

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ

П.В. Соколов

**ОБРАЗЕЦ РЕЦЕПЦИИ ГАЛАХИЧЕСКОЙ
ЭКЗЕГЕЗЫ МОИСЕЯ МАЙМОНИДА
В ЛАТИНСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКЕ XIII в.**

Препринт WP6/2009/06
Серия WP6

Гуманитарные исследования

Соколов П.В. Образец рецепции галахической экзегезы Моисея Маймонида в латинской экзегетике XIII в.: Препринт WP6/2009/06. – М.: ГУ ВШЭ, 2009. – 28 с.

Работа представляет собой попытку исследовать сценарии и формы рецепции иудейской культуры толкования в христианской экзегетической литературе позднего Средневековья. На материале «Книги о притчах» – анонимного латинского трактата начала XIII в. – рассматриваются способы включения чуждых латиноязычной экзегезе способов толкования Писания (галахическая экзегеза Моисея Маймонида) в традиционную иерархию экзегетических методов (четырёхчастное и трехчастное толкование). Автор трактата усматривает аналогию между галахической экзегезой Маймонида и традиционной христианской аллегорией. Основанием аналогии выступает формальное тождество структуры ветхозаветного законодательства и устройства фигурального языка Писания: как в законодательстве частное предписание отсылает к общей норме, так в иносказании конкретный образ отсылает к трансцендентному принципу. Навязывая практической жизни логику функционирования метафорического языка, автор «Книги о притчах» приводит к согласию иудейскую культуру интерпретации и традиционную христианскую герменевтику.

УДК 27-277.2
ББК 86.37

Sokolov P.V. A Sample of Reception of the Moses Maimonides' Halachic Exegesis in Latin Exegetic Literature of the XIIIth Century: Working paper WP6/2009/06. Moscow: State University – Higher School of Economics, 2009. – 28 p. (in Russian).

Present work is aimed at investigating strategies and forms of reception of the Judaic interpretative culture in the Christian medieval exegetic literature. We address the «Book of Parables» – an anonymous Latin treatise of the XIIIth century – to analyze the methods employed by author to incorporate extrinsic hermeneutic procedures into the hierarchy of exegetic techniques inherent in Latin tradition. The author of the treatise draws analogy between the Maimonides' halachic exegesis and the traditional Christian allegory. This analogy is grounded in the structural identity between the Old Testament legislation and the figurative language of the Holy Writ: a particular legislative prescription refers to a general norm, as an allegorical image does to a transcendental principle. Thus, imposing the logic of metaphorical language on the realm of praxis, the author of the «Book of Parables» reconciles the Judaic interpretative culture and the traditional Christian hermeneutics.

Препринты Государственного университета – Высшей школы экономики размещаются по адресу: <http://new.hse.ru/C3/C18/preprintsID/default.aspx>

© Соколов П.В., 2009
© Оформление. Издательский дом
Государственного университета –
Высшей школы экономики, 2009

Одним из наиболее традиционных направлений в историографии латинской экзегезы эпохи Средневековья является классификация методов толкования библейского текста по их семантической структуре¹. Начало этому направлению положил Анри де Любак, выделивший в текстах христианских толкователей Писания четыре ступени интерпретации священного текста и установивший границы между этими герменевтическими процедурами². Дальнейшие исследования памятников латиноязычной экзегезы несколько скорректировали статичную схему де Любака, выявив подвижность границ между традиционными методами толкования в экзегетической практике рассматриваемого периода. Продолжая эту линию в исследовании средневековой экзегетики, мы предполагаем рассмотреть, какое влияние оказала рецепция чуждой для латинской традиции культуры интерпретации на традиционную иерархию экзегетических методов.

В начале XIII в. латинская экзегеза претерпевает глубокие трансформации. В это время на латынь переводится огромный массив философских и экзегетических сочинений арабских и иудейских авторов: неслучайно в историографии период второй половины XII – начала XIII вв. получил название «великой эпохи переводов» (М.-Т. Д'Альверни). В настоящей статье мы хотели бы обратиться к недостаточно исследованному, на наш взгляд, аспекту этого явления, а именно латинской рецепции иудейской галахической экзегетики в ее варианте, представленном в трактате Моисея Маймонида «Путеводитель растерянных» (1190). Рецепция философских идей Маймонида и, в частности, его «Путеводителя растерянных» в латинской схоластике – феномен также хорошо известный и основательно изученный³. Но рецепция экзегетического наследия Маймонида еще

¹ Исследование выполнено в рамках проекта «Рождение классики: историческое самосознание науки в доклассическую эпоху» при поддержке РФНФ (грант 08-03-00407а).

² Lubac H. de. Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Vol. 1–2. Paris, 1959–1964.

³ См., в частности: Gilson E. Maimonide et la philosophie de l'Éxode // Medieval Studies. 1951. № 13. P. 223–225; Guttman J. Die Scholastik der dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Litteratur. Breslau, 1902; Kluxen W. Untersuchungen und Texte zur Geschichte des lateinischen Maimonides. Köln, 1951.

не получила должного освещения, и мы попытаемся восполнить этот пробел.

Материалом нашего исследования будет служить анонимная «Книга о притчах» (*Liber de parabola*), написанная ок. 1224 г. — «в восьмой год понтификата Гонория III», как сообщает имеющаяся в нашем распоряжении рукопись⁴. Никакими другими сведениями об этом трактате мы не располагаем; из самого текста можно заключить только, что сочинение адресовано некоему Роману (автор именуется «potens et humilis» — «могущественным и смиренным»). Но кем был адресат, неизвестно. До сих пор «Книга о притчах» лишь дважды удостоивалась внимания исследователей. Во-первых, ей посвятил один из разделов своей монографии П. Морпурго, по мнению которого автор трактата принадлежал к интеллектуальному кругу, сложившемуся при дворе Фридриха II в Палермо⁵. Во-вторых, к ней обращался в своем диссертационном исследовании Г. Хассельхофф, который полагает, что трактат был написан в Северной Франции⁶. При этом в монографии Морпурго исследуемый нами трактат упоминается в контексте исследования политической культуры штауфеновского двора⁷, а в диссертации Хассельхоффа — при уточнении хронологии латинских переводов «Путеводителя растерянных» Моисея Маймонида. Однако собственно толковательная сторона «Книги о притчах» — экзегетические традиции, наследником которых мыслит себя автор, его зависимость от них и новации; процедуры выявления смыс-

⁴ Рукопись трактата (далее — Ms. S.) является частью компилятивного кодекса № 601 библиотеки Сорбонны (листы 1га–16vb). Текст располагается на странице в двух колонках, в каждой колонке 58 строк. Маргинальные пометы встречаются только на первом листе recto, где встречаем надпись «De parabola». Рука писца заметным образом меняется с листа 6га. В состав кодекса входят также анонимный трактат о свободе воли (листы 17га–21га), латинский перевод третьей части «Путеводителя растерянных» Моисея Маймонида (листы 21–103vb) и выполненный Михаилом Скотом перевод комментария Аверроэса на «О душе» Аристотеля (листы 104га–151vb). Подборка текстов в нашем конволюте вряд ли была случайной: скорее, на наш взгляд, можно говорить о сборнике, сделанном для умного, образованного и чувствительного к интеллектуальным новинкам своего времени человека, скорее всего, высокопоставленного клирика.

⁵ Morpurgo P. L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII–XIV). Turnhout, 2000. P. 173.

⁶ Hasselhoff G.K. Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis 15. Jahrhundert. Würzburg, 2004. S. 126.

⁷ Morpurgo P. Op. cit. P. 173.

ла библейских образов, — все это никогда не рассматривалось в исследовательской литературе.

Чтобы составить представление о традиционной для латинской экзегезы позднего Средневековья иерархии герменевтических методов, нам следует прежде всего обратиться к наиболее репрезентативным памятникам экзегетической литературы этого периода. В толковательной практике этого времени реализовывался принцип последовательного трансцендирования священного текста — восхождения от буквы Писания к его духу. Ученая традиция библейского комментария разрабатывала традиционную трехчастную модель толкования текста *littera / historia — allegoria — anagogia*⁸. Не было оставлено и более фундаментальное различие буквального («материального», «телесного», «ближайшего» — все термины еще Оригена) и иносказательного смыслов Писания. Понятие средневековых экзегетов об *иносказательном смысле* уже многократно становилось предметом изучения, тогда как то, что подразумевается под *буквальным толкованием* текста, как бы по умолчанию считается понятным и очевидным.

Буквальный смысл Писания подлежал ведению школьной герменевтики. В этой традиции библейского комментария бытовала трехчастная схема толкования авторитетного текста, предполагавшая переход от буквального значения речения (*littera*), соотносимого с синтагматически ближайшим контекстом этого речения (*sensus*), к его глубинному (философскому или богословскому) смыслу (*sententia*). Экзегеза этого вида не предполагала перехода в область смысла, «герменевтического скачка», если воспользоваться удачной метафорой

⁸ Трехчастное и четырехчастное толкование мирно уживались друг с другом в латинской экзегетической литературе. Принято считать, что тройственное истолкование Писания в латинской экзегезе восходит к Григорию Великому, а четырехчастное к Иоанну Кассиану. Классический пример четырехчастного толкования образа Иерусалима мы находим у Гвиберта Ножанского (ок. 1055 — ок. 1124): «Согласно историческому толкованию, Иерусалим — это город; *аллегорически* Иерусалим обозначает святую Церковь; согласно *тропологическому*, т.е. моральному, толкованию, Иерусалим обозначает верную душу, взыскующую вечного покоя. Наконец, *анагогически* Иерусалимом называется жизнь насельников Небесного Царства, которые невозбранно созерцают лик Бога богов на Сионе» (*Liber quo ordine sermo fieri debeat // PL. 156. Col. 26*). В прологе к «Постилле» Николая Лирского эти четыре толкования были объединены в известном мнемоническом дистихе (*Historia gesta docet, quid credas allegoria, / Moralis quid agas, quo tendas anagogia*).

Ж. Даана; ее назначение заключалось в *прояснении* библейского текста, а не в истолковании его.

Под *буквальным смыслом* Писания комментаторы подразумевали, прежде всего, такой способ чтения, когда комментируемый текст «упрощается» и «разъясняется» при посредстве парафраза — превращается в «адаптированное» повествование, совершенно не допускающее никаких амбивалентностей в понимании (*prima significatio*⁹). Примером подобного парафраза являются, скажем, некоторые места популярного сочинения Петра Коместора, называемого *Historia scholastica*¹⁰ (составленное в 1169—1173 гг. для не искушенных в богословии читателей, прежде всего студентов и библейских бакалавров, пропедевтическое изложение правил толкования Писания). Речь идет только о переводе гетероглоссичного текста Писания на понятный для аудитории язык.

Еще одно назначение парафраза станет нам ясно, если мы вспомним, что экзегетическая практика в религиозной ситуации XII—XIII вв. была видом монашеского делания — «памятованием о Боге»¹¹. Помимо парафраза, синкретическая метафора «буквального смысла»¹² могла подразумевать объяснение забытых значений слов и реалий (реконструкцию первоначального смысла и исторического контекста) через обращение к другим местам Писания (широко распростра-

⁹ *Hugo de St. Victore. De sacramentis christiane fidei*, c. IV // PL. 176. Col. 184C.

¹⁰ См. его комментарий на первые строки Бытия: «Земля была безвидна и пуста» (Быт 1, 1). Это означает, что мироздание было тогда еще неустроенным, бесплодным и лишенным всякого украшения. «И тьма над бездной». То же мироздание, которое прежде было названо землей, он теперь называет «бездной» по причине его темноты и отсутствия в нем порядка». (*Terra autem erat inanis et vacua* (Gen. 1), id est machina mundialis adhuc erat inutilis, et infructuosa, et vacua ornatu suo. *Et tenebrae erant super faciem abyssi. Eadem machinam quam terram dixerat, abyssum vocat pro sui confusione et obscuritate*) (PL. 198. Col. 1055A.) etc. Встречающиеся в русскоязычной литературе переводы этого названия («Схоластическая история», «Школьная история») представляются не слишком удачными, поэтому мы позволили себе, в порядке исключения, оставить латинское наименование без перевода.

¹¹ *Carruthers M. The craft of Thought*. Cambridge, 1998. P. 2.

¹² Не следует поддаваться соблазну считать *littera* христианских экзегетов термином с четко очерченным кругом значений — это лишь метафора в синонимическом ряду других метафор (*lac* — *молоко*, *argentum* — *серебро*, *cortex* — *кора* и др.). «Буквальное значение» подается почти только негативному определению как такое, которое противоположно иносказательному смыслу.

ненный тезис «Писание истолковывает само себя»¹³, к синхронным источникам¹⁴ или к устной традиции (к преданию евреев, которые воспринимались как носители библейской традиции; об этом мы подробно будем говорить ниже в связи с нашим трактатом). Опыт Сен-Викторской школы с ее практикой «буквальной» экзегезы, где под «буквой» разумелось собственное значение слова, «натурфилософская» экзегеза Шартрской школы, толковавшая повествование о сотворении мира *secundum physicam et ad litteram* (в смысле физическом и буквальном)¹⁵, парафраза Петра Коместора, собственно исторические толкования, представленные в исследуемом трактате, и попытки коррекции Вульгаты *viva voce* иудейских мудрецов — все это обнаруживает множественность путей буквального толкования. Однако мы можем заключить, что все перечисленные случаи объединяет *однозначность* возникающих в них отношений между означающим и означаемым: знак (слово или сегмент текста), который становится предметом буквального толкования, абсолютно транзитивен, он выводит читателя не в область *смысла*, а в область действительно, имманентного.

Иерархия методов толкования была настолько устойчивой, что в некоторых сочинениях латинских экзегетов наблюдается прямая зависимость композиции текста от иерархии методов толкования: от буквального толкования через аллегорическое к анагогическому — это и последовательность нахождения смыслов текста писания, и последовательность расположения различных способов толкования в экзегетическом трактате¹⁶. Таким образом, несмотря на значитель-

¹³ Автогерменевтизм Писания обосновывался положением о существовании единого Автора Писаний, т.е. о боговдохновенности Ветхого Завета. Положение это восходит к бл. Августину (*De doctrina christiana*, XXVII, 38).

¹⁴ В этом смысле Рабан Мавр говорит о «сопоставлении многих книг» (*multorum librorum collatio*) (см.: *Lubac H. de. Op. cit. Vol. 1/2. P. 433*), а Гуго Сен-Викторский призывает читать одновременно с историческими книгами Ветхого Завета Иосифа Флавия и Егезиппа (*Smalley B. The study... P. 87*).

¹⁵ Трактат Теодориха Шартрского о шести днях творения: Пер. с лат., вступ. статья и комментарии *О.В. Воскобойникова* и *П.В. Соколова* // *Культура комментария* до начала Нового времени / Ред. Ю.В. Иванова, А.М. Руткевич. М., 2009 г. (в печати)

¹⁶ Примером может служить трактат Гуго Сен-Викторского «Предварительные замечания о Св. Писании и священных писателях» (*De scripturis et scriptoribus sacris preanotatiunculae*): сочинение начинается теоретической преамбулой, где говорится «о тройственном истолковании Св. Писания» («*de triplici intelligentia sacrae Scripturae*»), затем следует комментарий на книги Священного Писания в соответствии

ную вариативность, которая особенно явно обнаруживает себя в понятийном инструментарии толкователей, можно говорить о формировании в XII в. относительно устойчивой топики латиноязычной экзегетической литературы. Однако с началом следующего столетия «великой эпохи переводов» положение вещей существенным образом изменится.

В первой половине XIII в. мы имеем дело с масштабным проектом легитимации языческой и гетеродоксальной мысли в западно-европейской философии и экзегезе. Рецепция *corpus aristotelicum* и его комментаторов, порой весьма радикальных, была одним из самых значительных тому примеров: в некоторых случаях мы можем наблюдать *замещение* сложившегося к этому времени догматического и философского канона христианских писателей импортированными арабскими и еврейскими авторитетами. Далее в нашем исследовании мы представим пример своеобразной модификации топики экзегетической литературы под влиянием рецепции «Путеводителя растерянных» Моисея Маймонида¹⁷, переведенного на латынь предположительно в первые десятилетия XIII в.¹⁸

с этим методологическим принципом. Последовательно комментируя стихи Писания, в том порядке, в каком они располагаются в священном тексте, автор трактата приводит по три истолкования, выявляющих буквальный, аллегорический и анагогический его смыслы. И хотя Гуго допускает, что не каждая перикопа Писания в отдельности подлежит трехчастному комментарию (см.: *De scripturis et scriptoribus sacris preanotatiunculae*, с. III // PL. Vol. 175. Col. 12C–12D), он полагает, тем не менее, что на более высоком структурном уровне именно эта трехчастная схема способствует отображению всей полноты смыслов священного текста. В Сен-Викторской школе трехчастной схеме комментария (*historia – allegoria, ulu moralitas, – anagogia*) соответствовала очередность книг Священного Писания, подлежащих толкованию: после законодательных и исторических книг читатель должен перейти к аллегорическому истолкованию Пророков, а затем обратиться к Псалмам, Книге Иова и Песни Песней, к которым может прилагаться лишь анагогическое толкование.

¹⁷ Маймонид (Maimonides; Моше бен Маймон, известен в еврейских источниках как, *Рамбам* – акроним от словосочетания *раббену Моше бен Маймон*; 1135, по собственному свидетельству в конце комментариев к Мишне – 1138, Кордова, – 1204, Фустат), крупнейший раввинистический авторитет и кодификатор Галахи, философ, ученый и врач; самый прославленный ученый послеталмудической эпохи. Его трактат «Путеводитель растерянных» (1190 г.) представляет собой попытку согласования философии аристотелизма и иудейской религии, осуществляемой, в том числе, на основе экзегезы Торы. В своем трактате Маймонид совмещает традиционную экзегезу с философским истолкованием библейского текста.

¹⁸ *Freudenthal G.* Maimonides Guide of perplexed and the transmission of the mathematical tract «On two asymptotic lines» in the Arabic, Hebrew and Latin medieval tra-

Первая часть трактата Маймонида содержит аллегорические истолкования Торы. Исследование специфики аллегорезы у Маймонида не является задачей настоящей статьи, однако одна особенность аллегорического толкования Торы в «Путеводителе растерянных», а именно разделение притч¹⁹ Торы, представляет определенный интерес, поскольку именно в спецификации понятия аллегии (притчи), которое предпринимает автор «Книги о притчах» по примеру Маймонида, впервые обнаруживается устанавливаемое им родство семантической структуры аллегии и устройства ветхозаветного законодательства. Все притчи Торы разделяются Маймонидом на два вида: «В некоторых аллегориях каждое слово фиксирует некоторое понятие; в других – только вся аллегория в целом выражает все аллегоризируемое понятие в целом»²⁰.

Притчи второго вида с точки зрения тропологии представляют собой перифраз: одно означаемое выражается в них многими означающими. Каждая такая притча составлена из отдельных своих частей как из семантически инертного материала. Подобное разделение притч для Маймонида оправдано методически – ведь главная цель его трактата есть наставление в правильном чтении Торы, адресованное «колеблющимся» (*невухим*). Разделение заповедей не проводится здесь по имманентно-герменевтическому критерию, а исходит из представления о семантической гетерогенности самого ветхозаветного текста. Перед Маймонидом стоит задача научить своего читателя правильной *практике чтения* Торы. Для этого оказывается необходимым вычленив в ткани священного текста *минимальную единицу смысла* – иначе говоря, такую синтагму, которая, помимо чи-

dition // Maimonides and the sciences / Ed. by S. Cohen and H. Levine. Boston, 2000. P. 41–42.

¹⁹ *amthal*, от ивр. *mashal*. Этимология этого слова восходит к аккадскому *mashalu* – «половина»; первоначально в поэтике древних литератур, в том числе Ветхого Завета, им обозначались акустические средства выразительности – ассонансы, аллитерации и т.д. В раввинистической (и протораввинистической, фарисейской) экзегезе *mashal* означает символично-аллегорические толкования. У Моисея Маймонида употребляется в значении аллегии, иноказания.

²⁰ *Моше Бен Маймон* (Маймонид). Путеводитель растерянных: Пер. и прим. М.А. Шнейдера. М., 2000. (далее – П. Р.) С. 15. (Цитируемое издание включает в себя только первую часть «Путеводителя растерянных»; ссылки на вторую и третью части трактата даются по французскому переводу Ш. Мунка: *Moise Maimonide. Le guide des égarés* / Trad. S. Munk. P., 1979.)

сто языкового значения, обладала бы еще и подлежащим интерпретации смыслом.

Что касается аллегорий первого типа (т.е. тех, в которых «каждое слово аллегории фиксирует некоторое понятие»), то в них такой минимальной единицей оказывается каждое слово, автономным значением обладает каждый элемент. Приведем пример толкований этого рода, как он дан в «Путеводителе растерянных»: «Пример пророческой аллегории первого вида — следующее изречение: “Вот лестница, поставленная на земле”. Здесь “лестница” указывает на определенное понятие, слова “поставленная на земле” — указывает на другое понятие, слова “а вершина её достигает неба” — на третье понятие, слова “и вот ангелы Божии” — на четвертое, “восходят” — на пятое, “нисходят” — на шестое, слова “и вот, Господь стоит при нем” — на седьмое. Выходит, что каждое выражение, встречающееся в этой аллегории, выражает дополнительный понятийный аспект аллегоризируемого целого»²¹.

Классификация притчей у Маймонида имеет свой коррелят в разделении законов на такие, каждая подробность которых имеет самостоятельное значение (*mishpatim*), и такие, которые подлежат интерпретации только в целом (*hukim*)²². Здесь Маймонид обращается к традиционной проблематике иудейских галахистов, но с совершенно иных позиций. В противоположность мнению других галахистов, Маймонид полагал, что во всем Законе содержатся предписания, смысл которых скрыт от человеческого разума, и откровенно расписывается в собственной неспособности понять предназначение некоторых элементов ветхозаветных постановлений.

Во второй части своего трактата Маймонид переходит от аллегорической экзегезы священного текста к насущным философским вопросам: проблеме вечности мира, полемике с топическими силлогизмами *мутакаллимов*²³ и т.д.

²¹ П. Р. С. 32.

²² См.: *Stern J.* Op. cit. P. 15.

²³ Мутакаллимы — мусульманские богословы-фидеисты в противоположность фаласифа — сторонникам синтеза традиционного богословия и античной философии.

Третья часть «Путеводителя» принадлежит к специфическому жанру иудейской экзегетики, который был видом *галахического*²⁴ комментария и в то время назывался *та'амей ха-мицвот* — «истолкование смысла заповедей». В предшествующей Маймониду иудейской традиции этот жанр имел иное назначение. В раввинической толковательной литературе существовало устоявшееся представление о том, что следует считать смыслом легислативных текстов Торы. Естественное назначение заповедей, непосредственно выраженное в самом священном тексте, состояло в моральном наставлении и социальном устройении израильской общины. Раввиническая экзегеза видела в священном тексте прежде всего практическое руководство, наставление в правильной жизни; данное однажды израильскому народу, оно приобрело внеисторический характер, стало образцом на все времена. Подобный подход к тексту Торы был принципом галахического толкования. Галаха — это одновременно правило жизни и экзегетический метод, позволяющий вывести единую норму из множества частных предписаний (*галахот*). Собственно галахическое толкование не проблематизировало *смысл* Закона, а только восстанавливало его *значение* и способ применения в жизненной практике общины²⁵. Обыкновенно не поднимался и вопрос о практической целесообразности предписаний Торы: согласно известной талмудической максиме, «не Тора существует для мира, но мир для Торы». Однако Маймонид при толковании легислативных книг Торы должен был, в согласии с общей целью своего трактата²⁶, доказать целесообразность

²⁴ Галахá (халаха; мн. число халахот), нормативная (в отличие от Агады) часть иудаизма, регламентирующая религиозную, семейную и гражданскую жизнь евреев. В более узком смысле — совокупность законов, содержащихся в Торе, Талмуде и в более поздней раввинистической литературе, а также каждый из этих законов (халахот) в отдельности.

²⁵ И. Тверски называет такой подход «галахическим прагматизмом» (*Twersky I.* Introduction to the code of Maimonides (Misneh Torah). New Haven, 1980. P. 97).

²⁶ Напомним, что центральной задачей «Путеводителя растерянных» Моисея Маймонида, по мысли самого автора, является согласование «истинности Закона» с требованиями разума, выдвигаемыми философией: «Назначение данного трактата — наставить благочестивого мужа, который сделал предметом своего умозрения философские науки и постиг их смысл. И оказался он в растерянности и сомнении: следовать ли разуму, отвергая то, чему, по его мнению, учат упомянутые имена и полагая тем самым, что отвергает основы Закона, либо оставаться с тем, что он понял из них, не следуя за разумом» (П. Р. С. 14–15).

законодательных предписаний с позиций философского разума²⁷. Здесь Моисей Маймонид, как незадолго до него Аверроэс, выступает против мутакаллимов-ашаритов, которые отрицали существование естественных законов («вторичных причин»), считая, что Бог непосредственно Своей волей творит каждый акцидент и производит всякое контингентное действие²⁸. В соответствии с этим воззрением, было бы ошибкой приписывать действия Бога какую-либо естественную логику²⁹. Вот как в третьей части «Путеводителя растерянных» передается позиция противников Маймонида: «Согласно философам из этой секты, которые полагают, будто Бог не делает ничего ради чего-то другого, что в Его действиях нет ни причины, ни следствия, а напротив, все действия Бога обусловлены одной Его волей, и что не следует ни приписывать им намерение, ни спрашивать, почему Он сделал вот это, ибо Он делает то, что Ему угодно, и что совершаемое Им не имеет никакого разумного смысла, согласно им (говорю я), действия Бога относились бы к категории праздных деяний или даже более низкой»³⁰. *Та'амей ха-мицвот* Маймонида суть обоснование *этико-прагматической телеологии* Торы. Подобная стратегия была новаторской по отношению к предшествующей традиции галахического комментария, поскольку предполагала подчинение толкования Торы внешней (философской) логике³¹. Именно этот вид толкования был рецепирован автором нашего трактата, и наша задача состоит в том, чтобы понять, какое выражение нашла эта ре-

²⁷ Подобное прагматическое истолкование заповедей (*мицвот*) лишало их того сакрального смысла, которым они обладали в иудейской религиозной традиции, смысла, не зависящего от философских спекуляций и им неподсудного. Г. Шолем справедливо, на наш взгляд, говорит о неудаче (с доктринальной точки зрения) того синтеза философии и Галахи, который мы находим у Маймонида в третьей части «Путеводителя» и предисловии к «Мишне Тора»: «Они (философы. — П. С.) оказались неспособны творчески преобразовать те исконные стремления еврейской души, которые нашли выражение в Галахе и Агаде» (*Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М., 2007. С. 61).

²⁸ Учение о божественном предопределении — *ḡabr* — находилось в центре споров между различными философскими сектами *калама* (джабаритами, кадаритами, сторонниками *касба*).

²⁹ *Geoffroy M. Averroè // Storia della filosofia Storia della filosofia nell'Islam medievale / A cura di Christina D'Ancona. Torino, 2005. P. 744.*

³⁰ *Moise Maimonide. Le guide des égarés / Trad. S. Munk. P., 1979. P. 499.*

³¹ Подробнее о реформе галахического комментария, произведенной Маймонидом, см.: *Stern J. Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments. N. Y., 1998.*

цепция в структуре текста, как новый способ обретения экзегетических смыслов согласовывался с традиционными методами экзегезы. Отправляясь от топики христианских экзегетических сочинений, как она сложилась в предшествующее столетие (Ординарная и Средняя глоссы³², Сен-Викторская школа), на примере «Книги о притчах» мы попытаемся показать, что следствием использования новых механизмов интерпретации — *та'амей ха-мицвот* Маймонида — в экзегетическом трактате становятся содержательные инновации, притом что форма и структура его остается традиционной.

Прежде всего следует заметить, что удельный вес «Путеводителя растерянных» в рассматриваемом трактате очень велик: примерно две трети «Книги о притчах» представляют собой близкое к оригиналу воспроизведение его третьей части. Для тех, кто знаком с памятниками классической средневековой экзегезы, вроде «Ординарной глоссы», это не удивительно. «Присвоение» экзегетического наследия гетеродоксального (иудей) и в ряде случаев откровенно антихристианского автора тоже нельзя назвать беспрецедентным: оправдание подобной стратегии можно найти во многих текстах того времени — достаточно вспомнить «Большое Зерцало» Винченца из Бовэ. У других известных нам авторов, от Роланда Кремонского до св. Фомы, «рабби Моисей» включается в регистр второстепенных «апокрифических» авторитетов. Так и здесь, в «Книге о притчах», «Путеводитель растерянных» функционирует подобно неканоническому авторитетному тексту³³ — содержание его введения и третьей части включается в текст трактата без указания авторства Маймонида. Имплицитное цитирование Маймонида определяет собой всю содержательную структуру текста — при том что имя его (*Moyses*

³² Ординарная глосса (*Glossa ordinaria*) — компиляция авторитетных в христианской экзегетической традиции авторов, составленная в XI в. в Ланской школе библейского комментария; Средняя глосса (*Media glossatura*) была составлена в XII столетии Гильбертом Порретанским и представляет собой продолжение и развитие Ординарной глоссы. См.: *Smalley B. Op. cit. P. 46–66.*

³³ Винцент из Бовэ в своей «Апологетической книжечке» при классификации авторитетов относит языческих «учителей и философов» к третьей, незначительной по своему влиянию группе авторитетов («*tertium infimum tenent gradum*»). См.: *Paulmier-Foucart M. Vincent de Beauvais et l'écriture de Speculum Maius // Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale (Actes du colloque tenu l'Université de Versailles-Quentin-en-Yvelines 14-16 juin 1999). Paris, 2001. P. 150.*

Egyptus) называется всего один раз в совершенно незначительном эпизоде³⁴.

Подобная авторская стратегия, допускающая доминирование гетеродоксального авторитета в тексте толкователя-христианина, представляется необычной на общем фоне рецепции Маймонида в христианской экзегезе и философии. Случаи единичной рецепции экзегезы Маймонида в латиноязычной экзегезе XIII в. нередки³⁵. Однако обыкновенно автор «Путеводителя растерянных» занимал почетное место в ряду *христианских* авторитетов; его конфессиональная идентичность просто не принималась в расчет латинскими толкователями³⁶. Оправданием этой стратегии присвоения была догматическая установка на «единство истины»³⁷, которая играла решающую роль в проекте «крещения Аристотеля». Эта установка, эпистемологическое обоснование которой отстаивал против аверроистов св. Фома, позволяла христианским философам и экзегетам, в случае необходимости, «точить мечи у филистимлян» (выражение, употребление которого в этом контексте восходит, как кажется, к Григорию Богослову) — прибегать к аргументам, выработанным гетеродоксальной традицией, ради доказательств истины христианского вероучения.

Апеллируя к гетеродоксальной экзегезе, экзегеза христианская вбирала в себя не только новые смыслы, но и осваивала процедуры толкования, сложившиеся в чуждой традиции интерпретации. На первый взгляд, было бы естественно предположить, что галахическая экзегеза Маймонида в «латинской» иерархии методов толкования соотносится с буквальным толкованием в его «исторической» разновидности — когда ветхозаветный текст воспринимается как простое изложение событий истории еврейского народа. Ведь галахическая экзегеза тоже основывается на «буквалистском», «историческом» восприятии событий ветхозаветного повествования и согласно школьной классификации должна относиться к тому виду буквального толкования, который обыкновенно назывался *sensus* (см. выше). Однако, как мы увидим далее, экзегетическая рефлексия нашего автора

³⁴ Ms. S. f. 4 rb.

³⁵ См.: *Hasselhoff G. K.* Op. cit. S. 61–88.

³⁶ Примеры см.: *Ibid.* S. 75–77.

³⁷ О проблеме «единства истины», ее догматических и эпистемологических предпосылках см. *De Libera A.* Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand Jean-Paul II. P., 2003. P. 231–262.

развивается в совершенно ином направлении, и *та'амей ха-мицвот* Маймонида соотносятся не с историческим, а с аллегорическим типом толкований. Для того чтобы понять, почему это так, мы должны рассмотреть методологические принципы, лежащие в основе экзегезы анонима.

Методологические декларации анонимного автора «Книги о притчах» сформулированы достаточно традиционно: основным экзегетическим принципом объявляется оппозиция «духовного» (*spiritualis*) и «буквального» (*litteralis*) смыслов, которая была впервые артикулирована еще родоначальником христианской аллегорезы — Оригеном и на протяжении всех Средних веков принадлежала топики экзегетической литературы. Формулируя свою задачу, *intentio operis*, в самом начале трактата, автор высказывается так: «Очевидно, что в этом моем трактате я не намереваюсь приводить примеры буквального истолкования, и ты поработаешь над тем, чтобы применить к ним (т.е. к ветхозаветным текстам. — П. С.) духовное истолкование; над этим придется потрудиться и тебе, я же буду руководить тобою»³⁸. Обозначая на метафорическом языке различие между «буквальным» и «духовным» смыслами, автор также остается в пределах методологической рефлексии, свойственной традиционной экзегезе. Буквальный смысл Писания для него — это кора (*cortex*), скрывающая потаенный смысл священного текста (*secretum*), его глубину (*profunditas*), от неразумной черни (*vulgus*), для которой он был бы лишь источником соблазна³⁹. Это молоко (*lac*), посильное неокрепшим в искусстве

³⁸ «Et vidit, quod in isto tractatu meo non intendit rationes litteralis observationis, et tu laborabis in dando spiritualem intelligentiam in eis, cui labori et tu laborabis, ego modo supersedeo». Ms S. Fol. 1rb).

³⁹ Уничжительные метафоры, подчеркивающие служебное и второстепенное значение буквы Писания, не должны вводить в заблуждение. Как показал еще А. де Любак в своей полемике с Б. Смолли (*Lubac H. de.* Op. cit. Vol. 2. P. 451), упрекать средневековых толкователей в своего рода «экзегетическом докетизме» нет оснований. Как Слово Божие (Христос) уничтожило Себя, воплотившись в человеческом теле, так и слово Божие (духовный смысл Ветхого Завета) было «воплощено» в оболочке буквы. Пожалуй, правильнее всего было бы рассматривать отношение средневековых экзегетов к букве текста именно в этом «кенотическом» аспекте. Папа Григорий Великий, чьи «Моралии на Иова» содержали в себе основания всей средневековой аллегорической экзегезы, тем не менее подчеркивал важность буквального толкования для правильного понимания библейского текста: «Ведь иногда тот, кто пренебрегает буквальным смыслом слов, сам от себя скрывает свет истины» (*Aliquando autem qui verba accipere historie iuxta litteram negligit, oblatum sibi*

толкования. Разумный муж (*vir intelligens*), постигающий глубинный смысл Писания, не способен растолковать его черни, однако, дабы он мог ею управлять (*pascat*), ему надлежит облечь этот смысл в приточную форму. Его слова должны исполниться двойственного смысла: говоря одно, он подразумевает другое.

Способ соотнесения образа с его духовным смыслом, т. е. с подлинной мудростью (*sapientia*), автор «Книги о притчах» называет «благоразумием» (*peritia que vocatur prudentia*)⁴⁰, подчеркивая специально-экзегетическое значение этого термина в противоположность привычному этическому его пониманию. Для того чтобы расшифровать духовный смысл, заложенный в притче, необходима особая практика чтения, которую аноним называет «наукой» или «дисциплиной»⁴¹. Семантическая структура притчи — различение в ней буквального значения и духовного смысла — основывается, по мысли анонима, на обыкновенной омонимии (*equivocatio*), т. е., в данном случае, присвоении общего имени абстрактному понятию и конкретным образам. Скажем, имя «Лот» означает одновременно соответствующего персонажа из Книги Бытия и человеческий разум; под «ангелами», которые вывели его из Содома, следует понимать, с одной стороны, настоящих ангелов, посланных Богом для спасения праведника, но вместе с тем и те способности души, которые освобождают человека от рабства страстям: просвещенный разум и чистое воображение⁴².

Автор специально предостерегает читателя от увлечения аллегорическим способом чтения священных книг: не весь текст Писания

veritatis lumen abscondit). Цит. по: *Dahan G. L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII–XIV siècle. P., 1999. P. 239.*

⁴⁰ «Благоразумие, о котором говорит Соломон, есть не что иное, как искусство скрывать одно в другом, т. е. говорить о чем-либо прикровенно нечто благодаря свойствам слов» (*Tota prudentia de qua dixit Salomon non est nisi ars cooperiendi unum per alterum quod videtur aliud cooperire secundum vim verborum*). Ms. S. f. 1 vb.

⁴¹ Ms. S. f. 1 vb.

⁴² «Et dico quod iste Loth qui stat in Sodoma non est nisi vis rationalis que stat in carne quia caro tempore mortis subuncgetur et dissipabitur, et duo angeli qui veniunt ad hanc civitatem sunt due virtutes anime scilicet ymaginatio defecata et ratio illuminata». Ms. S. f. 2 rb. Это очень древнее токование, восходящее, по-видимому, к 5-й гомилии Оригена на Бытие (*Нестерова О.Е. Allegoria pro tyologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М., 2006. С. 256*).

подлежит иносказательному толкованию⁴³. Осторожность в распространении аллегорезы на всю Тору имела основания как в христианской, так и в иудейской традиции. Христианские доктора, и отнюдь не только Антиохийской школы, говорили о релевантности буквального значения для всего Писания и о недопустимости произвольного присвоения аллегорического смысла тем или иным словам или стихам⁴⁴. Равным образом иудейские экзегеты никогда не забывали талмудическую максиму: «Священный текст не может утратить свой буквальный смысл» (эйн йоце микра мидей пшото⁴⁵), о чем еще в конце XI в. напоминал в своих комментариях Раши. По мысли анонима, ошибочная аллегоризация является следствием неточности перевода, не вполне верно передающего особенности стилистики иврита⁴⁶. Текст Торы, в еврейском языке совершенно ясный и обладающий только буквальным значением, при переводе на латынь становится темным, «герметичным» и, как таковой, порождает соблазн ошибочной интерпретации⁴⁷. Так возникают «загадки» (*enigma*) Торы, иносказательный смысл которых есть не более чем недоразумение.

⁴³ «Non credas, omnia que dicta sunt in Parabolis Salomonis dicta sunt in forma parabole». Ms. S. f. 2 rb.

⁴⁴ См.: *Dahan G. L'exégèse... P. 239.*

⁴⁵ Шаббат 63 а.

⁴⁶ «В начале книги Притчей приводятся слова мудрецов. И евреи почитают загадки мудрецов таинственными глаголами, сочетающими глубину смысла и украшенную речь без того, чтобы эта украшенная речь в еврейском языке подразумевала бы какое-либо иносказание. Так, в начале 16 главы книги Притчей Соломона сказано: «Человеку принадлежат предположения сердца, но от Господа ответ языка» (Притч 16, 1). (*Et ubi nos habemus in principio Proverbiorum verba sapientum, et enigmata eorum habent ebrei pro enigmata verba profunde intelligentie cum ornamento sine innuitioe parabolica que est equipollens huius in hebreo, quod legitur XVI Proverbiorum in principio: «Hominis est animum preparare et Domini gubernare linguam» (Prov 16, 1).* Ms. S. f. 2ra – rb.

⁴⁷ «Читаем в начале 16 главы книги Притчей Соломона: «Человеку принадлежат предположения сердца, но от Господа ответ языка» (Притч 16, 1). Это не притча, ведь слово, в латинском языке кажущееся витиеватым, в еврейском лишено всякой выпренности. Поэтому не думай, будто все Притчи Соломоновы составлены в форме иносказания, но некоторые из них суть иносказания, в то время как другие представляют собой загадки». (*Legitur XVI Proverbiorum in principio: «Hominis est animum preparare et Domini gubernare linguam» (Prov 16, 1). Et hic non <est> parabola, sed fuit equipollens verbum ornatum in latino evaginari in ebreo. Unde non credas, omnia que dicta sunt in Parabolis Salomonis dicta sunt in forma parabole, sed quedam ut proverbialia, quedam ut enigmata*). Ms. S. f. 2 rb.

В нашем трактате воспроизводится модель прочтения библейских притч, предлагаемая Маймонидом, хотя для иллюстрации ее аноним приводит свои, оригинальные примеры из Писаний. Аноним разделяет все притчи Торы на два вида: это *parabola per omne verbum*, т.е. «притча, в которой значимо каждое слово», и *parabola per defectum sermonis* — «притча, в которой иносказательный смысл возникает из-за недостатка слов». По этому же принципу автор «Книги о притчах», вслед за Маймонидом, разделяет законодательные предписания Торы: в некоторых из них толкованию подлежит каждая частности, в других подлежащим интерпретации смыслом обладает только вся заповедь в целом⁴⁸. Таким образом, двойственная — отчасти сокрытая, отчасти явленная — природа законодательных предписаний отражается в двойственности (иносказательности) описывающего их языка, поскольку семантическая структура законов Торы оказывается тождественной метафорической структуре притчи.

Буквальному толкованию также находится место в трактате: оно занимает в нем свое «естественное положение», служа подспорьем и основанием аллегорезы и галахической экзегезы. Автор понимает «буквальный смысл» двояко. Во-первых, это лингвистическое значение отдельных слов или выражений, неясное вследствие сложности синтаксических конструкций или неточности перевода. Кроме того, «буквальный смысл» — это и первоначальный контекст, исторический (в нашем понимании) фон библейского повествования. Его реконструкция также оказывается в ряде случаев полезной для прояснения смысла ветхозаветного текста. Так, для того чтобы объяснить, почему в одном пассаже из Книги Притчей Соломоновых — «И довольно козьего молока в пищу тебе» (*Притч 27, 27*) — повествователь говорит о козьем, а не об овечьем молоке, приходится объяснять, что козье молоко широко применялось в медицинской практике того времени⁴⁹. Именно для выяснения буквального смысла оказывалось эффективным обращение к мудрецам из живших по соседству еврейских общин (*sapientes ebreorum*), а равно и к прославленным иудейским авторитетам (*ebrei antiqui*).

Иудеи представлялись носителями восходящей к библейским временам традиции. Традиционно к ним обращались за объяснением

⁴⁸ Ms. S. f. 13 vb.

⁴⁹ Ms. S. f. 2vb.

исторических реалий, о которых говорит Писание, и подробностей предписанных Законодателем обрядовых практик. Так, для одного из наиболее авторитетных толкователей Писания второй половины XII в., Андрея Сен-Викторского, *secundum Iudeos* и *secundum litteram* суть синонимы⁵⁰. Буквализм иудейской экзегезы был одним из главных недостатков ее в глазах христианских комментаторов⁵¹. Формула *dicunt iudei* или же *fabulant iudei* обозначает тот коммуникативный контекст, в котором продуцировалось буквальное толкование Писаний. Автор нашего трактата также ссылается иногда на «устный закон» иудеев⁵². Наряду со сведениями исторического характера латинские экзегеты охотно (и даже чаще) заимствовали у иудеев агадические толкования Торы: полуполюгендарные истории, анекдоты вперемежку с иносказаниями и моральными поучениями⁵³. Однако автор «Книги о притчах» обращается к «Путеводителю растерянных» не за исторической справкой или занимательной историей. В рассматриваемом нами трактате «Путеводитель» привлекается не просто как подспорье для объяснения темных мест: из него заимствуется особый тип толкований, не укладывающийся в иерархическую схему традиционной экзегезы.

Главная цель автора трактата, по его собственным словам, — нахождение телеологии в законе Ветхого Завета. Есть, пишет он, некие люди, которые утверждают, будто достаточное основание необходимости закона — Божья воля, и в законе, следовательно, нет иного

⁵⁰ См.: Smalley B. The study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1970. P. 169. В иудейской экзегезе переход от «мидрашитского» (иносказательного) толкования к буквальному (*nuam*) связан с деятельностью Раши (1040-1106).

⁵¹ См. высказывания на этот счет Варфоломея Эксетерского: «они (иудеи. — Л. С.) всегда буквально воспринимают весь текст Ветхого Завета... и никогда не принимают аллегория» (цит по: Dahan G. Op. cit. P. 361). Многочисленные декларации христианских полемистов относительно того, что иудейские комментаторы пренебрегают духовным толкованием и находятся в рабстве у буквы, надо воспринимать с известной осторожностью: под буквализмом иудейской экзегезы христианские экзегеты зачастую имели в виду неприятие конкретно *типологического* способа толкования.

⁵² «Et hoc totum est ex traditionibus et lege oris ebreorum». Ms. S. f. 9 ra; «Et fuit talis usus in illo arbitrio ex doctrina Moysi que vocatur apud ebreos « lex oris ». Ms. S. f. 9 vb. Иудеи делят Тору на письменную (*Tora ше-би-хтав*) и устную (*Tora ше-бе-аль-не*).

⁵³ Dahan G. La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens du XII au XIV s. // Rashî et la culture juive en France du Nord au Moyen Âge / Sous la dir. de G. Dahan, G. Nahon, E. Nicolas. Louvain-P., 1997. P. 343–359.

смысла, кроме послушания: «Будем исполнять заповеди, ибо так пожелал Господь»⁵⁴. Под некими людьми аноним подразумевает мутакаллимов-ашаритов, с которыми полемизировал Маймонид. Выражая своим оппонентам, аноним утверждает, что, дабы Господь не оказался менее способным к действию, чем даже человек (ибо в действиях человека есть целевая причина, а в действиях Бога, по логике его оппонентов, нет), Его Закон должен быть гетерономен, т.е. содержащиеся в нем постановления должны обладать практической целесообразностью. В этом случае задачей экзегета становится обнаружение подобной целесообразности в корпусе легислативных книг Ветхого Завета: именно таково предназначение «археологии» заповедей Торы, которую предпринимает Моисей Маймонид в третьей части «Путеводителя».

В отличие от четырех христианских методов экзегезы, для каждого из которых характерна своя герменевтическая процедура, т.е. набор правил, регулирующих процессы интерпретации текста, галахическая экзегеза Маймонида собственно герменевтическую методологию не тематизирует вовсе, поскольку ее назначение состоит не в экспликации смысла священного текста, а в доказательстве его целесообразности с позиций философского разума. Аноним также говорит, что закон дан ради удобства⁵⁵. Таким образом, автор «Книги о притчах» должен включить в традиционную для христианской экзегезы иерархию толкований такой тип библейского комментария, целью которого является не *герменевтика* священного текста, а его *телеология*. Для этого он последовательно обосновывает идентичность этих двух способов интерпретации священного текста.

Паре духовное/буквальное толкование в телеологической экзегезе анонима соответствует разделение предписаний закона на заповеди первого и второго порядка (*primi / secundi intellectus*). Первые имеют цель в самих себе, они автотеличны и непосредственно выражают волю Божию, определяющую нормы совместной жизни и поведение людей⁵⁶. Что касается вторых, то цель их внеположна им, и

⁵⁴ «Operemur secundum mandata quia Deus sic voluit» Ms. S. 1 ra.

⁵⁵ «Intencio tota in lege fuit propter commodum». Ms. S. f. 1rb.

⁵⁶ Маймонид, и вслед за ним автор «Книги о притчах» полагает *conditio sine qua non* правильного общественного устройства и вместе с тем верховной социальной добродетелью *справедливость* (в трактате — «*iustitia*»). Этот факт заставляет вспомнить о пяти постулатах мутакаллимов, где как раз справедливость (*al-'adl*) стоит на

на пути к ней они служат лишь необходимым средством: «Я называю заповедями первого порядка (*primi intellectus*), например, следующие: не прелюбодействуй, не убий, и тому подобные; к заповедям второго порядка (*secundi intellectus*) относятся такие, как предписания относительно жертвоприношений и против идолослужения, которые существуют во избежание большего зла»⁵⁷. Второй тип предписаний уподобляется кружному пути, которым Господь вел еврейский народ из египетского рабства, чтобы еще неокрепшие в почитании истинного Бога люди по слабости своей не отступились. Как и материальные знаки, заповеди этого типа даны ради слабости человеческой, поскольку люди неспособны сразу (*subito*) оставить прежние привычки и воспринять скандальную (для них) новизну Закона. Ссылка на человеческую слабость и невежество — позиция, характерная для «социологии» Маймонида. Сам его «Путеводитель» сознательно эзотеричен — он предназначен вовсе не для всех, а только для уже прошедших курс пропедевтических наук. Высокие истины философов не могут преподаваться народу, однако это не отменяет необходимости заботиться о его нравственном воспитании. Ради этой последней цели и существуют в законе заповеди «второго порядка» (они относятся к делам гражданским или представляют собой этические предписания). Заповеди же «первого порядка» ведут к чистому единобожию и истинному богопознанию. Оттого-то божественный Законодатель и счел нужным изложить их не прямо, а поместив среди рудиментов старого идолопоклонства, наполненных, однако, новым смыслом, и тем самым обезвреженных. Вот как это положение Маймонида передается в нашем трактате: «Так сделал Господь, давая заповеди о жертвоприношениях, ради страха Божьего, ибо душа с трудом могла бы принять заповеди первого порядка, непривычные ей, — ведь смысл их в том, чтобы познавать Бога, оставив все прочее»⁵⁸.

Автор трактата проецирует традиционную схему толкования — восхождение от материального знака к его смыслу — на принципиально

втором месте сразу после доктрины о единобожии (*tawhid*). Здесь Маймонид оказывается близок своим вечным противникам — мутакаллимам.

⁵⁷ «Et precepta primi intellectus voco ut illud: non fornicabis, non occides, et similiter precepta sunt; et precepta secundi intellectus sunt ut illa que sunt de sacrificiis et ydolatria, ut recedatur a magis malo». Ms. S. f. 6ra.

⁵⁸ «Sic fecit Deus in preceptu sacrificii propter timorem eius, quia anima non potuit de facili recipere contra consuetudinem aliquid quod esset de primo intellectu, quod cognoscere Deum et dimittere alia opera». Ibid.

иной способ рассмотрения текста, разработанный иудейской экзегетикой. Сопоставлять иносказательные (духовные) и телеологические («этико-прагматические») толкования автору позволяет именно формальное тождество процедур: в первом случае — семантическая транспозиция, соотнесение знака с означаемым, во втором — того или иного частного предписания Торы с его целью, т.е. пользой или этической нормой. Это структурное тождество, которое наш автор устанавливает между экзегетической процедурой и определением телеологии Закона, обосновывает использование одних и тех же метафор внешнего и внутреннего в описании процесса толкования (*cortex/profunditas*): «Слава царей — исследовать дело <или речь>» (Притч. 25, 2), читай — Бога. Ты должен знать, что Соломон понимал закон Божий и умел отделять в нем молоко от меда и мед от молока, т.е. духовное толкование от оболочки буквы (*cortex littere*), которая подобна молоку, дана народу ради страха Божьего и служит ему пищей, ибо он не может понять глубину закона (*profunditatem legis*), в то время как суть (*medulla*) закона заключена в любви, ибо эта суть есть истинная мудрость⁵⁹. В обоих случаях материя текста отсылает к некоему внеположному ему референту, нахождение которого требует от читателя соблюдения специальной герменевтической процедуры.

Так на основании чисто формальных признаков в экзегезе библейского фрагмента смешиваются прагматика Закона (его трансцендентная телеология) и аллегорический смысл текста. Автор не может позволить себе отойти от нормативной топики христианской экзегезы, он должен легитимировать любую свою инновацию, обращаясь к традиции. Поэтому он вынужден прибегать к описанной выше цепочке опосредований (*littera/spiritualis intelligentia, lac/mel, precepta primi/secundi intellectus*) для включения новой методологии экзегезы в традиционный контекст. Тот тип буквального морального толкования, который в иудейской экзегезе получил название галахи, в христианской традиции был бы уместен в рамках «*exégèse confessante*», но не «*exégèse objective*»⁶⁰, которой хочет оперировать наш автор. Если мы примем презумпцию цельности композиции для нашего текста, то

⁵⁹ Ms. S. f. 2va. В этих словах можно видеть аллюзию на *regula generalis* бл. Августина, который утверждал, что Писание не учит ничему, кроме любви, и не запрещает ничего, кроме похоти.

⁶⁰ Эти метафоры принадлежат П. Рикеру: *Ricœur P. Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique // La Bible en philosophie / Éd. D. Bourq et A. Lion. P., 1993. P. 27–51.*

будет непросто объяснить, почему остается нереализованной претензия на духовное токование законов, постоянно декларируемая автором в первой части трактата. Выходит, что автор не исполняет обещаний, которые сам же дает, ведь вместо ожидаемых аллегорических толкований Торы во второй части трактата мы имеем дело с галахической экзегезой, в то время как аллегорический метод прилагается к тем книгам, которые иудеи называли Писаниями, но не к собственно *Tore*. Противоречие может быть устранено, только если мы примем, что галахическая экзегеза в рассматриваемом трактате сближается не с «буквальным», а с «аллегорическим» способом толкования. Аллегореза и галахические толкования хиастически сопоставляются друг с другом: самый принцип галахической экзегезы излагается на аллегорическом языке. Метафоры «меда» и «молока» закона приобретают таким образом статус метафигуры, «аллегии чтения» текста Торы, рассчитанного на аллегорическое толкование.

Редукция смысла библейского текста к аллегии приводит к изменению роли экзегета, который теперь должен произвольно ограничить множественность толкований. В ситуации, когда экзегет отказывается от идеи о бесконечности толкований священного текста, оказывается необходимым императивное вмешательство автора в ситуацию чтения. Противоречие между аллегорическим и буквальным способом чтения снимается простой декларацией автора. Заключение об аллегоризме галахических толкований в «Книге о притчах» имеет под собой только одно достоверное основание: прямое авторское высказывание. Не будь его, обращение к галахической экзегезе анонима убедило бы нас в том, что мы имеем дело с разновидностью исторического толкования. Вспомним проведенный Полем де Маном анализ отрывка о Благости Джотто у Пруста: аллегорический характер фигуры, изображенной на фреске, становится ясен герою романа лишь благодаря тому, что сам художник открыл его нам в подписи к картине⁶¹.

В конечном счете не является ли наш трактат попыткой ответить на призыв Маймонида, обращенный ко всем читателям «Путеводи-

⁶¹ «Буквальное прочтение фрески Джотто никогда не открыло бы ее значение, поскольку все представленные свойства подсказывают иные истолкования. Мы знаем значение аллегии только потому, что Джотто, подставляя письмо на место представления, подписал его в верхней части рамы: KARITAS» (*Ман П. де. Аллегии чтения: Пер. с англ. Екатеринбург, 1999. С. 95*).

теля растерянных»? Во введении к трактату Рамбам пишет: «Если желаешь усвоить целиком то, что заключено в нем, не упустив ничего, сопоставляй его главы друг с другом [курсив мой. — П. С.]; твоей целью в каждой главе должно быть не только понимание ее общего смысла, но и усвоение смысла каждого выражения, появляющегося в ее тексте, даже если оно не относится к теме данной главы. Ибо в сем трактате изложение ведется не как попало, но с чрезвычайной тщательностью и сугубой точностью, с заботой о том, чтобы избежать искажения при разъяснении трудных вопросов, и нет такого выражения, находящегося не на своем месте, которое бы не служило разъяснением определенного вопроса, [излагаемого] в другом месте»⁶². Поиск общей логики в функционировании аллегорических и «телеологических» толкований обнаруживает также тот общий принцип, который связывает первую часть «Путеводителя», посвященную аллегорическим толкованиям отдельных слов Писания, с третьей его частью, которая представляет собой галахическое толкование Закона, — т.е. обосновывает композиционное единство Маймонидова трактата. Ход мысли анонима обнаруживает здесь интуицию тотальности — стремление к генерализации отдельных принципов функционирования богословского (и экзегетического) языка, в целом свойственное схоластическому мышлению. Основанием для такого рода генерализации выступает структурная аналогия, в нашем случае игнорирующая смысл явлений, которые кажутся сходными. Так как и прагматический, «действительный» эффект, вытекающий из применения зафиксированного в тексте Закона, и содержание аллегии, навязываемой тексту, не присутствуют в тексте непосредственно и ему внеположены, то их можно уравнивать друг с другом просто исходя из этой внеположенности, пренебрегая тем, что в поиске телеологии Закона мы имеем дело с областью практической жизни, а в аллегорическом толковании — с областью абстрактных смыслов. Характерной для эпохи «Книги о притчах» чертой мышления оказывается и принимаемая нашим автором по умолчанию презумпция приоритета языка и смысла перед жизненным миром и действием: это и позволяет ему распространить принципы обращения с текстом на вне-текстовую реальность.

⁶² П. Р. С. 15.

Литература

- Моше Бен Маймон* (Маймонид). Путеводитель растерянных: Пер. и прим. М.А. Шнейдера. М., 2000.
- Hugo de St. Victore*. De sacramentis christiane fidei, c. IV // PL. 176. Col. 184C.
- Moise Maïmonide*. Le guide des égarés: Trad. S. Munk. Paris, 1979.
- Ман П. де*. Аллегии чтения: Пер. с англ. Екатеринбург, 1999.
- Нестерова О.Е.* Allegoria pro typologia. Ориген и судьба иносказательных методов интерпретации Священного Писания в раннехристианскую эпоху. М., 2006.
- Carruthers M.* The craft of Thought. Cambridge, 1998.
- Dahan G.* La connaissance de l'exégèse juive par les chrétiens du XII au XIV s. // Rashi et la culture juive en France du Nord au Moyen ge / Sous la dir. de G. Dahan, G. Nahon, E. Nicolas. Louvain-P., 1997.
- Dahan G.* L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XII–XIV siècle. Paris, 1999.
- De Libera A.* Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand Jean-Paul II. Paris, 2003.
- Freudenthal G.* Maimonides Guide of perplexed and the transmission of the mathematical tract «On two asymptotic lines» in the Arabic, Hebrew and Latin medieval tradition // Maimonides and the sciences / Ed. by S. Cohen and H. Levine. Boston, 2000.
- Geoffroy M.* Averroè // Storia della filosofia **Storia della filosofia nell'islam medievale** / A cura di Christina D'Ancona. Torino, 2005.
- Gilson E.* Maimonide et la philosophie de l'Éxode // Medieval Studies. 1951. № 13. P. 223–225;
- Guttmann J.* Die Scholastik der dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Litteratur. Breslau, 1902.
- Hasselhoff G. K.* Dicit Rabbi Moyses: Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis 15. Janrhundert. Würzburg, 2004.
- Kluxen W.* Untersuchungen und Texte zur Geschichte des lateinischen Maimonides. Köln, 1951.
- Lubac H. de.* Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. Vol. 1–2. P., 1959–1964.

Morpurgo P. L'armonia della natura e l'ordine dei governi (secoli XII–XIV). Turnhout, 2000.

Paulmier-Foucart M. Vincent de Beauvais et l'écriture de Speculum Maius // Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale (Actes du colloque tenu à l'Université de Versailles-Quentin-en-Yvelines 14–16 juin 1999). Paris, 2001.

Ricœur P. Herméneutique. Les finalités de l'exégèse biblique // La Bible en philosophie / Éd. D. Bourg et A. Lion. P., 1993.

Smalley B. The study of the Bible in the Middle Ages. Oxford, 1970.

Stern J. Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments. N. Y., 1998.

Twersky I. Introduction to the code of Maimonides (Misneh Torah). New Haven, 1980.

Препринт WP6/2009/06
Серия WP6
Гуманитарные исследования

Соколов Павел Валерьевич

**Образец рецепции галахической экзегезы
Моисея Маймонида в латинской экзегетике XIII в.**

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии Государственного университета –
Высшей школы экономики с представленного оригинал-макета
Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная. Тираж 150 экз. Уч.-изд. л. 1,5
Усл. печ. л. 1,62. Заказ № . Изд. № 1128

Государственный университет – Высшая школа экономики
125319, Москва, Кочновский проезд, 3
Типография Государственного университета – Высшей школы экономики
125319, Москва, Кочновский проезд, 3
Тел.: (495) 772-95-71; 772-95-73

Для заметок
