УДК 1.111.85+61

# ЭСТЕТИКА МАЙМОНИДА: ТЕРАПЕВТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЦЕННОСТЬ КРАСОТЫ

© *Наталья Юрьевна Раевская*

ФГБОУ ВО «Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет» Минздрава России. 194100, г. Санкт-Петербург, ул. Литовская, 2

Контактная информация: Раевская Наталья Юрьевна — к.ф.н., доцент кафедры гуманитарных дисциплин и биоэтики. E-mail: raev.spb@rambler.ru

**РЕЗЮМЕ:** В творчестве выдающегося средневекового философа, религиозного деятеля, ученого и врача Моисея Маймонида (РаМбаМа, 1138–1204) философская рефлексия прекрасного существовала на периферии онтологической и этической мысли и развивалась в русле аристотелианского рационализма и функционализма, подкрепленного опытом практикующего медика. Земная красота представлялась ему не имеющей трансцендентного аналога и не отражающей никаких метафизических архетипов. Перед лицом аскетически настроенного иудейского сообщества мыслитель «оправдывал» наслаждение прекрасным, заявляя о целительной силе красоты, способной оказывать благотворное влияние на психофизическое состояние и поведение человека. Маймонид — врач не без охоты прописывал «здоровую дозу красоты» людям, страдающим от усталости и депрессии, утверждая, что наиболее важной задачей эстетического созерцания является восстановление физического здоровья, которое в свою очередь представлялось ему условием ясного мышления, способного приблизиться к постижению Бога. Рамбам отмечал терапевтический (в широком смысле этого слова: как в плане воздействия на здоровье, так и в плане воздействие на социальное поведение людей) потенциал красоты, но утверждал при этом, что ценность созерцания прекрасного и, доставляемые им польза и удовлетворение (лежащие в сфере чувственного) стоят несравненно ниже ценности интеллектуального познания, направленного на постижение Бога (принадлежащего к духовной сфере).

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** иудаизм; еврейская философия; еврейское искусство; еврейская медицина; средневековая эстетика.

# MAYMONID AESTHETICS: THERAPEUTIC VIEW ON BEAUTY VALUE

© *Natalia Y. Raevskaya*

Saint-Petersburg State Pediatric Medical University. Litovskaua str., 2. Saint-Petersburg, Russia, 194100

**Contact Information:** Natalia Y. Rayevskaya — Ph. D., Associate Professor, Department of Humanities Disciplines and Bioethics. E-mail: raev.spb@rambler.ru

**ABSTRACT**: In the work of the outstanding medieval philosopher, religious figure, scientist and doctor Moses Maimonides (RaMbaMa, 1138–1204), aesthetic issues were not in the center of concern. A philosophical reflection of the beauty existed on the periphery of his ontological and

ethical thought and developed in line with Aristotelian rationalism and functionalism, supported by the experience of a practicing physician. Earthly beauty seemed to him not having a transcendental analogue and not reflecting any metaphysical archetypes. In the face of an ascetic Jewish community, the thinker "justified" the pleasure of the beautiful, declaring the healing power of beauty, which can have a beneficial effect on the psychophysical state and behavior of a person. Maimonides, a doctor, prescribed a "healthy dose of beauty" for people suffering from fatigue and depression, arguing that the most important task of aesthetic contemplation is to restore physical health, which in turn seemed to him a condition of clear thinking that could come closer to understanding God. Rambam noted the therapeutic (in the broad sense of the word: both in terms of impact on health, and in terms of impact on the social behavior of people) potential of beauty, but argued that the value of contemplating the beautiful and the benefits and satisfaction it gives (lying in sensory) are incomparably lower than the value of intellectual knowledge aimed at understanding God (belonging to the spiritual realm).

**KEYWORDS:** Judaism; Jewish philosophy; Jewish art; Jewish medicine; medieval aesthetics.

Моисей Маймонид (рабби Моше бен Маймон, РаМбаМ, 1138–1204) — выдающийся средневековый философ, религиозный деятель, ученый и врач, чье творчество многие века служило предметом конфликтов и обсуждений, подражания и противостояния в еврейской интеллектуальной среде. Будучи средоточием споров, фигура Маймонида «вышла из них облеченная авторитетом, беспрецедентным в истории еврейской культуры. Только о нем и можно было сказать: "От Моше до Моше не было подобного Моше"» [1].

По общему признанию Маймонид был крупнейшим еврейским философом средневековья, а его труд «Путеводитель растерянных» является наиболее значительным философским произведением, когда либо созданным религиозным евреем. Приступив уже в зрелом возрасте к медицинской деятельности, он и здесь достиг широкой известности, снискав себе репутацию одного из самых выдающихся врачей средневековья, позволившую ему занять пост лейб-медика при дворе султана Салладина. Слава Маймонида — врача простиралась и за границы арабского мира. Известно, что он консультировал христианского короля Ричарда Львиное Сердце и даже получил приглашение поступить к нему на службу, но отклонил предложенную честь. Популярность его была огромна. В письме к известному мыслителю Ибн Тиббону, сообщая о тяготах службы при дворе, он писал: «И когда я, умирая с голоду, возвращаюсь домой, я нахожу свои приемные полными людьми, иудеями и мусульманами, знатными и простыми, друзьями и врагами, пестрая смесь разных лиц, ожидающих моего медицинского совета» [6]. Медицинские труды Маймонида пользовались большим успехом и в Средние века, и в эпоху Возрождения. Их высоко ценили не только в еврейской и арабской, но и в христианской среде. Так Меркуриалис, известный итальянский врач эпохи Возрождения, утверждал, что они не уступают по глубине афоризмам Гиппократа. Арабский же поэт Аль Саид ибн Сурат аль Мульк, современник Рамбама, ставил его выше самого Галена, ибо, по его словам, «Гален лечил только тело, а Маймонид — еще и душу» [6]. Как будет показано ниже, осознавая взаимозависимость физического здоровья и эмоционально психического состояния, Маймонид, врач и философ, давал высокую оценку возможностям эстетического созерцания, отмечая широкий терапевтический потенциал красоты.

Охватывая взглядом еврейскую философию тех лет (впрочем, как и последующих) и творчество Рамбама в частности мы не найдем работ, специально посвященных проблемам эстетики. Не будучи (вопреки мнению, господствовавшему в Новое время)чуждыми восприятию прекрасного и занятию художественным (в том числе изобразительным) творчеством евреи не выделяли вопрос о природе и ценности красоты в качестве отдельной темы философского рассмотрения [4]. Философская рефлексия прекрасного зарождалась и продолжала существовать на периферии онтологической и этической мысли. Эстетические воззрения Маймонида могут быть реконструированы на основании высказываний, извлеченных из текстов различной направленности. Источниками в данном случае служат его комментарий к Мишне, и в особенности входящие в его корпус так называемые «Восемь глав по этике»; знаменитый философский труд «Путеводитель растерянных»; иудейский религиозный кодекс «Мишне Тора» и, отчасти, «Трактат по логике».

В «Восьми главах», предисловии к трактату Авот, входящему в состав комментария к Мишне (1168), Маймонид приводит аргументы, в ряде случаев позволяющие оправдать наслаж-

дение приятным (красивым) или даже предписать его, как необходимое средство для достижения наивысших целей человеческого существования.

Рамбам выделяет здесь, в качестве единственно подлинной и достойной цели, к которой человеку стоит стремиться всеми силами души, — познание Бога (максимально возможное для смертного). Зафиксировав умственным взглядом эту единственную цель, человек уже не будет, по словам Маймонида, совершать действия бесполезные или вредные с точки зрения ее достижения. Каждое его намерение в сфере физического, будь это еда, сон, движение или отдых, будет служить сохранению телесного здоровья, являющегося условием ясного мышления, направленного на постижение Бога. По мнению Рамбама полезное предпочтительней приятного, но если полезному случается быть приятным для наших органов чувств (для слуха, зрения, обоняния и т.д.), значит, так тому и быть, нет смысла в бессмысленном аскетизме. Более того в ряде случаев приятное само по себе можно считать полезным для физического (и как следствие, духовного) здоровья. «Имеются на самом деле случаи, когда приятное может быть использовано с целительной целью, как например, когда кто-либо страдает от потери аппетита, он может быть возбужден изысканной пищей. Подобным образом, тот, кто страдает от меланхолии, может избавиться от нее, слушая пение и разного рода инструментальную музыку, прогуливаясь среди прекрасных садов и зданий, любуясь красивыми картинами и прочими вещами, которые оживляют ум и рассеивают мрачное настроение. Целью всего этого является восстановление здорового состояния тела, а реальной целью поддержания тела в здоровом состоянии является обретение мудрости» [13].

Тот, кто следует этой цели, продолжает Маймонид, не будет украшать золотом стены или одежду ради пустого тщеславия, но только в том случае, если он собирается таким образом «доставить удовольствие своей душе ради ее здоровья и изгнать из нее слабость, так что она будет чистой и ясной, чтобы принять знания». Ведь душа становится «слабой и ум тусклым» после продолжительных размышлений, и как тело после изнурительных занятий становится измученным и нуждается в отдыхе, возвращающем его к равновесию, так и душа нуждается в том, «что расслабляет чувства, например в разглядывании украшений и красивых объектов для того чтобы слабость была вытеснена из нее». Таким образом, объекты, вызывающие восхищение свое красотой (при условии, что они созданы и созерцаемыми ради вышеуказанной цели), нельзя, по убеждению автора, считать «плохими и бесполезными». Каждому из пяти внешних чувств, пишет он, дана его обязанность. Глаз, скользящий по живописи; ухо, слышащее музыку; нос, обоняющий запахи, во время прогулки по саду; вкусовые рецепторы, реагирующие на изысканную пищу; тело, заключенное в архитектурное пространство; чувство приятного касания к жене или хорошей кровати — понимаются им как равномощные в продвижении к эмоциональному спокойствию. Каждое также рассматриваемо как способное подготавливать ум к философии.

Так еще не приступивший к медицинской деятельности молодой мыслитель «оправдывает» наслаждение прекрасным перед лицом аскетически настроенного иудейского сообщества, заявляя о целительной силе красоты, способной оказывать благотворное влияние на психофизическое состояние человека. Рассматривая физическое здоровье в качестве условия ясного мышления, способного приблизиться к постижению Бога, в том же сочинении он замечает: «С этой точки зрения медицина является значимой для достижения добродетелей и постижения Бога, как и для подлинного духовного счастья. Следовательно, эта наука является преимущественно важной религиозной деятельностью и не должна ставиться в один ряд с искусством ткачества и архитектуры». Ценя медицину как самое высокое из всех «служебных» искусств, в будущем (в силу жизненных обстоятельств, вынужденный заняться практической деятельностью), он выберет именно эту сферу, находя в ней глубокое религиозное назначение.

С годами, о чем свидетельствуют его поздние произведения «Мишне Тора» (1180) и «Путеводитель растерянных» (1190), представления Маймонида о ценности чувственных (в том числе визуальных) восприятий сохраняются и развиваются в русле функционализма и рационализма, подкрепленных аргументами аристотелианской метафизики и прагматизмом практикующего медика. Так в главе 3:45 «Путеводителя» объясняя смысл библейских предписаний, связанных с храмом, он отмечает, что целью многих рекомендаций по организации и оформлению культового пространства было воздействие на эмоциональное состояние людей, способное вызвать чувство благоговения перед Богом, а также почтения к закону, храму и священству

[11]. Определенные звуковые, визуальные и обонятельные эффекты представлялись Маймониду мощными средствами психологического воздействия, имеющими огромное воспитательное значение. Например, «в знак чести и отличия храма», предписывалось поставить подсвечник перед завесой, отделявшей Святая святых. Комната, в которой постоянно горел свет, скрытая за завесой, по словам Рамбама, производила огромное впечатление на людей, поддерживая в их глазах «высокую оценку Святилища», к которому им полагалось быть «преисполненными смирения, милосердия и мягкосердечия». Еще одним способом повышения уважения народа к институту храма было повеление священникам носить красивую одежду «ради славы и ради красоты». Более того согласно талмудической интерпретации правила, предписывающего отстранять от службы священников имеющих пороки и недостатки, одним из поводов отстранения мог быть неподобающий внешний вид. Ведь как пишет Маймонид, «массы не оценивают человека согласно его истинной сути, а согласно совершенству его телесных качеств или красоты его одежды, и соответственно этим мерам, храм удерживается в большом почтении». Подобным образом, пишет он, отстранялись от участия в службе левиты, которые «теряли» голос. Их задачей в рамках храмового культа было пение под аккомпанемент инструментальной музыки. Красивое звучание их голоса способствовало «продуцированию» правильных эмоций во время службы, диссонанс же мог снижать «градус» вовлеченности и даже дискредитировать происходящее. Дабы поддержать достоинство храма в глазах людей, дважды в день зажигался ладан (для устранения запаха скотобойни). Если бы в храме царило зловоние, это «снижало бы уважение, поскольку наше сердце обычно чувствует подъем в присутствии хорошего запаха, и привлекаемо им, и стремится уклониться и избежать плохого запаха». Помазание маслом служило двойной цели, давало объекту (будь то человек, одежда или принадлежность культа) хороший запах, и создавало впечатление, что это было нечто великое, святое и выделенное, лучшее, чем другие объекты этого вида. Все эти «планы и косвенные средства были изобретены законом, чтобы смягчить и смирить человеческие сердца на входе в святое место и для того, чтобы вверить себя уверенному руководству божественных заповедей». Рассуждения Рамбама как бы срывали пелену таинственности с культа и выявляли рациональный смысл религиозного закона, касающегося храма. Целью всех предписаний было «повышение оценки Святилища в глазах людей», их смирение перед величием Бога, храма и священства. Достижению же этой цели должны были служить разного рода эстетические эффекты, воздействующие на эмоциональную сферу людей приходящих в храм.

В кодексе иудейского закона «Мишне Тора», произведении Маймонида, имевшем огромнейшее значение для иудаизма всех последующих эпох, возможность создания и использования визуальных артефактов, спорная с точки зрения иудаизма, с одной стороны ограничивалась второй заповедью, предостерегавшей от идолопоклонства (запрещались изображения человеческих фигур в форме скульптуры и в форме выпуклого рельефа). С другой стороны создание любого рода плоскостных изображений и вогнутых рельефов оправдывалось их эстетической пользой. Они, с точки зрения Рамбама, могут быть изготовлены «для украшения» и созерцаемы как украшения вполне законно [5]. Причем (в свете вышеприведенных пассажей из «Восьми глав» и «Путеводителя»), создание визуальных изображений, представлялось ему не только возможным, но и в ряде случаев желательным в силу благотворного влияния красоты на здоровье и поведение людей.

В контексте мысли «Путеводителя» также становится понятным, почему Маймонид считал любование красотой (и извлечение пользы из этого любования) дозволительным и не противоречащим иудейскому закону. Либеральное отношение к искусству совпадало с его убеждением в том, что ни один из природных или искусственно созданных объектов не может служить репрезентацией Бога. За исключением человеческого интеллекта (способного к абстрактному мышлению и руководству целесообразной деятельностью) не существует никакого сходства между Богом и миром. Признание такого сходства, по Маймониду, есть «достояние» мифопоэтического сознания и противоречит религиозному мировоззрению иудеев, провозглашающему трансцендентность Бога и отсутствие каких либо его подобий в мире видимых форм (созданных Богом и тем более созданных человеком).

Основная задача «Путеводителя» как раз и состоит в том, чтобы доказать «растерянным», сбитым с толку людям, что все библейские «антропоморфизмы», употребляемые в отношении Бога, являются лишь метафорами, имеющими педагогический смысл. В реальности же не су-

ществует ни соотнесенности, ни подобия между Богом и созданным им миром (природным и, за исключением интеллекта, человеческим). Подобными, согласно Рамбаму, можно считать вещи, которые «обладают одной и той же чтойностью, но между которыми существуют различия, выражаемые [такими понятиями] как малое — большое, сильное — слабое». Таким образом, признание того, что в мире можно найти какие либо подобия божественного ведет к утверждению, что Бог и вещи, им сотворенные обладают одной и той же сущностью. Но «Его сущность», убежден Маймонид, не подобна «другим сущностям», поскольку чтойность Бога (ответ на вопрос «что есть Бог»?) состоит в том, что он есть «необходимосущий», он является причиной существования самого себя и всего существующего в мире. Тогда как все, «что не есть Он», по свой сути– «возможно-сущее». То, что нет «взаимообусловленности» между Богом и какой-либо из сотворенных им субстанций, пишет он, ясно с первого взгляда. «Ибо особенность взаимообусловленности состоит в симметричности этого отношения». В данном случае взаимообусловленность невозможна, поскольку невозможно предположить, что возможно-сущее обуславливает (является условием существования) необходимо сущего. Ни о каком подобии нельзя говорить, так как подобие предполагает «две стороны медали», но Бог и мир совершенно несоизмеримы. Бог (по определению) не может быть подобен миру, соответственно мир не может быть подобен Богу. «Поистине нет никакой соотнесенности между Ним и чем-либо из сотворенного Им» [2].

В мире видимых форм не существует никаких подобий Бога, соответственно восхищение визуальными объектами не несет в себе (для подлинного, не «колеблющегося» иудейского сознания) опасности идолопоклонства, о которой предупреждает вторая заповедь. Согласно Рамбаму ни одна вещь своим эйдосом не соответствует эйдосу Бога, и кроме того внешний облик вещей никак не связан с их собственными эйдосами. В главе 1:1 «Путеводителя» он говорит о том, что язычники, верили в наличие связи между внутренней сущностью и внешней формой объектов (в том числе у предметов, сделанных человеческими руками) [2]. К такому же мнению потенциально были склонны не укрепившиеся в вере, или «растерянные» в силу непонимания иудеи, к которым закон и обращал свое предостережение. Маймонид, придерживаясь иудейской аниконической позиции, утверждал и разъяснял «растерянным», что ни природная, ни искусственно созданная человеком форма (внешний облик) и эйдос (сущность) того предмета, который изображается, не могут быть связаны между собой. В «Мишне Тора» он пишет: «Эйдос, служащий предметом магических манипуляций, есть не умопостигаемая, а воображаемая форма, и, следовательно, не обладает реальным существованием» [5]. Для Маймонида невозможна сущностная связь между материальными изображениями объектов и самими объектами (идолами и богами, изображениями кожных «наростов» и болезнью)[1]. С его точки зрения ни один сотворенный Богом или созданный человеком объект не имеет сущностного соответствия с творцом, кроме человека, который «выделен обретающимся в нём чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны, — интеллектуальным постижением» [2].

Насколько можно судить по разрозненным замечаниям Маймонида, посвященным красоте, этот термин был ассоциируем философом прежде всего с внешней формой и характеристиками материальных объектов. Во всяком случае он не оставил каких бы то ни было замечаний о «внутренней» природе красоты, наличии у нее трансцендентного источника и объективных критериев. В отличие от многих других еврейских (а также арабских и христианских) мыслителей своего времени он не рассуждал о метафизической красоте, о прекрасном как таковом, которое бы ассоциировалось с Богом[2].

Бог есть благо само по себе и прекрасное само по себе, считали философы. Рамбам в унисон с ними охотно заявлял, что Бог — это абсолютное благо, поскольку он является первопричиной существующего и дает нача-

1 Филистимляне, захватившие ковчег завета были поражены «эпидемией наростов» ( Шмуэль А. (1 Цар.) 6:5). Чтобы избавиться от этой болезни жрецы рекомендовали им изготовить золотые изображения «наростов» и принести их в жертву Богу. Язычники рассматривали золотые изображения «наростов» как образ болезни, предполагающий возможность влияния на саму болезнь посредством изображения её внешних проявлений.

2 В качестве наиболее близких Маймониду (по месту и времени) примеров можно упомянуть испанских еврейских философов Бахью ибн Пакуду (1050–1120),принадлежавшего к неоплатонической традиции [«Обязанности сердец», I, гл. 10, в конце] и Авраама бен Давида (1110–1180), развивавшего учение Аристотеля [«Возвышенная вера», II, 3, 134a10–13].

ло всем другим вещам, но только однажды (в главе 1:59 «Путеводителя») использовал термин «красота» в контексте рассуждений об абсолютной непостижимости Бога. Причем это служило лишь ссылкой на философов, которые говорили: «мы ослеплены Его красотой, и Он скрыт от нас из-за интенсивности, с которой он становится явленным, как солнце скрыто от глаз, которые слишком слабы, чтобы постичь Его» [2]. Остается только гадать разделял ли он мнение этих философов о соотнесенности высшего блага и высшей красоты, но достаточно определенно можно сказать, что он не признавал широко распространенное (особенно в христианских кругах) представление о Боге как трансцендентном источнике всех земных форм красоты [9][3]. Он нигде специально не развивал эту мысль, с одной стороны, вероятно, не желая уходить в область спекуляций, чреватых ошибками (в силу утверждаемой им полной надмирности и непостижимости Бога), с другой стороны, сознательно противопоставляя последовательно монотеистическое мировоззрение мифопоэтическому сознанию, склонному к «символическому» виденью мира (это противопоставление, как известно, было основным лейтмотивом его «Путеводителя»).

В произведениях Маймонида можно обнаружить фрагменты, позволяющие с большой долей вероятности сделать вывод о том, что земная красота представлялась ему не имеющей трансцендентного аналога и не отражающей никаких метафизических архетипов. Красота, по всей видимости, также не казалась ему проявлением внутренних свойств физических вещей, но виделась культурно ограниченной, исторически вариабельной и укорененной в сознании воспринимающего субъекта. Ее происхождение мыслилось фундаментально человеческим. Красота, с точки зрения Рамбама, впервые появилась в мире с грехом Адама в Эдемском саду. В 8-й главе своего юношеского «Трактата по логике» он говорит о том, что эстетические и этические суждения носят условный, конвенциональный характер. Прекрасное и безобразное (как с этической, так и с эстетической точки зрения) это не то, о чем можно сказать что-то определенное[4]. Такие суждения не универсальны и свидетельствуют о различных мнениях и культурных соглашениях, как например, представление о том, что «неприкрытые интимные части тела выглядят уродливо» [12].Этот пример также «всплывает» в «Путеводителе» (1:2), где интерпретируется грех Адама. Его интерпретация подтверждает психогенетический ответ на вопрос — откуда происходят эстетические суждения. Обращая внимание на библейскую фразу: «И открылись глаза у них обоих, и знали они, что наги» (Бытие 3:7). Маймонид указывает, что увидели они ровно то же, что раньше, но сейчас, когда грех был совершен, «Адам вступил в другое состояние, в котором он считал отталкивающими вещи, которые он не видел в этом свете раньше» [2]. До греха он не мог знать (не мог заметить) наготы, потому что единственной способностью души, которую он развивал, был интеллект, четко различающий правду и ложь, но не знающий различения красивого и безобразного. Теперь, когда человек ослушался и склонился в сторону своих желаний и удовлетворения телесных чувств, он был наказан, будучи лишен непосредственно интеллектуального постижения. Он стал оценивать вещи с точки зрения чувственного опыта, который являясь относительным, выносит относительные суждения. «Красота» рождается, соответственно этой интерпретации, вместе с несовершенством человека и укоренена исключительно в ментальном состоянии человека–наблюдателя. Маймонид указывает на то, что опыт красоты не является продуктом теоретического интеллекта, но скорее аффективным ответом, исходящим от неинтеллектуальной и потенциально антиинтеллектуальной сферы охваченного желаниями воображения и ищущей удовольствий чувственности.

Отмечая терапевтический (в широком смысле этого слова: как в плане воздействия на здоровье, так и в плане воздействия на со-

3 Иоанн Скотт Эриугена (810-877): «Я полагаю, что нет ни одной зримой и телесной вещи, которая не означала бы нечто нетелесное и умопостигаемое»: Гуго Сент-Викторский (1096-1141): «Все зримое дано нам для обозначения и объяснения невидимого, для нашего наставления зримым, символическим способом, то есть образно…Ибо красота земных вещей заключается в их форме…видимая красота есть образ красоты невидимой». Цит. по [7].

4 Рамбам в своих рассуждениях активировал извечную неоднозначность, стоящую за термином «красивый» («прекрасный»), предполагающую смешение этических и эстетических смыслов (будь то греческий kalos, латинский pulcher, арабский jamil, или ивритский-yafeh). Это в частности подтверждает уже упоминавшийся пассаж из «Путеводителя» (3:45), в котором обосновывается правило, предписывающее священникам носить красивые одежды.

циальное поведение людей) потенциал красоты, Рамбам неизменно утверждает, что ценность созерцания красоты и, доставляемые ей польза и удовлетворение (лежащие в сфере чувственного) стоят несравненно ниже ценности интеллектуального познания, направленного на постижение Бога (принадлежащего к духовной сфере). Рамбам не без охоты прописывает здоровую дозу стимуляции «красотой» людям, нуждающимся в эстетическом опыте в их борьбе с физической усталостью и эмоциональным дисбалансом, но предупреждает затем, однако, не путать подобное удовольствие, лежащее в сфере чувственного, с удовольствием духовным. Одно подготавливает и поверхностно напоминает другое, но оба не имеют в целом ничего общего. Категорическая несоизмеримость телесного и духовного убедительно обосновывается им в Комментарии к Мишне (трактат Сангедрин): «Знай, что как слепой не может вообразить цвет, как глухой не может уловить звук…, так тела не могут достичь духовного наслаждения. Как рыбы не знают, что такое огонь, поскольку живут в противоположной стихии, так удовольствие духовного мира неизвестно материальному миру…Мы наслаждаемся только телесными удовольствиями, которые приходят к нам через наши физические чувства. Другие уровни наслаждения не представлены нашему / чувственному/ опыту…Это вряд ли могло бы быть по другому, поскольку мы живем в материальном мире и следовательно способны достичь только низших и преходящих удовольствий. Духовные наслаждения непреходящи. Они остаются навсегда, они никогда не исчезают. Нет никакой связи и сходства между двумя этими видами удовольствия» [10].

Считая высшей целью человека совершенствование теоретического интеллекта, способного приблизиться к постижению Бога, Маймонид, как было показано выше, декларирует (будучи вооруженным не только философским знанием, но и медицинским опытом), что тела должны быть подготовлены для мысли: для того чтобы мыслить правильно, прежде должны быть удовлетворены потребности телесной сферы, устранена депрессия и сбалансированы эмоции (в том числе с помощью чувственного восприятия прекрасных вещей). Для Рамбама очевидно, что чрезмерное внимание к телесным желаниям, губительно для интеллекта, стремящегося к Богу, но и чрезмерный аскетизм, полностью отрицающий пользу чувственных восприятий, не способствует продуктивному мышлению[5].

Как философ и теолог Маймонид подчеркивал подчиненное значение физического здоровья по отношению к интеллектуальной и духовной жизни, отмечая, что первое является лишь условием второго, имеющим чисто вспомогательное значение; как врач указывал на тесную взаимосвязь между физическим и эмоционально психическим состоянием, предлагая лечить не только тело, но и душу», используя широкий набор средств, включающий в себя созерцание различных форм прекрасного [6]. В наши дни достижения медицины оставили за гранью внимания многие методы, которыми пользовались врачи древности (в том числе и Маймонид), и все же нам не стоит пренебрегать их опытом, отдавая должное главному принципу врачевания великих медиков прошлого, предполагавшему индивидуальный подход и внимательное отношение к эмоциональному состоянию каждого пациента.

## ЛИТЕРАТУРА


1. Идель М. Маймонидов синтез. В кн. Маймонид М. Путеводитель растерянных. Часть 1. М.: Москва–Иерусалим: Мосты культуры–Гешарим; 2010: XI–XXIII.
2. Маймонид М. Путеводитель растерянных. Часть 1. Главы 1:1; 1:2; 1:52; 1:56; 1:59. М.: Москва–Иерусалим: Мосты культуры–Гешарим; 2010.
3. Нуланд Ш. Маймонид. М: Текст; 2010.
4. Раевская. Н.Ю. Еврейский «Аниконизм» и немецкая философия. Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2017. 18 (1): 172–185.
5. Рамбам. Маймонид М. бен М. Мишне Тора. Кодекс Маймонида. Книга Знание. Часть 4. Глава 3:15–19. М.: Лехаим; 2010.
6. Эйгер Я. Маймонид как врач. Доступен по: https://lechaim.ru/ARHIV/146/maymonid.htm. (дата обращения 22.04.2019).
7. Эко У. Искусство и красота в средневековой эстетике. Спб.: Алтейя; 2003.


5 Правильное мышление о Боге означает достижение аскетического идеала чисто «интеллектуального поклонения» ему, описанного в Путеводителе (3:51), где говорится, что «никакими средствами человек не может достичь этого, пока горит телесными желаниями. Чем слабее влияние его тела и огонь страстей, тем больше человеческий интеллект возрастает в силе и свете, его знание становится чище, и он счастлив своим знанием…и его любовь к объекту его знания [к Богу] становится все более интенсивной»[11].

8. Kalman B. Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. Princeton: University Press; 2000.
9. Lobel D. Being and the Good: Maimonides on Ontological Beauty. Journal of Jewish Thought and Philosophy. October 2011; 19 (1): 1–45.
10. Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin Chapter 10:1. Sepher-HermonPress; 1981. Available at: https://www.sefaria.org/Rambam_on_Mishnah_Sanhedrin.10.1.1?lang=en&with=Tanakh&lang2=en. (accessed 22.04.2019).
11. Maimonides M. The Guide for the Perplexed. Chapters 3:45; 3:51. London: George Routledge and Sons LTD; New York: E.P. Dutton and Co; 1910. Available at: http://files.libertyfund.org/files/1256/0739_Bk.pdf. (accessed 22.04.2019).
12. Maimonides M. Treatise on logic. New York: American Academy for Jewish Research; 1938. Available at: http://www.cs.technion.ac.il/~janos/MAIMONIDES-TREATISE-ON-LOGIC.pdf. (accessed 22.04.2019).
13. The Eight Chapters of Maimonides on Ethics. Chapter 5:1–6. Available at: https://www.sefaria.org/Eight_Chapters.5?lang=bi. (дата обращения 22.04.2019).

## REFERENCES

1. Idel M. Maymonidov sintez. [Maimonides synthesis]. In: Maimonides M. Putevoditel' rasteryannykh. Chast' 1. [The Guide for the Perplexed. Chapter 1]. M.: M.–Ierusalim: Mostykul'tury–Gesharim; 2010: XI–XXIII (in Russian).
2. Maimonides M. Putevoditel' rasteryannykh. Chast' 1.Glavy 1:1;1:2; 1:52; 1:56; 1:59. [The Guide for the Perplexed. Chapter 1:1; 1:2; 1:52; 1:56; 1:59]. M.–Ierusalim: Mostykul'tury–Gesharim; 2010. (in Russian).
3. Nuland Sh. Maymonid. M. [Maimonides]. M.: Tekst; 2010. (in Russian).
4. Raevskaya N. Yu. Evreyskiy «Anikonizm» I nemetskaya filosofiya. [Jewish «Aniconism» and German philosophy]. Vestnik russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii. 2017; 2017. 18 (1): 172–185. (in Russian).
5. Rambam. Maimonides M. Mishne Tora. Kodeks Maymonida. Kniga Znanie. Chast' 4. Glava 3:15–19. [Mishneh Torah. Maimonides Code. Book of Knowledge. Part 4. Chapter 3: 15–19]. M.: Lekhaim; 2010. (in Russian).
6. Eyger Ya. Maymonid kak vrach [Maimonides as a doctor]. Available at: https://lechaim.ru/ARHIV/146/maymonid.htm. (accessed 22.04.2019). (in Russian).
7. Eko U. Iskusstvo I krasota v srednevekovoy estetike. [Art and beauty in medieval aesthetics]. Spb.: Alteyya; 2003. (in Russian).
8. Kalman B. Artless Jew: medieval and modern affirmations and denials of the visual. Princeton University Press; 2000.
9. Lobel D. Being and the Good: Maimonides on Ontological Beauty. Journal of Jewish Thought and Philosophy. October 2011; 19 (1): 1–45.
10. Maimonides' Commentary on the Mishnah: Tractate Sanhedrin Chapter 10:1. Sepher-Hermon Press; 1981. Available at: https://www.sefaria.org/Rambam_on_Mishnah_Sanhedrin.10.1.1?lang=en&with=Tanakh&lang2=en. (accessed 22.04.2019).
11. Maimonides M. The Guide for the Perplexed. Chapters 3:45; 3:51; London: George Routledge and Sons LTD, New York: E.P. Dutton and Co; 1910. Available at: http://files.libertyfund.org/files/1256/0739_Bk.pdf. (accessed 22.04.2019).
12. Maimonides M. Treatise on logic. New York: American Academy for Jewish Research; 1938. Available at: http://www.cs.technion.ac.il/~janos/MAIMONIDES-TREATISE-ON-LOGIC.pdf. (accessed 22.04.2019).
13. The Eight Chapters of Maimonides on Ethics. Chapter 5:1–6. Available at: https://www.sefaria.org/Eight_Chapters.5?lang=bi. (accessed 22.04.2019).