

Х. Крайсель

IMITATIO DEI

В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА*

I

В философии Маймонида, наверное, нет темы, которая исследована более основательно, чем вопрос о человеческом совершенстве. Многие работы специально посвящены такому понятию как *Imitatio Dei*. Взгляды Маймонида в отношении последнего совершенства ученые сводили к какой-то одной характеристике: оно интерпретировалось в основном либо как интеллектуальное, либо как политическое, этическое, или галахическое¹. Многие исследователи считали, что Маймонид выстроил гармоничное сочетание созерцательной жизни (*bios theoreticos*) и жизни, активной в социальном отношении (*bios practicos*), несмотря на их явную оппозицию². Согласно иной точке зрения, очевидное противоречие в подходе Маймонида объясняется различием экзотерической и эзотерической доктрин³. Соответствующие тексты сочинений философа уже детально разобраны учеными и источники, которыми располагал Рамбам, проанализированы со всех сторон. Задача, стоящая перед исследователями философии Маймонида, однако, состоит не только в интерпретации отдельных рассуждений, которые имеют прямое касательство к этой теме, но и в установлении круга всех проблем и текстов, которые относятся к этой теме, как и всех их источников, а также – в вопросе о том, как они соотносятся.

В этом исследовании я постараюсь доказать следующее: теория Маймонида о человеческом совершенстве, как она сформулирована в *Путеводителе растерянных*, и его подход к *Imitatio Dei* в контексте этой темы, являются в действительности, по крайней мере в главных чертах, гармоничным сочетанием интеллектуального совершенствования и *bios practicos*. Более того, она целиком основывается на метафизических теориях Маймонида о Боге и Отделенных Интеллектах (*Separate Intellects*), а также на его док-

* Проф. д-р. Ховард (Хаим) Крайсель – директор международного центра еврейской философии им. А. Гольдштейна-Горена Университета им. Бен-Гуриона, Негев, Беер-Шева. (Goldstein-Goren Department of Jewish Thought, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva). Статья публикуется с любезного разрешения автора. Оригинальное изд.: *Kreisel H. Imitatio Dei in Maimonides' Guide of the Perplexed // Association for Jewish Studies Review. 1994. № 19(2). P. 169–211.*

трине о движении сфер. Ключом к пониманию его теории является представление философа об «эманации», или «истечении» (“overflow”) (*араб.* – *faid*, *иврит.* – *shefa*) – эти понятия Маймонид относит не только к Богу и небесному миру, но также и к пророкам⁴.

Это, однако, не говорит о том, что все противоречия в подходе Маймонида по большей части кажущиеся, а не реальные. Наряду с тем, что Маймонид умышленно внес противоречия в свой трактат – из-за религиозной щепетильности рассматриваемого вопроса или исходя их педагогических соображений – не все эти противоречия (если не прямые противоположности⁵), как показывают его вступительные замечания к *Путеводителю*, стоит объяснять таким образом, – несмотря даже на то, что сам он придерживался противоположного мнения⁶. Важно иметь в виду, что *Путеводитель растерянных* не задумывался как философское сочинение, посвященное объяснению физики и метафизики, равно как и природы человеческой души; не предназначался он также и для замены сочинений такого рода. Маймонид неоднократно отсылает своих читателей к обширной философской литературе по тем темам, которые он поднимает: по его мнению, те, кто стремится достичь совершенства, должны обязательно изучить ее. *Путеводитель растерянных* – это, скорее, теолого-экзегетическое сочинение, посвященное решению дилемм, которые встают при широком сопоставлении иудейской традиции и исламской аристотелевской философии (*Путеводитель*, 1: Введение, 2:27). Маймонид нигде не представляет свое собственное мировоззрение полностью, и по меньшей мере сомнительно, чтобы он когда-либо стремился развить свою философию настолько, чтобы она приобрела вид системы.

Маймонид, конечно, по большей части разделяет подход Аристотеля к пониманию бытия, и это заметно уже в его ранних сочинениях⁸. Впрочем, он обращается одновременно к нескольким другим философам, когда вырабатывает свой подход в отношении частных вопросов, не всегда приходя при этом к определенному мнению. В некоторых вопросах он выступает как посредник между построениями философов и традиционными иудейскими концепциями (например, в вопросах о чудесах и природе. *Путеводитель*, 2:29), оставляя, однако, определенные важные вопросы без ответа (например, какова конкретно роль Бога в отношении отдельных чудес)⁹. Он не дает пространного комментария к этим вопросам, возможно, из-за эзотеризма, или – по причине того, что сам для себя не нашел удовлетворительные ответы. Даже в тех

случаях, где, казалось бы, Маймонид полностью отвергает взгляды философов, в первую очередь учение о предсуществовании мира, его рассуждения далеки от ясности, что позволяет предположить, что он придерживался эзотерической доктрины¹⁰. Но все же в данном случае дело может быть и в том, что Маймонид так и не пришел к окончательному выводу, несмотря на то, что прекрасно понимал, сколько всего в философии и теологии “поставлено на карту” в зависимости от решения этого вопроса¹¹.

В целом, Маймонид дает основные направления для решения вопросов, которые он ставит, – возможно, чувствуя, что многие вопросы остаются, поскольку они не проработаны им до конца в деталях. Его труд – это пазл, в котором даже после удаления “посторонних” частей картины, – тех, которые не отражают действительных взглядов Маймонида, – оставшиеся части совершенно не обязательно приложатся друг к другу ровно. *Путеводитель растерянных* следует рассматривать как произведение автора, который находится в процессе осмысления и переосмысления ряда важных вопросов даже во время написания этого сочинения. Размышляя о таких понятиях, как Бог, мир, человечество, Маймонид изучал труды своих предшественников-философов и обдумывал их суждения, зачастую давая иное толкование традиционных иудейских текстов, чтобы те подтверждали его собственные заключения. Он делал выбор между взаимоисключающими концепциями, принимая одни суждения и отвергая другие. Точная связь между взглядами Маймонида не всегда заметна сразу; также не просто и примирить между собой все его суждения. Кажется, что, хотя Маймонид и вводит одни противоречия специально, временами он только в процессе написания своего сочинения понимает, что имеют место некоторые противоречия, и старается предложить решение. Тем не менее, в других случаях он, кажется, совершенно не замечает определенных противоречий или не уверен в окончательном ответе.

Государство Платона, О душе и Никомахова этика Аристотеля вместе с трудами некоторых его комментаторов, например, Александра Афродисийского, а также сокращенная версия Платиновских *Эннеад*, известная как *Теология Аристотеля*, – все эти сочинения стали частью исламской цивилизации¹² и оказали решающее влияние на концепции человеческого совершенства, которые можно найти в различных школах мысли – теологической, мистической или философской – а они, в свою очередь, воздействовали на еврейских мыслителей. Философия аль-Фараби, а затем Авиценны и Ибн-Баджа, наложили наиболее сильный отпечаток на фило-

софию Маймонида¹³. Очевидно, что при любой попытке сформулировать концепцию человеческого совершенства и *imitatio Dei*, опираясь на греческие и исламские философские трактаты, ученый не мог не исследовать круг вопросов о Боге и сущности человеческой души, т.е. таких вопросов, на которые эти трактаты едва ли давали единодушные и определенные ответы. Что это значит для человека уподобить себя Богу? Нужно ли воспринимать Бога как Интеллект или как абсолютно Непостижимое Существо? Как Бог связан с миром? Возможно ли единение с Богом или с каким-либо существом из метафизической сферы? И если да, то какова природа этого единения, и при каких условиях оно происходит? Какова природа человеческой души? Бессмертна ли душа, или может ли она по крайней мере достичь бессмертия, и если так, то что характеризует ее бессмертное состояние? Какого уровня мышления человек способен достичь и как это влияет на определение онтологического статуса человека? Как соотносятся мышление и практические добродетели – применительно к последнему совершенству и счастью человека? Совершенный человек – это правитель или тот, кто изолирует себя от общества настолько, насколько только возможно? Что такое пророчество и как оно соотносится с человеческим совершенством? Средневековые философы, хотя и придерживались в общем одних фундаментальных концепций, не только расходились друг с другом в ответах на эти вопросы, но и предлагали такие решения частных проблем, которые не всегда складываются в ясное и логически последовательное представление о человеческом совершенстве и отношении человека к Богу.

При любой попытке осмыслить понятие *Imitatio Dei* в философии Маймонида едва ли можно обойти те разносторонние вопросы, с которыми это понятие тесно связано. Более того, Маймонид не мог игнорировать библейские высказывания по этой теме, вместе с их раввинистическими интерпретациями, такими как требование Бога быть святыми, как Он свят (Лев. 11:44, 19:2). Я уже отметил, что описание человеческого совершенства (которое лежит в основе философии Маймонида) в целом последовательное, однако, не все противоречия в его подходе можно легко примирить (если вообще нужно). Маймонид понимал, что природа интеллекта и его отношение к человеческой душе и телу, с одной стороны, а также его отношение к Богу и Активному Интеллекту, с другой стороны, – это те фундаментальные вопросы, из которых выводится понятие человеческого совершенства. И все же именно по этому ряду вопросов Маймонид выносит в лучшем случае предварительное решение¹⁴.

II

Бог в философии Маймонида – это Чистый Интеллект (*Путеводитель*, 1:68), но вместе с тем – абсолютно простое¹⁵ и непостижимое Существо, которому не могут быть приписаны никакие положительные атрибуты (1:56–60). Он одновременно и Мудрость, и Воля, которые тождественны Его сущности (1:69). Он – полностью трансцендентный Бог, не зависящий от любого другого существа; он также не связан ни с каким иным существом (1:52), но, тем не менее, Он – Первопричина, деятель, форма и цель всего сущего (1:69). Все вопросы, вытекающие из такого парадоксального представления о Боге, окончательно разрешаются “инаковостью” Его бытия, которое можно познать лишь по тому, чем Он не является или по Его деяниям¹⁶. Как может человек “подражать” совершенно иному? Маймонид не был первым, кто задумывался над этим вопросом. Плотин занимался этой проблемой в *Эннеадах* (1.2), хотя складывается впечатление, что его всестороннее исследование не было знакомо исламским философам¹⁷. Ряд средневековых еврейских философов – предшественников Маймонида также пытались решить ее¹⁸. Похожий вопрос мы встречаем в некоторых раввинистических текстах-источниках Маймонида, хотя нет никаких оснований утверждать, что концепция, которую выстраивали авторы этих текстов, была концепцией полностью трансцендентного Бога, как это понималось философами. Раввинистический ответ на данный вопрос предполагает, что Богу можно подражать только через Его атрибуты.

“Ходить всеми путями Его” (Втор. 11:22) – таковы дороги Господа [буквально: Места¹⁹. – примеч. автора.] ... “Господь, Бог человеколюбивый и милосердный...” (Исх.34:6)²⁰. И написано: “Кто ни назовет [читай: будет назван] имя[енем] Господа – спасется” (Иоиль. 2:32)²¹”. Как это возможно, чтобы человек был назван именем Господа? Скорее, поскольку Господа называют “човеколюбивым”, так же и ты должен быть человеколюбивым; поскольку Святого, он да будет Он благословен, называют “милосердным”, так же и тебе следует быть милосердным... и подносить всем дары...” (Сифре, Экев, 49)²².

Абба Шауль говорит: Ve ‘apnehu – [и прославлю Его] (Исх. 15:2 – будь как (domeh) Он²³. Так же как Он милосерден и человеколюбив, так и ты будь милосерден и человеколюбив. (В.Т. Шаббат. 133⁶)

И в *Книге заповедей* – положительная заповедь № 8, и в *Мишне Тора*, раздел *Законы о чертах характера*, 1:6, Маймонид обращается к источнику в *Сифре*²⁴ при толковании заповеди “ходить путями Его” (Втор. 28:9). Для Маймонида эти слова означают не что иное, как “походить (*le-hiddamot*) на Него, насколько это возможно”, подражание человека Богу принимает форму совершенствования черт характера и этических поступков²⁵. Маймонид, впрочем, не разбирает подробно, как эти атрибуты относятся к Богу. Его рассуждения даже наводят на мысль, что они никоим образом к Богу не относятся, но пророки приписывали их Богу просто чтобы показать, что человек должен обладать этими качествами²⁶.

В *Фундаментальных законах Торы*, 1:11, Маймонид недвусмысленно отрицает, что Богу присущи черты характера, а также какие-либо иные атрибуты, характеризующие телесные сущности, – т.е. постулирует такое представление о нетелесности Бога, которое, по всей видимости, отсутствует в его раввинистических источниках. В этом отношении Маймонид в своем толковании откровения, данного Моисею (1:10), предполагает, что тот познал негативные атрибуты Бога, т.е. те атрибуты, которые характерны для всего, что существует в мире, но не должны быть отнесены к Богу. И все же никак не показано, как содержание этого откровения служит моделью для деятельности и совершенствования человека²⁷.

Ключевое рассуждение Маймонида об *Imitatio Dei* в *Путеводителе* 1:54 также опирается на источник в *Сифре*, но у средневекового философа имеется несколько существенных дополнений. Он считает, что атрибуты относятся к Богу, но только как атрибуты действия. Маймонид объясняет, что Моисею было отказано в каком бы то ни было знании божественной сущности – тезис в русле его негативной теологии; однако ему было дано знание о Его действиях, т.е. обо всем сущем, сотворенным им, и о Его управлении миром.

[Писание] ограничилось упоминанием этих тринадцати свойств, хотя [Моисей] постиг “всю благодать Его”, то есть все Его деяния. Объясняется это тем, что [тринадцать свойств] суть те исходящие от Него, Превознесенного, деяния, которые относятся к наделению существованием сынов Адама и управлению ими, а [познание] этого и было конечной целью просьбы [Моисея]. Ведь конец приведенной выше фразы гласит: “дабы я знал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Твоих; и смо-

*три: эти люди – народ Твой” (Исх. 33:13), которым я должен управлять, действуя в подражание тому, как Ты действуешь, управляя им*²⁸. (1:54)

Маймонид считает, что идеальное политическое лидерство, “переводящее” знание физики и метафизики в набор правил и директив для человеческого общества, – это предельное человеческое выражение *Imitatio Dei*²⁹. Совершенство интеллекта Маймонид полагает необходимым условием – всестороннее понимание действительности нужно, чтобы направить общество на путь достижения истинного блага для человечества – но это не самоцель. В этом контексте Маймонид, в отличие от своих правовых трактатов³⁰, не говорит и о личном этическом совершенстве человека³¹, хотя оно является необходимым условием для достижения интеллектуального совершенства, а также неотъемлемой составляющей совершенного управления. Человек, который является рабом своих страстей, едва ли сможет достичь интеллектуального совершенства или привести других к совершенному для них состоянию³². Хотя Маймонид рассуждает лишь о Моисее, он вполне определенно рассматривает эту фигуру как хрестоматийный пример³³. Качества Моисея должны служить образцом для каждого властителя-пророка – править в соответствии с разумом, освобожденным от всяческих эмоциональных переживаний. Так Маймонид определяет правление Господа. Не-пророки также должны стремиться приблизиться к этому идеалу, в зависимости от их собственного социального положения и возможностей.

В своих заключительных замечаниях в *Путеводителе*, 3:54, Маймонид отсылает к тому же идеалу, что и в 1:54, как следует из его ссылки на самого себя в приведенной ниже цитате. После утверждения, что совершенство интеллекта – это последнее совершенство человека, и соответствующего толкования Иеремии 9:22–23³⁴, Маймонид добавляет:

Ибо объясняя в этом стихе благороднейшие цели, толкователь не ограничивает их только познанием Его... Но он говорит, что некто должен был гордиться постижением Бога и знанием Его атрибутов, под которыми подразумеваются Его деяния... В этом стихе он объясняет нам, что деяния, которые должны познаваться и служить образцом для подражания суть милость, рассудительность и праведность. Он добавляет другое подкрепляющее понятие, утврждая, что выражение “на земле” – основа Закона. ...Затем он завершает определение понятия речением: “Ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь”.

Он имеет в виду, что Его цель состоит в том, чтобы от вас исходили "милость, правда и суд на земле", как мы это объяснили в отношении тринадцати атрибутов: то есть, что целью должно быть уподобление им и что это должно быть нашим образом жизни³⁵.

Это одна часть картины человеческого совершенства, соотносящаяся с одним аспектом представления о Боге у Маймонида. Господь, впрочем, не только мудрый властелин, который по Своей воле дает жизнь тому, что отлично от Него, и который выстраивает порядок мироздания безупречным образом. *Imitatio Dei*, следовательно, состоит в совершенствовании наших собственных поступков и в добродетелях, лежащих в их основе, особенно в области политики. Сущность Бога – это интеллект. Маймонид, при том, что он постоянно подчеркивал двусмысленность³⁶ термина "интеллект", никогда не отходил от фундаментальной концепции Аристотеля – ни в *Путеводителе*, ни в своих правовых трактатах³⁷. Мышление для Маймонида, не менее чем для Аристотеля, есть то, что характеризует Бога. Насколько человек вовлечен в интеллектуальную деятельность, настолько он приближается к Нему. Сам Маймонид трактует понятие приближения к Богу как "единение (*ittiṣāl*) [посредством] знания и приближение в постижении" (*Путеводитель*, 1:18.44³⁸); это понятие повторяется в 1:54. Таким образом, несмотря на непреодолимую пропасть между божественным интеллектом и человеческим, именно благодаря интеллекту становится возможным сходство и "соприкосновение".

Маймонид развивает эту идею уже в первой главе *Путеводителя* (1:1). При объяснении термина *demut* ("подобие") из книги Бытия, 1:26 ("сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему") Маймонид дает следующий комментарий:

Что же касается [слова] דמיון ("подобие"), то это имя существительное от דמיון (походить, быть подобным) и означает [помимо внешнего сходства] также и уподобление в эйдосе... И ввиду того, что человек выделен обретающимся в нем чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны, – интеллектуальным постижением, в коем не участвуют ни чувства, ни телесные органы, – уподоблено [человеческое постижение] Божьему постижению, которое не пользуется никаким инструментом; несмотря на то, что нет тут подобия по истинной сути – оно имеется лишь на первый взгляд. И из-за этого, то есть из-за Божественного раз-

ума³⁹, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] **по образу Бога и по подобию Его**, а не из-за того, что Бог, да превознесется Он, будучи телесным, обладает обликом⁴⁰.

Многие противоречия в представлениях Маймонида о Боге, так же как и его взгляд на *Imitatio Dei*, проистекают из этого отрывка. О Боге сказано, что Он обладает постижением, которое, впрочем, совершенно отлично от человеческого постижения⁴¹. Поэтому посредством интеллектуального постижения человек в некотором роде имеет сходство с Богом, хотя в действительности он вообще не может походить на Бога. Я не думаю, что Маймонид когда-либо полностью устранил это внутреннее противоречие. Тем не менее, философ в этом отрывке не оставляет никаких сомнений: интеллект является в некоем значительном смысле “божественным”.

Интеллект, о котором говорит автор *Путеводителя растерянных*, как показывает следующая глава трактата, – это интеллект теоретический. С помощью этого интеллекта люди различают правду и ложь, т.е. постигают науки, доходя в этом до апогея, которым является познание Бога⁴². Маймонид трактует обладание этим интеллектом в полной мере как адамово “последнее совершенство”, и поэтому об Адаме было сказано, что он был создан “по образу Бога и по подобию Его”. Трактатка последнего совершенства как совершенства теоретического интеллекта снова возникает в нескольких важных отрывках *Путеводителя*⁴³. Эту же идею Маймонид отстаивает в некоторых своих правовых трактатах, и, в первую очередь, в *Мишне Тора*, *Фундаментальные законы Торы*, 3:8–13⁴⁴. Кроме того, и в своих правовых трактатах, и в *Путеводителе*, он полагает, что бессмертие и вечное блаженство являются следствием достижения интеллектуального совершенства⁴⁵. Со стороны Маймонида было бы странно утверждать в одно и то же время, что предельное совершенство – это политическая деятельность, и что бессмертие и вечное блаженство – следствия исключительно теоретического совершенства. Однако именно между этими двумя подходами к совершенству, которые в равной степени основаны на его представлении о Боге, Маймонид колеблется в *Путеводителе*.

III

Следующий вопрос, который встает в этом контексте: почему эти две концепции совершенства нужно расценивать как несовместимые? Конечно, никто не станет отрицать, что совершенная политическая деятельность, по Маймониду, требует совершенства как

теоретического, так и практического интеллекта, в соответствии с платоновской традицией царя-философа. Даже те, кто считает, что Маймонид постулирует иную форму практической деятельности в качестве последнего совершенства (например, этическую или галахическую), подчеркивают важность теоретического знания, когда человека наставляют не только совершать подобающие поступки, но и демонстрировать должный уровень осознания или надежащей глубины намерение, с которыми эта деятельность должна быть исполнена⁴⁶. Убеждение Маймонида, что совершенство теоретическое необходимо для совершенства практического, не приводит ни к каким сложностям само по себе – не более чем его точка зрения, что практическое совершенство необходимо для теоретического, поскольку умственная деятельность требует благоприятной «окружающей среды», будь она социальной средой или склонностью души человека. Можно утверждать, что эти два типа совершенства отнюдь не взаимоисключающие, они полностью связаны друг с другом. В сущности, они – две стороны одной медали: достигнешь одного из двух типов совершенства – достигнешь и другого.

Несмотря на всю вескость этого довода, между двумя типами совершенства, на самом деле, существует принципиальное противоречие. Жизнь созерцательная в основополагающем смысле противостоит жизни как практической деятельности. Обе они, *vita activa* и *vita contemplativa*, часто выдвигают противоречивые требования к времяпрепровождению и стараниям человека. Что более важно, интеллектуальное совершенство не заключается, согласно Маймониду, только в достижении определенного уровня знания – что оставляло бы открытой возможность обращения в дальнейшем к другим занятиям. Маймонид рассматривает интеллектуальное совершенство как динамичное по природе. Это ведет к тому, что жизнь становится непрерывно продолжающимся процессом мышления: блаженство человека зависит от активной умственной деятельности, и оно пропорционально уровню мышления. Так понимается и само состояние бессмертия⁴⁷. Более того, таким же образом понимается вечное познание Богом Самого Себя (*Путеводитель*, 1:68)⁴⁸. Фактически неопределенное соотношение между человеческим интеллектом и телом приводит к тому, что, уделяя внимание вопросам, касающимся материального существования, индивид отвлекается от размышления о реалиях высшего порядка. Таким образом, кажется, что любая форма практической деятельности не может не вызвать потерю совершенства, прерывание созерцательной жизни. Почему чело-

век, достигший совершенного теоретического интеллекта, вообще должен выбрать жизнь деятельную, если конечная цель – это теоретическое совершенство? Почему он не должен изолировать себя от остальных, насколько это возможно, и посвятить себя исключительно размышлению?

Маймонид, конечно же, сознает эту проблему. Он указывает, что Адам утратил свое интеллектуальное совершенство, обратившись к делам материального мира (*Путеводитель*, 1:2)⁴⁹. Философ описывает совершенного человека живущим в уединении, чтобы избежать отвлекающего воздействия (2:36; ср. 1:35). Маймонид называет достижение пророком теоретического совершенства “восхождением”, а его правление народом и обучение других – “нисхождением” (1:15) Если политическое совершенство – последнее, то почему оно должно рассматриваться как “нисхождение”? Если, с другой стороны, идеал созерцания – последний, зачем пророку вообще “нисходить”, чтобы взять на себя активную роль в обществе, нарушая этим свое драгоценное уединение? Именно эта проблема волновала Платона в его “мифе о пещере”, и он “разрешил” ее, подчинив благо индивидуума благу общества⁵⁰.

Для понимания фундаментального решения этой проблемы, которое предлагает Маймонид, необходимо обратиться к понятию истечения, или эманации. Маймонид дает всесторонний обстоятельный анализ этого понятия во второй части *Путеводителя*, гл. 11–12, где рассуждает о деятельности Бога, Отделенных Интеллектов и сфер:

Покажем это на следующем примере: управление⁵¹ истекает от Бога, да превознесется Он, на интеллекты в соответствии с их ступенями; блага и свет, полученные интеллектами, эмануруют на тела небесных сфер; а от сфер, вследствие избыточности благ, полученных ими из своих источников, силы и блага эмануруют на тела, подверженные возникновению и уничтожению... В действительности, вещь, совершенная в некотором виде совершенства, иногда обладает этим совершенством в таких рамках, что оно совершенствует саму вещь. Совершенство при этом не переходит от одной вещи к какой-то другой. Иногда же ее совершенство доходит до таких пределов, что излишек совершенства остается для чего-то иного... То же самое и с бытием. Ибо эманация, исходящая от Него, да превознесется Он, наделяет бытием отделенные интеллекты, и она истекает сходным образом от этих интеллектов, так что один производит другого, и так до Активного Интеллекта. (2:11.275).

Понятие истечения, как затем Маймонид утверждает в 2:12, главным образом характеризует деятельность бестелесных существ, которые не действуют через физический контакт, и их активность постоянна и принимается всеми, кто готов принять ее. Это же понятие, однако, используется и при описании сил, истекающих от сфер на подлунный мир, хотя сферы суть тела, и расстояние влияет на их деятельность в отношении материи подлунного мира. Ни у одного из этих существ никак не меняется сущность, которая заключается в мышлении, и они не утрачивают совершенства в результате своей деятельности по отношению друг к другу. Бог никогда не перестанет постигать Самого Себя как Первопричину всего сущего, и порядок сущностей проистекает от Него. Отделенные Интеллекты занимаются непрерывным познанием Бога и самих себя, и от этого познания происходит последовательность Отделенных Интеллектов и сфер. Сферы непрерывно познают нематериальный мир, и последствием этого является их движение вместе с силами, изливающимися от их движения.

Есть несколько отрывков в *Путеводителе*, которые показывают, что Маймонид придерживался этой модели также и в трактовке человеческого совершенства. Понятие эманации является частью определения, которое философ дает пророчеству – явлению, которое приравнено к человеческому совершенству или по крайней мере зависит от него.

Знай, что истинная реальность и сущность пророчества состоят в том, что оно есть истечение, перетекающее от Бога... через посредничество Активного Интеллекта сперва к мыслительной способности, а затем к способности воображения. (2:36.369)

Не только Бог и Активный Интеллект не утрачивают совершенства в результате эманации, но и мыслительная способность не лишается его при истечении в воображение. Более того, Маймонид различает два рода пророков

(так же, как и философов) – тех, кто не играет активной общественной роли, и тех, кто ее играет.

Иногда пророческое откровение, которое приходит к пророку, только лишь делает его совершенным и не имеет никакого другого эффекта. А иногда пророческое откровение, которое приходит к нему, заставляет его взывать к людям, учить их и позволять его собственному совершенству изливаться на них. (2:37.375)

Последнее человеческое совершенство, таким образом, может рассматриваться как “эманурующее” совершенство, т.е. такое совершенство, в котором мыслительная способность сохраняет свое совершенство, оказывая воздействие на то, что находится ниже, будь это воображением или остальными способностями души, как в случае частного пророчества, или, другими людьми, как в случае публичного пророчества. Политико-педагогическая роль пророка вытекает из внутреннего принуждения, испытываемого им на высших ступенях пророчества, – совершенствовать других в соответствии с уровнем своего собственного совершенства. Это аналогично эманации от высших сущностей. Из-за силы истечения от интеллекта получается так, что пророки непременно обладают огромным бесстрашием, которое позволяет им, по сути, заставляет их исполнять свое предназначение (2:38). Конечно, никто из тех, кто достигает совершенства “добровольно”, не стремится принять роль лидера. Желание руководить – это фиктивное желание, считает Маймонид. Совершенный человек хочет уединения, насколько это только возможно. Он чувствует, однако, что у него нет иного выбора кроме как управлять, вне зависимости от того, какие у него могут быть личные предпочтения⁵². Здесь дело не только в способности управлять, которая естественна, – она есть и у интеллектуально совершенного человека, и у несовершенного (2:40) – но и в душевной потребности управлять, которую испытывают некоторые из совершенных. И все же, совершенство человека остается совершенством интеллекта, в то время как эманация – это практическое следствие данного совершенства.

IV

Что же, однако, означает понятие эманации в связи с человеческим опытом? В конечном итоге, кажется, что остается возможность, что в то время как человек может жить жизнью, где найден превосходный “баланс” между созерцанием и практической деятельностью, один род деятельности по-прежнему осуществляется за счет другого. Именно эту проблему Маймонид стремится решить к концу *Путеводителя*. В притче о дворце он утверждает, что пророки – это те, кто “направляет все действия своего интеллекта на то, чтобы изучать творения с целью обнаружить в них доказательства относительно Него, чтобы узнать, как Он управляет ими, всеми возможными способами”. (3:51.620)

В размышлениях Маймонида о политической роли пророков то знание, на котором он акцентирует внимание, – это знание того, как управляет Бог, т.е. знание всего сущего. Философ не забывает о том, что “полное посвящение Ему и интеллектуальной деятельности во всецелой любви к Нему... главным образом достигается в одиночестве и уединении” (Р. 621.). Однако последующее изучение данного вопроса в этой главе посвящено описанию того образа жизни, в котором в центре внимания находится исполнение заповедей, и где постепенно осуществляется отделение интеллекта от телесных способностей, а постижение Бога происходит при *одновременном* вовлечении в физическую деятельность.

*И может найтись такой человеческий индивид, который, благодаря своему пониманию истинных реальностей и своей радости по поводу того, что он понял, достигнет состояния, в коем он будет говорить с людьми и заботиться о своих телесных потребностях, тогда как разум его будет всецело обращен к Нему (хвала Ему!), так что в сердце своем он всегда будет пребывать в Его присутствии (хвала Ему!), в то время как внешне останется с людьми*⁵³.

Такое совершенство Маймонид приписывает Моисею и патриархам. Это совершенство влечет за собой жизнь одновременно в двух измерениях: тогда как интеллект постоянно занят мышлением – телесная сущность занята физическими действиями. Маймонид развивает эту мысль, связывая провиденциальную защищенность (*providential protection*) с состоянием непрерывного созерцательного мышления. В том смысле, что человека, который достигает тождественности с интеллектом, отделенным от материи, больше не затронут телесные муки – ни страдания, ни смерть, – хотя такой человек может некоторое время продолжать оставаться также и телесной сущностью⁵⁴. Именно по этой причине Маймонид заканчивает главу описанием смерти идеального индивида в процессе созерцания (на примерах Моисея, Аарона и Мириам); фактически, такая смерть оборачивается вечным продолжением существования в качестве отделенного интеллекта.

Маймонид не расписывает детально, как он понимает отношение между интеллектом, остальными способностями души и телом в состоянии последнего совершенства, но его взгляд на эту проблему косвенно содержится в одной из предыдущих глав. В *Путеводителе*, 1:72 философ рассматривает мир как макроантропос и человека – как микрокосм. Такое сравнение основано на том факте, что человек обладает рациональной способностью,

которая управляет им, точно так же как мир управляется рациональной Первопричиной (*rational principle*) – Богом. Маймонид подчеркивает, что именно разум отличает человека от всех других существ в подлунном мире и позволяет провести аналогию между человеком и миром. Здесь позиция Рамбама также предполагает, что благодаря разуму мы некоторым образом подобны Богу, хотя философ подразумевает в данном случае в первую очередь разум практический.

Далее автор *Путеводителя* излагает три идеи, которые разрушают аналогию между человеком и миром. Третий пункт – что рациональная способность имманентна телу и неотделима от него. Бог же не имманентен мировому телу, Он совершенно отделен от всех частей мироздания. Маймонид продолжает:

*И знай, что подобало бы уподобить отношение Бога, да превознесется Он, к миру, отношению к человеку приобретенного интеллекта, который не есть сила, имманентная телу, – он по самой своей сути отделен от плоти, распространяя, [однако,] на нее свою эманацию*⁵⁵.

Понятие приобретенного интеллекта встречается в сочинениях исламских последователей Аристотеля, а его источник – арабский перевод Александра Афродисийского⁵⁶. Согласно аль-Фараби в его “Рассуждении о значениях [слова] интеллект”, приобретенный интеллект не нуждается в теле для своей деятельности или существования, таким образом, утверждается, что он – бессмертная сущность. Интеллект становится приобретенным, когда индивид, познав формы, заключенные в материи, обращается внутрь себя и постигает ее интеллигибилии как отделенные от материи. По достижении приобретенного интеллекта, индивид может постичь формы, не заключенные в материи, т.е. Отделенные Интеллекты. Активный интеллект становится “формой” приобретенного интеллекта – это ясное указание на их единение. Аль-Фараби утверждает, однако, что приобретенный интеллект стоит на ступень ниже, чем Активный Интеллект⁵⁷. В своей ранней работе *Гражданская политика*⁵⁸ аль-Фараби не анализирует в деталях приобретенный интеллект, но он явно говорит о единении с Активным Интеллектом – как ступени, следующей за достижением приобретенного интеллекта⁵⁹. Авиценна и ибн-Баджа перенимают многое из доктрины аль-Фараби, хотя они резко расходятся в ряде существенных деталей⁶⁰. Маймонид уходит от обсуждения разногласий во мнениях между философами и сосредотачивается в рассматриваемой главе на той проблеме, что доказательства,

относящиеся к Отделенным Интеллектам, интеллектам сфер и к приобретенному интеллекту, основательно скрыты, хотя и верны. Резюме его короткого изложения этого вопроса – в том, что индивид может продолжать существовать как телесная сущность, даже достигнув ступени приобретенного интеллекта. Эта позиция содержится также в исламских философских сочинениях – источниках Маймонида. Эманация от приобретенного интеллекта поддерживает и направляет остальные части души и тела, в то время как он более не зависит ни от души, ни от тела.

Хотя Маймонид во всех своих сочинениях лишь вскользь упоминает приобретенный интеллект, кажется, это понятие является основой концепции бессмертия и пророчества философа в ряде его правовых трактатов, особенно – в *Мишне Тора*, раздел *Фундаментальные законы Торы*. Явное указание на приобретенный интеллект содержится в его суждении, что форма человека, о которой идет речь в стихе Быт. 1:26: “Сотворим человека по Нашему образу и по подобию Нашему” – это “форма, которая знает и постигает интеллекты, не имеющие материи, например, ангелов (они же Отделенные Интеллекты. – Х.К.), пока он не уподобится (*yidmeh*) им”⁶¹ (4:8). Его нижеследующие замечания в пункте 4:9 *Фундаментальных законов* служат единственно для того, чтобы закрепить это отождествление⁶². Маймонид утверждает, что эта форма не есть способность души, которая зависит от тела и разрушается с его распадом. Скорее, она не зависит от души, знает Отделенные Интеллекты и продолжает существовать вечно. Характеризуя пророчество, Маймонид, среди прочего, также указывает на достижение ступени приобретенного интеллекта и единение с Активным Интеллектом. Маймонид описывает пророчество как состояние, в котором святой дух нисходит на пророка – после того, как тот обретет знание всего сущего, особенно “святых, чистых форм” (т.е. Отделенных Интеллектов) – в тот момент “его душа соединяется (*tit'arev*)”⁶³ с уровнем ангелов, называемых Ишим (т.е. Активным Интеллектом. – Х.К.)⁶⁴, и он становится другим человеком⁶⁵. Он понимает своим интеллектом, что тот уже не такой, каким был раньше”⁶⁶ (7:1)⁶⁷. Воззрения Маймонида в ряде мест *Путеводителя*, особенно показательны в 3:51, можно лучше понять в свете доктрины о приобретенном интеллекте. Описывая уровень, которого достигли Моисей и патриархи, – уровень, на котором они выполняли действия только своими телесными членами, тогда как их разум все время был сосредоточен на Боге, – Маймонид также упоминает “слияние (*ittihād*) их интеллектов через постижение (*idrak*) Его” (Р. 623). Это несомненная отсылка к

состоянию единения, наступающего с постижением Отделенного Интеллекта. Суждение Маймонида об их “постоянном состоянии предельного совершенства” (*extreme perfection*) (Р. 624) дополнительно свидетельствует в пользу такого истолкования⁶⁸.

Описание состояния, которое Маймонид, возможно, имел в виду, можно найти в *Кузари* Йеѓуды Галеви⁶⁹ – сочинении, с которым Маймонид, по всей видимости, был знаком⁷⁰. В речи “философа” в начале труда Галеви предлагает следующее определение человеческого совершенства:

И на достигшего совершенства человека низойдет Божественный свет, называемый Активным Интеллектом. Его пассивный интеллект соединится с ним воедино [досл.: соединение слияния – ittiṣāl ittiḥād. – Х.К.] так, что человек увидит, что он сам – тот самый Активный Интеллект и между ними нет разницы. И будут его сосуды, то есть органы этого человека, служить совершенству поступков, и в наиболее подходящее время, и наилучшим образом, как бы являясь сосудами Активного Интеллекта, а не материального, пассивного интеллекта, когда [Активный Интеллект] еще не был приведен в действие [соответствующим образом]... Это предельная конечная ступень, ожидающая совершенного человека... И сделается душа совершенного человека с тем Интеллектом единой, и он может не опасаться гибели своего тела и своих органов, так как уже отождествлен с ним [с Активным Интеллектом]⁷¹⁷².

Imitatio Dei, таким образом, приобретает оба аспекта, которые на последнем уровне преодолевают внутренний конфликт и становятся сочетаемыми друг с другом. Когда Маймонид говорит об “уподоблении” (assimilation) Богу как цели, он имеет в виду сферу действия или черты характера. Человек как телесное существо достигает совершенства, если управляет собой и другими наилучшим образом. Сходная идея встречается и в сочинениях аль-Фараби⁷³. Маймонид воздерживается от употребления фразы “уподобление Богу”, когда выдвигает совершенство интеллекта в качестве конечной цели (*final end*)⁷⁴, – хотя он и говорит об уподоблении Отделенным Интеллектам – возможно, чтобы оставить в силе тот тезис, что пропасть, разделяющая божественную сущность и человеческую, не может быть преодолена. Тем не менее, он не может не замечать некоторых сходных черт между ними, поскольку о человеке – именно из-за интеллекта – говорится, что он был создан по “подобию” Божьему. Эта сторона совершенства, которая напрямую касается сущности человека и ведет к его бес-

смертию, возникает вместе с пониманием нематериального мира и единением с Активным Интеллектом.

Совершенный индивид живет сообразно этим двум типам совершенства в одно и то же время. Его “отделенный” интеллект постоянно созерцает все сущее. Вместе с тем, эманация от этого интеллекта на его рациональную способность управляет его душой наилучшим образом. Душа, в свою очередь, творит самые совершенные действия, на которые только способна, из области ли этики (управление собой), или политики (управление другими). Несмотря на то, что политическое лидерство является для Маймонида высшим уровнем практического совершенства⁷⁵, подражанием человека божественным атрибутам, как сказано вкратце в заключении *Путеводителя*, оно не обязательно должно принимать только такую форму. Совершенный человек будет вести себя самым достойным образом во всех своих делах по отношению к себе и к другим. Его поведение больше не будет вытекать из определенных душевных аффектов (сострадание, гнев и т.п.), которые являются по сути телесными атрибутами. Вместо этого они будут следовать из чисто рациональных соображений, которые основаны на его теоретических знаниях (или “вытекают” их них)⁷⁶. До какой степени он будет чувствовать себя обязанным вести других к совершенству, и насколько он будет способен делать это – будет зависеть от уровня совершенства его умственной деятельности и физических способностей, а также социального контекста, в котором он окажется.

V

Понятия эманации, приобретенного интеллекта и единения подсказывают, как гармонично сочетаются два типа совершенства, о которых говорит Маймонид. Отдельные тезисы размышлений философа, впрочем, заставляют задаться вопросом, разделял ли он сам позицию, изложенную здесь в общих чертах. Маймонид знал, что аль-Фараби отказался от своего взгляда по поводу возможности единения с Активным Интеллектом и достижения бессмертия. По этой причине Рамбам должен был бы по крайней мере усомниться, есть ли основания принимать ранние взгляды аль-Фараби. Воззрения Маймонида относительно пределов познания – даже в таких областях как физика и астрономия, не говоря уже о метафизике, – предполагают, что он, возможно, на самом деле принял поздние взгляды аль-Фараби. Поэтому его позицию

относительно бессмертия интеллекта можно отнести к одной из его “эзотерических” доктрин⁷⁷.

В 36-й главе второй части *Путеводителя* Маймонид не использует понятий приобретенного интеллекта или единения в своем описании пророчества – эта позиция свидетельствует о расхождении не только с ранними воззрениями аль-Фараби по данному вопросу⁷⁸, но и с его собственным описанием пророчества в *Фундаментальных законах Торы*, 7:1. Также интересно заметить, что Маймонид нигде явно не приписывает достижение ступени приобретенного интеллекта каким-либо историческим лицам, включая Моисея, который является эталонным образцом человеческого совершенства. Его уклончивый, в нескольких сочинениях, ответ на вопрос, оставался ли интеллект Моисея связанным с телом⁷⁹, по всей вероятности, показывает, что Маймонид как минимум сомневался, что Моисей достиг этой ступени. Позиция Маймонида, что земные дела мешали пророчеству Моисея, как в случае с разведчиками⁸⁰ (*Путеводитель*, 2:36), служит подкреплением такого истолкования. Насколько же труднее другим пророкам достичь приобретенного интеллекта и соединиться с Активным Интеллектом; ведь в их случае воображение – материальная способность души – была неотъемлемой частью их пророчества. Отказ Маймонида анализировать в *Путеводителе* проблему интеллекта, указывая, что философы уже поднимали этот вопрос, можно расценить только как притворный, в свете множественных расхождений во мнениях самих философов. Эта позиция Маймонида, конечно же, не осталась незамеченной его хорошо подкованными в философии читателями. Кажется, будто Маймонид утаивает что-то. Его эзотерическая доктрина, возможно, состоит в том, что он отвергает бессмертие для всех людей подряд, но допускает, что его можно стяжать только при условии постижения отделенных сущностей и перехода на уровень приобретенного интеллекта.

И все же, едва ли стоит трактовать взгляды Маймонида в подобном ключе⁸¹. В конечном счете, человеческое бессмертие и пределы совершенства интеллекта принадлежат к области философских вопросов, которые не относятся к сфере доказательного знания⁸². Как предостерегает сам Маймонид, нельзя быть абсолютно уверенным в выводах в недемонстративных вопросах. Нужно, тем не менее, принимать те взгляды, которые подкреплены наиболее сильными аргументами и допускают сомнения лишь в самых несущественных моментах (*Путеводитель*, 2:22). Кажется, что Маймонид никак не изменил свою позицию в отношении

бессмертия совершенного интеллекта и сохранил убежденность в том, что он является сущностью, отдельной от мыслящей души. Этот тезис присутствует уже в его ранних правовых трактатах и повторяется во многих местах в *Путеводителе*⁸³. В этом сочинении он, как представляется, демонстрирует лучшее понимание некоторых проблем, следующих из этого тезиса, особенно в свете вопроса о пределах человеческого знания. Главный вопрос заключается в том, какого уровня знания достаточно человеку для того, чтобы достичь “приобретенного интеллекта” и стяжать бессмертие. Эта проблема волновала философов аристотелевской традиции не только до Маймонида, но и значительно позже него⁸⁴. И более конкретно: является ли познание Активного Интеллекта обязательным условием для достижения бессмертия?

Связь между достижением уровня приобретенного интеллекта, познанием Активного Интеллекта и единением с ним, а также бессмертием лежит в основе концепций Александра Афродисийского, аль-Фараби (в ранних сочинениях) и Ибн Баджи. При всех важных расхождениях между этими философами, они сходятся во мнении, что только через постижение сущностей, отделенных от материи, можно стать сущностью, отделенной от материи, соединяясь с объектом постижения (Активным Интеллектом) и оставаясь в этом состоянии навечно (а материя является причиной распада). Это следует из хорошо известного принципа, взятого из сочинений Аристотеля, об идентичности разума, разумеющего и разумеемого⁸⁵. Не все философы придерживались такой концепции интеллекта. Авиценна, например, считал разумную душу порожденной, но бессмертной, хотя степень ее непреходящего счастья (т.е. бессмертия. – Ред.) зависела от уровня мышления⁸⁶. Маймонид, регулярно указывая на ту точку зрения, что несовершенная разумная душа тленна⁸⁷, категорически отвергает позицию Авиценны на этот счет. Ограничения, которые Маймонид накладывает на человеческое знание, с одной стороны, и то, что он признает бессмертие, с другой стороны, заставляют предположить, что он, возможно, имел иное представление об уровне знания, необходимом для бессмертия, – отличное от тех взглядов, которых придерживались его предшественники. Мое заключение, тем не менее, состоит в том, что Маймонид тоже продолжал утверждать, хотя и в несколько гипотетической манере, что постижение Активного Интеллекта есть необходимое условие для достижения бессмертия⁸⁸.

Возможность постижения Активного Интеллекта, так же как и связь между таким постижением и бессмертием, совершен-

но ясно выражена в *Фундаментальных законах Торы*, 4:8⁸⁹. Не отказывается философ от такой точки зрения и в *Путеводителе*. Хотя Маймонид отмечает, что постичь Активный Интеллект трудно (1:43 и 1:49), его рассуждение в обеих главах наводит на мысль о том, что именно этого постижения достигают совершенные индивиды, после того как они завершили свое обучение. В 1:62 Маймонид указывает: “В книгах, посвященных Божественной науке, объясняется, что знание это невозможно забыть – я имею в виду постижение (*idrāk*) Активного Интеллекта”⁹⁰. Это утверждение философа – отголосок тезиса Ибн Баджи о приобретенном интеллекте⁹¹. Заключительные строки 2:12 также содержат упоминание о постижении Активного Интеллекта. И позиция Маймонида, что “материя – это плотная завеса, препятствующая постижению (*idrāk*) отделенного от материи таким, каким оно в действительности является” (3:19.436), не является обязательно опровержением этого мнения, несмотря на то, что он подразумевает в указанном отрывке стремление постичь Бога и Отделенные Интеллекты. Достижение приобретенного интеллекта – это ступень, на которой интеллект освобождается от материи в значительной степени.

Маймонид, конечно, осознает тот факт, что не каждый допускал возможность постижения Отделенных Интеллектов. Его толкование взгляда Онкелоса в главе 1:37 *Путеводителя* в том смысле, что “лицо” Бога, которое было скрыто даже от Моисея, обозначает Отделенных Интеллектов, вполне может быть аллюзией на позднейшие воззрения аль-Фараби. Важно, однако, что данная интерпретация не является интерпретацией самого Маймонида. В 1:54 он дает следующую трактовку: “лицо” обозначает божественную сущность, в то время как “вид сзади”, который постиг Моисей⁹², обозначает все сущее, по-видимому, включая и Отделенные Интеллекты (Ср.: 1:38).

В *Путеводителе* Маймонид время от времени также упоминает о единении с Активным Интеллектом – это понятие прямым текстом появляется в его правовых трактатах⁹³ – хотя он определенно не имеет в виду полное слияние и тождественность с ним. В нескольких местах он использует те самые термины, которые используются для обозначения единения (*ittiṣāl*, *ittiḥād*). Как известно, у понятия *ittiṣāl* есть несколько значений в исламской философии, поскольку оно играет различные роли в разных эпистемологиях. Кроме обозначения некоторого вида единства с Активным Интеллектом, происходящего вследствие постижения этого Отделенного Интеллекта, *ittiṣāl* может отно-

ситься к постижению чего бы то ни было интеллигибельного⁹⁴ – такое использование термина введено Авиценной, для которого все интеллигибельное получается от прямого “соприкосновения” с Активным Интеллектом⁹⁵. В ряде мест, где Маймонид использует этот термин, он, вероятно, подразумевал именно этот смысл, хотя однозначно заключить этого нельзя⁹⁶. Авиценна также описывает некую форму “единения”, характерную для интеллекта пророка, когда все интеллигибилии получают почти одновременно от Активного Интеллекта благодаря силе пророческой умственной “интуиции”⁹⁷. Отдельные высказывания Маймонида о пророчестве определенно свидетельствуют о влиянии на него в этом вопросе Авиценны. Использование Маймонидом термина *ittiṣāl* в его рассуждениях о пророческих видениях в конце 45-й главы второй части *Путеводителя* едва ли относится к обычному ходу дискурсивного мышления, но, как явствует из комментариев Маймонида, – к особой интуиции, о которой говорил Авиценна и которая заключена в интеллекте пророка⁹⁸. Позиция Маймонида в отношении “слияния” (*ittiḥād*) интеллектов патриархов с Богом также подразумевает единение с Активным Интеллектом, но после постижения метафизического мира, а не после постижения интеллигибилий вообще. Его описание пылкой любви (*ḥesheq*) в завершении главы (напоминающее философско-мистические повествования об экстазе в неоплатонической традиции), вероятно, также относится к единению, но к такому, что наступает в конце физического существования человека – с окончательным отделением интеллекта от тела.

В схожем ключе следует интерпретировать применение Маймонидом термина *ittiṣāl* в 3:8 по отношению к совершенным людям:

[Они] ищут вечного существования – в соответствии с тем, чего требует их благородная форма. Они размышляют только об [абстрагировании] мысленных образов интеллигибилий, об обретении истинных мнений применительно ко всему и о единении (ittiṣāl) с божественным интеллектом, который изливается на них и благодаря которому существует эта [человеческая] форма.

Под “единением” имеется в виду не вышеупомянутое создание “мысленных образов интеллигибилий”, а скорее конец процесса приобретения всех интеллигибилий; тогда как выражение “благодаря которому существует эта [человеческая] форма” является отсылкой к истечению приобретенного интеллекта.

Другой источник, который, по всей видимости, наложил отчетливый отпечаток на некоторые идеи Маймонида о постижении Активного Интеллекта и единении с ним, это трактовка совершенства Авиценной в заключении его *Теорем и аксиом*⁹⁹. Авиценна не использует там ни одного из терминов для обозначения “единения”, но уподобляет интеллектуальное озарение (*illumination*) божественного мира, и последующий экстаз, испытываемый “мудрецом”, вспышкам молнии. Даже на этом уровне можно добиться прогресса в частоте вспышек и озарения, которое за ними следует. В конце этого процесса озарение ощущается как постоянный яркий свет, когда мудрец обнаруживает все знание внутри самого себя, и достигает некой формы тождественности с Истиной¹⁰⁰. В данной концепции Авиценны предлагается понятие единения, которое основывается (но выходит за рамки) на описании интеллекта пророка в его сочинении *О душе*. Ибн Туфейль¹⁰¹, резюмирую эту концепцию в *Повести о Хайе, сыне Якзана*, понимает заключительный этап как этап единения¹⁰². По всей вероятности, именно этот отрывок Маймонид имел в виду, когда он рассказывал свою притчу о вспышках молнии во введении к *Путеводителю*¹⁰³, хотя сам он, как и Авиценна, не упоминает слово “единение” прямо¹⁰⁴.

Взгляды Маймонида относительно пределов разума, даже касательно материальных вопросов, а также его утверждения, что интеллект самого Моисея оставался привязанным к материи и что пророкам приходилось использовать свою способность воображения, не намекают ни на какую эзотерическую доктрину. Интеллектуальное совершенство, у Маймонида, по своей природе связано с постижением сущностей, и сохраняется возможность, что человек может постичь сущность материальных вещей, таких как сферы, не обязательно постигая при этом все их акциденции¹⁰⁵. Представление философа о связи интеллекта Моисея с материей влечет за собой определенную двусмысленность относительно совершенного интеллекта, но эта двусмысленность присутствует уже в описании приобретенного интеллекта у аль-Фараби. В своем *Рассуждении о [значениях] слова интеллект* он рассматривает приобретенный интеллект как существующую саму по себе, бессмертную субстанцию, которая не находится в материи и относится к тому же роду, что и Активный Интеллект. Тем не менее, в то же самое время он утверждает, что приобретенный интеллект находится ниже сферы нематериальных сущностей (*existents*) и связан с материей, сравнивая его с интеллектом небесных сфер¹⁰⁶. Иными словами, это интеллект, который отделен от материи, но

отделен не полностью. Даже в ранних сочинениях аль-Фараби, где он прямо упоминает единение между приобретенным интеллектом и Активным Интеллектом и отмечает, что нет никакого посредника между ними, он, как представляется, не утверждает, что эти два вида интеллектов полностью идентичны¹⁰⁷. Таким образом, сомнительно, что аль-Фараби когда-либо допускал возможность полного постижения Активного Интеллекта. Маймонид остается верным последователем ранних взглядов аль-Фараби, со всей их двусмысленностью. Но он не приводит точку зрения аль-Фараби в отношении той стадии, где интеллект познает самое себя. Маймонид также идет дальше аль-Фараби, приближаясь к Ибн Бадже, в своем описании приобретенного интеллекта в главе 1:72.

Если свести воедино все представления Маймонида о совершенстве, то результат вызовет новые вопросы. По тому, что говорит философ о совершенстве в *Фундаментальных законах Торы*, видно, что для него совершенство включает в себя: постижение метафизической сферы, единение с Активным Интеллектом и необратимое преобразование разума, когда тот достигает нетленной формы (4:8–9, 7:1). В то же время, он рассматривает возникающие в результате «озарения» как преходящий опыт, который не до конца рационален по своей природе (7:2–4). В *Путеводителе* Маймонид не отказывается от своих прежних взглядов, хотя создается впечатление, что он менее уверен в некоторых из них, а также уделяет большее внимание пределам человеческого знания. Он продолжает указывать на то, что именно вместе с постижением отделенных сущностей формируется приобретенный интеллект и достигается бессмертие. То, что изменение необратимо, видно по замечанию Маймонида, что тот, кто постиг Активный Интеллект, никогда не забудет это знание. В то же время философ расценивает непосредственный опыт пророчества – феномена, который он приравнивает к человеческому совершенству, – как мимолетное явление, заключающееся в интеллектуальном озарении (*Введение к части первой*). Он также подчеркивает, что для достижения пророческого состояния нужно использовать не только интеллект, но и воображение как неотъемлемую часть (2:36).

Едва ли стоит удивляться тому, что в построении автора *Путеводителя растерянных* имеют место определенные неясности. Тема человеческого совершенства поднимает массу вопросов, как то: мыслящая душа, пророчество, Тора – с ними Маймонид сталкивается в различных контекстах и привлекает разные концепции в ходе своих размышлений. В строгом смысле, такая

тактика мало чем отличается от тактики некоторых философов-предшественников Рамбама, наиболее знамениты из которых аль-Фараби и Авиценна. Порой в своих размышлениях Маймонид преследует различные цели, в зависимости от которых философ выделяет ту или иную идею в ходе своего рассуждения: это ясно видно на примере того, как по-разному он рассматривает пророчество, когда перемещает акцент с роли воображения на роль интеллекта. Различные контексты и цели собственных рассуждений также заставляют Маймонида время от времени описывать одного лишь Моисея в терминах, предполагающих единение, в то время как в других случаях он описывает и прочих людей в тех же терминах, а еще в иных отрывках он предполагает, что единение невозможно ни для кого. Рассматривая проблему совершенства с разных сторон, Маймонид иногда демонстрирует взгляды, связь между которыми заметишь не без труда, даже по ходу одного и того же рассуждения. Некоторые из его идей в 3:51, например, допускают возможность единения в течение человеческой жизни, тогда как в конце главы выходит, что это единение достигается только в момент “смерти”, т. е. когда душа окончательно отделяется от тела¹⁰⁸.

Отказ Маймонида от согласования всех своих взглядов, таким образом, не обязательно означает, что противоречия всегда отсылают к эзотерической доктрине, хотя, несомненно, зачастую дело именно в этом. Впрочем, только различием эзотерического и экзотерического (т. е. скрытого от непосвященных и понятно-непосвященным соответственно. – *Примеч. переводчиков.*) не объяснить всех имеющихся вопросов. Порой явные противоречия возникают, когда в рамках целостного подхода философ подчеркивает различные детали; в то время как в других случаях они, вполне вероятно, являются следствием преднамеренной неоднозначности в собственно философии Маймонида.

В основополагающем смысле *Путеводитель*, как и все великие философские трактаты (хотя сам Маймонид не относил к таковым свой труд, согласно его пониманию “философии”), следует рассматривать как сочинение

“в процессе разработки”. Та неоднозначность и небрежные несогласованности, которые отличают некоторые из концепций Маймонида, едва ли умаляют глубину его мысли и величие его заслуг, – не более, чем они умаляют заслуги его великих предшественников-философов, для которых это наблюдение также справедливо. Маймонид создает концептуальную основу для осмысления иудаизма в свете аристотелевской картины мира.

В рамках такой парадигмы он рассматривает и проблему человеческого совершенства. В его работе отражен глубокий синтез концепций, затрагивающих бесчисленное множество тем. И все же, принимая во внимание характер сочинения, в нем даже и не предпринимается попытка полностью свести воедино все части этого синтеза.

Есть основания считать, что Маймонид представлял совершенство сквозь призму "степеней": в этой жизни можно достичь "квази" отделенного существования в форме приобретенного интеллекта, и "квази"-единения с Активным Интеллектом в результате "квази"-постижения; уровень единения будет больше или меньше, в зависимости от уровня интеллектуального совершенства в теоретических вопросах. Даже для совершенного человека возможно развитие. Человек может достичь еще большего слияния с Активным Интеллектом, хотя никогда не достигнет полного, нумерического единства. Он может постепенно освобождать свой интеллект от телесности, поддерживая при этом физическое существование, хотя в период своей земной жизни человек не может освободить свой интеллект полностью. Следовательно, озарение приходит "вспышками", и даже в случае Моисея материальные вопросы продолжали вторгаться в сферу мышления. Только с окончательным отделением приобретенного интеллекта от тела его постижение и единение становятся свободными и постоянными, никаким образом не стесняемые более телом. Маймонид лишь намекает на эти понятия, размышляя об уровнях интеллектуального совершенства, и не пытается проработать их детально. Возможно, он чувствовал, что для этого ему не хватает инструментария. В пользу такой версии говорят, по крайней мере, частично, метафизические воззрения Маймонида. Философ проводит различие между совершенством мышления даже у Отделенных Интеллектов, несмотря на то, что каждый из них постигает нематериальный мир и сам по себе является нематериальным¹⁰⁹.

Понятие эманлирующего совершенства интеллекта дает образец совершенства, которого никогда нельзя достичь полностью, но к которому можно приблизиться. Действие и созерцание неизбежно вступают в противоречие, но уровень конфликта может быть сведен к минимуму. Конечно, человек, который достигает интеллектуального совершенства и стремится поддерживать его, чуть ли не подсознательно избежит всех несправедливых деяний, поскольку он освободит себя от погони за мнимыми материальными благами и подчинения своим материальным желаниями, кои есть

корень зла, первопричина дурных поступков. Физические действия такого человека неминуемо будут самыми благородными. И все-таки его существование как “отделенного” интеллекта не будет полноценным, пока приобретенный интеллект окончательно не отделится от тела, а тело – не подвергнется разложению.

VI

Понятие *imitatio Dei* также появляется и в ряде других мест *Путеводителя*, где ведется речь не только о человеке. Маймонид трактует слово “спина” как имеющее, среди своих значений, значение “следовать и подражать поведению некоторых людей, их образу жизни”¹¹⁰ (*Путеводитель*, 1:38)¹¹¹. Философ продолжает, толкуя стих “...ты увидишь Меня сзади” (Исх. 33:23) так: “Ты постигнешь то, что следует за Мною, что уподобляется Мне, что необходимо проистекает из Моей воли, то есть все, сотворенное Мною”¹¹². Значение фразы “что уподобляется (*tashabbaha*) Мне”, когда она используется по отношению к сущностям (*existents*) во всей их полноте, получает истолкование далее в тексте. В главе 1:69 Маймонид разбирает мнение о Боге как о движущей, формальной и целевой причине мира¹¹³.

*Таким образом, Он, Превознесенный, – последняя цель всех вещей. И кроме того, цель всего [сущего] (al-kal) – уподобиться (al-tashabbuh) Его совершенству, насколько это возможно*¹¹⁴.

В этом отрывке заключается фундаментальное воззрение Маймонида на *imitatio Dei*. Бог воспринимается как совершенное сущее. Каждое существо отличает свое особое совершенство и конечная цель. Соответственно, достижение своего совершенства есть достижение Божественного подобия, даже если между совершенством Бога и совершенством любого другого существа нет абсолютно ничего общего¹¹⁵.

Идея подражания Богу через достижение человеком конечного совершенства также содержится в отрывке, где рассматривается движение сфер:

К тому же, из этого с необходимостью следует, что сфера стремится к тому, что она представляет себе, и что является желанным объектом, а именно, Бог, да превознесется имя Его. Он [Аристотель] говорит, что именно таким образом божество приводит сферу в движение, то есть, посредством того, что сфера стремится стать подобной (al-tashabbuhu) тому, что она

постигает, – а это умопостигаемое понятие, понятие предельно простое, в котором не бывает никаких изменений, и с ним не случается перехода в новое состояние, и из него всегда эманурует благо. Для сферы, поскольку она телесна, это возможно одним-единственным способом: совершая круговое движение. Ибо такая бесконечная деятельность – это конечное совершенство, какое тело имеет возможность достичь. Это самое простое движение, какое только может быть у тела; и из-за такого характера движения ни с сущностью тела не произойдет никаких изменений, ни с истечением благ, с необходимостью происходящим в результате движения сферы. (2:4.256)

Хотя Маймонид преподносит такую точку зрения от имени Аристотеля, он явно солидаризируется с ней, как показывают его дальнейшие высказывания¹¹⁶. В картине мира Маймонида человеческое совершенство в некоторых существенных аспектах наиболее близко совершенству сфер. Философ сам указывает, что отношение между рациональной способностью человека и остальными частями его души и тела наиболее схоже с отношением между интеллектом сфер и их телом (1:72). И человек, и небесная сфера – составные сущности, совершенство которых связано с их интеллектуальной и материальной сторонами: познанием нематериального мира одновременно с осуществлением самой совершенной физической деятельности, на какую они способны. Совершенство сфер, как указывает Маймонид, даже превосходит совершенство человека и в интеллектуальном, и в материальном аспектах¹¹⁷. При этом Маймонид утверждает, что интеллект сфер, так же как и рациональная способность человека, соединен с материей. Чтобы изобразить модель человеческого совершенства, в которой интеллект в конце концов освобождает себя от всего материального, Маймонид окончательно отказывается от такой модели человеческого совершенства как устройство сфер¹¹⁸. Взамен он постулирует отношение между Богом и миром (а также между Отделенными Интеллектами и сферами) как подходящую модель, соответствующую отношению между приобретенным интеллектом человека, с одной стороны, и остальными способностями души (включая рациональную способность) и телом – с другой¹¹⁹. Соответственно, хотя, по Маймониду, *imitatio Dei* характеризует конечное совершенство каждого существа, философ вплотную подходит к утверждению, что интеллект совершенного человека, подобно Отделенным Интеллектам и в отличие от любой другой сущности, включая сферы, наиболее приближен к божественному подобию.

VII

Основывая свой подход к *imitatio Dei* на своих метафизических взглядах, а именно, теории эманации, Маймонид не только может примирить практические и теоретические аспекты человеческого совершенства, но и создать в высшей степени связную философскую концепцию мира. Этика и человеческое совершенство неразрывно связаны с деятельностью Бога и устройством мира. Однако такая интерпретация поднимает вопрос о значимости – в философском плане – его подхода к *imitatio Dei* для современного читателя. По-видимому, подход Маймонида может служить приемлемой моделью только для тех, кто разделяет его метафизические воззрения. Фундаментальные изменения в представлениях о мире, произошедшие со времен Маймонида, соответственно, подрывают разработанную им модель человеческого совершенства. Мы можем одобрительно относиться к модели человеческого совершенства, которая объединяет и теоретические знания, и этические, и общественную деятельность, – но сегодня уже не оправдано принимать философию Маймонида в качестве основания такой модели.

Из этого аргумента, однако, не вытекает, что подход Маймонида имеет только историческую ценность. Не следует из него также и то, что мы ищем новые пути интерпретации, более согласующиеся с современным мышлением, чтобы “вдохнуть новую жизнь” в его теорию. Доктрина Маймонида остается актуальной, но скорее в качестве вызова для современной этической философии, чем в качестве ее замены.

Невысказанное утверждение Маймонида, базирующееся на классических греческих и исламских философских традициях, заключается в том, что философские построения должны быть “холистическими”, “целостными”. “Практическая” философия, т.е. этика и политика, неотделима от теоретической философии, т.е. физики и метафизики. Темы этики, человеческого совершенства, места человека в мире, божественной природы и миропорядка с необходимостью переплетаются между собой. Подход Маймонида к *imitatio Dei* и человеческому совершенству, при всех вопросах, которые он вызывает, достаточно глубок с точки зрения того способа, которым объединены названные темы. Это вынуждает нас снова задуматься над вопросом, недавно поднятым в философской литературе: можем ли мы разработать продуктивные подходы к этике и человеческому совершенству, которые не являются частью целостного мировоззрения¹²⁰. Должна

ли философская этика строиться в русле интуитивных подходов, базирующихся исключительно на нашем “природном” чувстве справедливости, или релятивистских подходов, в которых отрицаются любые абсолютные понятия, и которые в то же время избегают попытками избежать печальных логических следствий из такого мировоззрения? Классическая греческая и средневековая философские традиции предлагают очень интересную альтернативу. Наряду с тем, что они имеют тенденцию включать в себя “интуитивный” подход к этике, они увязывают его с другими элементами обширного концептуального построения, которое в то же самое время исследует главные вопросы человеческого существования и его отношение к Богу и к миропорядку. Сохраняющееся влияние Маймонида на изучающих философию сегодня в немалой степени происходит от разделяемого многими стремления к такого рода целостному подходу к философии¹²¹.

Сегодня мы не можем возвратиться к мировоззрению Платона, Аристотеля, Плотина (или Маймонида), сохраняя при этом интеллектуальную честность, поскольку наука опровергла многие из тех основ, на которых базировались их взгляды. Более того, мы стали со справедливым скепсисом относиться к способности философии предложить законченную концептуальную модель для осмысления реальности. Мы можем продолжать изучать наследие философов ради важных вопросов, которые они ставят (“вечные” философские вопросы), и ради нашего стремления понять историю человеческой мысли – предприятие огромной умственной и духовной значимости само по себе. Мы можем дать новое истолкование взглядам мыслителей прошлого в свете перемен в нашем представлении о реальности, как это часто бывало, хотя при этом мы склонны изображать их по нашему образу и подобию. Мы также можем, впрочем, спорить с философскими доктринами былых времен, чтобы еще раз продумать наши собственные постулаты. Мы можем сделать так, чтобы великие умы прошлого помогли нам достичь более глубокого видения при оценке (или формулировании) наших собственных подходов.

Маймонид предлагает нам величественную модель того, как можно подойти к проблеме человеческого совершенства, так же как он предлагает нам величественную модель того, как можно противостоять вековому конфликту между религией и философией. Мы вполне можем задаться вопросом, почему значительная часть иудейской мысли (просится добавление – и даже не-иудейской) в области этики с тех пор кажется многим столь незначительной, по сравнению с теориями Маймонида? Случи-

лось ли так только благодаря исключительной степени одаренности Маймонида, или также и из-за нашего осознанного чувства недовольства тем, насколько современные подходы в этике кажутся необоснованными? Таким образом, мы стоим перед альтернативой: продолжать изучать этику с явными или скрытыми метафизическими допущениями, не зависимыми от метафизической системы, или принять вызов и разрабатывать новые системы – целостные философские направления, в рамках которых мы сможем выстраивать наши подходы к этике. Поскольку мы стали со справедливым скепсисом относиться к последнему варианту, многие будут снова и снова обращаться к учению Маймонида именно из-за интеллектуальной (и духовной) притягательности, которым обладает это направление.

ПРИЛОЖЕНИЕ

IMITATIO DEI И КОНЦЕПТ СВЯТОСТИ

Маймонид оперирует понятием “святость” несколько раз в своих сочинениях, и при этом всегда в лаконичной форме¹²². В ряде случаев он рассматривает святость как всецело связанную – если не синонимичную – с соблюдением заповедей, и цитирует раввинистическое изречение, что человек становится святым через соблюдение заповедей¹²³. И все-таки такое употребление этого слова само по себе едва ли объясняет точный смысл святости применительно к человеку, не говоря уже о значении этого слова применительно к Богу или использовании его в других контекстах, например, Святая Святых или Святая Суббота. Вообще, Маймонид лишь вскользь говорит о связи понятия *imitatio Dei* с концептом святости, несмотря на то, что в Торе на этом сделан акцент (См. Лев. 11:44, 19:2). Тем не менее, из разрозненных высказываний Маймонида выстраивается довольно полное описание святости в связи с *imitatio Dei*.

В сокращенной цитате из *Сифре, Экев*, 49 (“Как Он назван милостивым @(-יְיָ), так и ты будь милостивым...”), в *Книге заповедей* (положительная заповедь № 8) нет упоминания о святости¹²⁴. С другой стороны, в *Мишне Тора*, раздел *Законы о чертах характера*, 1:6, Маймонид добавляет: “... Его называют святым – и ты будь свят”¹²⁵, при этом прямо не указывая свой источник¹²⁶. Эта цитата предполагает, что Маймонид расценивает святость как этическое качество. Сложность заключается в том, что он ничего не добавляет на эту тему, оставляя открытым вопрос о том,

к какому роду этических черт (*type of trait*) относится святость. Поскольку его рассуждения проникнуты общей двусмысленностью касательно связи между Богом и теми атрибутами, которых нам заповедовано достичь, нам остается только гадать, что может означать святость применительно к Богу¹²⁷.

Связь между святостью и этикой исследуется и далее, в продолжении *Законы о чертах характера*. Рассматривая черты характера мудреца в 5:4, Маймонид утверждает, что тому «желательно держать себя в святости: не все время проводить с женой, подобно петуху, но только ночь субботы, если может»¹²⁸. Святость в этом контексте очевидно связана с сексуальными ограничениями, и эту связь Маймонид подчеркивает в своих дальнейших рассуждениях. Так, в 5:5 он соединяет понятия святости, чистоты и исправления человеческих качеств¹²⁹.

То, что святость применительно к человеку связана в философии Маймонида с качествами (чертами характера), подтверждается и в других отрывках *Мишне Тора*. Завершая раздел *Законы о ритуальной нечистоте пищи* (16:12), Маймонид пишет:

Отделение [от контакта с другими людьми, от трапезы и питья с ними] ведет к тому, что тело очищается от дурных поступков. Эта чистота тела ведет к тому, что душа освящается и отвлекается от злых качеств (de'ot ra'ot). Святость души вызывает уподобление (le-hiddamot) Божественному Присутствию¹³⁰, как написано: «освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят (Лев. 11:44)»¹³¹.

Святость в этом контексте не является особым качеством, но суммой благородных качеств. Важно, что Маймонид не рассматривает святость как нечто отдельное от сферы этики. То, что *de'ot* относится здесь к нравственным качествам, а не к умопостигаемым понятиям, можно объяснить, исходя из Маймонидовского использования фразы *de'ot ra'ot* во всем тексте *Мишне Тора*¹³². Маймонид не случайно вводит понятие святости в заключении раздела, посвященного пище. Связь между едой и святостью не просто присутствует в библейских источниках, цитируемых Маймонидом (Левит, гл. 11, содержащая список запрещенных в пищу животных), – эта связь является центральной во всем подходе Маймонида к совершенству. Связь между святостью и пищей вновь появляется в *Книге «Святость»* Маймонида. Все темы, рассматриваемые в этом сочинении, касаются еды, питья и интимных контактов. Более того, в заключении как *Законов о запрещенных связях* (22:19), так и *Законов о запрещенной пище*

(17:22), Маймонид прямо приписывает святость, соответственно, всем, кто сдерживает себя в таких делах, как интимные контакты, а также всем, кто усерден в соблюдении законов, касающихся еды и питья. Вся важность этого вопроса становится ясна из рассуждения Маймонида об этих трех родах деятельности в *Путеводителе*. И кроме того, в предисловии к его *Комментарию на Мишну* тот же перечень фигурирует в качестве занятий, препятствующих размышлению¹³³. Таким образом, несмотря на то, что Маймонид связывает святость с благородными качествами характера в целом, кажется, что она наиболее тесно связана со сдерживанием телесных вожделений человека.

Маймонид рассуждает об идее святости в нескольких местах *Путеводителя растерянных*. О связи между святостью и качествами характера в общем говорится в заключении 54-й главы I части:

[Мы разъяснили], что предел человеческого совершенства состоит в том, чтобы уподобиться Ему, да превознесется Он, насколько это в силах человека, то есть уподобить наши деяния Его деяниям, как разъяснили это [мудрецы], которые в связи с истолкованием слов “святы будьте, [ибо свят Я]” сказали: “Как Он милостив (יְרַחֵם), так и ты будь милостив, как Он милосерден (רַחֵם), так и ты будь милосерден”. Все это, однако, было подчинено одной цели – разъяснению того, что приписываемые Ему атрибуты суть атрибуты действия, тогда как качества Ему не присущих¹³⁴.

И в этой цитате утверждается, что святость заключается в достижении благородных качеств. Поскольку, применительно к Богу, эти качества являются атрибутами действия, мы можем заключить, что святость – это понятие, характеризующее совершенство всей совокупности Его деятельности.

Определенная связь между святостью и сдерживанием телесных потребностей появляется в третьей части *Путеводителя*. Маймонид начинает свое рассуждение о проблеме зла (3:8) с описания соотношения между формой и материей, которую он считает причиной зла во всем его разнообразии. Человеку нужна материя для того, чтобы жить, но его задача состоит в том, чтобы властвовать над ней и подавлять ее импульсы. Маймонид прославляет тех, кто рассматривает все импульсы материи как постыдные, как пороки, несмотря на то, что они необходимы для человеческого существования. Следуя Аристотелю, он выделяет те потребности, что связаны с чувством осязания, – еда, питье,

соитие¹³⁵. Тот человек совершенен, кто занимается этими делами столь редко, насколько только возможно, ограничивая себя тем, что необходимо для поддержания его существования, и кто испытывает сожаление, когда приходится уделять подобным занятиям свое время. Именно подавление телесных импульсов дает возможность человеку дойти до постижения сферы метафизики, которое является целью человека. Находящиеся в неведении, далекие от Бога люди отворачиваются от размышления над интеллигибилиями, принимая вместо этого в качестве своей цели те импульсы, которые связаны с чувством осязания. Идея «святого» появляется в этой главе несколько раз, и притом всегда – в связи с подавлением телесных импульсов, особенно сексуального влечения; подавления до такой степени, чтобы даже не думать о подобных вещах. Маймонид приводит мнение, что пророк Елисей был назван святым из-за того, что у него никогда не было сладострастных фантазий¹³⁶, поскольку он совершенно не думал о совокуплении. Он подчеркивает, что негоже нам, поскольку мы являемся «святым народом» (Исх. 19:6), вести себя как иноверцы, произносить и повторять стихи, в которых говорится о действиях, связанных с чувством осязания, особенно – о питии и совокуплении. Более того, иврит назван святым языком, поскольку в нем нет слов для обозначения как мужских, так и женских половых органов.

Такой подход к святости повторяется вновь в 3:33, в разделе, посвященном поиску причин и назначения заповедей. Маймонид утверждает, что одна из целей *Торы* – ограничение телесных влечений, насколько это возможно, снова особо выделяя еду, питье и интимные контакты. В продолжение своих рассуждений он утверждает:

Также, одно из предназначений Торы – чистота и приобщение к святости; а именно отказ и воздержание от интимной близости или сведение ее к минимуму, насколько возможно... Таким образом, Он ясно заявляет, что святость заключается в отказе от интимной близости¹³⁷, так же как Он прямо утверждает, что отказ от употребления вина является составной частью святости, когда говорит о назоре: «свят он» (Числ. 6:5)¹³⁸.

В продолжение, Маймонид ссылается на раввиннистическую точку зрения, по которой святость достигается через заповеди. Однако все его рассуждение не оставляет сомнений, что соблюдение заповедей и святость связаны именно своей целью ограничить телесные влечения¹³⁹.

Маймонид также говорит о святости в 3:47, где он анализирует заповеди о чистоте. Святость рассматривается Маймонидом как противоположность нечистоты в трех различных смыслах этого слова: несоблюдение заповедей, касающихся действий или суждений; грязь и скверна¹⁴⁰; воображаемая нечистота (когда носишь определенные вещи или находишься с определенными предметами под одной крышей). Маймонид не говорит точно и детально, как именно святость противопоставлена нечистоте во втором или третьем значении этого понятия. Из его рассуждения кажется, что святость святилища – это тоже “воображаемое понятие” (“fancied notion”). Как объясняет Маймонид в 3:35, разбивая заповеди о чистоте на категории, *предназначение всех заповедей – вообще заставить людей избегать входить в Святилище, так чтобы душа почитала его великим, трепетала и благоговела перед ним*. Трепет перед святилищем, как продолжает рассуждать Маймонид в 3:45, вызывает, в свою очередь, чувство покорности и рабского служения Богу. Святость в этом смысле не относится прямо ни к одному из человеческих атрибутов, не говоря о божественных атрибутах, но она является воображаемым понятием, предназначенным, в конечном счете, для того чтобы укрепить повиновение человека Богу.

Поскольку Маймонид в своих рассуждениях об *imitatio Dei* связывает святость с божественными атрибутами действия, его взгляд на святость применительно к людям подразумевает еще более тесную связь с “негативными” атрибутами Бога – взгляд, который уже был предложен в раввинистической интерпретации “святого” как “отделенного”. Конечно, лейтмотив рассуждений Маймонида о Боге – это отрицание телесности. Маймонид считает, что святость заключается в этических добродетелях в целом, и в сдерживании телесных влечений, в частности. Такая позиция философа связывает понятие святости с отрицанием человеком собственной телесности, особенно той ее грани, которая связана с самыми материальными из наших ощущений. Точно так же как сущность Бога как абсолютной простоты¹⁴¹, или как чистого Интеллекта, противопоставлена телесности в любой форме, включая аффекты душ¹⁴², так и человек, имея цель стать чистым интеллектом и вступить в нематериальный мир, должен постепенно освобождать (или “очищать”) себя от своей телесной природы, включая и все аффекты души. Именно этот тезис отличает неоплатоническую философию¹⁴³ в целом и несомненно лежит в основе подхода Маймонида к совершенству¹⁴⁴. Хотя, что примечательно, в своих рассуждениях о святости Маймонид не проводит

связи между бестелесностью Божественной «сущности» и человеческого «становления». В целом же, философ проявляет незначительный интерес к понятию святости применительно к Богу.

Пер. с англ. А.Б. Герштейн, С.В. Копелян

¹ Более подробно с историографией этого вопроса можно ознакомиться в примечаниях и библиографии в кн.: *Kellner M. Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, 1990. См. также: *The Thought of Moses Maimonides* / eds. I. Robinson, L. Kaplan, J. Bauer N.Y., 1990, особенно статьи Уорена Харви (Warren Harvey), Альфреда Иври (Alfred Ivry), Дэвида Шаца (David Shatz) и Лоуренса Каплана (Lawrence Kaplan); см. также: *Perspectives on Maimonides* / ed. J.L. Kraemer. Oxford, 1991, особенно статьи Лоуренса Бермана (Lawrence Berman), Ральфа Лернера (Ralph Lerner) и Стивена Харви (Steven Harvey). Я признателен д-ру Ханне Кашер (Hannah Kashner) из Университета Бар-Илан за то, что она прислала мне сигнальный экземпляр своей новой книги на иврите о Маймониде и *Imitatio Dei*. В этом труде я нашел множество ценных наблюдений и ссылок. О философской основе концепта *Imitatio Dei* в еврейской философии см.: *Altmann A., Stem S.M. Isaac Israeli*. Oxford, 1958. P. 197–200; *Berman L. The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the imitation of God* // *Studia Islamica*. 1961. № 15. P. 53–61. Об общей дискуссии по этому вопросу в еврейской мысли см.: *Shapiro D. The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei* // *Judaism*. 1963. № 12. P. 57–77. (переизд. в: *Shapiro D. The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei* // *Contemporary Jewish Ethics* / ed. M. Kellner. N.Y., 1978. P. 127–151.)

² См., в частности: *Altmann A. Maimonides' 'Four Perfections'* // *Israel Oriental Studies*. 1972. № 2. P. 24. Следующая статья Алтмана является, возможно, самым значительным исследованием по вопросу о взгляде Маймонида относительно человеческого совершенства. См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics* // *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung* / hg. von J.C.B. Mohr. Tübingen, 1987. P. 60–129.

³ См., например: *Pines S. The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides* // *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / ed. I. Twersky. Cambridge, 1979. P. 82–109. Пер. на русс. яз.: *Пинес Ш. Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, ибн Бадже и Маймониду* / пер. с англ. С. Копелян // Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / ред. У. Гершович, С. Рузер. Москва; Иерусалим, 2009. С. 192–231.

⁴ Я уже писал вкратце об этой идее в: *Kreisel H. Maimonides' View of Prophecy as the Overflowing Perfection of Man* // *Daat*. 1984. № 13. P. XXI–XXVI. Этот основополагающий тезис был развит в: *Harvey W. Political Philosophy and Halakhah in Maimonides* [Heb.] // *Iyyun*. 1980. № 29. P. 209–212. О дискуссии вокруг понятия «эманация» у Маймонида см. ниже.

⁵ О терминах «противоречия» и «противоположности» см. подробнее у Аристотеля, *Метафизика*, кн. V, гл. 10. (примеч. переводчиков).

⁶ См.: *The Guide of the Perplexed* / trans. S. Pines. Chicago, 1969. V. I. Introd. P. 17–20. Все англоязычные цитаты из *Путеводителя* приведены Х. Крайселем в оригинальной статье по этому изданию. Арабское издание того же памятника, используемое Х. Крайселем, – *Moreh ha-Nevukhim la-Rabbenu Mosheh ben*

Maimon: Maqor ve-Tirgum: 3vv. / ed., transl. J. Kafih. Jerusalem, 1972. (В переводе цитаты из первой части *Путеводителя растерянных* Маймонида даются по русскоязычному изданию: *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных / пер. и комм. М.А. Шнейдера. Иерусалим; Москва, 2010. – *Примеч. переводчиков*.) Херберт Дэвидсон (Herbert Davidson) в своей статье (см.: *Davidson H. Maimonides' Secret Position on Creation // Studies in Medieval Jewish History and Literature / ed I. Twersky. Cambridge, 1979. V. 1. P. 16–40.*) утверждает, что разграничение эзотерического/экзотерического неубедительно по отношению к некоторым противоположностям в тексте *Путеводителя* (более всего это заметно применительно к проблеме сотворения мира), – противоположностям, которые, в действительности, могли быть непреднамеренными. Хотя я не согласен с его анализом, в ходе которого он старается показать, что Маймонид перенял платоновскую теорию сотворения мира, я считаю, что мнение Х. Дэвидсона о противоположностях в философии Маймонида, по существу, верно. Нельзя, конечно, доказать, что некоторые противоположности в *Путеводителе* не являются умышленными. Как отмечает Дэвидсон, те, кто убежден в том, что Маймонид, как он сам заявляет, вводил только умышленные противоположности в текст, всегда могут привести аргументы в свою пользу. Однако готовность (даже и с неохотой) согласиться с допущением, что природа не всех противоположностей или противоречий такова, уберегает нас от лишних попыток свести все противоположности (будь то мнимые или реальные) к разделению на эзотерическое и экзотерическое или искать некий более глубокий уровень согласованности, используя надуманное толкование, – такие попытки время от времени предпринимаются, превращая при этом текст Маймонида в пародию. Я не против того, чтобы трактовать многочисленные противоположности в свете разделения на эзотерическое и экзотерическое – я считаю, что так и нужно их интерпретировать. Я также придерживаюсь мнения, что “гармонизаторы”, которые стараются устранить очевидные противоположности, показывая, что на самом деле противоположностей там нет совсем, временами бывают правы. Иногда Маймонид делает акцент на, как кажется, противоречивых аспектах того, что, по существу является логически последовательным. В целом, я не вижу причин, почему бы не применить комплексный подход при анализе такого сложного, разнопланового сочинения. Совершенно определено, что толкование любой из затронутых тем *Путеводителя растерянных* должно подразумевать тщательный анализ смежных вопросов и текстов в сопоставлении с тем смыслом, который исследователь усматривает в самом трактате. Надо признать, что моя аргументация в этом исследовании зачастую может рассматриваться как импрессионистическая, в ней не достаёт тщательного анализа всех затронутых текстов и вопросов, которые необходимы для доказательства моей теории. Цель данной статьи – наметить в общих чертах подход к пониманию сочинения Маймонида на примере разбора его суждений по ключевой теме, рассмотренной в контексте тех вопросов, которые пристоикают из этих суждений.

⁷ Здесь и далее при ссылке на источник до знака двоеточия указывается номер части (в *Путеводителе растерянных* их три), а после двоеточия – номер главы (*примеч. переводчиков*).

⁸ См., например, *Трактат о логическом искусстве* Маймонида и его *Комментарий к Мишне*, в частности предисловие к первому разделу *Мишны – Зраим (Семена, или Посевы)*, предисловия к трактату *Авот* (иное название – *Восемь глав*) и к 10-й главе (иное название – *Перек Хелек*) раздела *Мишны Санхедрин (Синедри-*

- он). (См. пер. на рус. яз. в кн.: Рамбам. Сборник трудов / пер. с иврита П. Гиль, Н.-З. Рапопорт; ред. Г. Брановер. Иерусалим, 2004. – *Примеч. переводчиков.*)
- ⁹ Более подробно об этом см.: *Kreisel H. Miracles in Medieval Jewish Philosophy // Jewish Quarterly Review. 1984. № 75. P. 99, 106–114* и приведенную там библиографию.
- ¹⁰ Некоторые из средневековых комментаторов Маймонида развили этот вывод, в первую очередь Йосеф Каспи (1279–1340) и Моше Нарбони (ум. 1362?). В Новое время этот тезис также был поддержан рядом комментаторов. См. об этом: *Nuriel A. The Question of a Primordial or Created World in the Philosophy of Maimonides [Heb.] // Tarbiz. 1964. № 33. P. 372–387; Harvey W. A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle // Harvard Theological Review. 1981. № 74. P. 287–301.*
- ¹¹ См.: *Klein-Braslavy S. The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Genesis I–V // Maimonides and Philosophy / eds. S. Pines, Y. Yovel. Dordrecht, 1986. P. 65–78.*
- ¹² См.: *Peters F.E. Aristotle and the Arabs. N.Y., 1968.*
- ¹³ По вопросу о влиянии упомянутых философов на Маймонида см. вводную статью Шломо Пинеса к выполненному им переводу *Путеводителя растерянных* на английский язык: *Pines S. The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed // The Guide of the Perplexed / trans., introd. by S. Pines, L. Strauss. Chicago, 1963. V. 1. P. LXXVIII–CVIII.*
- ¹⁴ Анализ рассуждений Маймонида об интеллекте см.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...*
- ¹⁵ То есть у Него отсутствуют внутреннее деление и сложность. Ср. *Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных / пер. и комм. М.А. Шнейдера. Иерусалим; Москва, 2010. С. 47.* Доктрина божественной простоты сложилась в греческой философии, в частности, она представлена в *Энеадах* Плотина. Впоследствии была заимствована христианами, иудейскими и мусульманскими средневековыми философами. См., например: *Burell D. Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame, 1986; Dolezal J. God without Parts // Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness. Eugene, 2011. (Примеч. переводчиков.)*
- ¹⁶ По сути, это спорное решение, так как в действительности Маймонид может многое сказать о Боге. См.: *Guttman J. Maimonides' Theology [Heb.] // Essays in Honour of J.H. Hertz / eds. I. Epstein, E. Levine, C. Roth. L., 1942. P. 53–69, репринт: Guttman J. Maimonides' Theology [Heb.] // Reason and Knowledge [Heb.] / ed. S.H. Bergman, N. Rotenstreich. Jerusalem, 1979. P. 103–118.* Расхождения неоплатонического и аристотелевского подходов в философии Маймонида недавно были рассмотрены в: *Ivry A. Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response // Neoplatonism and Jewish Thought. / ed. L.E. Goodman. Albany, 1992. P. 137–156.*
- ¹⁷ *Altmann A., Stern S.M. Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. L., 1958. P. 198–199.*
- ¹⁸ См., например: *Joseph Ibn Zaddik J. Book of the Microcosm [Heb.] / ed. S. Horovitz. Breslau, 1903. P. 65.* Маймонид, впрочем, признается, что не читал сочинение Йосефа ибн Цаддика. (В письме Шмуэлю ибн Тиббону, переводчику *Путеводителя растерянных*, Маймонид сообщает, что, хотя не читал *Книгу о микрокосме* ибн Цаддика, все же знает, что мудрость его схожа с мудростью «Братьев Чистоты». – *Примеч. переводчиков.*) См. подробнее: *Letters and Essays of Moses Maimonides [Arabic and Heb.] / ed., trans. I. Shailat. Maaleh Adumim, 1988. P. 552.*

- ¹⁹ “Место” – одно из эвфемистических имен Бога в еврейской традиции, в нем отражена идея божественного всеприсутствия (*примеч. переводчиков*).
- ²⁰ *Мидраш*, очевидно, связывает этот стих с просьбой Моисея в Исх. 33:13 “открыть ему пути Господа”. Маймонид тоже рассматривает указанный стих в качестве ответа на эту мольбу Моисея.
- ²¹ Слова “провозгласил имя Господне” есть в Исх. 34:5 (стих приведен по изд.: Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета канонические. М.: Российское библейское общество, 2011. С. 104. Ср. Синодальный перевод: “и провозгласил имя Иеговы”. – *Примеч. переводчиков.*) – таким образом, налицо параллель между этими двумя стихами.
- ²² Перевод Х. Крайсея, который опирается на издание Л. Финкельштейна 1969 г., С. 114. Автор также сверялся с переводом Р. Хаммера 1986 г.
- ²³ Здесь: ‘*anvehu* – сокращение от *ani ve-hu* (“Я и Он”).
- ²⁴ *Сифре* – галахические установления, экзегеза библейских книг Чисел и Второзакония, в данном случае – Второзакония (*примеч. переводчиков*).
- ²⁵ *Мишне Тора*, однако, упоминает лишь черты характера. Сравнение этих двух источников см.: *Wurzberger W. Imitatio Dei in Maimonides “Sefer Hamitzvot” and the “Mishneh Torah” // Tradition and Transition: Essays Presented to Chief Rabbi Sir Immanuel Jakobovits / ed. J. Sacks. L., 1986. P. 321–324.*
- ²⁶ Ханна Кашер отстаивает эту точку зрения в своем исследовании. Следует заметить, что Маймонид говорит, что “человек должен вести себя в соответствии с ними [атрибутами] и подражать Ему (*le-hiddamot ‘elav*) насколько возможно”. Термина ‘*elav* (Ему), впрочем, нет в большинстве рукописей, хотя он встречается практически во всех печатных версиях. Эта же фраза присутствует в *Законах о рабах*, 9:8, где велено поступать милосердно с рабами-язычниками, в соответствии со справедливыми законами Тора. “Итак, что касается атрибутов Бога, которым мы должны подражать (*le-hiddamot ba-hem*), написано: ‘И милосердие Его – на всех Его творениях’ (Пс. 145:9 (ср. с Синодальным текстом: “и щедроты Его на всех делах Его”. Пс. 144:9.))”. В этом отрывке содержится намек на то, что под атрибутами Маймонид подразумевает атрибуты действия.
- ²⁷ Концепт подражания Богу появляется и в других отрывках *Мишне Тора*. Примечательно указание в *Законах Свитка Эстер*, 2:17. Маймонид постановляет, что на Пури предпочтительнее трагить больше на дары бедным, чем на еду и подарки для друзей – “ибо тот, кто доставляет радость несчастным сердцам, подражает тем самым Божественному Присутствию”. В этом контексте подражание божественному действию заключается в улучшении положения тех, кто нуждается и кому требуется помощь. Исполняя это предписание, человек, в известном смысле, подражает божественному управлению тем, что находится под Ним. Такое понимание предвосхищает важный аспект подхода Маймонида к *imitatio Dei* в *Путеводителе*. Детальный разбор этого отрывка см.: *Blidstein G. The Concept of Joy in Maimonides [Heb.] // Eshel Beer-Sheva. 1980. № 2. P. 145–164; Twersky I. On Law and Ethics in the Mishneh Torah: A Case Study of Hilkhoh Megillah II:17 // Tradition. 1989. № 24. P. 138–149; Kaplan L. Hilkhoh Megillah 2:17 Revisited: A Halakhic Analysis // Tradition. 1991. № 26. P. 14–21.* Концепт *imitatio Dei* также затрагивается в *Законах о ритуальной нечистоте пицци*, 16:12, где он рассматривается как следствие святости. Рассуждения на тему соотношения между этими двумя понятиями см. в приложении к этой статье, *Imitatio Dei и концепт святости*.

- ²⁸ Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных / пер. и комм. М.А. Шнейдера. Иерусалим; Москва, 2010. С. 271–272. (Далее – Маймонид. 2010.) (Примеч. переводчиков).
- ²⁹ «Политическую» интерпретацию *imitatio Dei* у Маймонида наиболее убедительно отстаивал Лоуренс Берман в своей докторской диссертации и серии статей. См. его обобщающее исследование на эту тему: *Berman L. The Ethical Views of Maimonides Within the Context of Islamic Civilization // Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies / ed. J.L. Kraemer. Oxford, 1991. P. 13–32.* Создается ощущение, что Маймонид намекает на то, что сама Тора – это плод Моисеева подражания Богу. См.: *Reines A. Maimonides' Concept of Mosaic Prophecy // Hebrew Union College Annual. 1969. № 40. P. 350 f.; Bland K. Moses and the Law According to Maimonides // Mystics, Philosophers and Politicians / eds. J. Reinharz, D. Swetschinski. Durham, 1982. P. 49–66.*
- ³⁰ Здесь имеются в виду толкование и кодификация Маймонидом еврейских религиозных законов, его кодекс *Мишне Тора*, *Комментарий к Мишне* и др. (примеч. переводчиков).
- ³¹ В предыдущих главах *Путеводителя* Маймонид лишь в общих чертах касается *imitatio Dei*, так что невозможно определить, делает ли он акцент на этической или на политической составляющей. Слово «ходить», употребленное в заповеди, которая служит основой для *imitatio Dei*, – «и будешь ходить путями Его» (Втор. 28:9), – интерпретируется Маймонидом просто как «жить добродетельной жизнью». (М. Шнейдер трактует фразу «идти за Богом» как «следовать стезею добродетели». См.: Маймонид. 2010. С. 484–485.) В 1:38 он трактует фразу «За Господом, Богом вашим, следуйте» (еврейская Библия, Втор. 13:5; ср.: Синодальный перевод, Втор. 13:4: «Господу, Богу вашему, последуйте». – Примеч. переводчиков.) так: «поступать, слушаясь Его, идти вслед Его деяния, подражать своим поведением Его образу действий» (См.: Маймонид. 2010. С. 200).
- ³² См., например, 1:34, 2:36, 3:33. Маймонид порой расценивает нравственные качества как необходимые только для создания и сохранения общества. В иных случаях он считает их относящимися непосредственно к интеллектуальному совершенству. Я рассматривал этот вопрос в исследовании *Kreisel H. Individual Perfection vs. Communal Welfare and the Problem of Contradictions in Maimonides' Approach to Ethics // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1992. № 58. P. 107–141.*
- ³³ В большинстве случаев Маймонид считает, что Моисей достиг высшего уровня совершенства, но в иных случаях рассматривает совершенство Моисея как парадигматическое и исключительное. Позиция философа, вероятно, зависит от контекста рассуждения. Когда размышления Маймонида касаются утверждения, что Тора уникальна, он рассматривает достижения Моисея как исключительные и лежащие за рамками естественного. Поэтому совершенству Моисея нельзя подражать, установив новый закон. Когда рассуждения Маймонида обращаются к конечному человеческому совершенству, он, с другой стороны, представляет Моисея как образцовый случай. И хотя нельзя даже надеяться на то, чтобы сравняться с Моисеем в его теоретических и практических добродетелях, он все же являет собой пример, до которого люди стремятся подняться.
- ³⁴ О трактовках этого отрывка в средневековой еврейской философии см.: *Melamed A. Philosophical Commentaries to Jeremiah 9, 22–23 in Medieval and*

Renaissance Jewish Thought [Heb.] // *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. 1984–85. № 4. P. 31–82.

³⁵ Цитата приведена по изданию: Рамбам. Избранное: в 2-х частях / пер. с англ. Н. Бартмана. Иерусалим, 1990. Ч. 2. С. 173–174 (*примеч. переводчиков*).

³⁶ В данном случае мы остановились на таком переводе слова ‘equivocality’, чтобы сохранить возможность его коннотации и как “амфиболичность” – т.е. когда два понятия имеют общий признак, но не сущностный, а акцидентальный, как слово “человек”, употребленное относительно живого человека и статуи. См. примеч. 25 к гл. 56 М.А. Шнейдера в Маймонид. 2010. С. 287, и как “омонимичность”, т.е. совпадения только по внешней форме, а не по содержанию, что также допускается противоречивостью позиции Маймонида (*примеч. переводчиков*).

³⁷ *Фундаментальные законы Торы*, 2:10; *Путеводитель*, 1:68. См.: Аристотель, *Метафизика*, XII.7.1072b, *Никомахова этика*, X.8.1178b.

³⁸ См.: Маймонид. 2010. С. 111 (*примеч. переводчиков*).

³⁹ То же понятие, что в тексте статьи Х. Крайсселя передано как “интеллект” (*примеч. переводчиков*).

⁴⁰ См.: Маймонид. 2010. С. 50–52 (*примеч. переводчиков*).

⁴¹ Термин “интеллект”, иными словами, употреблен в двояком смысле, и это приводило многих людей как в Средние века, так и в Новое время, к вопросу, в каком значении этот термин употребляется применительно к Богу. Следует заметить, что и в своих правовых трактатах, и в *Путеводителе*, Маймонид вводит тонко, но ключевое различие двух групп сущностных атрибутов. К одной группе относятся все атрибуты, которые с необходимостью указывают на телесность, – Маймонид совершенно исключает возможность их принадлежности к Богу. Вторая группа – жизнь, могущество, знание, воля, – как считает Маймонид, не то чтобы совсем Ему не присущи, но существуют в Нем в совершенно “ином смысле”, нежели в нас. В *Фундаментальных законах Торы*, 1:11, например, философ отрицает, что Богу присущи любые категории, имеющие отношение к материи, так же как и чувства души, без исключений; однако понятие “жизнь” относительно Бога он не признает как “подобную жизни живого тела”, а “мудрость” – как “подобную мудрости мудрого человека”. См. также *Путеводитель*, 1:56. Подробнее о проблеме божественных атрибутов в философии Маймонида см.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 120–125.

⁴² См.: *Kreisel H. The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides* // *Hebrew Union College Annual*. 1988. № 59. P. 189–198.

⁴³ 31 3:8.432, 3:7.511, 3:51.620, 3:54.635. Cp. 1:34, 3:28.

⁴⁴ См. также: *Mishnah with the Commentary of R. Moses b. Maimon: Seder Zera'im* [Arabic and Heb.] / ed. and trans. by Y. Kafih. Jerusalem, 1963. P. 41; *Introduction to Pereq Heleq* // *Mishnah with the Commentary of R. Moses b. Maimon: Seder Nezikin* [Arabic and Heb.] / ed. and trans. by Y. Kafih. Jerusalem, 1975. P. 208; *Eight Chapters*, 5. (См. о пер. этих глав из *Комментария к Мишне* на рус. язык выше, примеч. 6 – *примеч. переводчиков*.)

⁴⁵ См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 85–91. Дальнейшее обсуждение этого вопроса см. ниже.

⁴⁶ Это представление лежит в основе “интеграционистического” подхода Дэвида Хартмана к еврейскому закону и философии в мысли Маймонида. См.: *Hartman D. Maimonides: Torah and Philosophic Quest*. Philadelphia, 1976. Схожий подход получил развитие в позднейшем исследовании, см.: *Kellner M.*

Maimonides on Human Perfection. Atlanta, 1990. Я считаю, что «интеграционистический» подход по существу верен, но ведет по неправильному пути. Маймонид объединяет философию и закон иудеев, делая изучение философии религиозным обязательством – основной обязанностью. Маймонид по существу рассматривает Тору как конкретное – хотя и наивысшее – выражение политической философии, в то время как конечная цель политической философии – достижение теоретического совершенства. Эта позиция сформулирована Рамбамом уже в его *Трактате о логическом искусстве*, 14, и философ раз за разом отстаивает ее во всех своих сочинениях. Тора адресована отдельному обществу в целом, чтобы претворить в жизнь, или хотя бы приблизить, те цели, которые распространяются на все человечество. Поскольку эти законы предназначены для всего общества, они могут в лучшем случае указать, как достичь теоретического совершенства, облекая истины в фигуральную форму и утверждая веру в них. Маймонид здесь во многом следует Аль-Фараби, как справедливо отмечают Лео Штраус и Лоуренс Берман, хотя и пошел дальше, чем Аль-Фараби, помещая философские истины в поле религиозного закона. Примечательно, что ни в *Путеводителе* 1:54, ни в заключении 3:54 Маймонид не отождествляет последнее совершенство с соблюдением заповедей как таковых. Совершенство, о котором говорит философ в 1:54, явно относится к политическому лидерству, которое, в случае Моисея, приводит к тому самому законодательству-откровению в виде Торы. В 3:54 Маймонид недвусмысленно рассматривает соблюдение заповедей как путь к этическому совершенству, и при этом последнее совершенство заключается в осуществлении тех действий, что проистекают из «божественных» атрибутов. Маймонид не упоминает заповеди в этом контексте, ибо он подразумевает форму поведения, которая ведет к наиболее благородным действиям в любом заданном контексте, а не такую, которая ограничена определенным набором действий. Более подробно об этом совершенстве см. ниже.

⁴⁷ См., например: *Путеводитель*, 2:36; 3:51. Для Маймонида, подлинное блаженство проистекает не из чувства, сопровождающего процесс преобразования потенциального знания в активное знание, т.е. удовольствия, которое происходит от ощущения «прогресса» в мыслительной деятельности или даже от самих попыток. Скорее, это следствие самого акта постижения, где степень блаженства определяется благородством объекта постижения. Поэтому, по Маймониду, чем больше человек прогрессирует в своем знании, тем выше его блаженство (так же как и его любовь к Богу, которая тоже рассматривается как назначение знания), не из-за прогресса как такового, а из-за большего благородства объекта его постижения. Источники и критический разбор этого вопроса см.: *Harvey W. Crescas versus Maimonides on Knowledge and Pleasure // A Straight Path* / ed. R. Link-Salinger. Washington, 1989. P. 118–123. Следует добавить, что, по мнению Маймонида, совершенные люди достигнут гораздо более возвышенного постижения нематериального мира при окончательном отделении их интеллектов от их тел, таким образом увеличивая свое блаженство. Он, впрочем, не считает, что возможен прогресс после этой стадии, поскольку не существует прогресса в познании божественного или Отделенных Интеллектов в вечности. Это не приводит к постепенной утрате, или даже уменьшению, блаженства. Напротив, непрерывное, неизменное, вечное созерцание нематериального мира и есть конечное блаженство интеллекта. Наиболее полное изложение этой теории см. в Предисловии Маймонида к *Перек Хелек*.

- ⁴⁸ Основной источник этой концепции – известные трактаты Аристотеля о Боге как Уме (Нусе), мыслящем самое Себя (см.: *Метафизика*, XII, 7, 9), и о деятельном и страдательном разуме (см.: *О душе*, III, 4–7). На основании подобных текстов античные комментаторы Аристотеля и неоплатоники развили концепцию интеллекта, которая стала одной из центральных тем средневековой философии, узлом, в котором сходятся онтология, эпистемология и антропология. Учение о единстве разумеющего, разума и разумеемого оказало влияние и на некоторых философов Нового времени (Спиноза, *Этика*, II, 7, схолия; Шеллинг, *Система трансцендентального идеализма*; он же, *Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. Разговор*; Гегель, *Энциклопедия философских наук*; он же, *Наука логики*, кн. 3, раздел 2-й, гл. 3) (*Примеч. переводчиков*).
- ⁴⁹ Об интерпретации этого сюжета Маймонидом см.: *Kreisel H. Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides // Hebrew Union College Annual. 1988. № 59. P. 196–198* и библиографию, приведенную там.
- ⁵⁰ Платон, *Государство*, VII. 514a–521b.
- ⁵¹ “Управление” здесь – מַדְבֵּיר, эманация, поддерживающая и упорядочивающая существование мира. См.: Маймонид. 2010. С. 91, примеч. 2 (*примеч. переводчиков*).
- ⁵² Вот как, в свете философии Маймонида, стоит понимать изначальный отказ Моисея и Иеремии принять свою пророческую миссию. Их диалог с Богом передает то напряжение, которое они ощутили в душе. “Приказ” Господа – это не что иное, как испытанное ими душевное принуждение исполнить свою миссию. См. трактовку божественного приказа у Маймонида в 2:48.
- ⁵³ Перевод отрывка из *Путеводителя*, 3:51 дан по: *Sipat K. История средневековой еврейской философии*. М., 2003. С. 308–309 (примеч. переводчиков).
- ⁵⁴ Эта интерпретация была подхвачена некоторыми комментаторами Маймонида уже в Средневековье и Новое время. См.: *Kreisel H. ‘The Suffering of the Righteous’ in Medieval Jewish Philosophy [Heb.] // Daat. 1987. № 19. P. 19–25*.
- ⁵⁵ Маймонид. 2010. С. 411–412, гл. 1:72 (*примеч. переводчиков*).
- ⁵⁶ Дискуссию о приобретенном интеллекте у Маймонида и о его источниках см.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect... P. 77–84*. См. также: *Rahman F. Prophecy in Islam. London, 1958. P. 12–20; Davidson H. Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect // Viator. 1972. № 3. P. 118–122, 130, 141–144, 151–153, 160*.
- ⁵⁷ *Alfarabi. Risalat fi’l ‘Aql / ed. M. Bouyges. Beirut, 1938. P. 20–31*. Артур Хайман перевел этот труд на английский язык в *Philosophy in the Middle Ages / ed. A. Huxman, J. Walsh; New York, 1967. P. 215–221*. (Опубликован на рус. яз. в: Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 15–38. – *Примеч. переводчиков*.)
- ⁵⁸ В оригинале это произведение озаглавлено *Китаб ас-сийаса ал-мадания*. Термин *ас-сийаса ал-мадания* соответствует платоновскому πολιτεία. По мнению ряда исследователей, это сочинение впоследствии было переработано философом в *Трактат о взглядах жителей добродетельного города*, который, хотя и дословно совпадает в некоторых местах с *Гражданской политикой*, в отличие от ее сплошного текста, разбит на шесть разделов. См.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. С. 45–168, 376. (*Примеч. переводчиков*).
- ⁵⁹ *Alfarabi. Kitab al-Siyasa al-Madamiya (The Political Regime) / ed. F. Najjar. Beirut, 1964. P. 79*. Найяр перевел этот пассаж в: *Medieval Political Philosophy / eds. R. Lerner, M. Mahdi. Ithaca, 1972. P. 36*. См. также: *Walzer R. Al-Farabi on*

the Perfect State. Oxford, 1985. P. 244–245. Хорошее описание взглядов аль-Фараби см.: Davidson H.A. Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. N.Y., 1992. P. 141–144, 151–153. Как замечает Дэвидсон, аль-Фараби использует и термин *muttaḥid* (“united” – объединённый), и *ittiṣāla* (“conjoined” – соединенный) при описании взаимоотношений приобретенного интеллекта и Активного Интеллекта.

⁶⁰ О воззрениях Авиценны см.: *Rahman F. Prophecy in Islam*. Chicago, 1979. P. 18–19; Davidson H.A. Alfarabi, Avicenna and Averroes... P. 168–169. Взгляды Ибн-Баджи были подробно изучены Александром Альтманом: *Altmann A. Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity // H.A. Wolfson Jubilee Volume / eds. A. Hyman, S. Lieberman*. Jerusalem, 1965. P. 47–87; репринт: *Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, 1969. P. 73–107.

⁶¹ Ср.: «Душа любой плоти – это ее идея, данная ей Богом. И высокий разум (точнее, интеллект. – примеч. М. Левинова), присущий душе человека, – это идея человека, чей разум безупречен. Об этой идее сказано в Торе: «Сделаем человека по образу и подобию Нашему» (Берешит, 1:26). Иными словами, формой существования человека должно быть знание и постижение понятий, лишенных материальной составляющей, пока [сам человек] не уподобится им. И не говорится в стихе о внешнем виде, о рте, носе, челюстях и других чертах тела (это называется “образ”). И речь не идет о душе, присущей всем живым организмам, благодаря которой те едят, пьют, размножаются, чувствуют и воспринимают мир. Речь идет об интеллекте, который и есть идея души, и именно об идее души говорит Писание словами “по образу и подобию”. Часто эта идея называется “душой” или “духом”, а потому следует внимательно следить за употребляемыми словами, чтобы не ошибаться и понимать точное значение каждого из контекста». *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Фундаментальные законы Торы. М., 2010. Гл. 4:8. С. 201–202. (Примеч. переводчиков).

⁶² См. там же, 4:9: “Форма этой души не состоит из четырех элементов, а потому на них не распадается. Она не является свойством души, дарующей жизнь, и не нуждается в ней, как душа, дарующая жизнь, нуждается в теле, но дана Господом, с небес. Поэтому когда распадется тело, состоящее из элементов, и исчезнет душа, дарующая жизнь, которая существует только вместе с телом и нуждается в теле для всех своих действий, эта идея не исчезнет, потому что в своих действиях она от души, дарующей жизнь, не зависит. Она знает и постигает понятия, отделенные от материи; она знает Творца всего и останется во веки веков. Об этом в мудрости своей сказал Шломо: “И прах вернется в землю, которой был прежде, а дух вернется к Богу, который его дал” (*Когэлет/Еккл. 12:7*). (Примеч. переводчиков).

⁶³ Маймонид не использует ивритский термин *בְּקִיָּה*, ד (“двекут” – состояние слияния с Творцом, “склеенности” с Ним. От ивр. *דבק*: – “клей”, “связь”, “соединение”. Ср.: *דבֿקֿ לִשְׁוֹנֵי הַיָּם* – “Пусть прилипнет язык мой к небу” (Пс. 137:6). Ср. Синодальный перевод, Пс. 136:6: “прилипни язык мой к гортани моей”) – примеч. переводчиков), который в позднейших переводах его работ на арабском и сочинений на арабском других авторов, так же, как и в философских и мистических трактатах на иврите, означает “соединение”. Такое использование термина встречается и в работах предшественников Маймонида, например, в библейском комментарии Авраама Ибн Эзры (см., например: Числ. 20:8). Маймонид следует *Сифре*, *Экев*, 49, когда комментирует заповедь

- “прилепись к Господу” (Втор. 10:20) в смысле “общайся с мудрецами”. См.: *Законы о чертах характера*, 6:2.
- ⁶⁴ См.: *Фундаментальные законы Торы*, 2:7.
- ⁶⁵ См.: Шмуэль1/1 Цар. 10:6.
- ⁶⁶ Ср. перевод этого отрывка, где оригинальный текст Рамбам на иврите “не такой как был” отнесен не к интеллекту, а к человеку: “В тот момент, когда будет пребывать на нем дух святости, его душа окажется соединенной с ангелами уровня *ишим*, и станет он иным человеком. И поймет он, что теперь не таков, что теперь он выше остальных мудрых людей, как сказано о Шауле: “И будешь пророчествовать с ними и станешь другим человеком” (*Шмуэль1/1 Цар.* 10:6)». *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Фундаментальные законы Торы. М., 2010. Гл. 7:1. С. 226. (*Примеч. переводчиков*).
- ⁶⁷ Похожее описание пророчества можно найти в его *Предисловии к Перек Хелек, шестой принцип*: “Их души подготовлены к тому, чтобы принять “форму” интеллекта [т. е. приобретенный интеллект. – Х.К.]. Человеческий интеллект соединяется (*yattašilu*) с Активным Интеллектом, и на их души изливается благородная эманация. Это пророки”. Ср.: Аль-Фараби. *Гражданская политика*, 32.
- ⁶⁸ Термины “слияние” (*ittihād*) и “единение” (*ittisāl*) у Маймонида могут иметь неоднозначное толкование. См. *Altmann A. Maimonides on the Intellect... P. 80–84*. Исследователи сходятся в том, что Маймонид не допускал возможности полного слияния с Активным Интеллектом. С другой стороны, сведение Альтманом использования термина “единение” у Маймонида к принятию любых интеллигибий вообще, спорно. Дальнейшее обсуждение этого вопроса см. ниже.
- ⁶⁹ Написана ок. 1140 г. (*примеч. переводчиков*).
- ⁷⁰ См. об этом мою работу: *Kreisel H. Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal // Maimonidean Studies. 1991. № 2. P. 95–121*.
- ⁷¹ Перевод дан по изд.: *Галеви Й. Сефер га-кузари* (Книга хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры / пер. И. Стрешинский. М., 2009. С. 36–38 (*примеч. переводчиков*).
- ⁷² См. также: *Сефер га-кузари*, 4:19, где Галеви описывает взгляд философов на двойную природу совершенства, в которой есть и теоретическая сторона, и практическая. Там эксплицитно упоминается бессмертие приобретенного интеллекта.
- ⁷³ См.: *Berman L.V. The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God // Studia Islamica. 1961. № V. P. 56*. Ср. описание позиции философа в *Кузари*, 4:19. Галеви также ограничивает “уподобление Создателю” исполнением и узакониванием того, что хорошо, тем самым подражая надлежащей Божественной организации всего мироздания. В том же отрывке он от имени философов постулирует, что цель человека – это теоретическое совершенство.
- ⁷⁴ Термин *final end* встречается в англоязычных переводах, в частности, “Никомаховой этики” Аристотеля. Так обозначается греческое слово *τέλειόν*, соединяющее в себе значения “совершенный”, “конечный”, “завершенный”, “отвечающий цели”. Подробнее см.: *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М., 1990. Т. 4. / общ. ред. А.И. Доватура. С. 62, 696. (*Примеч. переводчиков*).
- ⁷⁵ Этот высший уровень принимает форму издания законов для общества. Его Маймонид, в отличие от аль-Фараби, ограничивает единственным индиви-

дом. Пророки и мудрецы, впрочем, также практикуют формы политического лидерства, исполняя роль, которую аль-Фараби отводит «главам по закону» (“princes of the Law”; см. Аль-Фараби, *Афоризмы государственного деятеля*, 54 и *Гражданская политика: Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. С. 126–127; 219–220 – *примеч. переводчиков*). См.: Kreisel H. The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides // Hebrew Union College Annual. 1988. № 59. P. 205–206. В основополагающем смысле, Маймонид, и как глава египетской иудейской общины, и, что более существенно, как авторитетный специалист по праву и кодификатор иудейского Закона, продолжает играть ту же политическую роль, которую он приписывает пророкам и мудрецам далекого прошлого.

⁷⁶ Херберт Дэвидсон (*Davidson H.A. The Middle Way in Maimonides' Ethics // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1987. № 54. P. 31–72.*) убедительно показал, что Маймонид в *Путеводителе* считает, что по достижении последнего этического совершенства все личностно-психологические черты человека стираются. Дэвидсон видит эволюцию во взглядах Маймонида в этом вопросе. По моему мнению, Маймонид как минимум вплотную подошел к тому, чтобы сформулировать этот идеал, хотя и в завуалированном виде, в своих правовых трактатах. Тем не менее, есть существенная разница между этой практической формой *imitatio Dei* и той, что он излагает в своих правовых трактатах: в них заповедь подражать Богу описывается безотносительно связи с теоретическим совершенством. Требуется только, чтобы человек следовал конкретному роду деятельности, и его душа старалась обрести конкретные черты характера, которые обеспечат эту деятельность. Такой этический подход к *imitatio Dei* уместен в работах, предназначенных для всего еврейского народа. Это высший уровень совершенства, возможный для масс, хотя, в сущности, лишь единицы могут достичь его. Заключение *Путеводителя*, с другой стороны, описывает форму *imitatio Dei*, которая характеризует совершенного человека. Здесь практическая деятельность является следствием теоретического совершенства, поскольку она определяется исключительно разумом, а не какими-либо чертами характера.

⁷⁷ Этот аргумент отстаивает Ш. Пинес в: *Pines S. Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides // Studies in Medieval Jewish History and Literature / ed. I. Twersky. Cambridge, 1979. P. 82–109.* (Пер. на русс. яз.: *Пинес Ш. Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, ибн Бадже и Маймониду / пер. с англ. С. Копелян // Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимодействия. Избранные исследования / ред. У. Гершович, С. Рузер. Москва; Иерусалим, 2009. С. 192–231. – Примеч. переводчиков.*)

⁷⁸ См. выше, примеч. 59.

⁷⁹ В *Предисловии к Перек Хелек, седьмой принцип*, Маймонид указывает, что Моисей достиг уровня ангелов (т.е. Отделенных Интеллектов) и уподобился ангелам, и не было “покрова”, который бы он не “разорвал”, – ясное указание на то, что он достиг ступени приобретенного интеллекта и единения с Активным Интеллектом. С другой стороны, в *Восьми главах*, 7, он замечает, что один покров тот все же не “разорвал”, – интеллект, который привязан к материи и не “отделен”. Разница в этих двух отрывках, возможно, кроется в целях, с которыми они были написаны. В первом источнике подчеркивается уникальность уровня Моисея; этот уровень дает ему право получить уникальный божественный закон, в то время как во втором подробно рассматривает-

ся высочайший предел человеческого совершенства, воплощенный в Моисее. И все же это не устраняет того мнения, что Маймонид не пришел к окончательному заключению о пределах совершенства. Похожая неопределенность встречается в *Фундаментальных законах Торы*. В 1:10 Маймонид указывает, что интеллект Моисея остается связанным с телом, тогда как в 7:6 он утверждает, что интеллект Моисея был неизменно связан с Богом, и он освятился, подобно ангелам.

⁸⁰ См.: Числ. 13 и 14 (*примеч. переводчиков*).

⁸¹ Существенно, что даже те философы, которые знали о том, что аль-Фараби отказался от своего первоначального мнения (например, Ибн Баджа и Ибн Туфейль), все же допускают возможность единения и бессмертия.

⁸² Демонстративное, или доказательное, знание – термин, примененный Аристотелем, который противопоставляет его интуитивному знанию. Демонстративное знание представляет собой знание “причин”. Оно состоит из утверждений, которые могут быть доказательствами, т.е. демонстративное знание – это заключения вместе с их силлогистическими доказательствами, или демонстрациями. (*Примеч. переводчиков*).

⁸³ См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 85–91. К источникам, которые приводит Альтман, следует добавить *Предисловие к Перек Хелек*, и *Путеводитель*, 1:30; 3:8.

⁸⁴ См., например, размышления Герсонида в *Войнах Господа*, 1:8–13. *Gersonides. Wars of the Lord / trans. by S. Feldman. Philadelphia, 1984. V. 1. P. 170–225.*

⁸⁵ *Аристотель*, Метафизика, XII.7.1072b; О душе, III.5.430a. (Маймонид использует триаду “разум – разумеющий – разумеемое” в *Путеводителе* 1:68. См. также: Маймонид. 2010. примеч. 2 на С. 353–355. – *Примеч. переводчиков*.)

⁸⁶ См.: *Davidson H.A. Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect // Viator. 1972. № 3. P. 171–175.*

⁸⁷ См. выше, примеч. 83.

⁸⁸ См., однако: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 85–91.

⁸⁹ См.: примеч. переводчиков 61.

Альтман подчеркивает, что в *Законах раскаяния*, 8:3 предлагается иной вывод, поскольку постижение Отделенных Интеллектов рассматривается как один из длинной цепи вопросов о Боге и других сущностях, которые известны бессмертному интеллекту (*ibid.* P. 86). Суть, впрочем, в том, что Маймонид открыто затрагивает этот вопрос. Более того, в отличие от упоминания о рациональном постижении Бога, постижение Отделенных Интеллектов не ограничивается философом при помощи оборота “в соответствии с его [интеллекта] возможностями”. В параллельном месте в *Предисловии к Перек Хелек* Маймонид говорит только о постижении Бога, однако добавляет: “В мире грядущем, где наши души обретают ведение Творца подобно высшим созданиям (ангелам и сферам) или более того... Постигнутое (душой) и сама она суть единое целое, как утверждали великие философы... Те души наслаждаются постижением и знанием истинности Творца благословенного, как наслаждаются существа святые и ангелы иных ступеней (т.е. Отделенные Интеллекты. – *примеч. Х. К.*) наслаждаются постижением и знанием истинности Его существования... Как мы разъясняли, существование души бесконечно, как присуще Творцу, Который является причиной ее существования, благодаря постижению Всевышнего”. (См. пер. этого текста в: *Р. Моше бен Маймонид (Маймонид, Рамбам)*. Толкование к Мишне. Предисловие к главе / “Хелек” : пер. Ф. Гурфинкель // *Малая Еврейская Антология*. URL: <http://www>

machanaim.org/philosof/ustntora/e_antal/rambam.htm#p2 (дата обращения: 30.12.2014) – примеч. переводчиков). Маймонид ясно дает понять, что постижение бессмертного интеллекта схоже (хотя и не обязательно тождественно) с постижением Отделенных Интеллектов. В своей ссылке на “великих философов” в этом контексте он, среди прочих, безусловно подразумевает и аль-Фараби с Ибн Баджей. Маймонид также говорит о постижении Отделенных Интеллектов в своем *Комментарии к трактату Авот*, 3:20. Однако в нем он указывает, что такое постижение не приводит к тому, что душа становится Отделенным Интеллектом.

⁹⁰ Маймонид. 2010. С. 328 (примеч. переводчиков).

⁹¹ См. комментарий Нарбони к *Путеводителю* 1:62: *Narboni M. Commentary on Guide // Sheloshah Kadmonai Mefarshei Hamoreh / ed. J. Goldenthal. Vienna, 1852. P. 11a.* Несколькими главами ниже (1:74) Маймонид также принимает позицию Ибн Баджи о нумерическом тождестве бессмертных интеллектов (ср.: 1:70), хотя это может и не быть окончательным суждением Маймонида по данному вопросу. См. конец 3:51, где он упоминает о разных уровнях бессмертных интеллектов.

⁹² См. примеч. 2 к гл. 54 *Путеводителя растерянных* в: Маймонид. 2010. С. 268: «Бог отводит Моисея от Своего лица (так интерпретирует Маймонид в гл. 21 фразу @וַיַּבֶּר ייַּ לֵּ פָּנָיו) и направляет его к другой цели – “ви деению зади”, взгляду вослед Богу; это означает, что единственно возможное продолжение и воплощение этого постижения состоит в таком постижении, которое одновременно является действием, – в подражании Богу, следовании Его деяниям. Заметим, что этот переход, это движение от постижения (“взгляда в лицо”) к подражанию (“взгляду вослед”), т.е. обнаружение их сущностной связи, и составляет содержание видения Моисея (ср. в видении Иакова поднимающиеся и спускающиеся ангелы, см. примеч. 14 к гл. 15). В своих галахических сочинениях Маймонид рассматривает подражание деяниям Бога как всеобщую, обязательную для всех заповедь... Однако для Моисея подражание деяниям Бога есть постижение Самого Бога, приобщение в познании к единой простой сущности, являющейся источником всех этих разнообразных деяний (см.: 3:51, 54)». (Примеч. переводчиков).

⁹³ См. выше, примеч. 67.

⁹⁴ См.: *Ибн Сина (Авиценна). Указания и наставления // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. С. 354; Он же. Книга о душе // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 496, 503–507, (примеч. переводчиков).*

⁹⁵ См.: Авиценна, *О душе*, 247. См. также: *Davidson H.A. Alfarabi and Avicenna... P. 166–169; Goichon A.M. Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina. Paris, 1938.*

⁹⁶ См. *Путеводитель*, 1:1, 1:18. Первый из указанных отрывков явно двусмыслен в этом вопросе. Во втором же Маймонид, возможно, делает тонкую отсылку к пророческому постижению, а не к обычному дискурсивному мышлению, поскольку в рассуждении исследуется постижение Бога. Следует добавить, что Маймонид придерживается точки зрения, что интеллигибилии приобретаются в процессе “абстрагирования” (1:73.209). Это предполагает, что роль Активного Интеллекта – подвигнуть человеческий интеллект действовать, а не вложить в него отдельные интеллигибилии напрямую, как утверждает Авиценна.

⁹⁷ Ср.: *Путеводитель*, 2:38 (примеч. переводчиков).

- Авиценна, *О душе*, 248. См. также: Avicenna's Psychology / trans. F. Rahman. Oxford, 1952. P. 36.
- ⁹⁸ Таковую интерпретацию подкрепляет отсылка Маймонида к главе 2:38, в которой ясно проступает след влияния взглядов Авиценны по вопросу об интуиции пророков.
- ⁹⁹ В отечественной традиции это сочинение Авиценны называется *Указания и наставления*. См., например: *Ибн Сина (Авиценна). Указания и наставления // Избранные философские трактаты*. 229–551. Отрывок, о котором Х. Крайсель говорит ниже, см. в пересказе Ибн Туфейля: *Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана* / пер. И.П. Кузьмина // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 330. (Примеч. переводчиков.)*
- ¹⁰⁰ *Kitab al-Isharat w-al-Tanbḥāt* / ed. J. Forget. Leiden, 1892. P. 202–204.
- ¹⁰¹ Абу Бекр Мухаммед ибн Абд-аль-Малик ибн Туфейль (ок. 1110 близ Гранады – 1185 в Марокко) – арабский философ, врач. Наибольший интерес представляют философские идеи его сочинения *Повесть о Хайе, сыне Якзана*. Подробнее см.: *Ибн Туфейль. Повесть о Хайе ибн Якзане* / пер. И.П. Кузьмина // *Средневековая андалусская проза*. М., 1985. С. 199–276; *Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана* / пер. А.В. Сагадеева. М., 1988. (Примеч. переводчиков).
- ¹⁰² *Ḥayy ben Yaqdhan* / ed. L. Gauthier. Beirut, 1936. P. 7. Ибн Туфейль использует термин *wiṣūl*. Перевод на английский язык этого отрывка см.: *Ibn Tufayl. Ḥayy ben Yaqdhan* / trans. G. Atiyeh // *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* / ed. R. Lerner, M. Mahdi, Ithaca, N.Y., 1972. P. 137. Следует заметить, что восемью страницами ранее Авиценна говорит о “виде единения” (*ittiṣāl mā*) при приобретении любой интеллигибилии от Активного Интеллекта.
- ¹⁰³ См. *Маймонид*. 2010. С. 20–21 (примеч. переводчиков).
- ¹⁰⁴ Ш. Пинес, однако, называет Ибн Баджу наиболее вероятным источником Маймонида. См.: *Pines S. Philosophic Sources of the Guide of Perplexed // Maimonides. The Guide of Perplexed* / tr. by S. Pines. Chicago, 1963. P. CV.
- ¹⁰⁵ Случайное, несущественное свойство предмета (примеч. переводчиков).
- ¹⁰⁶ *Risalat fi'l Aql*, 20–30. См.: *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Tradition* / ed. A. Hyman, J.J. Walsh, Th. Williams, Indianapolis, 1973. P. 217–220.
- ¹⁰⁷ См., напр.: *Walzer R. Al-Farabi on the Perfect State*. Oxford, 1985. P. 242–245. Точное отношение между приобретенным интеллектом и единением в философии Аль-Фараби служило предметом противоречивых интерпретаций. См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 78, n. 141.
- ¹⁰⁸ Вопрос, происходило ли единение только в момент смерти или оно было возможно, пока душа еще оставалась связанной с телом, занимала мыслителей идо Маймонида. См.: *Pines S. Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari // Jerusalem Studies in arabic and Islam*. 1980. № 2. P. 211. f.; *Fleischer E. The Proverbs of Sa'id ben Bābshād [Heb.]* Jerusalem, 1990. P. 144.
- ¹⁰⁹ См.: *Фундаментальные законы Торы*, 2:6–8.
- ¹¹⁰ Ср.: *Маймонид*. 2010. С. 200: “следовать”, “поступать, подражая образу действий кого-либо” (примеч. переводчиков).
- ¹¹¹ Ср.: 1:24, где Маймонид схожим образом разъясняет термин “ходьба”, “ход”, как во Втор. 28:9: “ходить путями Его”.
- ¹¹² *Маймонид*. 2010. С. 200 (примеч. переводчиков).

- ¹¹³ Ср. четыре первоначала, или высшие причины бытия у Аристотеля (*примеч. переводчиков*).
- ¹¹⁴ Гл. 1:69. *Маймонид*. 2010. С. 370 (*примеч. переводчиков*).
- ¹¹⁵ Эта идея встречается уже у аль-Фараби. См.: *Walzer R. Alfarabi on the Perfect State*. Oxford, 1985. P. 236–239.
- ¹¹⁶ См.: *Путеводитель*, 2:5, 7, 10–12.
- ¹¹⁷ Я уже изучал эту проблему, см.: *Kreisel H. The Place of Man in the Hierarchy of Existence in the Philosophy of Ibn Gabirol and Maimonides // Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought / ed. M. Hallamish. Ramat-Gan, 1990. P. 100–102.*
- ¹¹⁸ По всей вероятности, в основе позиции Маймонида лежит его представление о бессмертии человека. См.: *Kreisel H. The Place of Man... P. 104–105.*
- ¹¹⁹ Ср.: 1:72: “И знай, что подобало бы уподобить отношение Бога, да превознесется Он, к миру, отношению к человеку приобретенного интеллекта, который не есть сила, имманентная телу, – он по самой своей сути отделен от плоти, распространяя, [однако,] на нее свою эманацию. В таком случае аналогией рациональной способности служили бы интеллекты сфер, которые имманентны телам”. *Маймонид*. 2010. С. 412–413. (*Примеч. переводчиков*).
- ¹²⁰ См., в особенности: *MacIntyre A. After Virtue*. Notre Dame, 1981.
- ¹²¹ Б. Спиноза, однако, предлагает иную заманчивую модель: она базируется на значительно отличающейся метафизической системе, но, тем не менее, разделяет представление классической и средневековой философских традиций о том, что этика и метафизика нераздельно переплетены.
- ¹²² Ханна Кашер детально разбирает тему *imitatio Dei* и святости в своей книге. О том, как этот вопрос изучался в еврейской философии в целом, см.: *Harvey W. Holiness: A Command to Imitatio Dei // Tradition*. 1976–77. № 16. P. 7–28.
- ¹²³ Маймонид приписывает это изречение мидрашу *Сифра* на Лев. 11:44; 19:2 (*Путеводитель*, 3:33; 3:47), хотя оно не встречается в опубликованных версиях этого произведения, известных нам сегодня. В *Книге заповедей, Принцип 4*, Маймонид приписывает это изречение *Сифре*, и там оно действительно есть, см.: *Сифре, Шелах, 115*. (Ср.: Р. Моше бен Маймон Книга заповедей / пер. К. Нотариус; ред. М. Яглом. М., 2013. С. 94–95. – *Примеч. переводчиков*.)
- ¹²⁴ См. об этом подробнее: *Маймонид*. 2010. С. 275 (*примеч. переводчиков*).
- ¹²⁵ Цитата приведена по изд.: *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Законы о чертах характера. М., 2010. Гл. 1:6. С. 261 (*примеч. переводчиков*).
- ¹²⁶ Этой фразы нет в пассаже, о котором идет речь, в тех копиях *Сифре*, которыми мы располагаем сегодня. Впрочем, схожий отрывок, который содержит в себе упоминание о подражании святости Господа (цитирующий Лев. 11:44), есть в компиляции мидрашей под названием *Леках Тов* (XI в.) к Втор. 13:5. Это наводит на мысль, что дополнение Маймонида о “святости” происходит из раввинистического источника. См.: *Kasher M.M. Torah Shelema*. Jerusalem, 1978. V. 28. P. 238. n. 281.
- ¹²⁷ Понятие святости появляется уже в предыдущем разделе, *Фундаментальные законы Торы*, в ряде мест: в 4:12 применительно к небесным сферам; в гл. 5 по отношению к заповеди “освящать Имя”; в гл. 6 – к заповеди не стирать святые имена Господа; в 7:1 – к ангелам (они же – Отделенные Интеллекты); в 7:7 – к путям пророчества (вместе с *perishut*, “отделением”). Связывая святость с путями пророчества, Маймонид ясно намекает на конкретные характеристики, хотя он, к сожалению, не развивает эту мысль. Заповедь “освящать Имя”, которую Маймонид извлек из своих раввинистических источников, относит-

ся к области человеческой деятельности. Впрочем, всестороннее изучение того, как соотносятся святость и эта деятельность, заслуживает отдельного исследования. Маймонид не дает никакого намека, в каком значении следует понимать святость применительно к небесным сферам или Отделенным Интеллектам, хотя, как кажется, это понятие указывает на их онтологический статус или на совершенство их деятельности.

¹²⁸ А если не может, то реже. (*Примеч. М. Левина.*) Цитата приведена по изданию. *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Законы о чертах характера. М., 2010. Гл. 5:4. С. 303 (*примеч. переводчиков*).

¹²⁹ См.: “Тот, кто усвоил такое поведение, не только освятил душу свою, очистил себя и выправил черты своего характера, – и если родятся у него дети, будут они воспитанными и стыдливими, достойными мудрости и благочестия. А у тех, кто ведет себя как большинство людей, блуждающих в темноте, рождаются дети, подобные этим людям”. *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Законы о чертах характера. М., 2010. Гл. 5:5. С. 305. (*Примеч. переводчиков*).

¹³⁰ Шехина (Шхина) @שכינה; буквально “пребывание”, “проживание”). В Талмуде и раввинистической литературе этим термином обозначается Божественное присутствие; это одно из имен Бога, означающее имманентное присутствие Бога в мире (Подробнее см.: КЕЭ : в 11 т. Иерусалим, 2001. Т. 10. Кол. 400–404). (*Примеч. переводчиков*).

¹³¹ На английский переведено Х. Крайселем. Автор этой статьи выражает признательность Ханне Кашер, в книге которой приведен и проанализирован этот отрывок.

¹³² См.: *Законы о чертах характера*, 2:1; *Законы раскаяния*, 4:5, 7:3; *Законы продажи*, 11:12; *Законы миквы*, 11:12. Во всех этих отрывках Маймонид употребляет слова *de'ot ra'ot*, чтобы недвусмысленно указать на черты характера. И мне неизвестно, чтобы эта фраза еще где-либо появлялась в *Мишне Тора*. В целом, Маймонид гораздо чаще использует термин *de'ot* в смысле “этические качества”, нежели “интеллигибилии” или “интеллекты”, хотя последнее словупотребление встречается также достаточно часто.

¹³³ *Мишна с комментарием р. Моисея бен Маймона, Седер Зераим, 42*. См. также: *Законы о запрещенных связях*, 22:21.

¹³⁴ Перевод на русский язык дан по изд.: *Маймонид*. 2010. С. 279 (*примеч. переводчиков*).

¹³⁵ См. также: *Путеводитель*, 2:36, 2:40, 3:33, 3:49. У Аристотеля об этом см.: *Никомахова этика*, III. 10.1118b. В 3:12 Путеводителя Маймонид трактует чрезмерную тягу к еде, питью и соитию как причину всех телесных и душевных недугов. В свои рассуждения о добродетелях и пороках в 3:8 он также включает тезис Платона. Добродетели составляют: интеллектуальное постижение, контроль над вожделением и контроль над гневом – что соотносится с трехчастным делением души у Платона. (см.: *Тимей, Федр, Государство*. – *примеч. переводчиков*.)

¹³⁶ *Вавилонский Талмуд, Брахот, 10б, Ваукра рабба* (мидраш на книгу Левит), 24:6. См. 4 Цар. 4:9.

¹³⁷ Исх. 19:10, 19:15. Следует добавить, что заповедь быть святыми в Лев. 19:2 идет вслед за перечислением запретных связей. См. комментарий Раши на этот стих и знаменитый ответ Нахманида на это. В целом, концепция Нахманида имеет много общего со взглядами Маймонида. В издании *Танхумы С. Бубера* (Midrash Tanhuma / ed. S. Buber. Wilna, 1885) заповедь “будьте святы” совмещена с запретом прелюбодеяния (*Кедошим, 3*).

- ¹³⁸ Ср. замечания Маймонида в 3:48. Его противоречивое отношение к назорейм разбиралось в: *Levinger J. Abstinence from Alcohol in Maimonides' Guide to the Perplexed* [Heb.] // Bar-Ilan. 1967. № 4–5. P. 299–305. См. также: *Twersky I. Introduction to the Code of Maimonides*. New Haven, 1980. P. 459–468; см. также: *Kreisel H. Asceticism in the Thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides // Daat*. 1988. № 21. P. XIII–XXII.
- ¹³⁹ Намек на такое мнение можно встретить уже в маймонидовской *Книге заповедей, Принцип 4*. В комментарии к раввинистическому суждению “Будьте святые – будьте отделены” (*Суфра* на Лев. 11:44), Маймонид показывает, что человек должен отделить себя от всех дурных и отвратительных (*qabih*) дел, против которых Господь преостерегает нас. Термин *qabih*, как видно из *Путеводителя* 3:33, используется в качестве антонима к “святому” и “чистому”, особенно применительно к заповедям, относящимся к питью и половым связям. Маймонид, как правило, использует *qabih* в контексте этических законов и поступков. Исследованию понятий “добра” и “зла” в сочинениях Маймонида посвящена работа: *Kreisel H. The Problem of “Good” in the Philosophy of Maimonides* [Heb.] // *Iyyun*. 1989. № 38. P. 201–206.
- ¹⁴⁰ Здесь Маймонид указывает на стих Книги Плач Иеремии, 1:9 (*примеч. переводчиков*).
- ¹⁴¹ Подробнее об этом см. *примеч. 15 (примеч. переводчиков)*.
- ¹⁴² Ср.: *Аристотель*. Об истолковании. Гл. 1. 16a3–6. / *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 93. Здесь подразумеваются эмоции, которые связаны с телесным. О вопросе, считал ли Аристотель возможным отделить их от тела, см., например: *Kjeller J.Th. The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford, 2012. P. 149 (*примеч. переводчиков*).
- ¹⁴³ См.: *Isaac Israeli, a Neoplatonic philosopher of the early tenth century: his works translated with comments and an outline of his philosophy* / ed. A. Altmann, S.M. Stern. London, 1958. P. 185–200.
- ¹⁴⁴ См., например, как Маймонид описывает Моисея в *Фундаментальных законах Торы, 7:6*: “И поэтому он навсегда отдалился от своей жены и от всего подобного ей (т.е. от всего материального. – Х.К.). И разум его был сплетен с Создателем миров, и не покидало его сияние никогда, и светился лик его, и святость его стала сравнимой со святостью ангелов”. *Маймонид*. Книга “Знание”. *Фундаментальные законы Торы*. М., 2010. Гл. 7:6. С. 231. Для Маймонида, впрочем, недостаточно, если человек отвергнет свою телесность, чтобы очистить себя. Он должен также предпринимать активные попытки совершенствовать свой интеллект, изучая науки в определенном порядке. Реймонд Вайс обратил внимание на то, как соотносятся святость и поиск истины в философии Маймонида. См.: *Weiss R. Maimonides' Ethics*. Chicago, 1991. P. 153–155.

СОДЕРЖАНИЕ

К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А.Я. ГУРЕВИЧА

М.Л. Андреев

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ?..... 5-11

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ
ТЕКСТАМ 12-17

М.Ю. Парамонова

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: МИССИЯ КАК ДОЛГ И КАК
ЛИЧНЫЙ ВЫБОР 18-65

IMITATIO CHRISTI В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ 66-74

Д.Б. Кейнс

IMITATIO CHRISTI И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ 75-98

Ю.Е. Арнаутова

IMITATIO CHRISTI: ТЕОЛОГЕМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В
БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ 99-139

М.Р. Ненарокова

МОЛИТВА КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ *IMITATIO CHRISTI* ДЛЯ ЧАСТ-
НОГО ЛИЦА (ПРИМЕР МЕХТИЛЬДЫ ХАКЕБОРНСКОЙ) 140-161

Мехтильда Хакеборнская

КНИГА ОСОБОЙ БЛАГОДАТИ (*пер. с лат. М.Р. Ненароковой*) 162-181

М.Г. Логутова

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО 182-224

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА? 225-238

О.И. Тогоева

ПРОРОК, МУЧЕНИЦА ИЛИ ТРИУМФАТОР? *IMITATIO CHRISTI*
В ИСТОРИИ ЖАННЫ Д’АРК (XV–XVII ВВ.) 239-257

Х. Крайсель

IMITATIO DEI В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА 258-309

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА
“ВОЗМОЖНО ЛИ ИЗУЧЕНИЕ ИСТОРИИ
ПОВСЕДНЕВНОСТИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ?”**

<i>О.Е. Кошелева</i>	
ВВЕДЕНИЕ	310-314
<i>Ю.Е. Арнаутова</i>	
ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ.....	315-336
<i>П.Ш. Габдрахманов</i>	
ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЛАНДРИИ (ПО РОДОСЛОВНЫМ СПИСКАМ АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ).....	337-345
<i>Ю.П. Крылова</i>	
“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”, ИЛИ ОБ ОТНОШЕ- НИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ ВО ФРАНЦИИ XIV в.	346-354
<i>О.И. Тогоева</i>	
ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕ- СЕЧЕНИЯ.....	355-365
<i>С.К. Цатурова</i>	
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ: ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV вв.	366-372

**ВЕНЕЦИЯ:
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

<i>П. Ланаро</i>	
ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII вв.	373-386
<i>Н. Жечевич</i>	
<i>SERENISSIMA</i> МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ: СТРАТЕГИИ ПОВЕДЕНИЯ ВНЕЦИАНСКИХ ЧИНОВНИКОВ.....	387-401

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

<i>М.Ю. Андрейчева</i>	
МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ.....	402-440

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

<i>М.Ю. Реутин</i>	
СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ.....	
<i>Peter Dinzelsbacher. DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS: EIN STUDIENBUCH. BERLIN; BOSTON: W. de GRUYTER, 2012. 424S.</i>	441-454

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА	455-456
---	---------

IN MEMORIAM

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ БОРИСА ДУБИНИНА (31.12.1946–20.08.2014).....	457-459
О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ	459-462
SUMMARIES.....	463-470
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	471

CONTENTS

COMMEMORATING THE 90th ANNIVERSARY OF ARON YA. GUREVITCH

Mikhail L. Andreev

GUREVITCH VERSUS BATKIN: THE CONTROVERSY OF TWO
EPISTEMOLOGIES?

Leonid M. Batkin

A NOTE ON THE DIALOGIC APPROACH TO CULTURAL TEXTS

Marina Yu. Paramonova

...*AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR*: MISSION AS A DUTY AND AS
AN INDIVIDUAL CHOICE

IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE

Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein

INTRODUCTION

David B. Capes

IMITATIO CHRISTI AND THE GOSPEL GENRE

Yulia E. Arnautova

IMITATIO CHRISTI: A THEOLOGICAL CONCEPT AND A LITERARY
MODEL IN THE BENEDICTINE HAGIOGRAPHY

Maria R. Nenarokova

PRAYER AS A WAY OF *IMITATIO CHRISTI* FOR AN INDIVIDUAL (THE
CASE OF MECHTILDE OF HACKEBORN)

THE BOOK OF SPECIAL GRACE OF ST. MECHTILDE OF HACKEBORN
(*Transl. from Latin by Maria R. Nenarokova*)

Margarita G. Logutova

THE BOOK *DE IMITATIONE CHRISTI* BY THOMAS A KEMPIS

Alexander E. Makhov

IS THE DEVIL AN *IMITATOR* OR AN *AEMULATOR* OF GOD?

Olga I. Togoëva

PROPHET, MARTYR OR TRIUMPHATRIX? *IMITATIO CHRISTI* IN THE
HISTORY OF JOAN OF ARC (15th–17th CENTURIES)

Howard Kreisel

IMITATIO DEI IN MAIMONIDES' GUIDE OF THE PERPLEXED

**MATERIALS OF THE ROUND TABLE
‘CAN THE HISTORY OF MEDIEVAL EVERYDAY LIFE
BE STUDIED?’**

Olga E. Kosheleva

INTRODUCTION

Yulia E. Arnautova

THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE TODAY: CHALLENGES AND OPPORTUNITIES

Pavel Sh. Gabdrakhmanov

PRACTICES OF NAME GIVING IN FLANDERS ACCORDING TO GENEALOGIES OF *TRIBUTARII* (12th–13th CENTURIES).....

Yulia P. Krylova

“THE COMFORT OF EVERYDAY EXISTENCE”, OR ON RELIGIOUS PRACTICES IN THE 14th CENTURY FRANCE.....

Olga I. Togoeva

THE HISTORY OF LAW AND THE HISTORY OF EVERYDAY LIFE: INTERSECTIONS.....

Susanna C. Tsaturova

THE EVERYDAY ROUTINE OF STATE BODIES: FRENCH ROYAL OFFICERS’ GROUP STRATEGIES AND INDIVIDUAL CLAIMS IN 13th–15th CENTURIES.....

VENICE: PROBLEMS OF SOCIAL HISTORY

Paola Lanaro

STRANGERS IN THE CITY OF STRANGERS: THE VENICE OF 14th–18th CENTURIES

Nada Zečević

SERENISSIMA BETWEEN POWER AND CORRUPTION: STRATEGIES OF VENETIAN OFFICIALS’ BEHAVIOUR.....

IMAGE OF THE ‘OTHER’

Marianna Y. Andreycheva

MUSLIMS, CATHOLICS AND JEWS IN THE STORY OF CHOOSING THE FAITH BY PRINCE VLADIMIR IN THE *PRIMARY CHRONICLE*: IMAGES AND MEANINGS

REVIEWS

Mikhail Y. Reutin

THE MEDIEVAL MYSTICISM IN GERMANY AND IN THE NETHERLANDS.....

Peter Dinzelbacher. Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. 424 S.

ANNIVERSARIES

THE 70th ANNIVERSARY OF DMITRIY EDUARDOVICH KHARITONOVICH

IN MEMORIAM

A FEW SAD CONSIDERATIONS OF BORIS DUBIN'S DECEASE (31.12.1946–20.08.2014).....

ABOUT BORIS AND BORES.....

SUMMARIES.....

ABOUT THE AUTHORS.....