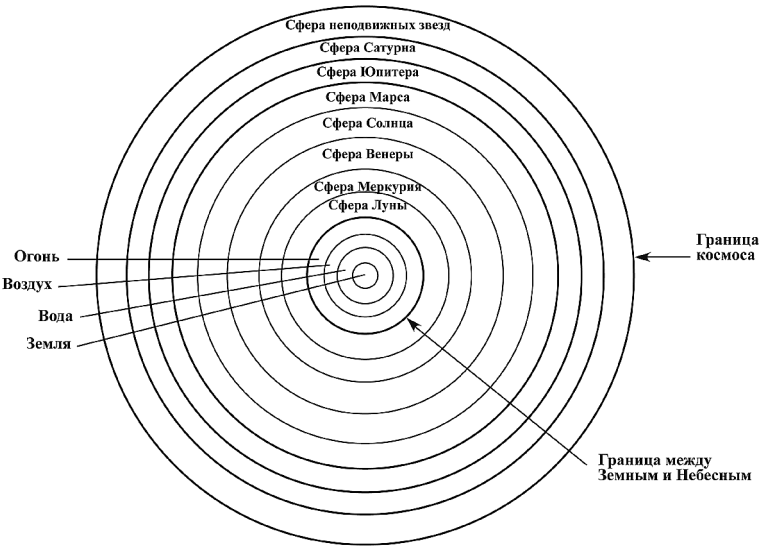
(Аристотель. Трактат «Метафизика»,
кн. XII, гл. 8, 1073a25 — 1073b10)

---

[446] Движение планеты вокруг Земли.

[447] Движение планеты вокруг своей оси.

[448] См. также Аристотель, трактат «О небе», кн. I, гл. 3, 406b26 — 407a3.



Система гомоцентрических сфер Аристотеля

Согласно РаМБаМу, Аристотель считал, что разумов пятьдесят — согласно количеству сфер, насчитываемых им также в количестве пятидесяти.[449] По мнению Маймонида, в таком числе сфер нет необходимости, ибо во времена Стагирита:

…Представляли, что всякое движение нуждается в сфере, не подозревая, что вследствие наклона одной сферы порождается множество наблюдаемых движений…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 4, с. 173)

Придя к такому выводу, средневековые философы «оптимизировали» число ангелов (разумов) до количества десяти:

…Однако то, что более поздние философы сказали, что разумов десять — потому что посчитали сферы с небесными телами и огибающую сферу, хотя в части из этих сфер [присутствует] несколько сфер. А сфер, согласно их подсчётам, девять:

1) *Всеогибающая сфера;*
2) *Сфера неподвижных звёзд;*
3) *Сферы семи небесных тел.*[450]

---

[449] Аристотель насчитывает 55, или 47, если не прибавлять движения для Солнца и Луны (трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 8; см. также Рожанский И. Д. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи, с. 228 и далее).

[450] Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна.

А десятый разум — это активный разум, благодаря которому осуществляется изменение нашего разума из потенциального состояния в актуальное…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 4, с. 173)

Каждый из перечисленных ангелов имеет собственное название-имя и уровень иерархии:

Ангелы различаются по именам и уровням. И потому называются «Хайо́т а-ко́деш»,[451] они — надо всем и [далее] — «Офани́м»,[452] «Эрели́м»,[453] «Хашмали́м»,[454] «Сраф и́м»,[455] «Малахи́м»,[456] «Элои́м»,[457] «Бней Элои́м»,[458] «Крови́м»,[459] «Иши́м».[460] Все эти десять имён, которыми были названы [группы] ангелов, соответствуют десяти занимаемым ими уровням. Самый высокий уровень, выше которого не существует [в системе мироздания], за исключением Бога, благословен Он, это — расположение формы, именуемой «Хайо́т», поэтому сказано в пророчестве, что они — под престолом славы.[461] А десятый уровень — это расположение формы, именуемой «Иши́м». Это — ангелы, вступающие в вербальный контакт с пророками и открывающиеся им в пророческом ви-

---

451 «Хайо́т а-ко́деш» — «Святые животные». О них повествуется в первой главе книги пророка Иехезкеля (Иезекииля), описывающего своё видение «небесных чертогов» через образы четырёх живых существ — человека, льва, тельца и орла. «Животные», запряжённые в одну колесницу — аллюзия, указывающая на первый разум, который движет высшей сферой и даёт всему сотворённому миру жизнь, сообщая последнему витальную силу.

452 «*Офани́м*» — «*Колёса*». Там же, у пророка Иехезкеля (10: 13) говорится, что «*Офаним*» — это также «*галга́ль*», что в переводе означает что-то круглое — сферу.

453 «*Эрели́м*» — не имеет переводного аналога; обозначает что-то великое и возвышенное.

454 «*Хашмали́м*» — «*Яркие вспышки света*». Группа ангелов, открывавшихся пророкам во время пророческих видений в мощном свете чистого сияния огня.

455 «*Сраф и́м*» (серафимы) — «*Сжигающие*». Данное название эта группа получила за свой устрашающий вид: тот, кто их созерцал — сгорал на месте.

456 «*Малахи́м*» — «*Уполномоченные лица*». Как уже отмечалось, «*мала́х*» («*малахи́м*» — во мн. ч.) является общим названием для всей группы ангелов и одновременно именем собственным одной из подгрупп (см. также словарь в конце книги, термин «многозначные слова»).

457 «*Элои́м*» — многозначное слово, которое в зависимости от контекста обозначает Бога, судей, ангелов или идолов.

458 «*Бней Элои́м*» — «*Подгруппа Элои́м*». «*Бней*» — мн. ч. от «*бен*» — «*сын*», «*следствие*», «*последователь*», «*приверженец*».

459 «*Крови́м*» (херувимы) — не имеет переводного аналога. «*Крови́м*» — формы, напоминавшие по виду детей (изображались с крыльями); «*крови́м*» располагались друг против друга по краям крышки ковчега завета (см. кн. «Шмот» — «Исход», 25: 18).

460 «*Иши́м*» — «*Мужи, люди*». Ближайшая к людям группа ангелов, с которой пророки вступали в контакт.

461 «Иехезкель» — «Иезекииль», гл. 1 и далее.

дении, поэтому именуются «Иши́м»,[462] *ибо их статус близок к уровню сознания человека.*

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», II, 7)

Насчитав, как мы увидим далее, «высших» ангелов в количестве десяти и перечислив их поимённо, РаМБаМ проявил изрядную самостоятельность, так как в еврейской литературе, имевшейся в его распоряжении, отсутствовала чётко регламентированная система высших сил.[463] И в Священном Писании, и в Устной Традиции (Талмуде и Мидрашах) перечислены отдельные названия и имена, но чёткая иерархия не обозначена. Исследуя стихи и высказывания учителей, Маймонид, согласно своему разумению, разместил их в таком порядке и указал конкретное количество. Смелость поступка можно объяснить условностью структуры небесной иерархии, как правило отражающей ту или иную систему взглядов. Например, далее мы увидим, что любая физическая сила (переваривание пищи или зачатие) также находится во власти «низшего» ангела, действующего по поручению свыше. Более или менее упорядоченная иерархия ангелов обычно принимается в целях удобства теоретического описания сложного устройства механизма вселенной, но с обязательной оговоркой, что она может быть легко изменена или опущена. Например, согласно РаМБаМу, число «десять» существует недавно и весьма условно: как уже отмечалось, поздние философы посчитали несколько сфер за одну скорее для удобства и простоты описания мира. Собственно, задачей философа как раз и является выведение обобщений и создание на их основании идеальной модели вселенной — той, какой ей следует быть, в то время как астроном обязан иметь дело с реальным космосом, разрабатывая инструментарий, позволяющий максимально сблизить расчёты с наблюдаемыми явлениями:

Знай, что если бы данные астрономические принципы прочёл и осознал математик,[464] *то подумал бы, что они исчерпывающе доказывают, что форма сфер и их число — такое-то. Однако это не так, и сие не является целью астрономии. Существуют сведения доказанные, о которых известно, что они такие-то, как доказано, что курс [движения] Солнца [по эклиптике] смещён от линии небесного экватора…, однако, есть ли у него сфера со смещённым центром,*[465] *или вращающаяся сфера*[466] *— не доказано. Однако это относится к вещам, на которые астроном не обращает внимания, так как целью этой науки является:*

---

462 «**Л**юди» с большой буквы.

463 См. книгу «Зоар» на «Шмот», гл. «Бо» (РаМБаМ ею не располагал), где приводится аналогичный список ангелов в несколько ином порядке.

464 О том, что входит в понятие «математические науки» см. словарь в конце книги.

465 Эксцентр.

466 Эпицикл.

1) *допущение условия (алгоритма), благодаря которому небесное тело сможет двигаться однородным круговым движением, где отсутствует и ускорение, и замедление, и [вообще какое-либо] изменение;*
2) *и где следствие сего движения соответствует тому, что наблюдаемо;*
3) *и при этом постараться снизить количество движений и сфер, насколько это возможно…*

В соответствии с данным принципом, когда мы обнаружили движения всех неподвижных звёзд как одно неизменное, унифицированное движение, мы **допустили**, *что все они — в одной сфере. Однако не исключено, что каждая из этих звёзд [имеет собственную] сферу, а их движения тождественны… И, следовательно, число разумов станет соответствовать числу звёзд, как сказано: «Есть ли число воинствам Его?»*[467] *…И даже если это будет так,*[468] *иерархия, которую мы приняли, не шелохнётся…, ведь ты уже осознал, что цель подсчёта всякой силы, обнаруженной нами в мироздании — постижение в общих чертах, не задерживаясь на истинном (реальном) числе разумов и сфер…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 11, с. 184—185)

Ангелы, получая приказ из центра управления мира, воздействуют на высокие материи, в том числе и сферы, которые, в свою очередь, приходят в движение. Будучи бестелесными, разумы ведут себя иначе, нежели привычные нам в обиходе предметы и тела, духовное воздействует на материю бесконтактно: как только материя потенциально готова воспринять некую форму, ангел, существующий вне времени и пространства, тут же придаёт («накладывает») её (т. е. данную форму):

…Ибо всякое смешение [элементов] претерпевает прибавление и убавление, и оно создаётся постепенно.[469] *Однако формы не таковы, ибо они не создаются постепенно…, а появляются и исчезают вне времени, и поэтому они [рождаются] не вследствие действия смешения [элементов]. Смешение [элементов] лишь подготавливает материю для принятия формы, а фактор формы — это то, что не претерпевает деления [на этапы]… И невозможно, чтобы сей бестелесный фактор влиял на влияемое*[470] *в определённом отношении, чтобы он [мог] приближаться или отдаляться, поскольку он бестелесен… Таким образом,*

---

467 Книга Иова, 25: 3.

468 То есть множество сил.

469 То есть всякое тело, предмет, прежде чем достичь конечной фазы своего становления (предметности) претерпевает ряд изменений (количественные, качественные, пространственные).

470 То есть от собственного избытка фактор воздействовал бы на принимающий форму объект — материю.

с необходимостью вытекает, что причина отсутствия данного действия — в отсутствии готовности данной материи принять действие освобождённого [от материи разума].

*…И поскольку влияние освобождённого [от материи] разума очевидно в мироздании, ибо рождение всякого образующегося [объекта] не зависит лишь от смешения [элементов] — мы с очевидностью осознали, что сей фактор не действует при прикосновении (т. е. непосредственно) и на ограниченное расстояние, так как он бестелесный. И поэтому всегда именуют воздействие освобождённого [от материи разума] «**эманацией**» — подобно источнику воды, который бьёт во все направления, поскольку отсутствует определённое направление, откуда он получает или передаёт другому: отовсюду течёт и постоянно орошает все направления как близкие ему, так и дальние. Аналогично [функционирует] сей разум. Сила не поступает к нему с определённого направления и расстояния, равно как его сила не поступает время от времени к другому в определённом направлении и на ограниченное расстояние, но его воздействие постоянно, каждый раз, когда объект готов, он принимает сие воздействие…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 12, с. 187—188)

Мы уже знаем, что ангел — это сила для совершения конкретного одноразового действия,[471] а любая сила — инструмент Бога. Однако, заметит вдумчивый читатель, насчитав ангелов в количестве одного десятка, РаМБаМ весьма серьёзно обедняет картину мира, — так ли это? Читаем у Маймонида:

…В нескольких местах было сказано [мудрецами]…, что Пресвятой, благословен Он, каждый день творит группу ангелов, они поют перед Ним песнь и исчезают.[472] И когда возникла трудность [в понимании] сего высказывания вследствие [наличия иного] высказывания, указывающего на то, что ангелы продолжают существовать [а не исчезают][473]… — прозвучал ответ: есть среди них те, что продолжают существовать, и есть те, что исчезают. И так обстоит дело на самом деле: «частные» силы[474] непрерывно рождаются и исчезают, а виды этих сил существуют постоянно и не исчезают…

(Там же, гл. 6, с. 178)

Итак, главное во всей этой удивительно многообразной системе то, что ангелы, как уже было упомянуто вначале раздела, — одна из трёх ипостасей сотворённого мироздания. Религиозная модель мироздания («мироописания»), утверждающая, что «ангел — одна

471 «Берешит Раба», 50: 2, РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 6.

472 «Берешит Раба», 78: 1, Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», 14а.

473 «Шмот Раба», 23: 7.

474 То есть силы внутри одного вида.

треть мира»,[475] по мнению Маймонида, ни на йоту не отстаёт в этом смысле от научной доктрины. Более того, религиозная модель представлялась Маймониду более яркой и интересной, поэтому он разделял телесные силы, сферы и разумы, как мы бы сказали, на высших и низших ангелов:

Мы уже прояснили[476] многозначность слова «ангел», которое включает в себя и разумы, и сферы, и элементы, ибо все они выполняют [какое-либо] поручение.

Однако не думай, что сферы или разумы по [своему] уровню [уподоблены] остальным телесным силам (а это — природа), которые не постигают своих действий. Напротив, сферы и разумы постигают свои действия и обладают выбором и манерой поведения, отличающимися от нашего выбора и нашей манеры поведения, которые [создаются] благодаря вновь рождающимся событиям… [477]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 7, с. 179)

Надеемся, что читатель уже знаком с нашей первой книгой, где довольно подробно освещался самый грандиозный труд РаМБаМа — кодекс «Мишне Тора». Здесь уместно вспомнить, что этот труд Маймонид посчитал важным начать с изложения фундаментального принципа, на котором зиждется всё еврейское мировоззрение и право. Речь там идёт о Всевышнем, Который сотворил вселенную, создал условия для зарождения жизни, произвёл на свет людей. Вслед за основой основ Рабби Моше снабдил читателя детальным описанием макромира, в первую очередь ангелов. Интересно, что как итог тематики, посвящённой Богу и ангелам, РаМБаМ в кодексе «Мишне Тора» подводит черту, ограничивающую дальнейшие философские спекуляции,[478] обращая внимание на особый запрет публичного толкования о вещах высокого порядка. Что это за запрет и где он сформулирован? Читаем у Маймонида:

Первые мудрецы постановили, чтобы не толковать о сих вещах [публично], но исключительно одному человеку, да и тот должен быть мудрым и сообразительным. Далее передают ему [знания] в виде «резюме», сообщают ему самую малость из [изучаемого] предмета, а он разумеет [услышанное] собственным умом и ведает о конце предмета и его глубине. И сии вещи[479] весьма глубоки, и не всякий разум в си-

---

475 «Берешит Раба», 68: 17.

476 Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 5—6.

477 Наш выбор и манера поведения — результат непрерывно обновляющихся состояний и ситуаций, тогда как выбор и манера поведения разумов известна заранее (прим. — *Капах Й.*).

478 См. также заключение.

479 Экзистенция Бога и иерархия ангелов.

лах выстоять перед ними. Об этом иносказательно сказал Шломо (царь Соломон) в своих мудрых [речах]: «Овцы для твоей одежды».[480] *Комментируя это иносказание, мудрецы высказались следующим образом: «Вещи, которые являются тайнами вселенной, будут тебе одеждой»,*[481] *— то есть* ***только тебе****, и не толкуй их публично…*

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», II, 12)

Сферы

Приступая к анализу поведения небесных тел — промежуточного звена между высшим и низшим мирами — нам необходимо уметь различать между философской моделью вселенной, то есть той, какой она должна быть в идеале, и расчётной моделью, то есть той, какова она есть в реальности. В первом случае от нас не требуется соблюдать математической точности в расчётах, достаточно наглядно описать то, что наблюдаемо, и согласовать всё это с философской базой и идеологией. Во втором случае наши расчёты должны быть предельно точны и адекватны, в противном случае это грозит нам календарным беспорядком со всеми вытекающими последствиями «в земной жизни». Нам известно из предыдущих страниц, что средневековыми философами количество сфер было сведено к девяти. Что это за сферы, и в каком порядке они располагались? Читаем у Маймонида:

Сферы именуются [в Торе] «Шама́им»,[482] *«Раки́а»,*[483] *«Звуль»,*[484] *«Арава́т».*[485] *И этих сфер — девять. Ближайшая к нам сфера — сфера Луны. Вторая сфера — та, что выше неё…, именуется Меркурием. В третьей сфере, что над ним — Венера. В четвертой сфере — Солнце. В пятой сфере — Марс. В шестой сфере — небесное тело, [именуемое] Юпитером. В седьмой сфере — Сатурн. В восьмой сфере — все остальные небесные тела, наблюдаемые на небосводе. А девятая*

---

480 «Мишлей» — «Притчи Соломоновы», 27: 26.

481 Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», 13а. Иными словами, царь Шломо (Соломон) рекомендует приобрести овец, дабы из их шерсти сшить себе одежды. Игра слов — «כבש» — «*ке́вес*» — «*баран*», «כבשה» — «*кивса́*» — «*овца*», а «כבשון» — «*кившо́н*» — «*тайна, секрет*».

482 Небеса.

483 Небосвод.

484 Постоянное жилище. Используется в качестве аллегории и в большинстве случаев подразумевает место присутствия Бога.

485 В широком смысле — бесконечное пространство, эфир. Согласно одному из мнений, «*Аравот*» — название седьмого, наивысшего, небосвода (см. Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», 12б). РаМБаМ считал, что «*Аравот*» — название для верхней, огибающей, сферы (см. трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 70).

сфера — это сфера, ежедневно вращающаяся с востока на запад; она огибает («обнимает») всё и вращает всё.

А то, что видится, будто все небесные тела в одной сфере… — потому что сферы чисты и прозрачны как стекло и сапфир, поэтому небесные тела восьмой сферы наблюдаемы под первой сферой.

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», III, 1)

В отличие от философской, расчётная модель космоса выглядит значительно богаче. Для математического описания реально наблюдаемых явлений, согласно РаМБаМу, необходимо допустить, что каждая из сфер содержит в себе ещё несколько сфер:

Каждая сфера из восьми сфер, в которых [присутствуют] небесные тела, распадается на несколько сфер, одна выше другой — как луковичные кольца. Одни сферы вращаются с запада на восток, другие — вращаются с востока на запад, так же как девятая «возвращающаяся» сфера…

(Там же, III, 2)

Общее количество сфер, «огибающих» мироздание, согласно Маймониду, не менее чем восемнадцать.[486] Три из них принадлежат Луне, три сферы у Меркурия, у оставшихся пяти небесных тел (Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн) по две сферы. К вышеперечисленным шестнадцати сферам нужно добавить сферу неподвижных звезд и огибающую сферу.

Кроме восемнадцати гомоцентрических сфер, для точного описания наблюдаемых явлений РаМБаМ принимал в расчёт сферы, центром которых не являлась Земля — эпициклы. Данных сфер он насчитывал восемь. Эпициклы — это малые сферы, равномерно вращающиеся по иным окружностям — деферентам.

У Солнца эпицикл отсутствовал, у Меркурия и Венеры — по два эпицикла, у остальных планет (Луны, Марса, Юпитера и Сатурна) по одному эпициклу (см. рисунок).

Мы сказали, что субстанция сфер прозрачна как стекло, однако наблюдение за необычностью поведения небесных тел привело исследователей к мысли о различии сфер. Например, наблюдая за Луной, учёные-астрономы обнаружили у неё различные аномалии в поведении, которые никак нельзя было описать с помощью одной сферы, поэтому они сделали вывод о наличии нескольких сфер. Продолжая наблюдать за поведением Луны, астрономы также обратили внимание на то, что Луна периодически проходит один и тот же участок неба с различной скоростью, поэтому они сделали вывод о наличии дополнительной сферы — эпицикла:

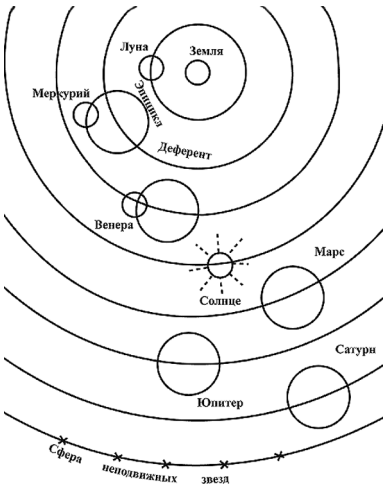
---

[486] Кодекс «Мишне Тора», книга «Мада», раздел «Йесодей Тора», III, 5, см. также трактат «Путеводитель заблудших, I, гл. 72.

Все эти сферы, огибающие мир, круглы как шары, а Земля находится в центре. И у некоторых небесных тел есть малые сферы, в которые они помещены. Эти сферы не огибают Землю: малая не огибающая сфера помещена в большую огибающую сферу.

Число всех сфер, огибающих весь мир — восемнадцать, а число всех малых сфер, не огибающих — восемь.

В зависимости от движения небесных тел, ежедневного и ежечасного исследования периода их вращения…, их наклона от юга к северу и от севера к югу, степени их отдалённости от Земли и близости [к ней], [человек] уразумеет количество всех этих сфер, их путь и способ вращения…



Система сфер согласно Маймониду

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», III, 4—5)

Как нам известно, монотонное движение сфер по кругу породило у философов мысль о том, что сферы обладают каким-то внутренним источником, вынуждающим их двигаться безостановочно. И этот источник — душа:

Что касается того, что сфера одушевлена, то это очевидно при внимательном рассмотрении…, ибо её движение в пространстве указывает на то, что в ней присутствует источник, благодаря которому, вне всякого сомнения, она движется, и этот источник — душа… (РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 4, с. 172).

Итак, сферы одушевлены. Современным людям утверждение, что небесные тела, сферы, космос обладают душой, покажется более чем странным. Попытаемся разобраться в данном вопросе. Какой смысл вкладывается в понятие «одушевлённый предмет»? Согласно представлениям древних мыслителей, отличие одушевлённого предмета от неодушевлённого объяснялось наличием всего лишь одной составляющей — жизни. Иными словами, душа тождественна жизни. Каким же образом обнаруживалось присутствие души в материи? Жизнь (душа), согласно тем же представлениям, проявлялась через мыслительную деятельность, ощущение, движение в пространстве и движение в смысле питания, упадка и роста. В каком-то смысле, душа — это некий способ организации материи: растительная душа (питание, рост), животная душа (движение, ощущение), человеческая душа (мышление). Таким образом, согласно античным представле-

ниям, одушевлены и растения, и животные, и человек, а также сферы, которые **сознательно** движутся по кругу безостановочно. Когда же о Всевышнем говорят, что Он — «живой», — тем самым хотят показать присущую Ему перманентную интеллектуальную активность:

…И жизнь без сомнения присуща Ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а Он есть именно деятельность — и деятельность Его, какова она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что Бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние Его — вот что такое есть Бог…

(Аристотель. Трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 7, 1072b26 — 30)

Мертва лишь неподвижная Земля, безмолвно покоящаяся в центре мироздания. Сферы, согласно античным представлениям, разительно отличались от земных неодушевлённых тел, природа которых **заставляла** их следовать в уготованное для них естественное место: огонь и воздух — наверх, землю и воду — вниз:

…Невозможно, чтобы её круговое движение[487] [осуществлялось] по аналогии с движением камня прямо вниз, а огня вверх, где источником сего движения выступает природа, а не душа. Ибо движущееся естественным движением [тело] движет присутствующий в нём источник [движения], когда оно находится не на своём месте, чтобы достичь своего места. А когда оно (тело) достигнет своего места — остановится, — однако сия сфера движется по тому же самому кругу…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 4, с. 172)

Уже не раз отмечалось, что сферы были созданы из наиболее совершенной материи — пятого элемента. Это означало, что не только тело, но и душа сфер по уровню превосходила души всех творений подлунного мира — растительную, животную и человеческую душу. Душа сфер — разумна:

…И не из-за одушевлённости ей (сфере) приходится двигаться именно [по такой траектории], — так как любое одушевлённое движется или по природе, или благодаря образу в сознании. Под природой я имею в виду стремление к подходящему и бегство от неподходящего; и нет разницы между влиянием внешнего фактора, препятствующего чему-либо, пример — бегство животного из-под солнечного пекла…, или фактором внутренним, где препятствием служило бы воображение…

А эта сфера не движется, спасаясь от неподходящего и стремясь к подходящему: [ведь] к чему она стремится — от того она бежит… И ещё: если бы её движение было из-за этого (т.е. мотивировано вышесказанным), то было бы необходимо, чтобы достигнув цели, куда двига-

[487] Имеется в виду движение сферы.

лась, остановилась бы, — ведь если бы она двигалась, стремясь к чему-либо или спасаясь от чего-либо, ***не достигая этого никогда****, её движение было бы напрасным.*

Получается, что это круговое движение «провоцируется» в сознании конкретным образом, заставляющим её двигаться именно так. Однако не может быть образа в сознании иначе, чем только через познание, получается, следовательно, что сфера — субъект познания…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 4, с. 172)

В отличие от человеческой, весь потенциал «сферической» души направлен исключительно на постижение Высшего, что являлось неисчерпаемым внешним стимулом безостановочного кругового движения сферы. Однако каков внутренний фактор, побуждающий сферу вращаться, ведь души и даже разумной души явно не достаточно, чтобы привести что-то в движение? Читаем у РаМБаМа:

…И не всякий, обладающий разумом, благодаря которому вырисовывается некоторая идея, и душой, благодаря которой он способен двигаться, станет двигаться в момент, когда сформируется некий [образ в сознании], ибо один лишь образ не вызывает движения…

Также ещё будет прояснено, что ни души, благодаря которой станет [инициироваться] движение, ни разума, благодаря которому формируется образ, недостаточно…, пока к ним не добавится желание [осуществления] той самой родившейся [в сознании] идеи.

Таким образом, отсюда с необходимостью вытекает, что сфера вожделеет то, о чём у нее сформировался [образ] в сознании. И это желанное — Бог, да возвысится Его имя…

(Там же, с. 172—173)

Итак, сферы, согласно Маймониду, самые разумные творения материального мира: из материальных объектов именно они в наивысшей степени постигают простоту Бога,[488] а Он, в свою очередь, эманирует на них Своё благо. Последнее вызывает у них ответную реакцию в виде желания соединиться с самим Богом. Однако Он как Необходимо Сущее недостижим для них — возможно сущих. Поэтому сферам ничего не остаётся, как постоянно двигаться, не имея ни малейшего шанса достигнуть своей цели: бесконечное движение по сути максимально приближает материальный объект к актуальной сущности Всевышнего. Единственно возможный вариант такого рода движения — круговое. Но и это ещё не всё: постижение у сфер, в отличие от людей, у которых приобретение мудрости происходит дискретно («порционно»), всегда равномерно. Постоянно-равномерное познание сфер сближает их с чистыми разумами, которые стоят ещё на одну ступеньку выше в системе мироздания. Безмолвно вращаясь в космическом пространстве, сферы прославляют величие и красоту Творца мира:

[488] Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», III, 9.

…[Царь Давид] сказал: «Небеса рассказывают о славе Бога, и свод небесный повествует о деянии рук Его…».[489] *И как далёк от постижения истины тот, кто думает, что это фраза передаёт позицию [светил]!*[490] *Ведь язык иврит не употребляет вместе выражения «повествование» и «рассказ», разве что когда идёт речь о разумном субъекте. И ясное доказательство того, что он описывает их самость,*[491] *то есть значимость сфер, а не способность к исследованию их людьми, [содержится в] его высказывании: «Нет говорящего, и нет слов — не слышен голос их».*[492] *Сим раскрыл описание их сущности: они прославляют Бога и рассказывают о Его чудесах без членораздельных фраз. И это верно, — ведь тот, кто прославляет словами, лишь знакомит [непосвящённых] с тем, что постигнуто, а настоящее прославление — есть сущность этого постижения…* [493]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 5, с. 175)

Тела

Маймонид, как мы убедились, в целом принимал аристотелевскую систему устройства надлунного мира с соблюдением некоторых корректировок, автором которых, как принято считать, был Клавдий Птолемей (87—165 гг. н. э., Верхний Египет). О причинах, побудивших внести поправки в астрономические расчёты Аристотеля, мы поговорим несколько позже — в итогах раздела. В отношении же системы устрой-

---

489 «Теилим» — «Псалмы», 19: 2.

490 РаМБаМ хочет сказать, что как далеки от истины те, кто рассматривает факт наличия небесных тел как доказательство **людям** наличия у космоса Создателя.

Видимо, Рабби Моше имеет в виду Рава Саадию Гаона — РаСаГа, который в философском труде «Верования и мнения» высказал мысль, что всё мироздание, включая небесные сферы, было создано для человека, который по этой причине и был помещён в центре мира (на поверхности земли — между небом и землёй). Рав Саадия прокомментировал данный стих таким образом: «Небеса служат для людей **доказательством** существования всемогущего Бога» (см. РаСаГ, трактат «Эмунот ве деот» — «Верования и мнения», раздел II, гл. 10, а также комментарий на «Теилим» — «Псалмы», 19).

491 То есть, и в отсутствие стороннего наблюдателя — человека.

492 «Теилим» — «Псалмы», 19: 4.

493 РаМБаМ в трактате «Об искусстве логики», гл. XIV, указывает, что многозначный термин «логос» (слово, речь, язык, мысль, понятие) имеет три основных значения:

1) выделяющую человеческое существо из животного мира способность к мышлению (человек — живое разумное существо); с её помощью человек усваивает теоретические науки, искусства, а также различает добро и зло;
2) в значении некоего понятия, идеи, усвоенной человеком во время внутреннего созерцания — диалога души самой с собой;
3) в значении процесса отображения запечатлённого ранее в душе (см. пункт № 2) в момент диалога языковыми средствами.

Процесс познания Бога, собственно, и есть настоящее прославление, а словесные (вербальные) конструкции служат для передачи пережитого ранее экстатического состояния посвящённым непосвящённому. В качестве ознакомительного инструмента и было создано искусство логики: греческое слово «органон» — «инструмент» (так была названа византийскими учеными совокупность произведений по логике Аристотеля) — служило «трансформатором» сугубо интимного переживания в членораздельную речь.

ства подлунного мира РаМБаМ принимал аристотелевскую модель[494] без изменений:

Бог сотворил ниже лунной сферы однородную материю, отличающуюся от материи сфер, а [также] сотворил четыре формы для этой материи, отличающиеся от форм сфер. Каждая [из четырёх] форм была приложена к части этой материи. Первая форма — форма огня была соединена с частью этой материи, и вместе получился огонь. Вторая форма — форма воздуха была соединена с её частью, и вместе получился воздух. Третья форма — форма воды была соединена с её частью, и вместе получилась вода. Четвёртая форма — форма земли — была соединена с её частью, и вместе получилась земля…

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», III, 10)

Итак, под сферой Луны простираются четыре стихии одна поверх другой: ближайшая к Луне стихия огня как сфера окружает со всех сторон стихию воздуха, стихия воздуха — стихию воды, а вода — землю. Стихии неодушевлены и не являются субъектами познания; они — мёртвые тела, движущиеся к естественному месту своего пребывания согласно установленным законам природы: огонь и воздух — наверх, вода и земля — вниз. Природа огня (сухой тёплый) легче всех, поэтому он — над всеми. Природа воздуха (влажный тёплый) тяжелее огня, но легче воды. Природа воды (влажная холодная) тяжелее воздуха, но легче природы земли (сухая холодная). Эти тела расположены одно в другом как луковые кольца, и между ними отсутствует пустое пространство или какое-либо иное тело.

Пытаясь согласовать вышеизложенную философскую модель с религиозной, РаМБаМ детально исследует различные стихи первой книги Торы (книга «Берешит» — «Бытие»), часть которой посвящена творению и формированию основ мироздания:

…И тебе следует знать, что многозначное слово «земля» употребляется в общем и частном значениях. В общем значении [так говорится] обо всём, что под лунной сферой, иными словами — о четырёх элементах. А в частном значении говорится о последнем из них — земле. В доказательство этому сказано: «И земля была хаотична и пуста, и тьма над бездною, и дух Божий…»,[495] — вот всё это Он назвал землёй,[496] а потом сказал: «И назвал Бог сушу землёю»… [497]

И тебе следует знать, что четыре элемента упомянуты впервые после «неба», ведь мы сказали, что первое слово «земля» указывает на

---

494 См. Аристотель, трактат «О небе», кн. IV, гл. 4 и далее, а также трактат «Физика», кн. IV, гл. 5.

495 Книга «Берешит» — «Бытие», 1: 2.

496 РаМБаМ имеет в виду первый стих (там же, 1: 1): «Вначале сотворил Бог небо и землю», — где под небом имеется в виду надлунный мир, под землёй имеется в виду подлунный мир.

497 Там же, 10.

них, потому что упомянул землю,[498] воду,[499] воздух[500] и тьму.[501] А тьма — это элемент огня. Не подумай иначе! Сказано: «И ты слышал слова Его из огня»,[502] — и сказано: «[И было] как услышали вы голос из мрака»,[503] — и сказано [ещё]: «Всё тёмное сокрыто внутри него, будет пожирать его огонь».[504] А называется элемент огня этим словом потому, что он не освещает, а просвечивает насквозь. И если бы элементарный огонь светил, мы бы наблюдали космос, пылающий огнём, ночью. И вот они были упомянуты в соответствии с их естественным положением (земля, на ней вода, воздух граничит с водой, а огонь над воздухом), ибо, если указано место воздуха над водой, то несомненно, что тьма, которая над бездною, будет над воздухом…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 30, с. 234)

Стихии как базисные принципы мироздания, согласно древним представлениям, имели весьма абстрактную природу, далёкую от знакомых нам огня, воздуха, воды и земли. Конкретное воплощение в привычные «земные» объекты осуществлялось благодаря приобретаемой форме:

…И тебе следует знать о том, что сказано: «И отделил между водами…»,[505] — [имеется в виду] не разделение в пространстве, так что одно оказалось вверху, а другое — внизу, когда их природа однородна. А имеется в виду, что Он отделил их между собой природным разделением, то есть формой, сделав часть того [образования], которое вначале назвал водой, чем-то другим, придав ему природную форму; и сделал посредством иной формы [другую] часть этого [образования], и это — эти воды, поэтому также сказано: «А собрание вод назвал морями»,[506] — вот, прямо сказано, что та первая вода, о которой сказано «над водой»[507] не та, что в морях… А сказанное «И отделил воду, которая под небосводом…»[508] аналогично сказанному «И отделил Бог свет от тьмы»,[509] то есть подобно разделению посредством конкретной формы…

(Там же, с. 235)

---

498 Книга «Берешит» — «Бытие», 1—2.

499 Там же, 2.

500 Там же, 2. В стихе используется многозначное слово «רוח» — «*руах*» — «*ветер, воздух, дух, сторона света*». РаМБаМ дает нам понять, что в стихе говорится об иерархии элементов, где воздух — над водой.

501 Там же, 2.

502 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 4: 36.

503 Там же, 5: 20.

504 Книга «Иова», 20: 26.

505 Книга «Берешит» — «Бытие», 1: 7: «И создал Бог небосвод, и отделил воду, которая под небосводом, от воды, которая над небосводом. И стало так».

506 Там же, 10.

507 Там же, 2: «… И дух Божий (касаясь) порхает над водой».

508 Там же, 7.

509 Там же, 4.

Уже было оговорено, что стихии располагались согласно «природной» иерархии: огонь стремился наверх, а земля, напротив — вниз; воздух и вода занимали промежуточное положение. Например, падение камня на землю античными и средневековыми философами объяснялось не тяготением, а наличием в камне элемента земли, который вследствие своей природы стремился вернуться в родную стихию. Однако наблюдение за природой показывало, что далеко не всегда элементы покоились в естественных для себя стихиях, какая-то внешняя сила заставляла их объединяться в тела. Роль опосредованного источника силы играли сферы, насильно вызывавшие движение огня, воздуха и воды вниз — к земле:

…И пока движется совокупное пятое тело постоянно по кругу, среди элементов, я имею в виду огонь и воздух, вследствие этого рождается вынужденное движение, благодаря которому они покидают свои места и выталкиваются в воду. [Далее] всё это вторгается в землю, в её лоно — так образуется смесь элементов…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 30, ч. I, гл. 72, с. 127)

Кроме общего воздействия, некоторые сферы влияли (т. е. воздействовали) на элементы частным образом:

…И подобное сказали философы, что у Луны наличествует дополнительная и особая сила [воздействия] на элемент воды. Доказательство этому — приливы морей и рек по мере роста Луны и отливы по мере её убыли…

И понятно, что солнечный луч движет элементом огня, согласно наблюдаемому тобой распространению тепла в природе вместе с Солнцем и усилению холода при отдалении его от какого-либо места или закате…

…А сфера остальных блуждающих планет[510] *движет воздухом. Вследствие разнообразия их движений, аномалий, отставаний,*[511] *оста-*

---

510 Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. РаМБаМ сводил пять сфер блуждающих планет к одной, получив в итоге четыре сферы + одна, всеохватывающая сфера (см. трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 9). Числу «4» Маймонид придавал огромное космологическое значение. Это и четыре сферы, и четыре причины движения сферы (душа, познавательный образ, желание, объект познания), а также четыре продуцируемые сферами силы, воздействующие на низший мир (сила образования неживых объектов, сила роста, животная сила, разумная сила). По мнению Маймонида, такого рода совпадение космологических данных с высказываниями еврейских пророков и мудрецов касательно устройства мироздания (четыре колесницы у пророка Захарии (см. «Захария», 6: 1), четыре стана ангелов (см. «Берешит Раба», 2: 9)) не может не впечатлить (см. трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 10).

Уже отмечалось, что и в античности, и в средневековье вопрос о точном числе сфер был спорным, поэтому всякое деление было условным и, скорее, отображало ту или иную идеологию. Поэтому Рабби Моше не чувствовал особых угрызений совести, сводя для удобства пять сфер к одной (см. там же, гл. 11).

511 Отставание планет — видимое обратное движение планет по отношению к неподвижным звёздам.

новок и задержек увеличивается расслоение воздушной массы, её изменение, плотность и поток.

А сфера неподвижных звёзд движет землёй…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл.10, с. 182)

Вследствие смешения стихий получалась принципиально иная смесь: элементы огня, воздуха, воды и земли трансформировались, превращаясь в «стройматериал»:

…Поскольку они — основа всем телам, что под небесами, следовательно, всякое тело человека, скотины, животного, птицы, рыбы, растения, металла и камня состоит из огня, воздуха, воды и земли. И эти четыре перемешиваются вместе, меняясь в момент смешения так, что состоящий из этих четырех не похож ни на одного из них, [существующих] в отдельности. В [теле], замешанном на них, отсутствует даже некоторая доля огня самого по себе или воды самой по себе, или земли самой по себе, или воздуха самого по себе: все они изменились, став единым телом…

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», IV, 2).

В дальнейшем первобытная смесь поэтапно приобретала более сложные формы организации материи:

…Таким образом происходит изменение в смеси: прежде всего из неё происходят различные виды испарений, затем различные виды минералов, всевозможные виды растений[512] *и многочисленные виды животных*[513] *— согласно той [пропорции], которую определяет «темперамент»*[514] *смеси…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 72, с. 127)

Процесс поэтапного образования материальных тел, по мнению Маймонида, предельно точно соотносится с описанием, изложенным в первых главах книги «Берешит» — «Бытие»:

…И ты уже знаешь…, что после [продуцируемых] сферами сил главными причинами появления и уничтожения [предметов] являются (вследствие сопутствующего им тепла и холода) свет и тьма. Вследствие движения сферы смешиваются элементы, а благодаря свету и

---

512 Одушевлённое отличается от неодушевлённого наличием жизни, а минимальное требование для жизни — питание, рост и воспроизводство себе подобных. Этому требованию впервые удовлетворяет растение.

513 По сравнению с растением животное обладает дополнительной способностью ощущать.

514 Темперамент (*лат.* temperamentum) — надлежащее соотношение частей смеси, которое даёт возможность для восприятия определённой формы: неживой, растительной, животной, разумной.

тьме меняется [состав] их смеси. Из начальной смеси появляются два типа испарения,[515] *которые являются главной причиной всех метеовоздействий, среди которых дождь.*[516] *Они также являются причиной неодушевлённых [предметов], затем [причиной] образования растений, после растений — животных и последнее образование — человек…*

И так повествует о космогонии Писание, точь-в-точь соответствуя этому поэтапному процессу без исключения…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 30, с. 236)

На подготовленный материал ангел накладывал форму:

И эта [качественная] трансформация [приграничных элементов один в другой] происходит благодаря вращению сферы. И вследствие её вращения станут соединяться эти четыре, и от этого произойдут остальные тела людей, животных, растений, камня и металла. А Бог с помощью десятого ангела, который является [отвлечённой] формой, именуемой «Иши́м», наделяет всякое тело подходящей ему формой.

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», IV, 6)

В отличие от процесса подготовки материальной смеси, который происходил поэтапно, принятие формы — вне времени:

…Всякая смесь [элементов] подвержена росту и убыли, появляясь поэтапно. Однако формы не такие. Они не появляются поэтапно, поэтому у них отсутствуют метаморфозы. Они появляются и уничтожаются не во времени… А [состав] смеси лишь подготавливает материю для получения формы…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 12, с. 187 — 188).

---

515 См. Аристотель, трактат «Метеорологика», кн. II, гл. 4, 259b30 — 360a15:

…Как мы утверждаем, есть два типа испарения: влажное и сухое. Одно называется паром, а другое не имеет общего названия, поэтому мы вынуждены применять к целому имя, [подходящее] для части, и назвать его как бы дымом. Между тем ни влажное испарение не существует без сухого, ни сухое без влажного, но всё это называют [так или иначе] в зависимости от того, что преобладает.

Итак, когда, обращаясь по кругу, Солнце приближается, [своим] теплом оно уносит влагу вверх, когда же удаляется, поднявшийся пар от охлаждения вновь сгущается в воду. Поэтому дождей больше зимой, а также ночью, а не днём, хотя кажется, что это не так, ибо ночной дождь меньше замечают, чем дневной. И вот выпадающая [на землю] вода впитывается в неё, а в земле содержится много огня и теплоты; Солнце между тем не только увлекает вверх влагу с земной поверхности, но, нагревая землю, высушивает и её самоё. …Испарение, содержащее бо́льшее количество влаги, является, как было сказано ранее, началом дождевой воды, а сухое испарение — началом и природой всех пневм…

516 РаМБаМ подразумевает пятый и шестой стихи второй главы книги «Берешит» — «Бытие»: «И всякого кустарника полевого пока еще не было на земле, и всякая полевая трава пока еще не расцвела, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, а человека нет для возделывания земли. И пар поднялся с земли и оросил всю поверхность земли».

Перманентное стремление элементов попасть в свои природные стихии рано или поздно приводит к разрушению формы, а тело погибает, разлагаясь на составляющие его элементы:

И всякий [предмет], состоящий из этих четырех элементов, распадается в конце. Есть такие, что распадаются через несколько дней, а есть такие, что распадаются через много лет. И не может не разложиться на них что-либо, состоящее из них. Даже золото и рубин не может не разрушиться и не разложиться на элементы: часть вернётся к огню, часть к воде, часть к воздуху и часть к земле.

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора», книга «Мада», раздел «Йесодей Тора», IV, 3)

Посвящённые устройству космоса разделы РаМБаМ относил к закрытым темам для обсуждения, на публичное толкование которых еврейские мудрецы также наложили запрет:

Все эти вещи, которые мы обсуждали [в допустимых рамках], как капля из ведра. Эти вещи глубоки, но не настолько, как содержимое первой и второй глав.[517] *Анализ всех этих вещей из третьей и четвёртой глав [кодекса «Мишне Тора»] именуется «Маасе́ Берешѝт».*[518] *И так повелели первые мудрецы: не толкуют об этих вещах публично, а лишь одного человека посвящают и обучают этим вещам.*[519]

А в чём отличие между содержанием «Маасе́ Меркава́»[520] *и содержанием «Маасе́ Берешѝт»? Содержание «Маасе Меркава» даже одному не растолковывают, а только если он уже мудр и понимает собственным разумением, [тогда] передают ему [знания] в сокращённом виде. А содержимое «Маасе Берешит» преподают одному, несмотря на то, что он не понимает это собственным разумением, и сообщают ему всё, что он может познать из этих вещей. А почему не преподают эту [область знания] широкой публике? Потому что не всякий человек обладает достаточной мудростью постичь разъяснение и комментарий ко всем этим вещам в совершенстве.*

(Там же, 10—11)

Подведение итогов

На протяжении многих веков философы-рационалисты, а затем и учёные рассматривали мироздание как единую и сбалансированную систему, в основе которой лежит принцип самодостаточности и посто-

517 Имеются в виду первые две главы книги «Мада», посвящённые Теологии и ангелам.

518 Устройство сущего.

519 Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», 13а.

520 Устройство Божественной колесницы.

янства. Согласно этой точке зрения, космос — это уже отстроенный храм Бога, в котором царят идеальная точность, порядок и убранство. «Творческий беспорядок», хаотичность и динамика рассматривались ими лишь как временные этапы становления бесформенной материи, лишённые эстетики и глубокого смысла. Итак, мироздание механистично, в каком-то смысле — статично и, главное, едино. Вывод о невозможности существования иных миров также, естественно, следует из аристотелевского учения о движении. Если бы помимо нашего, согласно Аристотелю, существовал ещё и другой мир, то в этом мире был бы свой центр и своя периферия, и, следовательно, свои естественные движения — к центру мира или к периферии, а также по кругу — вокруг центра. Поскольку все миры состояли из одних и тех же элементов, то с необходимостью следовало бы, что для одного и того же элемента движение, которое естественно по отношению к центру одного мира — насильственно по отношению к центру другого. Таким образом, нужно было отказаться либо от допущения, что природа элементов в различных мирах одна и та же (а это, по мнению Аристотеля, нелепо), либо же необходимо было принять, что все миры связаны единым центром.[521] Итак, согласно Аристотелю, а также согласно Торе, наш мир — един и единственен.

Мы также знаем, что высшим идеалом смысла и эстетики космоса, с точки зрения философов-рационалистов, являлись сферы. И, как это часто бывает, именно в «сердцевине» концепции, в этой весьма непростой и деликатной теме, вдруг обнаружились несоответствия, выразившиеся в явных аномалиях поведения небесных тел, что подрывало подножие «храма стройной идеи».

Принимая малую сферу (эпицикл) и сферу со смещённым центром (эксцентр) Маймонид, как и многие его коллеги, столкнулся с дилеммой, разрешить которую должным образом не смог практически никто за весь период Средневековья. Суть дилеммы состояла в следующем. Аристотелем была предложена концепция мироздания, в основу которой легла аксиома о наличествующих в космосе трёх типах движения:

- От центра вниз (вода, земля);
- От центра вверх (воздух, огонь);
- Вокруг центра (пятый элемент — сферы).

В основе данной концепции лежали логически правильные умозаключения, строившиеся однако на эмпирических данных, полученных человеком, не вооружённым каким-то специальным инструментарием. Мысль о том, чтобы как-то вмешаться в наблюдаемые явления, попытаться искусственно смоделировать их, воспроизвести в очищенных от случайных воздействий условиях, еще не приходила Стагириту в голову.

[521] См. Аристотель, трактат «О небе», кн. I, гл. 8—9.

Предложенная Аристотелем[522] модель, следовательно, лишь приблизительно соответствовала наблюдаемым явлениям, однако при более детальном рассмотрении была далека от совершенства. Поэтому греческий астроном Птолемей (87—165 гг. н. э., Верхний Египет),[523] предложил два «патента», которые на то время состояния науки довольно точно описывали наблюдаемые явления, но при этом противоречили физической модели бытия, предложенной Аристотелем:

…Ты уже знаешь, что всё, что имеет отношение к наблюдаемой системе движений и согласования путей [вращения] небесных тел, согласно наблюдениям, покоится на двух основах: или на эпицикле, или на эксцентре,[524] или на обеих [основах] вместе. Однако я обращаю твоё внимание на то, что каждая из этих двух основ — полностью за пределами логики и противоречит тому, что было прояснено в науках о природе… [525]

В основе этой науки,[526] [лежит аксиома], что [существуют] три типа движения:

---

522 Данную работу еще до Аристотеля начал греческий математик и астроном Евдокс (408 — 355 гг. до н. э.), который предложил вложить одна в другую определённое число гомоцентрических сфер, придать каждой из них равномерное вращение вокруг выбранной должным образом оси и скомбинировать эти движения таким образом, чтобы результирующее движение небесного тела совпадало с его движением наблюдаемым. Небесное тело мыслилось помещенным на одной из своих сфер, ось которой была фиксирована на движущейся поверхности другой сферы, ось этой сферы — на третьей. Все это предпринималось для того, чтобы примирить теорию и практику. Первая предписывала небесным телам только круговые равномерные движения, а видимое движение было очевидно неравномерным. Чтобы из комбинированного движения нескольких сфер вывести фактически наблюдаемое движение планеты на небесном своде, Евдоксу потребовалось 26 сфер, однако явные аномалии все же оставались: **его модель была наглядной, а не расчётной**. Модель Евдокса попытался улучшить его ученик — Калипп из Кизика, увеличив число сфер до 33. Далее Аристотель, подойдя к этой проблеме с точки зрения механистического объяснения, посчитал необходимым ввести ещё ряд сфер, возвращающих назад, чтобы таким образом парализовать действие системы сфер более отдалённого небесного тела на небесное тело, располагающееся близ Земли. Так Аристотель добавил еще 22, получив общее количество — 55 сфер (см. Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 8).

523 Этой проблемой еще до Птолемея был занят греческий учёный-астроном Гиппарх с острова Родос (161—126 гг. до н. э.). Гиппарх, тщательно измерив неравенство продолжительности сезонов, сделал выводы, что Солнце перемещается по небу в течение года с переменной скоростью. Поскольку, согласно космологии Платона и Аристотеля, движение Солнца должно быть круговым и равномерным, он заключил, что неравномерность солнечного движения лишь кажущаяся. Расположив Землю чуть в стороне от центра сферы, несущей Солнце, он получил наблюдаемое неравномерное движение светила при идеальном равномерном. Что касается проблемы движения Луны, то он разрешил её иным способом: он «заставил» её обращаться по небольшой сфере (эпициклу), центр которой движется вокруг центра Земли.

Позже Клавдий Птолемей, автор трактата «Великое математическое построение астрономии в XIII книгах» — «аль-Магести», придал завершённый вид геоцентрической теории мироздания, куда вошли разработки сделанные его предшественниками: Евдоксом, Аристотелем и Гиппархом.

524 Сфера, центр которой не является Земля, а немного смещен.

525 См. Аристотель, трактаты «О небе», кн. IV, гл. 5; «Физика», кн. IV, гл. 5.

526 Астрономии.

1) *движение от центра;*
2) *движение к центру;*
3) *и движение вокруг центра.*

А если существовал бы эпицикл, то его движение [было бы направлено] не от центра, не к нему и не вокруг него. Кроме того, ещё одно из положений Аристотеля в науках о природе [гласит], что он[527] с необходимостью должен быть чем-то «покоящимся», вокруг чего будет осуществляться движение. Потому он и заключил, что Земля покоится.[528] А если бы существовал эпицикл, то, следовательно, круговое движение [совершалось бы] не вокруг чего-то покоящегося. И до меня дошли слухи, что Абу Бакр[529] заявил, что он придумал астрономическую модель, в которой отсутствует эпицикл, но при этом [сохранил] лишь сферы со смещенными центрами;[530] …И даже если он в этом преуспел, многого он не выиграл, ибо это смещение центра — также исключение из правила, которое установил Аристотель…

(РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 24, с. 216—217).

Далее РаМБаМ, пытаясь разрешить проблему, обращает внимание, что в задачу учёного-астронома не входит создание универсальной философской картины бытия. Астроном прорабатывает научные гипотезы, стараясь максимально сблизить теоретические расчёты с практическими наблюдениями, не задумываясь о философической ценности данных расчётов.

Такое разграничение, позволившее рассматривать теорию гомоцентрических сфер Аристотеля как единственно истинную картину вселенной, а эпициклическую и эксцентрическую астрономию Птолемея как удобный математический способ расчёта движения небесных тел, было предложено в V веке н. э. неоплатоником Проклом. Данное событие в науке рассматривалось как компромисс, означавший дисциплинарное выделение астрономии из философии: астрономия как наука «завела» самостоятельный образ жизни,[531] оставляя за философской концепцией космоса законное право умозрительного существования. Однако, спустя некоторое время, и этого оказалось мало: наблюдения за поведением небесных тел и следовавшие из этого выводы постепенно стали «теснить» теоретиче-

---

527 Центр.

528 Аристотель, трактат «О небе», II, 3.

529 Его полное имя — Абу Бакр Мухаммад ибн Яхья ибн ас-Саиг. Он также известен под именем Ибн-Баджа (г. Сарагоса, Испания, до 1106 — г. Фес, Марокко). Философ, известен тем, что познакомил Испанию с аристотелизмом. Написал много небольших трудов по медицине, геометрии, алхимии, философии и астрономии.

530 Эксцентр.

531 Сам Аристотель уже ставил вопрос о том, является ли астрономия особой наукой или частью физики (см. трактат «Физика», кн. II, гл. 2).

ские предпосылки, ставя под сомнение абсолютность аксиом, установленных Аристотелем:

…И ты уже знаешь, что Абу Бакр ибн ас-Саиг в своих речах о природе сомневался в том, знал ли Аристотель смещение солнечного центра и молчал об этом…, или не осознавал этого. И правильным [ответом] будет, что он не осознавал этого и не слышал об этом вообще, так как в его время [математические] знания не достигли совершенства…

(РаМБаМ, трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 24, с. 219)

Модернизировав старую модель космоса до 55-ти сфер, Аристотель, несомненно, осознавал несовершенство и старой и, видимо, собственной моделей космоса, ведь по большому счёту эта область знания достаточно сложна и малодоступна:

…Об этих ценных и Божественных существах[532] *нам присуща гораздо меньшая степень знания (ибо то, исходя из чего мы могли [бы] исследовать их, и то, что мы жаждем узнать о них, чрезвычайно мало известно нам из непосредственного ощущения), а относительно преходящих вещей — животных и растений — мы имеем большую возможность знать…*

(Аристотель. Трактат «О частях животных», 644b30)

Тем не менее, вероятность неточности нисколько не смущала его как философа при начертании общей картины мироздания. Собственно именно этим, по мнению Аристотеля, и отличается философия от опыта: философия всегда занималась общими принципами, а опыт — единичными событиями,[533] способными «выскочить за рамки» обобщённой философской модели.[534] В рассуждениях о соотношении поэзии и истории Аристотель раскрыл вкладываемый им в философию смысл:

---

532 О небесных телах и явлениях.

533 *…В самом деле, для разума прежде — общие элементы, а для чувственного восприятия — индивидуальные вещи…* . (Аристотель. Трактат «Метафизика», кн. V, гл. 11, 1018b31 — 33).

534 Аристотель обсуждает эту тему в первой главе первой книги Метафизики. По мнению Стагирита, люди опыта знают фактическое положение дел, а почему дела обстоят именно так, они не ведают, поэтому люди искусства оказываются более мудрыми чем люди опыта, так как первые способны ответить на вопрос «почему». Иными словами, мудрость восходит по нарастающей, от чувственного восприятия к опыту, затем к искусству и, собственно, — к самой мудрости, которая наиболее отвлечена от чувственного восприятия действительности. Мудрость отличает человека от всего остального: чувственное восприятие просто констатирует факт (в этом мудрости нет никакой), а мудрость отвечает на вопрос «почему» это так, а не иначе (общие принципы, извлекаемые из чувственного восприятия). Причём общие отвлечённые принципы, представляющие интерес сами по себе, довлеют над чувственным восприятием, которое находится у него в подчинении.

Из сказанного ясно и то, что задача поэта — говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости. Ибо историк и поэт различаются не тем, что один пишет стихами, а другой прозою… — нет; различаются они тем, что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее истории, ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном…

(Трактат «Поэтика», 1451a38 — 1451b7)

Аристотелевская модель универсума продолжала своё существование, так как ничего другого, достойного её заменить, не было. Это продолжалось до тех пор, пока не пришёл Коперник, наблюдавший в 1515 г. Солнце в момент весеннего равноденствия не 21-го, а 11-го марта. Запаздывание календаря вынудило Коперника пойти на радикальные меры. Им была сформулирована концепция, в основе которой лежало положение о взаимодействии равнозначных физических сущностей между собой, а не естественного места и физической сущности, как считал Аристотель. Спустя некоторое время, французский философ Рене Декарт (1596, Лаэ, Турень — 1650, Стокгольм) с изрядной долей осторожности писал:

…Я не знаю никого, кто отрицал бы, что земным телам присуща тяжесть; но хотя опыт ясно показывает, что тела, называемые тяжёлыми, опускаются к центру Земли, мы из этого всё-таки не знаем, какова причина или каково начало падения тел, а должны узнать об этом как-нибудь иначе…

(Рене Декарт. Избранные произведения, письмо автора к французскому переводчику «Начал философии», с. 416)

Таким образом, положение о трёх разновидностях движения постепенно было заменено новым допущением о возможности движения также вокруг других небесных тел.

БОГ И УНИВЕРСУМ

Создание мира

О творчестве можно говорить в различных аспектах. Например, изготовление конечного продукта из сырья или придание новой формы привычному является творческой деятельностью. Ранг творческого процесса заметно повышается, когда в мир привносится что-то судьбоносное, невиданное и волшебное. О таком человеке говорят с восхищением «Автор», «Гений», «Создатель». О Всевышнем также говорят, что Он — Создатель, ибо простирающийся перед нами мир был, есть и будет самым чудесным и восхитительным из всего того, что когда-то было сотворено. Однако, как мы знаем, применительно к Всевышнему это описание условно и, скорее, необходимо для приблизительного понимания того, что стоит за пределами нашей сложной реальности, ибо метареальность проста и неделима, чтобы говорить о каких-либо метаморфозах в ней.

Такой формулировкой можно было бы и ограничиться, однако Маймонид решил уделить главному теологическому вопросу Средневековья несколько больше внимания, посвятив ему два десятка глав второй части трактата «Путеводитель заблудших».

В чём бы ни заключалась созидательная деятельность, все согласны, что творец всегда **предшествует** творению. Стоп. В этом предложении таятся почти неуловимые смысловые оттенки, в которых мы вместе с читателем попытаемся разобраться.

Рабби Моше пишет, что наречия «прежде», «раньше» [535] могут быть использованы в пяти значениях:

1) *Прежде* ***по времени****, как если мы скажем: «Ноах (Ной) жил раньше Авраама».*
2) *Прежде по природе [явления], как живое и человечность: ведь если ты сможешь изъять живое, то аннулируется существование человечности, а если бы ты мог изъять человечность, существование живого не аннулируется. Следовательно, мы скажем, что живое прежде человечности по природе, а человечность после живого по природе.*
3) *Прежде по иерархии: к примеру, из двоих людей один стоит ближе к власти, а другой — поодаль от неё. Мы скажем, следовательно, что этот (что ближе) по иерархии прежде, чем тот.*

---

[535] О различных значениях понятия «прежде», «первый», «до» уже отмечал Аристотель, в трактате «О частях животных», кн. II, гл. 1, 646a, в конце:

> *…Ведь человек порождает человека и растение — растение каждый раз из лежащей в основе материи. И вот по времени надо считать первыми материю и возникновение, а по логическому рассуждению первое — это и форма этого предмета…*
>
> (См. также трактаты «Физика», кн. I, «Вторая аналитика», кн. I, гл. 2).

4) *Прежде по значимости.*[536] *А именно: более цельная из двух вещей и значимая среди одной разновидности или среди двух разновидностей. Например, из двоих врачей или двоих грамматиков один — компетентнее другого. Следовательно, мы скажем о более компетентном из этих двоих, что он прежде (первый) по значимости в этом искусстве. И так же если (взять) разные искусства: если мудрого человека, хоть и не особо отличающегося в мудрости, сопоставить с другим человеком — танцором, ловко танцующим. Мы, следовательно, скажем об этом мудреце, что он по значимости прежде (важнее) танцора, так как искусство мудрости важнее искусства танца.*
5) *Прежде* **по причине**. *А именно: когда две онтологически эквивалентные вещи, [то есть когда] не бывает одной из них без другой,*[537] *но при этом один из них — причина существования другого. Следовательно, мы скажем о причине, что она прежде чем следствие. Как если мы скажем, что восход Солнца предшествует дневному свету, хотя [онтологически] они нераздельны…*

(РаМБаМ. Трактат «Об искусстве логики», гл. XII, с. 82—85)

О Всевышнем как о Предшественнике мироздания можно сказать двояко: активно проявляя Себя, Бог предшествует универсуму лишь по причине, главенствуя в причинно-следственном ряду. Или, к тому же, Творец предшествует творению еще и по времени. Если выражаться более точно, то речь не идет о самом Всевышнем, — ведь как мы знаем, Он — вне понятий времени и пространства, но речь идет о времени — появилось ли оно и каким образом? Является ли Всевышний создателем времени, или нет? На это можно дать несколько ответов:

- «До» появления мира был только Бог и ничего кроме Него. Бог своей непостижимой волей сотворил всё сущее, включая время, «вслед» за абсолютным небытием.[538]
- «До» появления мира таким, каким он есть сейчас, был Бог и материя. Материя не равна по статусу Богу, являясь по отношению к Нему следствием. Отношение между Богом и материей сводится к модели взаимодействия мужского и женского начал: активное начало воздействует на пассивное начало, которое порождает нечто третье — мир.[539]

Этого достаточно, чтобы разобрать упомянутое выше[540] отношение между Всевышним и универсумом как «эманация», «порождение», а также выявить отличия между ними. Однако этих двух пунктов недоста-

536 По важности.

537 То есть две вещи, отношения которых друг к другу тождественны: если есть А, то необходимо есть и Б (как Солнце и свет).

538 Бог предшествует хаотичной материи и миру по «времени».

539 Бог предшествует хаотичной материи по причине, а миру по времени.

540 См. подраздел «Первопричина мира».

точно, чтобы проанализировать и преодолеть таящиеся в них противоречия. Руководствуясь определёнными философскими соображениями, не все мыслители принимали Божество в качестве активного участника процесса становления вселенной. Поэтому РаМБаМ считал, что тщательному обсуждению подлежит также и другое воззрение, которое также утверждает, что Бог — причина, но при этом таит в себе скрытую опасность для сознания религиозного человека. Этот взгляд приписывает Всевышнему статус причины, обеспечивающей вечный и неизменный процесс образования и уничтожения материальных тел подлунного (нашего) мира:

- Всё материальное бытие, каково оно есть сейчас, было и будет всегда: время, движение, сферы — всё вечно и не подлежит никакому изменению, как не подлежит изменению воля Бога.

Читаем у Маймонида:

Человеческих воззрений о вечности мира или его творении у каждого, кто верит, что Бог существует, насчитывается всего три:

1. *Вот воззрение всякого, кто верит в Тору Моше Рабейну, да пребудет над ним мир. А именно: мир в совокупности, то есть любое бытие,*[541] *кроме Бога…, произвёл Бог вслед за абсолютным небытием, и что Бог, да превознесётся Он, в собственном одиночестве существовал, и ничего не было, кроме Него: ни ангела, ни сферы, ни того, что внутри сферы. А [затем] Он произвёл всё это сущее, как оно [есть] посредством Своей Воли и Желанием из ничего. И время, собственно, также из совокупности сотворённых, ибо время связано с движением, а движение случайно у движущегося [объекта], а этот движущийся [объект] сам…был сотворён…*

   А то, что мы говорим — «Бог был до сотворения мира», где слово «был» указывает на время, а также всё, что укладывается в голове о Его существовании до сотворения мира в «продолжительности», у которой нет конца — всё это предположение или представление времени, но **не сущность** *времени, ибо время, без всякого сомнения, случайно и оно, по-нашему воззрению, из совокупности сотворённых случайных признаков, как например белизна и чернота…*

2. *А это воззрение всякого, о ком мы слышали и чьи слова мы видели среди философов. А именно: они говорят, что невозможно, чтобы Бог произвёл что-то из ничто; также невозможно, по их воззрениям, чтобы что-то обратилось в ничто… Согласно их воззрениям, описание Бога как способного на такое, равнозначно описанию Его как способного объединить противоположности в один момент*[542] *или*

---

[541] Любое представимое бытие: духовного или материального характера.

[542] Это — первоаксиома логики, которая гласит: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле».

сотворить подобного Ему, да превознесётся Он, или же быть телесным, сотворить квадрат, у которого сторона равна диагонали… И ясно из их слов, что… также как с Его стороны, да превознесётся Он, не является несостоятельностью неспособность производить невозможное (ибо у невозможного природа постоянна…), так же с Его стороны не является несостоятельностью невозможность произвести что-либо из ничто… Они считают, следовательно, что есть некая материя, которая существует вечно подобно Богу и которая не существует без Него, и Он не существует без неё. Однако они не считают, что она онтологически эквивалентна Ему, да превознесётся Он: Он — причина её существования, а она, к примеру, в Его руках как глина у гончара… Он творит с помощью неё то, что захочет: один раз Он производит из неё небо и землю, другой — что-то иное. Придерживающиеся этого воззрения считают, что небеса также создаются и уничтожаются, однако не создаются из ничто и не уничтожаются в ничто… [543]

3. *И вот воззрение Аристотеля, его учеников и комментаторов его книг. А именно: он утверждает подобное тому, что утверждают люди из группы, упомянутой нами прежде: не может произойти материальное из нематериального. Вдобавок к этому он говорит: небеса вообще не подпадают под созидание и разрушение. Его воззрение вкратце можно изложить следующим образом: он считает, что всё сущее, каково оно [есть], …не перестанет [быть] таким: вещь постоянная, не подверженная созданию и уничтожению (а это небеса), не перестанет быть таковой и что время и движение постоянны и вечны*[544]*…, и что вещь, создающаяся и уничтожающаяся (это то, что под лунной сферой), не перестанет [быть] таковой, то есть самоё праматерия не создаётся и не уничтожается… Вся эта высшая и низшая иерархия не шелохнётся…, и не проявится в ней событие, выходящее за рамки природы… Он сказал (и хотя он не высказался дословно так, но так следует из его воззрений), что невозможно, по его мнению, чтобы у Бога изменилась воля или появилось новое желание… Необходимо, следовательно, чтобы сие сущее оставалось таким, каково оно сейчас: так было испокон веков, и так будет во веки веков…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 13, с. 189—191)

---

543 Имеется в виду изложенное Платоном в диалоге «Тимей» в мифической форме учение, по которому созданию мировой души уже предшествовало наличие некоторой беспорядочно движущейся материи. (Трактат «Тимей», 30a и далее).

544 См. Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 6, 1071b10 — 12:

…Однако невозможно, чтобы движение либо возникло, либо уничтожилось (ибо оно существовало всегда), или чтобы это произошло относительно времени: ведь если нет времени, тогда не может существовать «раньше» и «после». И движение, значит, непрерывно таким же образом, как и время: ведь время — или то же самое, что движение, или — некоторое свойство движения…

РаМБаМ, следуя Торе, придерживался первого воззрения, где сказано, что Бог через непостижимый волевой акт сотворил весь мир, включая время. Об этом повествует первый стих в книге «Берешит» — «Бытие», где сказано: «**Вначале** Бог сотворил небо и землю».[545] О каком начале может идти речь, когда «до» творения ничего не было? Анализируя слово «*בראשית*» — «*берешúт*» — «*вначале*», Маймонид пишет:

*Знай, что есть разница между [словами] «первый» и «главный», ибо главное присутствует в том, в чём оно главенствует…, и это несмотря на то, что оно не предшествует ему по времени, [подобно тому] как говорят, что сердце — главное у живого существа… Однако «первый», бывает, говорится только о предшествующем по времени, без того, чтобы этот предшествующий по времени был причиной для следующего после него по времени, как обычно говорят: некто поселился в этом доме первым, а после него кто-то другой… Выражение, указывающее на первенство в нашем языке, суть «*תחלה*» — «*тхилá*» — «начало»: «Начало слова Господня к Ошии»,[546] — а указывающее на главное — «*ראשית*» — «*решúт*» — «главное», ибо оно производное от «*ראש*» — «*рош*» — «голова»… Однако, как мы объяснили,[547] мир не сотворён во времени, так как время из совокупности сотворённых… Выходит, что правильный перевод этого стиха [звучит] так: «Во главе творения Богом верхнего и нижнего»,[548] — это подходящий комментарий для [концепции] творения.*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 30, с. 232 — 233)

Таким образом, речь не идёт о временно́м порядке творения, но о порядке старшинства, главенства. Позже, когда были сотворены небесные тела и появилось долгожданное **время**, начался **временной** отсчёт.

---

545 Книга «Берешит» — «Бытие», 1: 1. Этот стих («Вначале Бог сотворил…») переводят на русский язык неточно, так как еврейское слово «*ראשית*» — «*решúт*» происходит от «*ראש*» — «*рош*» — «*голова*». Более точный перевод, следовательно, звучит таким образом: «Во главе (всего) Бог сотворил небо и землю». Традиционный же перевод говорит о существовании до сотворения мира времени, а значит, и движения. РаМБаМ как раз и обращает наше внимание на эту деталь.

546 «Ошия» — «Осия», 1: 2.

547 Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 13.

548 В традиционном переводе «небо и землю». Этот перевод в целом верный, но требует разъяснений. Устная традиция для извлечения дополнительного смысла из стиха использует правило «*ריבוי*» — «*расширение*». Если заглянуть в текст оригинала, то мы увидим, что перед словами «небо» — «*את השמים*» и «землю» — «*את הארץ*» стоит предлог «*את*», требующий прямого дополнения: что сотворил? Ответ: небо и землю. Хотя употребление этого предлога и продиктовано правилами грамматики, и поэтому нельзя сказать, что предлог не выполняет в тексте какой-либо функции, тем не менее мудрецы, применяя правило «расширение», делают заключение, что небеса были сотворены вместе со светилами, небесными телами и всем тем, что имеет отношение к небу. В случае земли, соответственно, делается вывод, что она была сотворена вместе с деревьями, травой и всем тем, что имеет отношение к земле (см. «Берешит Раба», 1, 19). Таким образом, **потенциал** был сотворен сразу, а в последующие дни творения происходило **проявление** этого потенциала.

Казалось бы, трудность нивелирована, однако проблема временного начала не единственная, требующая пристального рассмотрения. Креационистская концепция Торы, по мнению средневековых философов, встречает на своём пути непреодолимые трудности, которые и привели их к концепции вечного мира или материи. Эти трудности можно разделить на две группы:[549]

- **Трудности, исходящие из природы сущего.** Сотворение мироздания из ничего противоречит наблюдаемым в природе явлениям: образованию какой-либо вещи обязательно предшествует что-то другое. Например, металл предшествует появлению клинка.
- **Трудности, исходящие из природы Божества.** Утверждение Торы переводит рассмотрение Бога из метареальности в формат реальности, так как акт творения предполагает трансформацию из потенциального состояния в действительное — что противоречит сущности экзистенции Всевышнего.[550] И ещё: что могло послужить фактором, внешним или внутренним, который бы заставил Его сначала бездействовать, а затем действовать?[551]

Читаем в Путеводителе:

- *[Аристотель] сказал:[552] «Всякому создающемуся [объекту] предшествует по времени возможность его создания»… Посредством этого постулата последние из его последователей[553] прояснили [концепцию] вечности мира и сказали: «Неизбежно, что до появления мира его появление было возможным, либо необходимым, либо невозможным. Если его появление было необходимым — он существовал бы вечно, если его появление было невозможным — его появление невозможно навеки. А если [его появление] возможно — тогда что [является] носителем этой возможности? Необходимо, следовательно, чтобы было что-то существующее, являющееся носителем возможности…*
- *Если Бог, да возвысится Его имя, сотворил мир после небытия, следовательно, до сотворения мира Бог был действующим потенциально,*

---

549 Маймонид приводит четыре трудности. Однако все они сводятся к одному единственному вопросу: легитимно ли экстраполировать законы сформированного бытия на момент его становления и развития?

550 См. подраздел «Первопричина мира».

551 Второй вопрос — продолжение первого: если принять концепцию творения, то последует с необходимостью что-то, повлиявшее на то, что сотворило мир — и так до бесконечности. А, как нам известно (см. Аристотель, трактат «Метафизика», кн. II, гл. 2), существование бесконечного ряда причин невозможно.

552 В трактате «Физика», кн. VIII, гл. 1, 251a17 — 21, приводится следующая формулировка:

> *…Если поэтому каждое из [тел], способных к движению, возникло, необходимо, чтобы прежде данного изменения и движения существовало другое, в результате которого возникло способное двигаться и двигать…*

553 Ибн-Сина.

а когда сотворил его — стал действующим актуально. Это значит, что Всевышний сменил потенциальное [состояние] на действительное. Получается, что в Нём присутствует некая возможность, и [следовательно] необходимо присутствие некоего фактора, который выводил бы Его из потенциального [состояния] в действительное…

- *[Комментаторы] сказали, что действующий [субъект] действует в этот момент и не действует в другой момент из-за внешних или внутренних препятствий и факторов. Препятствия вынуждают не делать того, что он желает [делать], а факторы понуждают его делать то, чего он не желал [делать] прежде. И поскольку у Творца, да возвысится Его имя, отсутствуют факторы, которые могли бы понудить Его к изменению воли, то и нет препятствий перед Ним… — невозможно, следовательно, чтобы Он действовал в этот момент и не действовал в другой момент…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 14, с. 194—195)

Отвечая на трудность, исходящую из природы сущего, Маймонид указывает, что природа становления и развития сущего может заметно отличаться от природы уже сформированного сущего:

…Природа [всякого образующегося объекта] после своего образования, законченности и фиксации[554] *отличается от природы в момент становления, когда [объект] переходит из потенциального состояния в действительное. [Его природа* ***после*** *образования] также отличается от природы* ***до*** *того, как начал осуществляться в действительном [состоянии]…*

И ни в коем случае нельзя экстраполировать состояние [объекта] после становления, законченности и пребывании в фиксированном [состоянии]… на состояние этого объекта в момент его стремления к становлению; и [также] нельзя экстраполировать состояние в момент стремления — на состояние до того, как начал стремиться. И всякий раз, когда ты совершишь ошибку касательно этого, приведя доказательства из природы объекта, существующего в действительном состоянии, чтобы удостоверить его природу, когда он в потенциальном состоянии, у тебя обнаружатся большие неясности…

(Там же, гл. 17, с. 199)

РаМБаМ не считал первый аргумент в пользу теории вечного мира доказательством, с другой стороны, он также не считал доказательством приведенный им аргумент. Таким образом, нам остаётся лишь приводить более или менее веские доводы «Pro et Contra»[555] в пользу того или иного подхода:

---

[554] Состояние, в котором он пребывает после формирования (прим. — *Капах Й.*).

[555] За и против (*лат.*).

Представим…, что родился человек, весьма цельный по своим природным характеристикам, а его мать умерла после нескольких месяцев кормления. Для завершения роста мужчины изолировали этого мальчика на необитаемом острове, пока [он] не вырос, поумнел и приобрёл навыки. [В течение этого времени] он ни разу не видел женщины или самки среди остальных живых существ. Тогда спросит он мужчину, из числа тех, что с ним: «Как и каким образом я появился?» Ответят ему, что каждый из нас образовался в животе подобного нам индивидуума, относящегося к нашему виду, и это — самка, по форме такая-то и такая-то. И каждый из нас [когда-то] был мал телом, [помещённым] вовнутрь живота, шевелился, питался и рос медленно-медленно…, пока не достиг определённой стадии в своём развитии. И тогда раскрылось отверстие в нижней части тела, и появился на свет. [Вслед за рождением] он продолжает развиваться, пока не станет таким, каким ты видишь [каждого из] нас. Этот несчастный детёныш наверняка спросит: «Ел ли он, пил ли, дышал ли через рот и ноздри, выводил ли нечистоты во время пребывания в животе…?» И тогда ответят ему: «Нет». Несомненно, он поспешит привести доказательства в опровержение всех этих истинных слов, посредством обнаруженной им [природы] цельного и сформированного сущего…

Этот [пример] точь-в-точь отражает наше положение с Аристотелем. Мы следуем в вере за Моше Рабейну, Авраамом Авину[556] *— да пребудет мир над ними обоими — в том, что универсум созидался таким-то и таким-то путём, стал таким-то из такого-то и был сотворён так-то вслед за тем-то. Аристотель же станет опровергать наши слова и приводить в доказательство примеры из природы сформированного, цельного, актуального сущего, в то время как мы [сами] согласны с ним, что она*[557] *после её формирования и [приобретения] цельности не имеет никакого сходства с тем, чем была в момент созидания…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 14, с. 199—200)

В отношении второй трудности, затрагивающей проблему потенциального и актуального бытия Бога, ответ прост. Как нам известно,[558] Божественная сущность не подлежит никакому ограничению рамками материального и нематериального бытия: о Нём нельзя сказать ничего определённого. Понятия потенциальное и актуальное применимы исключительно к законченному материальному бытию. Неверно, таким образом, экстраполировать законы реальности на метареальность:

…Опровержение этой трудности очень простое. А именно: этот механизм с необходимостью присущ всякому материальному [объекту] в его форме. …И необходимо, таким образом, чтобы у него был

556 Авраам — отец наш.

557 Природа.

558 См. раздел «Экзистенция Бога».

фактор, выводящий из потенциального состояния в действительное. … Однако в сущности того, что не является телом или материей, — отсутствует какая-либо возможность. А всё, присутствующее в нём, всегда в актуальном состоянии. Стало быть, это[559] *невозможно у него, т.е. действовать в один момент и не действовать в другой. И не будет являться изменением в отношении внематериальной сущности…, ибо нет связи и какого-либо подобия между телами и тем, что не является телом…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 18, с. 201—202)

Также ясна ситуация с проблемой внешнего или внутреннего раздражителя, способного якобы повлиять на Волю. Это воля человека подвержена внешним и внутренним факторам, заставляющим его менять свои намерения. Истинная Воля, напротив, не обусловлена никакими обстоятельствами, как сказано в Торе (кн. «Берешит» — «Бытие», 1: 3): *И сказал Бог: «Да будет свет». И стал свет.* Абсолютное решение, то есть решение, не имеющее помех на пути к своей реализации, является признаком настоящей Воли. Истинная воля не имеет потребности в чём-либо ином — она самодостаточна. Желание же, проистекающее от недостатка, от потребности в ком-то или чём-то — ничто иное как зависимость. Высшая воля изъявляется — появляется мироздание, которое могло бы эту волю абсорбировать. Творец, желая **до** наступления события,[560] сим порождает последнее и определяет его, каким ему следует быть:

Знай, что всякий обладающий волей деятель, совершающий свои поступки вследствие чего-то, неизбежно будет действовать в этот момент или бездействовать в другой из-за [каких-либо] препятствий или событий. Например, человек хочет, чтобы у него было жилище, однако он не строит его из-за препятствий, как то: отсутствует материал, необходимый для этого; или же [материал] в наличии, но не готов к принятию формы из-за отсутствия инструментов. А бывает, что есть в наличии материал и инструменты, и [все равно] не строит, потому что не хочет строить из-за отсутствия нужды в жилище. Однако если произойдут события, вынуждающие его искать жилище, как например, жара или холод, тогда захочет строить. Теперь очевидно, что события меняют желание, а препоны мешают желанию [реализоваться]…

О чём идёт речь? О действиях, которые имеют что-то внешнее по отношению к воле как таковой. Однако, если у действия полностью отсутствует иная цель, но оно — результат воли, то в этом случае воля не нуждается в раздражителях. И сей волеизъявитель, несмотря на отсутствие препятствий, не обязан действовать постоянно, ибо отсутствует какая-либо внешняя цель, ради которой он бы действовал… И если возразит человек…: «Это верно. Однако желать в этот момент и не желать в дру-

[559] Выход из потенциального состояния в действительное.

[560] До творения не было ничего, что можно было желать.

гой, по сути разве это не изменение?» Ответим ему: «Нет, истинная сущность воли — это желать и не желать»…

РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 14, с. 202—203)

Приведя веские аргументы против, казалось бы, неразрешимых вопросов, касающихся сущности отношений Бога и универсума, концепция творения в руках Маймонида обрела статус возможного события. Однако РаМБаМ на этом не остановился, заявив, что благодаря универсальности креационистской концепции можно объяснить все движения небесных тел.

В самом деле, предложенная Аристотелем картина гомоцентрических сфер не соответствовала наблюдаемым небесным явлениям. И хотя мыслитель приложил значительные усилия по «спасению явлений», приняв 55 вращающихся в различных направлениях и с различной скоростью гомоцентричских сфер, тем не менее он не смог точно объяснить наблюдаемые явления. Этот факт вынудил астрономов разработать новую гипотезу, введя в научный оборот эпицикл и эксцентр. Последняя, в свою очередь, противоречила концепции, сформулированной Стагиритом, о трех типах движения:

- От центра к периферии (воздух, огонь).
- От периферии к центру (вода, земля).
- Вокруг центра (сферы).

Новая, более точная «формула» поведения небесных тел, наводила на мысль, что Аристотель, установив законы бытия, заблуждался. Этот исторический факт сыграл значительную роль в Средневековье, добавив дополнительные «очки» в пользу доктрины, предлагаемой Торой:

…Однако если мы будем считать, что всё это[561] было сделано благодаря целенаправленному действию — в этом воззрении вовсе не будет ничего удивительного и невероятного, и [кроме того тем самым] «нивелируется» почва для исследования: тебе [останется] лишь указать причину Его намерения.[562]

…Разве [посмеет] вообразить разумный человек, что положения небесных тел, их размеры, количество и движение различных сфер бессмысленны и случайны? Несомненно, что любое явление сего [мирового порядка] — согласно с необходимой Волей волеизъвителя…

(Там же, гл. 19, с. 208)

Рабби Моше считает, что придерживающимся концепции сотворённого мира нет необходимости испытывать комплекс неполноценности: тема творения-вечности является более сложной, нежели тема

[561] Многообразие в движении сфер и покоящихся в них небесных тел.

[562] Если, конечно, эту причину можно указать.

движения небесных тел, которая, как видно, была весьма затруднена для исследования. Теория вечного мира покоится на более или менее веских аргументах, следовательно, следует выбирать ту из теорий, чьи аргументы сталкиваются с меньшими трудностями:

…Мы обращаемся с этим философом[563] так, как указали нам обращаться с ним его ученики (последователи). Ведь уже Александр[564] прояснил, что в отношении того, что не имеет [чёткого] доказательства, следует принять два противоположных мнения касательно этого. А [далее] смотрим, какие трудности следуют из противоположных [мнений], и принимаем [за основу то мнение], что [сталкивается] с меньшими трудностями…

РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 22, с. 214—215)

И таковым, то есть более обоснованным мнением, по мнению Маймонида, является концепция целенаправленного сотворения мира — в противном случае ему не составило бы особого труда сослаться на стихи Торы, указывающие на творение, проанализировав их согласно алгоритму, применённому им в анализе стихов, указывающих на «телесность» Бога:

Знай, что мы избегаем [концепции] вечного мира не вследствие стиха Торы, в котором сказано, что мир сотворён. Ибо [количество] стихов, указывающих на творение мира, не более стихов, указывающих на «телесность» Бога.[565] И также врата по интерпретации [сих стихов] пред нами не заперты…, ибо мы могли бы объяснить их подобно тому, как мы сделали в отношении отрицания [у Бога] телесности, и, возможно, это бы намного легче [проделать]…

(Там же, гл. 25, с. 219—220)

Однако чётких доказательств в природе не существует. Если исследователь лишён возможности черпать информацию из природы — по мнению Рабби Моше, вполне справедливо опереться на наследие пророков, которые также располагают информацией на сей счёт:

…Поэтому будь строг в своём разумении и бдителен в отношении этого;[566] и полагайся на двух пророков,[567] являющихся оплотом справедливого существования человеческого рода…, и не отходи от концепции

---

563 Имеется в виду Аристотель.

564 Александр Афродизийский (Греция, III в. н. э.). Перипатетик, комментатор трудов Аристотеля. До нас дошли два произведения: 1) О провидении; 2) О принципах всего.

565 Иносказательной интерпретации стихов, указывающих на телесность, РаМБаМ посвятил значительный объём первой части трактата «Путеводитель заблудших».

566 В отношении креационистской концепции.

567 Авраам и Моше Рабейну.

творения мира, разве что путём доказательства, которое отсутствует в природе…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 23, с. 216)

Итак, человеческий разум не всемогущ, а природа мироздания никогда не сможет быть надлежащим образом исследована.[568] Вся ли природа? Читаем у Маймонида:

…Всё, что сказал Аристотель в отношении подлунной сферы, происходит согласно логике… Однако человеческое познание не в силах охватить всё то, что [происходит] на небе, за исключением сей умозрительной толики[569]…И вот я посредством поэтической аллегории говорю: «Небеса небес — Господу, а землю — дал людям»,[570] то есть лишь Богу известно об истинной сущности небес, — их природе, сущности, форме, движении и вращении. Однако касательно того, что ниже небес разрешил человеку познать это, ибо это его мир и место обитания, в которое он помещён…

(Там же, гл. 24, с. 219)

По РаМБаМу, активность Бога, выражающаяся в творчестве, созидании, общении является единственным камнем преткновения в отноше-

---

568 Об этом Маймонид писал следующее:

[Существует] ощутимое отличие между знанием производителя [относительно] того, что он произвёл, и знанием постороннего [относительно] произведённого [другим], а именно: [какая-либо] произведённая вещь, если была осуществлена в соответствии с замыслом производителя — тогда… то, что он произвёл, суть ***результат*** *его замысла. Однако посторонний, если понаблюдает за произведённой [вещью]…, то его знание суть* ***следствие*** *произведённого. Например, мастер, который создал ящик, внутри которого при попадании воды приходят в движение крупинки, указывающие на время… Каждое попадание в него воды, изменение направления потока, каждая тянущаяся нить, каждая крупинка — всё это известно мастеру-производителю. [Он] не познаёт сии перемещения, наблюдая за ними…, — ведь все вновь происходящие перемещения происходят согласно его замыслу. С [посторонним] наблюдателем за этим прибором дело обстоит иначе: каждый раз при наблюдении конкретного перемещения его знание обновляется… И если представить бесконечное [количество] перемещений в этом приборе, в таком случае познание наблюдателя никогда не смогло бы охватить его…*

(Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 21, с. 320—321)

Позже, уже в XX веке, физика последовательно пришла к всецелому осознанию идеи, что о реальности в принципе можно говорить лишь приблизительно:

…Природа, насколько мы её сегодня понимаем, ведёт себя так, что принципиально невозможно делать точные предсказания о том, что́ именно произойдёт в данном опыте. Ужасно, не правда ли? Ведь философы прежде всегда нас учили, что одно из основных свойств науки, неотделимых от неё, — это требование, чтобы в одинаковых условиях всегда происходили одни и те же события. Но это просто неверно, это вовсе не основное условие науки. На самом деле в равных обстоятельствах одинаковые события не происходят; предсказать их можно только в среднем, только статистически…

(Фейнмановские лекции по физике. Т. I, с. 46)

569 Имеются в виду астрономические вычисления.

570 «Теилим» — «Псалмы», 115: 16.

ниях между Торой и философией. Именно на этом фундаментальном принципе, т. е. на Божественном активном вмешательстве во всебытие, — построена вся доктрина Маймонида, охватывающая такие вопросы как: осведомлённость Всевышнего о единичных предметах и событиях, технология пророчества, в котором равно участвуют прорицатель и Активный Интеллект. На этом принципе зиждется возможность происхождения событий, выходящих за рамки естественного хода вещей — чудес, а также возможность Синайского Откровения — дарования Торы со всеми её предостережениями и предписаниями. Неудивительно, что этот принцип Рабби Моше возвёл в статус основ веры:

Основа четвёртая — вечность. А именно: сей описанный [нами] Единый — Абсолютно Вечный. А всё, существующее кроме Него, является не вечным относительно Него. И доказательств этому среди стихов [Торы] много. На эту четвёртую основу указывает высказывание: «Прибежище твоё — Бог древний».[571] *И знай, что ещё более значимой основой Торы Моше Рабейну является то, что мир сотворён. Бог произвёл и создал его вслед за полным отсутствием*…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Предисловие к гл. «Хелек», принцип IV, с. 141—142)

Цель творения

В продолжение темы сотворения мира уместно поговорить о намерениях Абсолютного Творца. Зачем этот мир был сотворён? Какие цели преследовала Воля Создателя? Могут ли быть определены объективные цели существования мироздания, или же понятие цели, целесообразности субъективны?

Например, согласно Плотину, Первоединый совершенно ничего не желает. Само выражение «воля Всевышнего» в основе противоречиво, ибо желание указывает на недостаток желаемого, а это, увы, невозможно допустить по отношению к самодостаточной Первопричине.[572]

Читатель, наверное, уже догадывается, что проблему цели РаМБаМ разрешит по аналогии внутри креационистской концепции. Действительно, согласно Маймониду, Творец также Самодостаточен и в творении не нуждается, но отсюда вовсе не следует вывод, как утверждал Плотин, — о вечности (и, следовательно, бесцельности) вселенной, так как Всевышний пожелал творить «до» появления творения. Целью воли Создателя, таким образом, была Самоё Воля: космос появился не от недостатка, а, напротив — от переполнения и избытка.

Итак, что же является целью творения? РаМБаМ считал, что на этот вопрос можно дать два варианта ответа. **Первый:** всё для человека.

[571] Книга «Дварим» — «Второзаконие», 33: 27.

[572] Трактат «Эннеады», V, 3, 12.

У этого ответа есть резонное обоснование: человек находится в центре мира (между небом и землей), а всё, что в центре, имеет первостепенное значение.[573] Согласно этому мнению, цель задаёт и реализует человек, без которого всё в мире лишено какой-либо ценности. Однако у этого мнения есть и слабые стороны: если объективная целесообразность мира задаётся субъективно (наличием человека), то в чём смысл создания и дальнейшего существования столь многообразного «интерьера»? Читаем у Маймонида:

…Итак, можно подумать, что целью всего сущего является исключительно существование человеческого рода — чтобы он служил Богу. И всё, что было создано, было создано для него, так что даже сферы вращаются для его пользы и ради появления необходимых для него вещей. И буквальный смысл некоторых стихов из пророческих книг во многом подкрепляют данную точку зрения: «…Он создал её,[574] чтобы заселить [людьми]»;[575] «…Если бы не Мой союз [с людьми] и днём и ночью, не установил бы Я законов неба и земли»… [576]

Однако, когда рассматриваешь данное воззрение так, как положено рассматривать разумным [людям] [всякие] воззрения — обнаруживается заключающаяся в нём ошибка. Иными словами, следует возразить придерживающемуся этого мнения [таким образом]: может ли Творец реализовать эту цель (т.е. существование человека) без всего этого или же [Он] может реализовать эту цель только после всего этого?

(Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 13, с. 299—300)

Второй: целью творения, как уже было отмечено, является Воля Бога. Иными словами, если волеизъявление Бога имело место «до» появления творения, следовательно, она непостижима и трансцендентна как и сам Творец. В этом случае вопрос о цели творения снимается автоматически: всякое сущее имеет непостижимую ценность, равно как непостижима Воля Создателя. Мы имеем право указывать на цель лишь в том случае, когда цель очевидна для данного конкретного явления:

…Поэтому правильным воззрением, по моему мнению, [является следующее:] …не стоит считать, что всё сущее — ради человека, но также у всего остального сущего [есть] самоцель… Ибо мы говорим, что все части мироздания [Он] создал Своей Волей: часть из них [созда-

---

573 См. например, РаСаГ, трактат «Верования и мнения», гл. IV.

574 Землю.

575 «Иешаягу» — «Исайя», 45: 18.

576 «Ирмияу» — «Иеремия», 33: 25. См. также Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 33а, где фраза «Мой союз» интерпретируется как изучение людьми Торы и соблюдение её заповедей. С учётом талмудического комментария данный стих приобретает антропоцентрическое значение: если бы не систематическое изучение людьми Торы и соблюдение её заповедей, то небо и земля не были бы созданы Творцом.

ны] с целью ради них самих, часть из них — ради чего-то другого… Также как [Он] пожелал, чтобы существовал человеческий вид, также пожелал, чтобы существовали сферы и небесные тела, и также пожелал, чтобы существовали ангелы. …А то, чьё существование невозможно [без предварительных условий], но только после чего-то предшествующего…, [Он] создаёт прежде, как, например, разуму [должно] предшествовать ощущение. Данное воззрение уже было обозначено в Пророческих книгах, сказано: «Всё сделал Господь ради Себя…»,[577] *— то есть [ради] Своей воли, потому что она [тождественна] Его сущности, как уже было прояснено…* [578]

(Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 13, с. 300—301)

Итак, исследование цели **всего** творения теряет смысл… Также не имеет смысла дискуссия о цели существования **надлунного** мира. О целесообразности уместно говорить лишь в **подлунном** мире, где общее правило, по мнению Маймонида, таково: всё существует ради человека:

…Знай, что древние занимались великим исследованием…, в результате чего им стало ясно, что у всякой существующей вещи обязательно есть цель, ради которой она появилась, ибо ничто не существует понапрасну. И когда в истинности данного общего суждения утвердились они, то приступили к детальному исследованию всего сущего, дабы обнаружить цель каждого вида из (всех) разновидностей. …Например, среди видов деревьев, трав, минералов, камней и животных есть [такие], что их цель постигается без особых усилий, а есть среди них [такие], что их цель обнаруживается благодаря длительному исследованию, а есть среди них [такие], что их цель [настолько] неуловима и сокрыта, что [она] не постигается вовсе, разве что благодаря пророчеству или ясновидению…

Однако, согласно [общему] правилу, всё существующее под сферой Луны появилось исключительно ради человека. Все виды животных: среди них — для его пропитания (как мелкий и крупный рогатый скот и др.); среди них — полезные для него в ином виде (как ослы, чтобы перевозить на них то, что не может сам нести в руках, лошади, чтобы с помощью них преодолевать большие расстояния за короткий промежуток времени); среди них — виды, о пользе которых мы не знаем, хотя

---

[577] «Мишлей» — «Притчи Соломоновы», 16: 4. В стихе использован речевой оборот «לְמַעֲנֵהוּ» — «*ламаане́hу*», где первая часть конструкции («*лама́ан*») выполняет функцию предлога «ради», «для», а вторая часть — «*hу*» — функцию личного местоимения первого или третьего лица. Неопределённость лица, следовательно, и породила различные интерпретации: используемую в стихе речевую конструкцию можно перевести и как «ради себя»: слово указывает на первое лицо (Бога); а можно перевести и как «ради него»: слово указывает третье лицо (творение). По мнению РаМБаМа, в стихе речь идёт о первом лице — Творце, а по мнению РаСаГа, фраза указывает на третье лицо — творение.

[578] См. раздел «Экзистенция Бога».

всевозможные (виды) пользы присутствуют в них для человека, о которых ему [пока] не известно. И аналогичным образом — деревья…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Предисловие к Мишне, с. 55 — 56)

Промысел Божий

Наш читатель уже довольно хорошо подготовлен предыдущими главами книги,[579] где говорилось, что Божественное бытие не связано никакими рамками и законами сотворённого бытия, но Он является всеопределяющим «диктатором». Ранее мы также писали,[580] что Бог как будто через себя познает весь мир, включая поведение отдельных индивидуумов. Мы употребляем фразу «как будто», так как применительно к Божественной сущности не корректно применять «земные» категории. Согласно Маймониду, Творец, в отличие от нас, постигая «ситуационный» ряд, не подвержен изменению.[581] Можно сказать, что Он и постигает, и — нет, если мы говорим о доступном нашему пониманию постижении:

Все согласны с тем, что у Него, да превознесётся Он, не может быть новизны в познании, которое позволяет Ему познавать сейчас то, чего Он не знал ранее. И недопустимо, чтобы у Него было много различных знаний, даже согласно мнению антропоморфистов. И поскольку это уже доказано, мы, общество [приверженцев] Торы, сказали, что посредством единого знания [Бог] познаёт много различных объектов, и что вследствие изменения познаваемых объектов [сущность] знания не меняется относительно Него, да превознесётся Он, в отличие от [происходящего] с нами. И также мы сказали, что обо всех обновляющихся вещах Он знал до их появления, и что Он не переставал о них знать — следовательно, Его познание не обновляется вообще…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 20, с. 318)

Вполне уместен вопрос: если Всевышний знает о событии заранее, следовательно, каким образом уместно говорить о предостережениях, награде и наказании? Какова степень свободы выбора человека с точки зрения Божественного провидения? Ответ находим далее:

…Его познание, да превознесётся Он, какого-либо возможно сущего, что грядет, совсем не исключает это возможно [сущее] из природы

---

579 См. раздел «Экзистенция Бога».

580 См. раздел «Познание Бога».

581 Греческие философы, придерживавшиеся закона детерминизма (т. е. причинно-следственной связи, пришли к мысли, что Бог постигает только неизменные вещи, такие как вид, род; тогда как отдельных представителей вида — индивидуумов, Он не может постигнуть.

возможности, но природа возможности сохраняется в нём. И это [предварительное] познание не вынуждает необходимого возникновения одного из двух возможных [вариантов развития событий]…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 20, с. 319)

В результате Божественного постижения самого себя — в мироздании произошли объективные изменения: появился мир и стал таким, какой он есть. В отличие от Высшего, наше, людское, постижение непосредственно никаких объективных изменений в мире не производит — напротив, изменения происходят в нас, а наши знания о мире приумножаются. Мы — сторонние наблюдатели — каждый раз лишь регистрируем всё новые и новые факты, которые шаг за шагом приближают нас к первоначальному, к высшему, к замыслу Автора:

[Существует] ощутимое отличие между знанием производителя относительно того, что он произвёл, и знанием постороннего относительно произведённого [другим], а именно: произведённая вещь, если она была осуществлена в соответствии с замыслом производителя — тогда… то, что он произвёл, суть результат его замысла. Однако, знание стороннего наблюдателя после наблюдения за произведённой [вещью]…, — есть следствие произведённого. Например, мастер, который создал ящик, внутри которого при попадании воды приходят в движение [металлические] гирьки, указывающие на время… Каждое попадание в него воды, изменение направления потока, каждая тянущаяся нить, каждая крупинка — всё это известно мастеру-производителю. [Он] не познаёт данные перемещения, наблюдая за ними…: вновь происходящие перемещения происходят согласно его замыслу.

С [посторонним] наблюдателем за этим прибором дело обстоит по-другому: каждый раз наблюдая конкретное перемещение, его знание обновляется… И если представить бесконечное [количество] перемещений в этом приборе, в таком случае познание наблюдателя никогда не смогло бы охватить его…

Такое же положение во всем сущем…, то есть мы знаем то, что знаем, из наблюдения за объектами… Однако Он, да превознесётся Он, — не таков: Он знает о вещах не от них самих…, но эти самые вещи суть следствие Его познания, которое предшествовало [им] и которое ***расположило*** *(т. е. в смысле — сотворило) их таковыми, каковы они есть…*

(Там же, гл. 21, с. 320—321)

Проблема зла

Как интересно устроен внутренний мир человека! Когда неприятности сыплются одна за другой, мы задаёмся вопросом: за что? Что такого было сделано мною, благодаря чему теперь получаю всё это? Разве Всемогущий не узрел моих заслуг? В то же время, когда речь заходит о

ком-то другом — мы, не задумываясь, смело судим, рассуждая внутри о высшем провидении и вселенской справедливости… Если сыплются на кого-то неудачи — значит, заслужил! Именно проблема существования несправедливости по отношению **к собственному «я»** — зла — и привела людей к мнению, что Бог как будто не до конца осведомлён о том, что происходит в созданном Им мире. Итак, что такое зло и кто (или что) является его источником? Читаем у Маймонида:

Смотри и удивляйся, какую они[582] совершили ошибку…, а именно: [с одной стороны], они избежали [в своих воззрениях идеи о] Божественном безучастии, но [с другой] — пришли к решению о Его неосведомлённости: всё, что есть в этом, низшем, [подлунном] мире — сокрыто от Него, и Он не постигает его [становления и развития]. Однако их глупость… заключается в том, что они наблюдали за [несправедливым] положением людей, беды которых [на самом деле проистекают] или от них самих, или же — вследствие неизбежной [разрушительной] природы материи…

РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 16, с. 307)

Всякая природа зла — это своего рода некое отсутствие, лишение чего-то, чему свойственно быть у этого предмета, материи. Например, отсутствие зрения у глаза. Для глаза является естественным видеть, потому что глаз именно для этого и создан. Следовательно, наличие зрения у глаза — это общепринятая норма, тогда как его отсутствие — отклонение от нормы. Таким образом, так называемое, природное, врождённое зло вообще не является результатом действия — просто это качество отсутствует и всё. Иными словами, наличие или отсутствие какого-либо качества или признака вообще нельзя оценивать с нравственной точки зрения.[583] Однако так устроена человеческая натура, что она имеет склонность искать и находить причины не в своей природе или действиях, а во внешних обстоятельствах, поэтому и приравнивает отсутствие какого-либо качества к результатам действий извне (например, со стороны Всевышнего или природы — в зависимости от верований человека), которое можно ошибочно оценить с моральной точки зрения как позитивное или негативное. Таким образом, говоря о Боге как о созидательном начале всего мироздания (и, следовательно, всего благого в этом мире) становится совершенно неуместным, считает Маймонид, приписывать Всевышнему категории зла:

…Нужно чётко понимать, что о Боге, да возвысится и возвеличится Он, вообще нельзя сказать, что Он по [своей] сущности [способен] делать зло, то есть, что Его изначальное намерение — делать зло. Это некорректно. Напротив, все Его действия — абсолютное благо, ведь Он созидает, а любое созидание — благо. А всякое зло — это лишение,

582 Речь идет о философах.

583 См. Книга первая, подраздел «Учение о душе».

и действие [Создателя] не имеет к нему[584] отношения…, разве что [в той мере], что Он произвёл эту материю с таким свойством, что лишение всегда сопровождает её бытие[585]… Поэтому она является причиной всякого разрушения и зла, и потому [те творения], которым Бог не даровал материю с такими [свойствами], не страдают от разрушения, и зло не [сможет] настигнуть их.[586] Выходит, что сущность деяния Бога — полное благо, потому что оно созидательное. И потому в Писании…сказано: «И увидел Бог всё, что Он сделал, и вот: хорошо весьма».[587] И даже существование сей низшей материи…с сопровождающим её лишением… — всё это также благо для последующего созидания непрерывно сущего[588]…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 10, с. 292)

РаМБаМ считает, что проблема существования зла и его мнимое доминирование в мире — результат человеческого субъективизма. Человек забывает, что мир существует не только ради него и группы близких ему людей:

…И воображает всякий глупец, что всё мироздание [существует] ради его персоны, как будто нет [иных] существ кроме него. И если произойдёт нечто, отличное от желаемого, то решает, что всё сущее суть зло. Однако если человек понаблюдает за мирозданием, поразмыслит о нём и осознает ничтожность своего бытия в нём[589] — тогда откроется ему истина. Ибо эти иллюзорные мнения о доминировании зла в мире, которых придерживаются люди, не высказываются в отношении ангелов, сфер, небесных тел, а также в отношении элементов и того, что из них состоит — минералов, растительности и даже не в отношении видов животных. А их мысли заняты только отдельными персонами человеческого рода и [ещё] удивляются, когда видят открывшийся нарыв у кого-то, кто съел ***вредную*** *пищу, как настигла его такая беда?…*

(Там же, гл. 12, с. 294)

Обсуждая проблему испытаний, выпавших на долю народа Израиля, Рабби Моше даёт нам понять, что понятие зла вообще относительно: то, что в данный момент может рассматриваться как зло — завтра, напротив, будет трактовано как добро, и наоборот:

…И это верно, так как переход от труда к покою приятней нежели пребывание в покое. И известно, что если бы не страдания и усилия в

---

584 Ко злу.

585 Предметы постоянно создаются и разрушаются.

586 Имеется в виду более совершенная материя сфер.

587 Книга «Берешит» — «Бытие», 1: 31.

588 Уничтожение тела ведет к образованию нового тела. Иными словами, зло, приводящее к добру, также является добром.

589 В мироздании.

пустыне, то не смогли бы захватить [Святую] землю и воевать [за неё][590]*…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 24, с. 330)

Таким образом, о зле как таковом можно говорить исключительно в контексте сиюминутно возникающей ситуации с конкретным персонажем, тогда как на фоне непрерывного потока времени, событий, участников житейского «континуума» зло справедливо уступает место добру. Доля же «природного» зла (например, незначительное количество людей, рождающихся с серьезными увечьями и т. п.) столь мала, что никак не может серьёзно оппонировать добру. А что же тогда может?! Ответ находим у Маймонида:

…Всякое зло, происходящее с человеком, сводится к трём видам:

- *…В силу образования и уничтожения, и будучи материальными по природе, некоторые люди страдают от увечий и недостатков от рождения… Вместе с тем…[случаи] такого зла крайне редки…, — ведь рождаются у людей тысячи полноценных.*
- *То, что происходит с людьми друг от друга… — [разновидность] этого зла распространенней первой разновидности*[591]*…*
- *То, что происходит с человеком вследствие его поступков… От этой разновидности зла страдают все люди: ты не найдешь того, кто не грешит этим, за исключением единиц…, как сказано: «…Такое выходит из рук ваших».*[592]

(Там же, гл. 12, с. 294—296)

Таким образом, погоня человека за излишествами либо приводит к тому, что он причиняет зло другим людям, стремясь их заполучить, либо самому себе от результатов неумеренного образа жизни и от невозможности удовлетворить постоянно растущую жажду. Следовательно, чтобы быть счастливым, человеку необходимо довольствоваться лишь тем, что по-настоящему необходимо, и что, кстати, вполне доступно и для получения чего не требуется неимоверных усилий:

Следует понаблюдать за нашим положением в природе: всё насущное, в чём животные нуждаются сильнее всего, и распространено в большей степени, и дешевле; а всё, в чем потребность менее [насущна], имеется в меньшей степени, и оно дороже. Вот, например, для человека необходимым являются воздух, вода и пища. Причем потребность в воздухе у человека больше… А потребность в воде больше потребности в еде… В любом городе воды больше чем еды, и [она]

---

590 Речь идет об исходе евреев из Египта и о нахождении их в пустыне в течение 40 лет, закончившимися завоеванием и освоением земли обетованной.

591 К этой группе относятся войны.

592 «Малахи» — «Малахия», 1: 9. К этой группе относится неумеренный образ жизни.

дешевле. Точно также обстоит дело с разновидностями пищи: то, что более необходимо, доступней и дешевле по сравнению с тем, в чём нет необходимости...

((РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 12, с. 297)

А умеренный образ жизни, кроме того что умиротворяет человека и общество, в сочетании с мудростью приводит человека к совершенному пониманию Бога, а значит — к невозмутимому спокойствию:

Это великое зло, происходящее среди людей… из-за отсутствия мудрости…: каждый соразмерно своей глупости делает великое зло себе и другому… А если бы была мудрость…, был бы невозможен вред от себя самого и от другого, ведь от знания истины исчезают вражда и ненависть… И это уже было обетовано, как сказано: «И будет жить волк вместе с ягнёнком, и леопард будет лежать вместе с козлёнком… и корова с медведем будут пастись…».[593] *А затем была определена [главная] причина того, т. к. причиной исчезновения вражды, ненависти и деспотизма явится познание людьми в то время сути Божества, как сказано: «Не будут делать зла и порчи на всей святой горе Моей, ибо земля наполнена знанием Бога, как воды наполняют море».*[594]

(Там же, гл. 11, стр. 292—293)

Сверхъестественные явления

Полагаем, что Маймониду удалось доказать: сотворение мира из абсолютного ничто с точки зрения разума — возможно. Также возможно, следовательно, существование сверхъестественных явлений (чудес). Таким образом, при творении мира и установлении постоянных, незыблемых правил, по которым функционирует мироздание, во время шести дней творения были также установлены исключения из этих правил:

…Воля изъявлялась в шесть дней творения, и [с тех пор] все вещи всегда следуют согласно своей природе, как сказал [царь Шломо (Соломон)]: «Что было, то и будет»,[595] *«Что будет, то уже было»,*[596] *«Нет ничего нового под солнцем».*[597] *Поэтому мудрецы были вынуждены сказать, что всем минувшим и грядущим явлениям, выходящим за рамки общепринятого в мире, [уже] предшествовала Воля [Бога] в течение шести дней*

[593] «Ишайя» — «Исайя», 11: 6—7.

[594] Там же, 9.

[595] «Коэлет» — «Екклесиаст», 1: 9.

[596] Там же, 3: 15.

[597] Там же, 1: 9.

творения. И [именно] тогда в природу тех вещей было заложено то [сверхъестественное], что [в будущем] проявилось. И когда в положенное время [эта природа] явилась на свет, [ошибочно] подумали об том, что это случилось сейчас, а это не так…

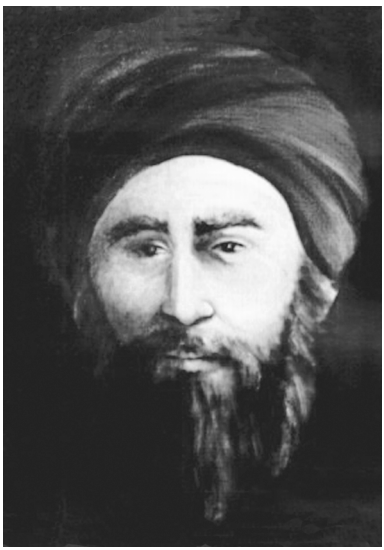
(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. Восемь глав, VIII, стр. 251)

Еврейский мыслитель не пошёл по стопам мусульманских коллег, позиция которых в данном вопросе склонялась к философской интерпретации стихов Писания.

Например, в суре 36: 78—79, сказано: «Он делает нам возражение, забывая о своём происхождении. Он говорит: кто даст жизнь костям, когда они уже сгнили? Скажи: даст им жизнь Тот, Кто в прежний раз образовал их…». Данный стих позволяет заключить, что возвращение души в тело допустимо после того, как этому предшествовал акт творения человека, механизм которого аналогичен возрождению, но более сложен: во время инволюции души происходит одухотворение мёртвой материи, а в момент воскрешения — реанимация некогда живого тела.

Философская школа «Чистые Братья из Басры» (X в. н. э.) категорически отстаивает иносказательный характер подобного рода повествований:

О собрат, знай, что те, кто верит, что человек — это не более чем сгусток из плоти и костей…, случайно анимированный, полагают воскрешение не иначе как через возрождение разложившегося тела… Данное воззрение подходит женщинам, детям и несведущей толпе, поскольку оно наилучшим образом подталкивает их к добру и уберегает от совершения зла. Однако обладатели более высоких интеллектуальных способностей верят, что тело объединено с независимой субстанцией, более благородной, чем оно само; [данная субстанция] именуется «душой» или «духом». Согласно им, сей дух после смерти может вернуться в родное или суррогатное тело. Данное воззрение более возвышенно и ближе к истине…. И всё же существует еще третья группа, чьи интеллектуальные способности относятся к наивысшим. Эти верят, что целью временного пребывания души в сём мире является приведение её в правильное состояние, соответствующее форме: избавиться от потенциальности и сокрытия и прийти к актуализации и проявлению [своей сущности], расширяя свой кругозор посредством контакта с осязаемыми объектами и образами, знакомясь с естественными, политическими и теологическими науками. Обогащённая этим разнообразным опытом, душа пробудится от своей дремоты… и страстно устремит свой взор вверх, к духовному миру, откуда она пришла. Она обнаружит себя погружённой в чужой материальный мир, погрязший в водовороте вожделений…, окруженный печалью и страданиями. И, невзирая на все эти испытания, она



Ибн Рушд

станет рассматривать свои страдания как мимолётные, а заключение в темнице сего мира как временное… В самом деле, пророк сказал: «Через свою собственную смерть он воскрес»…

(цитата по: Treatise on resurrection. Arabian doctrines of resurrection, p. 103)

Более сдержанно ведет себя современник РаМБаМа — Ибн-Рушд (Аверроэс в европейской традиции — 1126, Кордова, Испания — 1198 Марракеш, Марокко):

Религии различаются между собой отношением к посмертному состоянию благословенных и проклятых душ. Некоторые из них (религий) не описывают в чувственных понятиях, наслаждение ли будет испытывать благодетельная душа, а несчастная — глубину скорби, однако прямо говорят, что последующие состояния будут духовными, а наслаждения — ангельскими. Другие, напротив, стремятся изобразить их посредством чувственных восприятий, то есть иллюстрируют тамошнюю радость посредством земных телесных наслаждений…

Как было упомянуто выше, все веры согласны, что душа после смерти испытывает различные состояния счастья и страдания, однако они различаются описанием данных состояний и манерой воздействия на людей… Что касается абстракций, то, по всей видимости, менее вероятным будет внедрение в сознание масс созерцания потустороннего, которого они будут жаждать или страшиться, нежели описание физических феноменов. В итоге отметим, что конкретное более убедительно для среднего человека, нежели абстрактное…

В самом деле, истинность доктрин заключена в том, что человек может (и должен) адекватно исполнять свой религиозный долг — при том не имеет значения, как он истолковывает это, но при условии, что его воззрение не ведёт его к отрицанию посмертного существования…

(Там же, pp. 105—107)

Точка же зрения Маймонида по данному вопросу схожа с позицией величайшего знатока арабской философии Ибн-Сины (Авиценны в европейской традиции — 980, Авшана, близ Бухары, Средняя Азия —

1037, Хамадан, Иран),[598] который чётко разделяет аргументы на полученные с помощью разума и пророчества:



Ибн Сина

…Одной из задач Теологии является анализ концепции воскрешения. …Допустимо ли теоретически, что тело не возродится после смерти, но лишь уцелевшая душа станет объектом для награды и наказания? Добродетельный дух, т.е. душа, объятая спокойствием, созерцающая истину в здравом рассудке и совершающая добрые поступки, обязательные с точки зрения Писания и разума, достигнет уровня счастья, который за пределами вообразимого и превосходит тот, что обещан в Писании. Разум, однако, не отрицает, что безмерное наслаждение

[598] Современные исследователи считают, что аргументы, изложенные Ибн-Синой, самим автором не разделялись, так как анализ различных мест его же трудов позволяет сделать выводы о том, что разделение последним концепции телесного возрождения является лишь вежливым реверансом в адрес теологов. Например, в нижеприведенной цитате мусульманский философ пишет следующее: «…Божественные философы занимались в большей степени духовной, нежели телесной, наградой…» (Treatise on resurrection. Arabian doctrines of resurrection, p. 104).

Вышесказанное также подтверждается цитатой из Маймонида, «размежевавшего» влияние мусульманского философа:

…А также [Шмуэль бен Али] упомянул слова, которые были заимствованы из трактата о воздаянии, принадлежащего перу Ибн-Сины…, которые он посчитал за полноценные философские высказывания…

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 351)

Однако в другом письме, адресованном переводчику трактата «Путеводитель заблудших» — Рабби Шмуэлю ибн Тибону, РаМБаМ рекомендовал:

…Не занимайся изучением книг по искусству логики, за исключением Абунацара аль-Фараби, ибо то, что он написал в совокупности… — всё отборного качества и, возможно, человек поймёт и уразумеет его слова, ведь он был выдающимся мудрецом. А также Абу Бакр ибн ас-Саиг — великий философ: все его слова и сочинения выверены для понимающего и верны для стремящихся к познанию. А книги Аристотеля — они являются истоками и основами всех этих сочинений по мудрости, однако они не доступны, как было уже упомянуто, без комментариев: комментария Александра, Фемистия, или объяснения Ибн-Рушда… Его познания, я хочу сказать, разумение Аристотеля — предел познания человека, за исключением тех, на кого снизошла Божественная эманация, так что они достигли пророческой ступени, выше которой не существует. А книги Али ибн Сины, хотя в них и присутствуют педантичность и остроумие, всё же несравнимы с книгами Абунацара аль-Фараби. Тем не менее его книги полезны, и тебе также следует изучать его мысли, углубляясь в произведения этого человека…

(Там же. Т. II, письмо № 35, с. 553—554)

может быть уготовано и телу. В самом деле, теми словами, которыми Бог вдохновил своих проповедников, Он удостоил Своих преданных слуг обещания о двояком блаженстве — духовном и материальном. Он в силах исполнить данное обещание в любое время, если Он того пожелает. Анализ стремится показать, что одного разума достаточно для выяснения истинности высшего духовного блаженства. С другой стороны, истинность конечного материального процветания может быть установлена исключительно авторитетом Божественного закона…

Итак, конечное наказание тела подтверждено пророчеством, действительность которого признаётся разумом… Пророческие откровения, таким образом, дополняют выводы, полученные с помощью разума…

(цитата по: Treatise on resurrection. Arabian doctrines of resurrection, p. 104)

Арабский философ предлагает компромисс: воскрешение тела не доказуемо с точки зрения разума, но последний не исключает этого, в силу пророческого откровения, которое разумом не отвергается. В данной неопределённости Ибн-Сина предлагает прислушаться к пророческому откровению, которое утверждает также и телесное возрождение. Интересно, что Маймонид воспользовался «ноу хау» мусульманского коллеги в более принципиальном вопросе — о тварности или вечности мира. Представив все Pro et Contra, Рабби Моше пришёл к заключению, что нельзя дать логического опровержения обеим гипотезам, обе теории происхождения космоса — сотворённого и вечного, имеют свои сильные и слабые стороны. Учитывая, что разум не исключает сотворения материи, исчезает необходимость специальной интерпретации стихов Писания и сентенций мудрецов по данному вопросу. Творение мира является базисной концепцией любой религиозной доктрины: в ней берут своё начало все остальные сверхъестественные проявления воли Создателя, включая и обсуждаемое воскрешение из мёртвых.

Подведение итогов

РаМБаМ рассматривал время как и Аристотель — через движение. По Аристотелю, время не есть движение, но оно и не существует без движения, изменения. Поэтому вечные сущности — вне времени. Во времени находится всё создающееся и уничтожающееся: все вещи, которые иногда существуют, иногда нет, должны находиться во времени.[599] Время, однако, не есть движение, потому что движения происходят то быстрее, то медленнее, время же течёт везде равномерно. Время — мера движения, то есть оно измеримо движением. Но мерой времени, по Аристотелю, является не всякое движение, а лишь равномерное круговое движение небесной сферы. Следовательно, там, где есть мера, есть и число. Поэтому время есть число непрерывного дви-

[599] Аристотель, трактат «Физика», IV, 12.

жения; время не есть движение, а является им постольку, поскольку движение имеет число. Следовательно, оно считаемо,[600] а считаемого, разумеется, нет без считающего. Если же в природе ничто не способно считать, кроме души и разума души, то без души не может существовать время.[601] Стагирит также отмечает, что время — причина возникновения и гибели лишь по совпадению, само же оно ничего не производит и не губит, но всё возникает и погибает во времени.

Итак, время связано с движением. Чтобы ответить на вопрос, имеет ли время начало, или нет, нужно ответить на вопрос: могло ли движение иметь начало? На это Аристотель отвечает, что движение предполагает наличие движущихся предметов. Если движение возникло, то предметы или возникли, или же находились в состоянии покоя. И то, и другое, по мнению Стагирита, одновременно не возможно, ибо возникновению предметов уже должно предшествовать движение — что абсурдно: движение было раньше движения; если же предметы покоились, то и он должен иметь свою причину, ибо покой — отсутствие движения. Кроме того, по Аристотелю время вечно и потому, что оно не мыслится без «теперь», а «теперь» есть середина, следовательно, до любого настоящего всегда есть прошлое.[602]

Как нам известно, Маймонид без труда «преодолевает» построенные на причинно-следственной закономерности аргументы Аристотеля. Принимая связь времени и движения, Рабби Моше предложил модель вневременного генезиса Богом нечто из ничто, а затем трансформацию нечто в различные объекты творения — движущиеся сферы, небесные тела и т. д. Рождение небесных тел и знаменует собой начало отсчёта времени.

Казалось бы, в этой «официальной версии» всё ясно и понятно. Однако, более внимательное рассмотрение предложенной Маймонидом модели обнаруживает её близость к философской. В самом деле, согласно рамбамовскому пониманию первых этапов творения, генезис — это поступательные вневременные этапы трансформации хаотичной праматерии во что-то более конкретное. Это навевает вполне справедливую мысль о со-вечности праматерии Создателю, ибо и Творец и праматерия — вне времени.

Аналогичным вопросом задавался современник Маймонида арабский философ — Ибн-Рушд (Аверроэс в европейской традиции — 1126, Кордова, Испания — 1198, Марокко), который, обсуждая разногласия между последователями мусульманской школы «Калам» и приверженцами философского наследия Аристотеля, пришёл к выводу о беспредметности спора обеих сторон:

…Что же до вопроса о том, вечен мир или он имеет начало во времени, то, с моей точки зрения, расхождение между мутакаллимами-

600 Аристотель, трактат «Физика», IV, 11.

601 Там же, 14.

602 Аристотель, трактат «Физика», VIII, 1.

ашаритами и древними философами едва ли не сводится к расхождению в употреблении имён. Это особенно касается древних [мыслителей], так как они были согласны между собой относительно наличия трёх видов сущего, из которых два составляют крайности и одно — нечто промежуточное между ними. Они были согласны между собой и относительно наименования этих крайностей. Но их мнения разошлись относительно промежуточного [вида].

Одну из этих крайностей составляет такое сущее, которое возникло благодаря чему-то другому и из чего-то, именно благодаря некоей действующей причине и из некоей материи. Этому сущему, то есть его существованию, предшествовало время. Так обстоит дело с телами, образование которых воспринимается чувством… Все (и древние [мыслители] и ашариты) согласны между собой, называя этот вид сущего — возникшим.

Противоположную крайность составляет такое сущее, которое не возникало благодаря чему-то и не образовано из чего-то. Этому сущему не предшествует время. Все представители той и другой группы согласны между собой и в данном случае, называя это сущее извечным. …Это — Аллах, Всеславный и Всевышний, Который есть действующая [причина] вселенной, причина её бытия, Тот, Кто сохраняет её…

Что же касается того вида сущего, которое занимает промежуточное положение между этими двумя крайностями, то это то, которое не возникло из чего-то и которому не предшествовало время, но которое есть сущее благодаря чему-то… Это — мир в целом…

Этот последний [вид] сущего, ясное дело, имеет сходство как с действительно возникшим существованием, так и с существованием извечным. ***Те, в чьих глазах сходство его с извечным возобладало над сходством с возникшим, назвали его извечным, а те, в чьих глазах его сходство с возникшим возобладало над сходством с извечным, назвали его возникшим****…*

(Фрагмент трактата «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» из книги «Ибн-Рушд», с. 182—184)

Итак, если следовать подходу Аристотеля в том, что в отсутствии времени нельзя вести речь о предшествовании одного другому,[603] то вневременной акт творения сводится к платоновскому вечному сосуществованию интеллигибельной материи[604] и Демиурга. Если же сле-

---

[603] Трактат «Физика», VIII, 1, 251b10 — 12:

…Каким образом появится предшествующее и последующее, если не существует времени…?

[604] Праматерия — вещь сугубо абстрактная, не имеющая объективного бытия в реальности, представляющая собой лишь «ментальную проекцию» предметов:

…Известно, что основой любого тела является растительность земли; следующим непосредственным материалом являются — огонь, воздух, вода и земля, благодаря со-

довать подходу о предшествии одного другому по причине,[605] — иначе говоря, что в отсутствие хронологии предшествие по причине тождественно предшествию во времени, как и считал Маймонид, то всё оказывается на своих местах.

Хочется добавить, что сам РаМБаМ, обсуждая подход Платона, считал, что он, с точки зрения Торы, допустим, но в нём нет необходимости:

…Однако если человек будет придерживаться [концепции] вечного [мира] согласно второму воззрению…, являющемуся воззрением Платона, т. е. что небеса также создаются [из праматерии] и уничтожаются, такое воззрение не противоречит основам веры… И можно было бы объяснить стихи согласно этому…, однако здесь нет никакой трудности, вынуждающей нас это [делать]…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 25, с. 220)

Попытка РаМБаМа осмыслить первые этапы творения, увы, обернулась для нас новым сомнением. Несмотря на все старания, мы так и не получили однозначный ответ на вопрос: вечен мир или сотворён. Исследователи трудов Рабби Моше бен Маймона и по сей день расходятся во мнениях об истинной позиции мыслителя по данному вопросу.

Сегодня мы лучше чем когда-либо понимаем, что существуют вещи, на которые нельзя дать однозначный ответ. Сам Маймонид писал следующее:

…Прошли годы достойных и [ещё] пройдут в исследовании этого вопроса. Ведь если бы была доказана [концепция] сотворённого мира, хотя бы согласно воззрению Платона, рухнули бы все доводы философов против нас. Аналогично, если бы у них появилось доказательство [концепции] вечного мира, согласно воззрению Аристотеля, обрушилась бы вся Тора…

(Там же, с. 221)

единению которых образуется растительность. Эти четыре называются «элементами». Следующим непосредственным материалом этих четырёх элементов является нечто общее для этих четырёх, отношение которого к ним тождественно отношению воска к тому, что из него производится… Ибо уже доказано, что эти четыре элемента переходят один в другой и образуются один из другого. Таким образом, у них, без сомнения, есть что-то общее — их материал. И это нечто общее у четырёх элементов (которое обязательно умопостигаемо) называется первой материей, а на греческом языке — «hyle» (материя. — прим. — *Рота*)…

(РаМБаМ. Трактат об искусстве логики, гл. IX, 4, с. 59—60)

605 Родоначальником этого подхода, как принято считать, был Платон, который в трактате «Тимей» (29e — 47e) затрагивает вопрос о трансформации ума в инобытие — мировую душу, а душа, в свою очередь, становится космическим телом. Позже, у неоплатоника Плотина (Трактат «Эннеады», V, 1, 6) прямо говорится, что порождение Единым множественного происходит вне времени. Интересно, что сам Плотин подчёркивает, что доктрина эта не нова, а напротив, принадлежит отдалённой древности, будучи в зачаточном, неразвитом виде: он лишь пытается истолковать её, привлекая для этого свидетельства Платона (см. Там же, 8).

Смысл приведённой выше цитаты проясняет юридический принцип, именуемый в Устной Торе «*הפה שאסר הוא הפה שהתיר*» — «*Те уста, которые запретили, это те самые уста, которые разрешили*». Суть этого принципа такова: в случае, когда приходит женщина и заявляет: «Я замужем за этим мужчиной», — при условии, что свидетелей этому нет, суд, руководствуясь принципом «Те уста, которые запретили (ей сожительствовать с любым мужчиной — первая часть фразы «я замужем»), это те самые уста, которые разрешили (ей сожительствовать с данным мужчиной — вторая часть фразы «за **этим** мужчиной»), принимает её заявление полностью. Принцип обоснован тем, что инициатор заявления (в нашем случае женщина) мог промолчать, и судьям никогда не стало бы известно (какие-либо свидетели отсутствуют) о гражданском состоянии заявителя. Судьи имеют возможность оперировать информацией, исходящей исключительно из его собственных уст, и поэтому они принимают эту информацию от начала и до конца.

Важно отметить, что данный юридический принцип зиждется на двух значимых, с точки зрения Торы, событиях: на акте творения мира и на Синайском Откровении. Дело в том, что до Синайского Откровения идолопоклонство хоть и не приветствовалось, но и не возбранялось при условии, что люди не преступали определённые рамки поведения. На язычество Творец как бы «закрывал глаза», обращая внимание на него лишь в тех случаях, когда люди грубо нарушали нормы общежития. Однако после Синайского Откровения, когда евреи воочию убедились в том, что Бог — единственный властелин мира, а какие-либо иные высшие силы — подконтрольны Ему (это отражено в первых двух из десяти речений: 1) Я — Бог, Господь твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; 2) Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим), — с этого момента поклоняться идолам стало строго запрещено. Получив Тору, своего рода брачный контракт, евреям (как представителям всего человечества) отныне строжайше воспрещалось идолопоклонство. Необходимо также добавить, что отношения Всевышнего и еврейского народа всегда интерпретировалось Устной Традицией в духе взаимоотношений мужчины и женщины. Модель Синайского Откровения, следовательно, и послужила прототипом юридического принципа «Те уста которые запретили, это те самые уста, которые разрешили». Попытаемся расшифровать эту фразу в контексте Синайского Откровения: «Те уста [людей], которые запретили [поклоняться идолам], это те самые уста [людей], которые разрешили [поклоняться Богу вследствие осознания Его роли как Творца и абсолютного Властелина вселенной]». В утверждении женщины в суде «я замужем за этим мужчиной», в роли «я» выступает еврейский народ, под «замужеством» имеется в виду признание себя вторичным («за-мужем»), под фразой «за этим мужчиной» подразумевается Всевышний — Творец мира.

Овладевая людьми, идея Создателя порождает мягкость и податливость во всех сферах человеческой жизнедеятельности, потому что Тот, Кто сотворил мир и доступ ко всем благам в мире — и установил пра-

вила «игры» по использованию этих благ. И эти правила, регламентирующие жизнь отдельных индивидов и социума в целом, собственно, и есть фундамент Торы.

Целью Торы является формирование мировоззрения, при котором всё человечество со всеми его достижениями сможет склониться перед абсолютным Богом и признать Его Власть. Именно поэтому Тора так «скупа», повествуя лишь об акте творения, оставляя за кулисами Того, Кто за этим всем стоит. Не только потому, что человеческий язык не способен выразить «это», как пишет РаМБаМ, но также и для того, чтобы во внутреннем мире человека не возникло ощущение, что он уже всё постиг. Такова природа человека: рационализм всегда порождает цинизм и нигилизм, а мистицизм, завуалированность, недоступность, напротив, сохраняет святость и пиетет.

Тема цели творения связана напрямую с темой о внутреннем смысле и назначении заповедей (см. далее в книге). РаМБаМ неоднократно утверждал, что Божественная воля до конца непостижима. Это касается абсолютно всего: заповедей, объектов творения, воскрешения из мёртвых. Тем не менее, справедливо говорить о непосредственном назначении или цели существования того или иного объекта творения или заповеди, очевидных для стороннего наблюдателя. Например, очевидно, что глаз специально был сконструирован таким образом, чтобы с помощью него можно было бы воспринимать картинку наилучшим образом. Это также касается любой заповеди. РаМБаМ, прежде чем приступить к обсуждению смысла каждой из заповедей, упомянул, что лишь малая доля этого смысла доступна для нас:

…Взгляд нашей Торы по этому вопросу…: все эти действия, их наличие или отсутствие, [суть] следствие Его мудрости, да превознесётся Он, однако ***многое скрыто от нас****…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 25, с. 334)

Таким же самым образом обстоит дело и с растениями, в непосредственную «задачу» которых входит «обязанность» служить кормом для домашних животных, имеющих, в свою очередь, непосредственное отношение к жизнедеятельности человека.

Однако в отношении опосредованных (дальних) причин существования того или иного объекта творения или заповеди — очень сложно указать на них, а уж тем более на конечную цель мироздания, так как всегда остаётся место для вопроса: «Почему было создано так, а не иначе, — разве Бог не мог создать мир таким образом, чтобы животные не нуждались в растениях?» Единственно возможный вариант ответа на такого рода вопрос, по Маймониду: «Так пожелал Он!». Следовательно, каждый сотворённый объект в конце концов обладает самостоятельной ценностью, несмотря на то, что понимание её остаётся недоступным.

И хотя Рабби Моше в предисловии к Мишне прямо говорит о том, что всё, существующее в подлунном мире, «прислуживает» человече-

скому виду, — речь здесь идёт, скорее, о непосредственной «причине», так как в трактате «Путеводитель заблудших» прослеживается на этот счёт некая двоякость:

Поэтому правильным воззрением, по-моему, [является следующее:] …не стоит считать, что всё сущее в мироздании существует ради человека, но также у всего остального бытия [есть] самоцель… Потому что мы говорим, что все части мироздания [Он] создал Своей волей: часть из них [созданы] ради них самих, часть из них — ради чего-то другого… Также как [Он] пожелал, чтобы существовал человеческий вид, также пожелал, чтобы существовали эти сферы и небесные тела, и также пожелал, чтобы существовали ангелы… Однако каждая мельчайшая деталь в мире, которую Он создал, соответствует замыслу. Касательно этого было сказано: «…И увидел Бог, что хорошо»…,[606] *— а о целом [мире] сказал: «И увидел Бог всё, что Он сделал, и вот — хорошо весьма…».*[607]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 13, с. 300—301)

Эти размышления также имеют прямое отношение к существованию зла в мире. Хотя РаМБаМ в своих рассуждениях о зле пришёл к выводу о том, что «сиюминутно» «по вине Бога» зло существует в минимальном количестве, тем не менее, глобально, упразднив конечную цель творения, РаМБаМ снял эту проблему. Ведь проблема заключалась, по Маймониду, в человеческом субъективном чувстве, что всё в мире существует ради него. В этом случае проблема зла должна корениться в неправильном человеческом поведении, поэтому религиозному человеку необходимо проанализировать свои поступки и исправить их, призывая на помощь Бога.[608] Или, если это абсолютно праведный человек, тогда страдания, выпадающие на его долю, нацелены на увеличение грядущего воздаяния.[609] Однако все эти объяснения приводят к «умалению» Творца, тогда как Его знание, воля, надзор отличаются от человеческих «аналогов» принципиально:

…Так как механизм происхождения всех этих естественных вещей (объектов, явлений, процессов и т. п.), существующих в мире уничтожения и созидания, не доступен для постижения нашим разумом…, эти вещи не похожи на те, что делаем мы. Как мы можем подумать, что Его управление и надзор, да вознесётся Он, за ними похожи на наше

---

606 Книга «Берешит» — «Бытие», 1: 10.

607 Там же, 31.

608 См. кодекс «Мишне Тора», раздел «Тшува», глава VII.

609 Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 5а: «Если человек видит, что на него обрушились невзгоды — пусть проанализирует свои поступки, как сказано («Эйха» — «Плач Иеремии», 3: 40): «Исследуем пути наши и изучим их…»; проанализировав, но не найдя [дурных поступков], пусть припишет [эти невзгоды] уклонению от изучения Торы; приписав, но не найдя [уклонения от изучения Торы] — наверняка это беды из-за любви, как сказано («Мишлей» — «Притчи», 3: 12): «Ибо кого любит Господь, — того упрекает…».

управление тем, чем мы управляем, и надзор за тем, что мы надзираем? Поэтому необходимо остановиться на этой границе и знать, что от Него, да вознесётся Он, не скроется сокрытое…, однако суть Его надзора не суть нашего надзора, а также суть Его управления творениями не [имеет сходства] с тем, как мы управляем, и они не подпадают под одно определение, как думает всякий, кто заблуждается...

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 23, с. 328)

Иначе говоря, любое более или менее разумное разрешение проблемы сосуществования добра и зла, будь то философское самодовлеющее бытие Бога, Который не осведомлён о единичных событиях или предложенная Ашаритами абсолютная воля Бога, которая делает всё, что пожелает, в том числе и зло; или же отсутствие у субъекта видения прошлого и будущего — всё это следствие допущения предполагаемой **прямой** связи между Творцом и творением, которой (по Маймониду), возможно, и нет. Но если человек опустит эту связь в своём сознании (свобода воли!), тогда он действительно сможет придти к истинному знанию:

…А когда человек познает это, все страдания станут ничтожными в его глазах; и эти страдания не добавят сомнений в отношении Бога, т. е. знает ли Он или не знает, надзирает ли, или покинул [этот мир], но добавят по отношению к Нему любви…, как сказали [мудрецы]: «Делают из любви и радуются невзгодам».[610]

(Там же)

Именно тогда, по Маймониду, возникает истинное, идеальное служение Создателю вселенной, к которому всем надо стремиться. И не потому что это может приносить материальные блага или душевный экстаз и смысл жизни, а потому что это — истина. Вопрос о том, насколько важно, чтобы от Бога исходило добро, по РаМБаМу, находится в более низкой плоскости состояния человеческого совершенства. Этот вопрос существует для тех, кто служит Богу из страха перед наказанием или лишениями. Это вопрос Адама и Хавы после грехопадения, тогда как до грехопадения эта тема не стояла на повестке дня, ибо они оба находились в области актуализированного теоретического разума, отвечающего исключительно за истину и ложь.

610 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 88б.

ПРОРОЧЕСТВО

ТЕХНОЛОГИЯ

Пророчество можно представить как один из видов отношений «партнёрства» человека и Бога. Ведь сущность пророчества заключена в передаче и получении некоего Божественного послания, которое «передатчик» (Бог) посылает через эманацию — пророчество «приёмнику» (пророку). Такое понимание Маймонидом пророчества резко отличает его от «классического» ряда философовских подходов, утверждающих, что пророчество — лишь заключительный этап, достигнутый полностью в результате интеллектуальных усилий самого человека по самосовершенствованию (если позволит природный потенциал).[611]

РаМБаМ, конечно, не отказывается полностью от философского подхода, заимствуя из него половину. Читаем в главе 32, с. 241, части второй Путеводителя:

…И третье воззрение… по сути близко к воззрению философскому, отличаясь в одном аспекте, а именно: мы считаем, что подходящий для пророчества и подготовившийся к нему [кандидат], возможно, не будет пророчествовать, и что это [происходит с позволения] Божественной воли. И это, по-моему, подобно всем чудесам…

Подобно тому как радиоволны пронизывают всё земное пространство, но для их «уловления» нам необходима антенна, роль которой у пророка выполняет его человеческий разум, воспринимающий Божественную эманацию:

Знай, что сущность пророчества — это эманация, снисходящая от Бога, да возвеличится Он и вознесётся, посредством активного разума сначала на способность рассуждать, а затем на воображение…

(Там же, гл. 36, стр. 246)

---

611 Философский подход представляет Бога как некую Высшую реальность, Которая является для нас примером для подражания, но никоим образом не участвует в каких-либо делах, индифферентная ко всему, погружённая в Самоё Себя, — как бы подражая известному эпикурейскому высказыванию: «Это не более, чем "то"». Отсюда с необходимостью следует вывод, рассматривающий пророчество как высший этап в состоянии совершенства, достигнутого человеком, целенаправленно действующим в этом направлении. Таким образом, «доля человеческого» в пророчестве составляет 100 %.

А если мы представим Бога как Прародителя, Который творит, поддерживает, судит, наблюдает и т. п., то, конечно, пророчество не может происходить без Его участия. Вопрос только в том, какова доля Его участия? Можно ответить, что Его доля — 100 %, а можно, что — 50 % и доля человека — тоже 50 %. РаМБаМ считает, что 50 % / 50 %. И этим тезисом он сохраняет в религиозном аспекте концепцию свободы воли: «Всё предвидено, но возможность дана…» (Вавилонский Талмуд, трактат «Авот» — «Отцы», III, 19): человеку необходимо прилагать усилия, но результат от него не зависит.

Приобщаясь к снизошедшей эманации активного разума (ангела по имени «Ишим»), интеллект пророка доводится до высшей точки совершенства — актуализируется:

…Она (т.е. Божественная эманация) также доводит до совершенства способность рассуждать, при помощи которой познаётся истина о сущем, и это постижение — будто бы познано с помощью теоретических постулатов! …Ибо природа эманации активного разума — [действовать] … на интеллект, доводя его до актуального состояния…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 38, с. 251—252)

Кроме «антенны» необходимо также устройство по преобразованию импульсов пророчества в членораздельную речь, — роль такого устройства играет воображение. Но до того Божественная эманация, «спускаясь» из области человеческого разума в область воображения, доводит его до такого совершенного состояния, при котором события в пророческом видении (т. е. «провидении»!), живописующие будущее, становятся видны внутреннему зрению как явь:

…[Сила] эманации, снизошедшая на воображение и доведшая его до совершенства, благодаря которому провидено будущее, — такова, что он (человек) постигает эмоционально-образно так(!), как будто они (образы)… попали в воображение через живые переживания — чувства!…

(Там же, с. 251)

Воображение пророка пользуется тремя основными приёмами при расшифровке Божественного откровения в общепринятый «стандарт» человеческого языка, понятный самому пророку и аудитории: словообразование от общего корня, омонимы и перестановка букв корня, приводящая к образованию нового корня. Следовательно, мы также можем понять принцип, на котором зиждутся слова пророка и их понимание:

…Знай, что также как пророки видят реальность, описанную аллегорически…, так они видят и явления, смысл которых открывается в имени увиденной вещи через словообразование или омонимы: т.е. самоё действие воображения заключается в раскрытии смысла через общее слово, с помощью которого можно «переосмыслить» суть содержания с одного [слова] на другое… Например, в словах [пророка] Йермиягу: «…жезл миндального дерева»,[612] — целью было понять смысл от [корня] «Шин — Куф — Далет»,[613] поэтому

---

612 «Иермиягу» — «Иеремия», 1: 11. Полностью стих звучит так: «И было слово Господне ко мне: что видишь ты, Иермия? Я сказал: вижу жезл миндального дерева».

613 «שקד» от этого корня происходит имя существительное «миндаль» и глагол «быть бодрым, бдительным; усердствовать».

сказал: «…ибо Я бодрствую…»,[614] *— [а] не из смысла «жезла и миндаля»…*

И ещё чудесней того, если есть указание, [выраженное] через конкретное слово, буквы которого являются буквами другого слова (т.е. подобно анаграмме), [но] в другом порядке, и это несмотря на то, что между этими двумя словами нет этимологии и общего значения совсем. Это ты найдёшь в аллегориях [пророка] Захарии, когда он взял два жезла для выпаса овец в пророческом видении и назвал первый [жезл] — «приятный», а второй — «разящий».[615] *И смысл этой аллегории [заключается в том], что народ в своём начальном положении был угоден Богу, и Он им управлял и направлял…, крепя его со времён Моше и следующих за ним пророков; а затем его состояние изменилось так, что ему стало «мерзко» послушание Богу, и Бог побрезговал им и поставил во главе его «разящих» [управленцев, таких] как Менаше и Яравам.*[616] *И вот пример [этого механизма] словообразования, так как [слово] «разящий» [происходит] от [выражения] «**портят** виноградники».*[617] *А затем пророк выводил ещё смысл (из слова «разящий») об отвращении народа от Торы и [ответном] пренебрежении им Богом; но этот смысл происходит этимологически не от [слова] «разящий», а через изменение порядка [букв] «Хет — Бет — Ламед», поэтому сказал касательно отвращения…: «…и отвратится душа Моя от них, а также их душа побрезговала*[618] *Мною»,*[619] *— перевернул буквы «Хет — Бет — Ламед» и сделал их «Бет — Хет — Ламед».*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 43, с. 260—261)

Пророческие видения отличаются между собой в зависимости от воспринимающей аудитории:

Знай, что этот возвышенный и важный принцип, который пришёл нам сообщить [пророк] Йехезкель…, является тем же принципом, кото-

---

614 «Иермиягу» — «Иеремия», 1: 12: «Господь сказал мне: ты верно видишь; ибо Я бодрствую над словом».

615 «Захария», 11: 7. Корень «חבל» — «Хет — Бет — Ламед» в переводе означает «бить», «ранить»; «вредить», «портить».

616 Согласно Писанию, простолюдин Яравам, поставленный Богом в качестве правителя над 10 коленами за то, что последние оставили Его и стали поклоняться богам Цидона (Сидон), Моава и Амона, отличился тем, что сделал двух тельцов и объявил их богами, выведшими народ Израиля из Египта. За это был истреблён весь его род, а сам Яравам лишился доли в грядущем мире.

Царь Менаше также поклонялся идолам и даже установил резного идола в Храме Бога; занимался ворожбой, чародейством и колдовством; пролил много невинной крови, «наполнив» ею весь Иерусалим. Однако после того, как Бог привёл на него военачальников ассирийского царя, которые забрали его в плен, он раскаялся и воззвал к Богу, Который, услышав его просьбы, возвратил его в Иерусалим на царство.

617 «Шир а-Ширим» — «Песнь Песней», 2: 15.

618 Корень «בחל» — «Бет — Хет — Ламед». Таким образом, второй жезл «ранящий» — «חובל» по смыслу появляется вследствие «пренебрежения и отвращения» народа от Бога — «בחל».

619 «Захария», 11: 8.

рый сообщил нам [пророк] Ишайя в общих чертах, но который не нуждается в деталях… Об этом сказано в [трактате] «Хагига»: «Всё, что видел Йехезкель — видел Ишайя. Ишайя подобен жителю города, видевшему царя, а Йехезкель — жителю деревни, видевшему царя».[620] *…Тот, что из горожан, понимал, что городские жители имеют представление об устройстве колесницы царя, и не [стал подробно] описывать его колесницу, а [лишь] сказал: «Я только видел царя». А другой, желая рассказать жителям деревни, у которых нет никакого представления об этом устройстве, [описал] им детально устройство колесницы…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 6, с. 283)

Сущность (уровень достоверности, качество!) пророчества зависит ещё и от черт натуры пророка, которая «складывается» из трёх составляющих:

…А именно:

1. *Совершенство способности рассуждать, достижимое через учёбу.*
2. *Совершенство воображения от рождения.*
3. *Совершенство качеств характера, достигаемых при помощи «искоренения» мыслей обо всяких телесных наслаждениях, страсти к разным глупостям и отрицанию гордыни и спеси — здесь сосредоточено великое множество [уровней] превосходства в совершенстве [личностей] одной перед другой. И по мере превосходства в каждом из этих трёх [составляющих] принципов, будут [достигаться] преимущества в уровнях всех пророков.*

(Там же, часть вторая, гл. 36, с. 248)

Добавим к личности пророка последние штрихи — и вот он:

…Человек со всеми этими качествами и совершенный телом…; с правильным сознанием, чтобы понимать и постигать; он освящается, т. е. обособляется от (норм) поведения общества, плутающего в потёмках, «подгоняет себя», приучает свою душу к сосредоточению, чтобы не было мыслей о каких-либо пустых вещах…, а его сознание всегда обращено ввысь, чтобы понимать святые, чистые формы, и созерцает всю мудрость Пресвятого, благословен Он: от первой формы до центра земли и знает от них о Его величии — тут же нисходит на него Святое наитие.

…И у всех пророчествующих — части их тела содрогаются, телесная сила ослабевает, их мысли перемешиваются, и сознание делается свободным для понимания (и видения) того, что увидят; как сказано об Аврааме: «…И вот: напал на него ужас и мрак великий…»[621]

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», VII, 1—2)

---

620 Вавилонский Талмуд, трактат «Хагига», 13б.

621 Книга «Берешит» — «Бытие», 15: 12.

Любое пророческое послание, за исключением пророчества Моше Рабейну, всегда приходит либо во сне, либо в состоянии изменённого сознания (видения, транса) — как об этом говорит стих Писания: «…Если будет у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним».[622] Маймонид даёт этому рациональное объяснение: во время сна все пять чувств бездействуют, что позволяет «разгрузить» воображение от поступающей через них информации для последующего восприятия Божественной эманации:

…И также ты знаешь, что функции воображения [заключаются] в воспроизведении ощущений, в соединении их и в подражании…, но наиболее важная его функция-способность [осуществляется] в момент покоя [пяти] чувств, и их отстранённости от своих функций — только тогда нисходит на него[623] эманация…, которая является причиной истинных видений… И ты уже знаешь суждение [мудрецов], сравнивших сон и пророчество, что «сон [является] одной шестидесятой [частью] пророчества».[624]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 36, с. 246)

Абстрагируясь от понимания сна, природа которого до сих пор до конца не изучена, и пророческого наития, природа которого как будто в шестьдесят раз «сложнее» сна, более корректно сказать, что…:

…Не делают сравнения между двумя разновидностями вещей: нельзя сказать, что совершенство человека во столько-то крат выше совершенства лошади. И об этом уже сказали…: «Паданец пророчества — сон».[625] Эта метафора чудесна, ведь паданец — это по сути плод, опавший раньше своего созревания и — преждевременно. Таким же образом [принцип] функционирования воображения во время сна аналогичен [принципу] его функционирования во время пророчества, но в нём есть недостаток, и [он] не достигает своей [конечной] цели…

(Там же, с. 246—247)

---

622 Книга «Бемидбар» — «Числа», 12: 6. Сравни с Платоном:

> *…То, что Бог уделил пророческий дар человеческому умопомрачению, может быть бесспорно доказано: никто, находясь в своём уме, не бывает причастен Богодвдохновенному и истинному пророчеству, но лишь тогда, когда мыслительная способность связана сном, недугом либо неким приступом одержимости. Напротив, дело неповреждённого в уме человека — припомнить и восстановить то, что изрекла во сне либо наяву эта пророческая и вдохновенная природа, расчленить все видения с помощью мысли и уразуметь, о чём же они повествуют и что сулят — зло или добро — и относятся ли они к будущим, к минувшим или к настоящим временам…*
>
> (Платон, трактат «Тимей», 71d10 — 72a3)

623 На воображение.

624 Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 57б.

625 «Берешит раба», 17: 7.

Кроме стоящего особняком пророчества Моше Рабейну, существует одиннадцать ступеней, в зависимости от силы воздействия Божественной эманации на пророка, венчающихся «классическим» пророчеством:

…Следует мне упомянуть уровни пророчества… Однако, не всякий, кто [находится] на одном из уровней, является пророком: первый и второй уровни являются «подножием» пророчества. И не считается пророком тот, кто достиг одной из этих ступеней… И хотя его часто именуют пророком, — это преувеличение, потому что он лишь очень близок к пророкам…

После этого предисловия начну упоминать уровни, о которых было сказано:

1. *…[Уровень], когда человека сопровождает Божественная поддержка, которая побуждает и «гонит» его делать великое благо…, например спасение группы праведных людей из рук группы злодеев…, и это называется Дух Божий, а о человеке, которого сопровождает такое состояние, говорят, что «сошёл на него Дух Господень»[626]…И это — ступень всех судей Израиля…, а также — ступень всех праведных избавителей Израиля…*
2. *[Уровень], когда человек чувствует, как будто что-то происходит в нём, и посторонняя сила, проходящая сквозь него, побуждает его говорить; и тогда [он] начинает говорить слова мудрости или прославления, или назидания, или о государственных и Божественных делах[627] — всё это в состоянии бодрствования и нормального функционирования чувств. О таком скажут, что он говорит посредством Святого наития. …От Святого наития Давид составил Псалмы, а Шломо (Соломон) составил Притчи, книги «Экклезиаст» и «Песнь песней». А также [книги] Даниэля, Иова, книга Летописей, и остальные похожие тексты были составлены от Святого наития, и потому называются «Писаниями»[628] …К этому рангу принадлежали семьдесят старцев…, а также всякий Первосвященник, опрашиваемый посредством «Урим и Тумим».[629] И знай, что также Билам*

---

626 Книга «Шофтим» — «Судей», 14: 6.

627 Сравни с Платоном:

> *…Значит, мы правильно назовём людьми Божественными тех, о ком только что говорили, — прорицателей и провидцев и всякого рода поэтов; и с неменьшим правом мы можем назвать Божественными и вдохновенными государственных людей: ведь и они, движимые и одержимые Богом, своим словом совершают много великих дел, хотя иногда и сами не ведают, что говорят…*
>
> (Платон, трактат «Менон», 99d4 — 11)

628 От ивритского «Ктувим» — пассивная форма от корня «Каф-Тав-Бет» — писать. То есть были записаны, «продиктованные» Святым наитием.

629 Книга «Шмот» — «Исход», 28: 30:

> *На нагрудник судный возложи «Урим и Тумим», и они будут на сердце Аарона, когда предстанет перед Господом; и будет Аарон всегда носить суд сынов Израиля на сердце своем перед Господом.*

(Валаам) был из этой категории в свои «правильные» времена — это [имеет в виду Тора], в словах: «…И вложил Господь слово в уста Билама»,[630] — как будто сообщая, что говорит Билам посредством Духа Божьего…

3. *Это начальный уровень [пророчества] среди тех, кто говорит: «и было ко мне слово Господне». …[Суть заключается в том], что пророк видит аллегорию во сне при [выполнении] всех тех условий, которые предшествовали проявлению пророчества;[631] и в самом этом пророческом сне станет ясной эта аллегория, в чем её смысл, — таково, например, большинство аллегорий [пророка] Захарии.*
4. *[Это уровень], когда [пророк] слышит ясные слова в пророческом сне, но не видит Того, Кто говорит их, как случилось с [пророком] Шмуэлем в первое видение…[632]*
5. *Это [уровень], когда с ним разговаривает муж во сне, как сказано о некоторых пророчествах Йехезкеля: «И сказал мне этот муж: «Человек!..».[633]*
6. *Когда с ним разговаривает ангел во сне, и это состояние большинства пророков, как сказано: «И сказал мне ангел Божий во сне…».[634]*
7. *Когда видит в пророческом сне, будто Он, да вознесётся Он, разговаривает с ним; как сказано в изречении Йешаягу [об этом]: «…Я видел Господа…»…[635]*
8. *Когда приходит к нему Откровение в пророческом видении, и он видит аллегории, как Авраам в «Видении между частями»[636], потому что те аллегории «приходили» в дневном видении…*

Урим и Тумим — важная часть аксессуара одежды первосвященника, посредством которого он отвечал на жизненно важные вопросы. Этот аксессуар (нагрудник судный) представлял из себя вытканное пятью видами нитей (золотая, голубая, пурпурная, темно-красная и нить тонкого льна) полотно, длина которого в два раза превышала длину ширины. На этом полотне были закреплены двенадцать камней по три в каждом ряду. На каждом камне было выгравировано имя одного из двенадцати колен. Вдобавок к этому на камнях были распределены буквы еще пяти слов (Авраам, Ицхак, Яаков, Шивтей, Ешурун) так, чтобы общее количество букв на каждом камне не превышало шести. Это прямоугольное полотно складывалось вдвое, так что приобретало вид квадрата и носилось на груди первосвященника. Во внутрь образовавшегося кармана было положено четырехбуквенное, непроизносимое имя Бога, благодаря которому первосвященник, находясь в состоянии пророческого наития, мог прочесть ответ по выступившим на камнях буквам.

630 Книга «Бемидбар» — «Числа», 23: 5.

631 Совершенство разума, достигаемое с помощью учебы, совершенство воображения с рождения, совершенство человеческих качеств.

632 Книга «Шмуэль-1» — «1-я Царств», 3: 1—8. Когда Бог впервые обратился к пророку Шмуэлю (Самуилу), будущий пророк посчитал, что его зовет Эли а-коэн. Так продолжалось еще два раза, пока Эли а-коэн не осознал, что это Бог зовет Шмуэля.

633 Книга «Йехезкель» — «Иезикииль», 40: 4.

634 Книга «Берешит» — «Бытие», 31: 11.

635 Книга «Ишайя» — «Исайя», 6: 1.

636 Книга «Берешит» — «Бытие», 15: 9—10.

9. *Когда слышит слова в видении, как сказано об Аврааме: «И вот слово Господне к нему говорит: не будет он твоим наследником…».*[637]
10. *Когда видит мужа, разговаривающего с ним в пророческом видении. И это подобно тому, как было с Авраамом в дубраве Мамре,*[638] *а [также] с Йегошуа в Йерихо (Иерихоне).*[639]
11. *Когда видит ангела, разговаривающего с ним в видении, как Авраам в момент «Связывания Ицхака».*[640] *И это, по-моему, вершина пророческих уровней, о которых свидетельствуют наши Святые книги…, кроме, разумеется, [пророческого дара] Моше Рабейну.*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 45, с. 262—266)

Во всех вышеперечисленные пророческих и предпророческих моделях обязательно участвует воображение, которое является посредником, или, если использовать религиозную терминологию — ангелом. Единственное исключение — пророчество Моше Рабейну:

…Ты можешь спросить меня: «[Ты] перечислил пророческие уровни, в том числе те, где пророк непосредственно слышит речь Бога, Который разговаривает с ним, как с Йешаягу… Однако возможно ли такое, — ведь утверждалось, что каждый пророк слышит речь посредством ангела, — за исключением Моше Рабейну, о котором сказано: «Устами к устам говорю Я с ним…»[641]*?*

Знай же, что посредником здесь является воображение…, ведь Бог не разговаривает с ним [наяву], а только в пророческом сне, ну а с Моше Рабейну — из пространства над крышкою Ковчега Завета, между двумя «Крувим»,[642] *без использования воображения…*

(Там же, с. 266)

Пророчество Моше Рабейну

Пророчество Моше Рабейну — уникально, находится на отдельном уровне от «рядовых» пророчеств, и отличается от них принципиально — отсутствием непременной составляющей остальных — фактором воображения:

---

637 Книга «Берешит» — «Бытие», 15: 4.

638 Там же, 18: 1—2:
И явился ему Господь в дубраве Мамре; а он сидит при входе в шатер во время зноя дневного. И поднял очи свои и увидел, и вот три мужа перед ним…

639 Книга «Иегошуа» — «Иисус Навин», 5: 13—15.

640 Книга «Берешит» — «Бытие», 22: 9—12.

641 Книга «Бемидбар» — «Числа», 12: 8.

642 Книга «Шмот» — «Исход», 25: 22. «Крувим» — две фигурки младенцев мужского и женского пола завершали конструкцию ковчега завета, являясь неотъемлемой частью крышки ковчега.

…Пророчество Моше Рабейну выделяется из пророчеств всех [остальных пророков] четырьмя отличиями:

1. *Кем бы ни был пророк, Бог будет разговаривать с ним только через посредника, а [с] Моше Рабейну — без посредника…*
2. *Любого пророка «настигает» пророчество [или] во время сна…, или днём, когда пророк впадает в транс — состояние, когда у него перестают [функционировать органы] чувств и освобождаются мысли… К Моше же [Бог] обращается днём, когда он стоит между двумя «Крувим»…*
3. *В момент пророческого наития, хотя оно [и происходит] в видении и при посредничестве ангела, у пророка ослабевает его [телесный] темперамент…,*[643] *а также его одолевает сильнейший трепет — душа чуть не покидает тело… А с Моше не так: речь Всевышнего доходит до него, и при этом трепет нисколько не охватывает его…*
4. *Всех пророков пророчество настигает не по их воле, а по воле Бога: бывает, пророк ожидает в течение нескольких лет, однако пророчество не посещает его… И мы уже наблюдали среди них того, кто подготавливал себя [к пророческому откровению] путём умиротворения души и очищения мысли, как делал Элиша, сказав: «А сейчас возьмите мне музыканта…»,*[644] *— и снизошло на него пророчество. Однако не факт, что когда [пророк] подготовит себя [должным образом], то станет пророчествовать.*

Однако когда желал Моше Рабейну [пророческого откровения], то говорил: «…Стойте, а я услышу, что повелит вам Господь».[645] *И [ещё] Всевышний сказал: «…Скажи Аарону, брату твоему, чтобы он не во всякое время входил…»,*[646] *— и сказали [мудрецы, расшифровывая данное повеление]: «[К] Аарону [относится повеление] «чтобы не входил», но не [к] Моше».*[647]

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне,
предисловие к главе «Хелек», принцип VII, с. 143—144)

Хотя вышеприведённые отличия и переводят пророчество Моше Рабейну на качественно иной уровень, тем не менее, общность пророчества Моше Рабейну и пророчества всех остальных пророков, которые когда-либо были и будут, зиждется на едином принципе и сводится к следующей модели: Бог — информация — пророк. Однако, согласно Маймониду, эти модели по сути отличаются друг от друга так, как отли-

---

643 Темперамент — соотношение в различных пропорциях 4-х типов жидкостей в теле человека: крови, слизи, черной желчи и желтой (или белой) жидкости.

644 Книга «Мелахим — 2» — «4-я Царств», 3: 15. Полный стих звучит так: «А сейчас возьмите мне музыканта! И когда музыкант играл на инструменте, тогда рука Господа коснулась Элиши».

645 Книга «Бемидбар» — «Числа», 9: 8.

646 Книга «Ваикра» — «Левит», 16: 2.

647 «Сифра» на книгу «Ваикра» — «Левит», 16: 2.

чаются между собой сущности так называемых «сомнительных» слов.[648] Таким образом, не удивительно, что РаМБаМ в тринадцати принципах веры, кроме, собственно, пророчества выделил отдельным пунктом пророчество Моше Рабейну. Ведь многие из предшественников Моше Рабейну получали откровения свыше, дававшие конкретные указания-повеления к той или иной деятельности, или, наоборот, к воздержанию от тех или иных поступков, и этого было достаточно до определённого момента. Но из-за сложившейся ситуации на Земле необходимо было из ряда вон выходящее событие, которое бы по своим масштабам напоминало бы акт первоначального творения мира, а также необходим был для этих целей подобающий лидер. Акт творения в миниатюре — это выход целой общности людей из египетского рабства,[649] и рождение народа, а лидер — Моше Рабейну, который должен был руководить этим процессом. Но на этом его полномочия не прекратились. На него также было возложено быть уполномоченным лицом в принятии всей полноты Божественного знания, которое было им принято и материально зафиксировано в Торе. Это учение послужило залогом дальнейшего существования мира, поэтому было очень важно обеспечить дальнейшую передачу этого знания — что и было предпринято Моше. А то, что имело быть до этих событий (до Синайского Откровения), так сказать, записывалось в одну книгу, а после этих событий — в совершенно иную книгу, которой мы руководствуемся по сей день. Читаем в Комментарии на главу VII трактата «Хули́н»:

…И обрати своё внимание на этот великий принцип, включённый в эту мишну: сказано ими: «С [горы] Синай запрещено», — тебе следует знать, что всё, что мы делаем сегодня или от чего предостережены… — исключительно вследствие повелений Бога через Моше, а не потому, что Бог повелел это предшествовавшим Моше пророкам. Например, мы не станем есть часть от живого не потому, что Бог запретил Ноаху (Ною) [есть] часть от живого,[650] а потому, что Моше запретил нам [есть] часть от живого… И точно также мы не станем обрезать крайнюю плоть потому, что Авраам обрезал крайнюю плоть себе и домочадцам мужского пола,[651] а потому, что Бог повелел нам через Моше, чтобы мы делали обрезание, так же как сделал обрезание Авраам…

(РаМБаМ. Комментарий к Мишне. Раздел «Кодашим», с. 140—141)

После Синайского откровения последующие пророки также могли лишь наставлять, увещевать и побуждать людей придерживаться того пути, который был однажды намечен на горе Синай. Но уже никто с тех пор не мог и не сможет добавить, придать новый смысл или отменить

---

[648] О сомнительных словах см. словарь терминов в конце книги.

[649] Десять египетских казней против десяти речений, с помощью которых был создан мир.

[650] Книга «Берешит» — «Бытие», 9: 4.

[651] Там же, 17: 10—13, там же, 23—27.

хоть одну букву в постоянном «режиме» учения Моше Рабейну. Обсуждая отличие ложного пророка от истинного, Маймонид писал:

…Когда станет пророчествовать от имени Бога, призывать к Нему и побуждать служить Ему, говоря [при этом], что Бог добавил к заповедям [ещё] заповедь или убавил заповедь из числа всех заповедей, которые включила в себя книга Торы. И нет разницы между тем, добавил или убавил [заповедь] в Писании; или добавил или убавил в комментарии, полученном [устно на эти заповеди]. …Такой также [должен быть] умерщвлён удушьем, ибо он ложный пророк, приписавший Богу то, чего Он ему не говорил… Потому что [величайший] пророк,[652] поразивший всех смертных своими чудесами, истинность которого и доверие к которому Бог установил в наших сердцах, поручившись Своим, да возвысится Он, словом: «…А также в тебя уверуют навсегда…»,[653] — тем самым сообщил нам от имени Бога, что не будет от Бога [иной] заповеди кроме этой… А также Он предостерёг нас от добавления к ним и от убавления от них, сказав: «…Не прибавляй к тому и не убавляй от того»,[654] — об этом [повелении] сказали [мудрецы]: «С этого момента пророку нельзя вводить что-то новое»…[655]

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне,
предисловие к комментарию, с. 30—31)

Итак, последующие поколения пророков не могли обладать столь высокими полномочиями, чтобы изменить что-то в Торе, — письменной или устной, потому что сам институт пророчества был введён ею. Из Торы мы узнали, что существует такая реалия как пророческое наитие у людей-избранников, которых необходимо слушаться.[656] И нам также стали известны признаки, по которым возможно отличить истинного пророка от ложного. В противном случае такого человека можно было счесть, скажем, сумасшедшим, в то время как Тора была получена Моше Рабейну напрямую из уст Бога Синайским откровением, где очевидцами были сами люди. Таким образом, инстанция, создавая институт пророчества, дала правила, регулирующие этот институт. Таким образом, в случае, если последующий пророк (низшая инстанция) отвергает пророчество Моше Рабейну, он, таким образом, «обрубает свой собственный корень», благодаря которому он существует. Читаем в кодексе «Мишне Тора», раздел «Йесодей Тора», VIII, 1:

[В] Моше Рабейну поверили не потому, что он сделал знамения. Ведь в сердце того, кто верует согласно знамениям, есть недостаток,

---

652 Моше Рабейну.

653 Книга «Шмот» — «Исход», 19: 9.

654 Там же, 13: 1.

655 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 104а.

656 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 18: 15 и далее.

потому что, возможно, что он делает знамение посредством колдовства…. Тогда каким образом поверили ему? [Во время] Синайского Откровения, когда наши глаза видели, а не чужие, и [когда] наши уши слышали, а не чужие: огонь, голоса, факелы; он стоит близко к пелене туч, голос говорит к нему, а мы слышим: «Моше! Моше! Иди и скажи им так-то и так-то». …Однако откуда [нам известно], что одного Синайского Откровения [достаточно], чтобы послужить доказательством его пророчества, что оно истинно и что в нём нет изъяна? Как сказано: «…Вот Я приду к тебе в пелене туч, ***дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобой, а также в тебя уверуют навсегда****…»,[657] — выходит, что до этого не веровали в него верой, остающейся навсегда…*

Там же, в ст. 2 и 3, Рабби Моше продолжает:

…Мы не уверуем в него (в пророка, который будет после Моше Рабейну) только лишь на основе знамения, чтобы [можно было] сказать, если сделает знамение [значит] будем слушать всё, что он скажет. Однако [уверуем в него исключительно] благодаря заповеди, которую заповедал нам Моше в Торе, который сказал: если дал знамение — слушайте его. Так же как заповедал нам [Моше в Торе] поделить вещь согласно двум свидетелям, несмотря на то, что мы не знаем, сказали они правду или ложь — отсюда [выводится] заповедь слушать пророка, если [есть] знамение...

Поэтому если появится пророк и сделает великие знамения и чудеса, и пожелает опровергнуть пророчество Моше Рабейну — его не слушают…, потому что пророчество Моше Рабейну [подтверждено] не знамениями…, но мы своими глазами видели и своими ушами слышали так же, как слышал он.

Итак, недостижимый уровень пророчества Моше Рабейну напрямую связан с гарантией обеспечения принципа вечности и неизменности Торы: также как Тора, письменная и устная, была дана единовременно и единолично Богом, и не подлежит модернизации в какой-либо форме, также и Моше Рабейну был, есть и будет одним и единственным избранником для такого уровня миссии:

Принцип девятый — неизменность. Это значит, что эта Тора Моше не исчезнет; и не будет [иной] Торы от Всевышнего за исключением этой; и не будет добавлено к ней или убавлено от неё…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Предисловие к гл. «Хелек», принцип IX, с. 144—145)

[657] Книга «Шмот» — «Исход», 19: 9.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЗАДАЧИ

Личность и общественное устройство

Душа всякой плоти — это формообразующее начало, данное Богом. Но дополнительный разум,[658] находящийся в душе человека, определяет уже человека цельного в своём познании. И об этой форме сказано в Торе: «Сделаем человека нашим образом и как подобие нам»,[659] — а именно: будет у него форма, познающая и постигающая абстрактные знания,[660] пока не уподобится им…

Эта форма души не состоит из элементов, чтобы распасться на них…, но от Бога, с небес она. Поэтому, когда распадётся материя, которая состоит из элементов…, не истребляется эта форма…, но познаёт и постигает [умопостигаемые] знания, абстрагированные от материи, постигает Создателя всего [мира], оставаясь [живой] навеки…

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Йесодей Тора», IV, 8—9)

Всё, о чём мы говорили до этого, имело отношение к умозрительным вещам, назначение которых — довести человеческий разум до своего совершенного состояния. Само занятие умозрением представляло собой вечный философский идеал, к которому всегда стремились настоящие философы и мудрецы. Это занятие, представлявшее теорию в чистом виде, невозможно было применить в бытовых условиях. Посудите сами: можно ли где-то на практике приложить знания о единстве Бога или о творении мира? Итак, цель познания — познание. Однако, необходимо ещё что-то практическое, что предваряло бы умозрение и формировало цельную личность и справедливое общество. Иными словами, необходим инструмент, благодаря которому можно было бы прийти к цели, философскому идеалу — познанию вещей высшего порядка. Всё, о чем мы говорили в предыдущих главах, было главным — тем, что обеспечивает человеку вечное существование в интеллектуальном мире, а всё, о чем будем говорить далее — средством к обретению этого главного. Следовательно, теперь нам ясно, почему Маймонид считал, что отсутствие требования к постижению высочайших истин говорит о том, что данное учение не может претендовать на Божественное происхождение:

…Каждый раз, когда ты обнаружишь конкретное учение, вся цель которого… только исправление общественно-политического объединения, его устройство, устранение грабежа, насилия, но не будет в

---

658 То есть в дополнение к неразумной части души (растительная и животная), которая полностью подвергнута уничтожению, человек создан с потенциалом разумной части души, высшим идеалом которой является мудрость. См. также раздел «Конечное воздаяние в грядущем мире».

659 Книга «Берешит» — «Бытие», 1: 26. Стандартный перевод этого стиха звучит не совсем точно: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию нашему».

660 Интеллигибельные, умопостигаемые знания, идеи.

нём уклона к умозрительным вещам и тенденции к совершенствованию способности рассуждать, а [также если] в нём не уделяется внимания воззрениям, [насколько] они правильные или нет… — знай, что это учение было разработано людьми; а его разработчик, как уже было сказано, из людей третьей группы,[661] *а именно: [люди] исключительно с цельным воображением.*

А когда ты обнаружишь учение, вся система которого [распределена] пополам: на исправление телесных состояний, а также на исправление воззрений, расставляя акценты на правильные воззрения, прежде всего, о Боге, об ангелах…, пока не узнает [человек] всё сущее в истинном свете — знай, что эта система [знания] от Него, да превознесется Он, и что это учение Божественно…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 40, с. 255—256)

Вторая необходимая часть учения, как было сказано, должна быть посвящена формированию цельной, добродетельной личности и регулированию отношений между людьми. Здесь нужно отметить, что в вопросах нравственности и справедливого общественного устройства Рабби Моше во многом придерживался взглядов Аристотеля, которые были зафиксированы философом в трудах по этике и политике, считая, что в вопросах нравственности между великим греческим философом и высказываниями великих мудрецов Талмуда нет никаких противоречий.[662] При этом РаМБаМу совсем не мешало то, что этот поиск и формирование этих норм происходил в разные периоды времени, на разных территориях, в разных культурных и социальных средах, среди разных народов. На всём протяжении своих трудов Маймонид неоднократно употребляет следующую фразу, что «принимать истину нужно от каждого, независимо от кого она происходит», и что «руководствоваться следует только истиной».[663] Итак, откуда начинается формирование справедливого общества? Формирование справедливого общества начинается с построения цельной и добродетельной личности: нельзя быть хорошим человеком непроизвольно, от природы. РаМБаМ, вслед за Аристотелем, вторит, что сама добродетель не дается человеку с рождения, а даётся лишь возможность (потенциал) приобрести

---

661 Три группы людей: 1) мудрецы, занимающиеся умозрением — когда эманация нисходит только на способность рассуждать мудреца, не затрагивая воображение; 2) пророки — когда эманация нисходит и на способность рассуждать, и на воображение; 3) законодатели, общественные лидеры, волшебники, колдуны, ясновидцы — когда эманация изливается только на воображение (см. трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 37).

662 Этому посвящена шестая глава в предисловии к трактату «Авот» — «Поучения отцов».

663 Как говорит перефразированное выражение Аристотеля: «Amicus Plato sed magis amica est veritas» — «Платон — друг, но истина — бóльший друг», которое более привычно звучит для нас: «Платон мне друг, но истина дороже». Источник фразы — Никомахова этика, кн. I, гл. 4, где Аристотель, имея в виду Платона, заявляет, что, хотя «идеи ввели близкие нам люди», однако «наш долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если речь идёт о философах. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше».

(реализовать) её или её противоположность в силу наличия природной предрасположенности к тому или иному:

Недопустимо [утверждение], что человек, благодаря природе, с рождения, станет порядочным или не порядочным, так же как недопустимо [утверждение], что человек, благодаря природе, станет ремесленником… Однако допустимо, что благодаря природе, он возымеет природную предрасположенность к преимуществу или недостатку, [то есть] когда одни деяния станут даваться ему легче, чем другие. Например, если темперамент человека склоняется к сухости: сущность его мозга чистая и не влажная, — такому легче даётся запоминание и понимание принципов, нежели человеку — обладателю белой жидкости… Однако если оставить без учёбы и без развития вовсе того [человека], расположенного своим темпераментом к сему достоинству, то он останется глупым вне всякого сомнения…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне,
предисловие к трактату «Авот», гл. VIII, с. 248—249)

Какое поведение является добродетельным, к которому нужно стремиться? Читаем в кодексе «Мишне Тора», в разделе «Деот», I, 4:

Правильный путь — средняя мера в любой из всех норм поведения человека…, которая в равной мере отдалена от двух крайностей…, поэтому первые мудрецы повелели, чтобы человек всегда занимался нормами своего поведения, оценивал их и направлял их по среднему пути, чтобы стать цельным.

Каким образом это реализуется на практике? [С одной стороны], не быть гневливым, легко приходящим в ярость, а [с другой] — не мёртвым [телом], которое бесчувственно; но придерживаться среднего пути: приходить в ярость только [для виду] из-за чего-то значительного, ради чего стоит приходить в ярость, чтобы впредь такого больше не происходило…

Средний путь в поведении — это общее правило, у которого есть некоторые исключения. Среди них такие качества как скромность, которое является антиподом высокомерия и надменности, и внутреннее спокойствие, которое является полной противоположностью гнева. В обоих случаях человеку необходимо всеми силами отдаляться от одной крайности (высокомерие; гнев) и приближаться к другой (скромность; внутреннее спокойствие). Эти две исключительные нормы поведения заимствованы РаМБаМом от мудрецов Талмуда, чьи взгляды он разделял, будучи религиозным лидером и учителем:

А есть [такие] нормы поведения, в [формировании] которых человеку запрещено руководствоваться средним [путём], но [ему следует] отдаляться [от них] к другой крайности. И это высокомерие. Потому что неверно быть человеку лишь скромным, но [следует] быть уничижённым… Поэ-

тому сказано о Моше Рабейну: «очень скромный»,[664] *— но не сказано только «скромный», поэтому повелели мудрецы: «Чрезвычайно [старайся] быть уничижённым».*[665] *И ещё сказали [мудрецы]: «Каждый, кто становится высокомерным, отвергает основы»,*[666] *— как сказано: «И станет высокомерным сердце твоё, и забудешь ты Господа, Бога твоего…».*[667]

…И также гнев весьма вредное состояние, [поэтому] следует человеку отдаляться от него к другой крайности. …Сказали первые мудрецы: «Каждый, кто гневается, как будто поклоняется идолам»…,[668] *поэтому повелели дистанцироваться от гнева, пока не доведёт себя [до такого состояния], когда [уже] не будет волноваться даже из-за вещей, [которые обычно] вызывают гнев…*

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора», раздел «Деот», II, 3)

Исключением являются также и люди, которые страдают от самых разных крайностей в поведении. Поэтому желающим избавиться от вредных черт, рекомендуется временно «примерить» противоположные качества, пока не сформируется привычка. А как известно, привычка — вторая натура:

…Если [человек] близок к одной крайности, [пусть] приблизится к другой крайности, и ведёт себя так длительное время, пока не вернётся к правильному пути, суть которого средняя мера…

(Там же, 2)

Сама возможность приобретения человеком качеств предполагает свободу выбора. По Аристотелю, Бог не осведомлен о происходящем с отдельными индивидами, а только с тем, что вечно и неизменно, а именно: о человеческом виде как о целом образовании. И эта неосведомлённость даёт возможность человеку самостоятельно принимать решения и действовать. Однако, по Маймониду, Бог осведомлён о происходящем с отдельными индивидами, потому что, по его мнению, общих понятий (универсалий), таких как человеческий вид, вне умственных категорий не существует, а существуют реально только индивидуумы.[669] Более того, Его осведомлённость распространяется не только на прошлое и настоящее, но и на будущее. И РаМБаМ уже ответил нам, что осведомлённость Бога не выводит событие из возможного состояния: Он знает единым с Ним знанием, которое ни в коем случае не вынуждает человека поступать против его воли. Однако это также не означает, что Бог совсем не реагирует на людские поступки и не

---

664 Книга «Бемидбар» — «Числа», 12: 3.

665 Вавилонский Талмуд, трактат «Авот», гл. IV, ст. 4.

666 Там же, трактат «Сота», 4б.

667 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 8: 14.

668 Вавилонский Талмуд, трактаты «Шабат», 105б; «Недарим», 22а.

669 Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 18.

вмешивается в них, наоборот, Рабби Моше подчёркивает, что человек как носитель разума близок «разумному» Богу, Который откликается на его поведение, воздавая всегда по справедливости. В этом особом отношении человек исключителен, тогда как все остальные виды, населяющие подлунный мир, отданы на произвол случаю:

…Я считаю, что [механизм] Божественного надзора[670] *[действует] в этом нижнем мире, то есть [находящемся] под сферой Луны, исключительно [в отношении] особей человеческого вида. …И добро и зло причитаются им по заслугам, как сказано: «…Потому что все пути Его справедливы…».*[671]

…Потому что я не считаю, что от Него что-то скрыто... Но я считаю, что [механизм] надзора сопровождает разум [человека] и необходим ему, так как [механизм] надзора [осуществляется] только от разумного…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 17, с. 312, 314)

Из вышесказанного вытекает, что мера Божественного надзора прямо пропорциональна мере разумного постижения человеком, которое происходит, как нам известно, через приобщение к Божественной эманации. Чем глубже человек постигает, тем внимательней к нему Вышнее:

…Поэтому несомненно, что Его надзор за пророками будет более пристальным…, Его надзор за праведными и благочестивыми людьми — по мере их праведности и благочестию… Однако о глупцах и злодеях (поскольку по мере отсутствия у них [хоть лепты] от сей [Божественной] эманации, их значимость упала, и были включены в систему остальных особей животного мира) [царь Давид] иносказательно изрек: «…Скоту уподобились…»,[672] *— поэтому их убийство было «облегчено», и даже было заповедано (!!!) это [делать] ради [общей] пользы…*[673]

(Там же, гл. 18, с. 315)

Сурово (а по нашим временам — неоднозначно), но по мнению Маймонида — справедливо,[674] потому что за многочисленными зада-

---

[670] То есть наблюдение с целью охраны и контроля.

[671] Книга «Дварим» — «Второзаконие», 32: 4.

[672] «Теилим» — «Псалмы», 49: 13 и 21.

[673] РаМБаМ имеет в виду тех людей, чьи воззрения принципиально неверны (буквально: «люди, повернутые спиной к Царю»; к ним относятся различные группы идолопоклонников). Чем основательнее они придерживаются этих воззрений, тем дальше они от «царского двора». Такие люди хуже чем те, что пусты вообще от каких-либо воззрений, так как они способны сбить с правильного пути.

[674] РаМБаМ в Комментарии на трактат «Бава Кама», IV, 3 пишет:

…И не удивляйся этому…, несмотря на то, что они не совершили ничего плохого, ибо тот, кто [не достиг] цельности в человеческих качествах, по правде говоря, не является человеком, а [всё] его назначение [служить] человеку…

(Комментарий к Мишне, раздел «Незикин», с. 16)

чами, стоящими перед всем многообразием бытия подлунного мира, стоит одна единственная цель — произвести на свет цельную личность, всё существо которой будет направленно на постижение Истины, из которого самым возвышенным и одновременно трудным является осознание единства Бога. Человек же, который не ставит себе таковое целью, просто остаётся на животном уровне, с которого он начинает свой жизненный путь:

…И когда обнаружили, что целью всех этих [объектов подлунного мира является] существование человека — это привело нас к необходимости исследовать также, зачем появился человек и какова цель его создания. …И обнаружили, что цель эта — в одном лишь назначении…, а именно: верификация доказательств и познание истин — каковы они. Ибо невозможно, чтобы назначение человека заключалось в потреблении пищи, питье, интимных отношениях, строительстве стен или царствовании, ведь это всё случайные состояния, которые [увы] не наполняют его сущность. И ещё: в данных качествах он подобен другим видам живых существ, но мудрость — это то, что добавляет [цельность] к его сущности…

…Ибо человек, преследующий [насыщение] похотей, отдающий предпочтение ощущениям и подчиняющий свой разум вожделению — превращается в скот, который ничего иного не знает, кроме пищи, питья и спаривания. В таком случае Божественная мощь в нём не проявится, я хочу сказать: «Разум», и будет он подобен плавающей болванке в бездне хаоса…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне,
предисловие к комментарию на Мишну, с. 56—57)

Планету Земля населяет огромное количество людей, среди которых доля людей, занимающихся постижением единства Творца, управления Создателем духовного и материального миров, — стремится к нулю. В то время как все остальные люди занимаются этим либо время от времени, не ставя себе таковое за цель всей жизни, или вообще об этом не думают, а полностью поглощены бытовыми проблемами, в кругу которых проходит вся их жизнь. Какова цель их существования в контексте аксиомы отсутствия у Бога напрасных поступков? Читаем у Маймонида:

…Существование всех этих людей обусловлено двумя причинами:

Первая — прислуживать тому единственному [мудрецу]. Ведь если бы все люди занимались поисками мудрости [и] философствовали — тогда бы мир разрушился, а человеческий вид исчез [с лица земли] за короткое время… Поэтому были созданы все эти [люди], чтобы они занимались [бытовыми] делами, необходимыми в государстве, и [тогда] мудрец сможет найти всё, в чём у него есть потребность…

Вторая причина сотворения тех, у кого нет мудрости, [в том], что люди мудрости весьма малочисленны. И так было обусловлено Боже-

ственной мудростью, и нельзя вопрошать о том…: «Зачем [Он] сотворил так это?». Так же как нельзя спросить: «Зачем сфер [создано] девять, блуждающих небесных тел — семь, а элементов — четыре?» …И потому были созданы массы [людей], чтобы служить благородным людям «социумом»…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне,
предисловие к комментарию на Мишну, с. 58—60)

Итак, очевидно, что главная цель человека достижима, во-первых, только в полном телесном здравии, когда образ жизни человека, его рацион сбалансированы: человек не способен чем-либо заниматься, когда он испытывает недомогание. Во-вторых, только в процессе самовоспитания, после выработки уравновешивающих душу и характер качеств и свойств. Как считал Рабби Моше, подлинно мудрый человек никак не может вожделеть или испытывать телесные страсти сверх нормальных физиологических потребностей.

Такие же задачи стоят и перед социумом, который необходим для формирования цельного индивида. Как уже отмечалось, человек живёт в обществе себе подобных, в которых у него есть естественная нужда: он, в отличие от животных, настолько беспомощен в своём самостоятельном существовании, что если бы не жизнь в группе подобных ему индивидов, он очень быстро исчез бы с лица земли. Человеческий индивид нуждается в целом комплексе необходимых для его выживания услуг, которые он не способен обеспечить себе самостоятельно. Сюда входит благоустройство жилища, пошив одежды, готовка пищи, создание семьи и многое другое. Следовательно, неизбежно объединение и распределение обязанностей среди заинтересованных участников, составляющих общество.

Но этому объединению препятствуют различия между людьми, такие как цвет кожи, врождённые способности, культурное и религиозное наследия, воспитание, привычки, образование, порой приводящие к тому, что сосуществование становится невыносимым, если, конечно, нет установленных правил, с которыми все члены группы готовы считаться ради общих целей. Итак, человек по природе — политическое существо:

Уже было хорошо разъяснено, что человек по природе политичен[675] *и что в его природе [потребность] быть внутри сообщества. И он не такой как остальные животные, у которых нет потребности быть в коллективе: из-за множества составляющих у этого вида*[676] *(ведь, как тебе известно, он был создан последним) возросли различия между особями до такой высокой степени, что, возможно, ты вовсе не обнаружишь даже двух индивидов, схожих хоть в каком-нибудь качестве…*

---

675 От слова «polis» — город-государство в древней Греции. Политика — искусство управления одной из форм общежития — государством (см. Аристотель, трактат «Политика», I, 7—8).

676 Неживое, растительное, животное, человеческое.

И поскольку в природе каждой особи есть такое отличие, но общность [тем не менее] особям необходима, то невозможно никоим образом, чтобы общество преуспело без помощи лидера, который сбалансировал бы их действия…, пока не устранит естественные различия…, и [тогда] общество станет упорядоченным…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 40, с. 254—255)

Однако цель политического объединения людей состоит не только в удовлетворении естественных нужд индивида и социума или упорядочивании распределения ресурсов, и не для устранения несправедливости как таковой. Конечно, государство выполняет эти очень важные функции, создавая людям условия жизни, но главная, основная цель любого человеческого сообщества состоит в коллективном познании сущего. РаМБаМ наглядно демонстрирует естественную зависимость индивидуума от общества и их обоюдную связь, равно как зависимость конечного этапа совершенства (познание) от начального этапа совершенства (устранение болезней, голода, несправедливости), ведущего к конечному этапу:

…Уже доказано, что человек обладает [потенциально] двумя идеалами: начальный идеал — это телесное воплощение совершенства, и конечный — это душевное воплощение совершенства.

Итак, начальный идеал заключается в том, чтобы быть максимально здоровым, насколько [позволяет] состояние тела; а это [возможно] только при доступности [удовлетворения основных] потребностей: в пище и других телесных нуждах, как например в жилье, купании и других. Однако это не под силу [осуществить] одному человеку, изолированному от общества; также невозможно каждому [в отдельности] достичь необходимого без политического объединения[677] *— ведь известно, что человек по природе политичен.*

А конечный идеал заключается в том, чтобы быть разумным актуально, то есть чтобы владеть знанием в актуальном состоянии, а именно: познавать всю совокупность бытия в конечном воплощении совершенства; ясно, что у конечного идеала отсутствуют действия и качества, а есть только воззрения…

Также очевидно, что конечного возвышенного идеала можно достичь только после достижения начального идеала, потому что человек не способен создать представление [о чём-либо]…, когда он испытывает боль, сильный голод, жажду, жару или сильный холод…

(Там же, ч. III, гл. 27, с. 337)

Как в мировоззрении роль Торы уникальна, так и решения вопросов о правильном политическом устройстве и нравственном совершенствовании также находятся в ведении Торы:

---

[677] Ведь один человек не способен одинаково хорошо шить, строить, варить, обучать и лечить; но что-то одно ему дается лучше, чем другому человеку; это значит, что ему следует заниматься тем, что он умеет делать лучше всего. А что касается всего остального, то об этом позаботятся другие члены общества.

…Поэтому я утверждаю, что Тора, хотя она и «неземного» происхождения, тем не менее, содержит «регуляторы» естественного (т.е. «земного»)…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 40, с. 255)

Многозначный текст Торы содержит как бы две составляющие, теоретическую и практическую:

…И истинное учение, как мы уже сказали… (а это учение Моше Рабейну), пришло помочь нам [в осуществлении] двух идеалов…, а именно: в исправлении отношений людей друг с другом путём устранения несправедливости и выработки правильных, возвышенных [человеческих] качеств для возможности сосуществования членов политического образования…, чтобы каждый из них мог достичь начального идеала; после чего исправление образа мыслей и распространение правильных воззрений приведёт к достижению конечного идеала.

И Тора прямо уже …сообщила нам, что целью всего учения [является] достижение этих двух идеалов, как сказал, да превознесётся, Он: «И заповедал нам Господь исполнять все постановления сии, чтобы мы боялись Господа, Бога нашего, дабы хорошо было нам во все дни, дабы сохранить нашу жизнь, как и теперь»[678] *…Известно высказывание [мудрецов], комментирующее сказанное Им: «…Чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои».*[679] *Сказали [мудрецы]: «Чтобы тебе было хорошо — в мире, который весь [суть] благой; и чтобы продлились дни твои — в мире, который весь [суть] долгий».*[680] *И пояснили: «Дабы хорошо было нам во все дни»…, — то есть [имеется в виду] достижение мира, который [суть] благой и долгий, а именно: вечное существование. И [ещё они] сказали: «Дабы сохранить нашу жизнь, как и теперь», — а именно: телесное существование…, которое «упорядочится» только посредством политического объединения, как мы уже объяснили.*

(Там же, ч. III, гл. 27, с. 337 — 338)

Назначение и внутренний смысл заповедей

Продолжая наше повествование, напомним, что у заповедей Торы, среди прочего, два основных назначения:

---

678 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 6: 24. Первая часть фразы «…дабы хорошо было нам во все дни» говорит об усвоении правильного мировоззрения, которое обеспечивает человеку вечное существование (об этом говорит обстоятельство времени «во все дни» — в том числе посмертного существования) в мире чистого разума (см. далее раздел «Конечное воздаяние в грядущем мире»). А вторая часть фразы «…дабы сохранить нашу жизнь, как и теперь» говорит о правильном общественно-политическом устройстве (об этом говорит обстоятельство времени «как и теперь»).

679 Там же, 22: 7.

680 Вавилонский Талмуд, трактат «Кидушин», 39б.

1. Устранение несправедливости в обществе и стимулирование выработки в людях хороших, достойных черт характера, которые могут и должны привести к здоровым общественным взаимоотношениям.[681]
2. Формирование правильных представлений об устройстве мироздания, концепции о единстве Бога, о творении.[682]

Рабби Моше все заповеди разбил на четырнадцать групп, которые, на первый взгляд, не имеют смыслового родства. Однако, внимательный читатель обнаружит, что все они могут быть сведены к упомянутым выше двум позициям:

Я решил поделить все заповеди …на четырнадцать групп:

1. *Включает в себя заповеди, являющиеся основополагающими — те, что мы перечислили в разделе «Основы Торы»…*[683]
2. *Включает в себя заповеди, связанные с запретом идолопоклонства — те, что мы перечислили в разделе «Идолопоклонство». …И смысл этой группы понятен, ведь все они [нацелены] на укрепление истинных воззрений среди людей...*
3. *Включает в себя заповеди, связанные с подготовкой качеств — те, что мы перечислили в разделе «Этические воззрения». Напомним, что благодаря [воспитанию] правильных качеств [у индивидуума] налаживаются людские и общественные отношения…*
4. *Включает в себя заповеди, которые связаны с благотворительностью, ссудами, добрыми делами, и всё, что с этим связано…, все заповеди, которые мы перечислили в книге «Посевы», кроме [раздела] «Смешение» и «Первые плоды».*[684] *И смысл всех этих [заповедей] ясен, так как он обратим: [человек], богатый сегодня, он или его потомство — беден завтра; а [человек], бедный сегодня, он или его потомство — богат завтра.*
5. *Включает в себя заповеди, которые связаны с препятствованием грабежу и несправедливости; это те, которые включила в себя книга «Ущербы» нашего труда [Мишне Тора]. Польза от этой группы [заповедей] ясна.*
6. *Включает в себя заповеди, которые связаны с наказаниями, как, например, право*[685] *вора и грабителя или право лжесвидетелей,*

---

681 Здесь идёт речь об уровнях духовного совершенствования, а именно: уровне «трепета перед Богом». Ибо человек, придерживаясь этих правил, преследует «земные» цели, такие как мир и благополучие в обществе и т. п., иными словами, такой человек еще не осознал, что соблюдение заповедей имеет ценность само по себе — ведь они даны Абсолютом.

682 А здесь идёт речь о высшем уровне — любви к Богу, так как формирование правильной концепции о Боге и т. п. не должно преследовать посторонних целей, это ценно само по себе.

683 См. здесь и далее по списку: книга первая, раздел «Кодекс «Мишне Тора».

684 Эти заповеди относятся ко второй группе.

685 В значении совокупности законов о воре, грабителе, лжесвидетеле.

а [также] большая часть из того, что мы перечислили в книге «Судьи». Польза от этих [заповедей] ясна, ведь если не будет наказан вредитель, то вред никак не будет устранён и не исчезнет всякий злоумышленник…

7. *Включает в себя вещное право, которое связано с взаимоотношениями людей, как например сделки, аренда, залог, купля-продажа и тому подобное, а [также] наследственное право из этой категории. Это заповеди, которые мы перечислили в книгах «Приобретение» и «Гражданские законы». Польза от этой группы ясна и очевидна, так как такие имущественные и партнёрские отношения нужны людям в каждом государстве, и нужно установить справедливые законы, [регламентирующие] эту деятельность…*
8. *Включает в себя заповеди о запрещённых днях,[686] то есть о субботе и праздничных днях. Писание уже пояснило причину выделения и смысл каждого дня, который [заключается] в постижении воззрения[687] и отдыхе тела…*
9. *Включает в себя остальные практические служения, как например, молитва, чтение «Шма» и другие, которые мы перечислили в книге «Любовь», кроме [заповеди] обрезания.[688] Польза от этой группы [заповедей] ясна, ведь все они суть действия, которые укрепляют воззрения о любви к Богу, а также в том, что следует знать о Нём[689] и что относить к Нему.[690]*
10. *Включает в себя заповеди, которые связаны с Храмом, его утварью и служением. Это заповеди, которые мы перечислили в части книги «Служба». Мы уже упомянули выше о пользе этой группы.[691]*
11. *Включает в себя заповеди, которые связаны с жертвоприношениями. Это заповеди, большинство из которых мы перечислили в книге «Служба» и книге «Жертвы»...*
12. *Включает в себя заповеди, которые связаны с ритуальной чистотой и нечистотой. Общая цель их — «отдаление» от [частого] хождения в Храм, чтобы в душах царствовали величие, трепет и страх…*

---

686 Включающие заповеди о днях, в которые запрещена работа.

687 Например, в смысл субботнего дня заключены две основные концепции: 1) о творении мира; 2) об освобождении из египетского рабства. Концепция свободы из египетского рабства символизирует свободу от материального рабства, а концепция творения мира — что эта свобода всё ещё ограничена и не окончательна.

688 Эта заповедь относится к четырнадцатой группе.

689 Что Он воздает добром за соблюдение Его заповедей и наказывает за нарушение (прим. — *Капах Й.*).

690 Что Он отвечает на мольбы людей (прим. — *Капах Й.*).

691 См. трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 32. РаМБаМ считал, что группа заповедей о жертвоприношениях в Храме преследовала, среди прочих, также и воспитательные цели: чтобы получившие новый Закон люди постепенно смогли отойти от идолопоклонства. Разрешив жертвоприношения (что является, согласно Маймониду, отголоском языческих культов), Тора «пошла» на уступку, но с условием, чтобы приносить жертвы не образам людей и животных, а Незримому, и не где пожелает сердце, а там, куда Он укажет.

13. *Включает в себя заповеди, которые связаны с запретом [некоторых видов] пищи… Это заповеди, которые мы перечислили в разделах «Запрещённая пища» и «Разрешённый способ убоя скота». Обеты и «незирут»*[692] *— из этой группы. У всех этих [заповедей] целью [является] — обрубить вожделение похотливости и разнузданности в постоянных поисках наслаждений …*
14. *Включает в себя заповеди, которые связаны с запретом некоторых интимных отношений. Мы их перечислили в книге «Женщины» и в разделе «Запрещенные интимные отношения». …У этих [заповедей] целью также является снижение половой активности, обуздание сексуального желания насколько это возможно, а также — чтобы не ставить это себе целью, как это делают неразумные люди.*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших»,
ч. II, гл. 35, с. 353—355)

Идеальное общество

Идеальным обществом называется такое объединение людей, в котором соблюдены все вышеперечисленные требования. Это общежитие, где царят мир, достаток и процветание, которые освобождают человека от траты времени и сил на решение бытовых проблем и урегулирование конфликтов между людьми, а высвободившееся время человек использует на приобретение мудрости. Это объединение имеет одну систему ценностей и взглядов — Тору, и признает одну власть — Теократию. Модель идеального государства РаМБаМ связывает с приходом царства мессии, при котором как раз и должны воплотиться идеалы мира, справедливости, подчинения Высшей воле Бога и полное знание о Нём:

…Мессианская эпоха — это время, когда монархия возвратится к евреям, а они вернутся в землю Израиля. Тот монарх сделает столицей своего царства «Цийо́н»,[693] *его имя возвеличится и распространится во всех уголках земли в большей мере, нежели [когда-то] имя Шломо (Соломона).*[694] *Народы заключат с ним мир, а государства будут внимать ему, ибо велика его справедливость. Благодаря ему произойдут великие события, а всякого, кто восстанет против него, Бог сломит и предаст в его руки. И все стихи Писания подтверждают его успех и наш успех вместе с ним…*

---

[692] Незирут — это воздержание от: 1) употребления вина и любых продуктов из винограда; 2) стрижки; 3) прикасания к мёртвому телу.

[693] «ציון» — «*Цийо́н*» — «*Сион*» происходит от корня «цади — юд — нун» — отмечать, обозначать, выделять. «*Цийон*» — выделенное место, через которое осуществляется связь «небесного» и «земного», иными словами, Иерусалим.

[694] Царь Соломон, сына царя Давида.

…В те дни людям станет весьма доступно пропитание, так что человек благодаря незначительным усилиям извлечёт много пользы. В отношении этого сказали [мудрецы]: «В будущем земля Израиля [будет] давать булки и одежду»,[695] *— ведь люди [обычно] говорят, когда что-нибудь получается с лёгкостью или [уже] приготовлено: «Некто нашёл испечённый хлеб и сваренную пищу»…*

И величайшая польза в то время будет заключаться в том, что мы будем освобождены от власти зла, которое удерживает нас от всех добродетелей, и приумножится мудрость, как сказал [пророк]: «…Ибо земля будет наполнена знанием Господа…».[696] *Исчезнут споры и войны, как сказал [пророк]: «…Не поднимет народ на народ меча…».*[697] *И тот, кто будет [жить] в те дни, достигнет великого совершенства, благодаря которому удостоится жизни в грядущем мире.*

…Однако [пророки и праведники] желали [наступления] мессианской эпохи отнюдь не для того, чтобы приумножить урожай и имущество…, но ради добродетельного объединения и благого управления, и мудрости, и справедливости царя, …и его близости к Творцу, как сказал ему: «…Ты — сын мой…»;[698] *и исполнения всей Торы Моше без лености, без забот и без принуждения, как предначертал: «И не будут учить друг друга…, ибо все будут знать Меня…».*[699]

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне,
предисловие к гл. «Хелек», с. 138—139)

На первый взгляд это похоже на иллюзию, мечту, невозможность претворения в жизнь которой, казалось бы, очевидна. Конечно, можно допустить, что такая модель и могла бы быть реализована среди небольшого количества людей, скажем, в небольшом закрытом поселении, однако даже в рамках одного народа, даже небольшого, убедить его принять Тору и ограничить себя в её рамках не представляется возможным, а уж тем более всё человечество! Однако как бы это не казалось парадоксальным, большая часть пути уже пройдена. Как известно, и христианской и мусульманской религиями были взяты за основу книги Священного Писания с кое-какими коррективами и дополнениями. Это касается христианской и мусульманской частей человечества, которые признали Тору Моше Рабейну частью своих Священных Писаний. А что касается остальных людей, населяющих Землю, то благодаря завоеваниям и миссионерской деятельности этих религий, практически не осталось людей, не знакомых с такими словами как Библия, Коран, которые зиждутся на Пятикнижии, а также на других книгах, составленных еврейскими пророками и царями. Итак, мессии осталось,

---

695 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 30б.

696 «Иешаягу» — «Исайя», 11: 9.

697 «Миха» — «Михей», 4: 3.

698 «Теилим» — «Псалмы», 2: 7.

699 «Ирмия» — «Иеремия», 31: 33.

считает Маймонид, только раскрыть людям глаза, указав на тот факт, что то, что они называют Священным Писанием и признают в качестве такового, по сравнению с источником искажено:

…Однако человек не способен постичь мысли Создателя мира, потому что наши пути не Его пути, а наши мысли не Его мысли. Все слова Иегошуа а-Ноцри (Иисуса из Назарета) и Ишмаэлита (Мухаммада), который был после него, [были нужны] только, чтобы проторить дорогу царю-мессии и подготовить весь мир к совместному служению Богу, как сказано: «Тогда опять Я дам народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единодушно».[700]

Каким образом [это произойдёт]? Весь мир уже наполнился словами о мессии, словами о Торе, словами о заповедях; и слова эти распространились на далёких островах, среди множества народов, закрытых сердцем, — они обсуждают эти слова и эти заповеди Торы: эти говорят, что эти заповеди были истиной, но уже не актуальны в это время…, а те говорят, что есть скрытые вещи в них, и [их] нельзя [понимать] по-простому… И когда воцарится истинный царь-мессия, и он преуспеет, и поднимется, все они сразу осознают, что их отцы унаследовали ложь, и что их пророки и отцы ввели их в заблуждение.

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Шофтим», раздел «Мелахим ве милхамот», XI, 4)

Что касается пророчеств, повествующих об изменении законов природы в мессианскую эпоху, то Рабби Моше с этим не согласен, считая все описания поэтической аллегорией. Из слов пророков и мудрецов можно извлечь, что этому воцарению будет предшествовать война, а после этого будет установлен мир и власть единого Бога на всей земле. В это время исчезнут голод, война и зависть, но будут изобилие и достаток. И тогда настанет то, что мы называем конечным идеалом общества, который выражается в единственном стремлении — заниматься познанием Абсолюта:

Не подумай, что в мессианские дни что-то перестанет идти своим чередом или что будет что-то новое в творении — нет; мир идёт своим чередом. А то, что сказано у Ишайи (Исайи): «И будет жить волк вместе с ягнёнком, и леопард будет лежать вместе с козлёнком… »,[701] *— аллегория: суть [заключается в том], что израильтяне будут в безопасности вместе со злодеями мира, уподобленными волку и леопарду…*

Мудрецы сказали: «Между этим миром и днями мессии есть различие только в подчинении царств».[702] *Из прямого смысла слов проро-*

700 «Цефания» — «Софония», 3: 9.

701 «Ишайя» — «Исайя», 11: 6.

702 Вавилонский Талмуд, трактат «Санэдрин», 91б.

ков следует, что вначале мессианских дней будет война с Гогом из Магога[703] и что до этой войны появится пророк у израильтян, чтобы направить их на правильный путь и подготовить их сердца,[704] как сказано: «Вот Я посылаю вам Элиягу (Илью) пророка…»[705]

…И все эти события и подобные им человек не [в силах] познать, каким образом они будут [происходить], пока они не произойдут, потому что эти события закрыты [для понимания] у пророков; также у мудрецов нет полученного [знания] об этих событиях…, — поэтому у них есть разногласия касательно этих событий; как бы то ни было, распорядок этих событий и их детали не являются основой в религии.

Пророки и мудрецы желали [наступления] мессианских дней не для того, чтобы властвовать над всем миром… и не для того, чтобы есть, пить и радоваться, а для того, чтобы быть свободными в [изучении] Торы и мудрости и [этому] не было бы препятствующих, чтобы удостоиться жизни грядущего мира…

В то время не будет ни голода, ни войны, ни зависти и соперничества, потому что будет излито много блага, и всякие наслаждения [станут] достижимыми как пыль; и занятием всего мира будет исключительно познание Бога…

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Шофтим», раздел «Мелахим ве милхамот», XII, 1, 2, 4, 5)

После установления власти мессии, согласия во всём мире, освобождения от оков зла люди осознают, что установленное им Теократическое государство обладает значительным преимуществом по сравнению с другими формами правления. И хотя мессия умрёт — установленная им модель человеческого общежития будет продолжать успешно функционировать:

…Однако мессия умрёт, а его место займут его сын, а затем и внук. И Всевышний уже возвестил его смерть: «Не ослабеет и не поки-

---

703 Вавилонский Талмуд, трактат «Санэдрин», 97б.

В йеменском послании РаМБаМ написал, что в стихе пророка «Иермиягу» — «Иеремии», 30: 7: «…Время бедствий для Яакова, но он будет избавлен от него», — содержится намек на войну Гога из Магога и что это будет после того, как явится мессия, но до его воцарения, ибо именно он подарит человечеству мир и согласие. Царь Гог из земли Магог — персонаж из пророчеств пророка «Йехезкеля» — «Иезекииля», 38-39, который должен собрать огромное войско и прийти с северных краев в Израиль, где он должен, согласно пророчеству, потерпеть решительное поражение. Это событие знаменует собой начало мирного этапа человеческой истории, где миром будет править Божественная справедливость.

704 К раскаянию. В кодексе «Мишне Тора», книге «Мада», разделе «Тшува», VII, 5, РаМБаМ написал, что избавление наступит лишь вследствие раскаяния; и Тора уже пообещала, что евреи раскаются в конце [периода] изгнания и [тогда] сразу наступит избавление… А в йеменском послании РаМБаМ разъяснил, что возвращение пророчества предшествует мессии, как сказано у пророка «Йоеля» — «Иоиля», 3: 1—2: «…И будут пророчествовать ваши сыновья…»

705 «Малахи» — «Малахия», 3: 23.

нет, доколе на земле не установит правосудия…»[706] *И его власть продлится весьма долго…, не исключено, что… тысячи лет, ведь мудрецы уже сказали: «Добродетельное собрание, когда соберётся — не сразу распадётся».*[707]

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне,
предисловие к главе «Хелек», с. 138—139)

Подведение итогов

РаМБаМ разделял точку зрения Аристотеля в том, что приобретение правильных черт характера происходит через становление (или лечение) души, где уравновешенность во всём и служит показателем здоровья. Однако если для Стагирита самоё средний путь в поведении представлял собою благо, то для Маймонида средний путь служил лишь средством для достижения высшего блага — постижения Истины. Здесь нам потребуются некоторые разъяснения.

К числу заслуг Аристотеля относятся определение и классификация наук, или видов знания.[708] Он разделил науки на три большие группы: 1) теоретические (умозрительные), 2) практические и 3) творческие (производительные, созидательные). К первым философ отнёс философию, математику и физику; ко вторым — этику и политику, а к третьим — искусства, ремёсла и прикладные науки. Этика означала жизненную мудрость, «практические» знания относительно того, что такое счастье и каковы средства его обретения. В отличие от теоретического знания, для которого познание является самоцелью, практическое знание занимается получением знания для реализации идеала. В области практических и производительных наук цель мышления не познание, но поступки, деятельность.[709] Согласно Аристотелю, цель практической науки составляет не столько созерцание, сколько осуществление его: ведь недостаточно только знать добродетель, но нужно и обладать ею и стараться осуществить её или каким-либо иным путём стать хорошим человеком.[710] При этом этика Стагирита телеологична. Она исходит из принципа, что в человеке заложено внутреннее стремление к благой цели и высшему благу как движителю всего. В этом проявляется зависимость этических взглядов Аристотеля от метафизических, где всё вращается благодаря Первому движителю. Поэтому основной вопрос этики — вопрос о цели жизни. Аристотель от-

---

706 «Ишайя» — «Исайя», 42: 4.

707 Похожее высказывание есть в трактате «Авот» — «Отцы», IV, 14:

Рабби Йоханáн а-Сандлáр говорит: Всякое собрание с намерениями ради Неба состоится, а без таковых — не состоится.

708 Episteme.

709 Трактат «Никомахова этика», кн. I, гл. 1.

710 Там же, кн. X, гл. 10.

вечает, что целью является счастье. При этом счастье — это такое благо, которое является таковым само по себе, а это познание истины. Следовательно, возникает вопрос: если счастье (= познание истины) составляет высшее благо для человека, значит, добродетель приобретает второстепенное значение, становится средством, а не целью? Философ отвечает, что наслаждение, которое связано с теорией, и добродетельная жизнь — неразделимы.[711] В контексте взаимозависимости познания Истины и добродетельной жизни следует понимать также и взгляды РаМБаМа.

Теперь далее. Человеческая душа «состоит» из пяти частей: растительной, чувствительной, побуждающей (как реакция на ощущение наслаждения или боли), воображения и разума. Причём разум делится на две части: практическая часть, которая занимается освоением ремёсел и различием между добром и злом, — и теоретическая часть, которая занимается разделением между истиной и ложью. Человек, в отличие от животных и растений, не рождается совершенным, но должен себя реализовать, сделать цельным. Цельность — понятие растяжимое, где отправным пунктом является жизнь животного с человеческим обликом, а пунктом назначения — уровень Моше Рабейну, у которого во время получения Торы на горе Синай в пропорциях телесного и разума произошли метаморфозы, приведшие к преобладанию разумной части над телесной в такой степени, что отпала нужда в естественных нуждах, таких как еда, питье, интимные отношения.

Роль (функцию) разума в общественной жизни играет (выполняет) правитель. Также как разум делится на две части, так и правители делятся Рабби Моше на два типа: правитель неидеального общественного устройства и правитель идеального общественного устройства. Правитель неидеального общественного устройства, руководствуясь практическим разумом, опытом и силой воображения,[712] достигает исправности в общественных отношениях путём внешних регуляторов, таких как удовлетворение имущественных интересов граждан и распределение обязанностей среди людей. В неидеальном обществе духовная жизнь является уделом лишь немногих граждан, которым жизнь в обществе значительно облегчает решение бытовых проблем. Такое общество должно обслуживать мудреца. РаМБаМ сам писал об этом ученикам Рабби Эфраима из Цура в одном из своих писем:

…Известно, что тот, кто взимает с мудрецов имущественный, подушный налоги или деньги на трапезу царя и подобное этому, — нарушает слова Торы, Пророков и Писаний… Мало того, что они не занимаются своим ремеслом и не утруждаются, чтобы обеспечить тебя заработком, как им следует [делать], чтобы обеспечить довольством мудрецов,[713]

---

711 Трактат «Никомахова этика», гл. 1. кн. X, гл. 4.

712 Там же.

713 Вавилонский Талмуд, трактат «Псахим», 53б.

но они ещё взимают с тебя!? …И всё, что они возьмут с тебя, это [нужно рассматривать как] грабёж.

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо 8, с. 193—194)

Правителем идеального общества является мессия — пророк, близкий по своему уровню к пророчеству Моше Рабейну. Он, в отличие от своего предшественника, использует прежде всего актуализированный теоретический разум, на который снизошла Божественная эманация. Он побуждает людей к увеличению духовных пропорций, приобщает к истине, которая снижает потребность в материальных ценностях, вплоть до полной их минимизации. Это и есть обетованные пророками мир и Теократия, гарантом которых является мессия.

В этом контексте Теократия не означает форму правления, при которой политическая власть принадлежит духовенству, как это обычно принято считать.[714] Теократия — это прежде всего верховенство закона, которое было дано Создателем мира. Мессия, являясь лишь блюстителем, сам полностью связан «цепями» Божественного Закона-Права:

Если воцарится царь из дома Давида, размышляющий о Торе и живущий её заповедями согласно Письменной и Устной Торе как [делал] Давид, его предок, и будет принуждать каждого из народа Израиля следовать ей, укреплять её и вести войны Бога — тогда он предположительно — мессия…

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Шофтим», раздел «Мелахим ве милхамот», XI, 4)

[714] Такое определение Теократии дает Большой Толковый Словарь русского языка, РАН, С. П., 2000.

КОНЕЧНОЕ ВОЗДАЯНИЕ В ГРЯДУЩЕМ МИРЕ

Общеизвестно, что человеческий индивидуум является существом многоликим, в котором неразрывно сплетены различные, порой противоположные, свойства характера, природы и стихии. Уже из Торы (книга «Берешит» — «Бытие», 2: 7) нам известно, что при творении человека было задействовано не менее двух противолежащих механизмов. В человеке насаждены две природы: природа земная, хаотичная и небесная, формообразующая:

И сформировал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек живым существом.

Позже философская мысль «втиснула» человеческого индивидуума в лаконичную и сухую формулировку, гласящую: человек — это живое разумное существо. И всё. Поэтически настроенные люди воскликнут — «Ecce hommo?!»[715] А как же тот Божественный образ и лик, по подобию которого был сотворён человек?! Ведь Всевышний, да превознесётся Он, недостижим, непостижим и вообще вне всяких «имов» и «измов»?! Человек, следовательно, также бесконечно многообразен и до конца невыразим, — эту мысль развивает почти вся мировая литература, особенно последние 300 лет…

Сравнения ради можно привести параллельное определение человека, известное из курса современной биологии: человек — высшая ступень живых организмов на Земле; принадлежит к млекопитающим — гомини́дам,[716] возникшим около 550 тыс. лет назад.

Конечно, по Аристотелю, человек, кроме разумного и живого, является также и политическим, и социальным существом, но это не есть его философское (сущностное) определение. В нашей дискуссии мы также ограничены сущностной формулировкой, и о ней у нас пойдёт речь на протяжении всего раздела.

Итак, мы понимаем человека в качестве живого разумного существа, но что стоит за этим определением? Согласно тому же Аристотелю (трактат «О душе», кн. II, гл. 1), в любое определение должны обязательно входить такие составляющие как «род» и «вид». Род не существует отдельно от видов рода, следовательно, определение — формулировка, образованная из видовых отличий внутри рода. Род для условности именуется материей, а последнее видовое отличие, внутри которого уже нет отличия между индивидуумами — формой. В нашем определении «живое» — это род, или материя, а «разумное» — это вид, или форма.

Мы знаем, что материя потенциальна, а форма, напротив — актуальна:[717] телеологическим[718] идеалом потенциальной материи являет-

---

715 Се человек (*лат.*).

716 Человекоподобные существа.

717 См. в конце подраздела «Первопричина мира».

718 Телеология происходит от греческого «telos» — «конец», «цель», «завершение» и «logos» — «учение». Учение о цели или целесообразности.

ся актуальная форма. Применительно к человеку «живое» (материя), стремится преобразиться в «разумное» (форму). Таким образом, просто воспитание добродетельной, здоровой, красивой и т. п. личности не может являться **конечной** целью. К примеру, добродетель лишь конституирует отношения людей в рамках социума, но, увы, ничего не добавляет к человеческой самости:

…Третий вид [совершенства] — это нравственное совершенство… Большинство заповедей [в Торе направлены] на достижение этого вида совершенства. Этот вид совершенства также лишь подготовка для иного [совершенства] и не является самоцелью. А именно: все нравственные качества [затрагивают отношения] лишь отдельного человека по отношению к другому. Это совершенство предназначено только ради пользы людей, поэтому оно предтеча иному [совершенству]. Ведь если представить, что один из людей [находится] в одиночестве… — во всех его нравственных добродетелях… нет нужды: они вовсе не добавляют цельности к его личности…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. III, гл. 54, с. 414)

Переходя к теме **конечного** воздаяния, важно отметить, что о грядущем мире нам не известно ничего, за исключением нескольких косвенных намёков, указывающих на необычность тамошнего бытия. Например, в Вавилонском Талмуде (трактаты «Брахот», 34б, «Шабат», 63а, «Санэдрин», 99а) приводится следующая сентенция:

Все пророки пророчествовали исключительно о мессианской эпохе, а грядущий мир — [ничей] глаз не видел, кроме Тебя, Господь…

Интерпретируя весьма ограниченное число имеющихся на сей счёт высказываний, РаМБаМ, согласно своей интеллектуальной доктрине, указывает, что грядущий мир — это мир чистого разума, в котором отсутствует материальная составляющая:

…Так сказали первые мудрецы: «В грядущем мире нет ни еды, ни питья, ни интимных отношений, но лишь праведные люди восседают, их венцы [покоятся] на их головах, и наслаждаются сиянием Божественного присутствия».[719] *Итак, прояснили тебе, что там нет тела, ибо там нет еды и питья; а то, что сказали: «праведные люди восседают» — иносказательным образом сказали. Имеется в виду, [что] души праведных людей существуют там без усилий и труда. Аналогичным образом то, о чём сказали: «их венцы — на их головах», имеется в виду обретённое ими знание, благодаря которому они удостоились жизни в грядущем мире, — существует вместе с ними …А что имеется в виду под сказанным «и наслаждаются сиянием Божественного присутствия»? То, что они познают и постигают истинность Пресвятого, благо-*

[719] Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 17а.

словен Он — то, что они не [могут] постичь, будучи в тёмном и низменном теле.

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Тшува», VIII, 2)

Рациональный подход РаМБаМа наводит на мысль, что в мире чистого разума нет места ничему иному, кроме самого разума. Однако рационализм Маймонида оказывается весьма ограничен высказываниями мудрецов в таком роде:

У каждого еврея есть доля в грядущем мире… А вот те, у кого нет доли в грядущем мире…[720]

Рабби Моше вынужден, следовательно, согласиться с тем, что не только добродетельный, но даже и не совсем добродетельный человек также имеют долю в грядущем мире. РаМБаМ исключает из этого списка лишь закоренелых преступников, интересовавшихся при жизни удовлетворением лишь плотских страстей:

…Совершенное зло — это истребление души и её уничтожение…, и это суть [наказания] «каре́т», упомянутого в Торе. Суть «каре́т» — истребление души, как прояснил и сказал [Всевышний]: «…Истребится, будет истреблена та душа…».[721] *И сказали [мудрецы], да пребудет над ними мир: «Истребится» — в этом мире, «будет истреблена» — в грядущем мире. …Так всякий, кто прилип к телесным похотям, презрел истину и избрал ложь — будет отстранён от того блага, продолжив существование в [качестве] лишь бренной материи…*

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Предисловие к гл. «Хелек», с. 136—137)

К неисправимым преступникам относятся совершившие особо тяжкие преступления, а также постоянно совершавшие особо оговоренные мудрецами, но менее тяжкие преступления.[722] К ним относятся также и люди, отвергшие один из тринадцати принципов веры, сформулированных Маймонидом в предисловии к главе «Хелек»:

…Когда человек признает все эти основы[723] *и будет верить в них полной верой — тогда он приобщён к общности [народа] Израиля, и [мы] обязаны его любить… И даже если совершил… проступки вследствие похотливости и возобладания своей плохой натуры — он будет наказан*

---

720 Вавилонский Талмуд, трактат «Санэдрин», гл. «Хелек», преамбула (см. также подраздел «Предисловие к главе Хелек»).

721 Книга «Бемидбар» — «Числа», 15: 31.

722 Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Тшува», III, 6—14.

723 См. подраздел «Предисловие к главе Хелек».

согласно тяжести своего проступка, но [при этом] у него есть доля [в грядущем мире]…

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Предисловие к гл. «Хелек», с. 145—146)

При этом обязательным условием, включающим в список обречённых на тотальное уничтожение злодеев, является злостное неприятие раскаяния в течение всей жизни:

…О чём идёт речь, когда о каждом из тех, [упомянутых выше, сказано, что он] не имеет доли в грядущем мире? Когда умер без раскаяния.[724] *Однако если он раскаялся в своём злодеянии и умер… — он причисляется к тем, что имеют долю в грядущем мире, ибо нет чего-то, что [способно] устоять перед раскаянием…*

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Тшува», III, 14)

Беспредметный, отвлечённый от всего идеал, указывает РаМБаМ, достижим лишь единицами, такими как Авраам. Идеал потому и идеал, чтобы к нему стремиться, ибо предела в совершенстве нет:

…Поскольку знали мудрецы, да пребудет над ними мир, что это очень сложно,[725] *и не каждый этого достигает…, ибо человек совершает поступки лишь для того, чтобы извлечь из них пользу или устранить вред, в противном случае, его действия [рассматриваются им] как пустые.*[726] *…Поэтому [мудрецы] разрешили большинству оставаться в своих убеждениях — исполнять заповеди с надеждой на воздаяние, и остерегаться зла вследствие страха перед наказанием. В этом [намерении] их поощряют, усиливая их мотивацию в этом, пока постигающий не осознает и не познает истины, в чём заключается совершенный путь…*

Выполняя Тору из страха перед наказанием и ради надежды на воздаяние, большинство людей совершенно ничего не теряют, просто они несовершенны [в этом]. Напротив, желательно для них, дабы исполнение Торы приобрело у них характер ценности и привычки, а [уже после] сфокусируются на истине, и станут служить из любви. И об этом сказали [мудрецы], да пребудет над ними мир: «[Пусть] всегда человек занимается Торой, даже не ради неё самой, ибо [занятия] не ради неё приведут к [занятиям] ради неё».[727]

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Предисловие к гл. «Хелек», с. 132—133)

---

724 Книга «Бемидбар» — «Числа», 15: 31: «Ибо слово Господне презрел и заповедь Его нарушил; будет истреблена та душа — грех на ней». Устная Тора разъясняет, что перед фразой «грех на ней» нужно вставить союз «когда»: «…Будет истреблена та душа, когда грех на ней», — то есть в отсутствие раскаяния.

725 Требовать от человека учить Тору бескорыстно и соблюдать её из любви к Богу.

726 То есть бесцельные действия.

727 Вавилонский Талмуд, трактат «Псахим», 50б.

Итак, перед человеком ставится сложная жизненная задача постепенного «одухотворения» ценностей по мере взросления. В перспективе всё должно быть поставлено в подчинение одной цели — любви к истине, Богу:

…Представь, что ребёнка привели к преподавателю, обучающему Торе. Это является великим благом для него, [выражающимся] в объёме достигнутого им совершенства. Однако в силу своей молодости и слабости разума он не осознаёт ценности сего блага…, поэтому преподаватель, который более совершенен чем он, вынужден стимулировать его [желание] к учёбе, используя вещь, любимую им в малом возрасте. [Учитель] скажет ему: «Учись, и [тогда] я дам тебе орешки, фиги или кусочек сахара». А он [в ответ] будет старательно учиться не ради самой учёбы (ведь он не знает об её ценности), а для того, чтобы получить эту пищу: поедание той пищи для него важнее и, несомненно, лучше, чем учёба, поэтому учёбу посчитает за труд…, дабы достичь посредством этого труда той заветной цели…

А когда подрастёт, и его разум окрепнет, и та вещь, коей он придавал значение до этого, потеряет значимость в его глазах… — они снова пробудят в нём желание посредством той вещи, что важней для него… И тогда он также будет стараться не ради самой учёбы, а ради той одежды. И эта одежда важней для него, чем мудрость, она — цель учебы.

…Всё это позорно. Однако мы нуждаемся в этом вследствие слабости человеческого разума, который ставит в качестве цели мудрости что-то иное взамен мудрости… И это [называется] у мудрецов «не ради неё самой»,[728] *иными словами, он станет выполнять заповеди, старательно учиться не ради самой этой вещи, а ради чего-то иного. Однако мудрецы остерегли нас в этом, сказав: «Не делай их (заповеди) венцом, чтобы возвеличиться ими, и киркой, чтобы рыть ими».*[729] *Они намекают на то, что я тебе уже объяснил: не [следует] ставить целью мудрости, чтобы за неё превозносили люди, или — стяжательство…; но будет у человека целью мудрости исключительно познание её самой. И подобно этому конечная цель истины — знать, что она истина. А заповеди — истина, значит, их цель — их выполнение.*

…[И ещё более недвусмысленно] …высказывание в «Сифре́й»:[730] *«Может быть ты скажешь: «Вот я учу Тору ради того, чтобы быть богатым, ради того, чтобы меня звали «Рабби», ради того, чтобы получить плату в грядущем мире?», — [на это] учение указывает: «Ради любви к Богу», — всё, что вы делаете — делайте из любви»…*

(Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне.
Предисловие к гл. «Хелек», с. 131—132)

---

728 Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 17а.

729 Там же, трактат «Авот», IV, 7.

730 «Сифри» на кн. «Дварим», 11: 13.

Выражающаяся в познании безусловная любовь к Всевышнему и есть конечное воздаяние в вечном мире чистого разума, где отсутствуют какие-либо внешние и внутренние препятствия. Бесконечное благо ожидает тех, кто к нему стремится:

Благо, припрятанное для праведных людей,[731] *это жизнь в грядущем мире; это жизнь, у которой отсутствует смерть, и благо, у которого отсутствует зло. Об этом написано в Торе: «…Чтобы тебе было хорошо и чтобы продлились дни твои».*[732] *[Интерпретируя стих], Устная Тора учит: «"Чтобы тебе было хорошо" — в мире, который весь [суть] благой; "И чтобы продлились дни твои" — в мире, который весь [суть] длящийся».*[733] *Это и есть грядущий мир…*

(РаМБаМ. Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Тшува», VIII, 1)

Это благо ожидает тех, кто его достоин, сразу после физической смерти:

…Мудрецы назвали его грядущим миром не потому, что он не существует в данный момент: сей мир исчезнет, а вслед наступит тот мир, — нет. Он существует и пребывает, как сказано: «…Который припрятал для трепещущих пред Тобой…».[734] *Однако назвали его грядущим миром вследствие того, что та жизнь наступает у человека после жизни в этом мире, в котором мы существуем [нераздельно] телом и душой…*

(Там же, 8)

Подведение итогов

В Вавилонском Талмуде, трактате «Санэдрин», 97а., сказано: «*Шесть тысяч лет есть мир, и одно [тысячелетие мир] — в разрухе*». Данное высказывание можно интерпретировать по-разному. Например, РаМБаМ, согласно своей доктрине, понимал это высказывание в переносном смысле, аргументируя тем, что время тесно связано с движением, а движение связано, в свою очередь, с объектом, способным двигаться — время пропадает при исчезновении материальных объектов:

…Принцип, вокруг которого мы вращаемся, уже прояснён. А именно: уничтожение, изменение сего мира или изменение природы чего-то… — обо всём этом у нас отсутствуют пророческое высказывание и

---

731 «צדיקים» — «*праведные люди*» — от корня «צדק» — «*справедливость*». В главе 53 третьей части Путеводителя РаМБаМ говорит о значении этого слова: «…Значение этого слова [заключается в том], чтобы дать обладателю [какого-либо] права то, что ему положено…».

732 Книга «Дварим» — «Второзаконие», 22: 7.

733 Вавилонский Талмуд, трактат «Кидушин», 39б.

734 «Теилим» — «Псалмы», 31: 20.

также слова мудрецов, ибо их высказывание, [что] «шесть тысяч лет есть мир, а одно [тысячелетие мир] — в разрухе»,[735] *не [констатирует] полного отсутствия мироздания: «…а одно [тысячелетие мир] — в разрухе» указывает на существование времени…*

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших», ч. II, гл. 29, с. 230)

Оппоненты РаМБаМа считали, что высказывание в Талмуде надо понимать буквально:

Сказал Авраам [бен Давид]: «Видимо, [автор] опровергает, что мир обратится в хаос, а Пресвятой, благословен Он, создаст заново Свой мир, как сказали [мудрецы]: "шесть тысяч лет есть мир, а одно [тысячелетие мир] — в разрухе," — отсюда следует обновление мира».

(«Замечания РаАВаДа» на кодекс «Мишне Тора»,
кн. «Мада», раздел «Тшува», VIII, 8)

В том же источнике (трактат «Санэдрин», 97а) сказано, что наш мир развивается поступательно: после творения мира и нескольких фаз развития наступит мессианская эпоха: «*Мир просуществует шесть тысяч лет: две тысячи — хаос, две тысячи — Тора и две тысячи — мессианские времена*». Вышеупомянутые Талмудические высказывания позволили сформировать в сознании людей устойчивую модель, благодаря которой мессианские времена, воскрешение из мертвых и грядущий мир слились в единый комплексный процесс избавления.[736]

---

[735] Вавилонский Талмуд, трактат «Санэдрин», 97а.

[736] Провести чёткую временную границу между окончанием нынешнего и началом грядущего миров довольно сложно, поэтому правильным было бы сказать, что мессианская эпоха знаменует собой начало перехода в другую фазу развития, а воскрешение из мёртвых завершает её, причём этот промежуток может занять по времени около двух тысяч лет. Благодаря сверхъестественным событиям, в период «последних дней» (т. е. апокалипсиса) раскроется всемогущество и мудрость Творца, поэтому, кстати сказать, Рав Саадия Гаон и разбирает такой вопрос: «Что будет происходить с теми людьми, которые будут жить в период воскрешения:

а) умрут досрочно, а потом воскреснут;
б) не умрут, но плавно перейдут в грядущий мир вместе с воскресшими;
в) будут жить полный срок, но не перейдут в грядущий мир вместе с воскресшими?

По словам РаСаГа, ему ближе последний вариант, потому что воскрешение как акт необходимо для демонстрации избавления, в чём очевидцев этого чуда убеждать не имеет смысла. (РаСаГ, трактат «Верования и мнения», VII, 9).

Рав Саадия Гаон считает, что в момент воскрешения каждому, кто этого достоин, будет дано физически здоровое тело со всеми вытекающими из этого позитивными последствиями: еда, питьё, интимные отношения. Вслед за этими чудесными событиями последует плавный переход в грядущий мир, в котором при наличии всё тех же тел люди будут питаться особым светом, как это уже было когда-то с Моше Рабейну (там же, 5—8).

Важно отметить, что в еврейской религиозной литературе как мессианские времена, так и грядущий мир символизируют собой антипод нашего мира, в котором существуют добро и зло, война и мир, день и ночь и т. п., но если о мессианских временах, а также чуть-чуть далее нам известна кое-какая информация, доступная нашему пониманию, то о грядущем мире информация отсутствует. Об этом сказано в Вавилонском Талмуде (трактаты «Брахот», 34б, «Шабат», 63а, «Санэдрин», 99а) следующее:

Например, по Рав Саадии Гаону (882, Дилаз, Верхний Египет — 942, Багдад), переход в грядущий мир означает не исчезновение, а лишь утончение материи: во время воскрешения люди приобретут более совершенные тела. Аналогичного состояния в нашем мире смог достичь Моше Рабейну, который во время получения Торы на горе Синай в течение сорока суток питался не телесной пищей, а Божественным светом:

…И если попросит вопрошающий, чтобы мы привели ему пример, каким образом будет жить тело и дух постоянно без пищи — приведём ему пример с Моше Рабейну, да пребудет над ним мир, которого поддерживал Бог, благословенно Его имя, сорок дней и сорок ночей, три раза [в день] без еды, как сказано: «И был там с Господом сорок дней и сорок ночей, хлеба не евши и воды не пивши…».[737] И только свет поддерживал его жизнь, который сотворил Бог и которым окружил его лицо, как сказано, Моше не знал, что «…его лицо излучало свет…».[738] [Всевышний] создал этот образ[739] для того, чтобы сделать доступным это нашему пониманию, чтобы мы [смогли] уподобить жизнь праведных людей [в грядущем мире] этому образу в свете [и] без пищи…

(РаСаГ. Трактат «Верования и мнения», IX, 5, с. 191)

Наличие тела, в свою очередь, предполагает наличие ограниченного места, куда тело могло бы быть помещено. В противном случае, существование тела вне места или же в бесконечном пространстве звучит как абсурд:

После того как я прояснил два этих принципа,[740] отвечу на третий вопрос. А именно: [нужно] обсудить местонахождение тех [людей], удостоившихся [награды] и наказания, ведь всё-таки они люди с телами и душами [и] не возможно для них [быть] без места, в котором они будут покоиться, и [без] границы, которая будет их сдерживать. Творец, да возвысится и возвеличится Его имя, следовательно, создаст эти [места] и поместит их[741] туда. Наличие телесности у людей вынуждает нас обсуждать эту тему,[742] однако вместе с тем это уже было упомянуто в стихах. И названы были как: [новое] «небо» и [новая] «земля», — чтобы приблизить это нашему пониманию…

(Там же, 6, с. 192)

«Все пророки пророчествовали исключительно о мессианской эпохе, а грядущий мир — [ничей] глаз не видел, кроме Тебя, Господь…».

737 Книга «Шмот» — «Исход», 34: 28.

738 Там же, 30.

739 Образ света.

740 Раскрывающих сущность награды и наказания, о которых у автора шла речь ранее в трактате.

741 Праведников и злодеев.

742 Наличие места для людей в грядущем мире.

Возражая на это, Рабби Моше обращает внимание на бессмысленность существования физического тела в грядущем мире:

…И когда мы упомянули грядущий мир, мы разъяснили там также, что это — конечная цель, и выразились так: «…Это награда, ценнее которой нет награды, и благо, выше которого нет благ…».[743] *После сказанного нашими учителями, что в том [мире] нет «ни еды, ни питья, ни интимных отношений»,*[744] *мы также прояснили, что в грядущем мире отсутствуют тела.*[745] *И глупо, чтобы эти «инструменты» существовали бы напрасно — не дай Бог действовать Богу напрасно! Ведь если у человека будет рот, желудок, печень и половые органы, а он не будет есть, пить и рожать — их наличие бессмысленно…*

(Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, с. 344—345)

Состояние же души после смерти рассматривалось Равом Саадией Гаоном обособленно: после смерти человеческая душа пребывает в «банке» душ в ожидании момента, когда все души исчерпают циклы воплощения на земле. Далее должно было последовать воскрешение (повторное воплощение) достойных душ для перехода в новую эпоху — грядущий мир, где душа получает итоговую награду:

…Далее: каково положение [души] после оставления ею тела? Вернусь к тому [месту], где я упомянул [об этом] ранее, что она хранится до момента воздаяния, как сказано: «…И хранящий душу твою знает и воздаст человеку по делам его».[746] *И будет местом хранения чистых [душ] из них вверху, а тёмных — внизу…, как сказали первые [учителя]: «Душа праведников хранится под престолом славы, а злодеев бродит по миру, не находя покоя».*[747]

…Время нахождения её без тела будет [длиться до тех пор], пока не соберутся все души, которые мудрость Создателя сочла возможным сотворить, и это произойдёт в конце существования мира. А когда завершится их число, и они соберутся, [Он] соединит души с их телами… и вознаградит их, как они того заслуживают…

(РаСаГ. Трактат «Верования и мнения», VI, 7, с. 159—160)

В отличие Рава Саадии Гаона, Маймонид считал, что целенаправленного хода человеческой истории к «финишу» как такового не существует: мессианская эпоха ни в коей мере не связана с завершающим этапом истории, — приход мессии возможен в любой момент,

---

743 Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Тшува», VIII, 3.

744 Вавилонский Талмуд, трактат «Брахот», 17а.

745 Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Тшува», VIII, 2.

746 «Мишлей» — «Притчи», 24: 12.

747 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 152б.

независимо от времени.[748] Мессианская эпоха — это эпоха идеального общества, которой чаяли пророки и мудрецы как возможности посвящать всё наличное время мудрости и постижению Бога. Что касается воскрешения — оно также не связано с переходом из этого мира в грядущий мир, но представляет собой «рядовое» сверхъестественное событие, не имеющее объяснения, как его не имеет Божественная мудрость.[749]

На склоне лет РаМБаМа началась и затем в течение нескольких десятков лет велась острая полемика вокруг его идей о существовании души в грядущем мире. Ведь если грядущий мир — вне связи с повторным воплощением, то, возможно, автор и воскрешение интерпретировал иносказательно — как окончательную свободу души от тела?![750]

---

[748] См. Сборник предисловий РаМБаМа к Мишне. Предисловие к гл. «Хелек», с. 138—139.

[749] Сборник писем РаМБаМа. Т. I, письмо № 21, часть V. В послании РаМБаМ намекает, что воскрешение всё-таки играет роль воздаяния для тела, а в предисловии к главе «Хелек» он добавляет, что воскрешение из мёртвых припасено как воздаяние лишь для праведников.

[750] Полемику вокруг трудов Маймонида можно разделить на два этапа: при жизни РаМБаМа — с его идеями, и после смерти — вокруг их сторонников. Первые «стрелы» критики обрушил раввин из Багдада — Шмуэль бен Али. На сегодняшний день сохранились фрагменты нескольких писем РаМБаМА, свидетельствующие о политической подоплёке данной дискуссии (см. Книга первая, раздел «О воскрешении»). Вокруг собственно трудов и мировоззрения Маймонида полемика, в которой он лично не участвовал, разразилась уже на склоне его лет и продолжалась несколько десятков лет после его смерти, переместившись географически в Европу — на территорию Испании и Южной Франции. Данная дискуссия отражена в переписке между испанским раввином Ме́иром Абула́фией (РаМА) и его французскими коллегами. Чувство удручённости, в котором находились люди после прочтения трудов Рабби Моше, прекрасно описал близкий друг Рабби Меира а-Леви Абулафии — а-Ярхи́:

Когда я приехал в Испанию, я обнаружил людей в нескольких местах, которые говорили, опираясь на слова Моше [бен Маймона], что их надежда сменилась отчаянием, а их ожидания стали тщетными, потому что они (слова Рабби Моше в кодексе «Мишне Тора») отрицали воскрешение. Вот, смотри, [говорили они], учитель сказал, что мёртвые не оживут, а тени не восстанут. Только души будут парить близ мира и порхать в воздухе как ангелы

(Higger M., ed., "Yarhi's Commentary on Kallah Rabbati", Jewish Quarterly Review 24 (1934): 342).

Как отмечал РаМБаН — Нахманид, позиция РаМБаМа не нова. Уже примерно за сто пятьдесят лет до него (примерно с 1050 г. н. э.) появилась иносказательная интерпретация грядущего мира (см. Torat ha-Adam in Kitvey ha-Ramban, ed. C. Chavel, Jerusalem, 1964, II, 311). Однако именно после того, как это чётко и ясно сформулировал Маймонид, это приобрело угрожающую форму. И действительно, кодекс «Мишне Тора» довольно быстро распространялся и становился известным среди людей, для которых телесность не ассоциировалась с трагедией, и уж тем более смерть никак не отождествлялась с благом. Поэтому уже сам Рабби Меир а-Леви Абулафия, заботясь о религиозных чувствах соотечественников, выразил досаду последних в следующих словах:

…Смотри, сказали они, кто исцелит нас? Наша надежда потеряна! Мы сломлены!...

(Septimus B. Hispano-Jewish Culture in Transition, Controversy of Ramah, p.42).

После Маймонида обсуждение эсхатологических[751] тем продолжилось в трудах другого великого еврейского мыслителя и комментатора, Рабби Моше бен Нахмана — РаМБаНа (1194, Герона — 1270, Акко). В относительно небольшом по объёму трактате «Шаáр а-гмуль» — «Врата воздаяния», посвящённом апокалипсису, он синтезировал подходы Рава Саадии Гаона и РаМБаМа, добавив к периоду ожидания душой грядущего воскрешения в «банке» душ период очищения души, проводимый ею в месте, именуемом «גיהנם» — «*геино́м*» — «*геенна огненная*». «*Геино́м*» — место, куда попадают души людей «средней» праведности сразу после смерти:

Это наказание в геиноме настигает человека тут же после смерти. Как только злодей умирает, его душа связывается со сферой огня, а затем присоединяется к огненной реке, спускающейся из-под Престола Славы, который является основой сферы [огня] и силой всех огней[752] [в мире]. Она[753] спускается в геином, и вместе с ней засасывается [душа грешника] и спускается туда [же]…

Эта душа, возвращающаяся в стихию огня…, желает подняться и прилепиться к Высшим, так же как [жаждет] природа всех остальных сотворённых возвратиться [к источнику]. Однако толща грехов[754] и грубость проступков, отдаливших её от Создателя, удерживают её [от возвращения к источнику], поэтому она засасывается и присоединяется к огню геинома…

(РаМБаН. Трактат «Врата воздаяния»,
параграфы 182—183, с. 256—257)

Попытаемся резюмировать вышесказанное в общих чертах. Далее сделаем попытку проанализировать детали, существенно уточняющие

Забота о религиозных чувствах соотечественников и привела РаМА к ответным мерам, вплоть до призывов к борьбе с последователями РаМБаМа, извращавших порой учение последнего (там же, «The Resurrection Controversy»), несмотря на то, что Рабби Моше посвятил вопросу о воскрешении целое послание, где в категоричной форме заявил о вере в телесное воскрешение (см. Книга первая, раздел «О воскрешении»): рационалистически настроенные последователи Маймонида стремились к философской интерпретации акта воскрешения, как это имело место у некоторых арабских мыслителей.

751 Эсхатология происходит от греческого eschatos — последний, конечный и logos — учение. Учение о конце дней — апокалипсисе.

752 Источник, выходящий из-под Престола Славы, утончённей и подвижней, нежели стихия огня. Согласно еврейской традиции, подвижность является одним из свойств духовности, тогда как грузность является аспектом материи, поэтому, кстати говоря, Устная Тора характеризует коэнов (служителей в Иерусалимском Храме) как проворных и расторопных — «כהנים זריזים הם» — «*коани́м — зризи́м хем*». Именно воздействию источника огня, изливающемуся из-под Престола Славы, подвержены будут души грешников после смерти.

753 Огненная река.

754 Вавилонский Талмуд, трактат «Сота», 3б:

Всякий, кто совершает один проступок, «обматывается» [этим проступком], «сопровождающим» его до дня Суда…

сходные модели и значительно сближающие во многом различные взгляды.

Итак, по РаСаГу, человеческая душа после смерти пребывает в хранилище в ожидании грядущего воскрешения, плавно трансформирующегося в грядущий мир. По РаМБаМу, после смерти душа праведника (или среднего человека) отбывает в грядущий мир, а закоренелого грешника — аннигилируется. Наконец, по РаМБаНу, после смерти праведная душа попадает в «גן עדן» — «*Ган Э́ден*» — «*Эденский Сад*» (Эдем), а грешная полыхает в огне в течение двенадцати месяцев, затем она превращается в прах земной, а дуновение ветра распыляет её под стопы праведников.

РаМБаН в трактате «Врата воздаяния», обсуждая «ощущения» души праведника в течение двенадцати месяцев после смерти, говорит о своего рода психологической привычке к земной жизни:

Согласно высказываниям в текстах агады, наши учителя верят также, что в упомянутом нами нижнем Эденском саду[755] *есть доля в награде и наслаждении у душ [праведников]. И [это] несмотря на то, что они бестелесны и [что] им уже определили место с Высшими [созданиями].*[756]

Объясняется [вышеупомянутая] «модель» в соответствии с высказыванием мудрецов: до «Двенадцати месяцев его тело существует, а его душа поднимается и опускается; после двенадцати месяцев его тело исчезает, а его душа поднимается и больше не спускается»,[757] *— … ведь в течение двенадцати месяцев телесная сила всё ещё присутствует, а душа склонна к его (тела) привычкам и поступкам, когда она была с ним вместе…*

И несмотря на то, что она поднимается с целью познания [в] мир душ, [всё же] она спускается к состоянию, которое у неё было.[758]

После двенадцати месяцев она [окончательно] поднимается над материальными мыслями и надевает царские одежды…

(РаМБаН. Трактат «Врата воздаяния», параграф 271, с. 356—357)

Рав Саадия высказывает аналогичную мысль о «привычке» души к телу, однако у души расставание с телом может проходить довольно мучительно:

...Первое время [после] разделения [души и тела] [душа] в течение некоторого времени будет не спокойна [в своём пристанище], пока

---

755 Нижний Эденский сад — это скрытое от человеческих глаз райское место на земле, которое будет открыто в будущем (см. РаМБаН, трактат «Врата воздаяния», параграфы 244—245, с. 324—327).

756 Иными словами, хотя после смерти душа праведника пребывает в верхнем (небесном) Эденском саду, первые двенадцать месяцев после смерти она находится под влиянием нижнего (земного) Эденского сада.

757 Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 152б.

758 См. также комментарий РаМБаНа на книгу «Ваикра» — «Левит», 17: 7.

не истлеет тело… И в течение этого времени ей будет сложно принять то, что происходит с телом, поедаемым червями и тому подобное, также как человеку сложно принять [тот факт], что дом, в котором он жил, разрушен, а на [развалинах] сейчас растут колючки и сорняки. И это страдание души [у одного] — более остро, а [у другого] — менее, — по мере их заслуг…

(РаСаГ. Трактат «Верования и мнения», VI, 7, с. 159)

Представьте себе, что человек прожил, к примеру, восемьдесят лет. За эти годы он привык занимать какое-то пространство, влиять на внешний мир, строить планы, претворять их в жизнь — так сказать, оставлять после себя след. Естественно предположить, что с утратой телесной оболочки он не утратит в одночасье связь со всем, что его окружало. Несомненно, что у каждого человека утрата связи с земной жизнью будет осуществляться индивидуально. Ключевую роль в этом процессе будет играть степень соотношения духовных пропорций и сиюминутных потребностей тела. Иными словами, если вся деятельность направлена лишь на удовлетворение экономических, карьерных, политических и т. п. амбиций, человек остаётся «болванкой», не имеющей никаких шансов на бессмертие:

…Правда, у того, кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть только смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, ещё более смертным и приумножить в себе смертное начало. Но если человек отдаётся любви к учению, стремится к истинно разумному и упражняет соответствующую способность души преимущественно перед всеми прочими, он, прикоснувшись к истине, обретает бессмертные и Божественные мысли, а значит, обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа…[759]

(Платон. Трактат «Тимей», 90b1 — c3)

Философский «тон» мировоззрения Маймонида утверждает в качестве единственного наказания «*каре́т*» — «*уничтожение души*», однако при более внимательном прочтении кодекса «Мишне Тора» обнаруживается, что «*каре́т*» присуждается исключительно за тяжкие преступления,[760] а за менее серьезные проступки совершившие их люди подвергаются суду.[761] Какому суду? — задаётся вопросом Нахманид. РаМ-

---

[759] *…И жизнь без сомнения присуща Ему: ибо деятельность разума есть жизнь, а Он есть именно деятельность: и деятельность Его, как она есть сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы утверждаем поэтому, что Бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние Его; ибо вот что такое есть Бог…*

(Аристотель, трактат «Метафизика», кн. XII, гл. 7, 1072b26 — 30).

[760] Кодекс «Мишне Тора», кн. «Мада», раздел «Тшува», III, 6—13.

[761] Там же, 5.

БаМ, следовательно, также вынужден согласится с существованием некоего переходного периода, ожидающего душу после смерти.[762]

Итак, с учётом вышеприведённых цитат по теме «состояние души после смерти» различия между участниками дискуссии приобретают номинальный характер.

К грядущему миру, как его понимал РаСаГ, РаМБаН не добавил нового: грядущий мир как окончательное воздаяние наступит в конце времен, вслед за возрождением мёртвых. В грядущем мире существенно изменится соотношение материальной и духовной пропорций.[763] До Маймонида такая «поэтапность» не вызывала никаких сомнений, но вслед за формулировкой в категоричной форме, что грядущий мир — это мир преимущественно души, последовали если и не контр-, но всё же веские смягчающие аргументы.[764]

По словам Нахманида, подавляющее большинство мудрецов Талмуда исповедовало взгляд о непосредственной связи грядущего мира с воскрешением. Данное мнение подкрепляется фрагментом из Вавилонского Талмуда, трактат «Санэдрин», 91а-б:

Спросил Антонинос Рабби [Иегуду а-Наси]: «Душа и тело могут освободиться обоюдно от суда — каким образом [вышесказанное может быть справедливым]? Тело говорит: "Душа согрешила, ведь с того момента, как она оставила меня, я лежу плашмя в могиле". А душа говорит: "Тело согрешило, ведь с того момента, как я оставила его, я порхаю как птица в небе"».

Ответил ему Рабби [следующее]: «Приведу тебе пример. Чему можно уподобить эту [ситуацию]? Царю из плоти и крови, у которого был красивый фруктовый сад…, и он поставил туда двух сторожей, одного хромого, а другого слепого… Взобрался хромой на спину слепого, и [вместе] принесли [плоды из сада] и съели их. Вернулся хозяин фруктового сада…, слепой [говорит]: "Разве есть у меня глаза, чтобы видеть"? Хромой [говорит]: "Разве есть у меня ноги, чтобы ходить ими"? Что сделал [хозяин фруктового сада]? Посадил хромого на спину слепого и судил их вместе. Также Пресвятой, благословен Он, приводит душу, бросает её в тело и судит их как одно целое»

Справедливо, нечего сказать. РаСаГ, РаМБаН и многие другие[765] именно так и считали, за исключением Маймонида, для которого конечное воздаяние — лишь для души. Надо отметить, что РаМБаМ и его оппоненты согласны, что грядущий мир — это особое состояние, в ко-

---

762 РаМБаН, трактат «Шаар а-гмуль», параграф 205, с. 283—284.

763 Там же, параграф 282 и далее.

764 РаМБаН в трактате «Врата воздаяния», параграфы 285—318, приводит несколько доказательств того, что воздаяние в грядущем мире — это нечто иное, нежели воздаяние в мире душ, именуемом «*Ган Эден*» — «*Эденский Сад*».

765 РаМХаЛь в книге «Даат Твунот», I, 68. Рабейну Бахаи в комментарии на книгу «Дварим» — «Второзаконие», 30: 16.

тором будет пребывать человек. В этой «среде» должны быть созданы условия, позволяющие максимально раскрыть мудрость Бога. РаМБаМ считал, что это возможно исключительно при отсутствии тела,[766] а его оппоненты — что это возможно также, когда духовная сторона доминирует над материальной, то есть когда материя одухотворена.

Однако, как Маймонид поступает с приведённым фрагментом из Талмуда?

Ответ № 1. Возможно, что цитата из Талмуда, по Маймониду, имеет в виду воскрешение. Хотя человеческий разум и не в силах всесторонне исследовать Божественную волю, чтобы исчерпывающе ответить на вопрос, с какой целью было уготовано воскрешение, всё-таки частично ответить на него можно: с целью воздать добром праведникам.

Ответ № 2. В Вавилонском Талмуде, трактат «Санэдрин», 91 а-б, приведена лишь часть истории, предыстория которой отражена в сборнике мидрашей «Танху́ма» на главу «Ваикра» — «Левит», 6. В ходе дискуссии мудрецами обсуждается вопрос, способна ли душа, пришедшая из справедливого и нравственного мира, сделать что-то аморальное:

…Сказало Писание: «…Место суда, а там — злодеяния, место справедливости, а там — злодеяния».[767] *Душа, взятая из места, где отсутствует несправедливость, грех, [станет ли] грешить пред Пресвятым, благословен Он? …Чему можно уподобить эту [ситуацию]? Двум людям (один — горожанин, а другой — придворный), согрешившим пред царём. [Царь] поднял их на амвон и увидел, что оба они совершили*

---

766 В главе 51, третьей части трактата «Путеводитель заблудших», РаМБаМ пишет следующее:

> *…Знай, что даже если ты был самым мудрым среди людей в Божественной науке, в тот момент когда ты не занят мыслями о Боге, а занят всеми своими помыслами насущным пропитанием или важным делом, то тогда ты прерываешь ту связь, что между тобой и Богом: в тот момент ты не с Ним, а Он не с тобой… Поэтому благочестивые люди строго дозировали время, уделяемое ими не на Него…*
>
> (с. 406)

Однако далее, в той же главе, РаМБаМ пишет, что и Моше Рабейну, и праотцы были заняты будничными делами лишь механически, ни на одну минуту не оставляя в душе духовную работу. Более того, в комментарии на Мишну, к главе «Хелек», Маймонид отмечает, что Моше Рабейну во время Синайского Откровения достиг ступени отрешённого разума, а в другом месте (вторая глава первой части трактата «Путеводитель заблудших») он указывает, что для Адама и Хавы (Евы) (и, следовательно, для всех людей) находиться на высшей ступени постижения — естественно. А то, что Моше Рабейну не было дано постичь Бога «лицом к лицу» — не потому что он телесен, а потому, что он в принципе — нечто иное, отличное от Всевышнего: сотворённому не дано постичь всецело Творца! Кстати говоря, первый разум (ангел «Хайот а-кодеш») тоже не постигает всю сущность Бога, что и заставляет его вращать огибающую сферу по кругу, символизирующему бесконечность.

Резюмируя вышесказанное, можно видимо полагать, что РаМБаМ считал даже редких людей не способными на достижение состояния отрешённости, имевшейся у Моше Рабейну, поэтому максимальная дискредитация тела и всего с ним связанного — наиболее эффективная мера для духовного роста.

767 «Коэлет» — «Екклесиаст», 3: 16.

один грех. Что он предпринял? Отпустил горожанина, а придворного приговорил [к суду]. Обратились к нему его придворные: «Оба совершили один грех: горожанина отпустил, а придворного приговорил?!» Ответил им: «Горожанина отпустил, ибо он не осведомлён о правилах поведения в государстве, а что касается придворного — каждый день он со мной, поэтому он осведомлён о государственных делах, и тот, кто нарушает у меня какой-то закон — ответит за это». Также и в этой ситуации. Тело — это горожанин: «И сформировал Господь Бог человека из праха земного…».[768] *А душа — высокий сановник: «…И вдунул в ноздри его дыхание жизни…».*[769] *И оба согрешили. Почему? Потому что невозможно быть телу без души: если нет души — нет тела. А если нет тела — душа не грешит. Поэтому отпустил тело, а душу приговорил, как сказано: «…Душа согрешающая — та умрёт».*[770]

Далее в ходе обсуждения мудрецы приходят к выводу: «*Не хорошо душе без познания…*»[771], — проступок, совершённый душой непреднамеренно («*Если душа согрешит по ошибке…*»[772]) — также именуется грехом, потому что случайный проступок приводит к намеренному преступному поведению. Далее приводится история с фруктовым садом.

Данная история учит нас, что в агаде речь не идёт о физическом теле как таковом. Физическое тело можно рассматривать исключительно в физиологических рамках: хорошо ли функционирует, плохо, или не функционирует тело и его отдельные системы. Деятельность физического тела не подлежит морально-нравственной оценке, поэтому оно освобождено от наказания. Однако существует нечто среднее, что отождествляет высшее «Я» с физическим телом. Это связующее звено совмещает в себе двойственную природу: и духовную, и материальную, поэтому оно вправе в какой-то мере именоваться и душой, и телом. В еврейской литературе связующее звено между высшим «Я» и физическим телом именуется «*הנפש התחתונה*» — «*а-не́феш а-тахтона́*» — «*нижняя часть души*». Например, комментатор «Ана́ф Йосеф», ссылаясь на книгу «Се́фер а-Брит», ч. II, лист 36а, комментирует строку «*Также Пресвятой, благословен Он, приводит душу, бросает её в тело и судит их как одно целое*» таким образом:

…Не имеется в виду «тело» как таковое, но — нижняя часть души, которая является силой, имманентной телу и частично материализованной [в нём]… В случае, если верхней части души присуждены страдания за её грехи, то они настигают её через нижнюю часть души… И благодаря ей [верхняя часть души] прочувствует настоящее страдание, мучение и боль, приходящие к ней от гневных ангелов…, которые при-

768 Книга «Берешит» — «Бытие», 2: 7.

769 Там же.

770 «Ехезкель» — «Иезекииль», 18: 4.

771 «Мишлей» — «Притчи», 19: 2.

772 Книга «Ваикра» — «Левит», 4: 2.

носят ей мучения…через телесных людей — в момент, когда на основную душу облачено ещё одно одеяние — тело…

Нам известно, что Маймонид также подразделял человеческую душу на пять «частей», среди которых были ощущающая и побуждающая части. Мы также знаем, что эти части, в отличие от растительной части, подпадают под морально-нравственную оценку.[773] Куда же можно отнести побуждающую часть души, которая отвечает за принятие решений, — ближе к растительной или разумной части? Что руководит поступками человека: разум или природная необходимость? По мнению РаМБаНа, Рабби Моше бен Маймон хотел лишь подчеркнуть значение истинной реальности бестелесности, отодвинув телесную реальность на задний план:

Итак, такая многословность у раввина [Моше бен Маймона], чтобы склонить [чашу весов в пользу того], что участники грядущего мира бестелесны, [нужна была ему] по двум причинам:

1. *Ведь он знает, что люди нашей традиции верят, что после воскрешения нет смерти согласно толкованию [мудрецов в трактате «Санэдрин», 91б, стиха из пророка Ишайи — Исайи, 25, 8]: «Исчезнет смерть навеки…» …Согласно этому мнению, участники грядущего мира после воскрешения будут жить в том мире в своих телах, а раввин [Моше бен Маймон] отрицает это мнение изо всех сил…*
2. *И ещё раввин намеревался… усилить [понимание] сути души, которая не является телом или силой, имманентной телу, но чистым разумом, так же как и ангелы…*

(РаМБаН. Трактат «Врата воздаяния»,
параграфы 377 и 379, с. 497—500)

В отношении времени позиция сторон достаточно ясна. Для противников РаМБаМа мир душ и грядущий мир качественно не тождественны, следовательно, и по времени они не совпадают. Для Маймонида же, напротив, грядущий мир и мир душ качественно совпадают — следовательно, и по времени они также совпадают.

В качестве итога автор хотел бы изложить свою точку зрения по данному вопросу. По-видимому, тема души в грядущем мире связана с темой Божественных атрибутов.[774] И там, и здесь наблюдается одна и та же тенденция:

- Маймонид считал, что все телесные атрибуты Бога и души в грядущем мире — аллегории, нуждающиеся в интерпретации.

---

[773] См. Книга первая, подраздел «Учение о душе».

[774] См. итоги к разделу «Экзистенция Бога».

- Оппоненты же считали, что телесные описания Бога[775] и души в грядущем мире не следует отвергать.

Позже последователи теософской каббалы заполнили пропасть, разделявшую духовную и материальную ипостаси.[776] Ими была предложена многослойная модель последовательного уплотнения духовных миров, служащая механизмом воздействия духа на материю. В данной схеме мироздания в иерархии сотворённого сущего[777] высшую ступень занял грядущий мир, наступление которого должно было сопровождаться созерцанием мощного «монохромного» света Всевышнего.[778] В свете мощного излучения телесность уже перестаёт нести на себе печать чего-то постыдного, так как факт единства духа и материи очевиден, следовательно, любое телесное проявление отождествляется с духовным — возвышенным и благородным.

Таким образом, камнем преткновения, по мнению автора, послужил «онтологический» фактор. Маймонид рассматривал телесность в нынешнем состоянии — тёмной, забитой, рабской, — а оппоненты рассматривали её с учётом грядущего состояния — прославленной и благословенной.

---

[775] В кодексе «Мишне Тора», книга «Мада», раздел «Тшува», III, 7, РаМБаМ пишет:

Пять [категорий людей] классифицируются как вероотступники:

1) *тот, кто утверждает, что Бога нет и что у мира нет Правителя;*
2) *тот, кто утверждает, что есть Правитель, но их двое или более;*
3) *тот, кто утверждает, что есть единый Творец, но Он телесен и имеет образ…* и пр.

На пункт 3 Рабби Авраам бен Давид — РаАВаД, замечает:

Сказал Авраам [бен Давид]: «Почему он назвал этого вероотступником? Ведь несколько [более] крупных и лучших, чем он, придерживались такого подхода, — согласно тому, что они видели в стихах… »

[776] См. итоги к разделу «Экзистенция Бога».

[777] В книге «а-Багир», в параграфе 50, сказано, что увенчанный короной Престол Славы, прославленный и благословенный, включает в себя всё, в том числе и грядущий мир. Там же говорится, что оплот грядущего мира выгравирован в мудрости…». На это комментарий «Ор гануз» поясняет, что Престол Славы — это ступень «Тиферет» и что «Тиферет» получает эманацию от ступени «Бина», которая и является грядущим миром.

Попутно хочется отметить, что каббалисты считают высшим этапом постижения — слияние, приобщение, поэтому сравнивают процесс грядущего постижения с метафизическим актом любви Царя и царицы, в ходе которого поток Божественной эманации будет пронизывать все без исключения миры.

[778] Там же, параграф 52:

…Рабби Бархия сидел и толковал: «Что это мы говорим каждый день "грядущий мир", однако не знаем, что мы говорим? Грядущий мир мы переводим [на арамейский язык как] "мир приближающийся". Отсюда следует, что до того, как был сотворён мир, [Создателю] пришла мысль о создании света. И был создан мощный свет, который не может стерпеть ни одна из тварей… Увидел Пресвятой, благословен Он, что не могут стерпеть его, взял седьмую часть [света] и оставил его вместо [мощного света], а остальное припрятал для праведников на будущее. [Творец] сказал: "Если удостоятся мои сыновья этой седьмой части и сохранят её, тогда дам им этот [большой свет] в последнем мире". Это и есть "грядущий мир": он уже был прежде шести дней творения. Именно об этом сказано [в Теилим — Псалмах, 31: 20]: "Как велико Твоё благо, которое Ты спрятал для трепещущих пред Тобой…"».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Маймонид на суде истории

Все мы хотим что-то понять, постичь. Например, приобрести некий объём знаний, благодаря которому сможем реализоваться на профессиональном поприще, в кругу семьи, или же просто — блеснуть в компании близких друзей. Но более всего на свете мы хотим познать природу самих себя. Что в ней таится? Давайте ненадолго запасёмся терпением и попытаемся проникнуть в подсознание современного европейца, и, возможно, нам позволят Свыше глубже осмыслить природу самих себя, ибо каждый из нас отчасти является носителем европейской культуры. Для этого нам придётся отправиться далеко в прошлое, когда выдающимися представителями европейской цивилизации был заложен духовный потенциал для последующей кристаллизации идей нашего времени. Если говорить о прошлом, то нас интересует античный период, когда европейская мысль делала только свои первые шаги, и его правопреемница — средневековая эпоха.

С чего же всё началось? — Со сбора информации, накопления опыта. Вслед за этим этапом последовала обработка информации, осмысление опыта, обнаружение закономерностей и классификация выявленных закономерностей. Данная тема подробно обсуждается Аристотелем в первых главах трактата «Метафизика», где мыслитель ставит на самую низкую ступень отдельные чувственные восприятия, далее следует опыт, искусство, а во главе всего — наука. Там же даётся описание постепенного восхождения от практики чувственного восприятия к теории познания отвлечённых принципов. Последним приписывается значения тем больше, чем более они отдалены от насущных потребностей жизни. Собственно, этим Аристотель и занимался всю свою жизнь: в течение длительного периода времени он занимался учёбой и накоплением научного материала, затем его обрабатывал и, наконец, предложил универсальную модель мироздания, где всё функционирует по одним и тем же законам, положенным им в основу.

Очевидно, что чёткость и точность картины зависит от формата охватываемого исследователем времени, количества и качества опытного материала. Иными словами, наше представление о том или ином явлении, возможно, будет меняться, если мы будем наблюдать за ним в течение ста или пятисот лет. У Стагирита был доступ к накопленной до него обширной информации и наблюдениям, которые он подробно обсуждает в своих произведениях и корректирует с учётом собственного опыта. Однако сформулированное выше условие, как мы понимаем, никогда не может быть идеально соблюдено, так как время не стоит на месте, и человеческий опыт, благодаря появлению свежих данных, постоянно обновляется. Этот факт, тем не менее,

не останавливал Аристотеля от попыток строить гипотезы и модели на базе тех данных, которыми он располагал. Кстати говоря, данное препятствие не останавливает и современных исследователей, располагающих колоссальным тысячелетним опытом, перед предложением новых гипотез, с соблюдением ряда требований, которые, кстати говоря, также формировались в течение веков.

В течение протекших после Аристотеля веков произошло немало исторических и научных событий. Стагирит не застал столкновения двух независимо развивавшихся и совершенно автономных мировоззренческих систем — иудео-христианской и греко-римской. Именно на стыке этих различных систем и сформировалась почва для зарождения новой проблематики, с которой прежде ни одна из систем, находясь в изоляции, не сталкивалась. Этот период и был назван периодом Средневековья, где главной темой обсуждения явился вопрос о соотношении веры и знания. Иудео-христианская традиция тяготела к иррационализму, загадочности и трансцендентности, а греко-римская традиция, напротив, — к рационализму, определённости и имманентности.[779]

Началом средневекового периода в философии принято считать период соприкосновения-столкновения греко-римской и иудео-христианской культур, начиная с Филона Александрийского (25 г. до н. э. — 50 г. н. э., Египет) и заканчивая Спинозой (1632, Амстердам — 1677, Гаага). Практически вся философия этого периода была сфокусирована на круге проблем, выпестованных на стыке двух доктрин, а её представители — это, прежде всего, религиозные мыслители, пытавшиеся предложить свои способы симбиоза двух мощнейших мировоззренческих систем. Герой данной книги — Рабби Моше бен Маймон, пополнив список ярких имён своим, также был вовлечён в процесс «примирения» философии и религии.

Звучит фатально, но однажды предложенный средневековыми философами «метафизический брак» веры и разума в конечном счёте привёл к размежеванию этих двух ипостасей-способностей человеческого духа.

Например, если, по Маймониду, пророк — это сверхчеловек, который, в отличие от философа, в момент откровения постигает всё, что только возможно постигнуть, в том числе и полное знание об устройстве мироздания:

---

[779] *…Ибо вследствие удивления люди и теперь, и впервые начали философствовать, причём вначале они испытывали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше и осознали трудности в более крупных вопросах, например, относительно изменений Луны и тех, которые касаются Солнца и звёзд, а также — относительно возникновения мира…*

…Все начинают с изумления, обстоит ли дело именно так…, ибо у всех, [кто ещё не рассмотрел причину], вызывает удивление, если чего-нибудь нельзя измерить самой малой мерой. А под конец [исследования] нужно прийти к противоположному… — этим дело кончается и в приведённых случаях, когда в них разберутся…

(Аристотель. Трактат «Метафизика», кн. I, гл. 2, 982b12 — 983a20).

…А его познание, я хочу сказать познание Аристотеля, есть предел человеческого разума, за исключением тех, на кого снизошла Божественная эманация и которая возвысила их до пророческого уровня…
(Сборник писем РаМБаМа. Т. II, письмо № 35, с. 553)

А вот по мнению Б. Спинозы пророческое откровение не жалует мудреца информационным посланием о структуре универсума ни на гран. Анализируя стихи, Спиноза приходит к выводу, что Писание ни в коем случае не повествует о метафизической модели бытия, как считал РаМБаМ, а является историческим повествованием, в контексте которого пророкам незачем было знать всё то, чего человеческий разум достиг к XVII столетию:

Итак, отсюда больше чем достаточно обнаруживается то, что мы намеревались показать, именно что Бог приспособляет откровения к пониманию и мнениям пророков, и что пророки могли не знать вещей, которые касаются чистого умозрения… Поэтому далеко не верно, что от пророков следует заимствовать познание о естественных и духовных вещах. Итак, мы приходим к заключению, что мы не обязаны верить пророкам ни в чём, кроме того, что составляет цель и сущность откровения; в остальном же предоставляется свобода верить как кому угодно…
(Спиноза. Богословско-политический трактат, с. 42)

Такого рода мысли у Спинозы зародились неспроста. Дело в том, что к XVII столетию человечество довольно ясно осознало неустранимость коллизий между аристотелизмом и открытиями, сделанными в Средневековье и позже, во время Ренессанса. Всё это породило ощущение ложности не только философских предпосылок, но и религиозных догматов, искусственным образом «сопряжённых» с философией. Поначалу некоторые нестыковки вызывали недоумение, плавно переросшее в сомнение и, наконец, — ко всеобщему возмущению, протесту и бунтарству — секуляризации. Появление секуляризации — явление вынужденное и, в известной степени, положительное: религиозное описание мира было уже не в силах насытить собою «потребительский рынок» — что и выдвинуло еще одного участника, претендующего на отнюдь не малую часть современной аудитории. Наиболее ярко указанные предпосылки явления секуляризации прослеживаются в католическом мире; другие традиционные религии следовали по уже проторённому пути по инерции и с отставанием.

Попытаемся проанализировать изложенное выше. Согласно крупнейшему в XX столетии исследователю Маймонида Лео Штраусу, коренное отличие между христианством, с одной стороны, иудаизмом и исламом, с другой, заключается в том, что для христианина священной доктриной являлось Богооткровение как таковое, тогда как для еврея или мусульманина — «правовая интерпретация» откровения. Иудаизм и

ислам, следовательно, имеют куда менее общего с философией, нежели христианская доктрина.[780]

В самом деле, классическое определение человека в греческой философии, подчеркивающее аспект разумности индивидуума (человек — разумное живое существо), более подходит для монаха-отшельника христианина, нежели для тесно интегрируемого в социуме себе подобных еврея: именно группа людей получила Тору в момент Синайского Откровения, а не интеллектуал-одиночка, коим был праотец Авраам. Если для еврея многочисленные предписания, сформулированные в Торе, предлагают широкий «ассортимент» духовной пищи, то для христианина Священное Писание весьма скупо в описаниях, так сказать, небесной иерархии, ограничиваясь всего лишь несколькими главами. Теологическая скудность Писания и привела к «роковому» союзу христианства и философии, предметом которой всегда было обсуждение, как подчёркивал Аристотель, Божественных вещей.

Продолжая свою мысль, Лео Штраус обращает внимание на наглядно явленную роль философии в разных традициях на примере трактатов «Путеводитель заблудших» Рабби Моше бен Маймона и его христианского коллеги — «Summa Theologica» Фомы Аквинского (1225, замок Роккасекка близ Неаполя — 1274, монастырь Фоссануова около Рима). Если первая глава «Summa Theologica» задаётся вопросом, существует ли необходимость в Теологических занятиях на фоне изучения философских дисциплин, то никто не может даже помыслить, чтобы РаМБаМ начал какое-либо своё произведение с обсуждения необходимости изучения (?!) законов Торы — галахи. Введение к трактату свидетельствует об обратном: Маймонид весьма обеспокоен тем обстоятельством, что раскрытие философских истин идёт наперекор предостережениям, сформулированным мудрецами в Талмуде. И даже такая осторожная попытка РаМБаМа упорядочить отношения между религией и философией была оценена еврейским сообществом как нечто постороннее и чуждое духу иудаизма. В отличие же от Путеводителя, трактат «Summa Theologica» занял место в качестве официального учения католической церкви — томизма.[781]

В дальнейшем судьба западноевропейцев складывалась довольно интересно. Научные открытия на рубеже XV—XVI веков, прежде всего, из области астрономии и физики показали несостоятельность теорий гомоцентрических сфер и естественного места, предложенных Аристотелем, однако было уже поздно: универсальная модель бытия, предложенная Стагиритом, тесно слилась с Богословием католицизма.

Например, французский философ, политик и юрист Мишель Монтень (1533, Перигора — 1592, там же), находясь под впечатлением противника схоластики Рамуса, который в 1536 году высказал неслыханный для тех времен тезис: «Всё, сказанное Аристотелем, ложно», в трактате «Опыты» отмечал:

---

780 Strauss Leo. Persecution and the Art of Writing. Introduction, p. 19.

781 Там же, p. 19—20.

…В настоящее время мы охвачены распрей: речь идёт о том, чтобы убрать и заменить новыми целую сотню догматов, и каких важных и значительных догматов; а много ли найдётся таких, которые могли бы похвастаться, что им досконально известны доводы и основания как той, так и другой стороны? Число их окажется столь незначительным — если только это и впрямь можно назвать числом, — что они не могли бы вызвать между нами смятения. Но всё остальное скопище — куда несётся оно? Под каким знаменем устремляются вперед нападающие?

(Глава «О привычке и том, что не подобает менять укоренившиеся законы», с. 115)

А чуть позже основатель Новой философии французский философ Рене Декарт (1596, Лаэ, Турень — 1650, Стокгольм) в одном из ранних своих произведений написал:

…Мы отвергаем… все познания, являющиеся только вероятными, и полагаем, что можно доверять только совершенно достоверным и не допускающим никакого сомнения.

(Трактат «Правила для руководства ума», правило II, с. 51)

Позднее, на завершительном этапе своей жизни, Декарт, усугубляя вопрос, более радикально сформулировал свой метод:

Я давно заметил, что массу ложных мнений я принимал за истину и всё, что я знаю, следовательно, должно быть крайне сомнительным и ненадёжным. Поэтому, чтобы установить что-либо прочное в науках, я должен отделаться от всех мнений, принятых мною прежде на веру.

…Этот обман касается вещей отдалённых, но, может быть, есть другие вещи, сомневаться в которых нельзя?

…Поэтому существуют же вещи, простые и общие, которые действительны и истинны? Таковы вещество вообще и его пространство, количество, число, место, время и т. п. Если физика, астрономия, медицина изучают сложные вещи и мало достоверны, то арифметика и геометрия, занятые простыми вещами и общими, заключают в себе долю достоверности…

Но я давно думаю, что существует Бог, Который всё может и Который создал меня таким, каков я теперь. Почём я знаю? Быть может, нет ни земли, ни неба, ни пространства, ни времени, ни формы, ни места, а только во мне ощущение всего этого? Быть может, я всякий раз ошибаюсь, когда говорю, что 2 + 3 есть 5. Но Бог должен быть бесконечно добрый — зачем Он меня обманывает? Словом, я должен признать, что из всего того, что я считал прежде истинным, нет ни одной вещи, в которой с известной точки зрения я не мог бы сомневаться…

(Трактат «Размышления о первой философии», размышление первое, с. 19—21)

При наблюдении ретроспекции событий далёкого прошлого взору открывается знакомая нам всем современная картина, которую характеризуют такие черты как плюрализм, отсутствие общепризнанных эталонов нравственности, принципов веры и, как следствие всего этого — прагматизм, цинизм и нигилизм.

Например, если западноевропейцу XV века земная иерархия (аристократия, духовенство, государь) всё ещё презентовалась в качестве проекции космического порядка (естественное место и, следовательно, закон), заложенного Создателем, то уже для европейца XVII века общественная упорядоченность просто выгодна и гуманна, а хаос — убыточен (договорное право). Тенденция свержения (или упразднения) монархий и подмены их республиками явилась эхом параллельной тенденции умаления роли Бога в структуре мироздания. На сегодняшний день восприятие Божества трансформировалось от Создателя и Вседержителя вселенной до сугубо прагматической функции партнёра. Например, Д. Карнеги в бестселлере «Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей» наставляет:

…Вера в Бога и молитва рекомендуются в качестве средства, которое поможет повысить способность человека добиваться успеха. Подобно тому как современные психиатры рекомендуют служащему быть счастливым, чтобы лучше привлекать клиентов, некоторые священники рекомендуют любить Бога, чтобы добиться бóльшего успеха. «Сделай Бога своим товарищем» означает: «сделай Бога компаньоном в бизнесе», а не соединись с Ним в любви, справедливости и правде…

(цитата по: Полосин А. В. «Преодоление язычества», с. 53)

В XX веке со стороны церкви была предпринята попытка вернуть часть былой аудитории, однако опыт показал: нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Действительно, на рубеже 40—60-х гг. двадцатого века в целях недопущения коммунизма в Западной Европе были проделаны усилия по возрождению христианских ценностей, однако уже в середине 60-х годов европейская молодёжь восстала против идеалов средневекового католицизма, и попытка провалилась.[782]

Интересно, что весьма схожие процессы имели место и в еврейской среде, но немного позже — во второй половине XX века. Движение «*בעלי תשובה*» — «*баале́й тшува́*» — возвращения к своим национальным корням, имело место, например, в русскоязычной еврейской среде в течение двух десятилетий (конец 70-х — конец 90-х), и также не произвело каких-либо ощутимых изменений в структуре жизни русскоязычного еврейства (за исключением увеличения эмиграции в государство Израиль, вызванной, тем не менее, скорее социально-экономическими, нежели духовными мотивами).

Какие же причины воспрепятствовали этому нравственно благотворному процессу? Ответ прост — в средневековые времена, когда

[782] Полосин А. В. «Преодоление язычества», с. 17—18.

выбор индивидуума подвергался строгой цензуре, людям приходилось довольствоваться малым — тем, что впоследствии будет названо традиционным. Сегодня, когда каждый имеет, по крайней мере конституционное, право на свободу слова, совести и самовыражение, а также средства, с помощью которых плоды самовыражения можно доставить до нужного адресата, заинтересовать людей «классикой» довольно сложно. Также как невозможно заставить современного человека питаться лишь хлебом и мясом, когда на прилавке можно обнаружить широкий ассортимент продуктов питания, так и невозможно заставить людей исповедовать, так сказать, alma mater — религию в её традиционной, классической интерпретации. И вообще: почему только некоторые обладают «лицензией» на духовную деятельность, а другие — нет? В попытке дать ответ на этот вопрос (или, скорее, удовлетворить спрос) современный «потребительский рынок» наводнился всевозможными методиками, претендующими на универсальную роль во влиянии на становление, рост и духовный мир человека и при этом не требующими от него особых усилий и жертв. Их привлекательность всегда заключается в том, что они позволяют человеку максимально раскрыться, создавая у практикующего ощущение со-творца реальности, где всё происходит «по его правилам». Такого рода либеральные методики вполне соответствуют духу современности, но с другой стороны, по своей истинной сути эти методики — лишь психологические игры, помогающие отключиться на некоторое время от реалий жизни.

Итак, какое решение можно предложить? Возможно, одним из путей выхода из тупика является ответ на вопрос, прозвучавший во введении: существует ли лимит в интерпретации Торы, и когда его можно считать исчерпанным? Ведь не зазря же утверждают святые книги, что Тора бесконечно многогранна, и что именно она привносит искорку небесного света в нашу суетливую жизнь, преобразуя её волшебным образом до неузнаваемости. В нашем же случае всё происходит совершенно иначе. Изучение Торы с классическими комментариями почему-то окутывает наше сознание туманной пеленой, и мы засыпаем, а если и нет, то по прошествию энного количества лет мы случайным образом обнаруживаем себя в тёмной и далёкой от реалий жизни пещере. В то же время в течение XX-го века человеческая цивилизация сделала прорыв, соизмеримый с периодом в тысячу лет! И эта скорость с каждым годом всё возрастает: те процессы, которые ещё недавно занимали годы или даже десятилетия, сегодня происходят в течение месяцев или даже недель! Читая комментарии к Торе, составленные еще лет 150—200 назад, современному человеку довольно сложно проникнуться тяжеловесными категориями тамошней жизни, чтобы оценить значимость текста. Это означает, что в самом ближайшем будущем мы столкнёмся с проблемой передачи знаний Торы последующим поколениям, ведь если нет диалога между старым поколением с его богатейшим, но «громоздким» наследием и молодым с его «невыносимой лёгкостью бытия», то мы рискуем потерять институт ученичества и преемственности.

Во введении нами также было неспроста отмечено, что существительное «*ересь*» происходит от греческого «*hairesis*» — «*выбор*». Этим термином подчёркивается приватность учения, выбранного ради отличия от других, и которое порой, претендуя на принципиальную новизну, приобретает окрас чего-то противоестественного и тлетворного в данный исторический период. О ереси говорится лишь тогда, когда среда, в которой это учение распространяется, ещё не созрела для его восприятия. Сколько может понадобиться времени, чтобы достичь зрелости — зависит от эпохи. Например, в средневековье на это требовались столетия, сегодня — годы, месяцы, недели. В подтверждение наших слов приведём наглядный пример крайне медленной «легализации» предложенного Маймонидом альтернативного подхода комментирования Торы. Далее, автор приведёт точку зрения самого РаМБаМа, а затем и подытожит сказанное по данному вопросу.

Как нам известно, Рабби Моше ещё при жизни подвергся остракизму со стороны главы багдадской академии Шмуэля бен Али за оригинальный подход в учении о конце дней. Однако, как следует из писем Маймонида, критика главы академии содержала в себе политическую подоплёку. Позже, на рубеже XII и XIII веков дискуссия вокруг эсхатологии разгорелась с новой силой, но на этот раз эпицентр критики переместился с Ближнего Востока на запад, в Испанию. В читаемых сейчас вами, уважаемый читатель, книгах было достаточно посвящено места и времени описанию этих разногласий.[783]

Сразу после смерти Маймонида, в первой половине XIII века среди еврейских общин разгорелась новая полемика — вокруг рационализма. На этот раз эпицентр продвинулся на север, охватив также южные районы Франции. Если до тринадцатого века любая полемика ограничивалась рамками обычного религиозного диспута в области галахи, то в XIII веке ситуация круто изменилась. Дискуссия вокруг учения о конце дней на рубеже веков была лишь предвкушением того, что последовало далее: весь еврейский мир раскололся на два лагеря: сторонников Рабби Моше бен Маймона — рационалистов, и его противников — антирационалистов. В тридцатых годах XIII века полемика достигла точки кипения и перешла к прямым столкновениям общин. Она сопровождалась пропагандистскими письмами, обоюдными преданиями анафеме и обвинениями в доносах, вплоть до того, что в Монпелье (южная Франция), вследствие доноса инквизицией были публично сожжены главные философские произведения Маймонида — трактат «Путеводитель заблудших» и книга «Знания» из кодекса Мишне Тора.[784]

Привнеся в иудаизм элемент рационализма, открыв «ноу-хау» пророчества, разъяснив пророческие видения и указав на смысл и цель

---

783 См. Книга первая, раздел «О воскрешении», а также итоги к разделу «Конечное воздаяние в грядущем мире».

784 Septimus Bernard. «Hispano-Jewish Culture in Transition. The Career and Controversies of Ramah», pp. 62—66.

заповедей, ради которых они были даны, выяснилось, что рациональный подход Маймонида в руках читателя мог бы стать грозным оружием, направленным против самого РаМБаМа. Ведь если цель, ради которой дана заповедь, достигнута, заповедь утрачивает свою актуальность, — иными словами, Тора перестаёт быть вечной! Такие выводы очень хотелось сделать некоторым недобросовестным последователям рационалистического направления, которые не знали, или не желали знать, что несколькими главами ранее Маймонид, упреждая неверные толкования, отмечал, что лишь незначительная часть Божественного замысла доступна человеческому разуму. Правда, были также истинные последователи рационализма, ради которых, собственно, Рабби Моше и написал свои произведения, поэтому когда в попытках устранить эксцессы в поведении некоторых недобросовестных рационалистов, была задета честь самого Маймонида, это породило чувство глубокой обиды у последователей Рабби Моше. Оскорблённые сторонники РаМБаМа были вынуждены консолидировать свои силы, склонив на свою сторону общины Испании. Объединение сторонников привело к тому, что общины Арагона в 1232 году составили документ, в котором было сказано, что они подвергнут отлучению своих противников при условии, что «…Они высказывались против учителя…, или будут делать это в будущем».[785]

В это смутное для всего еврейского народа время на исторической арене появилась древняя каббалистическая традиция, которая распространилась с поразительной быстротой, приобщая к себе еврейских лидеров. Тайное учение было сосредоточено на решении аналогичного спектра проблем, с которым столкнулся философский рационализм, но с претензией на собственную оригинальность.[786] Причём её оригинальность удовлетворяла не только духовные потребности, но также более подходила традиционному воспитанию. Отождествление каббалы с «родным» соперником рационализма привело естественным образом к установлению тесных связей между тайным учением и противниками рационализма.

Далее полемика проходила уже «под эгидой» противостояния каббалы и рационализма. Всё мироздание последователи каббалы разбили на десять слоев («*сфирот*» — «*сфиро́т*» — «*сферы*»), что позволило им сохранить в целостности атрибуты Бога, но при этом оставался туманным вопрос о статусе сфер: являлись ли они частью Всевышнего, или же сотворённым бытием, отделённым от Него.[787] Поэтому рационалисты заявили, что учение о слоях фактически означает сближение с христианской доктриной о триединстве, которое было несовместимо с философским учением о сущностном единстве Бога. Чтобы укрепить свои позиции и ослабить противников, сторонниками каббалы в XIV

---

785 Septimus Bernard. «Hispano-Jewish Culture in Transition. The Career and Controversies of Ramah», pp. 62—66.

786 См. более подробно Шолем Г., «Решит а-Кабала», с. 127—161; «Кабала», с. 48—57.

787 Шолем Г. «Кабала», с. 96 и далее.

веке была сфабрикована легенда о том, что Рабби Моше бен Маймон в конце своих дней будто бы имел тесный контакт с одним из мудрецов каббалистической традиции, учение которого заставило его изменить свои взгляды.[788] А позже, в XVIII веке, немецкий раввин Яков Эмден в одном послании выразил уверенность, что трактат «Путеводитель заблудших» вообще не принадлежал перу РаМБаМа.[789]

Спустя столетия непрекращающихся трений и дискуссий грань раздора становилась всё более прозрачной, пока не исчезла вовсе. За этот длительный период времени философское наследие Маймонида было оправдано и получило достойное место наряду с другими произведениями еврейской мировоззренческой мысли. Вышесказанное подтверждается весьма интересной полемикой между историком Зеевом Явецом и раввином Авраамом Ицхаком а-Коэном Куком, состоявшейся в XX веке. Историк Зеев Явец утверждал следующее:

Удивительно, что книга «Путеводитель заблудших», претендующая на то, чтобы обучать Торе, на самом деле преподносит греческую философию в арабском одеянии… Однако как могло случиться, что величайший из мудрецов Испании, крупнейший из знатоков еврейского права допустил, что в его книгах нашли пристанище идеи, столь далёкие от простых и ясных идей Торы…? Как дошёл до этого человек столь высокого уровня как РаМБаМ? Следовательно, в книгах РаМБаМа, как и во всей литературе, созданной мудрецами Испании, следует провести различие между тем, что происходит из святого источника Торы…, и тем немногим, что было позаимствовано у окружающих народов с целью поддержания добрососедских отношений. И для того, чтобы разъяснить нашим единоверцам подлинное учение РаМБаМа…, мы должны обратиться в первую очередь к внутреннему смыслу его учения, который отражает подход Торы, и показать, что философский подход для РаМБаМа является вторичным…

(цитата по: Тверский И. «Галаха и философия — основы учения РаМБаМа». Ч. I, с. 22—23.)

На заявление Зеева Явеца раввин Авраам Кук возражал:

Ни в коем случае не следует считать, что наш великий учитель… не обладал цельностью мировоззрения и в «Путеводителе заблудших» утверждал иное, нежели в других своих книгах. Наш учитель был праведным и подобно тому, как велики были его мудрость и знание Торы, также велики были его вера и цельность, поэтому всё, что написано в великой книге «Путеводитель заблудших», навсегда останется в сокровищнице еврейской мудрости и будет служить для наставления и исцеления.

(Там же)

---

788 О деталях этой истории см. статью Г. Шолема «Ми хокер ле мекубаль» из «Сефер а-РаМБаМ шель а-тарбиц», Иерусалим, 5695 — 1935.

789 В «Игерет а-Пурим» (см. Twersky I. ed., Studies in Medieval Jewish History, vol. 2, p. 445).

Как нам известно,[790] Маймонид во введении к трактату «Путеводитель заблудших» настоятельно рекомендует исследовать его, сопоставляя в нём различные фрагменты — только тогда перед читателем раскроется истинное содержание произведения. Мы также знаем, что одна из задач философского трактата «Путеводитель заблудших» — создание общего смыслового пространства, благодаря которому оказывается возможным естественный диалог религиозной и философской мысли. Для этой цели в качестве арбитра Рабби Моше привлёк окружающую человека объективную реальность — природу. Религиозная доктрина не может, по его мнению, противоречить определённо ясной и достоверной природе вещей. Однако что может быть принято в качестве эталона объективной реальности: природа вещей, изложенная клинописно на глиняных табличках Шумера, на египетских папирусах, в рукописях V, XII или в учебниках, энциклопедиях XXI в.?! Как будто предвидя недоумение читателя, РаМБаМ, поступившись отстаиваемыми на протяжении всего трактата философскими позициями, вдруг неожиданно написал:

…Кто бы мне вразумительно объяснил, открыты ли врата каждому, кто станет утверждать всё, что ему вздумается, сказав: «Это относится к категории возможного». А другой возразит [на это]: «Нет, согласно природе вещей, это относится к категории невозможного». Или же существует нечто, что преграждает и смыкает эти врата, так что, исходя из природы, человек сможет наверняка постановить, что это относится к категории невозможного. И разве мерило этому и его эталон находятся в воображении или разуме? И посредством чего мы будем различать между воображаемым и умопостигаемым?

Иногда человек спорит с другим или с самим собой относительно чего-то, что, по его мнению, относится к категории возможного, утверждая, следовательно, что это по природе относится к категории возможного, тогда как оппонент возражает: «Данная возможность является продуктом воображения, а не разума».

И ещё, существует ли нечто, посредством чего различают между воображением и разумом? Является ли это нечто вещью внешней по отношению к ним? Или же, собственно разумом различают между умопостигаемым и воображаемым? На все эти вопросы необходимо дать исчерпывающий ответ…[791]

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших».
Ч. III, гл. 15, с. 305—306)

А несколькими главами позднее Маймонид написал ещё более конкретно и недвусмысленно:

[Существует] ощутимое отличие между знанием производителя относительно того, что он произвёл, и знанием постороннего относитель-

[790] См. трактат «Путеводитель заблудших», «Наставления по изучению трактата».

[791] См. трактат «Путеводитель заблудших», ч. I, гл. 73, постулат № 10.

но произведённого [другим], а именно: произведённая вещь, если она была осуществлена в соответствии с замыслом производителя — тогда… то, что он произвёл, суть результат его замысла. Однако возникшее после наблюдения за произведённой [вещью]… знание стороннего наблюдателя — следствие произведённого. Например, мастер, который создал ящик, внутри которого при попадании воды приходят в движение [металлические] гирьки, указывающие на время… Каждое попадание в него воды, изменение направления потока, каждая тянущаяся нить, каждая крупинка — всё это известно мастеру-производителю. [Он] не познаёт данные перемещения, наблюдая за ними…, дело обстоит иначе: вновь происходящие перемещения происходят согласно его замыслу.

С [посторонним] наблюдателем за этим прибором дело обстоит по-другому: каждый раз наблюдая конкретное перемещение, его знание обновляется… И если представить бесконечное [количество] перемещений в этом приборе, в таком случае познание наблюдателя никогда не смогло бы охватить его…

(РаМБаМ. Трактат «Путеводитель заблудших».
Ч. III, гл. 21, с. 320—321)

Любой научный или же иной интерпретирующий аппарат предполагает некую абсолютизацию реальности, её «отключение» от источника жизни — постоянного обновления и развития. Предлагая ту или иную модель, мы прогнозируем поведение исследуемого явления согласно пониманию природы на текущий момент, который, к сожалению, не подвержен фиксации. Учёные мужи не раз предлагали человечеству универсальную картину бытия, в которой одинаково сочетались гармония, эстетическая красота и математическая точность микро- и макромиров. В эти модели не вписывались лишь незначительные детали…, которые впоследствии коренным образом меняли всю картину мира, принятую ранее как само собой разумеющуюся. На протяжении всей истории человек пытался получить тотальный контроль над силами природы и обеспечить себе титул властелина мира, однако до сих пор этого ему сделать пока ещё не удалось: объяснённые человеком силы оказывались проявлением более загадочных и могущественных сил, природа которых на исследуемый момент оставалась ему неизвестной. Мы лишь сторонние наблюдатели — интерпретаторы очередного витка Земли. В этой связи уместно процитировать основателя современной семиотики — Чарльза Пирса (1839, Кембридж, Массачусетс — 1914, Милфорд, Пенсильвания). Он писал:

Интерпретирующий знак есть не что иное, как другая репрезентация, которой передаётся факел истины. А как репрезентация она опять имеет свой интерпретирующий знак. Глядите,… бесконечный ряд!

(Цитата по: Мельвиль Ю. К. «Чарльз Пирс и прагматизм (у истоков американской буржуазной философии XX века)», с. 208)

Подытоживая вышесказанное, автор считает допустимым комментировать Тору, привлекая для этих целей современный научный аппарат и иные способы трактовки, которые не противоречат духу и фундаментальным принципам Торы.[792] А ежели в попытке создать нечто новое и никем не промысленное у исследователя всё же родится оригинальный комментарий, противоречащий сказанному выше, то житейская мудрость назидает: прежде чем излить воду, необходимо подготовить сосуд, способный её вместить. Иными словами, задача состоит не в том, противоречит или не противоречит альтернативная точка зрения Торе, ибо никто не знает до конца содержание этого уникального текста, а в том, чтобы подыскать или создать приватную аудиторию, где её можно было бы на достойном уровне обсудить. Собственно, эту идею и рассматривает философский трактат «Море невухим» — «Путеводитель заблудших», являясь своего рода социальным заказом определённой эпохи.

[792] См. также вступительное слово автора комментария «Ор а-Хаим» на Тору.

ПРИЛОЖЕНИЕ

13 способов толкования Писания Рабби Ишмаэля:

1. **«Тем более».** Лёгкое учит нас более трудному. Использование этого правила уже намечено в самом Писании, например, в книге «Шмот» — «Исход», 6: 12: «И говорил Моше перед Господом, говоря: вот сыны Израиля [легкое] не слушают меня; как же послушает меня фараон [трудное]…?»

2. **«Обобщение на основании ассоциативного признака».** Это правило позволяет распространить правило, содержащееся в одном законе, на другой закон, причём это сравнение построено на совпадении слов, а не содержания. Например, в книге «Ваикра» — «Левит», 20: 27, сказано: «Мужчина или женщина, если будет среди них волхв или вызывающий духов мёртвых, то будут преданы смерти: камнями будут побиты, кровь их на них». Отсюда учат, что везде, где сказано «кровь их на них», речь идёт о казни побиения камнями.

3. **«Построение общего принципа из одного стиха или из двух стихов».** Например, мудрецы на основании данного правила из заповеди покрытия (землёй) крови зарезанного животного (книга «Ваикра» — «Левит», 17: 13) выводят запрет на пренебрежительное отношение ко всем заповедям (см. Вавилонский Талмуд, трактат «Шабат», 22а).

4. **«Общее — частное».** Например, в книге «Ваикра» — «Левит», 1: 2, сказано: «…Если кто из вас принесёт жертву Богу; из животного [общее]: из крупного рогатого скота [частное], из мелкого рогатого скота [частное] принесите жертву вашу». Частное, следующее за общим, поясняет последнее.

5. **«Частное — общее».** Например, в книге «Шмот» — «Исход», 22: 9, сказано: «Если кто отдаст на хранение ближнему своему осла, быка, овцу [частное] или какое другое животное [общее]...» Общее, следующее за частным, добавляет к частному.

6. **«Общее — частное — общее».** Например, в книге «Дварим» — «Второзаконие», 14: 26, сказано: «И купишь на эти деньги всё, что пожелает душа твоя [общее]: крупный рогатый скот, мелкий рогатый скот, вино, хмельной напиток [частное] — всё, что потребует от тебя душа твоя [общее]…». Частное, следующее за общим, обязывает свести общее к частному, но общее, следующее за частным, говорит, что частное следует расширить. В данном случае человек имеет право потратить деньги исключительно на то, что является производным от земли (травоядные) и уже готово для употребления в пищу человека (вино, хмельной напиток). Исключение составляет пища: вода, соль, рыба…

7. **«Общее, нуждающееся в частном примере, и частный пример, нуждающийся в общем».** Иногда общее положение, приведенное в Писании, не может быть понято без примера, и, наоборот, в некоторых случаях частный пример непонятен без общего положения.

8. **«То, что входило в общее, но затем было упомянуто отдельно, было упомянуто для детализации общего».** Например, в книге «Ваикра» — «Левит», 20: 27, сказано: «…Волхв или вызывающий духов мертвых [частное]…», которые являются частными случаями повеления, упомянутого в книге «Шмот» — «Исход», 22: 17: «Колдунью [общее] не оставляй в живых». С какой целью детали в книге «Ваикра» — «Левит», 20: 27, были упомянуты отдельно? Чтобы сказать: как к вызывающему духов мёртвых и волхву нужно применить смертную казнь «побиение камнями», так и к любому человеку, занимающемуся колдовством, нужно применить ту же казнь (см. Вавилонский Талмуд, трактат «Санэдрин», 67б).

9. **«Если в Торе детали общего закона приведены отдельно для частного случая, то лишь они и применимы в этом случае, а не весь закон в целом».** Например, если для какого-либо закона перечисляется ряд ограничений, а затем некоторые из них повторяются для частного случая, то данное правило утверждает, что в данном случае имеют место исключительно перечисленные ограничения, а не все те, что упоминаются для общего случая.

10. **«Если для частного, подпадающего под общее, но упомянутого отдельно, вводятся дополнительные элементы закона, то выделение частного указывает на то, что закон формулируется более сурово или мягко».** Например, если для случая, подпадающего под общее правило, упомянуты детали закона, не сформулированные для общего правила, то данное правило предписывает нам рассматривать частный случай не как упомянутый для того, чтобы исключить его из правила, а для того, чтобы дополнить его деталями закона; а детали закона, сформулированные для частного случая, это правило предписывает относить исключительно к нему, но не к другим законам, подпадающим под общее правило.

11. **«Если для частного, входящего в общее, но упомянутого отдельно формулируется абсолютно новое положение закона, то это частное не может быть возвращено в общее, пока это не будет прямо предписано в другом месте Торы».** Например, если в Торе после описания законов, регламентирующих приношение жертв вообще, сформулировано несколько правил для частного случая жертвоприношения, которые противоречат некоторым правилам приношения жертв вообще, то данное правило предписывает считать частный случай жертвоприношения исключением, на который не распространяются законы жертвоприношения вообще, до тех пор, пока на это не укажет прямо текст Торы.

12. **«Закон, который понимается исходя из контекста, или закон, который можно вывести из окончания предложения».** Например, в Книге «Ваикра» — «Левит», 19: 11, сказано: «Не крадите…» — запрет на воровство чужого имущества; и в Книге «Шмот» — «Исход», 20: 13, сказано: «…Не кради…» — запрет на похищение людей. В обоих случаях Тора повелевает не красть без разъяснения, что именно запрещено похищать. Данное правило позволяет сделать вывод — в контексте книги «Шмот» — «Исход», 20: 13, — что речь идет исключительно о похищении человека, так как в нём говорится о запретах совершать преступления, за которые полагается смертная казнь (убийство людей и прелюбодеяние), поэтому следующий за ними запрет кражи предполагает похищение людей, за которое полагается наказание смертной казнью. Исходя же из контекста книги «Ваикра» — «Левит», 19: 9 — 11, где речь идёт об имущественных отношениях между людьми, данное правило позволяет сделать вывод, что речь идет только лишь о похищении чужого имущества, что не карается смертной казнью.

13. **«Если два отрывка Торы содержат утверждения, противоречащие друг другу, то смысл их может быть уточнён посредством третьего отрывка».** Так, сначала Аврааму было обещано Богом, что от Ицхака произойдёт народ Израиля («Берешит» — «Бытие»,21: 12), а затем — приказано принести его в жертву («Берешит» — «Бытие»,22: 2). Как известно, по следующему указу Бога Ицхак был снят с жертвенника живым. В Мидраше на «Берешит» — «Бытие», 22: 12 рассказывается, что после этого Авраам обратился к Творцу с просьбой о разъяснении усмотренного им противоречия. Бог объяснил, что Он лишь сказал «возложить Ицхака на жертвенник», а не «зарезать» его там. Таким образом, противоречие снимается.

Кроме упомянутых выше, существовали также другие правила толкования, не вошедшие в систему Рабби Ишмаэля. Например, принцип расширения и сужения. Это правило полагает, что некоторые слова в Торе (например, «אף» — «*аф*» — «*так же*»; «גם» — «*гам*» — «*тоже*», «*и*»; «את» — «*эт*» — «*вместе*»; «כל» — «*коль*» — «*весь*», «*каждый*») указывают на то, что область действия закона или понятия должна быть расширена. А другие слова (например, «אך» — «*ах*» — «*однако*», «*только*»; «רק» — «*рак*» — «*только*»; «מן» — «*мин*» — «*из*») указывают на то, что область действия закона или понятия должна быть сужена.

Этот способ толкования был принят в школе Рабби Акивы, главного оппонента Рабби Ишмаэля в комментировании Торы. Школа Рабби Акивы опиралась на постулат: в Торе нет ни единого лишнего знака, поэтому необходимо извлекать дополнительную информацию из каждого слова и даже буквы. Школа Рабби Ишмаэля опиралась на другой постулат: «Тора выражается человеческим языком», поэтому нельзя строить галахические выводы из общепринятых в разговоре устойчивых выражений и речевых оборотов.

Словарь терминов

Абсолютный. То, что не связано никакими ограничивающими условиями, отношениями, правилами. Противоположность — относительный.

Абсурд. Название одной из разновидностей лжи. Ложь подразделяется на два вида:

1. Случайная ложь, у которой есть возможность стать истиной (о ком-то было сказано, что он стоит, а оказалось, что он сидит; в таком случае ложь не носит устойчивого характера, так как этот некто в состоянии стоять).
2. Абсолютная ложь, которая неспособна ни при каких условиях стать истиной (сторона квадрата равна его диагонали).

Под абсурдом всегда понимается второй вид лжи.

Аксиома. Исходное положение, которое не может быть доказано, но в то же время и не нуждается в доказательстве, так как является совершенно очевидным (закон противоречия).

Вечное. То, что находится вне процесса создания и уничтожения.

Вид. Включает в себя единичное и составляет его сущность (человечество — человечность).

Возможное. Контекстуальная характеристика высказывания (модальность), выражающая возможность бытия или небытия того или иного события. Также существуют другие модальности:

1) Невозможное (вероятность бытия того или иного события равна нулю);
2) Необходимое (вероятность небытия того или иного равна нулю).

Материальное, телесное. Всякий объект, который может быть измерен в длину, ширину и высоту и который способен двигаться взад, вперед, вверх, вниз, вправо и влево.

Многозначные слова. Включают в себя пять разновидностей:

1. Омонимы (ключ от двери и ключ воды, то есть это слова, которые звучат одинаково, но не имеют ничего общего по смыслу).
2. Слова, принятые по родовому признаку («живой» говорится о лошади, о человеке и о Боге).
3. Сомнительные слова («человек» говорится о живом разумном существе, а также о мёртвом человеке и о деревянной форме в образе человека, то есть именем «человек» обозначается некоторый образ человека, который ничего не говорит о сущности человека); сомнительные имена обладают элементами как принятых имен (имя «человек» выделяет какую-то характерную особенность), так и омонимов (характерная особенность ничего не говорит о сущности), поэтому они именуются сомнительными.
4. Общие и частные слова, то есть когда отдельный индивид заменяется видовым понятием или наоборот (слово «человек» обозначает одного индивида, а «Человек» обозначает совокупность всех людей, человечество).
5. Метафоры («лев» говорится о диком животном, а также о бесстрашном человеке, то есть когда характерная особенность одного объекта переносится на другой объект).

6. Смещённые слова (слово «молитва» происходит от слова «мольба», «прошение», но впоследствии ему был придан смысл обращения исключительно к Богу).

Науки (теоретические). Включают в себя три разновидности:

1. Божественная наука (Метафизика) изучает:
   - Нематериальный мир (Бог и ангелы);
   - Далёкие причины бытия.
2. Естественная наука (наука о природе — физика) изучает природные тела в отрыве от антропогенного фактора (виды растений, животных).
3. Математическая наука занимается изучением принципов, абстрагированных от материи (вычисления, соотношения, гармонии):
   - Арифметика;
   - Геометрия;
   - Астрономия;
   - Музыка.

Науки (практические). Политические науки:

1) этика (управление собой путём выработки в себе положительных качеств);
2) экономика (управление домом, домочадцами);
3) политика (управление государством путём осознания истинного успеха и путей, ведущих к нему; путём осознания зла и путей, отдаляющих от него).

Неопределенная форма. Эта форма состоит из отрицательной частицы «нет», «не» и категории «владения» (не видит, не мудрый, не говорит).

Политический. Термин, выражающий необходимость находиться в компании себе подобных в рамках государства, в отличие от аполитичного желания пребывать в одиночестве.

Признак. Существует три вида признаков:

1. Сущностный. Этот признак формирует то, чем является эта вещь, её самость. Благодаря сущностному признаку виды отличаются друг от друга (способность рассуждать у человека).
2. Уникальный. Этот признак не формирует самость вещи, но присутствует у всех представителей данного вида (смех у человека).
3. Случайный. Этот признак не формирует самость вещи и присутствует не у всех представителей данного вида, а только у части (тёмный окрас волосяного покрова, шерсти). Случайные признаки делятся на две разновидности: а) не связанные с субъектом-носителем (тепло камня); б) связанные с субъектом-носителем (белизна снега).

Природа. В биологическом аспекте — это принцип целесообразного строения и функционированного живого организма, то есть сила, объединяющая все элементы живого тела, подчиняя их единой цели — достижению наивысшей возможной степени бытия.

Природная склонность. Означает, что от природы нечто потенциально готово к принятию определённой формы (человек, у которого с рождения темперамент предрасположен к чему-то).

Простой. То, что не состоит из нескольких частей.

Разум.
1. Свободный от материи. (Бог, ангелы).
2. Приобретаемый. Разум, приобретаемый человеком путём познания всего бытия, высшего и низшего, каждого объекта творения насколько это возможно для него на данном эволюционном этапе (см. также «Цельность»).
3. Природный. Осуществляет управление и коммуникацию между биологическими системами организма как необходимое условие выживаемости его в условиях природной среды.

Род. Объединяет в себе два и более вида по сущностному признаку (живое).

Создание, становление. Процесс оформления, то есть приобретение материей новой формы.

Уничтожение. Описание чего-либо, находящегося в состоянии потери формы и изменения материи-носителя этой формы до того момента, когда она приобретёт новую форму.

Форма. Многозначное слово, подразумевающее под собой две разновидности форм:

1. Форма, воспринимаемая пятью органами чувств (внешнее очертание, наружный вид предмета).
2. Форма, не воспринимаемая пятью органами чувств, а только умом. Благодаря умопостигаемой форме становится возможным бытие формообладающей вещи и различие между двумя видами, подпадающими под один род (человек и животное).

Цельность, совершенство. Совершенство подразделяется на два этапа:

1. Начальное совершенство. Это когда темперамент всего тела человека, а также темперамент каждого отдельного органа и части тела находятся в максимально правильных пропорциях, соотношениях. Начальное совершенство предшествует конечному совершенству.
2. Конечное совершенство. Это совершенство души, которая постигает и познает всё то, что только можно постичь о сущем.

Чувство осязания. Чувства разделяются на пять разновидностей:

1. Зрение (глаз).
2. Слух (ухо).
3. Обоняние (нос).
4. Вкус (язык).
5. Осязание (вся поверхность тела).

Благодаря осязанию становится возможным ощущение влажного, сухого, горячего, холодного, мягкого и твердого. Механизм осязания активизируется в момент пограничного контакта одного тела с другим.

Эманация. «Истечение» из Единого. Этот процесс уподоблен роднику, из которого бьёт струя воды и нисходит на сотворённое бытие, поддерживая его. Эманация в контексте Божественного провидения, управления, наставления и предводительства к конечному благу употребляется также в значении «благодать».

Список использованной литературы

Литература на русском языке

1. *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. Т. I—III. М., 1981—83.
2. *Аристотель.* Метафизика / Пер. А. В. Кубицкого. Ростов-на-Дону, 1999.
3. *Аристотель.* О частях животных /Пер. и прим. В. Карпова. П., 1937.
4. Большой Толковый словарь русского языка. С. П., 2000.
5. *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980.
6. *Грец Г.* История евреев / Под ред. д-ра В. Шерешевского. Одесса, 1906.
7. *Декарт Рене.* Избранные произведения. Письмо автора к французскому переводчику начал философии / Пер. с фр. В. Н. Ивановского. М., 1950.
8. *Декарт Рене.* Трактат «О методе» / Пер. с фр. М. М. Скиада. Воронеж, 1873.
9. *Декарт Рене.* Трактат «Правила для руководства ума» / Пер. с лат. В. И. Пикова. Москва — Ленинград, 1936.
10. *Декарт Рене.* Трактат «Размышления о первой философии». С. П., 1903.
11. *Лайтман М.* Кабала, тайное еврейское учение. Ч. 1—3, Израиль, 1984.
12. Книга Зоар / Пер. и коммент. М. Лайтмана. Израиль, 1995.
13. Книга Ликутей амарим — Тания / Пер. и коммент. Г. Липша, Н. З. Рапопорта, М. Шнейдера. Иерусалим, 1998.
14. Коран. В двух томах. Т. II. М, 1990.
15. *Леманн Альфред.* Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней / Пер. др-ра Петерсона. М., 1901.
16. Логический словарь «Дефорт». М., 1994.
17. *Мельвиль М.* История ордена Тамплиеров / Перевод с фр. Г. Ф. Цыбулько. С. П., 2000.
18. *Мельвиль Ю. К.* Чарльз Пирс и прагматизм (у истоков американской буржуазной философии XX века). М., 1968.
19. Наука: возможности и границы. М., 2003.

20. Платон, Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999.

21. Плотин, Избранные трактаты. Т. I—II. М., 1994.

22. *Полосин А. В.* Преодоление язычества. М., 2001.

23. Путеводитель растерянных. Ч. I / Пер. с араб. и коммент. М. Шнейдера. Москва — Иерусалим, 2000 — 5761.

24. *Сагадеев А. В.* Ибн-Рушд. М., 1973.

25. *Сагадеев А. В.* Ибн-Сина. М., 1980.

26. *Спиноза.* Богословско-политический трактат. М., 1998.

27. Средневековая арабская философия: проблемы и решения, сборник научных статей. М., 1998.

28. *Тверский И.* Галаха и философия. Израиль, 2001.

29. Тора, Пророки, Писания / Пер. Д. Йосифона. Иерусалим, 1975—1978.

30. *Фаулз Д.* Аристос. М., 2002.

31. Фейнмановские лекции по физике. Т. I. М., 1967.

32. Философский Энциклопедический Словарь. М., 2000.

33. *Чанышев А. Н.* Аристотель. М., 1981.

34. *Штейнзальц А.* Введение в Талмуд. / Пер. З. Мешкова. М., 1993.

Литература на иврите

1. А-история шель Эрец Исраэль: шильтон а-муслемим ве а-цалваним (634—1291) — История Земли Израиля под властью мусульман и крестоносцев (634—1291). Т. VI. Иерусалим, 1981.

2. *Ашлаг И.* Сефер а-Акдамот — Книга предисловий. Иерусалим, 5736 — 1976.

3. *Динур Б. Ц.* Исраэль бе гола. Т. II. Иерусалим, 1970.

4. *Идель М.* А-хавая а-мистит эцель Авраам Абулафия — Мистический опыт у Авраама Абулафии. Иерусалим, 2002.

5. *МаГаРаЛь.* Бээр а-Гола: бээр а-ришон. Израиль, 1980.

6. *МаГаРаЛь.* Хидушей агадот. Т. II. Израиль, 1980.

7. Масехет Авот / Перуш РаШИ, Рабби Овадия ми Бертиноро, Икар Тосафот Йом Тов, Рабейну Йона — Трактат Авот /Коммент. РаШИ,

Рабби Овадии из Бертиноро, Икар Тосафот Йом Тов, Рабейну Йона. Израиль, 1970.

8. Мидраш Танхума / Перуш Эц Йосеф ве Анаф Йосеф — Мидраш Танхума / Коммент. Эц Йосеф и Анаф Йосеф. Бней Брак, 5758 — 1998.
9. Мишнат софрим аль гилхот СТаМ — Комментарий «Мишнат софрим» на законы написания свитка Торы, тфилина, мезузы. Бней Брак, 5752 — 1992.
10. *Рабби Иегуда а-Леви.* Трактат «Кузари» / Пер. Иегуды Эвен Шмуэля. Израиль, 1972.
11. *РаЛьБаг.* Милхамот А-д-о-н-ай — Войны Господни. Лейпциг, 1866.
12. *РаМБаМ.* Акдамот а-РаМБаМ ле Мишна — Предисловия РаМБаМа к Мишне / Пер. с араб. Шилата И. Иерусалим, 5756 — 1996.
13. *РаМБаМ.* Игерот а-РаМБаМ — Письма РаМБаМа / Пер. с араб. Шилата И. Т. I—II. Иерусалим, 5747 — 1987.
14. *РаМБаМ.* Пиркей Моше — Медицинские сочинения. Т. I—IV. Иерусалим, 1957—1969.
15. *РаМБаМ.* Милот а-Игайон — Об искусстве логики. Иерусалим, 1987.
16. *РаМБаМ.* Кодекс «Мишне Тора». Иерусалим — Бней Брак, 5761 — 2001.
17. *РаМБаМ.* Море а-невухим — Путеводитель заблудших / Пер. с араб. на иврит и коммент. Й. Капаха. Иерусалим, 5737 — 1977.
18. *РаМБаМ.* Море а-невухим — Путеводитель заблудших / Пер. с араб. на иврит Шмуэля ибн Тибона. Иерусалим, 5720 — 1960.
19. *РАМБаМ.* Море а-невухим — Путеводитель заблудших / Пер. с арабского на иврит — проф. М. Шварца. Тель-Авив, 2004.
20. *РаМБаМ.* Пируш ле мишна — Комментарий к Мишне /Пер. с араб. на иврит и комментарии Й. Капаха. Т. I—VII. Иерусалим, 5731 — 1971.
21. *РаМБаН.* Шаар а-гмуль — Врата воздаяния / Коммент. Й. Сперки. Иерусалим, 5758 — 1998.
22. *РаСаГ.* А-эмунот ве а-деот — Верования и мнения / Пер. с араб. на иврит и коммент. Й. Капаха. Иерусалим, 5747 — 1987.
23. Сдей Хемед. Бней Брак, 1978.
24. Сефер а-Багир — Книга «Багир» / Коммент. Ор а-гануз. Иерусалим, 5734 — 1974.

25. Талмуд Вавилонский. Иерусалим, 1981.

26. Талмуд Иерусалимский. Иерусалим, 1975.

27. *Фрайман А. Х.* Шалшелет а-яхасут шель мишпахат а РаМБаМ — Генеалогическое древо семьи РаМБаМа. Иерусалим, 1936.

28. Хамиша Хумшей Тора (Микраот Гдолот) — Пятикнижие Моисеево / Коммент. РаШИ, Сифтей Хахамим, РаШБаМ, РаМБаН, Ибн-Эзра, Бааль а-турим, Ор а-Хаим, Кли Якар, Сфорно, Толдот Аарон. Иерусалим, 5750 — 1990.

29. *Шолем Г.* Кабала. Иерусалим, 1974.

30. *Шолем Г.* Ми хокер ле мекубаль (агадат а-мекубалим аль а-РаМБаМ) — От исследователя к каббалисту (каббалистическая легенда о РаМБаМе) из Сефер а-РаМБаМ шель а-тарбиц. Иерусалим, 5695 — 1935.

31. *Шолем Г.* Решит а-Кабала — Начало каббалы. Тель-Авив, 1948.

32. Энциклопедия а-Иврит — Еврейская энциклопедия. Израиль, 1988.

33. Энциклопедия талмудит — Энциклопедия Талмуда. Иерусалим, 1981—1990.

Литература на английском языке

1. *Dienstag J. I.* The relationship of Maimonides to his non-jewish predecessors. An alphabetical survey in Studies in Maimonides and St. Thomas Aquinas. NY, 1975.

2. *Ehrenkreutz A. S.* Saladin. NY, 1972.

3. Encyclopedia Britannica. Great Britain, 1956.

4. *Feldman W. M.* Maimonides as Physician and Scientist in Moses Maimonides / Ed. by Dr. Epstein I. London, 1935.

5. *Finkel J.* Maimonides' treatise on resurrection : a comparative study in Essays on Maimonides. NY, 1941.

6. *Gabrieli F.* Arab historians of the crusades. London, 1969.

7. *Graziani J. S.* Arabic medicine in the eleventh century as represented in the works of Ibn Jazlah. Pakistan, 1980.

8. *Guttmann J.* Philosophies of Judaism. London, 1964.

9. *Ivri A. L.* Neoplatonic Currents in Maimonides' Thought in Perspectives on Maimonides. Great Britan, 1991.

10. *Lavinger J.* Was Maimonides "Rais al-Yahud" in Egypt? in Studies in Maimonides. Pp. 83—93. London, 1990.

11. *Levi Ben Gershom (Gersonides)*. The wars of the Lord / Tran. by Feldman S. Vol. I. Philadelphia, 1984.

12. *Levi Ben Gershom (Gersonides)*. The wars of the Lord / Tran. by Feldman S. Vol. II. Philadelphia, New York, Jerusalem, 1987.

13. *Lewis B.* Maimonides, Lionheart, and Salladin. Jerusalem, 1964.

14. *Moses Ben Maimon.* Two treatises on the regimen of health / Ed. and tran. Bar-Sela A., Hoff H., Faris E. Philadelphia, 1964 [Transactions of the American Philosophical Society, N. S. 54, pt. 4].

15. *Pines S.* What was original in arabic science? Studies in Arabic versions of Greek texts and in mediaeval science. Vol. II. Jerusalem, 1986.

16. *Septimus B.* Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah. USA, 1982.

17. Studies in Medieval Jewish History / Ed. Twersky I., Great Britain, 1984.

18. The Achievment of Saladin in Studies on the Civilization of Islam. Boston, 1962.

19. Torat ha-Adam in Kitvey ha-Ramban / Ed. Chavel C. Jerusalem, 1964.

20. Yarhi's Commentary on Kallah Rabbati / Ed. Higger M., Jewish Quarterly Review 24 (1934).



Индивидуальные заказы

Сюжеты на библейскую тему

ЛИТАЯ СКУЛЬПТУРА
парковая
барельефы
бюсты
статуэтки

КЕРАМИЧЕСКИЕ ИЗДЕЛИЯ

МОЗАИЧНЫЕ ПАННО



КОЛЛЕКЦИОННЫЕ
АВТОРСКИЕ КУКЛЫ
из пластика
фарфора
и папье-маше

Наши представители
в России и СНГ:

+7-906-058-08-91 (Александр)
+7-905-557-48-20 (Аркадий)

МАЙМОНИД
учитель и целитель

Автор Аркадий Игоревич Барановский

Ответственный редактор В. В. Мячин
Редактор А. С. Кушнир
Выпускающий редактор Т. А. Корнеева
Внешнее оформление А. Ю. Войткевич
Компьютерная верстка А. И. Мамаев
Корректор Л. И. Фабри

Изд. № ????. Подп. в печать ??.??.10. Формат 60x90 $^{1}/_{16}$.
Бум. офсет. Гарнитура «Century Gothic». Печать ??????.
Объем 21,00 усл. п. л.
Тираж ???? экз.
Заказ №

ООО «Феникс»
344082, г. Ростов-на-Дону, пер. Халтуринский, 80.
тел./факс: (863)261-89-50б тел. (863)261-89-59
http://www.fenixrostov.ru

Отпечатано в
??
????????????????????????????????????