

THE HEBREW UNIVERSITY  
OF JERUSALEM



ЕВРЕЙСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
В ИЕРУСАЛИМЕ

SAINT PETERSBURG  
STATE UNIVERSITY



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

---

---

# JUDAICA PETROPOLITANA

Scholarly Journal  
Научно-теоретический журнал

№ 7 (2017)

---

---

Jerusalem  
5777

Санкт-Петербург  
2017



Академия  
Исследования Культуры

УДК 30.2+94(3)+811.411(05)  
ISSN 2307-9053

The International Center for University  
Teaching of Jewish Civilization  
The Hebrew University of Jerusalem

Department of Jewish Culture  
at Saint Petersburg State University

Международный центр университетского  
преподавания еврейской цивилизации  
Еврейский университет в Иерусалиме

Кафедра еврейской культуры  
Санкт-Петербургского  
государственного университета

*Специальный выпуск:* Исследования по еврейской философии  
и интеллектуальным традициям иудаизма

*Special issue:* Research on Jewish philosophy and intellectual traditions of Judaism

Номер подготовлен к изданию и опубликован в рамках проекта:  
This issue was prepared for publication and printed in the framework of the project:



Российский  
научный  
фонд

Российского научного фонда | Russian Science Foundation  
(проект № 15-18-00062 «Формирование культуры в диаспоре  
на примере еврейской, армянской и греческой диаспор»;  
Санкт-Петербургский государственный университет)

При финансовой поддержке:  
Thanks to the financial support of:



Фонда «Генезис»  
Genesis Philanthropy Group



Российского Еврейского Конгресса  
Russian Jewish Congress

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017  
© Еврейский университет в Иерусалиме, 5777  
© Коллектив авторов, 2017

---

Научное издание

**JUDAICA PETROPOLITANA**

№ 7 (2017)

Подписано в печать с готового оригинал-макета 01.07.2017.  
Формат 60 × 90 1/16. Бум. офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 9,5. Тираж 550 экз. Заказ № 701

Издательство «Академия Исследования Культуры»,  
197343, Россия, Санкт-Петербург, ул. Чапыгина, д. 6, лит. А  
Тел.: +7 (981) 699-6595;  
E-mail: post@arculture.ru  
http://arculture.ru

Отпечатано в типографии «Литография»  
191119 Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8

**Редакционный совет** Г. Ахiezер (Иерусалим/Ариель), Х. Бен-Шаммай (Иерусалим), С. Гольдин (Иерусалим), А. Дикман (Иерусалим), А. Б. Ковельман (Москва), Б. Къеза (Турин), Х. Ном де Деу (Мадрид), Дж. Р. Расселл (Кембридж, Масс.), А. Рофэ (Иерусалим), Д. Е. Розенсон (Москва/Иерусалим), С. Рuzер (Иерусалим), П. Фентон (Париж), Д. Фишман (Нью-Йорк), Г. Хан (Кембридж), С. Штампфер (Иерусалим).

**Редакционная коллегия** *Главные редакторы:* С. Асланов (Еврейский университет в Иерусалиме); И. Р. Тантлевский (Санкт-Петербургский государственный университет).

*Редактор:* И. Лурье (Еврейский университет в Иерусалиме).

*Редакторы-составители выпуска:* И. С. Дворкин (Еврейский университет в Иерусалиме), А. А. Синицын (Санкт-Петербургский государственный университет).

*Исполнительные секретари:* М. Беркович (Еврейский университет в Иерусалиме); Е. С. Норкина (Санкт-Петербургский государственный университет), В. В. Федченко (Санкт-Петербургский государственный университет), А. А. Синицын (Санкт-Петербургский государственный университет), И. С. Кауфман (Санкт-Петербургский государственный университет), Д. С. Курдыбайло (Санкт-Петербургский государственный университет), И. Н. Шпирко (Санкт-Петербургский государственный университет).

*Технический секретарь:* К. В. Рябова (Санкт-Петербургский государственный университет).

#### **Editorial Council**

G. Akhiezer (Jerusalem/Ariel), H. Ben-Shammai (Jerusalem), B. Chiesa (Turin), A. Dykman (Jerusalem), P. Fenton (Paris), D. Fishman (New York), S. Goldin (Jerusalem), G. Khan (Cambridge), A. B. Kovelman (Moscow), J. Nom de Deu (Madrid), A. Rofe (Jerusalem), D. E. Rozenon (Moscow/Jerusalem), J. R. Russell (Cambridge, MA), S. Ruzer (Jerusalem), S. Stampfer (Jerusalem).

#### **Editorial Board**

*Editors-in-Chief:* C. Aslanov (The Hebrew University of Jerusalem), I. R. Tantlevskij (St. Petersburg State University).

*Editor:* I. Lurie (The Hebrew University of Jerusalem).

*Compiling Editors of the Issue:* I. S. Dvorkin (The Hebrew University of Jerusalem), A. A. Sinitsyn (St. Petersburg State University).

*Executive secretaries:* M. Berkovich (The Hebrew University of Jerusalem), E. S. Norkina (St. Petersburg State University), A. A. Sinitsyn (St. Petersburg State University), V. V. Fedchenko (St. Petersburg State University), I. S. Kaufman (St. Petersburg State University), D. S. Kurdybailo (St. Petersburg State University), I. N. Shpirko (St. Petersburg State University).

*Technical Secretary:* K. V. Ryabova (St. Petersburg State University).

Все публикуемые в журнале *Judaica Petropolitana* статьи проходят экспертную оценку  
All contributions submitted to *Judaica Petropolitana* are peer-reviewed

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>И. Дворкин</b> ( <i>Еврейский университет в Иерусалиме</i> ) ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ . . . . .	5
---	---

### ИССЛЕДОВАНИЯ

<b>У. Гершович</b> ( <i>Санкт-Петербургский государственный университет</i> ) НЮАНСЫ ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО ПИСЬМА МАЙМОНИДА В СВЕТЕ ПЕДАГОГИКИ АЛЬ-ФАРАБИ . . . . .	7
<b>R. E. Allinson</b> ( <i>Soka University of America; The Hebrew University of Jerusalem</i> ) NACHMAN KROCHMAL AND THE ARGUMENT FROM DESIGN . . . . .	19
<b>D. J. Cohen</b> ( <i>University of Chicago; The Hebrew University of Jerusalem</i> ) BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE: JEWISH DIALECTICS IN SOLOVEITCHIK'S WRITINGS AND DIALECTIC THEOLOGY . . . . .	34
<b>T. A. Акиндинова</b> ( <i>Санкт-Петербургский государственный университет</i> ) ЭСТЕТИКА ГЕРМАНА КОГЕНА В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА . . . . .	50
<b>I. Dvorkin</b> ( <i>The Hebrew University of Jerusalem</i> ) A MATHEMATICAL ROAD TO LITURGY. RELIGION AND MATHEMATICS IN FRANZ ROSENZWEIG'S PHILOSOPHY . . . . .	70
<b>J. M. Delgadillo</b> ( <i>Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México</i> ) MAY JARHETH DWELL IN THE TENTS OF SHEM: TOWARDS A METHODOLOGY FOR A PHILOSOPHICAL READING OF TALMUD BASED ON LEVINAS' THOUGHT . . . . .	81
<b>J. R. Coorey</b> ( <i>University of Leicester; University of St Andrews, Durham University</i> ) SCHOLEM'S MESSIANISM IN THE UTOPIANISM OF SCRIPTURE . . . . .	100

### ЭССЕ

<b>J. R. Russell</b> ( <i>Harvard University; The Hebrew University of Jerusalem</i> ) THE BIBLE AND REVOLUTION: SOME OBSERVATIONS ON EXODUS, PSALM 37, ESTHER, AND PHILO . . . . .	109
<b>И. И. Евлампиев</b> ( <i>Санкт-Петербургский государственный университет</i> ) О ВОЗМОЖНОМ ВЛИЯНИИ ЕВРЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НА ФИЛОСОФИЮ АНРИ БЕРГСОНА . . . . .	135
<b>A. A. Sinitsyn</b> ( <i>Saint Petersburg State University; The Russian Christian Academy for the Humanities</i> ); <b>V. A. Egorov</b> ( <i>The Russian Christian Academy for the Humanities</i> ) MIKHAIL KALIK — ARTIST AND THINKER ( <i>IN MEMORIAM</i> ) . . . . .	146

# ИССЛЕДОВАНИЯ

**Ури Гершович**

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
gershovichuri@gmail.com*

## **НЮАНСЫ ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО ПИСЬМА МАЙМОНИДА В СВЕТЕ ПЕДАГОГИКИ АЛЬ-ФАРАБИ**

*Резюме:* Внимательное прочтение пассажа из «Трактата о жителях добродетельного города» Аль-Фараби в сопоставлении с указаниями Маймонида относительно причин противоречий, встречающихся в «Путеводителе растерянных», позволяют по-новому оценить используемую Маймонидом стратегию эзотерического письма и сделать некоторые выводы относительно его взгляда на особенности образной системы Священного Писания.

*Ключевые слова:* Аль-Фараби, Маймонид, стратегия эзотерического письма, педагогика.

**Uri Gershowitz**

*St. Petersburg State University, gershovichuri@gmail.com*

## **AN ASPECT OF MAIMONIDEAN ESOTERISM IN THE LIGHT OF FARABI'S PEDAGOGY**

*Abstract:* In this paper we intend to compare a passage from Al-Farabi's *Treatise on the Perfect State* with famous words of Maimonides on the reasons of contradictions in his *Guide of the Perplexed*. This confrontation offers a fresh look on Maimonidean esoteric strategy and allows to get to some conclusions in regard to his perception of the Scripture's figurative language peculiarity.

*Keywords:* Al-Farabi, Maimonides, esoteric strategy, pedagogy.

В данной статье мы остановимся на одном пассаже из «Трактата о жителях добродетельного города» Аль-Фараби, который созвучен замыслу «Путеводителя растерянных» Маймонида. Внимательное прочтение этого отрывка в сопоставлении с указаниями Маймонида на причины противоречий, встречающихся в его трактате, позволят сделать некоторые выводы относительно авторского взгляда на особенности образной системы Священного Писания и по-новому оценить используемую Маймонидом в этом произведении стратегию эзотерического письма.

Способ подачи материала, характеризующийся сокрытием информации от определенной группы потенциальных реципиентов и неявным указанием на эту информацию для другой группы, принято называть *эзотерическим письмом*. Как известно, Маймонид использует такой способ в «Путеводителе растерянных». Эзотерическое письмо имеет свою историю как в знакомой Маймониду философской традиции<sup>1</sup>, так и в талмудической<sup>2</sup>. В рамках схемы «податель информации — информация — получатель информации» эзотерическое письмо может быть вызвано тремя причинами: защита подателя информации (в случае, когда информация так или иначе может его скомпрометировать); забота о получателе, если открыто переданная информация способна так или иначе навредить ему; и, наконец, дело может быть в самой информации, которую не удастся передать прямым дискурсивным способом. В философской традиции эзотерического письма мы находим первые две причины<sup>3</sup>, в талмудической литературе — намек на третью<sup>4</sup>. У Маймонида присутствует указание на все три причины<sup>5</sup>, что дает основание предполагать высокую степень

<sup>1</sup> По поводу истории эзотерического письма в философской традиции античных авторов и арабских аристотеликов см.: Klien-Braslavy 1996: 15–27.

<sup>2</sup> Об эзотеризме в талмудической литературе и ранней еврейской мистике: Хальбертал 2001 (главы 2–4).

<sup>3</sup> Ср.: «... Ты говоришь, что тобой недостаточно воспринято учение о природе первопричины. Я должен тебе ответить иносказательно, дабы, если эта табличка испытает какие-либо превратности на суше и море, тот, кому она попадет в руки, ее бы не понял... Остерегайся только, чтобы все это не стало достоянием людей невоспитанных. Мне кажется, для большинства нет почти ничего, что казалось бы смешнее таких вот мыслей...» (Plato. *Epist.* II. 312d–e, 314a, пер. С. П. Кондратьева по изданию: Платон 2007: 549, 550–551). Авиценна говорит о необходимости скрывать истину: «... Истинное понятие единства Бога спугает религию масс... И не замедлят они отвергнуть существование подобное этому, начнут спорить и заниматься исследованиями и сравнениями, которые отвлекут их от их обязанностей в государстве. А иногда это может привести их к мнениям, противоположным тому, что является пользой для государства, и противоречащим необходимой истине. Умножатся среди них сомнения и ложные утверждения, и пророку будет крайне сложно совладать с ними» (Авиценна. Книга Исцеления. 442.19–443.21).

<sup>4</sup> См.: Мишна. Хагига 2:1.

<sup>5</sup> Указание на первую причину: «... Как же изложить это письменно в книге, не сделав ее мишенью для всякого невежды, который возомнит себя ученым и вздумает метать в нее стрелы своего невежества» (Моше бен Маймон 2000: 16; ср. там же:

сложности и многообразия используемых им техник сокрытия и раскрытия.

Эзотерическому письму Маймонида посвящено немало исследований<sup>6</sup>. В задачи данной статьи не входит обзор различных мнений и подходов к этой теме<sup>7</sup>. Хотелось бы лишь подчеркнуть один нюанс стратегии Маймонида, который, как нам кажется, выпал из поля зрения исследователей.

Во введении к своему трактату Маймонид подчеркивает, что он написан не для широкой публики<sup>8</sup>, а лишь для тех, кто подобно описанному в Посвящении<sup>9</sup> ученику, «сделал предметом своего умозрения философские науки и постиг их смысл»<sup>10</sup>. Однако к какого рода технике собирается прибегнуть автор трактата — понять не так просто. Он говорит о том, что ему придется затронуть таинственные предметы, к которым относятся некоторые разделы физики и метафизики. Излагая эти темы, Маймонид, как он предупреждает, собирается следовать указаниям мудрецов Талмуда, называвших эти темы *Маасе Берешит* (определенная часть физики) и *Маасе Меркава* (метафизика)<sup>11</sup>, ограничиваясь лишь общими указаниями и намеками.

Так что и ты не требуй от меня чего-либо кроме *начала глав*; и даже эти начала расположены в настоящем трактате не упорядоченно и последовательно, а вразброс, вперемешку с другими предметами из числа тех, что я собираюсь излагать. Ибо моей целью было, чтобы истины

---

36–37). Указание на вторую причину: «... Ввиду всех вышеперечисленных причин эти предметы оказываются подобающими лишь для совершенно исключительных единичных личностей, но не для массы. Потому и скрывают их от начинающего, не позволяя ему заниматься ими, как не позволяют маленькому ребенку есть грубую пищу и поднимать тяжести» (Моше бен Маймон 2000: 183). Указание на третью причину: «... Даже у того, кто пытается учить, не используя аллегорий и загадок, в речах возникает такая усложненность и отрывочность, что она равнозначна аллегоричности и загадочности, словно ученые и мудрецы движимы к тому Божественной волей...» (Моше бен Маймон 2000: 23).

<sup>6</sup> В первую очередь, это ставшие классическими статьи Лео Штрауса: Strauss 1941: 37–91. См. также ряд монографий и статей израильских исследователей: Klien-Braslavsky 1996; Хальберталь 2001 (см. здесь главы 7–8, посвященные эзотеризму у Маймонида); Lorberbaum 2000: 211–237; Lorberbaum 2002: 711–750; Ravitzky 2005: 300–323; Крейсел 2008: 487–507.

<sup>7</sup> См. подобного рода обзор, актуальный на конец прошлого века в статье: Ravitzky 1986: 23–69.

<sup>8</sup> Моше бен Маймон 2000: 14.

<sup>9</sup> Моше бен Маймон 2000: 4–10.

<sup>10</sup> Моше бен Маймон 2000: 14.

<sup>11</sup> В талмудической литературе *Маасе Берешит* — толкование начальных стихов Пятикнижия о сотворении мира, а *Маасе Меркава* — толкование известного видения пророка Иезекииля. Эти понятия Маймонид отождествляет с физикой и метафизикой в более раннем своем произведении — «Комментарии к Мишне» (Хагига 2:1). См.: Моше бен Маймон 2000: 16–18, примеч. 30, 32.

то проглядывали в нем, то вновь скрывались, дабы не противиться Божественному замыслу — [замыслу] Того, Кому противиться невозможно, и Кто сделал истины, особо причастные к постижению Его, сокрытыми от людской толпы, как сказано: «Тайна Господа — для боящихся его» (Пс. 25:14). Знай, что даже среди того, что касается природных вещей, невозможно публично преподавать некоторые начала в их истинном виде, как гласит известное тебе изречение [мудрецов], благословенна их память: «[не толкуют] о Начале в присутствии двух [слушателей]»<sup>12</sup>. Но если бы кто-либо разъяснил подобные предметы в книге, то он тем самым *толковал* бы о них перед тысячами людей. Потому даже эти вопросы излагаются в пророческих книгах посредством аллегорий; так же и *мудрецы*, благословенна их память, говорили о них загадками и аллегориями, следуя примеру Писания. Ибо между этими предметами и Божественной наукой существует тесная связь, так что они тоже относятся к числу тайн Божественной науки<sup>13</sup>.

Из этого пассажа становится понятно, что о предметах, называемых «тайны Торы» и «Писание», мудрецы Талмуда говорили, используя притчи и аллегии. Но собирается ли и сам Маймонид воспользоваться этим методом изложения? Ведь его цель как раз состоит в том, чтобы разъяснить «глубоко таинственные аллегии, содержащиеся в пророческих книгах»<sup>14</sup>, пусть и не до конца и лишь намеком. Вместе с тем, Маймонид добавляет:

Знай, что если кто-либо из совершенных пожелает изложить устно или письменно нечто из *тайн*, понятых им в соответствии со ступенью его совершенства, то он не сможет даже то, что достигнуто им самим, разъяснить вполне отчетливо и упорядоченно — так, как это принято в иных разделах знания, изучение которых широко распространено. Ибо, при обучении другого, случится то же, что происходило, когда он сам изучал это: [изучаемый] предмет будет то появляться, мерцая, то снова исчезать, будто сама природа этого предмета такова — велик он или мал. Поэтому, когда любой мудрец, [познающий] Божество, Господа, и обретший истину, намеревается преподавать нечто, относящееся к этой отрасли знания, он говорит об этом не иначе как прибегая к аллегориям и загадкам<sup>15</sup>.

Сложность задачи, которую ставит перед собой Маймонид, в том, что ему нужно не только говорить о тех предметах, о которых иначе как аллегориями и загадками говорить невозможно, но показать, как об этих предметах говорит Писание (и, возможно, мудрецы Талмуда), то есть раскрыть работу аллегорий и загадок, которые уже были использованы.

<sup>12</sup> Мишна. Хагига 2:1. Ср.: Моше бен Маймон 2000: 162–165.

<sup>13</sup> Моше бен Маймон 2000: 18–19. См. там же, примеч. 37.

<sup>14</sup> Моше бен Маймон 2000: 15 и примеч. 25.

<sup>15</sup> Моше бен Маймон 2000: 22.



Но сделать это нужно, не прибегая к аллегориям и загадкам, иначе цель разъяснения не будет достигнута. Маймонид прекрасно понимает, что замена одних аллегорий другими ничего не даст. Вот, что он пишет об этом:

Уже в комментарии к *Мишне* мы обещали посвятить разъяснению удивительных предметов «Книгу пророчества», а также «Книгу соответствия», где мы намеревались дать истолкование всех затруднительных мест в *мидрашах*, внешний смысл которых находится в резком противоречии с истиной и разладе с умопостигаемым, и которые все являются аллегориями. Однако, когда много лет тому назад мы принялись за эти книги и некоторая часть их была написана, нас не удовлетворили те разъяснения, кои мы начали составлять, следуя такому пути. Ибо увидели мы, что если сохраним аллегоризм и сокрытие того, чему подобает быть сокрытым, то получится, что мы не изменили исходной ситуации, а словно бы заместили один предмет на другой, относящийся к тому же виду. Если же мы будем объяснять то, что следует объяснить, то это [сочинение] окажется неподходящим для широкой публики, а ведь мы как раз ей и желали разъяснить значение *мидрашей* и внешний смысл пророчеств<sup>16</sup>.

Таким образом, задача Маймонида сводится к тому, чтобы показать «работу» аллегорий и загадок, словно бы выявляя направление в сторону означаемого ими, но не называя прямо это означаемое (поскольку зачастую это невозможно), а лишь намекая на него, полагаясь на то, что его избранный читатель имеет какое-то представление о тех предметах, которые могут быть означаемым аллегории. Но, полагаясь на эти представления читателя, Маймонид, не может рассчитывать на полноценное понимание, ибо оно зависит от уровня философской подготовки. Значит ли это, что его трактат годится лишь для читателя вполне определенного (максимально высокого) уровня или же он рассчитан на всех тех, кто обладает, как минимум, некими базовыми познаниями в философии? Если существует некий спектр уровней интеллектуального совершенства потенциальных читателей трактата, то оставляет ли Маймонид их один на один с представлениями, соответствующими уровню каждого, или же рассчитывает помочь в повышении этого уровня? И, если рассчитывает помочь, то как?

Однозначный ответ на эти вопросы сложно обнаружить в тексте самого Маймонида. Он говорит о пользе, которую трактат может принести несведущему в философии человеку и о его значении для того, кто достиг высокого уровня в философских науках:

Я же знаю, что всякий человек, даже новичок, совершенно не обладающий теоретическими познаниями, извлечет полезное для себя из некоторых глав этого трактата; а тот человек, который достиг совер-

---

<sup>16</sup> Моше бен Маймон 2000: 25–26.

шенства<sup>17</sup>, верен Закону, но, как я уже упоминал, пребывает в растерянности, — он извлечет полезное из всех его глав. Сколь великую радость принесет он ему, сколь приятен он будет для его слуха!<sup>18</sup>

В дальнейшем мы попробуем обосновать взгляд, согласно которому «растерянные» Маймонида — это читатели, обладающие философскими знаниями на разном уровне<sup>19</sup>. А пока вернемся к вопросу о том, каким образом Маймонид собирается прояснить «работу» пророческих аллегорий. Иногда достаточно просто указать, что перед нами аллегория:

В некоторых же случаях тебе будет достаточно понять из моих слов, что такой-то текст является аллегорическим, и тогда без всяких дополнительных разъяснений с моей стороны, коль скоро ты знаешь, что это — аллегория, тебе немедленно станет ясно, аллегория какого понятия он представляет собой. И мои слова о том, что это была аллегория, словно бы устранят преграду между взором и зримым<sup>20</sup>.

Ну, а если такого указания недостаточно? Тогда придется каким-то образом обозначить означаемое аллегории. И, если это означаемое из тех, что относятся к «тайнам Торы», то его обозначение будет заведомо неполным, в определенном смысле неверным. К настоящему смыслу аллегории читатель должен прийти сам, но его нужно как бы подтолкнуть к этому. Роль такого «подталкивания» (если простого указания на то, что перед нами аллегория недостаточно) выполняет противоречие.

Если желаешь усвоить целиком то, что заключено в нем, не упустив ничего, сопоставляй его главы друг с другом<sup>21</sup>.

Как замечает М. Шнейдер: «Сопоставление глав необходимо, во-первых, для сведения в единое целое намеков, рассеянных в различных главах, а во-вторых, для обнаружения противоречий, указывающих, как сказано ниже, в Предисловии, на наличие эзотерического смысла»<sup>22</sup>. И, действительно, последнюю часть вводного раздела Маймонид посвящает обсуждению возможных причин противоречий, встречающихся в книгах, указывая, в частности, причины противоречий, с которыми читатель столкнется в его трактате. В его списке это пятая и седьмая причины:

---

<sup>17</sup> Согласно М. Шнейдеру, речь идет о совершенстве в том, что касается моральных качеств и благочестия (см.: Моше бен Маймон 2000: 37, примеч. 6). Однако, на наш взгляд, не исключено, что Маймонид имеет в виду как раз определенный уровень интеллектуального совершенства, обладая которым, читатель полностью поймет все намеки и указания трактата.

<sup>18</sup> Моше бен Маймон 2000: 37.

<sup>19</sup> Подобный взгляд обосновывает Авиэзер Равицкий (Ravitzky 2005: 307–313).

<sup>20</sup> Моше бен Маймон 2000: 35.

<sup>21</sup> Моше бен Маймон 2000: 36.

<sup>22</sup> Моше бен Маймон 2000: 36, примеч. 1.

Причина пятая. Нужды преподавания и разъяснения, а именно — ситуации, когда некоторое глубокое, трудное для интеллектуального представления понятие приходится упомянуть или использовать как предпосылку для разъяснения другого, легко представимого понятия, которое следует преподавать прежде, чем то, первое (ибо всегда начинают с более легкого). В этом случае учителю должно проявить снисходительность, разъясняя оное первое понятие сообразно обстоятельствам, рассматривая его в грубом приближении, не принимаясь за точное исследование его истинной сущности, но предоставив это воображению слушателя, — чтобы сделать понятным то, что он намеревался объяснить в настоящий момент, — и лишь затем произвести строгое исследование сложного понятия и раскрыть его истинную сущность в подобающем месте...<sup>23</sup>

Причина седьмая. Необходимость при изложении чрезвычайно глубоких материй скрывать одни их аспекты и открывать другие. Иногда необходимость заставляет вести речь по поводу некоторого высказывания, принимая определенную посылку, а о другой теме необходимость заставляет вести речь, принимая другую посылку, противоречащую первой. И подобает, чтобы место, заключающее в себе противоречие, ни в коей мере не было заметно широкой публике, а бывает, что сочинитель находит способ и вовсе скрыть его<sup>24</sup>.

Обе причины, на первый взгляд, кажутся относящимися к области педагогики, и та, и другая обусловлена нуждами изложения. Но если пятая связана с порядком изложения, то вторая — с глубиной и непредставимостью предмета. В первом случае противоречие возникает в силу некорректного описания или объяснения некоего сложного для восприятия понятия, которое необходимо для объяснения понятия более простого, причем, заметим, что возникает оно, по-видимому, у обучаемого лишь тогда, когда он на определенном этапе обучения подходит к пониманию этого самого более сложного понятия, и возникшее ранее представление оказывается противоречащим истинному. А во втором случае противоречие возникает либо при сопоставлении различных аспектов изучаемого предмета, либо при сопоставлении посылок, на основе которых строятся высказывания на различные темы.

Седьмая причина вызывает гораздо больше вопросов, ее формулировка допускает различные интерпретации. Лео Штраус рассматривает седьмую причину как главный ключ к пониманию эзотерической стратегии Маймонида, причем оценивает ее как «политическую» (связанную с управлением социумом, что, впрочем, не отменяет ее педагогического характера, поскольку педагогика может рассматриваться как часть политики)<sup>25</sup>. С его точки зрения, формулируя седьмую причину, Маймонид

---

<sup>23</sup> Моше бен Маймон 2000: 41.

<sup>24</sup> Моше бен Маймон 2000: 42.

<sup>25</sup> Strauss 1941.

намекает на намеренные противоречия и несистематичность изложения в трактате. Согласно Штраусу, Маймонид по политическим соображениям пытается скрыть истину от масс, которым эта истина могла бы подорвать веру (забота о получателе информации), и приводит в одном месте трактата подходящее для простого народа мнение, соответствующее тому, что говорит религия, а в другом — истинное, соответствующее тому, что доказывают философы (в подобном ключе поступают многие средневековые последователи Маймонида).

Задача образованного читателя обнаружить противоречие и определить, какое мнение является истинным. Этот подход к эзотеризму Маймонида долгое время являлся общепринятым, но на определенном этапе был подвергнут критике<sup>26</sup>. Интересная интерпретация седьмой причины была предложена израильским исследователем Яиром Лорбербоймом<sup>27</sup>. По его мнению, речь идет не о столкновении религиозной и философской позиций, а о неизбежной противоречивости при изложении определенных предметов. Согласно Лорбербойму, Маймонид скептически относится к возможности доказательного знания в отношении отдельных разделов метафизики, он понимает, что есть темы, не поддающиеся аподиктическому изложению, о них можно говорить только с помощью диалектических рассуждений, основанных на вероятностных посылках, а эти посылки могут противоречить друг другу. То есть, дело не в стремлении к сокрытию истины, а в том, что она недостижима. При таком взгляде эзотеризм как бы вынужден, он связан с типом информации. Правда, Лорбербойм добавляет, что от масс нужно скрыть непереносимую для них неопределенность, характерную для диалектических рассуждений, а это связано уже с заботой о получателе информации, с так называемыми политическими соображениями.

Так или иначе, оба подхода предполагают две категории читателей: 1) достаточно просвещенных (= растерянных) и 2) невежественных в науках. Как мы уже замечали выше, не исключено, что «растерянные» могут представлять собой не единый тип, а иметь разный уровень осведомленности в области философии. На эту мысль наталкивает один пассаж Аль-Фараби, который, по всей видимости, оказал серьезное влияние на Маймонида<sup>28</sup>. В «Трактате о жителях добродетельного города» Аль-Фараби описывает те вещи, о которых каждый должен иметь представление. В него входит десять пунктов, включающие устройство космоса (от Первопричины и ее атрибутов до Активного Интеллекта) и устройство социума (от получающего откровение главы до добродетельных и противоположных им народах). Далее Аль-Фараби замечает:

---

<sup>26</sup> См., например: Davidson 2005: 387–402.

<sup>27</sup> Lorberbaum 2000.

<sup>28</sup> См.: Berman 1974: 154–178.

Все эти вещи познаются одним из двух следующих способов: либо они запечатлеваются в их душах в том виде, в каком они существуют в действительности, либо же они запечатлеваются в душах по аналогии или подражанию, что получается в тех случаях, когда в этих душах возникают такие образы вещей, которые подражают самим вещам<sup>29</sup>.

Таковыми, как они есть, вещи познаются мудрецами «посредством доказательств и собственной интуиции». Некоторые принимают на веру от мудрецов их представления. Что же касается остальных, то:

...остальные познают их посредством подражательных представлений, так как их умы от природы или по привычке лишены способности понимать эти вещи так, как они существуют в действительности...

Среди тех, кто познает вещи посредством подражательных представлений, одни познают их с помощью представлений, близких к самому объекту, другие — с помощью представлений, несколько далеких от объекта, третьи — с помощью представлений, еще более далеких от объекта, а четвертые — посредством представлений, очень далеких от объекта<sup>30</sup>.

Мы видим, что согласно Аль-Фараби существует многоступенчатая система образных систем, с помощью которых та или иная категория жителей идеального полиса познает то, что необходимо знать каждому. Следующий пассаж является критическим:

Среди тех, кто познает вещи с помощью подражательных представлений, могут встретиться такие, которые обнаружив спорные пункты, останавливаются на них. Таковые бывают нескольких категорий. Те, кто нуждается в руководстве. Когда что-либо, по мнению кого-нибудь из них, оказывается ложным, он возвышается до другого представления, более близкого к истине и не могущего стать предметом для подобного спора. Если он этим удовлетворяется, то он останавливается на этом, но если такое представление ему кажется также ошибочным, он поднимается еще выше. Если же он удовлетворяется, то останавливается на этом. И всякий раз, как какое-либо представление на данной ступени оказывается, по его мнению, ошибочным, он поднимается на более высокую ступень. Если же все представления кажутся ему ложными, то это значит, что он обладает даром постигать истину...<sup>31</sup>

Таким образом, именно обнаружение противоречий в системе представлений может служить стимулом для продвижения обучаемого, а способность подвергать систему представлений критике, находить в ней

<sup>29</sup> Аль-Фараби 1972: 339–340. Ср. также: Al-Farabi 1985: 276–283.

<sup>30</sup> Аль-Фараби 1972: 340.

<sup>31</sup> Там же. Далее Аль-Фараби говорит о тех, кто, находя спорные пункты, не возвышается до представлений более высокого уровня, а отвергает весь комплекс представлений.

противоречия и есть способность постигать истину. Какова же роль руководителя в процессе перехода ученика от одной системы представлений к другой, более высокого уровня? Ведь ту или иную систему представлений он получает именно от учителя. Не должен ли тот помочь ученику выявить противоречия в ней, подтолкнуть его к их обнаружению? Не в том ли и состоит его роль, что, формируя образную систему того или иного уровня, он одновременно должен подспудно зародить в ученике подозрение в ее неполноценности, противоречивости? На наш взгляд, именно такого рода педагогика и является следствием описываемого Аль-Фараби процесса постижения. И есть все основания полагать, что Маймонид в этом следует Аль-Фараби.

Наш тезис состоит в том, что в стратегию Маймонида входит не только «снятие» растерянности, но и ее провоцирование<sup>32</sup>. Обнаружение несоответствия, связанного с приблизительным объяснением сложного понятия (пятая причина) как и обнаружение противоречия между различными аспектами сложной и глубокой темы или используемыми посылками (седьмая причина) может привести к растерянности, но ее следует расценивать как позитивный шаг в процессе продвижения к истине. Заронить сомнения, подтолкнуть к обнаружению противоречия в системе имеющихся представлений — одна из задач учителя, наставника, того, кто указывает направление (а ведь название трактата имеет и такое значение<sup>33</sup>). Особый смысл в этой связи приобретают слова мыслителя XIII века Йосефа ха-Леви Абулафии: «Если наш учитель назвал свой трактат *Наставник растерянных*, ... то мы, грешные в слепоте нашей, вынуждены назвать его *Растерянность наставников*»<sup>34</sup>. Не исключено, что в этом заключалась одна из задач «Путеводителя».

Можно предположить, что, согласно Маймониду, Писание и книги пророков, а затем и высказывания мудрецов Талмуда содержат набор различных образных систем, сформулированных в форме аллегорий и притч и подходящих для людей, находящихся на разном уровне и предположительно способных перейти от одной системы представлений к системе более высокого уровня. Но для того, чтобы это произошло, нужен учитель,

---

<sup>32</sup> С. Клейн-Бреслави также указывает на связь эзотерического письма Маймонида с концепцией идеального полиса и «педагогического мифа» Аль-Фараби (см.: Klien-Braslavsky 2006: 140–143). Однако, в отличие от нас, С. Клейн-Бреслави говорит лишь о «снятии» растерянности, но не о провоцировании. Представляется, что главное отличие предлагаемого нами подхода коренится в представлении о том, что просвещенная аудитория, на которую рассчитывал Маймонид, не гомогенна, различие уровней предполагает не только снятие растерянности, но и провоцирование растерянности.

<sup>33</sup> Арабское *dalāla* означает «указание» (от *dalla* — «указывать»). Поэтому на иврите в названии трактата появляется *moreh* («учитель», букв. «указывающий») — *Mope nevuхим*. Заметим, что на иврите слово *torah* происходит от того же корня, что и *moreh*, и, в принципе, означает «указание».

<sup>34</sup> Эти слова приведены в сборнике: Kobak 1878: 12. См.: Ravitzky 2005: 319.

руководитель, тот, кто указывает путь (= путеводитель). Вполне вероятно, что, по мнению Маймонида, эту роль и играли учителя, носители Устной Торы. Другими словами, Устная Тора в качестве живой традиции и была тем дополнением Письменной, которая помогала переходить от одной образной системы к другой. Учителя определяли, какая образная система подходит их ученикам и кого из учеников следует «подтолкнуть» к обнаружению противоречий, что приведет его к постижению «тайн Торы» на более высоком уровне. Во времена Маймонида Устная Тора сама превратилась в текст, то есть в набор различных образных систем, объяснение которых означает не что иное, как добавление еще одной образной системы<sup>35</sup>. Стало быть, необходимо именно то, что подталкивает к обнаружению противоречий. В отсутствие живой традиции Маймонид берется создать такого рода механизм в письменном тексте — это текст, который, помимо прочего, наталкивает на противоречия, создает растерянность, необходимую для следующего шага, указывает на иную образную систему более высокого уровня. Этот текст, якобы снимая растерянность, в то же время ухищряется заронить новое сомнение, как бы вновь создавая растерянность. Таков путь к истине, согласно Аль-Фараби. Можно ли достигнуть истины, согласно Маймониду, отдельный вопрос, который выходит за рамки данной статьи<sup>36</sup>. Но есть основания полагать, что путь, которым ведет «Путеводитель» — это путь растерянных.

## BIBLIOGRAPHY

Аль-Фараби 1972: *Аль-Фараби*. Трактат о жителях добродетельного города // Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 193–377 (Al-Farabi, *Filosofskie traktaty*, Alma-Ata: Nauka, 193–377).

Моше бен Маймон 2000: *Моше бен Маймон*. Путеводитель растерянных / Пер. и коммент. М. А. Шнейдера. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Маханаим, 2000 (Moshe ben Majmon, *Putevoditel' rasterjannykh*, perevod i kommentarii M. A. Shnejdera, Moskva; Ierusalim).

Платон 2007: *Платон*. Письма // Платон. Сочинения в 4-х т. / Под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 545–610 (Platon, *Sochinenija v 4 tomakh*, pod red. A. F. Loseva, V. F. Asmusa, Sankt-Petersburg, 3, 2, 545–610).

Al-Farabi (1985) *Al-Farabi on the Perfect State*, A revised text with introduction, trans. and comment. by R. Walzer, Oxford: Clarendon Press.

Berman, L. V. (1974) Maimonides the Disciple of al-Farabi, *Israel Oriental Studies* 4, 154–178.

Davidson, H. (2005) *Moses Maimonides: The Man and His Works*, Oxford.

<sup>35</sup> Как мы видели выше, Маймонид отказывается от этого пути.

<sup>36</sup> См. по этому поводу, например: Pines 1979: 83–109.

Klien-Braslavy, S. (1996) *King Solomon and Philosophical Esoterism in the Thought of Maimonides*, Jerusalem: Magnes (repr.: 2008) (Hebrew).

Klien-Braslavy, S. (2006) Maimonides' Esoteric and Exoteric Biblical Interpretations in the Guide of Perplexed, *Study and Knowledge in Jewish Thought*, H. Kreisel (ed.), Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 137–164.

Kobak, I. (Hrsg.) (1878) *Ginse Nistaroth. Handschriftliche Editionen aus der jüdischen Literatur*, 4, Bamberg.

Lorberbaum, Y. (2000) “The Seventh Cause” — On Contradictions in the Guide of the Perplexed, *Tarbiz* 69, 2, 211–237 (Hebrew).

Lorberbaum, Y. (2002) On Contradictions, Rationality, Dialectics and Esotericism in Maimonides *Guide of the Perplexed*, *Metaphysics*, 55, 711–750.

Moses Maimonides (1963) *The Guide of the Perplexed*, trans. by S. Pines, Chicago.

Pines, S. (1979) The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, ibn Bajja and Maimonides, *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, 1, I. Twersky (ed.), Cambridge, 83–109.

Ravitzky, A. (1986) The Secrets of the Guide of the Perplexed: Between the Thirteenth and Twentieth Centuries, *Jerusalem Studies in Jewish Thought*, 5, 23–69 (Hebrew).

Ravitzky, A. (2005) Maimonides — Esotericism and Educational Philosophy, *The Cambridge Companion to Maimonides*, K. Seeskin (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 300–323 (= *Daat* 2004, 53, 43–62 [Hebrew]).

Strauss, L. (1941) The Literary Character of the Guide of the Perplexed, S. Baron (ed.), *Essays on Maimonides*, New York, 37–91.

---