

Свет этот — порожденье тьмы ночной  
и отнял место у нее самой.

И.-В. Гёте. «Фауст». Перевод Б. Пастернака



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА  
ИНСТИТУТ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

А. Б. Ковельман, У. Гершович

# Сокрытое и явленное в Талмуде

Очерк  
нефилософского мышления  
на исходе античности



МОСКВА «ИНДРИК» 2016

УДК 21  
К 56

Авторы выражают признательность  
Российскому еврейскому конгрессу,  
на средства которого была издана эта книга



Рецензенты:  
член-корреспондент РАН,  
доктор философских наук А. В. Смирнов,  
доктор филологических наук Л. Ф. Кацис

**Ковельман А. Б., Гершович У.**

Сокрытое и явленное в Талмуде:

Очерк нефилофского мышления на исходе  
античности. — М.: «Индрик», 2016. — 448 с.

ISBN 978-5-91674-397-5

Вавилонский Талмуд был создан в Южном Ираке в III–VII вв. За пестрой тканью Талмуда, за анекдотами, изречениями, диалогами скрывается глубокий смысл. Этот смысл зашифрован в кольцевой композиции трактатов, в метафорах и аллегориях. В основе его — «нефилофское мышление», соединяющее логику с мифом и поэзией. Расшифровка Талмуда на фоне греческой философии, Нового Завета и христианского богословия составляет содержание этой книги.

© Текст, А. Б. Ковельман, У. Гершович, 2016  
© Оформление, Издательство «Индрик», 2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	7	
ГЛАВА 1	Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики.....	15
ГЛАВА 2	Фармация Талмуда: «Таанит» и «Федр» .....	65
ГЛАВА 3	Поэтика сокрытия: «Хагига» и «Теэтет» .....	107
ГЛАВА 4	Война и мир в Талмуде: «Гиттин» .....	139
ГЛАВА 5	Остановить мгновение: «Брахот» и «Исповедь» Августина .....	197
ГЛАВА 6	Мир и Ханаан: «Санхедрин» .....	251
ГЛАВА 7	Миф о субботней свече: «Шаббат» .....	289
ГЛАВА 8	Александр Македонский и Нарцисс: «Тамид», «Назир», «Недарим».....	307
ГЛАВА 9	Путь Бога и путь Израиля: «Моед катан» .....	331
ГЛАВА 10	Легенда о Мирьям бат Бильге: «Сукка» ...	347
ГЛАВА 11	Освящение Израиля: «Киддушин».....	369
ГЛАВА 12	Структура как сокрытие: вопросы метода .....	385
Заключение .....		401
Библиография .....		407
Указатель источников .....		433
Список сокращений .....		445

# ПРЕДИСЛОВИЕ

...Ведь я хочу только одного — быть понятым.

*И. Кант. Предисловие  
к «Критике практического разума»*

Но предложение отправить Канта в Соловки не только не поразило иностранца, но даже привело в восторг. — Именно, именно, — закричал он, и левый зеленый глаз его, обращенный к Берлиозу, засверкал, — ему там самое место! Ведь говорил я ему тогда за завтраком: «Вы, профессор, воля ваша, что-то нескладное придумали! Оно, может, и умно, но больно непонятно. Над вами потешаться будут».

*М. Булгаков. Мастер и Маргарита*



Высокие тексты обречены на непонимание. Природа непонимания хорошо известна — одновременное сокрытие и раскрытие сущего. По словам Хайдеггера, «сущее, вообще говоря, является, но выдает себя за нечто иное по сравнению с тем, что оно есть»<sup>1</sup>. А потому (по словам Деррида) «текст является текстом только тогда, когда он скрывает от первого взгляда, от первого попавшегося закон своего построения и правило своей

---

<sup>1</sup> Хайдеггер 2008. С. 163.

игры»<sup>2</sup>. Иначе говоря, только высокий, поэтический текст, скрывающий и утаивающий свой смысл, является текстом.

Ниоткуда не следует, что высокий текст принадлежит к высоким жанрам и передвигается на ходулях. Нет ничего ходульного в стихах позднего Бродского, но смысл разорван и иронически зияет. Нужно мощное усилие, чтобы сшить разорванное, навести мосты над разрывами смыслов. Усилий автора оказывается недостаточно, и в игру вступают поколения экзегетов, толкователей. Само толкование, если оно принадлежит Проклу или Лиотару, есть высокий текст и скрывает себя, раскрывая свой предмет. Поэтому сокрытие продолжается, образуя золотую цепь традиции.

Эта книга посвящена Талмуду — основополагающему несакральному тексту еврейской традиции. Рождению Талмуда предшествовала череда катастроф: сожжение Храма и разрушение Иерусалима (70 г.), гибель александрийского еврейства (115–117 гг.), поражение восстания Бар Кохбы (132–135 гг.). В ходе катастроф была порвана пуповина, соединявшая христианство с материнской религией. Сам иудаизм поменялся почти до неузнаваемости, хотя настаивал на своем тождестве с собой. Это была уже религия без Храма. Место Храма заняли синагоги и ешивы. В ешивах изучали Тору, в синагогах молились и читали проповеди. Читали проповеди и изучали Тору «мудрецы» и «ученики мудрецов» — клан интеллектуалов. Это была эпоха второй и третьей софистики, когда во всех городах Римской

<sup>2</sup> Деррида 2007а. С. 73–74.

империи открывались философские кафедры, риторические и юридические школы. В некотором роде ешивы и были еврейскими кафедрами, где в отсутствие Храма творился новый иудаизм.

Без Храма система заповедей, которая делала евреев евреями, грозила рухнуть. Ведь нельзя уже было выгнать козла отпущения в пустыню, приносить жертвы, совершать паломничество на Пасху, Пятидесятницу и Праздник Кущей. Изучение заповедей стало не менее, даже более важным, чем их соблюдение. Возможно, это случилось бы и без разрушения Храма. Ведь уже до катастрофы фарисеи устно толковали Тору. Но разрушение Храма сделало неизбежным рождение Устной Торы из толкований и дополнений.

В начале II столетия в городке Ямния (Явне) мудрецы приступили к созданию Мишны. *Мишна* переводится как «повторение» и «изучение» — ведь и в русском языке «учить» и «вторить» («повторять еще раз») — слова, близкие по смыслу. Повторяли заповеди, данные Моисею, на горе Синай. Но о каких заповедях идет речь? Ведь в представлении законоучителей Моисей получил на Синае две Торы — Устную и Письменную. Письменная Тора (Библия) была доступна всем, даже язычникам, но Устная Тора передавалась от учеников к учителям, ее нельзя было преподавать на рынке. Она уточняла и развивала Письменную, толковала ее, применяя к изменчивой действительности.

Около 200 г. Мишна была отредактирована и кодифицирована. Произошло это в Галилее (на севере римской провинции Палестина) под руководством рабби Иуды Князя (Йехуда ха-Наси). Его называли

«князь» (*наси* — на иврите) или «патриарх» (на латыни и греческом), поскольку он был главой Синедрiona — совета и суда мудрецов. Римляне признали за ним почти властные полномочия. Он мог назначать судей и заботиться о редакции права, о Мишне. Мишна состоит из шести тематических разделов: «Зраим» («Посевы»), Моэд («Даты»), «Нашим» («Женщины»), «Незикин» («Виды ущерба»), «Кодашим» («Жертвы»), «Техарот» («Законы ритуальной чистоты»), которые, в свою очередь, состоят из разного числа трактатов.

Казалось бы, все ясно и просто. В разделе «Посевы» собраны установления, имеющие отношение к земле, раздел «Женщины» посвящен семейно-брачному праву и т.п. Но почему в «Посевах» оказался трактат «Брахот» («Благословения»), а в «Женщинах» — трактат «Недарим» («Обеты»? Почему трактат «Гиттин», тема которого — разводное письмо (*гет*), трактует покупку имущества, конфискованного у бунтовщиков римлянами? Подобного рода отступлений от темы и странностей не счесть. В Мишну вторгается материя словесная: изречения, анекдоты, наставления и т.п. Право принято называть *галахой*, а словесность — *аггадой*. Они переплетены, как волокна в коврике. Собственно, «трактат» (*масехет*) так и переводится как «циновка», «плетенка». Это совпадает с названием греческого жанра *стромата* («циновки», «ковры»), который отказывается от линейной ясности сознательно, чтобы не быть доступным профанам. По крайней мере, так объяснял свой замысел Климент Александрийский во вступлении к книге «Стромата».

Мы ждем от Мишны трактатного построения, известного из сочинений Аристотеля и из речей софистов. От постановки вопроса вначале через цепь силлогизмов подобает идти к выводам в конце. Силлогизмы в Мишне действительно есть, но они вовлечены в игру, правила которой далеки от логики. Вдобавок они не ведут ни к какому конечному выводу. Торжествуют аллюзии и ассоциации — сходство по смежности. Нет ни заключения, ни предисловия. Проще всего объяснить это наивностью мудрецов, но легче найти наивность в римском сенате, чем в ешиве.

Еще до того, как Мишна была составлена, мудрецы начали обсуждать ее параграфы, беседовать на ее темы. Это обсуждение, диалог мудрецов, имеющее целью квазианалитический вывод, принято называть *талмудом* (позднее в более широком смысле обсуждение Мишны стало называться арамейским аналогом термина «талмуд» — *гемара*). Жанр талмуда ближе к диалогам Платона, чем любое сочинение греческих и римских авторов. Иногда диалог (как и у Платона) переходит в *симпосий*, застолье, сопровождаемое речами. Вокруг трактатов Мишны сложились два Талмуда — Иерусалимский и Вавилонский. Иерусалимский Талмуд был создан в Галилее и не имеет никакого отношения к Иерусалиму, куда евреям разрешали входить только на девятый день месяца *ава* (оплакивать разваленный Храм). В начале V в., когда римляне отменили должность председателя Синедрiona (*наси*), редактирование Иерусалимского Талмуда закончилось. Вавилонский Талмуд создавался на юге Ирака, где уже не было Вавилона, но стояли развалины великого города. Эта местность принадлежала

Сасанидской (Персидской) империи. С арабским завоеванием в VII столетии Вавилонский Талмуд был «запечатан», процесс его создания остановлен. Началась иная эпоха, евреи увлеклись философией, изменили и способ своего мышления, и правила своего творчества. Но Вавилонский Талмуд, как он сложился к середине VII столетия, стал нормативным во всем Халифате — от Персии до Испании, а затем проник и в Северную Францию и Германию. Именно его по сей день учат в ешивах. Его исследуют историки и филологи, им увлекаются поэты и философы. Тайна нелогичности Талмуда вызывает к постмодернистскому сознанию.

Кажущаяся нелогичность Талмуда скрывает смысл, превышающий смысл отдельных частей: анекдотов, юридических дискуссий, проповедей и т.п. Необходимо изучить структуру трактатов, чтобы увидеть их настоящее содержание. Вовсе не случайно Талмуд не придерживается юридических тем, постоянно отступает от них. Можно сказать, что Талмуд посвящен бытию и времени, хотя слова «бытие» в нем нет, а время не поднято до уровня философской категории. Два основных уровня Талмуда — «здесь и сейчас» и «метаистория». Между этими двумя уровнями каждый трактат протягивает свой неожиданный сюжет.

Настоящие авторы трактатов — безымянные редакторы, творившие в районе VI столетия, на исходе античности. Они строили из готовых кирпичиков, которые надо было обтесать и положить в кладку, составив оригинальный узор. «Кирпичики» передавались от поколения к поколению, захватывая рассказы об Александре Македонском, об Ироде и Иудейской войне, о римских

кесарях и матронах. Они включали толкования учеников Иисуса и анекдоты о самом Иисусе, споры фарисеев с саддукеями, отзвуки греческих романов. Из этих кирпичиков редакторы Талмуда возвели грандиозное здание — текст, который не является книгой и не хочет звать себя книгой (ибо книгой, свитком считается только Письменная Тора, Библия). Талмуд причисляет себя к Устной Торе, хотя был постепенно записан на кодексах и всегда записывался на восковых табличках. Его «устность» — признак элитарности, а не народности, исполнение завета Платона не доверять учение письму и профанам.

Мудрецов, живших до начала III в., принято называть *таннаями*. Мудрецы III–V столетий именуются *амораями*. Им на смену в VI–VII вв. приходят *саворай* и таинственные *стаммаи* — безымянные редакторы Вавилонского Талмуда. Между Мишной и Вавилонским Талмудом располагаются во времени другие памятники Устной Торы. В III столетии была составлена Тосефта («Дополнение»). Структурно этот сборник повторяет Мишну, но в него вошли и дополнительные или расширенные по сравнению с Мишной узаконения. С III по VII в. составлялись сборники *мидрашей*, толкований к Торе. В V в. возник *пюот* — литургическая поэзия. За исключением Вавилонского Талмуда, вся Устная Тора творилась в Палестине. Палестинские мудрецы называли вавилонских собратьев *гасим* («грубые», «туповатые», «без чувства юмора»). Действительно, вавилонские мудрецы сделали лишь самую малость — нефилофский рациональный мифопоэтический синтез, гигантский Вавилонский Талмуд. Понимание Вавилонского

Талмуда требует усилий, вызывает к напряжению мысли. Но и тексты тех, кто пытается его понять, без усилий не могут быть поняты. Как бы мы ни хотели «быть понятыми», мы обречены писать «нескладное», следуя за мыслью мудрецов Талмуда. На этом мы завершаем предисловие и приглашаем читателя к чтению нашей книги.

## ГЛАВА 1

# БЕГСТВО ОТ ЛОГОСА: К ПОНИМАНИЮ РАВВИНИСТИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Было бы неразумным отрицать, что я пытался создать феноменологию различий между иудаизмом и христианством на протяжении большей части своей научной жизни. Но в последнее время я несколько сместил оттенки.

*Д. Боярин. О реконструкции мидраша<sup>1</sup>*

...Прочтение греческих мифов школой стоиков на основе натурфилософии и этики содержит в себе герменевтику, значительно отличающуюся от раввинской интерпретации Торы в Га-лахе и Хаггаде...

*П. Рикёр. Конфликт интерпретаций<sup>2</sup>*



80-х годов прошлого века, когда философы озаботились поиском альтернатив западной метафизике, тезис о близости классических еврейских текстов постмодерну вошел в моду. Вообще, постмодерн актуализировал обращение к «иным» интеллектуальным традициям. Но зададимся

<sup>1</sup> Boyarin 2006. P. 300.

<sup>2</sup> Рикёр 1995. С. 4.



вопросом: в чем же заключена «инаковость» еврейской традиции по отношению к западной мысли?

Уже в X в. устами Саадии Гаона иудаизм заговорил на языке рационалистической исламской теологии — *кала-ма* (типологически сходного со святоотечеством, а возможно, и генетически с ним связанного). В дальнейшем, вплоть до XIII в., развиваясь в рамках арабской культуры, еврейская мысль активно впитывала греческое философское наследие. Философия проникла в самое сердце еврейской традиции. Так составленный Маймонидом всеобъемлющий кодекс еврейского закона «Мишне Тора» начинается с изложения физики и метафизики Аристотеля! Рационалистическая тенденция в средневековом иудаизме оказывается гораздо более радикальной, нежели в исламе и христианстве (чему способствует слабость противодействия ей). Так, в христианском мире теория двойственной истины аверроистов воспринималась как крайнее проявление философской ереси<sup>3</sup>. В еврейском же ученом сообществе аверроист Ицхак Альбалаг (XIII в., Испания)<sup>4</sup> считался умеренным или даже склонным к традиционализму автором. Маймонидов аристотелизм, несмотря на некоторое сопротивление, господствует вплоть до XV в., продолжая оказывать заметное влияние и позднее. Если же говорить о самом крупном еврейском антиаристотелике — Хасдае Крескасе (ум. 1412), то его мысль, как показал Ш. Пинес, следует рассматривать в рамках общих достижений поздней схоластики<sup>5</sup>. Если не

<sup>3</sup> См.: Шевкина 1972.

<sup>4</sup> См.: Vajda 1960.

<sup>5</sup> См.: Пинес 2009. С. 232–298.

принимать в расчет каббалу, развивавшуюся с XIII в., то в сфере теологии и философии<sup>6</sup> еврейская средневековая культура навряд ли может считаться более «чуждой» метафизике, нежели культура христианская.

В Новое время (начиная с Моисея Мендельсона) еврейская философия смотрит на иудаизм с позиций той или иной западной философской системы. Авторы этих систем, как правило, критикуют иудаизм. В ответ возникает апология иудаизма. Так, Мендельсон противостоит Спинозе, кантианцы Соломон Маймон (1752–1800) и Шауль Ашер (1767–1822) опровергают кантовский взгляд на иудаизм, Соломон Формштехер (1808–1889) и Шмуэль Гирш (1815–1889) полемизируют с Гегелем, принимая в целом его систему, а властитель дум еврейской философии XX в. неокантианец Герман Коген (1842–1918) дает трактовку иудаизма в духе «религии разума». Наконец, Эмануэль Левинас осмысляет иудаизм сквозь призму философского учения, вдохновленного Гуссерлем и Хайдеггером. Даже если рассматривать всех перечисленных мыслителей (и многих других, не упомянутых здесь) как представителей единой традиции, обращавшейся к источникам иудаизма<sup>7</sup>, то естественнее было бы признать эту традицию ветвью западной мысли, нежели ее альтернативой. Следует принять во внимание и тот факт, что в Новое время до середины XIX в. еврейский философ находится к практикующей иудейской общине

<sup>6</sup> Как, впрочем, и в области библейской экзегезы, тяготеющей к с заложенному Саадией Гаоном рационалистически-филологическому методу (см. Гершович 2008. С. 118–140).

<sup>7</sup> См.: Йошпе 2003, а также Смирнов 2003.

в положении блудного сына<sup>8</sup>. С появлением неоортодоксального учения Шимшона-Рефаэля Гирша (1808–1888) число исключений из этого правила стало нарастать. В традиционной же иудейской среде, отворачивающейся от западной мысли, сохраняется средневековая философско-теологическая парадигма, где адаптированный аристотелизм дополняется тем или иным объемом пронизанных неоплатонизмом каббалистических идей. Это сочетание порой порождает весьма своеобразные учения<sup>9</sup>. Их «инаковость» по отношению к западной философской традиции неочевидна.

Но есть тексты, в которых «инаковость» еврейской культуры бросается в глаза. Это талмудическая литература, созданная во II–VII вв. в Римской Палестине и Сасанидском Ираке (в Вавилоне — в еврейской традиции). Сталкиваясь с этими текстами, европейское сознание испытывает нечто вроде культурного шока. При ближайшем рассмотрении становится ясно, что шок порождается не древностью текстов, а особенностями дискурса. Талмудическая литература является как бы нелегально (то есть с нарушением запрета) записанной частью Устной Торы, толкующей Письменную Тору (Ветхий Завет). Это особая герменевтическая традиция, определяющая самые разные сферы жизни евреев.

<sup>8</sup> Редким исключением является рабби Нахман Крохмаль (1785–1840), который пытается осмыслить историю иудаизма в терминах гегелевской философии духа.

<sup>9</sup> Как, например, учение рабби Моше-Хаима Луццатто (1707–1747) или таких хасидских авторов, как рабби Нахман из Брацлава (см.: Грин 2007).

Мудрецы Талмуда прекрасно сознавали, что именно в устной традиции, которую они были вынуждены записать, заключена «инаковость» по отношению к христианскому миру; они называли эту традицию «тайнством» и полагали ее залогом избранности.

Хотел Моисей, чтобы и *Мишна*<sup>10</sup> была записана. Но предвидел Святой, благословен Он, что в будущем народы мира переведут Тору, и будут читать ее на греческом, и будут говорить: «Мы — Израиль». Сказал Святой, благословен Он, в качестве притчи: «Если бы написал Я ему [Моисею] множественность Торы Моей, то она была бы ему как чужая» (Ос 8:12)<sup>11</sup>. Почему же до такой степени? Ибо *Мишна* — тайна<sup>12</sup> Всевышнего, а тайну Он раскрывает только праведникам, ибо сказано: «Тайна Господа — боящимся Его» (Пс 25/24:14) (Танхума «Вайера» 6)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> То есть Устное Учение.

<sup>11</sup> В синодальном переводе: «Написал Я ему важные законы Мои, но они сочтены им как бы чужие». У Йосифона в традиционном еврейском переводе: «Если бы написал Я ему основы Торы Моей, то они были бы приняты как чужие». То, что переводится как «важные» или «основы», передано в оригинале словом *руббей*, которое может означать как важность, так и множественность. В данном случае под множественностью имеется в виду Тора Письменная вместе с Устной.

<sup>12</sup> В оригинале — производное от греческого *μυστήριον*. Возможный перевод — «тайнство». Однако ниже в цитируемом стихе — ивритское *сод* («тайна»).

<sup>13</sup> Мидраш Танхума (Бубер) 1964. Т. 1. С. 87–88.

Не случайно первые каббалистические произведения, появившиеся как реакция на распространение аристотелианской философии, предстали в обличье талмудических текстов<sup>14</sup>. Возможно, именно тот факт, что на протяжении многих веков традиционное иудейское образование было основано на изучении талмудических текстов и комментариев к ним<sup>15</sup>, и определяет главное отличие еврейской культуры от западноевропейской. Насколько традиционное изучение Талмуда и методы талмудического смыслостроения сказались на особенностях еврейской мысли Средневековья и Нового времени, а также на развитии каббалы — очень интересный, ждущий своего изучения вопрос. Но прежде нуждается в осмыслении сам феномен талмудической литературы.

Заметим, что предпринятый нами поиск «инаковости» еврейской культуры, как и радостное ее обнаружение, свойствен постмодернистскому взгляду, спешащему, кроме всего прочего, увидеть в мидраше и Талмуде собственное отражение. Совсем иной взгляд определял подход к талмудической литературе в первой половине XIX в. Основатели академической иудаики, деятели *Wissenschaft des Judentums*, были гегельянцами. Заботясь об эмансипации евреев, они стремились представить иудаизм как культуру, обнаружить в его развитии следы проявления единого духа. Они искали вовсе не «иное» еврейской культуры, а как раз то общее, что могло бы стать теоретическим основанием для слияния еврейской культуры с гуманистической европейской. С

<sup>14</sup> Псевдоэпиграфами являются и Сефер ха-Бахир, и Сефер ха-Зохар.

<sup>15</sup> В ортодоксальном иудейском мире так обстоит дело и по сей день.

этой точки зрения по отношению к талмудическим текстам были возможны два подхода: либо не замечать их странность, либо эту странность каким-либо образом объяснить. Отсюда — неявная и, может быть, не всегда осознанная апологетика под покровом научности, которая сопровождает изучение талмудической литературы на протяжении всей недолгой истории академической иудаики.

Данная глава представляет собой размышления о проблематичности научных подходов к талмудической герменевтике, а также некоторые предварительные соображения относительно возможной перспективы решения этих проблем.

\* \* \*

Как было сказано выше, Устная Тора представляет собой объяснение Писания, то есть является герменевтической традицией. Но в рамках этой традиции существует толкование Библии в более узком смысле, которое имеет обобщенное название *мидраш* (от глагола *дараш* — «искать», «взыскивать»). Это толкование либо связывало библейский текст с устной законодательной традицией, *галахой* (галахический мидраш), либо носило ненормативный, чаще всего назидательный характер (аггадический мидраш). Репутация обоих типов мидраша в христианской культуре всегда, начиная с Юстина Мученика, была крайне низкой. *Галаха* подвергалась критике в силу ее сугубо легалистского характера, приверженности букве вместо духа<sup>16</sup>, *аггада* —

<sup>16</sup> Особенно остро и пренебрежительно эта критика звучала в отношении аналитической дискуссии, ведущей к установлению

напротив, из-за «далековатой» связи с толкуемым библейским текстом, из-за фантастичности, которая квалифицировалась как «детские сказки»<sup>17</sup>.

Когда переведенный на арабский язык греческий логос проникает в самые недра иудаизма, внутри еврейской культуры развивается (продолжающаяся до Новейшего времени) апология мидраша. Создается впечатление, что рационалистически мыслящие еврейские круги время от времени испытывали некоторое смущение, признаваясь, что мидраш вовсе не разъясняет Писание, то есть не является экзегезой в строгом смысле слова.

Так, целая плеяда еврейских комментаторов XI–XII вв., ставя целью объяснение простого смысла Писания, методически отказывалась от мидраша и обращалась к филологии и здравому смыслу. Авторитетнейший комментатор XII в. Авраам Ибн Эзра подчеркивал, что функция мидраша — либо подтвердить тот или иной закон, относительно которого у несведущих людей могут возникнуть сомнения, либо проиллюстрировать известное умозаключение в области законодательства, либо наставить юношей на путь истинный<sup>18</sup>. Хотя, по

---

закона и называемой *талмуд*. Заметим, что *мидраш* как способ толкования и *талмуд* как метод анализа законодательной традиции следует отделять от конкретных текстов: сборников мидрашей и двух Талмудов (Палестинского и Вавилонского). В последнем случае слово «Талмуд» (не как жанр, но как литературный памятник) пишется с большой буквы. Оба Талмуда построены как комментарии к Мишне, законодательному кодексу начала III в. н.э.

<sup>17</sup> Об отношении отцов церкви к мидрашу, в особенности аггадическому, см.: Гиршман 2002.

<sup>18</sup> См.: Авраам Ибн Эзра 1976. С. 3–4.

словам Ибн Эзры (см.: Комментарий к Пятикнижию, предисловие), есть и мидраши, имеющие таинственный смысл, их нельзя понимать буквально<sup>19</sup>.

Маймонид, один из виднейших еврейских мыслителей, утверждал, что некоторые толкования мудрецов Талмуда «подобны фигурам поэтической речи и отнюдь не являются истолкованием того, о чем говорит стих» (Путеводитрель растерянных III, 43)<sup>20</sup>. Согласно Маймониду, в понимании «странных» мидрашистских толкований люди делятся на две категории: «Одни воображают, что *драшот*<sup>21</sup> высказаны, чтобы объяснить стих, а другие относятся к ним с издевкой и считают их смехотворными, поскольку очевидно, что не в этом смысл стиха»<sup>22</sup>. И далее Маймонид замечает:

Первые стараются всеми силами оправдать по своему разумению *драшот* и защитить их, воображая, что таков смысл стиха и что к этим *драшот* следует относиться как к полученным по традиции законам. Но обе эти группы людей не понимают, что эти *драшот* подобны поэтической речи — вещь несомненная для разумеющего — и что такой способ был общепринят: в то время все пользовались им, как это делают поэты, сочиняя стихи<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> См. там же.

<sup>20</sup> Маймонид (Мунк) 1931. С. 420.

<sup>21</sup> Мн. ч. от слова *драша* («законченное толкование»), однокоренного со словом *мидраш*.

<sup>22</sup> Маймонид (Мунк) 1931. С. 420.

<sup>23</sup> Маймонид (Мунк) 1931. С. 420.

В такой трактовке мидраш есть не что иное, как навешенная Писанием поэтическая речь, а вовсе не объяснение смысла стихов. Но почему мудрецы Талмуда прибегают к поэтической речи, облакая ее в форму толкования Писания? Маймонид мог бы ответить на этот вопрос, процитировав приведенные выше слова своего старшего современника Ибн Эзры. Но, в отличие от последнего, он создал целостную концепцию, описывающую собственную раввинистическую литературу «форму сознания». Он даже собирался написать книгу с целью «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» (Путеводитель растерянных. Предисловие)<sup>24</sup>. Согласно Маймониду, мудрецы Талмуда были наставниками народа, обладавшими философским знанием, заключенным в Писании. Они формулировали это знание как в виде законов и наставлений, так и в иносказательной, эзотерической форме, доступной лишь избранным. Таким образом, мидраш оказывается герменевтическим приемом переложения главного, философского содержания Писания на язык времен Мишны и Талмуда. Раскрывая этот смысл, мидраш одновременно скрывает его, что полностью соответствует природе самого Писания и замыслу его Автора<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Маймонид (Шнейдер) 2000. С. 26.

<sup>25</sup> «Даже у того, кто пытается обучать, 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

Перед нами изысканная философская апология мидраша. Из нее следует, что герменевтика мудрецов Талмуда стратегически совпадает с герменевтикой самого Маймонида, написавшего свой трактат «Путеводитель растерянных» так, чтобы раскрыть, одновременно скрывая, философское содержание Писания.

Весьма показательно, что один из виднейших исследователей раввинистической литературы первой половины XX столетия — Изаак (Ицхак) Хайнеман, классифицируя различные актуальные в его время подходы к мидрашу, намеренно перефразирует Маймонида. Три соответствующих подхода — это резкая филологическая критика, наивная апология и коренящийся в романтизме эстетический подход<sup>26</sup>. Сам Хайнеман, развивая теорию «органического мышления» мудрецов Талмуда<sup>27</sup>, считает себя продолжателем М. Закса, который первым увидел как принципиальное отличие аггадического мышления от современного научного, так и его глубину, тонкое понимание библейского текста, обязанное «проницательному детскому взгляду» мудрецов. Сходные идеи развивал Макс Кадушин<sup>28</sup>. Очевидно, что этот подход так или иначе связан со всплеском интереса к «примитивным» культурам в первой половине XX столетия, с бурным развитием антропологических исследований и со все более острым осознанием

волей так же, как они движимы своими природными состояниями» (там же. С. 23).

<sup>26</sup> См.: Хайнеман И. 1970. С. 2–4.

<sup>27</sup> См. там же. С. 8–13.

<sup>28</sup> См.: Kadushin 1938; Kadushin 1972.

неадекватности попыток разложить рассматриваемые явления в системе координат западного мировосприятия. Но вместе с тем подход Хайнемана–Кадушина представляет собой культурологическую апологию мидраша, в определенном смысле сходную с философской апологией Средневековья. Заметим, что речь идет о косвенной, не выраженной в явном виде апологии, которая облечена в одежды объективного и беспристрастного научного исследования.

Надежда на понимание раввинистического мидраша, свободное как от предвзятой критики, так и от апологетики, могла появиться, когда герменевтика, высвободившись из узкого русла того или иного свода правил, устремилась (в трудах Ф. Аста, Ф. Шлейермахера и В. Дильтея) к статусу всеобщего искусства понимания<sup>29</sup>, а затем, дистанцировавшись от собственного метода, благодаря М. Хайдеггеру и его последователям превратилась в онтологию понимания. Такой поворот в философии должен был иметь последствия и для исторической науки — он поставил в центр изучения исторически сложившихся форм сознания специфику герменевтических стратегий той или иной культуры в качестве ее онтологических оснований или онтологической структуры. Отныне интерпретирующие усилия отдельной традиции, какими бы странными они ни казались, не подлежат высшему суду логоса, не поверяются им, а свидетельствуют об определенном виде экзистенции, об определенной форме пони-

<sup>29</sup> «Герменевтика как искусство понимания еще не существует в общей форме, но только как множество специальных герменевтик...» (Шлейермахер 2004. С. 41).

мающего бытия. Книга А. Смирнова «Логика смысла»<sup>30</sup> и его прекрасный анализ типа смыслостроения в мусульманской традиции — пример тонкого и глубокого исследования, выявляющего различия парадигматически сходных феноменов (таких, например, как арабская философия и западная философская традиция, частично вобравшая арабскую). Очень интересным было бы подобного рода исследование средневековой еврейской философии. Но в талмудической литературе мы имеем дело с феноменом, который парадигматически ни сходен с философией, характеризуется иным способом смыслостроения. Эта ситуация и проще, и сложнее той, которая затрагивается А. Смирновым.

В эпоху постмодерна мидрашу даже слишком «повезло». Дискурс радикальной постструктуралистской критики европейского логоцентризма (с ее особым отношением к языку) был пронизан игрой слов, тропов, звуковых ассоциаций и т.п. То есть именно теми элементами, которые весьма характерны для мидраша. Так, романтический бунт против логоса, поднявшийся на волне постмодерна и постструктурализма, стал для мидраша и талмуда пропуском в мир гуманитарной учености. Однако, несмотря на имеющиеся философские основания, историческое исследование раввинистической литературы регулярно попадает в порочный круг (*circulum vitiosum*), не в состоянии подняться до того позитивного герменевтического круга, который имел в виду Хайдеггер и вслед за ним Гадамер. Оно то и дело «застревает» на «предпонимании»<sup>31</sup>, не до

<sup>30</sup> См.: Смирнов 2001.

<sup>31</sup> См.: Гадамер 1988. С. 317–323.

конца осознавшем и выяснившем все свои «предрассудки понимания». На наш взгляд, этот порочный круг возникал и возникает из-за почти неизбежного вторжения телеологии в историю. Историк соблазняется видеть изучаемое явление частью или предзнаменованием той философской системы, которой сам следует, тем более что и само это явление (мидраш) не является для него нейтральным. Для академической иудаики изучение мидраша есть по-иски духовной родины, хотя специалистами здесь совсем не обязательно должны быть (и являются) евреи.

\* \* \*

В 1982 г. вышла книга Сьюзен Хандельман «Убийцы Моисея: возникновение раввинистической интерпретации в современной теории литературы»<sup>32</sup>. Главный тезис книги гласил: «Раввинистический способ мышления есть не что иное, как та лингвистическо-метафорическая герменевтика, с требованием которой выступили... Гадамер, Рикёр, Деррида и другие мыслители»<sup>33</sup>. Хандельман не просто истолковала мышление Талмуда с помощью герменевтики Деррида, но и представила одно подобием другого. Более того, она нашла еврейские корни у новой герменевтики (ведь Фрейд, Деррида и Блюм были евреями). Хотя «доказывать, что еврейское происхождение повлияло на откровенно светских евреев, — сложная и тяжкая задача, — пишет Хандельман. — Существует поразительное и глубокое структурное сходство между раввинистическими методами интерпретации и трудами наших новейших

<sup>32</sup> Handelman 1982.

<sup>33</sup> Ibid. P. 24–25.

и влиятельнейших (еврейских) мыслителей, таких как Фрейд, Деррида и Блюм»<sup>34</sup>. Фрейд, Деррида и Блюм оказались замешаны в вековой спор еврейской герменевтики с западной философской традицией.

Удивительным образом, однако, Хандельман и другие последователи Деррида в академической иудаике «разошлись в пути» со своими непосредственными предшественниками, исследователями той же еврейской герменевтики. Вместо ожидаемых споров, опровержений, отрефлексированной смены парадигм мы обнаружим иногда непонимание, чаще — замалчивание. Причиной, по-видимому, является различие философских платформ, из-за чего разные поколения попросту говорят на разных языках. Различие это уходит корнями в знаменитый диспут Кассирера с Хайдеггером, состоявшийся в швейцарском Давосе в 1929 г. Хайдеггер на этом диспуте отстаивал свою экзистенциальную онтологию *Dasein*, стирающую субъект-объектное различие, а Кассирер излагал трансцендентальную теорию смысла, основанную на символическом отношении как априорном условии конструирования предметности как таковой. Первый был воспринят вторым как идеалист-метафизик, с которым и говорить-то, по сути, не о чем, а второй первым — как неокантианец-гносеолог, взгляды которого давно преодолены уже феноменологией Гуссерля. Один из очевидцев спора справедливо заметил: «Оба господина говорят на абсолютно разных языках»<sup>35</sup>. Столкновение учителей вылилось в непонимание учеников.

<sup>34</sup> Ibid. P. XV.

<sup>35</sup> Это замечание Хендрика Дж. Поса (см.: Heidegger 1991. S. 287.

Хандельман, очевидно, не поняла Изаака Хайнемана, который находился под влиянием идей Кассирера. В своей книге она упомянула его только один раз<sup>36</sup>, отметив, что Хайнеман «не интересовался философскими аспектами значения». Даниэль Боярин<sup>37</sup> упрекнул ее в непонимании немецко-израильского ученого, намекая на незнание иврита, не позволившее Хандельман прочесть «Пути аггады», главный труд Изаака Хайнемана<sup>38</sup>. Сам Боярин не только читал эту книгу, но и посвятил ей параграф в своем теоретическом труде<sup>39</sup>. Тем поразительнее «вытеснение» Хайнемана из научного спора даже в трудах Боярина. В 2006 г. Боярин опубликовал статью-постскрипtum к своему многолетнему творчеству, посвященному, как пишет он сам, «феноменологии различий между иудаизмом и христианством»<sup>40</sup>. Факт, находящийся в статье объяснение, — отсутствие аллегории в раввинистической герменевтике. Факт этот совершенно очевиден для автора, его не надо доказывать, его надо только истолковать. Между тем для Хайнемана столь же очевидным было противоположное: аллегория существовала и господствовала в раввинистической герменевтике! В 1936 г. вышла его книга, которая так и называется: «Древнееврейское аллегорическое толкование» (*Altjüdische Allegoristik*)<sup>41</sup>.

<sup>36</sup> См.: Handelman 1982. P. 234. Note 1.

<sup>37</sup> О профессоре Беркли Д. Боярине, самом ярком из представителей постмодерна в американской (да и мировой) иудаике, см.: Ковельман 2007. С. 183–206.

<sup>38</sup> См.: Boyarin 1994. P. 131. Note 2.

<sup>39</sup> Ibid. P. 1–11.

<sup>40</sup> Boyarin 2006. P. 299–321.

<sup>41</sup> См.: Heinemann 1936.

Почему Боярин не сослался на Хайнемана и не попытался вступить с ним в дискуссию? Видимо, все дело в полной несовместимости философских посылок двух исследователей. Зрение, настроенное по шкале Деррида, просто не видит того, чего не видит Деррида, а Деррида не видит Кассирера. Историческая память разрушена в Давосе.

Нет никаких сомнений, что аллегория, в глазах последователей Деррида, дискредитирована своей связью с онтологией той западной метафизики, которую критикуют и Хайдеггер, и Деррида. Согласно Платону, пишет Хандельман, бытие должно быть понято не из языка, а из «самого себя», истина трансцендентна. Язык не более чем звукоподражание. Искатель правды от звуков речи устремляется к молчаливой онтологии через преграду языка. Церковь восприняла платоновское преодоление языка как прорыв от буквы Писания к духу. Таким образом, греческое просвещение («от мифа к логосу») нарушило единство слова и вещи, речи и мысли, дискурса и истины. Напротив, современные лингвисты, замечает Хандельман, указали на неразрывное переплетение языка и мыслей, на независимые когнитивные функции слов<sup>42</sup>. Аллегория, излюбленный метод христианского толкования, также коренится в платоновской онтологии. Истина постигается путем разрушения «внешней оболочки», материальности языка<sup>43</sup>. Вся онтологическая традиция

<sup>42</sup> См.: Handelman 1982. P. 4–5.

<sup>43</sup> Ibid. P. 14. Следует заметить, что крайняя позиция Хандельман и Боярина, разводящих аллегорическое толкование и мидраш, разделяется далеко не всеми. Так, Дэвид Стерн, также принадлежащий к постструктуралистскому поколению в



западной метафизики основана на платоническом путешествии души из одного мира в другой. В христианской мысли оппозиция чувственного и умопостигаемого, буквального и аллегорического становится оппозицией буквы и духа. Отсюда склонность западного богословия и западной литературы к аллегорическому толкованию<sup>44</sup>.

Этому мышлению Хандельман противопоставила раввинистическую мысль, которая якобы развивалась независимо от западной метафизики, от платонической традиции. Здесь не было разрыва между буквой и духом, между чувственным и умопостигаемым мирами. На иврите и «слово», и «вещь» — *давар*. Бытие еврейского Бога постигалось не через умозрение, но через слушание, через Божественное слово<sup>45</sup>. По мнению Деррида (замечает Хандельман), пытаясь одухотворить иудаизм, христианство на самом деле мстительно буквализировало его, с одной стороны, проповедуя воплощенное Слово, с другой же — отрицая метафорическую природу абстракции, изгоняя метафору из науки. Разоблачая эту буквализацию как смертный грех, Деррида, с точки зрения исследовательницы, проявляет свою раввинистическую сущность. Всю западную метафизику он считает «белой мифологией», мифологией, которая выдает себя за буквальную истину. Хандельман так формулирует мысль Деррида:

иудаике, пишет: «Мидраш вовсе не чужд аллегории по своей сути. Напротив, иногда... мидраш глубоко аллегоричен в его способах интерпретации». Объясняется это смешением еврейских (то есть библейских) и греко-римских элементов в мидраше (см.: Stern, D. 1996. P. 6).

<sup>44</sup> См.: Handelman 1982. P. 16.

<sup>45</sup> Ibid. P. 16–17.

Проблема наук в том, что они склонны путать метафору с концепцией, забывать фундаментальную метафорическую природу абстракции. Подобно христианской мысли, наука буквализирует метафору... слова могут стать пустыми знаками, указывающими на концепции, но лишенными собственной жизни<sup>46</sup>.

Здесь Деррида, по мысли Хандельман, сходится с Гегелем, который тоже возводил философские концепты к чувственному значению, перенесенному в духовную плоскость. Однако для Гегеля *снятие* чувственного аспекта метафоры было инновацией. Деррида же считает стирание первоначальной конкретности метафоры притворством, сокрытием чувственных и метафорических истоков философии.

Для Деррида, пишет Хандельман, нет никакого неметафорического пространства, никакой вещи в себе, которую можно было бы познать в ее сущностной истинности. Для Аристотеля имя может быть собственным, присущим вещи, только если оно однозначно. Деррида же утверждает бесконечное множество значений в полном соответствии с раввинистическими толкованиями Торы<sup>47</sup>. Раввинистическое мышление основано на лингвистическо-метафорической герменевтике, избегающей однозначности. Метафора, замечает Хандельман, есть подрыв под тщательно построенное здание греческое онтологии. Именно поэтому «ее тревожащие неопределенности низведены в ненаучное царство поэтики»<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Ibid. P. 18.

<sup>47</sup> См.: Handelman 1982. P. 20–21.

<sup>48</sup> Ibid. P. 23–24.

Понятия раввинистического мышления были не абстрактными, а образными. Поскольку в еврейской мысли слово и вещь неразрывно связаны, отношение слова к вещи не является отношением абстрактного к конкретному. Вместо *репрезентации* мы находим *схваченную реальность*<sup>49</sup>. Итак, в свете хайдеггера-дерридианской критики западной метафизики аллегория признается онтологически подозрительной, а метафора, напротив, позитивной, покуда она выступает «в своей первоначальной конкретности».

Книга Хандельман была отвергнута той средой, которая должна была бы принять ее с энтузиазмом. Мы имеем в виду поколение постструктуралистов, вошедших в американскую талмудическую филологию в 80-х годах прошлого столетия<sup>50</sup>. Д. Стерн опубликовал целую серию отрицательных рецензий на книгу Хандельман. Д. Боярин обрушился на Хандельман в 1990 г., назвав ее трактовку «реификацией еврейского способа мышления». Реификация проявляется в том, что вся еврейская экзегеза (независимо от эпохи) противопоставляется логоцентрической европейской культуре. С точки зрения Боярина, неверно говорить обо всей еврейской культуре как о чем-то едином, ибо в ней есть и иная, «аллегорическо-аристотелианская» традиция, представленная, в частности,

<sup>49</sup> Ibid. P. 62.

<sup>50</sup> Манифестом постмодернистов стал сборник «Мидраши и литература», где сходство мидраша с философией Деррида провозглашалось уже в предисловии редакторов. Впрочем, сходство это сводилось почти исключительно к интертекстуальности (см. Hartman, Budic 1988. P. XI).

Маймонидам. Реификация маскирует противопоставление еврейского европейскому как «примитивного» «цивилизованному»<sup>51</sup>.

Однако уже в 1993 г. сам Боярин (в книге «Плотский Израиль») говорит об онтологических различиях между мидрашем и платонической аллегорией. «Для большинства в греко-римском мире онтологический дуализм стал естественным способом мышления, каковым он является и для нас (сознательно или бессознательно). Но протораввинистические евреи Палестины, по-видимому, ожесточенно сопротивлялись подобным дуалистическим идеям»<sup>52</sup>.

В итоговой статье 2006 г. Боярин сформулировал онтологическое различие ясно и четко. В христианстве означающее связано с означаемым трансцендентным, Логосом. Онтология языка предполагает магическую связь слов с вещами через идеи. Иудаизм же отвергает любой источник смысла, находящийся вне самого Писания, отвергает Логос. Поэтому аллегория в иудаизме невозможна. От этого пункта Боярин идет к своей кардинальной идее «плотского Израиля». Аллегорическое толкование в христианстве — это сублимация физической любви. Напротив, в иудаизме Божественная Любовь понимается буквально, через ассоциацию с человеческой, телесной сексуальностью. Чтение Боярина не может не вызвать ассоциаций с русской философской литературой (от Соловьева до Розанова). У Соловьева стереотип «телесности» иудаизма выворачивается почти на постмодернистский

<sup>51</sup> См.: Boyarin 1994. P. XII.

<sup>52</sup> Boyarin 1993. P. 5–6.

манер, так что порок становится достоинством. Да и само название книги философа — перевертыш («Еврейство и христианский вопрос» вместо обычного «Христианство и еврейский вопрос»). Но у Соловьева христианство и иудаизм устремляются к всеединству, а у Боярина застывают в «мультикультурности».

Почитаем теперь знаменитый второй том «Философии символических форм» Кассирера, посвященный мифу и вышедший в 1925 г.

Мифологический мир... конкретен потому, что в нем оба момента, момент вещи и момент смысла, могут без различения переходить друг в друга, срastaются здесь в непосредственное единство, становятся «конкретцией»<sup>53</sup>.

Речь идет о неразрывном единстве слова и вещи, которое Хандельман считает секретом раввинистического мышления, а Кассирер находит у всех «примитивных народов». Отделение означаемого от означающего, осознание символа как символа, а не как истинной реальности — это и есть содержание феноменологии духа, познание духом себя. Для Кассирера это всемирно-исторический процесс (феноменология духа), а не болезнь западной цивилизации<sup>54</sup>. В ходе такого процесса рождается аллегория. Она рождается потому, что мышление утрачивает наивный мифологический синкретизм «образа и вещи». Взамен появляется религиозная «трансцендентность». Вещь отделяется от знака,

<sup>53</sup> Кассирер 2002. С. 35.

<sup>54</sup> См. там же. С. 37.

буквальный смысл — от фигуративного, аллегория становится неизбежной. Именно на этой стадии миф вступает в союз с религиозной философией, с Платоном<sup>55</sup>. Определяющей оказывается гносеология, а не онтология — в полном согласии с неокантианством. Освобождение слова от слитности с вещью ведет к платонизму и метафизике, а платонизм и метафизика прокладывают дорогу мистике и выходу за пределы мифологического мышления. Лишь с огромным трудом, пройдя через мистицизм Возрождения, в идеализме Нового времени философия начинает рассматривать бытие как рациональное и символическое одновременно<sup>56</sup>.

Кассирер не отрицает феномены, о которых позже напишут Деррида и Хандельман. Он лишь дает им иную интерпретацию. Да, переход мифа в религию приводит к разрыву между чувственным и духовным, означаемым и означающим. Да, аллегория частично восходит к платоновской онтологии. Да, научное мышление многим обязано мистике, ибо в мистике «напряжение между миром, которому принадлежит знак, и тем, что этим знаком выражается, достигло нового размаха и интенсивности, а тем самым возросла и осознанность знака»<sup>57</sup>. Но для Кассирера «осознанность знака» как знака есть признак человеческой свободы, восхождения духа к науке. Метафорическо-мифологическое мышление тем самым становится концептуальным, научным. А для Деррида и Хандельман «проблема наук — в том, что они

<sup>55</sup> См. там же. С. 260–264.

<sup>56</sup> См.: Кассирер 2002. С. 264–265.

<sup>57</sup> Там же. С. 264.

склонны спутать метафору с концепцией... слова могут стать пустыми знаками, указывающими на концепции, но лишенными собственной жизни».

Слова Хандельман буквально ложатся на текст Осипа Мандельштама («О природе слова», 1922): «Вот куда приводит профессиональный символизм. [...] Ни одного ясного слова, только намеки, недоговаривания. Роза кивает на девушку, девушка на розу...» Слова становятся пустыми знаками, указывающими на концепции, но лишенными собственной жизни!

Совпадение Хандельман с Мандельштамом не случайно. Русские акмеисты, борясь с русскими символистами, участвовали в европейском движении, проходившем под девизом Гуссерля: «Назад, к самим вещам!» Позже Пауль Целан напишет:

Двенадцать стихотворений из сборника «Камень»... не «вторая реальность», сублимирующая в символической образности реальность настоящего. Встречающиеся в «Камне» образы сопротивляются попыткам подогнать их под понятие метафоры или эмблемы; они имеют феноменальный характер<sup>58</sup>.

Столкновение Хайдеггера с Кассирером в Давосе было подготовлено «антиметафизическим» порывом европейской культуры конца XIX — начала XX в. (начиная, как

<sup>58</sup> Целан 2008. С. 396. В комментариях Т. Баскакова отмечает: «Об интересе Целана к феноменологии свидетельствуют фрагменты из Материалов к докладу “О темноте поэтического”» (там же. С. 408).

минимум, с Ницше). В порыве этом (назад к вещи, назад к жизни, прочь от трансцендентного мира) участвовали и Бергсон, и Гуссерль, и Мандельштам. Поражение Кассирера и победа Хайдеггера обернулись «онтологическим поворотом герменевтики на путеводной нити языка»<sup>59</sup> (формулировка Гадамера). Онтология в духе Хайдеггера начала вытеснять гносеологию (а заодно и эстетику) как основу философского мышления. Удивительно, но только с 80-х годов XX столетия это течение достигло иудаики. Напротив, влияние Кассирера утвердилось в иудаике в 30-е годах и сохранялось вплоть до 50-х. Изаак Хайнеман, Макс Кадушин, Фриц Баер — все они продолжали традицию неокантианства.

Нам приходилось уже писать об Изааке (Ицхаке) Хайнемане<sup>60</sup>. Этот ученый принял концепцию Кассирера, но не ее либеральный пафос, не веру в абсолютное превосходство логоса над мифом. Хайнеман нашел место раввинистической герменевтики на границе первобытного («органического») мышления с мышлением научным и художественным. Рай еще не потерян, слово еще не разошлось со смыслом, но уже стало предметом игры, хотя и серьезной игры. Метафора во всей своей амбивалентности еще правит бал, отвергая научное мышление с его требованием исключения третьего.

<sup>59</sup> Гадамер 1988. С. 446–566. По мнению И. Блауберг, «А. Бергсон оказался одним из инициаторов так называемого онтологического поворота, происходившего тогда в философии — как на Западе, так и в России» (Блауберг 2008. С. 17).

<sup>60</sup> См.: Kovelman 2005. P. VIII–IX, 39–40, 43, 70–71; Ковельман 2007. С. 183–206.

Амбивалентность метафоры доставляет эстетическое наслаждение, укрывая смысл в тайне и загадке. (В 1982 г. Сьюзен Хандельман будет писать об амбивалентности и о множественности смыслов, не ссылаясь на Хайнемана и не принимая эстетику во внимание.)

Если Боярин не находит аллегории в мидрашах Талмуда, то Хайнеман не сомневается в ее существовании. Сквозь призму философского подхода Кассирера аллегория не подвергается обструкции за онтологически сомнительное означаемое, но может играть позитивную гносеологическую роль в развитии «объективного духа». Правда, по словам Хайнемана, древнееврейское аллегорическое толкование отличалось от обычного аллегорического толкования (то есть греческого, европейского). Оно не возникало из необходимости приписать Библии чужие вероучения, как делали отцы церкви, философы и мистики (в том числе еврейские философы и мистики). Жизненные воззрения, порождавшие толкование библейского текста, коренились в самом этом тексте, в его буквальном смысле. Рациональный элемент занимал в еврейском толковании очень скромное место. Напротив, на передний план выступало то, что в других видах аллегии обычно прячется в тени: радость от свободного парения духа, от загадочности и иллюзорности<sup>61</sup>.

Иными словами, Хайнеман под аллегорией и аллегорическим толкованием понимал не совсем то (или совсем не то), что Хандельман и Боярин. Он не требовал соответствия еврейской аллегии греческой, не искал

<sup>61</sup> См.: Heinemann 1936. S. 82–84.

ее корней там, где находятся корни последней (то есть в разрыве идеального и материального, души и тела, буквы и духа, в трансцендировании смысла). Он подходил не со стороны онтологии, а со стороны эстетики и гносеологии, видел источник раввинистической экзегезы в интеллектуальной игре, а не в разрыве бытия. Но удивительным образом он описывал феномен мидраша, его явленную очевидность, не иначе, чем Боярин, и Хандельман. Что присуще мидрашу? Укорененность в тексте Библии (в «букве» этого текста), неразвитость рационального элемента, амбивалентность и поэтичность («Ее тревожащие неопределенности низведены в ненаучное царство поэтики», — писала Хандельман о раввинистической метафоре).

Если Хайнеман видел в мидраше «органическое» (и потому далекое от абстракции) мышление, то для Хандельман мидраш лишен абстракции не из-за «примитивности», а из-за присущего ему особого типа логики<sup>62</sup>. Пафос постструктурализма состоит как раз в попытке выйти за пределы европейского философского логоса, не переставая им пользоваться. Хандельман уверяла читателя, что ее собственная книга — «род мидраша, структуралистский мидраш»<sup>63</sup>, хотя книга эта построена по всем традиционным канонам американского литературоведения и мидрашем ни в прямом, ни в переносном смысле не является.

Никто не сознавал безнадежность подобных стараний лучше, чем Деррида. Даже о Левинасе он писал:

<sup>62</sup> См.: Handelman 1982. P. 61.

<sup>63</sup> Ibid. P. XV.

Но если назвать этот опыт бесконечно другого иудаизмом... то надо будет продумать ту необходимость, в которой он оказывается... Необходимость заимствовать средства у единственного философского логоса...<sup>64</sup>

Выход за пределы философского логоса в некоторой степени все же осуществим, говорит Деррида, если обратиться к началу философии, к «древнему слову». На этом пути случается, по мысли Деррида, встреча между иудаизмом и эллинизмом.

Что означает это объяснение и это взаимное превосходство двух источников и двух исторических сказаний — еврейского и греческого? Быть может, здесь предугадывается некоторый новый прорыв, некое странное сообщество, которое не будет спиральным возвращением александрийского сожительства? А если подумать, что Хайдеггер тоже желает открыть переход к древнему слову, которое, опираясь на философию, ведет за ее пределы или отступает от нее, то что же означает этот другой проход и это другое слово?<sup>65</sup>

\* \* \*

Отсутствие в мираше философского логоса, философской абстракции, казалось бы, общепринятый факт. Есть, однако, исследователь, который уже много лет пытается опровергнуть этот факт. Его имя — Джейкоб Ньюснер. По мнению Ньюснера, трактаты Мишны

<sup>64</sup> Деррида 2007б. С. 230.

<sup>65</sup> Там же. С. 132–133.

основаны на аристотелевской логике. Что же касается мидраша, то в нем, пишет Ньюснер, просматривается корпус богословских идей, обобщение данных Торы в логическую и связную систему<sup>66</sup>. Почему же мы не замечаем логоса в мидраше? Потому, что еврейские мудрецы, подобно поэтам и художникам, изображали продукты своей мысли в телесных образах<sup>67</sup>. Если философы исследовали природу, то еврейские мудрецы изучали Тору, чтобы обнаружить в ней общий порядок творчества<sup>68</sup>. Мудрецы применяли язык мифа, чтобы выразить этот порядок<sup>69</sup>. Мудрецы усвоили философские методы мышления, но отвергли доктрины философов<sup>70</sup>.

Спор о мышлении мудрецов, на наш взгляд, упирается в загадочную «одноглазость» анализа. Все (или почти все) признают, что мидраш не философия, все объясняют его отличие от европейского дискурса. Ньюснер, напротив, доказывает, что мидраш — философия. И почти никто не замечает, что мидраш не Библия, что он не принадлежит к древневосточной словестности, к так называемой литературе мудрости. Он еще дальше от библейской, вообще «восточной (египетской, аккадской) премудрости», чем от философии. Самое главное отличие — выводной и доказательный способ мышления, опора на логику, на анализ текста. Талмуд сам различал и описывал это отличие. Мы читаем в трактате «Бава Батра» (12а-б):

<sup>66</sup> См.: Neusner 2005. P. 965–978.

<sup>67</sup> См.: Neusner 2001. P. XIII.

<sup>68</sup> Ibid. P. XIX.

<sup>69</sup> Ibid. P. XXI, XXIV.

<sup>70</sup> Ibid. P. XXXVII.

Сказал рав Абдими из Хайфы: «С того дня, как разрушен Храм, отобрано пророчество у пророков и отдано мудрецам». А разве мудрец не является пророком? Это надо понимать так: хотя и было пророчество отнято у пророков, оно не было отнято у мудрецов. Сказал Амеймар: «Мудрец лучше пророка, ибо сказано: «И пророк, сердце его — мудрость» (Пс 90/89:12)<sup>71</sup>. Кто от кого зависит? Ведь говорится, что меньший зависит от большего. [...] Но, быть может, мудрецы просто догадываются? Отнюдь! Мудрецы прибегают к доказательствам! (12а-б).

Мудрецы прибегают к доказательствам, в этом их отличие от библейских пророков! Но дано ли им в самом деле пророчество? Ведь в том же отрывке мы читаем:

Сказал рабби Йоханан: «С того дня, как разрушен Храм, отобрано пророчество у пророков и отдано глупцам и детям».

Рациональному мышлению мудрецов противопоставлена детская интуиция. Точно так же «прямые сердцем» противопоставлены мудрецам (об этом ниже — в анализе трактата «Таанит»). Здесь не только гносеология, но и сотериология, запечатленная в словах Иисуса: «Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царствие Небесное» (Мф 18:3).

<sup>71</sup> Здесь игра слов. Библейское «[Счислять наши дни научи,] и приобретем (нави) сердце мудрое» мидраш читает: «И пророк (нави), сердце его — мудрость».

Этот раскол мышления на рациональное и интуитивное незнаком Библии, как и само понятие умозрения, спекуляции, теории. Собственно, с такого раскола начинается философия. По словам Хайдеггера:

Это уже-бытие-при есть ближайшим образом не просто оцепенелое глазение на голую наличность. Бытие-в-мире как озабочение озаботившим миром *захвачено*. Чтобы могло быть познание как созерцательное определение наличного, требуется предшествующий *дефицит* озаботившейся необходимости-иметь-дело с миром. В воздержании от всякого изготовления, орудования и т.п. озабочение вкладывает себя в единственно теперь ему еще остающийся модус бытия-в, во всего лишь пребывании при...<sup>72</sup>

Умозрение требует сознательного «упущения, отказа, халатности»<sup>73</sup>, пренебрежения эмпирией, «*опущения* практики, то есть некой *приваации*»<sup>74</sup>. Тогда забота пробивает себе путь в «единственно оставшийся ему модус бытия», в теорию. Наоборот, «практическое поведение» означает «усмотрение», поиски «подручного»<sup>75</sup>. Гадамер продолжает мысль Хайдеггера:

...Существует тесная взаимосвязь между античной и современной наукой. И там и здесь теоретическая уста-

<sup>72</sup> Хайдеггер 2006. С. 61.

<sup>73</sup> См. там же. С. 57.

<sup>74</sup> См. там же. С. 357.

<sup>75</sup> См. там же. С. 69.

новка означает преодоление практически-прагматического интереса, рассматривающего все происходящее в свете собственных намерений и целей. Аристотель сообщает нам, что теоретическая жизненная позиция могла возникнуть лишь там, где уже имелось все необходимое для удовлетворения простых жизненных потребностей<sup>76</sup>.

Пренебрежение философов эмпирией (нежелание заниматься человеческими делами) Платон понимает как устремление души ввысь, к истинному благу<sup>77</sup>. Следует тем не менее убедить философов управлять государством ради того же истинного блага. Аристотель уделяет практической деятельности, сопряженной с добродетелью, почетное второе место после деятельности теоретической. «Автаркия» (самодостаточность) теоретического мышления — главный тезис этики Аристотеля. Справедливый человек нуждается в объектах своей справедливости, а благоразумный и мужественный — в поводах для мужества и благоразумия. Мудрецу же, чтобы заниматься умозрением, никто не нужен и ничто не нужно (кроме удовлетворения основных потребностей). Только в умозрении сам процесс есть единственная цель, в любой другой деятельности важен результат<sup>78</sup>.

В «Метафизике» Аристотель раскрывает тайну автаркии, ее укорененность в греческой свободе и в греческом рабовладении. Рабское начало, полагает он, вообще при-

<sup>76</sup> Гадамер 1988. С. 525.

<sup>77</sup> См.: Платон. Государство 517 b-c.

<sup>78</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика 1177a-b.

сущее человеку, затрудняет доступ к неэмпирическому познанию. Ведь теоретическое знание имеет цель в себе самом, существует ради себя самого, как свободный человек живет ради себя, а не для другого<sup>79</sup>. Аристотель, очевидно, исходит из учения Платона о самодостаточности блага<sup>80</sup> (как бы он ни спорил с этим учением). По Платону, «и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой»<sup>81</sup>. Автаркия теоретического познания обоснована и онтологически, и социально.

У стоиков и особенно киников пренебрежение к эмпирии доходит до демонстрации. Возникает идеал философа «в бочке», возводимый к древности. По преданию, Анаксагор и Демокрит из любви к философии забросили свои поля, и урожай съели овцы<sup>82</sup>. Это нечто иное, чем гордость восточного книжника. Иисус, сын Сирахов, гордился положением мудреца почти той же гордостью, что и писцы фараоновского Египта, ведь мудрец «будет проходить служение среди вельмож», тогда как земледельцы, горшечники и пр. «в собрание не приглашаются, на судейском седалище не сидят» (Сир 38:24–39:14). Ни о какой автаркии мудрости здесь нет и речи, мудрость

<sup>79</sup> См.: Аристотель. Метафизика 982b.

<sup>80</sup> См., например: Платон. Филеб 20d, 54c-d.

<sup>81</sup> Платон. Государство 509b. Пер. А.Н. Егунова (см.: Платон 2006/2007. Т. 3. Ч. 1. С. 345).

<sup>82</sup> См.: Филон. О созерцательной жизни 14 (ср.: Grilli 1953. Р. 25). По замечанию Грилли, Анаксагор имел в греческой литературе репутацию паразита «созерцательной жизни».



должна приносить дивиденды. Понадобилась революция в мышлении, чтобы слова Бен Сиры были переосмыслены и опровергнуты. Тракта Талмуда «Недарим» содержит явную аллюзию на эти слова:

Почему написано: «Любя Господа, Бога твоего, слушая глас Его и к Нему прилепляясь...» (Втор 30:20)? Чтобы не говорил человек: «Буду читать Тору, чтобы почитали меня мудрецом; буду учить Мишну, чтобы почитали меня учителем; затвержу выученное, чтобы стать старейшиной и сидеть в собраниях». Из любви учи, а почести придут к тебе... (62а).

А в трактате «Киддушин» (40б) мы находим *симпозию*, пир мудрецов, увлеченных спором о том, что важнее: учение (*талмуд*) или дело (*мааса*), то есть исполнение заповедей.

Как-то раз рабби Тарфон и старейшины возлежали на пиру в верхней комнате дома Нитзе в Луде. Зашел спор между ними: что считать большим — учение или исполнение? Рабби Тарфон сказал: «Исполнение — больше». Рабби Акива сказал: «Учение — больше». А все сказали: «Учение больше, потому что ведет к исполнению».

В 2006 г. вышли три статьи, где этот вопрос живо обсуждается. Две из них принадлежат Марку Гиршману<sup>83</sup>, одна — Дэвиду Новаку<sup>84</sup>. Гиршман пишет следующее:

<sup>83</sup> См.: Hirshman 2006a; Hirshman 2006b.

<sup>84</sup> См.: Novak 2006.

Противоречие, которое в других культурах обозначено *vita activa* и *vita contemplativa*, выражено в раввинистической культуре как выбор между учением (*талмуд*) и делами (*мааса*)<sup>85</sup>.

Дуализм теоретического и практического был, оказывается, не только у греков, но и у евреев, которые спорили, что важнее: учение или исполнение (заповедей). Учение важнее, ибо оно не зависит от дел, а дела зависят от учения. Учение важнее, ибо ведет к исполнению. Гиршман даже пишет о двух школах в раввинистической культуре. Одна школа выдвигала на первый план изучение Торы, другая же — дела любви и милосердия<sup>86</sup>. На наш взгляд, это оппозиция, схожая с новозаветной, где спор о первенстве идет между делами и верой (об этом см. гл. 11). Обе оппозиции (и новозаветная, и талмудическая) очевидно исходят из философского различия между созерцательной и активной жизнью, теорией и практическими добродетелями. Но Гиршман удивительным образом ищет истоки оппозиции между учением и делами не в появлении теоретического мышления у евреев, а как раз в отсутствии у них такого мышления. Для отцов церкви и философов (Ориген, Плотин) смысл лежал по ту сторону слова, а для мудрецов Талмуда слова были «верными посланниками» Бога.

Бог открывался именно в речи, и поэтому следовало истолковать «конкретные» слова этой речи всеми возможными способами<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> Hirshman 2006a. P. 909.

<sup>86</sup> См.: Hirshman 2006b. P. 49.

<sup>87</sup> Ibid. P. 63.

Перед нами все та же «конкретность» мифологического/раввинистического слова, о которой писали и Кассирер, и Хандельман, то же отсутствие трансцендентальности, о котором писал Боярин.

Позиция Новака кажется более осознанной. Он спрашивает себя: можно ли вопрос о теории и практике, который греки сформулировали по-гречески, обращать к мудрецам Талмуда, не употреблявшим греческую философскую терминологию? Можно ли прилагать такой вопрос к эпохе, когда философия и ее язык еще не вошли в еврейский нормативный дискурс? Можно ли рассматривать параллель между *талмуд Тора* и *маасе*, с одной стороны, и *vita activa* и *vita contemplativa* — с другой? Ответ таков: можно, если опираться на еврейскую философскую традицию последующих веков. Эта традиция уже пользовалась терминами Аристотеля. Так поступал, например, рабби Исая Халеви Хоровиц в XVII столетии, решая вопрос о первенстве *талмуд Тора* или *маасе*. Новак рассматривает факты априори.

Кажется, вопрос диалектики теоретического и практического является вечным философским вопросом...<sup>88</sup>

Казалось бы, можно спросить, откуда взялся у мудрецов Талмуда вопрос о первенстве учения или исполнения, не пришел ли он из греческой дискуссии. Но саму возможность такого вопроса (не задавая его) Новак отменяет:

Хотя палестинские рабби могли быть знакомы с различными интеллектуальными аспектами греко-рим-

<sup>88</sup> Novak 2006. P. 121.

ской культуры своей эпохи... кажется, нет никаких свидетельств того, что они использовали греческие философские тексты или даже философские понятия...<sup>89</sup>

Нет терминологии — нет и генеалогии. Дуализм теоретического и практического является «вечным философским вопросом», и этого достаточно, чтобы понять, откуда он взялся и как возник.

Между тем «греческий след» спора о *талмуд Тора* и *маасе* кажется очевидным. В «Сифрей Дварим» четко сформулирована концепция автаркии (самодостаточности) теоретического знания, которая, собственно, и была новшеством греческой философии:

Исполнение зависит от учения, а учение не зависит от исполнения... Важнее учение, ибо оно ведет к исполнению<sup>90</sup>.

<sup>89</sup> Novak 2006. P. 121–122. Note 4. Новак ссылается на книги своего учителя С. Либермана, изданные в 1962 и 1965 гг., чтобы подтвердить отсутствие в раввинистической литературе свидетельств об использовании греческих философских текстов или хотя бы философских терминов. При этом он игнорирует статью У. З. Харви 1992 г., специально посвященную этой теме. По мнению Харви, мудрецы Талмуда не использовали философскую терминологию и не отвечали систематически на философские вопросы не потому, что не знали этих терминов и этих вопросов (Харви обнаруживает следы такого знания), но потому, что видели в философии чуждость тем заботам, которые волновали самих мудрецов (см.: Harvey W. 1992).

<sup>90</sup> Сифрей Дварим (Финкельштайн) 1967. С. 84–85.

Конечно, мудрецы Талмуда понимают автаркию несколько иначе, чем греческие философы. Учение и для них не зависит от исполнения (и в этом смысле довлеет себе). Но оно имеет практическую цель за пределами себя, и эта цель — исполнение заповедей.

Более того, именно озаботившаяся необходимость иметь дело с миром, несовершенство мира, рождающее заботу, и создает для мудрецов Талмуда возможность теоретического мышления. Это очевидно из речи Моисея в Вавилонском Талмуде (Шаббат 88б–89а), которая выглядит репликой «Никомаховой этики» Аристотеля. Моисей отвечает ангелам, которые сомневаются в решении Господа отдать Тору людям, спустить ее с небес на землю.

Владыка мира, что сказано в Торе, которую Ты собираешься дать мне, — «Я, Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исх 20:2), и обратился к ангелам: «Разве спускались вы в Египет, разве были рабами фараона? Так как же Тора может принадлежать вам?! И еще сказано в Торе: «Да не будет у тебя других богов...» (там же, 20:3). Разве вам приходится жить среди идолопоклонников? И еще сказано в Торе: «Помни день субботний, чтобы освящать его» (там же, 20:8). Работаете ли вы, чтобы нуждаться в субботнем отдыхе? И еще сказано в Торе: «Не произноси имени Господа, Бога твоего, всуе...» (там же, 20:7). Разве суета касается вас? И еще сказано в Торе: «Чти отца и мать» (там же, 20:12). Разве есть у вас родители? И еще сказано: «Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради» (там же, 20:13–15). Разве у вас может быть ревность или склонность ко злу?

Сравним это с «Никомаховой этикой»:

Мы знаем, что совершенное блаженство есть некая умозрительная деятельность, также и из следующего. Мы полагаем, то боги более всех являются счастливыми и блаженными. Но какие дела мы должны приписать им? Дела справедливости? Не покажутся ли боги смешными, заключая сделки, возвращая залоги и т.п.? Или боги совершают дела мужества, подвергая себя опасности из благородства? Или проявляя щедрость? Но кому они будут давать что-либо? Было бы несуровой, если бы у них оказались деньги и т.п. А как они проявят благоразумие? Не будет ли абсурдным хвалить богов за благоразумие? Ведь у них нет низких желаний. Если мы рассудим, то все виды деятельности покажутся ничтожными и недостойными богов. Но мы полагаем, что они живут и действуют, а не спят, подобно Ендимиону. Но если живущий ничего не совершает, а тем более не производит, что же останется, кроме умозрения? Поэтому деятельность бога, наиблаженнейшая, должна быть умозрительной, а деятельность людей, если она наиродственнейшая Божественной, должна быть и более всего умозрительной<sup>91</sup>.

Вспомним, что Аристотель не просто считал теорию достоянием богов, но вынужден был опровергать мнение поэтов о том, что боги завистливы<sup>92</sup> (и потому не захотят делиться с людьми теоретически знанием, как

<sup>91</sup> Аристотель. Никомахова этика 1178b.

<sup>92</sup> См.: Аристотель. Метафизика 983a.

не хотят делиться с людьми Торой ангелы в Талмуде). По Аристотелю, именно беззаботность является предпосылкой теоретического мышления. Люди должны здесь приближаться к богам. Отсюда греческие идеалы атараксии (невозмутимости), апатии (бесстрастия) и т.п. Но Моисей в заботе находил необходимость Торы, которая именно поэтому принадлежит не ангелам, свободным от забот, но людям. Учение и забота причинно связаны.

Одним из проявлений апатии было бесстрашие мудреца перед смертью. Эпикур в особенности освобождал человека от страха загробного суда и, соответственно, от ужаса перед смертью. «Пока мы живы — смерти нет, когда мы мертвы — нет жизни»<sup>93</sup>. Платон (признавая загробное существование) назвал страх смерти признаком «мелочности» (*смикрология*), не свойственной философу. Охватывая мысленным взором всю совокупность времени и бытия, философ не может считать смерть чем-то ужасным<sup>94</sup>.

Если мудрец плачет перед смертью, это парадокс, апория. Это странно и должно быть объяснено. Так, Филон приводит следующий анекдот, начиная его со знаменитого изречения Гиппократов:

«Ибо жизнь коротка, — сказал некто, — а искусство долго». И долготу его лучше всего познает тот, кто истинно в него углубляется, копая его, словно колодец. Так что рассказывают о седом и очень старом челове-

<sup>93</sup> Эпикур. Письмо к Менекею 125.

<sup>94</sup> См.: Платон. Государство 486a-b.

ке, который плакал умирая, но не из трусливого страха смерти, а из страсти к образованию, которое он вынужден оставить, только приблизившись к нему<sup>95</sup>.

По нашему мнению, этот анекдот относится к Анаксагору. Анаксагора Филон упоминает в трактате «О созерцательной жизни» (14), также ссылаясь на изречение Гиппократов («Жизнь коротка, а искусство долго»), чтобы показать приверженность Анаксагора умозрению (он забросил свои поля ради занятий философией). По другому анекдоту (приводимому Цицероном), Анаксагор, умирая в Лампсаке, так ответил на вопрос друзей о возвращении на родину, в Клазомены: «И оттуда и отсюда есть дорога в загробный мир»<sup>96</sup>. Наконец, Анаксагор учил о двух учителях смерти: время до рождения и сон<sup>97</sup>.

А вот рассказ о смерти рабби Йоханана бен Заккай из трактата «Брахот»:

И когда заболел рабби Йоханан бен Заккай, пришли ученики навестить его. Увидев их, заплакал он. Спросили его ученики: «Светоч Израиля, столп праведности, молот могучий, отчего ты плачешь?» — «Когда бы вели меня к царю из плоти и крови, который сегодня здесь, завтра — в могиле, гнев которого не вечен, и опала которого не вечна, и от чьей руки смерть не вечна, и которого можно было бы умиловать словами или подкупить деньгами, все-таки плакал бы я. Теперь же

<sup>95</sup> Филон. О сновидениях I, 10.

<sup>96</sup> Цицерон. Тускуланские беседы Cic. Tusc. I, 43, 104.

<sup>97</sup> См.: Стобей. Антология IV, 52b, 39H.

ведут меня к Царю царей, к Святому, благословен Он, существующему вечно и во веки веков. Если разгневаюсь на меня — гнев Его вечен, если заточит меня — заточением вечным, если казнит меня — смертью вечной, и нельзя Его умиловать словами или подкупить деньгами. И еще — ведь есть лишь два пути: либо в эдемский сад, либо в геенну, и неведомо мне, по какому из них ведут меня. Возможно ли не плакать?!» (286).

Плач еврейского мудреца так же неуместен, как плач философа. Ведь он «светоч Израиля, столп праведности, молот могучий», он велик в учении. Здесь явная апория, которая решается иначе, чем в анекдоте Филона. В отличие от философа (Платона, например) еврейский мудрец не уверен ни в себе, ни в автоматизме судебного решения, хотя ученики и считают его «светочем Израиля». Не жажда умозрения, но страх и забота заставляют мудреца плакать<sup>98</sup>. Заметим, впрочем, что рабби Йоханан заплакал только тогда, когда увидел учеников. Не исключено, что перед нами *топос* мудреца, который свой уход из жизни оформляет как театрализованный урок. Смерть Сократа и Сенеки — классические образцы этого топоса.

<sup>98</sup> Интересно, что в четвертом (не опубликованном при жизни) томе «Символических форм» Кассирер спорил с Хайдеггером и Кьеркегором как раз на тему отношения к смерти, вызывая к идеалу стоической атараксии и *amor fati* и противопоставляя их понятию «тревога» (*Angst*). По Кассиреру (и Паскалю, на которого он ссылается), спокойное отношение к смерти возможно именно потому, что человек — «мыслящий тростник». Он знает, что он умирает, а космос не сознает подобных вещей.

Пинес и Харви уже обратили внимание на анекдот об Анаксагоре, который Аристотель приводит в «Евдемовой этике» и в «Протрептике»<sup>99</sup>. Удивительным образом и этот анекдот о философе из Клазомен вращается вокруг темы смерти, хотя смерть в нем прямо не названа, а речь идет о человеческом существовании, о его преимуществе или недостатке в сравнении с отсутствием существования (бытие против небытия).

Говорят, что человеку, который затруднялся и спрашивал: «Ради чего следует скорее быть рожденным, чем не быть рожденным?», Анаксагор ответил: «Ради того, чтобы созерцать (*теоресай*) небо и устройство космоса»<sup>100</sup>.

Пинес и Харви сравнили эту историю с толкованием рабби Айво на Псалом 8:4 («Мидраш Техиллим») и с рассказом из Вавилонского Талмуда (Эрувин 13б). Рабби Айво называет род людей, которые говорят:

Если бы Ты создал нас только для того, чтобы созерцать небеса и звезды, то и этого нам было бы достаточно<sup>101</sup>.

<sup>99</sup> См.: Pines, Harvey 1986.

<sup>100</sup> Аристотель. Евдемова этика 1216a11.

<sup>101</sup> Пинес и Харви заметили, что рабби Айво, жившей в Палестине в конце III — начале IV в., был современником Ямвлиха, в «Протрептике» которого, собственно, и сохранился анекдот из не дошедшего до нас «Протрептика» Аристотеля (см.: Pines, Harvey 1986. Р. 36). Поскольку Ямвлих был сирийцем и вернулся в Сирию в конце своей жизни, возможно распространение его мнений среди населения Сирии, говорившего на арамейском языке.

Трактат «Эрувин» рассказывает о споре двух фарисейских школ:

Два с половиной года спорил дом Шаммая с домом Гиллея. Одни говорят: «Для человека лучше, если бы он не был создан, чем быть созданным». А другие говорят: «Для человека лучше, что он создан, чем если бы он не был создан». Посчитали голоса мудрецов и решили: «Для человека лучше, если бы он не был создан, но раз уж он создан, пусть оценит свои поступки». А некоторые говорят: «Пусть думает, как поступить».

Ответ Талмуда антропоцентричен и носит ярко выраженный этический характер: человек должен сосредоточиться на своих поступках. Напротив, ответ Анаксагора тео- и/или космоцентричен, а человек предстает прежде всего созерцателем<sup>102</sup>. Не следует, впрочем, думать, что мы в очередной раз наткнулись на грань между Афинами и Иерусалимом; скорее, здесь досократовская натурфилософия противостоит морализирующему разуму поздней античности.

Приключения теоретического сознания от Анаксагора до Вавилонского Талмуда могут показаться случайными, если не принять во внимание гигантский переворот, происшедший в первых веках н.э. В ходе этого переворота (сравнимого с переворотом Осевого времени) теоретическое сознание вульгаризировалось, философия стала «достоянием масс» (от муниципальной аристо-

<sup>102</sup> См. об этом комментарий У. Гершовича «Из истории еврейской мысли» в изд.: Гершович, Ковельман 2001–2008. Т. 1. С. 186.

кратии до состоятельных ремесленников). Частью той же революции было разделение на развлекаемых и развлекаемых, на толпу и мудрецов, на аудиторию и проповедников, на людей образованных и деревенщину. Эпитафии, письма, жалобы начальству — все наполнилось школьной афинской мудростью. Империя расселась на пиру у Тримальхиона, позвала риториков развлекать себя, пригласила философов, гладиаторов и актеров править собой (актерская поза Нерона перед смертью вполне стоит философской позы его наставника Сенеки, а гладиатор Комод наследовал философу Марку Аврелию). Теоретическое сознание родилось много веков раньше в крошечных греческих полисах, но только в условиях *Rex Romana* оно стало фактом всемирной истории. Евреи Палестины приняли этот раскол и придали ему особые черты. Место риториков и философов заняли рабби, место амфитеатра — синагога, место теории — *талмуд Тора*, раввинистическая герменевтика. Впрочем, рабби случилось ходить в концертный зал-одеон (*бейт авидан*) и спорить там с философами и риториками. И рабби, и философы, и риторы порицали тех, кто, пренебрегая мудростью, устремляется к дешевым зрелищам или заботится только о карьере и материальных благах<sup>103</sup>. На наш взгляд, раввинистическая герменевтика — это особая форма нефилософского теоретического сознания, сложившаяся в первых веках н.э. в Палестине.

<sup>103</sup> См. об этом: Ковельман 1988; Ковельман 1996 (эта работа была переиздана в кн.: Ковельман 2007. С. 20–90). О философских эпитафиях на могилах рабов и ремесленников см.: Штаерман 1961.

Раскол на теорию и практику был гносеологической основой герменевтики, а раскол на толпу и мудрецов, аудиторию и проповедников — ее общественной основой. Моральной основой был раскол на мудрецов и «прямых сердцем», который даже в голову не мог прийти библейскому книжнику. Но точно так же можно говорить и об онтологическом расколе. Раввинистическая онтология построена на дуализме «высших» и «низших» (то есть ангелов и людей), «будущего мира» и «этого мира», — на дуализме, которого Библия не знала или почти не знала. Корни этих оппозиций почти всегда уходят в греческую философию. Так, в «Берешит Рабба» (17:5) мы читаем:

Рабби Ханина бар Ицхак сказал: «Три ослабления есть в мире: ослабление смерти — сон, ослабление пророчества — сновидение, ослабление будущего мира — суббота». А рабби Авин добавил еще два: ослабление горнего света — солнечный диск, ослабление горней премудрости — Тора<sup>104</sup>.

Здесь почти та же платоническая онтология, что и в Послании к Евреям:

Закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей, одними и теми же жертвами, каждый год постоянно приносимыми, никогда не может сделать совершенными приходящих [с ними] (Евр 10:1).

<sup>104</sup> Берешит Рабба (Теодор, Альбек) 1965. Т. 1. С. 156–157.

Правда, «этот мир» и «будущий мир» напоминают скорее материальные миры стоицизма, чем миры Платона (идеальный и материальный). Но так обстоит дело и с христианской онтологией, хотя христианское «царствие небесное» гораздо *идеальнее*, чем еврейский «будущий мир».

И наконец, последняя форма раскола — буквальное значение и значение аллегорическое. И этот раскол также присутствует в раввинистической герменевтике, хотя бы потому, что она — герменевтика. В каком смысле можно говорить об аллегории в мидраше, утверждать, что ее нет или что она есть? Вновь прибегнем к сравнению. В Послании Аристея первосвященник Елеазар объясняет законы *кашрута* воспитательными целями (143–149). Разрешены к пище голуби, горлицы, куры, куропатки и гуси. Все это птицы мирные, питающиеся овощами и пшеницей. Запрещены же птицы хищные, живущие разбоем и насилием. Евреям надлежит брать пример с первых и чураться примера вторых. Нельзя следовать опровергнутому мнению, будто Моисей устанавливает законы, заботясь о мышах и куницах! Отзвук этих слов слышится в Первом послании к Коринфянам:

Ибо в Моисеевом законе написано: «Не заграждай рта у вола молотящего» (Втор 25:4). О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, — с надеждою получить ожидаемое (1 Кор 9:9–10).

«Опровергнутое» мнение, очевидно, принадлежит «буквалистам», с которыми воевал Филон, называя их

также *микрополитами* (гражданами маленьких городков, «местечковыми»). Себя самого Филон считал *космополитом*, гражданином мира, именно за умение толковать аллегорически<sup>105</sup>. Мы видели, что уже Платон клеймил «мелочность» (*смикрологию*) как признак низменных, нефилософских душ, не способных воспринять всю совокупность времени и бытия (то есть мыслимый и ощущаемый космос).

Один из *микрополитов* тем не менее составил аллегорическое толкование, которые мы находим в сборнике мидрашей «Ваикра Рабба» (2:9):

«И отделит зоб ее с перьями, [и бросит его подле жертвенника с восточной стороны — к месту пепла]» (Лев 1:16). Сказал рабби Танхум бар Ханилай: «Птица эта порхает и летает по всему миру и повсюду кормится от воровства и грабежа. Сказал Святой, благословен Он: “Поскольку этот зоб полон ворованным и награбленным, не должно приносить его на жертвеннике”. Потому и сказано: “И отделит зоб ее с перьями”. Но скот кормится из яслей хозяина, а не от воровства и грабежа. И потому приносим его на жертвеннике целиком». Потому сказано: «И принесет священник все [и воскурит] на жертвеннике» (Лев 1:13)<sup>106</sup>.

Бог в мидраше *печется* о скоте и о птице (хотя и не ради них самих, а ради соблюдения святости жертвы). В этом смысле толкование не аллегорично, буквально.

<sup>105</sup> См.: Филон. О сновидениях I, 39.

<sup>106</sup> Ваикра Рабба (Маргалиот) 1953/1960. Т. 1. С. 64–65.

Но оно имеет воспитательную цель: остеречь людей от воровства и грабежа. И в этом смысле оно аллегорично ничуть не менее толкований Павла и Аристия.

Очевидно, раввинистическая герменевтика как форма теоретической деятельности насыщена оппозициями, существовавшими в эпоху поздней античности. Но оппозиции не доведены в ней до логического завершения. Мидраш революционен (и рожден в лоне общей для поздней античности духовной революции), но его рождение — «консервативная революция». Он запрещает «греческую мудрость», тайно впуская ее в самые основы своей онтологии, гносеологии и поэтики. Греческий логос в мидраше и талмуде присутствует, но в виде «следов» и «вычеркивания». Становится «следом» и вытесняется в подсознание не первобытный архетип, а философия, которой еще суждено было вернуться в еврейскую культуру. Мышление мудрецов — нефилософское не в том смысле, что оно предшествует философскому («примитивное», «органическое» и т.п.). Оно нефилософское, потому что отказывается от философии.

Некоторой параллелью мидрашу и талмуду служит возникшая много позже литература каббалы. Каббала явилась реакцией на средневековое еврейское аристотелианство<sup>107</sup>. Она отвергла научный дискурс и оживила мидраш, парящий на свободных художественных аллюзиях. Содержанием ожившего мидраша оказалась философия неоплатонизма, но этот факт никак не выносился на поверхность, всячески маскировался. Перед нами особые формы теоретического сознания, пытающиеся

<sup>107</sup> См.: Гершович 2008. С. 124.



преодолеть философский логос, повернуться к нему спиной, не заметить его, но спровоцированные в своем существовании, в самой своей глубине этим логосом. В какой-то степени они решают задачу, перед которой стояли позже европейский романтизм и постструктурализм. Они также пытались уйти от четкости аристотелевского трактата к хаосу поэзии и мифа. На границе между поэтическим хаосом и рациональной диалектикой их встречала монументальная фигура Платона. К диалогам Платона и мы обращаемся в нашей книге, чтобы разрешить загадку нефилософского дискурса Талмуда.

## ГЛАВА 2

### ФАРМАЦИЯ ТАЛМУДА: «ТААНИТ» И «ФЕДР»

Сокрытие текстуры может, во всяком случае, потребовать столетия на то, чтобы расплести ее волокно. Полотно, оборачивающее полотно. Столетия на то, чтобы расплести полотно. Восстанавливая его при этом в качестве организма.

*Ж. Деррида. Фармация Платона<sup>1</sup>*

Освободиться от собственного вмешательства в имманентный ритм понятий, не вторгаться в него по произволу и с прежде приобретенной мудростью — такое воздержание само есть существенный момент внимания к понятию.

*Г.-В.-Ф. Гегель. Феноменология духа<sup>2</sup>*



трактатах Талмуда можно сказать словами А. Ф. Лосева, так писавшего о диалогах Платона: «В них такая масса повторений, уточнений, возвращений к предыдущим тезисам, уклонений в сторону, что сплосшь и рядом такие диалоги не столько создают строго логическую концепцию, сколько вызывают у нас впечатление чего-то

<sup>1</sup> Деррида 2007а. С. 74.

<sup>2</sup> Гегель 2006. С. 32.

музыкального»<sup>3</sup>. Тракаты Талмуда — это «плетенки» (*масехтот*) без постановки вопроса, без выводов, хотя силлогизм там правит бал. Немыслимым образом понятийный логический дискурс оборачивается поэтическим хаосом. Но таковы же и диалоги Платона. В знаменитом седьмом письме (которое вполне может оказаться апокрифом) Платон утверждает, что он не написал ни одного трактата (*сюнграмма*) и никогда не напишет (341c4). Напротив, Аристотель, ученик Платона, не только трактаты писал, но и положил ими границы основным разделам философии: «Метафизика», «Логика», «Этика» и т.п. Отсюда следует герменевтический ход большинства толкователей: перевести тексты учителя на язык ученика, написать не написанные Платоном трактаты «из него самого», то есть из его диалогов. Форма должна быть преодолена, снята вместе с поэзией, логический дискурс выстроен и додуман. Формой и поэзией Платона могут отдельно заняться литературоведы, которым логика философа недоступна по причине их профессиональной ущербности.

Но есть и другой путь: понять диалоги как «плетенку», текстуру, которую следует расплести, обнаружив в ней «правила игры», систему метафор, ассоциаций и дуальных оппозиций. При этом само исследование рискует оказаться «плетенкой», следуя тем же правилам игры. Шедевр такого рода «расплетения», или деконструкции, — «Фармация Платона», где Деррида исследует диалог «Федр». Статью «Фармация Платона» Жак Деррида опубликовал в 1972 г. Она вошла в книгу,

<sup>3</sup> Лосев 2006. С. 63.

которую сам философ назвал «некнигой» и дал ей имя «Диссеминация». Статья вырастает из гегелевской критики формализма Шеллинга. «Диалектическая троичность лишь по видимости присутствует в философии природы Шеллинга. Она налагает извне, в заранее заданные “конструкции”, простые оппозиции, формулы, прописанные раз и навсегда, так что подобный способ действий несколько напоминает аптеку...»<sup>4</sup> Метафору аптеки Деррида заимствует не у Гегеля, а у Мао Цзэдуна из его «совершенно гегелевского по своей аргументации пассажа против формализма»<sup>5</sup>. Но это хороший способ перейти (по ассоциации) к теме «лекарство-яд» и в конечном счете к критике Гегеля:

Дуальная оппозиция (лекарство/яд, добро/зло, постигаемое/чувственное...) организует некое конфликтное иерархическое поле, которое не поддается ни сведению к единству, ни выведению из какой-то первоначальной простоты, ни диалектическому снятию или интериоризации в каком-то третьем термине<sup>6</sup>.

Это, конечно, аллюзия на «Феноменологию духа», где речь идет как раз о сведении к единству, выведению из простоты и возвращении к простоте. По Гегелю, истинное показывает себя «в результате как *простое*; больше того, оно в том и состоит, что уходит назад в простоту»<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Деррида 2007а. С. 34–35.

<sup>5</sup> Там же. С. 471. Прим. 14.

<sup>6</sup> См.: Там же. С. 36.

<sup>7</sup> Гегель 2006. С. 11.

В стихии знания «моменты духа раскрываются в *форме* простоты, которая знает, что ее предмет — это она сама. Они более не распадаются на противоположность бытия и знания, а остаются в простоте знания...»<sup>8</sup>. Деррида подчеркивает отличие диссеминации от диалектической троичности:

Будучи иной практикой чисел, диссеминация выводит на сцену фармацию, в которой больше нельзя считать ни единицами, ни двойками, ни тройками, поскольку все начинается с диады. Диссеминация отрицает диалектическое снятие, движение по схеме «тезис — антитезис — синтез»<sup>9</sup>.

С самого начала речь идет о метафоре, о цепочках метафор. Деррида ищет связанные между собой метафорические дуальные оппозиции (одна оппозиция является метафорой другой, и так до бесконечности). В самом начале диалога «Федр» на сцену выступает Фармакея, с которой играла царская дочь Орифия у реки Илис, когда Борея поднял Орифию и понес к пропасти. Известно, что источник возле реки Илис, возможно лечебный, был посвящен Фармакее. *Фармакея* (или *фармация*) — это также имя нарицательное, которое означает управление *фармаконом*, то есть зельем, *снадобьем*: лекарством и/или ядом. Сократ сравнивает с *фармаконом* искусство письма. Оно может быть благотельным и/или пагубным. «Вопрос письма, — замечает Деррида, — исходно

<sup>8</sup> Там же. С. 19.

<sup>9</sup> Деррида 2007а. С. 36.

открывается как моральный вопрос... Решение, предлагаемое Сократом, играет на оппозиции ценностей приличия/неприличия (*еупрепейя/апрепейя*)»<sup>10</sup>.

Далее следует миф о Тевте (Тоте), египетском боге, чьей эмблемой был ибис. Тевт изобрел буквы и представил их царю Египта, царю богов Тамусу как *фармакон* (лекарство) для развития памяти и образования. Поскольку «яд» по-гречески тоже *фармакон*, Деррида предлагает переводить это слово как *снадобье*, чтобы передать его двусмысленность. Письмо кажется Тамусу ядом, поскольку замещает живую память мертвым воспоминанием. Бог Тот, изобретатель письма, противостоит Тамусу (отцу, солнцу, жизни, слову, востоку и т.п.), замещая его, переходя в него, но не совпадая с ним, поскольку бог Тот не тождествен сам себе. Критика письма кажется нацеленной против софистов (и в защиту философии, диалектики). Но на самом деле Платон (Сократ) обращает против софистов их же аргументацию, ведь именно софисты упражняют память и призывают опираться на нее, а не на записанные тексты. Похвала письма, напротив, может принадлежать философии. Так, Платон в «Законах» восхваляет письменные предписания. Деррида обращается к «Похвале Елене» софиста Горгия. Горгий считал логос *фармаконом* более сильным, чем письмо. *Логос-фармакон* у Горгия — и лекарство, и яд, он амбивалентен. Шарлатаны используют логос как орудие убеждения (так Парис околдовал Елену). Платон приписывает волшебство убеждения Сократу, наделяя его чертами *фармакея*, колдуна.

<sup>10</sup> Деррида. 2007а. С. 88.

Диалектика Сократа — *фармакон*, отравленный напиток, завораживающий слушателя. Речь идет вовсе не о различении между честным логосом Сократа и шарлатанством софистов (как принято думать).

...Речь идет о науке и смерти. А они ссылаются друг на друга в одном и том же оттиске структуры *farmakon*'а — в уникальном названии того напитка, которого нужно дожидаться. Который нужно, как это сделал Сократ, заслужить<sup>11</sup>.

Заслужить отказом от своих прибылей, то есть от знания как власти, от страсти, от наслаждения. Условие господства диалектики над слушателем — это согласие Сократа принять смерть, выпить цикуту (и здесь его отличие от софистов, отличие диалектики от риторики). Колдовство Сократа оплачивается его смертью<sup>12</sup>.

Деррида определяет *фармакон* как смесь. Поскольку *фармакон* — смесь, в нем нет чистоты и цельности. *Фармакон* есть внешнее, прибавленное к внутреннему. Чистота и цельность достигаются снятием внешнего, очищением (*катарсисом*). *Катарсис* же не что иное, как жертвоприношение, изгнание козла отпущения. Афиняне, преследуемые чумой и прочими бедствиями, изгоняли двух уродов (мужчину и женщину), бичуя их по срамным местам. Изгоняли, убивали и сжигали за пределами города. Имя такого урода — *фармак*. Этого слова у Платона нет, но он его знал. Более того, известно, что Сократ родился в тот

<sup>11</sup> Там же. С. 149.

<sup>12</sup> См. там же. С. 149–150.

день, когда совершался ритуал изгнания *фармаков* (в шестой день месяца *фаргелиона*). И уж, конечно, Сократ — классический урод. Недаром Алкивиад сравнивает его со статуэткой Силена.

На этом, собственно, Деррида мог бы поставить точку, поскольку произошло снятие оппозиций, восстановление чистоты и целостности, возвращение к первоначальной простоте. Снадобье выпито, и Сократ мертв. Но Деррида продолжает, он вводит еще одну, очень важную оппозицию: разумный земледелец — расточительный садовник. Свойство разумного земледельца — серьезность (*спуде*). Серьезности противостоят игра (*пайдия*) и праздник (*георте*). Разумный земледелец не будет в разгар лета тратить семена на сады Диониса в кадке. Он посеет на поле, чтобы дожидаться урожая. Письмо — сады Адониса, а живая речь (*логос*) — плодоносящее поле<sup>13</sup>. Что не мешает Платону немедленно реабилитировать игру и удовольствие «в хорошем смысле слова»<sup>14</sup>. Вся философия оказывается бесконечной игрой переходящих друг в друга отзвуков монолога, которые принимают себя за диалог<sup>15</sup>.

Понятие не имеет перспективы обретения своего тождества, гегелевской единичной простоты. Игра сторонами оппозиции длится, не разрешаясь каким-то завершением, снятием. Более того, оппозиция и не устремлена к определенному концу. Существенным оказывается именно заложенная в понятии возможность

<sup>13</sup> См.: Деррида 2007а. С. 180–181.

<sup>14</sup> Там же. С. 196.

<sup>15</sup> См. там же. С. 197–215.

формировать и длить игру, захватывающую все новые и новые пространства. В этом пафос открытия, именуемого диссеминацией. Согласно Деррида, в недрах «строного» философского дискурса Запада скрывается то, что его подспудно опровергает.

Однако на уровне герменевтического (экзегетического) «снятие» происходит — Деррида определяет «несущностную» сущность *фармакона*, фиксирует его «природу» как раз благодаря изучению композиции диалога «Федр», дополненному подробным контекстуальным и интертекстуальным анализом цепочки однокоренных терминов. Эта цепочка (*фармакон* — *фармакей* — *фармакея* — *фармак*) в диалоге «Федр» и вне его приводит Деррида к выводу об использовании (или даже о конституирующей эксплуатации) принципиальной раздвоенности понятия *фармакон* в качестве основополагающей фигуры «платонизма».

На уровне понятий оппозиции принципиально не сняты, но на уровне герменевтического (метарассуждение) выявление смысла, рождающегося в игре оппозиций, представляется вполне законченным (завершенным). Казалось бы, Деррида и сам выступает в роли *фармакея* (чародея, колдуна), раз за разом демонстрируя свойства различных смесей оппозиций. Однако его дискурс, облекая анализируемые тексты и проникая в них, устремлен к вполне определенной цели: расплетая и вновь сплетая нити диалога, он демонстрирует его узор, но затем устремляется к определенным философским выводам. Его герменевтическое усилие так или иначе направлено на вскрытие того, что сказано текстом (Платоном ли, языком ли с помощью Платона). Его философ-

ский ход — обнаружение той скользкой почвы всякой концептуализации, на которой растет западная метафизика, не различая ее и потому полагая себя стоящей на твердом фундаменте.

\* \* \*

Пример французского философа может служить примером при толковании талмудических трактатов. В этой главе мы рассмотрим трактат «Таанит», посвященный правилам общественного поста. «Таанит» буквально насыщен дуальными оппозициями, которые организуют конфликтное иерархическое поле. Поддается ли оно сведению к единству, выведению из первоначальной простоты, диалектическому снятию на герменевтическом уровне? Чем вызвано изобилие дуальных оппозиций в трактате, есть ли у него метафорическая тема и метафорическая структура — ответы на эти вопросы могут помочь нам при решении более общих герменевтических проблем.

Недавнее исследование Тал Илан частично предварило нашу работу. Илан не ставила себе задачу выявить структуру трактата «Таанит» и найти в нем дуальные оппозиции. Но она обратилась к скрытым в тексте метафорам, относящимся к женщине и вопросам пола<sup>16</sup>. Илан заметила, что выпадение дождей понимается как

<sup>16</sup> См.: Илан 2007с. S. 69–97. В данной статье выводы Таль Илан приводятся последовательно и концентрированно. Их можно также найти в комментариях исследовательницы к трактату «Таанит», изданному в рамках проекта, который призван вскрыть гендерную составляющую Вавилонского Талмуда (см.: Илан 2008). О проекте см.: Илан 2007а.

половой акт, как оплодотворение мужчины женщиной, причем в роли женщины выступает земля, а в роли мужчины — дождь, обладающий мужской (*вирильной*) силой. Поскольку евреи отождествляют себя с землей, которая лишена дождей, они отказываются от полового акта, подобно тому как Бог отказывается послать дождь. Поскольку же строительство дома — метафора свадьбы, а посадка растений — образ деторождения, то евреи во время засухи не строят дома и не сажают деревья в попытке повлиять на Бога и вызвать дождь.

Талмуд, по мнению Илан, не только проявляет сексуальные метафоры Мишны, но и вводит свои собственные. Дождь в Талмуде становится метафорой деторождения, причем ключи к дождю, к воскресению мертвых и к чреву женщины находятся в руках у Бога. Отсутствие дождей сравнивается с тяжелыми родовыми схватками. Через роды и зачатие Талмуд возвращается к обычной метафоре: женщина — земля, дождь — мужское начало. Спасение (*йешуа*) метафорически связывается с дождями. Спасение — побег, росток, вырастающий из полового акта. Эти метафоры коренятся в тексте Библии. Дождь, выпадающий в конце еврейского года (*малкош*), сравнивается с ножом, который обрезает (*мал*) «жесткость» (*кашиют*) Израиля. Месяц *тевет* (декабрь-январь), если он лишен дождей, подобен вдове, а если он дождлив — схож с уродливой женщиной. Выпадение дождя — метафора соития жениха с невестой.

\* \* \*

Не будучи ограниченными задачей, которую поставила себе Илан, то есть изучением «гендерной метафо-

рики», мы попытаемся понять метафоры трактата «Танит» во всей их полноте. И начнем с того, с чего начал Деррида, — с фармации (фармакологии).

Рабби Бенаа говорил: «Если кто занимается Торой ради нее самой, Тора становится для него зельем жизни (*сам хайим*), ибо сказано: “Древо жизни она для хранящих ее” (Притч 3:18), и сказано: “Лечением будет для пуповины твоей” (там же, 3:8), и сказано: “Нашедший меня, находит жизнь” (там же, 8:35). Если же кто занимается Торой не ради нее самой, Тора становится для него зельем смерти (*сам ха-мавет*). Ибо сказано: “Обрушится (*йаароф*) как дождь (*матар*) учение Мое” (Втор 32:2). А обрушение (*арифа*) — это убийство. Ибо сказано: “И проломают там телке затылок в ручье” (там же, 21:4)» (7а).

«Фармакология» рабби Бенаа вытекает из «метеорологии». Мишна обсуждает вопрос: «До какого времени просим о дождях» (1:2). Приводится мнение рабби Мери: «До конца *нисана*. Как сказано: “Ибо Он даст вам дождь по милости [Своей], дождь ранний (*йоре*) и дождь поздний (*малкош*) в первом [месяце]” (Йоил 2:23)». Отправляясь от цитаты из Книги пророка Йоиля, Талмуд обсуждает тему двух дождей, позднего и раннего. Дожди эти не обрушиваются на сады и посевы со всей свирепостью. Оба они — для радости. И это подтверждается той же цитатой из Йоиля, но на сей раз раскрытой полностью: «И вы, сыны Сиона, радуйтесь и веселитесь (*гилу ве-симху*) в Господе Боге вашем; ибо Он даст вам дождь по милости [Своей], дождь ранний и дождь поздний в первом [месяце]» (6а). Но *малкош* можно оценивать и иначе:

Сказал рав Нехилай бар Иди, что сказал Шмуэль: «Малкош — это то, что обрезает (*мал*) жесткость (*кашиют*) Израиля».

Выше мы уже приводили толкование Таль Илан. Илан поняла *кашиют* как упрямство, жесткость шеи Израиля — *коши ореф*, библейскую метафору в ряду других метафор, живописующих неповиновение Израиля Богу (необрезанный язык, необрезанное сердце). Поскольку дождь сравнивается с мужчиной как партнером в половом акте, то последние дожди ассоциируются с обрезанием. И хотя обрезание жестоковейного Израиля — библейская метафора, но использование последнего дождя как ножа для этой операции — необычно<sup>17</sup>.

Это наблюдение, на наш взгляд, верно, но недостаточно. С существительным *ореп* («шея», «выя») связан глагол *араф* («ломать шею», «ломать затылок»). Глагол *араф* присутствует в таких важных и жестоких библейских понятиях, как *эгла аруфа* (телка, которой проламывают затылок для очищения города от крови убитого). Талмуд находит его во Второзаконии (32:2):

Написано: «Польется (*йаароф*) как дождь учение мое», и написано: «Потечет (*тизаль*) как роса речь моя» (7а).

Именно на страшном значении глагола *араф* и основано толкование рабби Бенаа о Торе как зелье смерти и зелье жизни, лекарстве и яде. Глагол *араф* («проламывать», «рубить») сталкивается с глаголом *назаль*

<sup>17</sup> См.: Ilan 2007с. S. 93–94.

(«течь», «струиться»). Тора может обрушиться на ученика мудрецов, как топор на шею телки, и стать зельем смерти, а может кротко струиться, как роса, и стать зельем жизни. Рава же полагал, что если ученик мудрецов такой, как следует, то слова Торы для него словно роса, а если нет — то слово Божье сокрушит его, словно дождь (*матар*). Истоки этой оппозиции восходят к коренной теме трактата «Таанит» — двойной природе дождя: уже в Мишне (1:1) дождь — и благо, и знак проклятия (*симан клала*). Талмуд развивает эту тему: и дожди, и ветер, и облака могут нести и пользу, и вред (2б–3б). Рава замечает: «Снег — горам, сильный дождь — садам, слабый дождь — полям, а мелкий дождь хорош даже для семени, что под комьями земли».

В этой точке (4а) совершается перенос смысла от метеорологии к психологии. Рава уподобляет семя под комьями земли ученику мудрецов, «раввинской косточке». Если пускает росток — растет. Когда он горячится, Тора горячит его, как сказано: «Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь...» (Иер 23:29). Вавилонский мудрец рав Аши говорит: «Если ученик мудрецов не тверд как железо (*каше ка-барзель*), то он не ученик мудрецов». Рабби Абба, палестинский мудрец, замечает, что в Земле Израиля приводят другой стих, чтобы доказать, что ученик мудрецов должен быть тверд как железо. Это стих из Второзакония, слова Бога о том, что он вводит евреев в Ханаан, «[в землю, в которой без скудости будешь есть хлеб твой и ни в чем не будешь иметь недостатка], в землю, в которой камни — железо, [и из гор которой будешь высекать медь]» (Втор 8:9). Не читай «камни которой [железо] (*аванеха барзель*)», говорит Талмуд, а читай

«строители которой [железо] (*бонеха барзель*)». Заметим, что этот стих следует за словами, живописующими трудную жизнь евреев в пустыне: «И Он мучил тебя и томил тебя голодом и кормил тебя манной, которую ты не знал и не знали отцы твои, чтобы научить тебя, что не хлебом единым жив человек, но всяким словом Божиим» (там же, 8:3). «Мучение», которым Бог «мучил тебя», — это, собственно, и есть пост (*таанит*). Слово *таанит* и следовало бы переводить как «мучение»<sup>18</sup>. Перед нами прозрачная аллюзия: мучение prepares к принятию Слова Божия. Мучение закаляет мудреца, подобно тому как железо закаляется в огне.

Но нет ли в горячности и жесткости, в сходстве мудреца с железом некоторой двойственности? Весь фрагмент («отступление» о мудрецах) завершается оговоркой Равины: «И все же должен человек укутать душу свою в кротость». Как дождь в праздник — знак проклятия, так и железная душа, не укутанная в кротость, внушает опасения. В процитированном выше стихе из Второзакония (8:9) железо и медь — дары щедрой земли, награда за исполнение заповедей. Но во Второзаконии есть и другой стих, где железо и медь — знак проклятия, кара за нарушение заповедей, за неверность Богу: «И небеса твои, которые над головою твоею, сделаются медью, и земля под тобою железом» (Втор 28:23).

<sup>18</sup> Впрочем, нельзя не заметить омонимию: корень *ана* имеет также значение «отвечать». С точки зрения грамматики сложно связать *таанит* с этим значением или с *таана* («утверждение», «требование», «призыв к ответу»), но не исключено, что мудрецы Талмуда видели такую связь. Достаточно упомянуть «название» дополнительной молитвы, назначаемой во время поста, — *анену* («ответ нам»).

Мы следуем извилистыми ходами по переходам и закоулкам Талмуда и внезапно наталкиваемся именно на этот образ. Талмуд говорит о причинах, по которым дождь даруется и отнимается (76–8а). Здесь-то мы и встречаем аллюзию на стих из Второзакония: «И небеса твои, которые над головою твоею, сделаются медью, и земля под тобою железом» (Втор 28:23).

И сказал рабби Ами: «О чем написано: “Если притупится железо, и если лик его не отточен, [то надобно будет напрягать силы; мудрость умеет это исправить]” (Еккл 10:10)? Если увидишь небо, которое затупилось, как железо, и не дает росу и дождь, то это из-за дел поколения, которое испорчено, как сказано: “Если притупится железо, и если лик его не отточен”. Что исправление этого? Пусть усилит милостыню, как сказано: “Пусть напряжет силы; мудрость умеет это исправить” (там же). Но было бы лучше, если бы дела их были хороши с самого начала». Сказал Реш Лакиш: «Если увидишь ученика, учение которого жестко (*каше*) для него, как железо, это из-за его Мишны, которая не упорядочена для него, как сказано: “Если лик его не отточен”. [...] Сказал Рава: «Если увидишь ученика, учение которого жестко (*каше*) для него, как железо, это из-за его учителя, который суров с ним». [...] Сказал рабби Ами: «О чем сказано: “Если змей (*нахаиш*) ужалит без шипения (*лахаш*), то не лучше его и злоязычный” (там же, 10:11). Если ты увидишь поколение, для которого небеса покрылись окалиной и жалят, как медь (*нехошет*), и не дают дождь и росу, то это из-за того, что в поколении нет шепчущих нашептывания (*лохашей лехишот*).



В последнем фрагменте речь идет о молитве. Молитва здесь — и шипение змей, и шепот злоязычного человека. Если нет в поколении молящихся (шипящих, шепчущих), то небеса над головою делаются медью. Игра слов (*нахаиш, лахаиш, нехошет, лехашей лехишот*) явно отсылает нас к медному змею (*нахаиш ха-нехошет*) в эпизоде из Книги Чисел:

...И говорил народ против Бога и против Моисея: «Зачем вывели вы нас из Египта, чтоб умереть в пустыне, ибо здесь нет ни хлеба, ни воды, и душе нашей опротивела эта негодная пища». И послал Господь на народ огненных змеев (*ха-нехаишим ха-срафим*), которые жалили народ, и умерло множество народа из Израиля. И пришел народ к Моисею и сказал: «Согрешили мы, что говорили против Господа и против тебя; помолись Господу, чтоб Он удалил от нас змеев». И помолился Моисей о народе. И сказал Господь Моисею: «Сделай себе огненного змея (*сараф*) и выставь его на шест, и ужаленный, взглянув на него, останется жив». И сделал Моисей медного змея (*нахаиш нехошет*) и выставил его на шест, и, когда змей ужалил человека, он, взглянув на медного змея, оставался жив (Числ 21:5–9).

В этой цитате есть все: и голод, которым Бог мучил евреев в пустыне, и медь, которая уязвляет и опалает (змеи — огненные). Это металлургия «Таанита» (огонь, железо, медь, твердость). Почему знаки благословения становятся знаками проклятия? Почему железо, медь и огонь внушают ужас, хотя обещаны как благо? Почему Тора из зелья жизни превращается в зелье смерти? «Во-

прос письма, — замечает Деррида, — исходно открывается как моральный вопрос. [...] Решение, предлагаемое Сократом, играет на оппозиции ценностей приличия/неприличия (*еупрепейя/апрепейя*)». Талмуд предлагает схожее решение. Ключевые слова здесь *хоген, хагун* («так, как следует», «такой, как следует»).

Выше мы приводили толкование рабби Бенаа: «Если ученик мудрецов таков, как следовало бы (*хагун*), то Слова Торы для него словно роса, а если нет — то слово Божие сокрушит его, словно дождь». Тора может обрушиться на ученика мудрецов, подобно тому как топор обрушивается на шею телки, а может кротко струиться, как роса. И раз уж речь заходит о рассечении, отрубании, то приводится толкование рабби Йоханана, который сталкивает два стиха Второзакония — 20:19 и 20:20. Почему написано: «Разве дерево полевое человек» (Втор 20:19)? Потому что также написано: «от него ты будешь питаться, и его не руби» (там же). И также написано: «[Только деревья, о которых знаешь, что нет от них пищи], их круши и руби» (там же, 20:20). Если ученик мудрецов таков, как следовало бы (*хагун*), «от него ты будешь питаться, и его не руби». Если же ученик мудрецов не таков, то его «круши и руби».

Ученику мудрецов приличествует кротость (хотя ему же приличествует и жесткость, и горячность). Жесткость и горячность — свойства железа, огня и меди, кротость же подобна жидкостям (прежде всего воде) и водным растениям.

И сказал рабби Ханина бар Иди: «Почему слова Торы уподоблены воде, как сказано: “Жаждающие! Идите все к водам” (Ис 55:1)? Чтобы научить тебя, что как воды

стекают с высот в низины, так и слова Торы хранятся только в том, дух которого уничижается (*даато шфела*)». И сказал рабби Ошайя: «Почему слова Торы уподоблены воде, молоку и вину, как сказано: “Жаждающие! Идите все к водам, даже и вы, у которых нет серебра, идите, покупайте и ешьте; идите, покупайте без серебра и без платы молоко и вино”? (там же)? Чтобы научить тебя, что, как вода, молоко и вино хранятся только в простых сосудах, так и слова Торы хранятся только в том, дух которого уничижается». Дочь кесаря спросила рабби Йехошуа бен Хананью: «Как это так? Прекрасная мудрость в безобразном сосуде!» Ответил ей рабби: «Отец твой хранит вино в глиняных сосудах?» — «А в чем еще их хранить?» — «Вам, знатым людям, надо хранить вино в золотых сосудах и серебряных». Сказала она своему отцу. Перелили вино в золотые и серебряные сосуды, и оно скисло. Сказали об этом кесарю. Спросил кесарь: «Кто научил тебя?» — «Рабби Йехошуа бен Хананья». Вызвали его. Спросил кесарь: «Зачем ты сказал ей это?» — «Затем что она так спросила меня». — «Но ведь есть среди ученых людей и люди красивые?» — «Безобразными они были бы еще учение!» (7а-б)<sup>19</sup>.

Эта же тема развивается в рассказе на странице 20а-б. Речь идет о тростнике, который «стоит в воде».

<sup>19</sup> Этот рассказ послужил для Элимелеха Халеви поводом собрать параллельный материал из античных источников, касающийся связи мудрости с уродством. Каких-либо выводов из этих параллелей Халеви не делает (см.: Халеви 1975. С. 326–327. См. также: Hirshman 2009. P. 137. Note 38).

Учили наши мудрецы: пусть человек всегда будет мягким (*рах*), как тростник, а не жестким (*каше*), как кедр. Как-то раз рабби Элиезер, сын рабби Шимона, верхом на осле возвращался из Мигдаль Гадора, из дома учения, вдоль берега реки. И радовался великой радостью, и надувался от гордости, потому что много учил Тору. Повстречался ему кто-то, необыкновенно безобразный, и сказал: «Мир тебе, рабби!» Рабби Элиезер не поздоровался в ответ, но сказал: «Ну и безобразен же ты, пустой человек! В твоём городе все так безобразны?» — «Не знаю, — ответил тот. — Но скажи Мастеру, сделавшему меня: “Как безобразен сосуд, Тобою сделанный!”» Рабби Элиезер понял, что согрешил, сошел с осла, склонился перед тем человеком и сказал: «Я огорчил тебя (*наанэти леха*), прости меня». Ответил тот: «Не прощу, пока не скажешь Мастеру, сделавшему меня: “Как безобразен сосуд, Тобою сделанный!”» Шел он за тем человеком до самого его города. Жители города вышли им навстречу и стали говорить: «Мир тебе, рабби, мир тебе, учитель!» — «Кого вы называете “рабби и учитель”?» — воскликнул тот человек. Сказали ему: «Того, кто идет за тобой». Сказал он: «Если это — рабби, то пусть не множатся (*ирбу*) такие в Израиле!» Сказали ему: «Почему?» Сказал им: «Вот что он сделал со мной». Сказали ему: «Все же прости его, ведь он велик в Торе!» Сказал им: «Ладно, ради вас прощу. Но пусть больше так не поступает!» И тогда истолковал рабби Элиезер, сын рабби Шимона: «Пусть всегда будет человек гибким, как тростник, а не жестким, как кедр». Потому и удостоился тростник, что из него делают палочку для письма, чтобы писать свиток Торы, *тфилин* и *мезузы*.

Очевидно, что ученик мудрецов должен отвечать на приветствие простолюдина. Но и здесь происходит переворачивание. При устроении поста Мишна велит «сокращать» приветствия (1:4). Талмуд разъясняет: на приветствия простолюдинов мудрецы отвечают слабым голосом, не наклоня головы. Им не подобает облекаться во вретище в присутствии простолюдинов (146).

Так что же «прилично» ученикам мудрецов: крохотность или важность, декорум или уродство? Талмуд вводит элемент различения:

И сказал рабби Эльазар: «Не все раздирают одежды и не все падают ниц. Моисей и Аарон раздирают одежды и падают ниц. Моисей и Аарон падают ниц, а Иисус [Навин] и Калев раздирают одежды...» (146).

Продолжая тему различения (одним положено то, другим положено это)<sup>20</sup>, Талмуд приводит слова рава Нахмана бар Йицхака:

И я говорю: «Не все — для света, и не все — для радости. Праведники — для света, а прямые люди — для радости. Праведники — для света, ибо написано: “Свет посеян для праведников” (Пс 97/96:11). Прямые

<sup>20</sup> Различия в декоруме — одна из основных тем трактата Цицерона «Об обязанностях» (I, 110 ff.). Эти различия вытекают из характера людей, их способностей, статуса и т.п. По мнению Цицерона («Об обязанностях» I, 93), латинское слово *decorum* («приличное», «подобающее») переводится на греческий язык как *πρεπον* (у Платона в Федре 274b — *εὐπρεπεία/ἀπρεπεία*).

же люди — для радости, ибо написано: “И для прямых сердцем — радость” (там же)» (15a).

Это конец первой главы. Здесь ось трактата выходит наружу прежде, чем снова скрыться в складках аллюзий и силлогизмов. Присмотримся к этой оси. Начнем с цитаты из псалма: «Свет посеян для праведников, и для прямых сердцем — радость». В псалме «прямые сердцем» и «праведники» почти синонимы, с небольшим добавлением смысла. «Библейский параллелизм», каких много в литературе мудрости. Но Талмуд не принимает библейских параллелизмов. Он исходит из правила: «в Торе нет ничего лишнего». Поэтому праведники и прямые сердцем противопоставляются друг другу. У одних свет, у других — радость. Те, у кого свет, лишены радости, те, у кого радость, лишены света. Это мир различия и недостатка, мир дуальных оппозиций.

Что такое свет? Свет — это разящая молния, не более и не менее. «И облако мечет свет Его» (Иов 37:11) — облако мечет молнию, которая принадлежит Творцу. Дождь, который сопровождает ее, несет благо, дает пищу. Цитата из Книги притчей Соломоновых «Ибо заповедь — светильник, а Тора — свет» (Притч 6:23) в этом контексте не отсылает нас к солнцу, которое греет и светит сильнее светильника. Молния не греет и не светит, она разит, но и посылает дождь. На следующей странице (8a) тема грозы получает неожиданное развитие.

Талмуд рассуждает о медных небесах и нашептывании (молитвах) как средстве вызвать дождь (см. выше). Если нет в поколении молящихся (шипящих, шепчущих), то небеса над головою делаются медью. Как

исправить это? Пойти к человеку, который умеет нашептывать (то есть молиться). В подтверждение Талмуд цитирует приведенный выше стих из Книги Иова: «Гром его (*рео*) возвещает о нем» (Иов 36:33). Но существительное *реа* («гром», «шум») Талмуд понимает как «ближний», «товарищ»: «И ближний его возвещает о нем», то есть молится о дождях для людей своего поколения. Значение «гром» здесь зачеркивается, но не стирается, остается в ассоциациях. Молитва — нашептывание, но она, как гром, предвещает дождь, она родит молнию, свет, скрытый за облаками.

Теперь понятно, почему праведники, молящие о дожде, лишены радости. Ведь им принадлежит Тора, которая есть свет, грозовая молния, благодетельная и разящая, снадобье жизни и смерти, *фармакон*.

А кто же такие «прямые сердцем», те, кому дана радость, но не дан свет? Это такие как Хони ха-Меагель (Хони, Чертящий Круг), рассказ о котором мы находим в третьей главе Мишны (3:8). Метеорологическая основа рассказа — двойственность дождей. Трубить тревогу из-за нехватки дождей, но из-за обилия дождей нельзя трубить (хотя обилие блага может обернуться бедствием). Хони молился о дожде, и молитва его не была услышана. Тогда, очертив вокруг себя круг, он поставил Богу условие: «Не сойду с этого места, пока Ты не сжалишься над своими сыновьями». Стало накрапывать — Хони попросил ливень. Стало яростно лить — Хони попросил умеренный дождь. Пошел умеренный дождь и постепенно залил весь город. Попросили Хони молиться о прекращении дождя. Хони ответил уклончиво, но все же заслужил порицание от Шимона бен Шетаха:

Если бы ты не был Хони, я бы наложил на тебя отлучение. Но что мне делать с тобой, если ты пристаешь к Богу, как сын к отцу, и Бог выполняет твои желания. И о тебе Писание говорит: «Будет радоваться отец твой, и мать твоя, родившая тебя, возвеселится» (Притч 23:25).

Радость и веселье появляются здесь неслучайно. Радость дана «прямым сердцем». Удивительным образом Мишна, цитируя один стих из Книги Притчей Соломоновых (23:25), опускает другой (23:24): «Счастлив отец праведника (*цадик*), и родивший мудрого радуется о нем». С точки зрения Талмуда праведники наделены светом, но лишены радости. Хони приносит радость, но совершает при этом нечто неподобающее, неприличное. За это его и укоряет Шимон бен Шетах — глава мудрецов своего поколения. Упреки Шимона бен Шетаха напоминают упреки, обращенные к Иисусу:

Тогда приходят к нему ученики Иоанновы и говорят: «Почему мы и фарисеи постимся много, а твои ученики не постятся?» И сказал им Иисус: «Могут ли печалиться сыны чертога брачного, пока с ними жених? Но придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься» (Мф 9:14–15).

Иисус отменяет пост, отменяет печаль. Его «сыновство» — не метафорическое, как у Хони, а буквальное, «от Духа Святого». Он — в брачном чертоге жених, а ученики — гости. Мы еще увидим мессианский брачный чертог в конце трактата.

Талмуд (23а) дополняет рассказ Мишны. Здесь Хони находит способ помолиться о прекращении дождей, то есть совершает запрещенное. Шимон бен Шетах, глава Синедриона, обращается к нему со словами укоризны. Но «сыны палаты из тесаного камня», то есть Синедрион, посылают Хони следующее толкование:

«Присудишь приговор, и будет для тебя исполнено, и на путях твоих воссияет свет. Когда унизят, скажешь: “Распрями спину”, и Он спасет опустившего глаза. Он избавит нечистого, и тот избавлен будет чистотою ладоней твоих» (Иов 22:28–30). «Присудишь приговор, и будет для тебя исполнено», — присудишь снизу, а Святой, благословен Он, исполнит твой приговор сверху. «И на путях твоих воссияет свет», — поколение, которое было погружено во тьму, ты осветишь своей молитвой... (23а).

Здесь Хони связан со светом — достоянием праведников («и на путях твоих воссияет свет»). Мудрецы одобряют его поведение. Уже в следующей фразе Талмуд так и называет его — «праведник» (*цадик*). Но, хотя Талмуд и причисляет Хони к «товариществу» мудрецов, отдельность его очевидна. Она «продолжена» в рассказах о его внуках (23а–23б). Одного из них звали Аба Хилкия. Это простой крестьянин с грубыми манерами. Но ученые рабби не могут сами вымолить дождь и посылают к Абе Хилкии за помощью. Посылают они и к другому внуку Хони, Ханану Скрытому. Его так называли, поскольку он скрывался в отхожем месте (не желая, чтобы благодарили его).

Третья глава талмудического трактата наполнена рассказами о «прямых сердцем». Иногда Талмуд наделяет их званием *рабби*. Но чаще он настаивает на различии: мудрецы отличны от «прямых сердцем», как отличен Шимон бен Шетах от Хони. Когда в Суре был мор, в том квартале, где жил Рав, мора не было. Но это не заслуга Рава, а заслуга какого-то человека, который давал взаймы мотыгу и заступ для рытья могилы. Когда в Дрокарте был пожар, в том квартале, где жил рав Гуна, пожара не было. Но это не заслуга рава Гуны, а заслуга какой-то женщины, которая разрешала соседкам готовить в своей печи (21б). Некому Абе-лекарю каждый день посылали приветствие из небесной ешивы, а великим мудрецам Абайе и Раве — гораздо реже (Абайе — раз в неделю, а Раву — раз в год). Почему? Аба-лекарь, пуская кровь женщинам, делал все, чтобы не открыть их наготы. С мудрецов он не брал платы за лечение. Мудрецы решили испытать его: украли у Абы тюфяки и понесли на рынок. Обнаружив свои тюфяки на рынке, Аба не стал винить мудрецов, но пожертвовал тюфяки бедным (21б–22а).

Самая удивительная история произошла в Хузистане, на юге Персии. Как-то раз рав Брока гулял по рынку города Бей-Лефет в компании Ильи-пророка. Спросил он Илью-пророка: «Есть ли на этом рынке люди, достойные войти в будущий мир?» Тут показался кто-то, одетый как язычник: в черных башмаках и без голубых нитей по краю одежды. «Вот человек, достойный войти в будущий мир», — сказал Илья-пророк. Рав Брока подбежал к этому человеку и спросил: «Что за добрые дела ты делаешь?» Ответил тот: «Я тюремщик. В тюрьме я держу мужчин отдельно, а женщин — отдельно и свою

кровать ставлю между ними, чтобы не было блуда. Если же замечаю, что иноверцы заглядываются на еврейку, то душу свою кладу, чтобы спасти ее». — «А почему ты носишь такую одежду?» — «Язычники не должны знать, что я еврей. Ведь я доношу мудрецам о жестоких указах язычников, а мудрецы просят о милости, и язычники отменяют свои указы». Тут Илья-пророк показал еще двоих, кому суждено войти в будущий мир. Рав Брока подбежал к ним и спросил: «Что за добрые дела вы делаете?» — «Мы шуты, шутками утешаем удрученных. Если же замечаем, что двое ссорятся, стараемся помирить их» (22a).

Нечего и говорить, что лекари, шуты и тюремщики не относились к числу уважаемых людей. Тюремщики и стражники — в особенности. Отсюда толкование рава Иуды на стих пророка Малахии: «И Я сделал вас презренными и униженными» (Мал 2:9). По мнению рава Иуды, это следует считать не проклятием, а благословением: «Ведь не назначают нас мытарями и стражниками» (20a). Но именно в компании мытарей Иисус предается радости к возмущению мудрецов: «Пришел Сын человеческий, ест и пьет; и говорят: “Вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам”. И оправдана премудрость чадами ее» (Мф 11:19).

\* \* \*

Общественный пост (*таанит*) — это один из трех случаев в году, когда священники возносят ладони кверху четырежды в день. Это и есть та формальная зацепка, на которой «висит» заключительная (четвертая) глава трактата «Таанит». В традициях талмудической филоло-

гии было бы назвать эту связь четвертой главы с трактатом «ассоциативной» и не заметить связи метафорической. Между тем ритуальный жест священников (вознесение ладоней) — важнейшая метафора трактата.

Мы встречаем ее впервые в первой главе в ответе Бога на просьбу Израиля, слова которой взяты из Песни Песней: «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою» (Песн 8:6).

Ответил Святой, благословен Он: «Дочь моя! То, о чем ты просишь, иногда можно увидеть, а иногда — нельзя увидеть. Но я сделаю для тебя то, что всегда можно увидеть. Ибо сказано: «Вот, Я начертал тебя на ладонях [Моих]» (Ис 49:16) (Таанит 4a).

Но эти же ладони (ладони Бога) «скрывают свет», то есть грозовую молнию, несущую дождь. А ладони Израиля могут задержать дождь, если на них — грех.

Дожди задерживаются из-за разбоя. Ибо сказано: «В ладонях скрыл свет» (Иов 36:32). Из-за греха ладоней закрыл свет. А ладони — это грабеж, ибо сказано: «И от грабежа, что у них в ладонях» (Ион 3:8). А свет — это дождь, ибо сказано: «И облако мечет свет Его» (Иов 37:11). [...] «Кто может также постигнуть протяжение облаков, треск шатра Его? Вот, Он распространяет над ним свет Свой и покрывает дно моря. Оттуда Он судит народы, дает пищу в изобилии. В ладонях скрыл свет и повелевает ему, кого разить. Гром его возвещает о нем, и скот — о его величии» (Иов 36:30–33) (Таанит, 76).

Талмуд продолжает тему ладоней в связи с молитвой о дожде:

Сказал рабби Ами: «Молитва человека не бывает услышана, если он не протягивает душу свою на ладони своей, ибо сказано: “Вознесем (*ниса*) на ладонях сердца наши” (Плач 3:41)» (8а).

Далее приводится стих:

А в час, когда приносится вечерняя жертва, я встал постящийся... и простер (*эфраса*) ладони свои к Господу (Езд 9:5) (13а).

Во второй главе (16а) Талмуд, обращаясь к рассказу о посте жителей Ниневи, вновь цитирует стих из Книги Ионы (3:8) с приказом ассирийского царя к своим подданным «чтобы [...] отвратились от дурных путей и от грабежа, что у них в ладонях». По этому поводу приводится рассуждение рава Адды бар Ахава:

На кого похож человек, в руке которого — преступление, и он признал его, но не раскаялся? На того, кто держит ползучую тварь в руке. Он не очистится, даже если омоется всеми водами, что есть в мире. Но если разожмет руку и бросит тварь, то в сорока *сеа* воды очистится, ибо сказано: «А признавшийся и оставивший грех будет помилован» (Притч 28:13). И также говорит Писание: «Вознесем на ладонях сердца наши к Богу, что на небесах» (Плач 3:41).

Вознесение ладоней кверху есть не что иное, как священническое благословение. В жесте поднятых ладоней метафора приводится к ритуалу. Ладони священников и ладони Бога, руки людей и Божия рука протянуты друг к другу. Евреи возносят кверху свои сердца на ладонях в молитве. Священники возносят кверху свои ладони в благословении. В ладонях люди держат разбой, и потому их молитва не принята. Бог начертал Израиль на Своих ладонях, и Его ладони скрывают молнию — знак благословения и проклятия. Всё — *фармакон*, зелье жизни и зелье смерти.

\* \* \*

Метафоры вырастают в первой главе из сельскохозяйственного природного цикла и уходят в четвертой главе в храмовый ритуал, историю и эсхатологию. Вернемся к началу нашего рассуждения, к теме *фармакона*:

Рабби Бенаа говорил: «Если кто занимается Торой ради нее самой, Тора становится для него зельем жизни, ибо сказано: “Древо жизни она для хранящих ее” (Притч 3:18), и сказано: “Лечением будет для пуповины твоей” (там же, 3:8), и сказано “Нашедший меня, находит жизнь” (там же, 8:35). Если же кто занимается Торой не ради нее самой, Тора становится для него зельем смерти (*сам ха-мавет*). Ибо сказано: “Обрушится (*йаароф*) как дождь учение мое” (Втор 32:2). А обрушение (*арифа*) это убийство. Ибо сказано: “И проломают там телке затылок в ручье” (там же, 21:4)» (7а).

Тора — древо жизни (*эц хайим*). Это — общее место в Устной Торе. Но соседство «древа» с «обрушением»

создает новый смысл. Дерево рубят, срубают. И потому Талмуд приводит толкование рабби Йоханана, который сталкивает два стиха Второзакония:

О чем написано: «Ведь дерево полевое — человек» (Втор 20:19)? Разве человек — это полевое дерево? Написано, чтобы научить тебя: «От него ты будешь питаться, и его не руби [ведь дерево полевое — человек]» (там же) и также написано: «[Только деревья, о которых знаешь, что нет от них пищи], их круши и руби» (там же, 20:20). Что это значит? Если ученик мудрецов таков, как следовало бы (*хагун*), «от него ты будешь питаться, и его не руби». Если же ученик мудрецов не таков, то его «круши и руби» (7а).

Не только Тора — дерево (несущее жизнь или смерть), но и ученик мудрецов — дерево плодовое или бесплодное, подлежащее жизни или смерти. Его следует рубить (как рубят затылок телице в ручье) или охранять от рубки.

Четвертая глава представляет нам деревья (*эцим*) в виде храмовой жертвы, предназначенной для срубания и сожжения. Мишна говорит о *корбан эцим* («жертвоприношение деревьев», «приношение дров на жертвенник») и называет девять дат в году, когда священники и народ совершали это (4:4). Один из дней — пятнадцатый день месяца *ава*. Когда-то не было у евреев лучших дней, чем этот день и день искупления (*йом ха-киппурим*). Талмуд говорит о пятнадцатом дне месяца *ава*:

Сказали Рабба и рав Йосеф: «В этот день прекращали рубить деревья для жертвенника». Ведь учили, что

сказал рабби Элиезер Великий: «С пятнадцатого дня месяца *ава* убывает сила солнца, и не рубят деревья для жертвенника, ведь они недостаточно сухие». Сказал рав Менашья: «И называли пятнадцатый день месяца *ава* — “день, когда ломают топор”». Начиная с этого дня тот, кто прибавляет, — прибавит, а тот, кто не прибавляет, — прибавится (31а).

Последняя фраза выглядит настолько загадочно, что Талмуд считает своим долгом разъяснить: «Что значит “прибавится”? Сказал рав Йосеф: “Будет похоронен своей матерью”». Он прибавится (приложится) к отцам своим, к уже почившим евреям. А Раши<sup>21</sup> толкует слова «кто не прибавляет» так: это тот, кто не занимается по ночам Торой, то есть не прибавляет к дневным часам занятий — ночные. Это толкование вполне соответствует изречениям Гиллеля из трактата «Авот»: «Тот, кто не прибавляет, — убавляет, и кто не учится — повинен смерти» (1:13). Но в изречениях Гиллеля решительно нет того, что есть в Талмуде, — эсхатологической метафоры.

Истинный смысл древесной темы мы находим в трех евангельских логиях. Первая логия принадлежит Иисусу и замыкает притчу о талантах: «Ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф 25:29; ср. Лк 19:26). Тот, кто прибавит к врученным ему талантам, тому будет добавлено, а тот, кто не прибавит, — у того будет отнято и

<sup>21</sup> Раши (Рабейну Шломо Ицхаки, 1040–1105) — комментатор Талмуда.



то, что он имеет. Очевидно, речь идет о дне Страшного суда. Талмуд тоже имеет в виду спасение одних и гибель других: «Начиная с этого дня тот, кто прибавляет, — прибавит, а тот, кто не прибавляет, — прибавится».

Вторую логику Лука приписывает Иоанну Крестителю: «Уже и топор при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь» (Лк 3:9). Здесь очевидна аллюзия на два стиха из Второзакония, которые сталкивает рабби Йоханан: «От него ты будешь питаться, и его не руби, ведь дерево полевое — человек» (Втор 20:19) и «Только деревья, о которых знаешь, что нет от них пищи, их круши и руби» (там же, 20:20). Иоанн, очевидно, говорит о Страшном суде, когда топор будет крушить неплодоносные деревья — грешников, пришедших омыться от грехов в водах Иордана, но не сотворивших достойных плодов покаяния. Талмуд же имеет в виду другое — спасение Израиля, когда деревья вновь станут влажными, а топор будет сломан. Смерть будет поправлена.

Третья логика принадлежит Иисусу и включена в его обращение к «дщерям иерусалимским»:

Не плачьте обо мне, но плачьте о себе и о детях ваших. Ибо приходят дни, в которые скажут: «Блаженны неплодные, и утробы неродившие, и сосцы непитавшие!» Тогда начнут говорить горам: «Падите на нас!» и холмам: «Покройте нас!» Ибо если с влажным (*гюгро*) деревом это делают, то с сухим что будет?» (Лк 23:29–31).

Талмуд утверждает нечто обратное — в день, когда ломают топор, деревья становятся влажными, и их уже не

рубят. В этот день празднуют и веселятся дщери иерусалимские. День этот — пятнадцатый день месяца *ава*<sup>22</sup>.

\* \* \*

Об этом дне мы читаем в конце трактата Мишны «Таанит» (4:8):

Сказал раббан Шимон бен Гамлиэль: «Не было лучших дней у Израиля, чем пятнадцатый день месяца *ава* и день искупления. Ведь тогда дщери Иерусалимские выходили в белых одеждах, взятых взаймы, чтобы неимеющие не устыдились. Все эти одежды следовало омыть водами. И дщери Иерусалимские выходили и водили хороводы в виноградниках. И что же они говорили? “Юноша, подними глаза свои и гляди, кого выберешь себе! Не смотри на красоту, смотри на родство”. “Милость обманчива, и прелесть суетна; но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы” (Притч 31:30). “Дайте ей от плода рук ее, и да прославят ее у ворот дела ее!” (там же, 31:31)».

Сказано: «Выходите, дщери Сионские, смотреть на царя Соломона в венце, что увенчала его мать его в день свадьбы его, в день радости сердца его» (Песн 3:11). «В день свадьбы его» — это дарование Торы. «В день ра-

<sup>22</sup> Ср. метафору смоковницы в Новом Завете. Смоковницу срубают, если она не приносит плоды (Лк 13:6–9), смоковница, не давшая плод Иисусу, проклята и «засохла до корня» (Мк 11:12 — 14:20–24; Мф 21:18–22). М. Перес Фернандес сравнивает эти евангельские тексты с мидрашами, где появление плодов на смоковнице свидетельствует о приходе мессии, а Израиль уподоблен смоковнице, дающей плоды (см.: Pérez Fernández 2010. P. 367–384).

дости сердца его» — это строительство Храма, да будет он построен вскоре в наши дни!

О Соломоне явно повествует цитата из Песни Песней. О нем же скрытно говорит и цитата из Книги Притчей Соломоновых — последние два стиха последней (тридцать первой) главы этой книги. Ведь вся тридцать первая глава Книги Притчей содержит речи, которыми увещевала царя Лемуэля мать его, наставляя в выборе жены. А Лемуэль в раввинистической традиции — одно из имен Соломона!<sup>23</sup> Поэтому и сказано о венце «что увенчала его мать в день свадьбы его». Соломон же — сын Давида, прообраз мессии, сына Давида. Потому и упомянут Храм, который заново построит мессия, как построил его впервые Соломон. Тракта́т Мишны «Таанит» запечатан концом времен и строительством Третьего Храма.

Новейшие комментаторы Мишны ищут не пророчеств и аллюзий, а отзвуков реального обычая: танцевали ли девушки в виноградниках в пятнадцатый день месяца *ава* и на *Йом Киппур* или не танцевали?<sup>24</sup> Между тем мотив хоровода девушек может восходить к пророчеству Иеремии: «Я снова устрою тебя, и ты будешь устроена, дева Израилева, снова будешь украшаться тимпанами твоими и выходить в хороводе веселящихся; снова разведешь виноградники на горах Самарии; виноградари, которые будут разводить их, сами будут и пользоваться ими [...] И придут они, и будут торжествовать на высотах Си-

<sup>23</sup> См.: Авот де-рабби Натан (Шехтер) 1979. Версия А, 39. С. 119. Ср. также: Бемидбар Рабба 10:4.

<sup>24</sup> См. комментарий Таль Илан: Ilan 2008. P. 50–51.

она; и стекутся к благостыне Господа, к пшенице, и вину, и елею, к агнцам и волам; и душа их будет как напоенный водою сад, и они не будут уже более томиться. Тогда девица будет веселиться в хороводе, и юноши и старцы вместе; и изменю печаль их на радость, и утешу их, и обрадую их после скорби их» (Иер 31:4–5, 12–13). Девушки выходят в виноградники и танцуют, пост сменяется пиром, печаль — радостью. Почему этой *асмахты* (подтверждения цитатой из Торы) нет в Талмуде? По той же причине, вероятно, что в Федре нет рассказа о *фармаке*. Текст не только раскрывает, но и скрывает. Цитаты даются без первых и последних стихов, где как раз и содержится самая суть, или не даются вообще.

\* \* \*

Талмуд, зная заранее, чем завершится трактат Мишны, готовится к этому завершению. Он строит (от первой главы) цепочку метафор, вырастающих из природного цикла и уходящих (в последней главе) в храмовый ритуал, историю и эсхатологию. Близко к концу первой главы Талмуда (126–146) мы находим комментарий на лемму Мишны (1:8), предписывающую ограничения на торговлю, строительство и посадку растений во время общественного поста. Талмуд удивляется. Понятно, что в пост запрещено умываться, умащаться, носить обувь и предаваться любовным утехам. Но почему запрещено торговать, строить и сажать деревья? «Ведь работа — это горесть (*цаар*)» (126).

Талмуд разъясняет так: имеется в виду не вообще строительство, а «строительство радости» (*биньян шель симха*) и не вообще посадки, но «посадки радости» (*нетия шель симха*):

А что такое строительство радости? Это когда кто-то строит дом свадьбы для сына своего. А что такое посадка радости? Это когда кто-то сажает царские сады.

Кто-то строит для сына «дом свадьбы» (шатер для свадебного пира) и сажает «царские сады» (беседку из зарослей). Это перекликается с концом трактата Мишны, где сказано о царе Соломоне «в венце, что увенчала его мать его в день свадьбы его, в день радости сердца его». День радости сердца — день строительства Храма. Строительство Храма, очевидно, «строительство радости», нечто противоположное посту.

Здесь есть еще параллель, уводящая нас в совсем иной текст — трактат Платона «Федр» (276–277). Речь идет о сравнении письма с живой речью (к невыгоде первого и к выгоде последней). Сократ спрашивает Феда:

Скажи мне вот что: разве станет разумный земледелец, радеющий о посевах и желающий получить урожай, всерьез возделывать летом сады Адониса ради удовольствия восемь дней любоваться хорошими всходами? Если он и делает это иной раз, то только для забавы, ради праздника. А всерьез он сеет, где надлежит, применяя земледельческое искусство, и бывает доволен, когда на восьмой месяц созреет его посев.

«Сады Адониса», посаженные в горшки к празднику бога умирающего и воскресающего, вполне стоят «дома свадьбы» — легкого навеса или шатра. И то и другое — для радости, для забавы, для праздника. По мнению Сократа, человек, обладающий знанием

справедливого, прекрасного, благого, будет сеять это знание в душе своего ученика в живой беседе. Но ради забавы он может воспользоваться и письменностью («засеет сады письмен и станет писать»). Это тоже полезное занятие, способ борьбы с забвением, сопутствующим старости. Такая забава лучше пиров и тому подобных развлечений. И все же это забава, а не серьезное занятие.

Деррида, цитируя эти отрывки, видит двойственность в подходе Платона к забаве, игре<sup>25</sup>. Игра унижена рядом с серьезным занятием, но она принята как нечто полезное. Как сказано в «Законах» (803c), «каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры...». И еще: «Надо жить, играя в игры. Что же это за игра? Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы уметь снискать себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах» (803d-e). Ведь и игра — *фармакон*, и *фармакон* — игра. Здесь Талмуд и Платон безусловно сходятся.

Но нельзя не заметить, по меньшей мере, двух различий. *Во-первых*, у Платона серьезность противостоит забаве, а в Талмуде огорчение — радости (ведь обычная работа — огорчение, муки, *таанит*). *Во-вторых*, у Платона нет перспективы, в которой игры становятся прекрасными. Разве что будет построен идеальный город или Сократ умрет, и душа его освободится от тела. В Талмуде же радость неизбежна в конце — в конце трактата и в конце истории. Талмуд так комментирует конец трактата Мишны:

<sup>25</sup> См.: Деррида 2007а. С. 190–199.

Красивые девушки что говорили? «Смотрите на красоту, ведь жена — красоты ради». Знатные девушки что говорили? «Смотрите на родство, ведь жена — сыновей ради». Безобразные что говорили? «Купите покупку ради небес, только увенчайте нас золотом».

Сказал Ула из Биры, что сказал рабби Эльазар: «Устроит Святой, Благословен Он, хоровод для праведников в Райском саду. И будет Он сидеть посередине, а они будут показывать на Него пальцами, как сказано (Ис 25:9): “И скажет в тот день: ‘Вот, это наш Бог. Мы надеялись на Него, и Он спас нас (*ве-йошиену*). Это наш Господь, мы надеялись на Него, будем же радоваться и веселиться во спасении Его (*нагила ве нисмеха бишуато*)”» (31a).

В своем исследовании Илан доказывает, что хоровод (*махоль*) — танец девушек, в котором мужчины не принимали участия. Мужской танец описывался глаголом *ракад* (скакать)<sup>26</sup>. Но здесь совершена небольшая подмена. Девушки (дщери Иерусалимские) оказываются метафорой праведников. Белые одежды девушек — одежды праведников. В первой главе Талмуд говорит нам, что Моисей, посвящая Аарона и его сыновей в священники, семь дней служил в белой рубашке (116). Уже не девушки, но праведники водят хоровод. И не юноша их жених, но Святой, благословен Он. Все эти метафоры переходят от «этого мира» к «миру грядущему», они имеют временное измерение.

<sup>26</sup> См.: Ilan 2007b. P. 217–225.

Девушки и прекрасны, и знатны, и уродливы. Тема уродства, проходящая через весь трактат, в конце его раскрывает свой сокровенный смысл. Понятно, что еврейский мудрец подобен Сократу. Он уродлив снаружи и прекрасен изнутри («прекрасная мудрость в безобразном сосуде!»). Но уродлив и простолюдин, раздражающий мудреца своей обыденностью. И он тоже «безобразный сосуд». Он говорит мудрецу: «Скажи Мастеру, сделавшему меня: “Как безобразен сосуд, Тобою сделанный!”». Мудрец «огорчает» простолюдина, вводит его в муки (*таанит*), как Бог огорчает Израиль, удерживая дожди. Наконец, месяц *тевет* (декабрь-январь, сезон дождей), если он лишен дождей, подобен вдове, а если он дождлив — схож с уродливой женщиной. Но уродство *тевета* (как и его вдовство) плодоносно и благотельно (66). В эсхатологической перспективе уродство и вдовство ведут к искуплению. Тогда праведники (уродливые девушки) будут куплены во имя небес и увенчаны золотыми коронами (золотым Иерусалимом). Ведь они *фармаки*, козлы отпущения.

В «этом мире» господствует «различение» (*дифферанс*): праведники лишены радости, а прямые люди лишены света. В конце первой главы мы читаем: «Не все — для света и не все — для радости. Праведники — для света, а прямые люди — для радости. Праведники — для света, ибо написано: “Свет посеян для праведников” (Пс 97/96:11). Прямые же люди — для радости, ибо написано: “И для прямых сердцем — радость”» (там же). В конце четвертой главы (и в конце времен) все меняется. Праведники водят хоровод и возглашают: «Будем же

радоваться и веселиться во спасении Его»<sup>27</sup>. Талмуд мог иметь в виду продолжение псалма: «Свет посеян для праведников, и для прямых сердцем — радость. Радуйтесь, праведники в Господе, и благодарите память святости Его» (Пс 97/96:11–12). Последний, двенадцатый стих псалма как бы отменяет предпоследний, одиннадцатый. Праведники радуются и благодарят. Уже нет разделения на праведников и прямых сердцем. Здесь находим снятие оппозиции, восстановление чистоты и целостности, возвращение к простоте (к тем временам, когда девушки водили хоровод в виноградниках). Только происходит это не в метафизике (как у Платона), а в метаистории.

\* \* \*

Теперь мы можем вернуться к теме трактата и сформулировать ее более точно. Предварительно (и вполне традиционно) мы определили ее как «общественный пост» (*таанит*). Мы также заметили, что образ поста — странствие по Синайской пустыне. Прежде чем ввести евреев в Ханаан, в землю, в которой они ни в чем не будут иметь недостатка, Господь «мучил» их, томил голодом и кормил манной. Действительно, как отмечает Таль Илан, слово *таанит* (не встречающееся в Библии) происходит

<sup>27</sup> Талмуд цитирует один стих из Книги пророка Исаии (25:9), но, вероятно, имеет в виду и соседние два стиха. «И сделает Господь Воинств пир из жирных кушаний для всех народов на этой горе, пир из чистых вин, из жира костей и самых чистых вин» (там же, 25:6). «Поглощена будет смерть навеки, и сотрет Господь слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле, ибо так говорит Господь» (Ис 25:8). Все это полная противоположность посту с его голодом и смертью.

от библейского корня *ана* («мучение», «пытка», «насилие»). В день искупления израильтяне должны «мучить свои души» (Лев 16:29, 23:27; Числ 29:7). По мнению Таль Илан, речь в трактате идет о катастрофах. Эти катастрофы отражают гнев Бога и вынуждают к покаянию. Покаяние сочетает в себе библейское требование «мучить свои души», связанное с днем искупления, и библейский пост (*цом*), назначаемый по конкретным случаям<sup>28</sup>.

Такое понимание вполне законно, если отвлечься от дуальных оппозиций. Между тем «мучение» (*таанит*) в трактате значимо лишь постольку, поскольку ему противостоит веселье, радость (*симха*). Собственно, пост — это и есть «умаление» радости. Мишна предписывает: «С наступлением *ава* умаляют (*мемаатин*) веселье (*симха*)» (4:7). *Таанит* и *симха* переходят друг в друга. Талмуд приводит мнение мудрецов:

Всякий исполняющий работу в девятый день месяца *ава* и не скорбящий об Иерусалиме не увидит и радости Иерусалима, ибо сказано: «Веселитесь об Иерусалиме и радуйтесь о нем, все любящие его! Возрадуйтесь с ним радостью, все скорбившие о нем!» (Ис 66:10) (30б).

Оппозиция скорби и радости составляет тему трактата. К этой оппозиции можно свести и все остальные. Все может быть поводом для радости и причиной для огорчения. Но так только в «этом мире». В «будущем мире» произойдет возвращение к простоте, противоположности будут сняты, радость возобладает сполна.

<sup>28</sup> См.: Илан 2008. Р. 1–2.

\* \* \*

В заключение этой главы следует сказать о структуре (более подробно об этом пойдет речь в последней главе). На наш взгляд, у талмудических трактатов есть завязка и развязка. В завязке метафора намечается, в развязке наступает некоторое, хотя и не полное прояснение смысла. Метафорическая (аггадическая) композиция трактата — кольцевая, симметричная. Напротив, галаха пытается двигаться по прямой, но не может, ибо ей мешает аггадическая интенция<sup>29</sup>. Еще до нас Авраам Вольфиш доказывал, что в основе талмудических и мишнаитских трактатов лежит симметрия, что конец трактата симметричен началу<sup>30</sup>. Но для Вольфиша симметрия — подтверждение того, что Мишна и Талмуд — литературные произведения, прошедшие редакцию. К пониманию смысла трактатов это мало что прибавляет. Смысл Вольфиш видит исключительно в морально-галахической плоскости, метафоры и аллегории ему неинтересны. Мы же обнаруживаем за кольцевой композицией систему метафор и аллегорический сюжет. На наш взгляд, не только трактаты Мишны и Талмуда, но и диалоги Платона построены по этому принципу, являют симметрию начал и концов. Подтверждение этому — диалог «Теэтет», о котором пойдет речь в следующей главе.

<sup>29</sup> О структуре талмудических трактатов см. нашу статью: Gershowitz, Kovelman 2002.

<sup>30</sup> См.: Вольфиш 1984; Walfish 2005/2006; Walfish 2006.

## ГЛАВА 3

# ПОЭТИКА СОКРЫТИЯ:

### «ХАГИГА» И «ТЕЭТЕТ»

В третьей всюду лежала толстая пыль,  
как жир пустоты, так как в ней никто  
никогда не жил...

А четвертую рад бы вспомнить, но не  
могу, потому что в ней было как у меня  
в мозгу.

*Иосиф Бродский, 1986*



Если смысл трактата аллегоричен, то почему он сокрыт? Когда создавался Талмуд, отцы церкви читали Писание аллегорически, находя в нем скрытый смысл. Но их аллегорическое толкование для того и создано, чтобы внести ясность в сокрытое. С Талмудом все обстоит иначе. Здесь скрывается сама аллегория, само толкование Торы. Эта сокрытость раскрывающей аллегории заставляет пересмотреть понятие аллегории, ее суть. Со времен романтиков принято отличать плоскую прозаическую аллегория от поэтических символов (с их сокрытой глубиной). Если бы дело обстояло столь просто, то аллегории Платона (Колесница, Пещера и т.п.) давно потеряли бы привлекательность. На деле, попадая в пространство аллегории, философские понятия сами делаются символами, приобретают глубину и многозначность. Глубина аллегорий Платона спорит с их ясностью. Платон считается отцом философской эзотерики; ведь он

скрыл (и научил других скрывать) свое устное учение от посторонних, а диалоги приписал Сократу. Но Платон — и первый критик эзотерики. В «Теэтете» он обрушивается на «гераклитовцев», которые достают.

как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде... они всю остерегаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или в их собственных душах, считая... это застоем. А с ним они страшно воюют и по возможности отовсюду его изгоняют (180a-b)<sup>1</sup>.

Однако вопреки своей «скрытности» гераклитовцы «вытащили на поверхность» то, что было скрыто от большинства, — происхождение всего от Океана и реки Тефии и текучесть всего. И не только вытащили, но и

разъяснили таким образом, чтобы, слушая их, даже сапожники могли постигнуть их мудрость и избавиться от печального заблуждения, будто какие-то вещи стоят, а какие-то движутся, но, усвоив, что движутся все, прониклись бы к этим людям почтением (180d)<sup>2</sup>.

Такого рода ложной скрытности противостоит сократический метод, который с мельчайшей дотошностью добивается ясности, то есть метод самого Платона. Это не помешало Жаку Деррида доказать на при-

<sup>1</sup> Платон 2006/2007. Т. 2. С. 282–283. Пер. Т. В. Васильевой.

<sup>2</sup> Там же. С. 283.

мере «Федра», что «текст является текстом только тогда, когда он скрывает от первого взгляда, от первого попавшегося закон своего построения и правила своей игры»<sup>3</sup>. Сам Деррида всеми силами пытается избежать застоя, поднять «павшее дионисийство». В каком-то смысле он и есть гераклитовец на обломках структурализма. Но если деконструкцию считать расшифровкой «подсознательного» в тексте, то она так или иначе является завершающей интерпретацией и «вытаскиванием на поверхность» сокрытого. В герменевтике Деррида телеология побеждает (мы пытались показать это выше, в главе «Фармация Талмуда»). Что не отменяет невозможности обрести *телос* в философии, о чем писали и Деррида, и Платон.

Поэтическая мощь текста, его способность сопротивляться завершающей интерпретации еще должна быть разъяснена и понята. Ведь нельзя же свести ее к пресловутой многозначности. В этой главе мы попытаемся показать талмудический механизм сокрытия. Мы назовем его «рассеянной» и «скрытой» аллегорией, аллегорией, скрывающей себя.

\* \* \*

Мы разберем самый эзотерический трактат Мишны — «Хагига» — и одноименный трактат Вавилонского Талмуда. То, что перед нами именно «Хагига» — основа еврейской эзотерики, не является принципиальным. Любой другой трактат Талмуда или Мишны мог бы послужить материалом для нашего исследования.

<sup>3</sup> Деррида 2007а. С. 73–74.

Но, конечно, эзотерический ореол «Хагиги» придает толкованию особый вкус и цвет. От Средних веков до наших дней леммы трактата просеивались сквозь мелкое сито, подвергались тщательному анализу. Сам же он как некое целое оставался в стороне<sup>4</sup>.

Галахическая тема «Хагиги» — ритуал праздничного паломничества. «Хагига», собственно, и означает «праздник», «празднование»<sup>5</sup>. На три праздника в году (*Песах*, *Швуот* и *Суккот*) все евреи мужского пола должны явиться в Храм. С этой заповеди (невыполнимой после сожжения Храма в 70 г.) начинается трактат Мишны. Немедленно приводятся исключения (раб, слепой, хромой и малолетний свободны от паломничества), сообщается о дарах, приносимых паломниками, и о границах опоздания — не явившийся в первый день праздника может прийти позже — вплоть до последнего дня. Но тот, кто не явился в последний день опоздал (1:6). И об этом говорит Екклесиаст: «Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя сосчитать» (Еккл 1:15). Мишна спрашивает: «А кто это, кривой, который не может сделаться прямым?» Рабби Шимон бен Йохай отвечает: «Это тот, кто исправился и вновь

<sup>4</sup> Структура отдельных фрагментов «Хагиги» (например, рассказа об Ахере) разбирается в рамках так называемой «нарратологии» так, как будто к трактату в целом эти фрагменты не имеют никакого отношения (см., в частности: Rubenstein 1997b. P. 139–225; Rubenstein 1999. P. 64–82; Rovner 2012. P. 183–255). О методе «нарратологии» в применении к Талмуду см. ниже, в нашем разборе трактата «Гиттин» (глава 4).

<sup>5</sup> В более специальном смысле в Талмуде *хагига* — жертва, приносимая во время праздника.

искривился. Кто же это? Ученик мудрецов, оставивший Тору» (1:7). По аналогии (раз уж речь зашла о Торе) следующая лемма (1:8) классифицирует заповеди Торы. Одни — «порхают в воздухе», другие — подобны горе, висящей на нитке, третьи (и среди них заповеди о запрещенных половых связях) — твердо опираются на текст Торы. Упоминание запрещенных связей влечет за собой лемму, важнейшую для всей еврейской эзотерики (2:1)<sup>6</sup>:

Не рассказывают о запрещенных связях трем [ученикам], о *Маасе Берешит* — двум, а о *Маасе Меркава* — даже одному, разве что тот мудр и понимает своим умом. Лучше бы не являться на свет тому, кто рассматривает следующие четыре вопроса: что наверху, что внизу, что было и что будет. Лучше бы не являться на свет и тому, кто не испытывает уважения к своему Создателю.

*Маасе Берешит* (букв. «Делание Начала») — это библейский рассказ о Творении, а *Маасе Меркава* (букв. «Делание Колесницы») — это видение Иезекииля. Талмуд добавляет к лемме Мишны таинственный рассказ о четырех вошедших в *Пардес* (14б):

Четверо вошли в *Пардес*. И вот их имена: Бен Аззай и Бен Зома, Ахер и рабби Акива. Сказал рабби Акива: «Когда вы ступите на плиты из чистого мрамора, не вздумайте воскликнуть: “Вода! Вода!”, ибо сказано: “...изрекающий ложь не устоит пред глазами Моими”

<sup>6</sup> О еврейской эзотерике в целом см.: Halbertal 2007.



(Пс 101/100:7)»<sup>7</sup>. Бен Аззай заглянул — и умер. О нем Писание говорит: «Тяжела в глазах Господа смерть праведников Его» (Пс 116:15/115:6). Бен Зома заглянул — и повредился рассудком. И о нем Писание говорит: «Нашел ты мед — ешь по потребности своей, не то пресытишься им и изблужешь его» (Притч 25:16). Ахер стал рубить насаждения. А рабби Акива вышел с миром.

*Пардес* — слово персидского происхождения, по-гречески *Парадейсос*. Во Втором послании к Коринфянам (12:2–4) Павел рассказывает, как некий человек (сам Павел?) был восхищен до третьего неба в *Парадейсос* то ли в теле, то ли вне тела и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать<sup>8</sup>. Чтобы попасть в *Парадейсос* (в теле или вне тела), следует подняться (досл. «спуститься») на Колесницу (так в позднеантичных текстах, называемых *Хехалот* — «Святилища»)<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Здесь можно узнать платоническое отличие видимости (*докса*) от истины (*алетейя*) (см. Ковельман 2011. С. 95–96).

<sup>8</sup> О «вознесении» ап. Павла в контексте мистики Колесницы см.: Morray-Jones 1993.

<sup>9</sup> О мистике Колесницы см.: Gruenwald 1974; Schäfer 2011. Русский перевод «Книги Чертогов» («Еврейская книга Еноха») см.: Тантлевский 2000. С. 161–284. Тантлевский переводит *Хехалот* как «небесные дворцы», отмечая также, что *хехал* (или *хейхал*) может иметь значение «Храм» (см. там же с. 175). Собственно, речь идет о «святилищах» Небесного Храма, о Завесе, отделяющей Свята Святых Небесного Храма и т.п. Популярный перевод также — «Чертоги». По смыслу «Хагиги» *Пардес* — это и есть *Хехалот*: Ахер слышит слова из-за Завесы, дело происходит на небесах и т.п. (см. ниже).

От мистической леммы Мишны отправляется Маймонид (1135/1138–1204) в предисловии к «Путеводителю растерянных» (главному философскому труду иудаизма):

Мы разъяснили изречение, гласящее... «Не рассказывают о Колеснице даже одному, разве что тот мудр и понимает своим умом, — ему сообщают начала глав». Так что и ты не требуй от меня чего-либо, кроме начала глав... Ибо моей целью было, чтобы истины то проглядывали... то скрывались, дабы не противиться Божественному замыслу Того — 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 25/24:14)<sup>10</sup>.

Мишна же, миновав этот пункт, возвращается к ритуалу, связанному с паломничеством (наложение рук и чистота). Огромный текст Талмуда обволакивает леммы Мишны галахическими и аггадическими комментариями.

Есть ли смысл в этом хаосе? Джейкоб Ньюснер усмотрел в «Хагиге» коренную метафору. Он обратил внимание на лексику заповеди: глагол «видеть» (*раа*) дан в возвратном залоге (букв. «быть увиденным», «явиться»):

<sup>10</sup> «Путеводитель растерянных», предисловие. Мы цитируем Маймонида в переводе М. А. Шнейдера с некоторыми изменениями (см.: Маймонид (Шнейдер) 2000. С. 17–18).

Три раза в году празднуй Мне: наблюдай праздник опресноков: семь дней ешь пресный хлеб, как Я повелел тебе, в назначенное время месяца *авива*, ибо в оном ты вышел из Египта; и пусть не являются (*йереу*) пред лицо Мое с пустыми руками; наблюдай и праздник жатвы первых плодов труда твоего, какие ты сеял на поле, и праздник собирания плодов в конце года, когда уберешь с поля работу твою. Три раза в году должен являться (*йерае*) весь мужеский пол твой пред лицо Владыки, Господа (Исх 23:14–17).

Три раза в году весь мужеский пол должен являться (*йерае*) пред лицо Господа, Бога твоего, на место, которое изберет Он: в праздник опресноков, в праздник седмиц и в праздник кущей; и никто не должен являться (*йерае*) пред лицо Господа с пустыми руками (Втор 16:16).

Йоханан бен Дахабай со слов рабби Йехуды предложил два варианта чтения (гласные не обозначаются на письме!): «являться», то есть «быть увиденным» и «увидеть». Евреи приходят «увидеть» Бога и «быть увиденными» Богом (2а)! Отсюда Ньюснер выводит *аггадическую* тему «Хагиги» — паломничество как созерцание Израилем Бога и созерцание Богом Израиля. Уже Мишна, по мнению Ньюснера, содержит эту тему в виде правил изучения «Начала» и «Колесницы», ведь Бог явился в Творении, а пророк постигает Бога в видении. Талмуд же перевел тезис Мишны в историю. После разрушения Храма евреям нет доступа в Иерусалим, но через Тору они видят Бога. Му-

дрец, оставляющий Тору, не видит Бога, разлучается с Господом<sup>11</sup>.

Слабое место в этой догадке — отсутствие системности. С точки зрения Ньюснера, композиция трактатов сугубо линейная (силлогистическая), она принадлежит *галахе*, а не *аггаде*. *Аггада* же не имеет своей собственной, автономной логики и «иллюстрирует» галахические установления. Но раз так — любая метафора может быть лишь одной из метафор (каковых в Мишне и Талмуде великое множество), любая тема — одной из тем. Мы же пытаемся доказать, что существует особая аггадическая композиция (наряду с галахической). Аггадическая композиция — не линейная, но кольцевая. Аллегория (развернутая метафора или система метафор) связывает конец первой главы (или конец одной из первых глав) с концом всего трактата, образует рондо. Чтобы найти смысл, нужно начать с конца.

\* \* \*

Итак, начнем с конца. В конце Мишны — забота об очищении Храмового двора после паломничества (3:8). Вся утварь должна быть очищена погружением («крещением» в христианской терминологии), кроме золотого и медного жертвенников. Почему? Приводятся два мнения: *во-первых*, жертвенники подобны земле и поэтому не принимают скверны<sup>12</sup>. *Во-вторых*, они всего

<sup>11</sup> См.: Neusner 1994a. P. 145–150.

<sup>12</sup> Д. М. Баумгартен замечает, что библейский принцип, по которому земля не могла подвергнуться нечистоте, принимался как кумранитами, так и составителями Мишны (см. Baumgarten 2006. P. 144).

лишь облицованы золотом и медью, а не сделаны из золота и меди целиком. Цепляясь за оппозицию «поверхностного» «целому», Талмуд (27а) развивает Мишну. *Галаха* рождает *аггаду*:

Сказал рабби Абаху со слов рабби Эльазара: «Огонь Геенны не властен над учениками мудрецов. Мы учим это из аргумента от легкого к тяжелому. Если кто намажет себя кровью саламандры, которая рождена огнем, — огонь не властен над ним. Тем более ученики мудрецов, все тело которых — огонь, ибо сказано: “Слово Мое не подобно ли огню, говорит ГОСПОДЬ”» (Иер 23:29).

Сказал Реш Лакиш: «Огонь Геенны не властен над грешниками Израиля. Мы учим это из аргумента от легкого к тяжелому. Если «золотой» жертвенник лишь покрыт позолотой на один динарий — огонь не властен над ним. Тем более — грешники Израиля, которые все полны заповедями, как гранат [зернами], ибо сказано: “Как половинки гранатового яблока — ланиты твой” (Песн 4:3). Читай не “ланиты твой” (*ракатеа*), но “пустые, что есть у тебя” (*рейканин ше-бах*)».

Здесь — апория на апории. Грешные евреи полны заповедями! Чтобы понять это, надо прочесть стих из Песни Песней. Но вторая половинка того же стиха, прочтенная удивительным образом, опровергает первую, показывает пустоту евреев-грешников. Кажется, что Талмуд для поучения и забавы привесил погрешку к хвосту Мишны, что погрешка эта ничем

не привязана к трактату, кроме тоненькой ниточки аллюзии. Но заглянем в начало, в последнюю лемму первой главы Мишны, с которой начинается знаменитое «аггадическое отступление» с Колесницей, Началом и прочей премудростью:

Тот, кто не празднует в первый день праздника, празднует во все дни паломничества и в последний день праздника. Если же паломничество закончилось, а он не праздновал, — не должен приносить другую жертву в счет праздничной. Об этом сказано: «Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя считать» (Еккл 1:15). Рабби Шимон бен Менасья говорит: «А кто это, кривой, который не может сделаться прямым? Это тот, кто вступил в запрещенную связь и от этой связи родился незаконорожденный. Если бы речь шла о разбойнике или воре, то разбойник и вор могут вернуть награбленное и исправиться». Рабби Шимон бен Йохай говорит: «Это тот, кто исправился и вновь искривился. Кто же это? Ученик мудрецов, оставивший Тору» (1:6–7).

Кто такой «ученик мудрецов, оставивший Тору»? Вероятно, тот, над которым огонь Геенны не властен, ибо все тело его — огонь! Мы можем догадываться, кого Талмуд и Мишна имеют в виду. Это Ахер, один из четырех вошедших в Пардес<sup>13</sup>. Мишна говорит, что

<sup>13</sup> Об Ахере см.: Ayali 1988/1989; Goshen-Gottstein 2000. Очень характерно для «талмудической филологии», что огромная монография Гошена-Готштайна содержит все фрагменты, где

он «стал рубить насаждения» (2:1). Талмуд приводит подробности:

Ахер стал рубить насаждения. О нем Писание говорит: «Не давай своим устам вводить в грех твою плоть и не говори перед ангелом: “Это ошибка!” К чему допускать, чтобы прогневался Господь на слово твое и погубил дело рук твоих?» (Еккл 5:5). Что имеется в виду? Увидел Ахер ангела Метатрона, которому дано право сидеть и записывать заслуги Израиля. Сказал Ахер: «Учили мы, что обитатели небес не сидят, не соперничают, не отворачиваются, не устают. Может быть, существуют две власти?»<sup>14</sup> Схватили Метатрона и выпороли шестьюдесятью огненными розгами. Сказали ему: «Почему ты не встал перед ним, когда увидел его?» И дано было право Метатрону стереть заслуги Ахера. Сошла с небес *Бат Коль* и сказала: «Вернитесь ко мне, блудные дети» (Иер 3:22), — все, кроме Ахера. Сказал себе Ахер: «Если изгнан я из будущего мира, пойду и буду

упоминается Ахер, но полностью игнорирует контекст этих фрагментов. Ведь Талмуд не более чем «антология»!

<sup>14</sup> Этот эпизод неоднократно обсуждался в литературе как свидетельство еретического учения о «двух властях» (*бинитаризм*). В качестве «второй власти» предстает ангел Метатрон (находящийся рядом с троном, на соседнем троне). Как отметил уже Мартин Хенгель, в другом фрагменте «Хагиги» (14а) рабби Акива (один из самых почитаемых мудрецов) выводит теорию «двух тронов» из Книги пророка Даниила (7:9) (см. Hengel 2007. Р. 46–47). Отсюда следует вопрос: как соотносится христианский бинитаризм с талмудическим? (см.: Boyarin 2012. Р. 25–56; Schäfer 2012. Р. 127–149).

наслаждаться миром этим». И пошел он путем зла. Нашел блудницу и стал домогаться ее. Сказала она: «Не ты ли Элиша бен Авуя?» Выдернул он из земли редьку в субботу и протянул ей. Воскликнула блудница: «Это не Элиша бен Авуя, это другой (*ахер*)» (15а).

Ахер и есть тот кривой, которому (по словам Екклесиаста) не дано выпрямиться, исправиться. Недаром говорит *Бат Коль* («Дочь Голоса», эхо Гласа Божия): «Вернитесь ко мне, блудные дети, — все, кроме Ахера». Когда рабби Меир, ученик Ахера, умоляет его покаяться, тот отвечает: «Увы, слышал я из-за завесы: “Вернитесь ко мне, блудные дети, — все, кроме Ахера”» (15а). Что же касается огня геенны, который не властен над учениками мудрецов, то с этим огнем у Ахера особые отношения.

Когда умер Ахер, сказали в Небесном суде: «Не будет суда над ним, но и в будущий мир он не войдет. Не будет суда над ним, ибо занимался Торой, а в будущий мир не войдет, ибо согрешил». Сказал рабби Меир: «Лучше бы был над ним суд, но в будущий мир вошел бы. Когда я умру, то заставляю его могилу дымиться!» Когда умер рабби Меир, поднялся дым над могилой Ахера. Сказал рабби Йоханан: «Разве это геройство — поджечь учителя? Только один [отступник] был среди нас, и его не можем спасти? Если возьмем его за руку, кто сможет отнять его у нас? Когда я умру, загашу огонь, дым от которого поднимается над его могилой!» Умер рабби Йоханан, и не поднимался больше дым над могилой Ахера. А произносивший надгробную речь так сказал

о рабби Йоханане: «Даже хранитель входа в геенну не смог устоять перед тобой, учитель!» (156).

Талмуд играет с именем отступника (*Ахер*):

Однажды *Ахер* ехал в субботу верхом на лошади, а рабби Меир шел позади него (*меахорав*), чтобы учить Тору из его уст. Сказал ему *Ахер*: «Вернись назад (*хазор леахареха*), ибо посчитал я по шагам лошади — здесь кончается субботний предел». — «Тогда и ты возвращайся!» — «Разве не рассказывал я тебе, что слышал из-за (*меахорей*) завесы: “Вернитесь ко мне, блудные дети, — все, кроме Ахера”» (15а).

*Ахер* не просто «другой». Он — тот, кто «позади», «вне» (Ньюснер переводит его имя как *Аутсайдер*). О том, кто опоздал явиться перед лицом Господа, Мишна говорит, что он «не должен приносить другую жертву в счет праздничной» (*бе-ахарейюто*). Собственно, *Ахер* и есть тот, кто опоздал явиться, ему уже не нужно приносить жертву, его раскаяние не будет принято.

Нахождение внутри или вовне, пустота и полнота ведут нас к концу трактата. Жертвенник сверху покрыт медью или золотом, человек натирается кровью саламандры, а ученики мудрецов все целиком сделаны из огня; грешники Израиля полны заповедями подобно гранату и при этом пусты. Но именно эта метафора (гранат, полный зерен) применяется к *Ахеру*. Во второй главе Талмуд обсуждает вопрос: «Как же решился рабби Меир учить Тору из уст *Ахера*?» Один из ответов таков: «Рабби Меир нашел гранат, зерна съел, а кожуру

выбросил!» (156). В другом ответе оппозиция внешнего и внутреннего принимает образ ореха.

В чем смысл слов: «Я сошла в ореховый сад посмотреть на зелень долины...» (Песн 6:11)? Почему мудрецы уподоблены ореху? Даже если орех замаран в глине и нечистотах, ядро его не кажется отвратительным. Так и мудрец: даже если он совратился, учение его не кажется отвратительным (156).

Если же мы продолжим цитату из Песни Песней, то за образом ореха вновь возникнет образ граната: «Я сошла в ореховый сад посмотреть на зелень долины, поглядеть, распустилась ли виноградная лоза, расцвели ли гранатовые яблоки?» (Песн 6:11). Тора в устах *Ахера* не кажется отвратительной, хотя она и покрыта ересью и языческой философией. Рассказывают об *Ахере*, что греческие песни не сходили с его уст, а когда выходил он из дома учения, книги отступников вываливались у него из-за пазухи (156). Мы находим похожую метафору у Климента Александрийского — современника Мишны, ученика палестинского еврея, бежавшего в Египет. По словам Климента, его труд «Строматы» «содержит истину, смешанную с догматами философии, более того — закутанную и спрятанную, как съедобное ядро скорлупой ореха» (1.1.18, 1). То, что у Климента, философа и христианина, достоинство, то в Талмуде — позор и поношение.

Как могут быть грешники Израиля полны заповедей, подобно гранату, и при этом пусты? Скорее грешники пусты, а праведники полны! Именно так рабби Эльзар

и рав Паппа бар Яков толкуют стих из Исайи: «И дам им отроков в начальники, и дети будут господствовать над ними... отрок будет нагло превозноситься над старцем, и простолюдин над вельможею» (Ис 3:4–5). Толкование основано на игре слов *наар* («отрок») и *меноар* («опустошенный»):

Это люди, опустошенные (*меноарим*) от заповедей... Люди, опустошенные (*меноарим*) от заповедей, будут превозноситься над теми, кто полны (*мемале*) заповедей, как гранат [зернами]» (Хагига 14а).

Оппозиции (полное/пустое, сплошное/поверхностное, внешнее/внутреннее) возникают из *галахи*, но, очевидно, имеют метафорический смысл. Этот смысл просвечивает и в споре о чистоте глиняных сосудов, приносимых паломниками в Храм (26а). Надо ли верить тому, кто говорит, что его сосуды чисты? По мнению Рейш Лакиша, верить надо, если сосуды пусты (*рейканин*), а если полны (*млеим*), то — нет. А рабби Йоханан говорит: верим, даже если сосуды полны и даже если внутри кувшина — его *аникорсут*. Этот загадочный *аникорсут* Раши (автор классического средневекового комментария) толкует как «жидкость, не предназначенную для принесения в Храм». А. Штайнзальц ссылается на греческое слово *эпикорсион*, которое, по его мнению, означает вид одежды (тип хитона, рубахи)<sup>15</sup>. Ньюснер переводит: «Даже если его головной убор упал внутрь сосуда». И Ньюснер, и Штайнзальц игнорируют значе-

<sup>15</sup> См.: Штайнзальц 1984. С. 112.

ние слова *аникорсут*, отраженное в словаре Джастрова: «эпикурейство»!<sup>16</sup> Словарь не ссылается при этом на «Хагигу». Мы понимаем затруднения толкователей Талмуда и составителя словаря. Действительно, как эпикурейство может упасть в сосуд? Разве что о сосудах учат метафорически, а на самом деле имеют в виду людей — отступников, эпикурейцев, и первый среди них — Ахер. Ведь сказано в трактате в дискуссии о чистоте: «Человек подобен сосуду...» (19а).

Между пустотой и эпикурейством (под которым вообще понималось вольнодумство) существует в еврейской мысли устойчивая связь. Мы угадываем эту связь в Послании ап. Павла к Колоссянам:

Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением (*кенес апатес*), по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота (*плерома*) Божества телесно, и вы имеете полноту (*неплероменой*) в Нем, Который есть глава всякого начальства и власти (Кол 2:8–10)<sup>17</sup>.

Климент Александрийский, оправдывающий философию и призывающий ее на помощь вере, вынужден заметить, что ап. Павел здесь говорит не о философах вообще, а об эпикурейцах и стоиках (Стром. 1.11.50,6–51,1).

<sup>16</sup> См.: Jastrow 1903, s.v. *аникорсут*.

<sup>17</sup> Д. П. Хейл замечает в словах ап. Павла «иронический контраст» между «пустым обольщением» философии и «полнотой», которой должны наполниться колоссяне в Иисусе (см. Neil 2010. P. 110).

Отрицательный смысл пустоты (хуже, чем просто пустота) мы находим в начале трактата «Хагига» (3а) в толковании рабби Танхума. Речь идет о колодце (или цистерне для сбора дождевой воды), куда братья бросили Иосифа:

О чем сказано в Торе: «И взяли его и бросили его в колодец; колодец же тот был пуст (*рек*); воды в нем не было» (Быт 37:24)? Ведь уже сказано, что колодец пуст (*рек*), зачем же было добавлять, что в нем нет воды? Чтобы сказать тебе: воды там нет, но есть змеи и скорпионы.

В «Строматах» (5.8.53, 2) Климент следующим образом раскрывает аллегорический смысл этой истории: братья, у которых была «голая вера по Закону», бросили Иосифа «в пустой колодец, продав его в Египет, в пустыню, лишенную Божественного слова». Заметим, что вода в Талмуде — символ Торы. По этой логике понятно, почему Египет символизирует пустыню, что означает пустой колодец. Но что может быть хуже пустоты, что такое «змеи и скорпионы»? Не идет ли речь о «греческой премудрости» (*хохма йеванит*), любезной Клименту, но противной мудрецам?

Откуда вообще в «Хагиге» мотив пустоты (да еще в дуальной оппозиции с наполненностью)? На словарном уровне он может быть выведен из того же источника, из которого Ньюснер вывел мотив «созерцания». Речь идет о стихах Торы, предписывающих паломничество. Мы читаем: «Пусть не являются пред лицо Мое с пустыми руками» (Исх 23:15); «и

никто не должен являться пред лицо Господа с пустыми руками» (Втор 16:16). Еврейское слово *рейкам* традиционно переводится «с пустыми руками», «без приношений»<sup>18</sup>. Но можно перевести и иначе: «Не являйтесь перед Господом *пустыми*». Ровно так (переводя букву Писания в метафору) понимает заповедь Ориген — современник и собеседник кесарийских рабби<sup>19</sup>:

Подобает верить Священному Писанию, все буквы которого полны Божией премудростью. Ведь тот, кто дает мне, человеку, заповедь, говоря: «Не показывайся пустым (*кенос*) перед лицом Моим», тем более сам не говорит пустое, ибо пророки говорят, заимствуя «от полноты (*плеромы*) Его» (Ин 1:16) (Филокалия 1:28).

У Оригена богословский смысл пустоты и наполненности очевиден, в «Хагиге» он показан мерцанием. Мы можем проследить рождение этого смысла, следуя от Талмуда и Мишны к ап. Павлу, от ап. Павла — к Филону, от Филона — к Платону. В трактате «О переселении Авраама» (33) Филон называет два рода познания: одно — рациональное и рассудочное, другое — даруемое Богом, вдохновенное.

<sup>18</sup> Буквальный (галахический) смысл заповеди (не являться без приношений) разбирается в трактате «Хагига» на странице 7а.

<sup>19</sup> О знакомстве Оригена с раввинистической традицией см. ниже с. 185, прим. 49.

Ибо то, что душа в муках рождает сама, — это выкидыши, рожденные до времени. Но то, что Бог орошает небесными снегами, рождается совершенным, цельным и наилучшим.

И далее (35–36) Филон «не стыдясь» говорит о самом себе:

Случается, что я, придя [к философствованию] пустым (*кенос*), внезапно становлюсь полным (*плерес*). Невидимым образом идеи приносятся, как семена, свыше, заставляя меня, охваченного божественной одержимостью, неистовствовать подобно корибантам, не замечая ни места, ни присутствующих, ни себя самого, ни сказанного, ни написанного. Ибо я получил толкование, нахождение, светом наслаждение, острейшее зрение, яснейшее различение вещей, которого только может достичь глаз при яснейшем показывании. Ведь то, что показано, есть совершенное благо, достойное быть увиденным и усмотренным, превращающее горечь души в сладость. И это лучшая из всех сладких приправ, с которой даже ненасыщающая пища становится спасительной.

Филон ссылается на историю с горькой водой, которая сделалась сладкой, когда Моисей бросил в нее дерево (Исх 15:25), а все рассуждение — комментарий на приказ Господа Моисею идти в землю, «которую я укажу тебе», «дам тебе видеть» (Быт 12:1). Филон связывает зрение и показывание с достижением полноты, а пустоту — с невозможностью увидеть и постичь.

Но библейские тексты, на которые он ссылается, ничего не говорят о пустоте или полноте, не сравнивают неверные знания с выкидышами, а душу — с роженицей. Текст, содержащий эти сравнения, — диалог Платона «Теэтет».

Тема «Теэтета» — знание (*эпистеме*). Что есть знание? Ответ таков: знание не есть ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение в связи с правильным мнением. Остается удовлетвориться знанием о своем незнании — это и есть знаменитая мудрость Сократа, которая сродни повивальному искусству (*майевтике*). Ведь Сократ, сын повитухи, умеет принять и ускорить роды души. Если ученики оставляют Сократа раньше срока, их душам грозит выкидыш, они разрешатся от бремени ложными мыслями. Но если в душе у юноши — ложное мнение, то роды приносят облегчение. «Твои муки происходят оттого, что ты не пуст (*кенос*), милый Теэтет, а скорее тяжел», — говорит Сократ в начале беседы (148e). В конце диалога он вновь возвращается к теме беременности — Теэтет разрешился от бремени, избавившись от ложных мнений.

Итак, если ты соберешься родить что-то другое, [...] то после сегодняшнего упражнения ты будешь полон (*плерес*) лучшими мыслями, если же ты окажешься пуст (*кенос*), то будешь меньше в тягость окружающим... и не будешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь (210b-c).

Пустота/полнота у Платона относятся к сфере эпистемологии. В «Хагиге» эти понятия обогащаются



новым содержанием, но частично сохраняют старое. Их философский подтекст очевиден, они несводимы к простому развитию библейской лексики и топики. Учение о познании соединяет две центральных темы «Хагиги»: пустота/наполненность и слепота/видение. Весь рассказ о четырех вошедших в *Пардес* повествует о границах и сути познания. На пересечении этих тем — стих из видения Иезекииля:

И сказал мне: «Сын человеческий! Напитай чрево твое и наполни (*темале*) внутренность твою этим свитком, который Я даю тебе»; и я съел, и было в устах моих сладко, как мед (Иез 3:3).

Видение Иезекииля — это и есть *Маасе Меркава* (Делание Колесницы), а Колесница — не что иное, как четырехликие «животные» (*хайот*) с одним колесом (*офен*) перед четырьмя лицами. Ободья колес «исполнены очей» (*млеот эйнаим*, греч. *плерейс офтальмон* — 1:18). Колесница — трон Бога, показанный Иезекиилю. На ней же переносятся в *Пардес* (в теле или вне тела), бывают восхищены до третьего неба, созерцают тайны. Это созерцание опасно. Можно «заглянуть» и стать еретиком (как Ахер), умереть (как Бен Аззай), повредиться рассудком (как Бен Зома). Талмуд относит к Бен Зоме стих из Книги Притчей Соломоновых: «Нашел ты мед — ешь по потребности своей, не то пресытишься им и изблюешь его» (Притч 25:16). Понять эту фразу можно из приведенного выше стиха: «...и я съел, и было в устах моих сладко, как мед». На этот же стих Иезекииля намекает, видимо, и рав Йо-

сеф, приводя слова из Песни Песней: «Мед и молоко под языком твоим» (Песн 4:11). И поэтому он отказывается учить старейшин Пумбедиты тайнам Колесницы: «Слова, которые слаще меда и молока, пусть останутся под языком твоим» (13а).

\* \* \*

Понимание будет все же неполным без ответа на главный вопрос: есть ли смысл в названии трактата «Хагига» («Праздник»)? Что на самом деле празднуют? Поищем ответ в последней фразе трактата (27а), в цитате из Песни Песней:

«Как половинки гранатового яблока — ланиты твои» (Песн 4:3). Читай не «ланиты твои» (*ракатеха*), но «пустые, что есть у тебя» (*рейканин ше-бах*).

В начале трактата (3а) мы находим другую цитату из Песни Песней:

«О, как прекрасны ноги твои в сандалиях, дочь князя!» (Песн 7:2). Как прекрасны ноги Девы Израилевой, когда она совершает паломничество! «Дочь князя!» — дочь Авраама, отца нашего, названного князем. Ибо сказано: «Князья язычников собрались к народу Бога Авраама» (Пс 47/46:10). Бога Авраама, а не Бога Исаака и Якова? Бога Авраама, потому что Авраам — начало прозелитизма... О чем сказано в Торе: «И взяли его и бросили его в колодезь; колодезь же тот был пуст (*рек*); воды в нем не было» (Быт 37:24)? Ведь уже сказано, что колодезь пуст (*рек*), зачем же было добавлять,

что в нем нет воды? Чтобы сказать тебе: воды там нет, но есть змеи и скорпионы.

Не просто паломничество совершается, но возлюбленная бежит к возлюбленному. За детьми Авраама поспешают прозелиты. Иосифа бросают в пустой колодец. И весь этот блеск поэзии и диалектики — только для того, чтобы выяснить *галахический* вопрос: должен ли хромой, в том числе тот, у кого деревянная нога, совершать паломничество? Приводится стих Исая, где также речь идет о ногах и шагах: «Нога попирает его, ноги бедного, стопы нищих» (Ис 26:6). Стих, казалось бы, нужен для выяснения терминов («нога», «шаг»). Он вырван из контекста пророчества. Но прочтем контекст:

«Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле; ибо так говорит Господь» (25:8).

Этого стиха нет в «Хагиге», но им кончается трактат Мишны «Моед катан», который «Хагиге» непосредственно предшествует. Этот трактат посвящен «полупраздникам», например дням пасхальной недели (кроме первого и последнего дней), двум неделям *Суккот* (кроме первого дня) и т.п. Можно ли оплакивать мертвых в эти дни? Ответ находим в стихе: «И учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням» (Иер 9:20). Но так — только в этом мире. В будущем, которое должно наступить, «поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с на-

рода Своего по всей земле; ибо так говорит Господь». Так в конце трактата Мишны (3:9). А в конце талмудического трактата «Моед катан» (29а) сказано:

Ученики мудрецов — нет для них отдохновения даже в Будущем мире, ибо сказано: «Приходят от силы в силу, являются (*йерае*) пред Богом на Сионе» (Пс 84/83:8).

Заключение трактата «Моед катан» вводит нас в «Хагигу» — ведь «явление» Израиля перед Богом, «показывание» Израиля Богу и есть тема «Хагиги». Очевидно, такое «показывание» относится либо к прошлому, либо к «будущему, которое должно наступить», к временам Мессии. В эпоху Мишны и Талмуда паломничеств не было. Даже доступ евреям в Иерусалим был запрещен. Только «в день, когда наш Храм развален», в девятый день месяца *ава*, евреи могли прийти к Стене Плача. В будущем же, которое должно наступить, не только паломничество возобновится, но и смерть исчезнет!

И здесь мы вновь должны совершить «тур де форс», сказать то, что в Талмуде не сказано, но Талмуду известно, поскольку было частью еврейского сознания в эпоху поздней античности. Мы должны сказать, что смерть — это пустота, а пустота — это смерть, и пустые — это те, кто отдан в рабство к смерти, повинен смерти. Чтобы сказать это, надо обратиться к ап. Павлу, фарисею и тринадцатому апостолу. Павел пишет об Иисусе в Послании к Филиппийцам:

Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но опустошил (*екеносен*) Себя Самого,

приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп 2:6–8).

В каком смысле Иисус «принял образ раба» и «опустошил Себя Самого»? Он принял образ тех, кто из-за страха смерти подвержены рабству. Об этом мы узнаем из Послания к Евреям:

А как дети причастны плоти и крови, то и Он также воспринял оные, дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть диавола, и избавить тех, которые от страха смерти через всю жизнь были подвержены рабству (Евр 2:14–15).

Мы уже читали (в Послании к Колоссянам), что в Иисусе обитает вся полнота (*плерома*). По-видимому, полнота (с точки зрения ап. Павла) и есть жизнь, а пустота — смерть. В Послании к Римлянам Павел обращается к метафоре сосуда — одной из главных метафор «Хагиги»:

Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой — для низкого? Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе... [...] Если же падение их — богатство миру, и оскудение их — богатство язычникам, то тем более полнота

(*плерома*) их. [...] Ибо если отвержение их — примирение мира, то что будет принятие, как не жизнь из мертвых? (Рим 9:21–23; 11:12, 15).

Будучи сосудами гнева, готовыми к гибели, евреи опустошены. Это входит в план Бога, как и опустошение Иисуса, который становится рабом смерти. Опустошаясь, евреи открывают язычникам путь к спасению. Оскудение евреев — необходимая деталь Божьего плана, поскольку «от их падения спасение язычникам, чтобы возбудить в них ревность» (11:11). Опустошаясь, Иисус открывает смертным дорогу к жизни. Что же до полноты (*плеромы*), которая ожидает евреев в будущем (и которая обитает в Иисусе телесно), то она знаменует не что иное, как воскресение из мертвых!

Нечто подобное мы видим в «Хагиге». Израиль не должен являться на встречу с Богом «пустым», но именно это и происходит, так что сама встреча откладывается. Израиль лишен видения Бога, и Бог не видит его. А в будущем, которое должно наступить, как прекрасны будут ноги Девы Израилевой, совершающей паломничество! Тогда князья язычников соберутся к народу Бога Авраама. Смерть будет уничтожена. Важно не опоздать к этому сроку. Опоздание — тема множества притч и в Новом Завете, и в Талмуде<sup>20</sup>. В Послании к Евреям прямо сказано: «Посему будем опасаться, чтобы, когда еще остается обетование войти в покой Его, не оказался кто из вас опоздавшим» (Евр 4:1).

<sup>20</sup> См., например: «Притча о царе, что пригласил рабов своих на пир и не назначил им время...» (Шаббат 153а).

Не это ли имеет в виду Мишна, цитируя слова Екклесиаста: «Кривое не может сделаться прямым, и чего нет, того нельзя сосчитать (*лехиманот*)» (Еккл 1:15). Бар Хей Хей предлагает другое чтение: «того нельзя наполнить (*лехималот*)» (96). Опоздавший останется пустым. Заметим, что «Хагига» — последний трактат в разделе «Моед». Септуагинта переводит *моед* греческим *кайрос*. В Новом Завете это время спасения, мессианское время! Не этому ли времени посвящен весь раздел «Моед» Мишны и Талмуда?

\* \* \*

Талмуд не формулирует смысл внутри себя, не строит аллегорий открыто и явственно. Символы вплетены в вязкую, плотную ткань *галахи*, аллегории рассеяны между главами и леммами. Соединяются они не внутри трактата, а вне его — в комментарии комментатора, в толковании толкователя. Подобно Сократу, Талмуд не рождает сам, но ускоряет и принимает роды.

Нечто подобное говорит о своем методе Климент в «Строматах» (7.18.110, 4). Он уверяет, что «рассеял искры догматов истинного знания так, чтобы нелегко было непосвященному случайно открыть для себя священную традицию». Ги Струмза обратил внимание на сходство декларации Климента с заявлением Маймонида в предисловии к «Путеводителю растерянных»:

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 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...<sup>21</sup>

Поскольку почти невозможно допустить, что Маймонид читал Климента, Струмза предположил, что существовала раввинистическая традиция «рассеивания истины», ставшая известной Клименту от палестинского еврея, с которым он познакомился в Египте и которого считал своим учителем («Строматы» 1.1.11, 2). Следы этой традиции Струмза находит также у Оригена. Используя «постмодернистскую» метафору, Струмза называет метод Климента деконструкцией текста истины<sup>22</sup>.

Заметим сразу, что в «Строматах» мы не найдем «рассеивания истины» (несмотря на заявление самого Климента). Тем более нет «рассеивания истины» у Оригена. Скорее, богословы «собирают истину», рассеянную в Священном Писании. Там они находят скрытые метафоры и аллегории, оттуда они извлекают смысл. Но, когда смысл извлечен, Климент и Ориген излагают его ясно и последовательно, на философский манер. Смысл не мерцает, но явственно предстает. Да и как он может мерцать, если покрывало Моисеево совлечено с глаз и истина воссияла? Разве не этому учит ап. Павел?

<sup>21</sup> См.: Маймонид (Шнейдер) 2000. С. 18.

<sup>22</sup> См.: Stroumsa 1995.

Даже если истина известна только немногим (как полагает Климент), то уж им-то она известна!

Маймонид заставляет свой текст мерцать, чередуя истину с общепринятым мнением. Читатель сравнивает главы «Путеводителя растерянных» и находит противоречия между ними. Так он поднимется на новый уровень «растерянности». Истина приближается к нему, а вместе с ней — и сознание непостижимости истины. «Рассеяния истины» здесь нет, есть лишь философская пропедевтика, ведущая от «жидкой пищи» к «твердой», от младенчества к зрелости.

Мы можем только догадываться, какова причина мерцания смысла в Талмуде. Например, искать ее в чувстве сокрытия Бога от Израиля и сокрытия Израиля от Бога (о чем, собственно, и говорит трактат «Хагига»). Но это будет упрощением сложного. С тем же успехом можно допустить, что мудрецы прекрасно себя чувствовали в рассеянном пространстве «Хагиги» и в пространстве метаистории (как слепой ориентируется в хорошо известной ему темной комнате). Недаром сразу после жалоб мудрецов на сокрытие Лица звучат слова благодарности слепого юноши, которого навестили рабби Хия и рабби Иуда Князь: «Вы посетили того, кто не видит, но видим; да удостоитесь вы посещения Того, Кто видит, но невидим» (56)<sup>23</sup>. И это почти совпадает с толко-

<sup>23</sup> В подлиннике — неперевоаемая игра слов. «Приветствовать (посещать)» выражается в иврите идиомой «принять лицо», в данном случае — «принять лицо» Того, Кто видит (хотя Его не видят). Все это укладывается в дискурс «сокрытия Лица».

ванием 104-го (по нумерации Септуагинты — 103-го) Псалма в трактате «Брахот» (10а), где *плерома* является в полном блеске:

Подобна душа человеческая Святому, благословен Он. Как Святой, благословен Он, переполняет (*мале*) вселенную, так душа переполняет (*млеа*) тело. Как Святой, благословен Он, видит, но невидим, так и душа видит, но невидима. Как Святой, благословен Он, питает всю вселенную, так душа питает все тело. Как Святой, благословен Он, чист, так и душа чиста. Как Святой, благословен Он, сокрыт, так и душа сокрыта. Пусть же та, что обладает этими пятью свойствами, восславит Того, Кто обладает теми же пятью свойствами.

Давно замечено родство этого текста (в трактате «Брахот») с текстом Филона (*De opificio mundi* 69–71)<sup>24</sup>. У Филона не душа, а господин души — ум — видит, но сам невидим, подобно Богу (ведь именно ум, а не телесный человек сотворен «по образу и подобию»). Видящий и невидимый, пьяный трезвым опьянением, он устремляется к куполу интеллигибельного мира, он кажется идущим к Великому Царю. «Он охвачен стремлением видеть, но чистые и несмешанные лучи света, изливаясь подобно горному потоку, ослепляют своим сверканием очи разума». Вошедшие в Пардес на себе испытали риск предприятия — быть вознесенными к истоку истины.

<sup>24</sup> О философском контексте этого отрывка см.: Runia 2001. P. 228–230. Ср. аналогичный текст в Брахот 10а. См. также: Urbach 1995. P. 249, 798. Note 26, 27; Kovelman 2005. P. 87.

Если наша догадка верна, то платоновские мифы о Пещере и Колеснице (явно различимые у Филона) бросают ответ на «Делание Колесницы», на *Маасе Меркава*. А сокрытие смысла в Талмуде сродни платоническому сокрытию Сущего, которое есть только предлог для радости, для бесконечного процесса познания.

## ГЛАВА 4 ВОЙНА И МИР В ТАЛМУДЕ: «ГИТТИН»

Он дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит.

2 Кор 3:6



В этой главе речь пойдет о важнейшем вопросе философской герменевтики, о случайном и сущностном понимании события. В христианстве проблема понимания обернулась различием между буквой и духом. Зачарованность этим различием пережила все возражения и вылилась в постмодернистское «переворачивание», так что буква уже стала животворить, а дух убивать. Действительно, христианство само создавало себя как метафору, как событие и как открытие. Событие христианства — воплощение Слова и то, что за этим непосредственно следует (в том числе разрушение Второго Храма). Событие совершает гигантский перенос смысла от духа к букве и обратно. Причина события (разрушения Второго Храма) — Божественный план (приближение язычников к Богу) и вина евреев (убийство Бога). История кажется открытой книгой.

Напротив, для Талмуда событие (разрушение Второго Храма), кажется, лишено смысла, случайно. И рас-

сказы об этом событии появляются в Талмуде случайно, между прочим. Роберт Голденберг замечает, что мудрецы Талмуда пытались сохранить библейское (пророческое) толкование истории, где грехи евреев сопровождались тяжкими наказаниями. Но найти объяснение катастрофы 70 г. они не могли, так что «вина» евреев терялась среди мелких, несущественных проступков<sup>1</sup>. В чем смысл разрушения Храма римлянами? Какова вина? Поколениям Первого Храма «объявили и вину их, и срок избавления», а поколениям Второго Храма «ни то ни другое не явлено. Грех первых открылся, потому и срок избавления известен. Грех вторых остался сокрытым, потому и срок избавления неизвестен». Таково мнение рабби Йоханана бар Наппахи и рабби Эльзара. Мы находим эти рассуждения в трактате «Йома» (9б). Йома — это Йом Киппур (день искупления). Речь идет о заповедях (о ритуале) праздника. Трактат Мишны «Йома» начинается с леммы (1:1): «За десять дней до Йом Киппура первосвященника переводили из его дома в Палату *паредров*». Талмуд удивляется словам Мишны:

А разве она называлась Палатой *паредров*, а не Палатой *булевтов*? Первоначально звали ее «Палата *булевтов*», но, когда за первосвященство стали брать плату с соискателей и менять первосвященников каждые двенадцать месяцев, как меняли *паредров*, тогда и палату стали называть «Палата *паредров*» (8б).

<sup>1</sup> См.: Goldenberg 1982.

*Паредры* выполняли в Иерусалиме функции *агораномов*, то есть следили за рыночными ценами. *Булевты* — это члены совета (*буле*), то есть Синедриона. Вероятно, *паредры* стояли ниже *булевтов*, должности которых могли быть пожизненными. Отсюда недоуменный вопрос: в какую палату помещали первосвященника: *паредров* или *булевтов*? И дается остроумное решение — *булевты* уподобились *паредрам*. Так оно и было со времен Ирода Великого и до разрушения Храма — первосвященников меняли чуть ли не каждый год, чтобы не допустить их усиления. По этому поводу приводится толкование рабби Йоханана бар Наппахи (около 180 — 279 н.э.) к стиху из Книги Притчей Соломоновых:

В чем смысл слов: «Страх пред Господом умножает дни, лета же нечестивых сокращены будут»? (Притч 10:27). «Страх пред Господом умножает дни» — сказано о Первом Храме, который простоял четыреста десять лет, и за это время сменилось только восемнадцать первосвященников. «Лета же нечестивых сокращены будут», — сказано о Втором Храме, который простоял четыреста двадцать лет, а сменилось за это время более трехсот первосвященников. Вычти отсюда сорок лет первосвященства Шимона Праведного, восемьдесят лет Йоханана Первосвященника, десять лет Ишмаэля бен Фави (а некоторые говорят: одиннадцать лет рабби Эльзара бен Харсома), и получится, что каждый был первосвященником не более года (9а).

Толкование рабби Йоханана бар Наппахи сугубо «плотское», буквалистское (но не буквальное). Бук-

важный смысл библейского текста очевиден — страх перед Господом умножает дни человека, удлиняет его жизнь, а нечестивые караются сокращением жизни. Но рабби Йоханан понимает это иначе: страх перед Господом умножает срок пребывания в должности, а нечестие — сокращает. Поскольку это толкование привязано к истории продажи первосвященства, то получается, что Господь сократил сроки пребывания в должности во времена Второго Храма. За этим по аналогии следует рассуждение рабби Йоханана бен Торты (II в. н.э.)<sup>2</sup> о причинах разрушения Второго Храма, Первого Храма и святилища в Шило:

Из-за чего было разрушено святилище в Шило? Из-за разврата и святотатства... Из-за чего был разрушен Первый Храм? Из-за трех преступлений, совершавшихся в то время. И что же это за преступления? Идолослужение, разврат и кровопролитие... Но почему же был разрушен Второй Храм? Ведь в те времена учили Тору, соблюдали заповеди и вершили дела милосердия? Так, но была у них напрасная ненависть. И это должно научить тебя, что идолослужение, разврат и кровопролитие все вместе не перевешивают напрасной ненависти (9а–б)<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Рабби Йоханан бен Торты неслучайно выступает автором этого толкования. Судя по сообщению Иерусалимского Талмуда (Таанит 4:8), он был противником восстания Бар Кохбы (132–135 гг.) и оппонентом рабби Акивы, который объявил предводителя восстания Мессией («Акива, трава прорастет между твоими челюстями, а Сын Давида еще не придет»).

<sup>3</sup> Схожее рассуждение мы находим в трактате «Санхедрин» Вавилонского Талмуда: «С тех пор как умножились ученики

Этому рассуждению нет аналогов в Библии<sup>4</sup>, зато мы находим нечто подобное в знаменитом рассказе Фукидида о схватке олигархов с демократами на острове Керкира во время Пелопоннесской войны (III, 82, 2).

Вследствие внутренних раздоров на города обрушилось множество тяжких бедствий, которые, конечно, возникали и прежде и всегда будут в большей или меньшей степени возникать, пока человеческая природа останется неизменной, различаясь лишь по своему характеру в зависимости от обстоятельств. Действительно, во время мира и процветания как государство, так и частные лица в своих поступках руководствуются лучшими мотивами, потому что не связаны условиями, лишаящими их свободы действий. Напротив, война, учитель насилия, лишив людей привычного жизненно-

Гиллеля и Шаммая, которые служили своим наставникам не так, как следует, умножились разногласия в Израиле, и стала Тора как две Торы» (88б).

<sup>4</sup> Талмуд, конечно, находит прецедент в Торе. В том же фрагменте талмудического трактата «Йома» читаем: «А во времена Первого Храма разве не было беспричинной ненависти? Ведь сказано: “Вопи и рыдай, сын человеческий, ибо он [меч] направлен на народ Мой, на всех князей израилевых. Обречены мечу они вместе с народом Моим; потому [рыдай] и бей себя [в отчаянии] по бедрам” (Иезекииль 21:17). И истолковал рабби Элиэзер: “Обречены мечу” — это сказано о тех, кто вместе ест, и пьет, и пронзает друг друга мечами языков своих. [Стало быть, была напрасная ненависть.] Нет, это только о князьях израилевых...» (9б).



го уклада, соответственным образом настраивает помыслы и устремления большинства людей и в повседневной жизни<sup>5</sup>.

Следуя Фукидиду, Иосиф Флавий живописал «внутренний раздор» (*стасис*) в Иерусалиме<sup>6</sup>. Еврейское общество раскололось на «философские школы», враждующие друг с другом из-за понимания Торы. Философскими школами (*хайресейс*, рус. «ереси») Иосиф назвал *ессеев*, *саддукеев* и *фарисеев*. Толкование Торы стало яблоком раздора. Четвертая школа («ревнители» — *зелоты*) отказалась принимать любую власть, кроме власти Бога. «Кинжальщики» (*сикарии*) убивали и похищали богатых и знатных. «Шарлатаны» (*гоэтай*) соблазняли народ чудесами и подстрекали к бунту<sup>7</sup>. За все это Бог покарал евреев и разрушил Храм.

<sup>5</sup> Фукидид 1981. С. 147. Пер. Г. А. Стратановского.

<sup>6</sup> О влиянии Фукидида на Иосифа см.: Feldman 1988. Р. 496–497; Feldman 1989; Раджак 1993. С. 109; Price 2011. Р. 227; Brighton 2009. Р. 23–29. Об эллинистических мотивах у Иосифа см.: Семенченко 2001.

<sup>7</sup> Роберт Айслер на основании древнерусского перевода «Иудейской войны» предположил, что первоначально книга Иосифа начиналась с вражды братьев-Хасмонеев Гиркана и Аристобула, но после закрытия Храма в Гелиополе Иосиф сделал началом книги строительство, а концом — разрушение этого святилища, возникшего из-за взаимной вражды евреев во времена Антиоха Эпифана (см.: Eisler 1931. Р. 123–128). Ср. наблюдения Стива Мейсона о хиазме и концентрических структурах у Иосифа Флавия: Mason 2000. Р. XX–XXII.

Очевидно, «напрасная ненависть» (*синат хинам*) пришла в Талмуд из греческой риторики и философии, а не из библейской традиции<sup>8</sup>. Платон здесь особенно постарался, дав в «Государстве» (470b) определение «войне» (*полемос*) и «раздору» (*стасис*):

Мне кажется, что недаром есть два названия — «война» и «раздор». Это два разных [проявления,] зависящих от двух видов разногласий. Двумя я считаю их

<sup>8</sup> Мы не нашли исследований, где талмудическое понятие «напрасная ненависть» возводилось бы к фукидидовской концепции гражданской войны. Мало того, работы о «напрасной ненависти» исчисляются вообще единицами, хотя само это понятие чрезвычайно популярно в иудаизме со Средних веков и до наших дней. Одну из редких попыток анализа «напрасной ненависти» предпринял в своей статье Михаэль-Цви Нехораи. Нехораи предлагает читать слово *хинам* не как «беспричинная», а как «безвозмездная», то есть не имеющая последствий, деструктивная. По его мнению, она противопоставляется предписанной конструктивной ненависти, имеющей воспитательные или же охранительные цели. Такое понимание позволяет избежать ряда теологических и галахических сложностей. Ведь не может же ненависть отождествляться со смертными грехами и не может же тот, кто занимается Торой, заповедями и добрыми делами, оказаться ненавидящим без причины! (см. Нехораи 1996). Почему-то Нехораи совсем не обращает внимания на многочисленные анекдоты в Талмуде о «напрасной ненависти» великих таннаев и амораев друг к другу. Можно предположить, что именно такой благочестивый подход вычеркнул «напрасную ненависть» из объектов интереса талмудической филологии и не позволил считать ее заимствованием из греческой политической теории.

вот почему: одно — среди своих и близких, другое — с чужими, с иноземцами. Вражда между своими была названа раздором, а с чужими — войной<sup>9</sup>.

Ключевое слово здесь — «вражда» (*эхтра*). В «Истории» Фукидида она встречается 24 раза. Вражду к иноплеменникам Платон считает естественной, а вражду к соплеменникам — болезнью<sup>10</sup>. Это и есть талмудическая *синат хинам*. За «напрасной ненавистью», кажется, нет ни метафоры, ни аллегории. Но в пространстве Талмуда видимость обманчива. Талмуд находит безошибочный образ для *стасиса*, для «напрасной вражды». Этот образ — развод, изгнание нелюбимой жены. И отсюда вырастает трактат «Гиттин».

\* \* \*

Тема трактата «Гиттин» — *гет*, то есть «разводное письмо». От разводного письма Мишна переходит к «исправлению мира» (*тиккун олам*) и «путям примирения» (*дархей шалом*). Мудрецы исправляют мир, вводя новые правила или обновляя старые, чтобы наладить мир между людьми. Эти правила возникают из запросов дня. «До того как появились погибшие на войне», — говорит Мишна, — в Иудее не было *сикарикона*. С тех пор, как появились погибшие на войне, есть в Иудее *сикарикон*» (5:6). Название *сикарикон* намекает

<sup>9</sup> Платон. Государство 470b. Пер. А. Н. Егунова (Платон 2006/2007. Т. 3. Ч. 1. С. 293). О греческой теории войны и вражды см.: Price 2001. Р. 67–72.

<sup>10</sup> См.: Платон. Государство, 470с.

на *сикариев*. Римский закон о конфискации земель повстанцев назывался *Lex Cornelia de Sicariis*<sup>11</sup>. Но в Талмуде *сикариконом* называли сами земли, конфискованные у евреев римлянами. Сначала мудрецы запрещали евреям покупать *сикарикон*. По крайней мере, первоначальные владельцы должны были получить от покупателей возмещение. Постепенно мудрецы снижали размер возмещения, чтобы вся земля Израиля не перешла к язычникам.

Талмуд отзывается на тему Мишны огромным «тематическим отступлением», где речь идет о восстаниях и об их печальном исходе (556–58а). Оно построено как комментарий к толкованию рабби Йоханана на стих из Книги Притчей Соломоновых:

В чем смысл слов «Блажен человек, который всегда страшится, а ожесточающий сердце свое попадет в беду» (Притч 28:14)? Из-за Камцы и Бар Камцы разрушен Иерусалим, из-за петуха и курицы разрушена Тур Малка, из-за дышла повозки разрушен Бейтар.

Мы вновь встречаемся с рабби Йохананом бар Наппахой. Эта вторая встреча равна первой. В трактате «Йома» рабби спрашивает: «В чем смысл слов: “Страх пред Господом умножает дни, лета же нечестивых сокращены будут” (Притч 10:27)»? В трактате «Гиттин» он же задает вопрос: «В чем смысл слов “Блажен человек, который всегда страшится, а ожесточающий сердце свое попадет в беду” (там же, 28:14)»? Оба стиха взяты из Книги Притчей

<sup>11</sup> См.: Хер 1984. С. 368.

Соломоновых и отнесены к восстаниям. Напрашивается гипотеза из репертуара *die Quellenkritik* («критика источников»): редакторы обоих трактатов используют общий источник, одну коллекцию толкований.

В трактате «Гиттин» толкование рабби Йоханана трехчастно: «Из-за Камцы и Бар Камцы разрушен Иерусалим, из-за петуха и курицы разрушена Тур Малка, из-за дышла повозки разрушен Бейтар». Этим трем частям соответствуют три цикла историй: про падение Иерусалима, Тур Малки и Бейтара. Тур Малка («царская гора») — это, скорее всего, тот же Бейтар, а Бар Дарома (герой Тур Малки) — тот же Бар Кохба, герой Бейтара. Удвоение понадобилось, чтобы соблюсти трехчастную композицию, обычную для тематических фрагментов Талмуда.

Первая часть начинается с истории Бар Камцы<sup>12</sup>:

Из-за Камцы и Бар Камцы разрушен Иерусалим. У одного человека был друг по имени Камца и враг по имени Бар Камца. Камца был милостив к нему, а Бар Камца распускал о нем сплетни. Устроил этот человек пир и сказал слуге: «Иди, приведи мне Камцу». Пошел слуга и привел Бар Камцу. Увидел этот человек Бар Камцу, сказал: «Что нужно здесь этому сплетнику? Уходи отсюда!» Приказал он ему встать и уйти. Сказал Бар Камца: «Раз уж я пришел, разреши мне остаться, верну тебе цену всего, что съел и выпил». — «Нет». — «Верну тебе половину цены твоего пира». — «Нет». — «Верну всю цену твоего пира». — «Нет». Схватил его хо-

<sup>12</sup> О параллельных версиях этой истории см.: Дор 1967.

зяин и вывел вон. Сказал Бар Камца: «Поскольку мудрецы сидели на пиру и не воспротивились, ясно, что их это устраивало. Пойду с доносом в царский дом». Пошел и сказал кесарю: «Евреи взбунтовались против тебя». — «Откуда ты знаешь?» — «Пошли им животное для заклания и увидишь, совершат ли они жертвоприношение». Взял кесарь трехлетнего теленка и послал его с Бар Камцей. В пути Бар Камца изувечил теленку верхнюю губу (а другие говорят, выколол глаз). [...] Решили было мудрецы совершить жертвоприношение ради мира с римлянами — сказал им рабби Захария бен Авкилос: «Будут говорить, что на заклание приносят увечных животных». Решили убить Бар Камцу, чтобы не пошел и не донес, — сказал им рабби Захария: «Будут говорить, что изувечивший жертвенное животное подлежит смертной казни». Сказал рабби Йоханан: «Смирение рабби Захарии бен Авкилоса разрушило наш Храм, сожгло наше Святилище, изгнало нас из нашей страны» (55б–56а).

Этот рассказ несет в себе очевидное противоречие. Мы вправе ожидать, что безымянный хозяин пира, ожесточивший сердце свое, попал из-за этого в беду или, по крайней мере, что из-за ожесточения его сердца, из-за «напрасной ненависти» разрушен Иерусалим<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Ср.: Nadas-Lebel 2006. Р. 154. Мирей Хада-Лебе заключает, что «безобразное поведение Бар Камцы и его невольного хозяина демонстрирует грехи всего поколения. Этому поколению была свойственна “напрасная ненависть”, которая в “Йоме” (9б) названа причиной разрушения Храма».

Но рабби Йоханан бар Наппаха говорит: Иерусалим разрушен из-за смирения! Рабби Захария бен Авкилос смирился перед общим мнением и навлек беду на Израиль. Выводы Талмуда не соответствуют посылкам.

В серии новелл, идущих следом, можно найти мотив «ожесточения сердца», когда речь заходит о *зелотах* и *сикариях*, которых Талмуд называет «разбойниками».

Трое богачей было в Иерусалиме. [...] Эти трое могли бы двадцать один год снабжать город. Но были там разбойники. Сказали они [мудрецам]: «Выйдем и заключим мир с римлянами». Не позволили им мудрецы. Тогда разбойники сказали: «Выйдем и сразимся с римлянами». Сказали им мудрецы: «Не будет удачной битва». Тогда сожгли разбойники амбары с пшеницей и ячменем, и настал голод (56а).

Иосиф также знает о гибели припасов из-за усобиц главарей «разбойников», Шимона и Эльазара (Иудейская война V, 24). В трактате «Гиттин» главарем оказывается Абба Сиккара («отец сикария» или «отец сикарий»). Он боится собственной шайки и не решается заключить спасительный мир с римлянами. Этот персонаж появляется только для того, чтобы помочь своему дяде рабби Йоханану бен Заккаю бежать из осажденного Иерусалима. В отличие от Аббы Сиккары бен Заккай — лицо реальное, фарисей-законоучитель. Повесть о его бегстве и о встрече с Веспасианом — звено в цепи новелл. «Ожесточение сердца» здесь ни при чем. Напротив, мудреца упрекают в «молчании» перед лицом императора: рабби промолчал и упустил шанс спасти Иерусалим! (56б).

И тот же упрек Талмуд обращает к Богу. Бог молчит, когда Тит-злодей хулит и поносит Его, вторгается в Его Святая Святых, совершает соитие с блудницей на свитке Торы и рассекает мечом храмовую завесу. Абба Ханан читает об этом Псалом: «Кто силен, как Ты, Господь» (Пс 89/88:9) — кто силен и тверд, как Ты, Господь, ибо Ты слышишь хулу и поношение этого злодея и молчишь». А в школе рабби Ишмаэля толкуют это так: «Кто из богов (*ба-элим*) сравнится с Тобой, Господь!» (Исх 15:11) — кто из немых (*ба-илмим*) сравнится с Тобой, Господь!» Если слова Аббы Ханана можно понять в духе стоической философии как похвалу *атараксии* (бесчувствию) Бога, то игра слов *элим-илмим* похвалой никак не выглядит. Бог не просто молчит, он нем! Израиль надеялся на него как на свою твердыню, и теперь Тит-злодей спрашивает: «Где Бог их, твердыня, на которую они полагались?» (Втор 32:37). Бог, конечно, наказывает Тита и посылает комара точить его мозг. Перед смертью Тит приказывает: «Сожгите тело мое, а пепел развейте над семью морями, чтобы не нашел меня Бог евреев и не призвал к суду». Это можно было бы счесть иллюстрацией на тему «ожесточающий сердце свое попадет в беду», но истинная задача рассказа — подвести к концу первой части трехчастной композиции:

Онкелос бар Калоникос был сыном сестры Тита. Захотел он стать иудеем, вызвал колдовством дух Тита и спросил его: «Что важнее всего в том мире, где ты сейчас?» — «Израиль». — «Стоит ли присоединиться к нему?» — «Заповеди их многочисленны, не сможешь ты исполнять их. Лучше возбуди против них этот мир, и

будешь во главе, ибо написано: «Стали враги его главенствовать, недруги его благоденствуют» (Плач 1:5) — всякий притеснитель Израиля сделался главой». — «А каково твое наказание?» — «То, что я сам назначил себе. Каждый день собирают развеянный пепел, и воскрешают меня, и судят, и сжигают мое тело, а пепел развеивают над семью морями». Вызвал [Онкелос] колдовством дух Валаама и спросил его: «Что важнее всего в том мире, где ты сейчас?» — Израиль». — «Стоит ли присоединиться к нему?» — «Не ищи им мира и благополучия во все дни» (Втор 23:7). — «А каково твое наказание?» — «Кипящей спермой». Вызвал [Онкелос] колдовством дух Йешу-назаретянина и спросил его: «Что важнее всего в том мире, где ты сейчас?» — «Израиль». — «Стоит ли присоединиться к нему?» — «Ищи им благополучия, а зла не ищи. Задевающий их, словно задевает зрачок глаза своего». — «А в чем наказание твое?» — «Кипящими испражнениями». Ведь сказал мудрец: «Тот, кто издевается над словами мудрецов, наказывается кипящими испражнениями». Смотри, какова разница между преступником из Израиля и языческим пророком. [Одного наказывают кипящими испражнениями, а другого — кипящим семенем.] Учили. Сказал рабби Элиэзер: «Смотри, что значит опозорить человека, — ведь Святой, благословен Он, был на стороне Бар Камцы, и разрушил Свой Храм, и сжег Свое Святилище» (566–57а).

И это уже второе объяснение катастрофы. Первое объяснение гласило: «Смирение рабби Захарии бен Авкилоса разрушило наш Храм, сожгло наше Святилище,

изгнало нас из нашей страны». Второе объяснение таково: «Смотри, что значит опозорить человека, — ведь Святой, благословен Он, был на стороне Бар Камцы и разрушил Свой Храм и сжег Свое Святилище». Иисус издевался над словами законоучителей (мы знаем из Евангелий, что так оно и было), а хозяин пира опозорил какого-то Бар Камцу. Через цепь случайных аллюзий Талмуд подводит нас к заключению: Бог разрушил Свой Храм и сжег Свое Святилище из-за того, что какой-то не названный по имени еврей обидел другого еврея, о котором ничего не известно, кроме имени!

Вторую и третью части композиции можно не рассматривать подробно. Мы узнаем, почему «из-за петуха и курицы разрушена Тур Малка, из-за дышла повозки разрушен Бейтар». В «возвышении сердца» повинен Бар Дарома, двойник Бар Кохбы. «Подвели Бар Дарома уста его, возгласившие: “Не покинул ли Ты нас, Господь, и с войском нашим не выходишь!” (Пс 60/59:12)». Но в остальном этот мотив никакой роли не играет. Череда рассказов, связанных аллюзиями, приводит нас к истории, рассказанной Рейш Лакишем, другом рабби Йоханана бар Наппаха (58а).

Вот случай с женщиной, которую звали Цофнат, дочь Пниэля. Цофнат — имя ее, ибо все смотрели (*цофим*) на красоту ее. Пниэль — имя отца ее, ибо был он первосвященником и служил в Святая Святых (*ли-фнай ве-ли-фним*). Тот, кто взял ее в плен, всю ночь насиловал ее, а наутро надел на нее семь одеяний и вывел на продажу. Подошел один урод и сказал: «Покажи мне красоту ее». — «Пустой человек, если хочешь взять ее — бери,

ибо нет красивее ее в целом мире». — «И все-таки [я хочу видеть ее]». Снял продавец с нее шесть одеяний, а седьмое разорвала на себе она сама, вывалялась в пыли и сказала перед Ним (*ле-фанав*): «Владыка мира! Пусть нас Ты не пожалел, но почему к святости Имени Твоего великого нет у Тебя жалости?» И ее оплакивал Иеремия: «Дочь народа моего, опояшья вретischem и вываляйся в пыли, скорби, как скорбят о единственном сыне, причитай горестно, ибо внезапно губитель придет на нас» (Иер 6:26). Сказано не «на тебя» (*алаих*), а «на нас» (*алейну*), то есть и на Меня (*алай*), и на тебя (*алаих*) придет губитель!

За этой историей кроется страшная символика. Имя первосвященника — Пниэль (букв. «Лик Бога». О Пниэле сказано, что он служил *ли-фнай ве-ли-фним*. Буквально это можно перевести так: «перед лицом внутри». В иврите есть связь между словами «лицо» (*паним*) и «внутренность» (*пним*). Первосвященник служил внутри самого сокрытого (Святая Святых) перед Ликом Бога и сам был Ликом Бога. Цофнат говорит «перед Ним» (перед Богом), буквально — «перед Его Ликом». Но поскольку ее отец — «Лик Бога», то она говорит перед своим отцом. Мало того, она говорит перед своим мужем. Цофнат — это сам Израиль, жена Бога. Ведь к ней относятся слова Иеремии: «Дочь народа моего, опояшья вретischem и вываляйся в пыли...» (Иер 6:26). Она и вывалялась в пыли, как предсказал пророк! Губитель приходит на нее (на Израиль) и на Бога!

Упоминание губителя (*шодед*) влечет толкование Рава на слова пророка Михея: «В чем смысл написан-

ного: “И погубят (*аишу*) мужа и дом его, человека и удел его” (Мих 2:2)?» Михей, живший в VIII в. до н.э., при царях Езекии и Манассии, обличал еврейскую знать, но Талмуд имеет в виду совсем не знать и даже не римлян. Губитель — подмастерье плотника! (58a)<sup>14</sup>.

Вот случай с одним подмастерьем, что возжелал жену своего учителя-плотника. Как-то раз плотнику понадобились деньги в долг. Сказал ему подмастерье: «Пришли ко мне жену, и я одолжу ей». Послал к нему жену, и та провела с подмастерьем три дня. Рано утром пришел к нему учитель<sup>15</sup>. Спросил его учитель: «Жена, которую я послал к тебе, где она?» — «Я сразу же и отпустил ее. И слышал я, что по дороге изнасиловали ее какие-то юноши». — «Что же мне делать?» — «Если хочешь послушать моего совета, разведись с ней». — «А где я возьму денег расплатиться по брачному договору?» — «Я одолжу тебе, и расплатись с ней. Развелся с ней учитель, а подмастерье взял ее в жены. Когда же настал срок возвращать деньги, а у учителя их не оказалось, сказал ему подмастерье: «Отрабатывай мне свой долг». И когда те ели и пили, стоял плотник и подливал им. И слезы текли из глаз его и капали им в чаши. И в тот час вынесен был приговор [всему Израилю]. А другие говорят: за то, что два фитиля были в одной лампаде.

<sup>14</sup> Об этом фрагменте см.: Урбах 1984. С. 135 и сл.; Френкель 1991. С. 240 и сл.; Косман 2002. С. 65 и сл.; Шушани 2006.

<sup>15</sup> В печатной версии Вавилонского Талмуда не вполне понятно, кто к кому пришел. Вслед за Шушани (см.: Шушани 2006. С. 91) мы приводим версию Ватиканской рукописи.

Этим анекдотом кончается вся огромная трехчастная композиция, открытая словами рабби Йоханана бар Наппахи: «В чем смысл слов “Блажен человек, который всегда страшится, а ожесточающий сердце свое попадет в беду”? Из-за Камцы и Бар Камцы разрушен Иерусалим, из-за петуха и курицы разрушена Тур Малка, из-за дышла повозки разрушен Бейтар». В конце композиции мы узнаем, что все это случилось из-за ученика плотника, который погубил своего учителя. Собственно, даже и не погубил, а опозорил. И это — повторение вывода, уже сделанного в конце первой части композиции: «Смотри, что значит опозорить человека, — ведь Святой, благословен Он, был на стороне Бар Камцы и разрушил Свой Храм и сжег Свое Святилище». «И в тот час вынесен был приговор», — утверждает Талмуд. Хотя мы знаем и еще одну трактовку (в конце первой истории первой части): «Смирение рабби Захарии бен Авкилоса разрушило наш Храм, сожгло наше Святилище, изгнало нас из нашей страны». А возможно, весь Израиль был наказан за прелюбодеяние («за то, что два фитиля были в одной лампаде»). Не за всеобщий разврат, как в обличениях пророков, а за нарушение заповеди одним подмастерьем! Не за ограбление всех бедных знатю Израиля, а за обиду, нанесенную подмастерьем мастеру.

История в Талмуде анекдотична. Она состоит не из больших полотен, как у Фукидида или Иосифа Флавия, а из анекдотов, каких много у Апулея и Петрония. Герои их — хитрые любовники, глупые мужья, коварные жены, императоры и простые люди. Слуга, перепутавший Камцу с Бар Камцей, брат и сестра, в детстве по-

павшие в рабство к разным хозяевам и чуть было не ставшие мужем и женой, — список можно продолжить. Каждый из этих рассказов — камешек в мозаике. Но в разломах композиции (в конце первой части и в конце третьей) открывается общая суть. Оказывается, случайное событие вызывает космические последствия. Это не вера Александра Дюма в игру случая и человеческих страстей, это перенос тяжести с истории царей, народов и пророков на историю одного «маленького человека», «человека толпы». Тот, кто погубит одного человека, погубит мир, а кто спасет его — спасет мир; собственно, это и утверждает знаменитая лемма из трактата Мишны «Санхедрин» (4:5). Из-за обиды, нанесенной плотнику, разрушен Иерусалим, сожжен Храм и евреи изгнаны из своей страны. Новый Завет говорит в сущности, то же самое. Правда, в Новом Завете плотник (или сын плотника) оказался сыном Бога, а обидчик — не подмастерье, а весь Израиль. Зато в Талмуде Иисус — обидчик, оскорблявший законоучителей. Антихристианский Талмуд и антиеврейский Новый Завет едины в морали, не известной ни Библии, ни греческой философии. Появление этой морали — революция, из которой выросли и Новый Завет, и Талмуд<sup>16</sup>.

Эти выводы сделаны на основании тематического фрагмента, который вытекает из комментария рабби

<sup>16</sup> О морали, поставившей на первый план «человека толпы», «каждого», единственного» в противоположность племенной морали, в центре которой стоит народ, см.: Ковельман 1996. С. 50–64. См. также переиздание этой работы: Ковельман 2007. С. 66–84.

Йоханана. Для большинства исследователей такие фрагменты неинтересны. Ведь Талмуд представляется антологией, «собранием пестрых глав»<sup>17</sup>. Изучению подлежат «жанры», собранные в антологию: рассказ (*маасе*), проповедь (*драша*), притча (*машаль*), изречение (*мемра*) и т.п. Вокруг «рассказа» выросла талмудическая «нарратология». В ее рамках Джеффри Рубенштейн разобрал часть фрагмента, о котором у нас шла речь<sup>18</sup>. Рубенштейн называет свой анализ «сравнительно-литературным» и противопоставляет его историческому исследованию или «критическому изучению источников» (*die Quellenkritik*)<sup>19</sup>. Это сразу выдает в нем представителя «новой критики» (*the New Criticism*). Но в методе Йоны Френкеля, патриарха «новой критики» в талмудической филологии, Рубенштейну не нравится игнорирование контекста, ведь важно «определить границы рассказа». Этими границами, по мнению Рубенштейна, являются история Камцы и Бар Камцы, с одной стороны, и бегство рабби Йоханана бен Заккая — с другой. А темой является «вакуум лидерства». Мудрецы не проронили ни слова, когда выгоняли Бар Камцу, не приняли решения насчет жертвы императора, не сумели заключить мир с римлянами и обуздать сикариев. И наконец, рабби Йоханан бен Заккай «промолчал» перед лицом императора. На этом для Рубенштейна история заканчивается. Ни молчания Бога, ни истории

<sup>17</sup> Об антологическом характере еврейской литературы вообще и Талмуда в частности см.: Stern D. 2004.

<sup>18</sup> См.: Rubenstein 1997a.

<sup>19</sup> Ibid. P. 21.

плотника, ни заключений Талмуда о причинах изгнания — ничего этого нет и в помине. И вообще ничего нет за пределами границы «рассказа». Самое главное, что отсутствует в анализе Рубенштейна, — это трактат «Гиттин» *per se*.

Этот же упрек можно обратить к Исраэлю Ювалю. Юваль выбирал для своего анализа первую треть трехчастного фрагмента о бедствиях войны (556–57a), кончающуюся словами рабби Элиэзера: «Смотри, что значит опозорить человека, — ведь Святой, благословен Он, был на стороне Бар Камцы и разрушил Свой Храм и сжег Свое Святилище». Он заметил завершенность и кольцевую структуру выбранного им отрывка, но за его пределы смотреть не стал, так что вторая и третья части фрагмента оказались ни при чем. Весь текст (от истории Камцы и Бар Камцы до рассказа о наказании Иисуса кипящими испражнениями), по мнению Юваля, создан, чтобы оспорить христианскую версию причин катастрофы. История Камцы и Бар Камцы должна была доказать, что Иерусалим разрушен из-за «напрасной ненависти» и как результат незначительного эпизода, а вовсе не из-за тяжкого греха кровопролития, то есть распятия Иисуса<sup>20</sup>. Чтобы обнаружить антихристианскую полемику, Ювалю пришлось прочесть рассказ о пире, на котором обидели Бар Камцу, как реплику Тайной вечери<sup>21</sup>. Пир, на котором обижали плотника, оказался не прочитан (не говоря уже о концовке трактата). Р. Голденберг также останавливается на втором

<sup>20</sup> См.: Yuval 2006. P. 49–56.

<sup>21</sup> См.: Yuval 2006. P. 52.



фрагменте трехчастной композиции и не читает третий (включая историю о плотнике). В результате вместо большой «вины» евреев получаются случайные и мелкие проступки, отсутствие понимания смысла катастрофы<sup>22</sup>. За таким выборочным чтением стоит априорная уверенность, что у трактатов нет ни единой идеи, ни структуры и что можно вырывать любые фрагменты для подтверждения любых гипотез.

\* \* \*

Трактат «Гиттин» посвящен вовсе не Иудейской войне, а *гету*, разводному письму. Рассказ о восстаниях лишь отступление, в конце которого трактат как бы спохватывается и возвращается к *гету* (глупый плотник разводится с женой). Вправе ли мы сказать, что это «отступление» случайно, что оно попало в трактат по аллюзии, по аналогии? Или перед нами нечто большее? Напомним, что Талмуд комментирует Мишну, а Мишна основана на Торе, в частности на тексте Второзакония, который и толкуется в трактате «Гиттин»:

Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не будет приятна глазам его, потому что он находит в ней что-то постыдное (*эрават давар*), и напишет ей разводное письмо (*сефер критут*) и даст ей в руки, и отошлет ее (*шилха*) из дома своего, и она выйдет из дома его, пойдет и выйдет за другого мужа, но и сей последний муж возненавидит ее (*снеа*) и напишет ей разводное письмо и даст ей в руки, и отошлет ее (*шилха*) из дома

<sup>22</sup> См.: Goldenberg 1982. P. 520–522.

своего, или умрет сей последний муж ее, взявший ее себе в жену, — то не может первый ее муж, отославший ее, опять взять ее себе в жену, после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом, и не порочь земли, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел (Втор 24:1–4).

На языке Мишны и Талмуда разводное письмо называется *гет*. Но Второзаконие употребляет другой термин — *сефер критут*. В греческом переводе Второзакония (в Септуагинте) это *библион ту апостасиу*, а в латинском переводе Иеронима (в Вульгате) — *libellum repudii*. Во II столетии, почти одновременно с Мишной, римский юрист Гай упоминает развод (*repudium*) в своих «Институциях» (I, 137a). Важность предмета — очевидная. В эпоху поздней республики разводы стали частыми, мужья легко отсылали нелюбимых жен. Появилась даже максима: *matrimonia debent esse libera* («браки должны быть свободными»). Октавиан Август и его наследники пытались бороться за возрождение строгих «отеческих нравов», но эта борьба, вероятно, не имела большого успеха<sup>23</sup>. В «Сравнительных жизнеописаниях», в биографии Эмилия Павла (5), Плутарх рассказывал:

Женат он [Эмилий Павел] был на Папирии, дочери бывшего консула Мазона, но после многих лет брака развелся, хотя супруга родила ему замечательных

<sup>23</sup> О влиянии политики Августа на позицию Филона Александрийского и автора Евангелия от Марка см.: D'Angelo 2010.

детей — знаменитого Сципиона и Фабия Максима. Причина развода нам неизвестна (о ней не говорит ни один писатель), но, пожалуй, вернее всего будет вспомнить, как некий римлянин, разводясь с женой и слыша порицания друзей, которые твердили ему: «Разве она не целомудренна? Или не хороша собою? Или бесплодна?», выставил вперед ногу, обутую в башмак («кальтий» [*calceus*], как называют его римляне), и сказал: «Разве он нехорош? Или стоптан? Но кто из вас знает, где он жмет мне ногу?» В самом деле, по большей части незначительные или получившие огласку проступки жены лишают ее мужа, но мелкие, частные столкновения, проистекающие из неуступчивости или просто от несходства нравов, даже если они скрыты от посторонних глаз, вызывают непоправимое отчуждение, которое делает совместную жизнь невозможной<sup>24</sup>.

Эмилий Павел жил в эпоху республики, но анекдот иллюстрируют нравы империи. И эти же нравы видны в последней лемме трактата Мишны «Гиттин»:

Школа Шаммая говорит: «Пусть не разводится человек со своей женой, если только он не найдет в ней постыдное что-то (*двар эрва*), ибо сказано: “Потому что он находит в ней что-то постыдное (*эрват давар*)”». А школа Гиллеля говорит: «Даже если она испортила ему кушанье [он может ее прогнать], ибо сказано: “Потому что он находит в ней что-то постыдное (*эрват давар*)”». А рабби Акива говорит: «Даже если он нашел

<sup>24</sup> Плутарх 1961. С. 307. Пер. С.П. Маркиша.

другую, которая красивее ее [он может развестись], ибо сказано: “И она не будет приятна глазам его”» (9:10).

В библейском иврите *эрва* — «нагота», «срам», «постыдное». *Эрват давар* — «что-то постыдное». В этом же духе переводит Септуагинта (*асхэмон прагма* — что-то неприличное). Под неприличным можно было понимать все что угодно — от чересчур откровенной одежды до прелюбодеяния. Автор Евангелия от Матфея (19:3–8), вероятно, понимал под *эрват давар* именно прелюбодеяние (*порнейа*) и только прелюбодеяние считал законным поводом для расторжения брака.

И приступили к нему фарисеи и, искушая его, говорили ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочел, того человек да не разлучает. Они говорят ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо (*библион апостасиу*) и разводиться с нею? Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала (*ап архэс*) не было так; но я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние (*порнейа*) и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует.

Это возвращает нас к последней фразе истории плотника: «А другие говорят: за то, что два фитиля были в

одной лампаде». Эротический образ двух мужчин, познающих одну женщину, соответствует мнению Иисуса: подмастерье, женившись на разведенной жене плотника, прелюбодействует!

Иисус «консервативен» подобно школе Шаммая. Он запрещает или почти запрещает развод<sup>25</sup>. Напротив, школа Гиллеля облегчает развод, но стремится защитить права разведенной женщины для «исправления мира». Подобным образом ученики Гиллеля подходили и к другим библейским заповедям. Согласно Мишне (Гиттин 4:3), Гиллель «ради исправления мира» ввел *прозбол*<sup>26</sup> (от греч. *прос булэ* — «перед советом»). Если кредитор «перед советом» (перед судьями или свидетелями) произносил декларацию о безусловном взыскании долга, то он обходил закон о списании долгов в «седьмой год», данный Моисеем во Второзаконии!<sup>27</sup>

В этом же духе решает школа Гиллеля вопрос о человеке, который наполовину свободен — наполовину раб: «Пусть он работает на своего господина один день

<sup>25</sup> В параллельном месте у ап. Марка (10:2–12) Иисус запрещает развод вообще, что выглядит более логичным. См. сравнительный анализ установлений о разводе в Новом Завете, кумранских документах и Талмуде; см. также: Kampen 1994; Janzen 2001; Noam 2005; Jackson 2008; Ruzer 2009. P. 131–147; Tomson 2010. Обзор литературы о браке и разводе в Римской Палестине в целом см.: Satlow 2010.

<sup>26</sup> Собственно, надо было бы перевести «Гиллель исправил *прозбол* ради исправления мира», поскольку глагол *хиткин* («исправлять», «улучшать», «реформировать») и существительное *тикун* («исправление», «улучшение», «реформа») — однокоренные.

<sup>27</sup> См.: Втор 15:1–11.

и на себя — один день»<sup>28</sup>. Школа Шаммая возражает: «То, что касается господина, вы исправили, а то, что касается раба, — не исправили. Ведь ему нельзя жениться на рабыне, потому что он наполовину свободен, и нельзя жениться на свободной, потому что он наполовину раб. Что же ему вообще не жениться? Но разве не для того был сотворен мир, чтобы плодились и размножались? Ибо сказано: “Не напрасно Он сотворил землю, сотворил ее для жительства” (Ис 45:18). И поэтому ради исправления мира принуждаем господина, чтобы сделал раба свободным. Раб же пишет господину обязательство возместить половину своей цены». И ученики Гиллеля согласились с учениками Шаммая (Мишна. Гиттин 4:5).

Подобно Иисусу, школа Шаммая обращается к «началу». Иисус говорит: «Сначала не было так». Что значит «сначала»? Вероятно, это ссылка на первый стих «Бытия»: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1:1). Иисус, запрещая развод, ссылается ту же книгу: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (там же, 2:24). И к ней же апеллирует Шаммай: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею...» (Быт 1:28).

Можно было бы сказать, что Иисус и школа Шаммая обращены к идеальному началу, а школа Гиллеля — к реальному настоящему<sup>29</sup>. Возможно, борьба двух школ

<sup>28</sup> Речь, видимо, идет о слуге двух господ. Один господин освободил его, другой — оставил в рабстве.

<sup>29</sup> Э. П. Сандерс, разбирая отношение Иисуса к разводу, замечает, что речение Иисуса не направлено против Закона.

и есть скрытый смысл трактата. Но против такого толкования говорит мнение рабби Акивы в конце Мишны (Гиттин 9:10):

Даже если он нашел другую, которая красивее ее [он может развестись], ибо сказано: «И она не будет приятна глазам его» (Втор 24:1).

Это толкование лишено формального смысла. Тора (в отличие от римского права) не запрещает многоженство. Еврей может взять вторую жену, не разводясь с первой (если вторая уж так нравится ему и красивее первой). Нет ли за словами рабби Акивы какого-то иного смысла, не видного на первый взгляд? Ведь именно этот рабби понял любовь девушки к юноше в Песне песней как любовь Израиля к Богу. Именно он сказал: «Весь мир не стоит того дня, когда была дана Песнь песней Израилю, ведь все Писания святы, но Песнь песней — Святая Святых!» (Мишна. Ядаим, 3:5). А значит,

«Однако мы действительно видим здесь мнение, что Моисево законодательство недостаточно. Запрет [на развод] показывает, что Иисус ожидал нового порядка вещей, который будет лучше существующего. Было ли это ожидание основано на мнении, что новый эон должен в каком-то виде повторить первоначальное творение? Это возможно, но не абсолютно достоверно. Однако стоящее за этим ожидание нового, более совершенного порядка вещей само по себе является эсхатологическим» (Сандерс 2012. С. 331–332). По мнению Харви, Иисус, ссылаясь на стих из Книги Бытия, противопоставляет моральную точку зрения в противовес легалистской (см.: Harvey A. 1994).

и развод по любви мог значить для него больше, чем эротический каприз.

Неожиданный свет на слова рабби Акивы проливают слова его современника Юстина Мученика (ум. ок. 165 н.э.). В «Диалоге с Трифоном иудеем» (134, 1–3) Юстин призывает евреев следовать учению Бога и пророков, а не своих слепых наставников (то есть рабби). Эти наставники разрешают многоженство.

...Если вас посрамляет учение пророков и Самого Бога, то лучше было бы для вас следовать Богу, нежели неразумным и слепым наставникам вашим, которые позволяют вам и теперь иметь каждому по четыре или по пяти жен; и когда кто-нибудь из вас, увидавши красивую женщину, пожелает иметь ее, то они рассказывают о действиях Иакова и других патриархов и утверждают, что делающие подобное им нисколько не грешат. Несчастливы они и неразумны в этом. Ибо, как я выше сказал, в каждом подобном действии их совершались домостроительства великих таинств. Я вам скажу, какое домостроительство и предсказание было в бракосочетаниях Иакова, чтобы вы и отсюда узнали, что ваши наставники всегда смотрели не на Божественное намерение, ради которого каждое действие совершалось, но более на земные и губительные страсти. Итак, обратите внимание на то, что говорю. Бракосочетания Иакова были образами того, что имело совершиться чрез Христа. Жениться на двух сестрах зараз нельзя было Иакову; посему он служил Лавану за дочерей его и, будучи обманут в младшей, служил ему еще семь лет. Лия — ваш народ и синагога,

а Рахиль — наша церковь. Христос доныне служит за них и за рабов их обеих<sup>30</sup>.

Лия (первая жена) — синагога, а Рахиль (вторая жена) — церковь. Писание (по Юстину) не утверждает многоженство, а говорит аллегориями. Ссылка Юстина на Рахиль и Лию неслучайна. В Писании сказано: «Лия была слаба глазами, а Рахиль была красива станом и красива лицом» (Быт 29:17). Но и рабби Акива странным образом не утверждает многоженство, а разрешает развод ради той, что красивее первой жены. И это еще не все: Лия в рассказе об Иакове «ненавистна» (*снуа*) (там же, 29:31, 33). А в тексте Второзакония о втором муже сказано: «Но и сей последний муж возненавидит ее (*снеа*)» (Втор 24:3)<sup>31</sup>.

В Библии «ненависть» (*сина*), по мнению ряда исследователей, была техническим термином для развода или для временного изгнания жены<sup>32</sup>. Мы встречаем этот термин в Книге Судей. Жена Самсона выходит замуж за его «друга» (свидетеля на его свадьбе). Когда же Самсон приходит повидаться с ней (еще не зная

<sup>30</sup> Юстин 1863. С. 369. Пер. П.П. Преображенского. О полемике Юстина см. мудрецами см.: Гиршман 2002. С. 39–74.

<sup>31</sup> О синагоге и церкви как Лии и Рахили в раннехристианской литературе см.: Rutgers 2010.

<sup>32</sup> См.: Zakovitch 1981. P. 31, 34–35; Jackson 2005. P. 356. Нуткович замечает технический смысл понятия «ненависть» в процедуре развода элефантинской колонии евреев в V в. до н.э. (Nutkowicz 2007). Коллинс находит понятие «беспричинная ненависть» применительно к раздору между супругами в средневековых документах Каирской генизы (Collins 1997. P. 118–119).

о случившемся), бывший тесть говорит ему: «Я подумал, что ты ненавистью возненавидел ее (*сана снета*), и я отдал ее другу твоему; вот, меньшая сестра лучше ее; пусть она будет тебе вместо ее» (Суд 15:2). Мы еще встретим в конце талмудического трактата «Гиттин» эту ненависть (*сина*) и вспомним, за что был изгнан Израиль, — за беспричинную ненависть (*синат хинам*). А младшая сестра, которая «лучше» или «красивее» старшей, напоминает нам Рахиль или ту самую вторую жену, на которой (по мнению рабби Акивы) можно жениться, разведясь с первой женой.

\* \* \*

Талмуд начинает комментарий к последней лемме трактата Мишны «Гиттин» с разъяснения простого (буквального) смысла заповеди (90а). Например, как понимает школа Гиллеля стих Второзакония: «Он находит в ней что-то постыдное (*эрват давар*)» (Втор 24:1)? Если бы было сказано просто «постыдное», то разводиться можно было бы только за «постыдное», но поскольку сказано «что-то постыдное», то можно разводиться за «постыдное» и за «что-то» еще! За этим следует моралистическое толкование рабби Меира. Смысл этого толкования выходит далеко за рамки стихов Второзакония (24:1–4). Ведь Второзаконие не запрещает жениться на разведенной. Исключается только повторный брак первого мужа с этой женщиной, если ее второй муж также разведется с ней или умрет. Напротив, Иисус учил, что женившийся на разведенной прелюбодействует (Мф 19:9). Рабби Меир слово в слово соглашается с Иисусом:

Как к еде относятся по-разному, так и к женщинам — по-разному. Если муха упадет в чашу, один выбросит муху и не будет из чаши пить. Папос бен Йехуда, например, запирает жену, уходя из дому. Другой выбросит муху и будет из чаши пить. Таких большинство, ведь они разрешают женам разговаривать с братьями и родственниками. Но некоторые муху, попавшую в тарелку, и обсосут, и съедят. Это люди плохие. Они видят, как их жены с непокрытой головой ходят, на базаре в распахнутой одежде прядут, в банях с мужчинами моются. [...] Тора велит с такой женой развестись, как сказано: «...потому что он находит в ней что-то постыдное... и отошлет ее из дома своего, и... [она] пойдет, и выйдет за другого мужа». Писание называет его «другой», чтобы отличить от первого мужа. Первый муж выгнал грешницу из дому, а второй — ввел грешницу в дом. Если второй муж окажется человеком достойным, то он отошлет ее, как сказано: «и сей последний муж возненавидит ее», а если нет — она похоронит его, как сказано: «или умрет сей последний муж». Он заслужил смерть, ибо первый муж выгнал грешницу из дому, а этот — ввел грешницу в дом (90б).

«Ненависть» — спасение второго мужа, который ввел грешницу в дом, он должен возненавидеть и отослать развратницу, чтобы остаться в живых. Это дает повод Талмуду истолковать слова пророка Малахии о «ненависти». Слова Малахии двусмысленны: «*ки сани шалах*» (Мал 2:16). Их можно прочесть: «если ненавидишь, отошли» или «ненавистен отсылающий». Рабби Йехуда читает их в первом варианте, а

рабби Йоханан Наппаха — во втором. Если принять чтение рабби Йехуды, то смысл таков: «если ненавидишь свою жену, разведись с ней». Если принять чтение рабби Йоханана, смысл изменится диаметрально: «ты будешь ненавистен Богу, если разведешься с женой».

Анонимный редактор Талмуда резюмирует: оба правы! Один говорит о первом браке, другой — о втором. Со второй женой разводиться можно, с первой — нельзя. И приводится мнение рабби Элиэзера:

Всякий разводящийся с первой женой — даже жертвенник роняет о нем слезы. Ибо сказано: «И вот еще что вы делаете: вы заставляете обливаться слезами жертвенник Господа с рыданием и воплем, так что Он уже не призывает более на приношение и не принимает умиловительной жертвы из рук ваших. Вы скажете: “За что?” За то, что Господь был свидетелем между тобой и женою юности твоей, против которой ты поступил вероломно, между тем как она подруга твоя и законная жена твоя» (Мал 2:13–14).

На этом трактат Талмуда «Гиттин» кончается, оставляя нас в некотором недоумении. Рабби Меир учит, что с грешницей надо развестись и следует ненавидеть ее. А по мнению рабби Элиэзера, разводящийся с первой женой ненавистен Богу.

Но всмотримся внимательно в слова пророка Малахии. То, что синодальное издание Библии переводит как «законная жена твоя», означает совсем другое: «жена завета твоего» (*эшет бритеха*). «Завет» (*брит*)

в Торе — договор между Богом и Израилем. «Жена юности твой» (*эшет неуреха*) — это также Израиль. В корпусе пророка Исаяи читаем:

Так говорит Господь: где разводное письмо вашей матери, с которым Я отослал ее? или которому из Моих заимодавцев Я продал вас? Вот, вы проданы за грехи ваши, и за преступления ваши отослана мать ваша. [...] Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь, и как жену юности (*эшет неурим*), которая была отвержена, говорит Бог твой (Ис 50:1; 54:6)

Иеремия говорит о двух сестрах, Израиле и Иудее:

И Я видел, что, когда за все прелюбодейные действия отступницы, дочери Израиля, Я отпустил ее и дал ей разводное письмо, вероломная сестра ее Иудея не убоилась, а пошла и сама блудодействовала (Иер 3:8)<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> Ср.: Inston-Brewer 1996. P. 1–26. По мнению Дэвида Инстон-Брюера, пророки верили, что Бог соблюдает Свой Закон. Муж не может вернуть разведенную жену, вышедшую замуж вторично и вторично разведенную (так сказано во Второзаконии). Если развод с Израилем состоялся и Израиль соединился в браке с другими богами, то пути назад нет. Иеремия поэтому считает, что Бог развелся с Израилем (уничтоженным Ассирией), но не развелся с Иудеей. Поэтому пророк, который писал в эпоху вавилонского изгнания от имени Исаяи, считал, что развода не было, но было временное изгнание жены. Не было разводного письма: «Где разводное письмо вашей матери, с которым Я отослал ее?»

Фрагмент Малахии можно понимать также через Книгу Притчей (2:16–17). Здесь сказано о «чужой жене», которая «оставила наставника юности своей (*алуф неуреа*) и забыла завет (*брит*) Бога своего»<sup>34</sup>. И наконец, Иеремия связывает развод между Богом и Израилем с запретом разведенной жене вернуться к первому мужу после развода со вторым. Это тот самый запрет, который прописан в тексте Второзакония (24:1–4) и лежит в основании трактата «Гиттин»:

Говорят: «Если муж отпустит жену свою и она отойдет от него и сделается женою другого мужа, то может ли она возвратиться к нему? Не осквернилась ли бы этим страна та?» А ты со многими любовниками блудодействовала — и, однако же, возвратись ко Мне, говорит Господь (Иер 3:1).

Сравним с текстом Второзакония: «...не может первый ее муж, отославший ее, опять взять ее себе в жену,

<sup>34</sup> О понимании крайне двусмысленного фрагмента Малахии (2:13–14) см. дискуссию в статье Коллинса (Collins 1997. P. 122–127). Ряд исследователей предположили, что под «женой завета» мог пониматься как Израиль, так и Бог. Но, по мнению Коллинса, буквальный смысл слов Малахии — осуждение евреев за напрасные разводы, хотя метафорический смысл и мог также иметься в виду (Ibid. P. 124; см. также: Jackson 2005. P. 192). На наш взгляд, смена ролей (Бог как жена Израиля) ничем не обоснована в тексте Малахии, если читать его через стихи Книги Притчей Соломоновых (2:16–17). Вероятно, Талмуд вкладывает метафорический смысл в буквальный смысл Малахии. В самом тексте Малахии метафора не видна.

после того как она осквернена, ибо сие есть мерзость пред Господом, и не порочь земли, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел» (Втор 24:4). Сам Господь вновь, как некогда во времена Иеремии, разводится со Своей неверной женой, Израилем, и плачет. Этим кончается трактат «Гиттин», это и есть суть и смысл всего талмудического трактата.

Вот почему мы находим в «Гиттин» фрагмент о бедствиях войны, казалось бы не имеющий к *гету* никакого отношения. Ведь разрушение Храма — это и есть развод. О разводе Бога с Израилем повествует трагикомическая история плотника. «К которому из моих заимодавцев я отослал ее?» — спрашивает Бог устами пророка. Мы знаем к какому — к подмастерью плотника. Слезы плотника капали в чаши на злосчастном пиру. И слезы капают с жертвенника. Слезы жертвенника — это слезы Бога, Который страдает, прогнав жену юности своей, жену Завета Своего. Бог ожесточил сердце свое и попал в беду. На Него и на Израиль приходит губитель. И Израиль-Цофнат страдает, оговоренная и изнасилованная. «Напрасная ненависть» уже не ненависть евреев друг к другу, а ненависть Бога к Израилю. О ней сказано в словах Второзакония: «И сей последний муж возненавидит ее и напишет ей разводное письмо» (Втор 24:3). *Призыв не разводиться с первой женой, с женой юности Своей, с женой Завета Своего, адресован Богу!*

Ненавистна Лия — первая жена. Этой метафоры нет в Талмуде, но она мерцает в конце Мишны, в словах рабби Акивы: «Даже если он нашел другую, которая красивее ее [он может развестись], ибо сказано:

“И она не будет приятна глазам его”». Конечно, рабби Акива не мог помыслить брак Бога с Церковью после развода с Синагогой, но произвол Бога в любви к Израилю он вполне мог себе представить. Ведь недаром он ввел тему любви и красоты в толкование Торы. Талмуд, зная о толкования христиан, скорее всего, спорил с рабби Акивой (или с тем, что он считал мнением рабби Акивы). Отсюда запрет разводиться с первой женой, женой Завета, женой юности, даже если нашел другую, красивее ее. Недаром мы читаем в трактате «Брахот»: «Сказала община Израиля (*кнессет исраэль*) перед Святым, благословен Он: “Владыка мира! Если человек берет себе вторую жену, он помнит дела первой жены. А ты оставил меня и покинул меня!”» (32б). *Кнессет исраэль* — «община Израиля», «собрание Израиля». Синагога — это первая жена. Вторая жена — *эклесия* («Церковь»), греческий аналог еврейского *кнессет*. И *кнессет*, и *эклесия* — женского рода. Лия и Рахель.

Такое понимание может показаться невозможным для еврейского мудреца, а между тем в нем нет ничего необычного. Вспомним слова Аббы Ханана и толкование школы рабби Ишмаэля: «“Кто силен, как Ты, Господь” — кто силен и тверд, как Ты, Господь, ибо Ты слышишь хулу и поношение этого злодея и молчишь»; «“Кто из богов (*ба-элим*) сравнится с Тобой, Господь!” (Исх 15:11) — кто из немых (*ба-иллим*) сравнится с Тобой, Господь!». Израиль оплакивает и себя, и Бога. Это главная тема сборника мидрашей «Эйха Рабба» (толкования на Плач Иеремии). Рабби Йоханан бар Наппаха говорит:



На что это похоже? На царя, у которого были двое сыновей. Разгневался на первого, избил его, выгнал его, сказал: «Горе ему, из какого благополучия был он изгнан!» Разгневался на второго, избил его, выгнал его, сказал: «Горе ему, из какого благополучия был он изгнан!» Сказал: «Это я плохо воспитал их!» Так десять колен ушли в изгнание, и Святой, благословен Он, говорил им стих Торы: «Горе им, что они удалились от Меня» (Ос 7:13). Когда же Иуда и Биньямин ушли в изгнание, как будто бы сказал Святой, благословен Он: «Горе мне в моем сокрушении; [мучительна рана моя, но я говорю сам в себе: "Подлинно, это моя скорбь, и я буду нести ее"]» (Иер 10:19)<sup>35</sup>.

Мы не будем приводить другие притчи, подобные этой, — они собраны в книге Галит Хазан-Рокем, посвященной сборнику «Эйха Рабба»<sup>36</sup>. Мудрецы оговаривались: *ки-в-яхоль* — «как будто бы», «если позволительно». С этой оговоркой они показывали Бога в человеческом облике, с человеческими страстями, со слабостями и ошибками. А есть и еще более страшная оговорка: «Трудно сказать это и невозможно устам это истолковать». Рабби Шимон бар Йохай так толкует слова Бога: «И сказал Господь Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему? И сказал [Господь]: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне (*элай*) от земли...» (Быт 4:9–10).

<sup>35</sup> Эйха Рабба (Бубер) 1899. Птихта 2. С. 4.

<sup>36</sup> См.: Хазан-Рокем 1996. С. 121–154. Англ. пер.: Hasan-Rokem 2000. P. 108–145.

Трудно сказать это и невозможно устам это истолковать. На что это похоже? На двух атлетов, которые борются перед царем. Если бы царь хотел разнять их, разнял бы, но не захотел. Осилил один другого и убил. А тот вопил и говорил: «Кто подаст в суд за меня перед царем?» Так сказано: «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне (*элай*) от земли» (Берешит Рабба 22:9)<sup>37</sup>.

Божественное «Я» оказывается и судьей, и соучастником, и жертвой одновременно. Толкователь играет с указательным местоимением: «Вопиет ко Мне». Вспомним слова Цофнат, дочери Пниэля: «Владыка мира! Пусть нас Ты не пожалел, но почему к святости Имени Твоего великого нет у Тебя жалости?», «На Меня (*алай*) и на тебя (*алаих*) придет губитель»<sup>38</sup>. Как и в Новом Завете, в Талмуде Бог — страдающий, стоическая *атараксия* ему не свойственна. Но в Талмуде страдающий Бог — не сын, преданный отцом на казнь, а отец, предавший на казнь сына. И сын этот — не Иисус, а Израиль. И теперь Бог хочет утешения, не принимает его от Авраама и Исаака, не принимает от Иакова и

<sup>37</sup> Берешит Рабба (Теодор, Альбек) 1965. Т. 1. С. 215–216.

<sup>38</sup> Джереми Шонфилд находит в еврейской литургии скрытые намеки на то, что Бог «недобросовестно» (*in bad faith*) давал обещание спасти Израиль, что Он не соблюдает условия договора, заключенного на Синае, что Он повинен в «беззаконии». Исследователь обращается к читателю, живущему в эпоху после Холокоста, предлагая ему учесть темы литургии в современной дискуссии (см.: Schonfield 2008. P. 321–324). Крайне интересны наблюдения Шонфилда за причинами сокрытия смысла. Скрывают то, что невозможно высказать открыто.

Моисея и молчит (все тот же «молчащий Бог»). И только от Рахили принимает и обещает вернуть Израиль из изгнания<sup>39</sup>.

\* \* \*

Мы разобрали конец и середину трактата «Гиттин». Обратимся теперь к началу. Начало Мишны утверждает неравенство между Палестиной и диаспорой (1:1). *Гету*, составленному в Вавилоне, то есть в диаспоре, нельзя верить без клятвы посланца. По ходу спора Талмуд сомневается в авторитете палестинского мудреца Эвьятара (6б). Сомнение разрешается тем, что сам пророк

<sup>39</sup> См.: Эйха Рабба (Бубер) 1899. Птихта 24. С. 23–28. Филипп С. Александер предположил, что традиция изображать Бога плачущим, тоскующим по Сиону и сожалеющим об ущербе, который Он нанес Своему народу, принадлежит маргинальной священнической группе *авлей Цион* («оплакивающие Сион»). Только на исходе античности эта традиция была принята мудрецами и попала в Вавилонский Талмуд и в «Эйха Рабба» (см.: Alexander 2009. P. 238. О скорби Бога см. также: Lesses 2006; Cohen Sh. 1982a. P. 33). Статья Шайе Коэна представляет собой своеобразный каталог мнений мудрецов о причинах разрушения Второго Храма. Основной источник Коэна — сборник мидрашей «Эйха Рабба» (комментарии на библейский Плач Иеремии). Коэн пишет о вопросах Иова, об упреках Богу в мидрашах. Но выводы его сводятся к тому, что отчаяние мудрецов было меньше, чем отчаяние автора Плача Иеремии, поскольку мудрецы твердо верили в приход Мессии! По мнению Коэна, рабби «не были обеспокоены теологией Иова» (Cohen Sh. 1982a. P. 36). На наш взгляд, обеспокоены они были. Но видно это не из каталога мнений, а из структуры трактатов, из понимания корневых метафор и аллегорий.

Илья подтвердил авторитет этого рабби, одобрив его толкование библейской истории о левите и его наложнице (Суд 19–23). Так речь заходит о разводе (что, собственно, и является темой трактата «Гиттин»).

В те дни, когда не было царя у Израиля, жил один левит на склоне горы Ефремовой. Он взял себе наложницу из Вифлеема Иудейского. Наложница его повела себя с ним как блудница (*тизне*)<sup>40</sup>, и ушла от него в дом отца своего в Вифлеем Иудейский и была там четыре месяца. Муж ее встал и пошел за нею, чтобы поговорить к сердцу ее и возвратить ее к себе [...] Отец этой молодой женщины, увидев его, с радостью встретил его, и удержал его тесть его, отец молодой женщины (Суд 19:1–4).

Отец удерживал левита шесть дней, после чего он отправился с наложницей в путь и заночевал в Гиве Вениаминовой у какого-то старика. И вот, «жители города, люди развратные, окружили дом, стучались в двери и говорили старику, хозяину дома: выведи человека, вошедшего в дом твой, мы познаем его. [...] Тогда муж взял свою наложницу и вывел к ним на улицу. Они познали ее и ругались над нею всю ночь до утра». За смерть наложницы все израильтяне объявили войну колену Вениаминову (одному из двенадцати колен Израилевых), так что все оно чуть не погибло полностью. Из этого Талмуд делает вывод:

<sup>40</sup> Как замечает Яир Закович, под блудницей (проституткой) могли понимать женщину, оставившую мужа (см. Zakovitch 1981. P. 39).

Сказал рав Хисда: «Пусть никогда человек чересчур не держит своих домочадцев в страхе. Ибо вот наложница из Гивы: ее муж чересчур держал ее в страхе и из-за нее пали десятки тысяч в Израиле». Сказал рав Йехуда, что сказал Рав: «Всякий, кто чересчур держит в страхе своих домочадцев, обязательно совершит три преступления: разврат, кровопролитие и осквернение субботы» (бб).

Вслед за этим дается пример воздержания от насилия (7а). Экиларх (глава вавилонских евреев) Мар Уква просит совета у рабби Эльазара: надо ли выдать персидским властям тех, кто досаждают ему? Тот отвечает словами псалма: «Покорись Господу и надейся на Него» (Пс 36/35:7). Предоставь отмщение Господу! Упоминание Мара Уквы влечет тему запретов, введенных после Иудейской войны: в знак траура по Храму мудрецы запретили женихам носить венцы (7а). Талмуд находит обоснование в пророчестве Иезекииля:

Так говорит Господь Бог: «Сними с себя диадему и сложи венец; этого уже не будет; униженное возвысится, и высокое унижится» (Иез 21:31).

Этому фрагменту посвящена статья Арье Коэна, вошедшая в сборник, который так и называется: «Начало/Вновь: по направлению к герменевтике еврейских текстов»<sup>41</sup>. Из предисловия к сборнику следует, что его авторы опираются на тезисы Эдуарда Саида и Мишеля

<sup>41</sup> См.: Cohen A. 2002.

Фуко о значимости начала в тексте и в истории. Начало значимо, поскольку раскрывает смысл традиции на ее изломе<sup>42</sup>. Арье Коэн справедливо замечает, что развод между мужем и женой (левитом и его наложницей) уподоблен разрушению Храма римлянами<sup>43</sup>, что «рабби (в роли Израиля) принимали роль женщины в своих отношениях с Богом»<sup>44</sup>. Он также заметил, что «развратное» поведение наложницы, упомянутое в Библии, связывает начало талмудического трактата с концом Мишны, где школа Шаммая спорит со школой Гиллеля насчет оснований развода (9:10)<sup>45</sup>. Анализ Коэна можно назвать блестящим. Он вплотную подошел к пониманию всего трактата «Гиттин» как метафоры развода между Богом и Израилем, но этого вывода не сделал, сосредоточившись на теме насилия в «патриархальном» сознании, насилия как спутника изгнания и органической части патриархальных правовых систем (особенно в части брака и развода), насилия палестинских мудрецов над вавилонскими и т.п. В результате смысл Талмуда был оттеснен взятыми у Фуко и Саида категориями феминистического постколониального дискурса<sup>46</sup>. Возможно, Коэну помеша-

<sup>42</sup> См.: Cohen A., Magid 2002. P. XI–XII.

<sup>43</sup> См.: Cohen A. 2002. P. 91–92.

<sup>44</sup> Ibid. P. 93.

<sup>45</sup> Ibid. P. 87–88.

<sup>46</sup> Статья Коэна о начале трактата «Гиттин» появилась в том же, 2002 году, что и наша статья, где мы впервые разобрали трактат «Гиттин» как метафору развода между Богом и Израилем (см. Gershowitz, Kovelman 2002). В более ранней работе (1998) Коэн, анализируя анекдот о вдове и золотом динарии в

ло то, что он ограничил свой анализ началом трактата. На наш взгляд, талмудический спор о наложнице в Гиве — упрек Богу. Это Бог чересчур держит в страхе своих домочадцев-евреев, так что «десятки тысяч погибли». Но, чтобы увидеть это, нужно понять стуктуру всего трактата, не ограничиваясь его началом.

Тема разрушения Храма, возникшая (и замеченная Коэном) в начале трактата, подхвачена в середине трактата, во фрагменте о *сикариконе* и о бедствиях войны. Там же наблюдаются и словарные соответствия. Жители Гивы Вениаминовой заставили отдать им наложницу и «всю ночь насиловали ее» (*италелу ба коль ха-лайла*). Этими же словами Тамуд рассказывает о Цофнат, дочери Пниеля: тот, кто ее пленил, «всю ночь насиловал ее» (*ниталел ба... коль ха-лайла*). И о жене плотника сказано: «изнасиловали ее (*ниталелу ба*) какие-то юноши»<sup>47</sup>. В конце трактата рабби Меир (в соответствии с нормой Второзакония) обязывает мужа развестись с грешницей, не возвращать свою разведенную жену. Тот, кто этого не делает, подобен человеку, обсасывающему и съдающему муху, попавшую в его тарелку. В начале трактата, в рассказе о левите, который возвращает свою наложницу, муха на тарелке также упомянута, но уже не метафорически, а буквально:

---

трактате «Гиттин» (35a), замечает, что тема изгнания стоит за галахической дискуссией о взимании денег по брачному договору. Но из этого он не делает вывод об отношениях между Богом и Израилем (см. Cohen A. 1998. С. 68–173).

<sup>47</sup> Параллель этому талмудическому рассказу с библейской историей замечает Р. Шушани (см.: Шушани 2006. С. 90).

«Наложница его повела себя с ним как блудница» (Суд 19:2). Рабби Эвьятар сказал: «Он [левит] нашел у нее муху». Рабби Йоханан сказал: «Это был волос». [...] Сказал Рав Йехуда: «Муху нашел в тарелке, а волос — на *этом месте*. Муха — отвратительна, а волос — опасен. А другие говорят: «И то и другое он нашел в тарелке...» (66).

Между концом, началом и серединой трактата есть общая тема — «напрасная ненависть». И не только ненависть между людьми, но и ненависть Бога к Израилю, развод Бога с Израилем.

\* \* \*

Ровно это мы находим в христианской экзегезе. Сравним трактат «Гиттин» с Комментариями Оригена на Евангелие от Матфея<sup>48</sup>. Сравнение будет тем проще, что Ориген толкует спор Иисуса с фарисеями о разводном письме (Мф 19:3–8). Сначала разбирает простой смысл (*то рэтон*) Евангелия (XIV, 16, 176–181). За этим следует аллегорическое толкование. Что имел в виду Иисус, когда запрещал развод, ссылаясь на то, что муж и жена — единая плоть? То же, что и ап. Павел, когда раскрывал «великую тайну» в Послании к Ефесянам:

---

<sup>48</sup> Ориген также развивает данный сюжет в своей четвертой проповеди на Иеремию (2–6), где он комментирует слова пророка: «Если муж отпустит жену свою и она отойдет от него и сделается женою другого мужа, то может ли она возвратиться к нему?» (Иер 3:1).

Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви (Еф 5:31–32).

«Двое» — это Христос и Церковь, муж и жена. Но ведь первой женой Иисуса была Синагога, а вовсе не Церковь. Как же мог Иисус развестись с первой женой и взять вторую? Он поступил так, поскольку Синагога совершила прелюбодеяние с силами Зла, замыслила против мужа заговор и убила его со словами: «Распни, распни его». «Разводное письмо» в Септуагинте (по-гречески) — *библион ту апостасиу*, «свиток отступничества». Ориген «обыгрывает» этот смысл («отступничество»):

Скорее она сама отступилась от него, чем муж отступился от нее, когда отослал ее, освободив. Поэтому Он говорит в Книге пророка Исаии, упрекая ее в том, что она отступилась от него: «Где свиток отступничества вашей матери, с которым я отослал ее?» (Ис 50:1) (XIV, 17, 19–22).

Богослов обращается к «духовному» смыслу заповеди: «Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не будет приятна глазам его, потому что он находит в ней что-то постыдное, и напишет ей разводное письмо...» (Втор 24:1–4). Судя по словам Исаии («где свиток отступничества вашей матери...»), первая жена (Израиль) отступилась от Бога, не получив еще этого свитка, то есть разводного письма. Но после того, как в

ней было найдено «что-то постыдное» и она «не была приятна глазам его», для нее было написано разводное письмо. Она была изгнана, и на ее место взята другая (то есть Церковь, Новый Завет). И знаки развода с первой женой — разрушенный Иерусалим, сожженное святилище, иссякшее пророчество. Разведясь с Иисусом, Израиль вышел замуж за Варавву, который есть образ Дьявола. Но надежда для Израиля не потеряна. По приказу милостивого Бога «и сей последний муж», то есть Дьявол, возненавидит Израиль, напишет Израилю разводное письмо, и даст ей (то есть Израилю) в руки, и отошлет ее (то есть Израиль) из дома своего! (XIV, 18–19).

Ориген идет почти по тем же линиям толкования, что и трактат «Гиттин». Совпадают и образы, и цитаты. Это совпадение может оказаться неслучайным. Ведь рабби Йоханан бар Наппаха, со слов которого начинается фрагмент из трактата «Гиттин» о бедствиях войны, был современником Оригена. Реувен Киммельман предположил, что великий богослов встречался и спорил в Кесарии в 40-х годах III в. с рабби Йохананом<sup>49</sup>. Ориген доказывал, что Бог развелся с Израилем и вступил в брак с Церковью, а рабби Йоханан уверял (см.: Йома 86б), что

<sup>49</sup> См.: Kimelman 1980. P. 569–571. Комментарии Оригена на Евангелие от Матфея датируются временем правления Филиппа Араба (244–249 гг.), когда великий богослов жил в Кесарии Приморской. О датировке данного памятника см.: Серегин 2007. С. 20. Об общении Оригена с еврейскими мудрецами и о его отношении к Израилю см. также классический труд Деланжа (De Lange 1976) и две главы из книги Марка Гиршмана (Гиршман 2002. С.75–102).

расставание не навсегда, что раскаяние Израиля прео-  
долеет запрет Торы на повторный брак первого мужа с  
разведенной женой<sup>50</sup>. Но ведь и Ориген (заметим мы)  
верил в конечное спасение Израиля, в то, что заповедь  
Второзакония о возвращении изгнанной дважды жены  
утратит силу! Расхождение между ним и рабби Йохана-  
ном было только в одном — в признании (или непризна-  
нии) союза Бога с Церковью, в допущении второй жены  
(Рахили вместо Лии).

Это расхождение заслоняется стилистическим раз-  
личием. В Талмуде библейское толкование дано наме-  
ками, сакральный развод угадывается и скрывается.  
Напротив, Ориген изъясняется без обиняков. Оста-  
ется лишь внимательно прочесть и восхититься игрой  
смыслов и слов. На доньшке не остается ничего, все уже  
сказано, нет никаких сомнений ни в смысле текста, ни  
в благодати Бога. Все к лучшему, ведь даже дьявол спа-  
сется. Талмуд же очевидно сомневается. Он не уверен  
в правоте Бога, он жалуется Богу на Него Самого, как  
жаловался древний Иов, как будут жаловаться герои  
Достоевского. А потому он многое оставляет недоска-  
занным. Для Оригена мир и Писание содержат вещи  
видимые (телесные) и невидимые (духовные). Но суть  
его толкования как раз и состоит в том, чтобы сделать  
невидимое видимым. Напротив, талмудическое толко-  
вание само остается невидимым, само требует толкова-  
ния, раскрытия<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> См.: Kimelman 1980. P. 588–594.

<sup>51</sup> По мнению Д. Боярина (который изучает толкования на  
Песнь Песней), Ориген идет от конкретного к абстрактному, а

\* \* \*

Здесь нам необходимо остановиться и признаться  
в собственной неправоте. Мы выявляем метафоры  
как сокрытую суть, как главное и почти единственное.  
Буква служит лишь поводом для явления духа. Но это  
неправда. Не для того мудрецы беседовали, не для того  
учили Тору, чтобы выразить сомнения в Божествен-  
ной справедливости. Они заботились об оформлении  
*гета*, разводного письма! Ради этого был создан трактат  
«Гиттин». Ведь если письмо неправильно оформлено и  
плохо засвидетельствовано, оно будет оспорено в суде,  
и женщина станет *агуной*, соломенной вдовицей! Она не  
вступит в новый брак, а дети ее, рожденные от другого  
мужчины, будут *мамзерами* (незаконнорожденными).

мидраш — от абстрактного к конкретному. Боярин использует  
терминологию Романа Якобсона (из его знаменитой статьи про  
афазию) (Якобсон 2010). Получается, что Ориген превращает  
тексты и события в примеры, наделяет их общим смыслом. Ме-  
тонимия заменяется метафорой, последовательность текстов и  
событий — обобщением. Напротив, мидаш заменяет метафо-  
ру метонимией, обобщения — последовательностью событий  
(нарратив-история). То есть мидаш ликвидирует обобщения!  
(см.: Boyarin 1990. P. 108). На наш взгляд, Боярин видит первый  
шаг, но не видит второго, тем более что он изучает не структуру  
трактатов Талмуда, а отдельные мидаши. Действительно, эле-  
менты текста в Талмуде связаны друг с другом более или менее  
случайными связями (иногда только тем, что они принадлежат  
тому же мудрецу, иногда — по аллюзии или аналогии). Но в узло-  
вых местах (в конце трактата, в конце фрагментов) эти элементы  
внезапно сходятся, чтобы неожиданно создать метафору. См. об  
этом подробнее в нашей статье: Gershowitz, Kovelman 2002.

Все это требует «исправления мира» (*тикун олам*). И потому в трактате Мишны «Гиттин» присутствует вставной трактат, который исследователи так и назвали «Тикун олам» (4:2–5:9)<sup>52</sup>. Ради «исправления мира» раббан Гамлиэль Старый (учитель ап. Павла) запретил мужу отменять разводное письмо, если оно уже попало в руки к жене (4:2), и облегчил получение денег вдовой по брачному договору (4:3). Ради исправления мира свидетели подписываются на брачном договоре. Ради исправления мира Гиллель установил *прозбол* (там же). Ради исправления мира раб, которого господин отпустил на свободу, должен заплатить долг господина, если господин отдал его в залог (4:4). Ради исправления мира следует отпустить раба, который наполовину свободен, а раб должен возместить половину своей стоимости (4:5). Ради исправления мира не выкупают пленных из рабства дороже их стоимости и не устраивают их побега. И не покупают свитки Торы, *мезузу* и *тфиллин* у язычников дороже их стоимости (4:6). Ради исправления мира разрешили мудрецы одному человеку в Сидоне вернуть разведенную жену, хотя он и дал когда-то обет не возвращать (4:7).

<sup>52</sup> Не исключено, что именно появление этого вставного трактата обусловило странную структуру трактата Мишны «Гиттин». Йехуда Брандес замечает, что порядок глав в этом трактате — «перевернутый». О критериях и причинах развода речь идет только в самом конце. В последней главе обсуждается также и вопрос содержания разводного письма. Первые же главы посвящены вопросам свидетельства и документации. Но именно эти главы по ассоциации приводят к теме «исправления мира» (ср. Брандес 2009. С. 148–149).

Если кто продал свое поле язычнику, а еврей купил это поле у язычника, то еврей должен приносить с этого поля первинки — ради исправления мира (4:9). Ради исправления мира не используем в личных целях взятое в залог и не требуем клятвы от нашедшего чужое имущество (5:3). И по-видимому, ради исправления мира установлены правила покупки *сикариконе*! (5:6)

Сказавши о *сикариконе* и об «убитых на войне», Мишна логично переходит к «путям примирения» (*дархей шалом*). Ради «путей примирения» надо милостиво относиться к язычникам, помогать им в субботний год и приветствовать их при встрече. И позволено жене *хавера* (члена ученого сообщества) помочь по хозяйству жене *ам ха-ареца* (невежды), хотя невежда — грешник, а грешникам помогать непозволительно! (5:8–9). «Пути примирения» противостоят «убийству на войне» и «напрасной ненависти» — это вытекает из логики Мишны.

О «напрасной ненависти» и ее риторических основаниях мы сказали выше. За «путями примирения» видится лозунг *Pax Romana* («римский мир»), взятый Августом на вооружение в конце гражданской войны. Недаром современнику Августа Гиллелю Старому приписывается знаменитое изречение: «Будь учеником Аарона — люби мир и стремись к миру, люби людей и приближай их к Торе» (Мишна. Авот 1:12). Традиционный перевод несколько сглаживает смысл. В подлиннике: «люби тварей». Важно, что люди созданы Творцом и потому заслуживают любви. Нам уже случалось доказывать, что «любовь к тварям» (*ахават брийот*) есть калька греческого понятия *филантропия* («человеколюбие»), а «ненависть

к тварям» (*синат брийот*) — мизантропия («человеко-ненавистничество»)<sup>53</sup>. Но сейчас мы обращаем внимание на иное. «Ненависть к тварям» выступает «напрасной ненавистью» (*синат хинам*), а «любовь к тварям» соседствует с «любовью к миру» и «стремлению к миру», то есть с «путями мира».

Весь этот пучок понятий есть в письме Клавдия к Александрийцам (41 г. н.э.). Письму предшествовали кровавые события. В 38 г. состоялся еврейский погром, предвестник гибели александрийской еврейской общины, а в 41 г., после смерти Калигулы, евреи, по словам Иосифа Флавия, «воодушевились и вооружились»<sup>54</sup> против своих врагов — греков. В ответ на жалобы греков Клавдий пишет:

Что касается смуты или скорее погрома (*стасис*), направленного против евреев, а еще правдивее сказать — войны, то я... не захотел тщательно исследовать, кто прав, а кто виноват, но затаил неутоленный гнев на тех, кто начал заново. Я просто объявляю: если этот междоусобный губительный гнев не прекратится, я буду вынужден показать, каким бывает человеколюбивый правитель, когда его ввели в праведный гнев. Поэтому еще и теперь я призываю александрийцев кротко и человеколюбиво относиться к евреям, издавна населяющим тот же город, и не препятствовать их узаконенному богослужению... евреям же приказываю не посягать на большее, чем они имеют... (CPJ 153, 73–90).

<sup>53</sup> См.: Ковельман 1996. С. 28–29.

<sup>54</sup> См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности XIX, 278.

Здесь *филантропия* («человеколюбие») противопоставлена «междоусобному губительному гневу», то есть «напрасной ненависти». Фукидидов *стасис* (погром, гражданская война) встречает праведный гнев человеколюбивого правителя (*гегемона*), подобный ненависти Бога к евреям, затеявшим войну друг с другом и с римлянами<sup>55</sup>. Мудрый император утверждает пути примирения, стремится к миру, любит людей и исправляет мир<sup>56</sup>.

Практическая мораль трактата Мишны «Гиттин» зиждется на тех же основаниях, что и современная ей философия и риторика. Мишна заимствует эти основания и применяет их к жизни «здесь и сейчас». Но греческие и римские понятия оказываются «буквой», метафорой скрытого смысла, восходящего к библейскому мифу, к еврейской метаистории.

<sup>55</sup> Ср. термины Платона (*полемос* и *стасис*), а также у Фукидида «гнев» (*оргэ*), который противостоит разуму. О «гневе» у Фукидида см.: Price 2001. С. 24–25.

<sup>56</sup> Сагит Мор предположила, что политика Августа в отношении семьи могла повлиять на понятие «исправление мира» в трактате Мишны «Гиттин», а улучшение отношений с римской администрацией во второй половине столетия — на понятие «пути примирения» (см.: Мор 2003. С. 292–311; ср. также статью того же автора: Мор 2005. С. 24–51). На наш взгляд, Мор понимает «исправление мира» слишком узко, не видит его философского и мифологического контекста, его антитезы в виде «напрасной вражды», «губительного гнева». «Губительный гнев» как гражданский раздор — коренное понятие греческой «гражданской» цивилизации. В ином словоупотреблении мы встречаем его в первой же фразе Илиады: «Гнев, богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына, грозный, который ахейнам тысячи бедствий соделал...»



Трактатом «Гиттин» правит дуальная оппозиция, в которую заложена апория. *Гет*, правильно оформленный и посланный, есть путь к примирению, к исправлению мира. Об оформлении *гета* пекутся мудрецы, ради этого создан трактат. Но развод — плод ненависти и насилия, последствия его губительны. За разводом мужчины с женщиной видится самый страшный *гет*: Бог разводится с неверной женой — Израилем. В трактовке развода буква входит в конфликт с духом. В конце трактата конфликт достигает максимума. Речь там идет о разводе то ли человека, то ли Бога с «женой юности», «женой Завета». Очевидна аллюзия на слова Исайи:

Так говорит Господь: где разводное письмо вашей матери, с которым Я отослал ее? или которому из Моих заимодавцев Я продал вас? Вот, вы проданы за грехи ваши, и за преступления ваши отослана мать ваша. [...] Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, не мучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь. [...] Не бойся, ибо не будешь постыжена; не смущайся, ибо не будешь в поругании: ты забудешь посрамление юности твоей и не будешь более вспоминать о бесславии вдовства твоего. Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Воинств — имя Его; и Икупитель твой — Святой Израилев: Богом всей земли назовется Он. Ибо как жену, оставленную и скорбящую духом, призывает тебя Господь и как жену юности (*эшет неурим*), которая была отвержена, говорит Бог твой. На малое время Я оставил тебя, но с великою милостью восприму тебя. [...] И все сыновья твои будут ученика-

ми Господа, и великий мир (*рав шалом*) будет у сыновей твоих (Ис 50:1; 54:1, 4–7, 13).

Последний стих (Ис 54:13) истолкован в талмудическом трактате «Назир» (66б) и в параллельных местах так: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа”» (66б). Иными словами, мудрецы Талмуда «умножают мир на земле» и тем самым возвращают Богу Израиль. Вовсе не все сыновья Израиля делают это, но студенты и их учителя, великие рабби. Можно было бы сказать, что они заняты теургией, восстанавливая сакральный брак. Но воздействию здесь подвергается не Бог (как положено в теургии), а Израиль. Иное дело — лурианская каббала, которую от Талмуда отделяет почти тысячелетие. Там «разбитые сосуды» склеиваются, Божественные сущности соединяются в результате прямого теургического действия. И все же не даром «исправление мира» пришло в лурианскую каббалу из трактата Мишны «Гиттин».

Дух трактата «Гиттин» — мятущийся и скорбный. Буква трактата — деловая и бодрая. Дух скорбит о ненависти, а буква заботится о путях мира. Они напоминают Марию и Марфу из евангельского рассказа. Или же Шекспира и Сервантеса из знаменитой статьи Тургенева о Гамлете и Дон Кихоте:

Шекспир и Сервантес, подумают иные, какое же тут может быть сравнение? Шекспир — этот гигант, полубог... Да; но не пигмеем является Сервантес перед гигантом, сотворившим «Короля Лира», но человеком, и

человеком вполне; а человек имеет право стоять на своих ногах даже перед полубогом.

В конце книги Дон Кихот терпит поражение, отрекается и умирает, оставляя читателя в недоумении. И Гамлет перед смертью произносит: «Дальнейшее — молчанье» («*The rest is silence*»). По словам В. А. Лукова, Гамлет «уносит с собой некую тайну, которую зрителю не дано узнать»<sup>57</sup>. «Целой системой гениально продуманных или угаданных средств Шекспир добился того, чтобы его Гамлет остался вечной загадкой для зрителей и исследователей»<sup>58</sup>. Тщательно продуманная композиция трактата «Гиттин» также содержит в себе загадку. Эта загадка — молчание Бога, которое мудрецы не в силах ни понять, ни преодолеть.

Перед нами гениально продуманная система, а вовсе не набор случайных изречений и историй, как представляется на первый взгляд. У события есть смысл, хотя смысл этот — трагический и темный. Он выражен системой знаков и бинарных оппозиций (мир/война, брак/развод, любовь/ненависть), он встроен в библейский миф, обогащен греческой философией. Но в нем отсутствует «благая весть» (*бесора, еуангелион*), которая могла бы оправдать, снять трагедию. И в этом отличие Талмуда от еврейской литературы предыдущей эпохи. На исходе Вавилонского пленения Второисайя утешал Израиль: «Как прекрасны на горах ноги благовестника (*мевасер, еуангелидзоменос*), возвещающего мир, благове-

<sup>57</sup> Луков 2005. С. 22.

<sup>58</sup> Там же. С. 25.

ствующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: «Воцарился Бог твой!»» (Ис 52:7). «Где разводное письмо вашей матери, с которым Я отослал ее?» (там же, 50:1) — спрашивает Господь устами пророка. Господь держит за правую руку своего помазанника, мессию, Кира Персидского, призванного освободить Израиль (там же, 45:1). Книги Маккавеев, Послание Аристея, Книга Эсфири — все наполнены «благими вестями». Последний из этих текстов — Новый Завет, где мессия уже — не царь персидский, а Сын Бога и пасынок плотника. Его воскресение и есть «благая весть». Но иудаизм после разрушения Храма учится жить без «благих вестей». Смысл лишен оправдания. Невозможно оправдать своеволие Бога, Его «семейное насилие», Его молчание.

Здесь уместно вспомнить о различии между смыслом и значением (понимаемом как значимость), которое проводит Э. Хирш:

Смысл (*meaning*) — это то, что представлено текстом, то, что автор имеет в виду, когда помещает знаки в определенном порядке, это то, что знаки демонстрируют. Напротив, значимостью (*significance*) называется отношение между смыслом и персоной, или концепцией, или ситуацией, или чем-либо, что можно вообразить<sup>59</sup>.

Иначе говоря, значимость — это «смысл смысла»<sup>60</sup>. Очевидно, редактор трактата «Гиттин» «помещает

<sup>59</sup> Hirsch 1967. P. 6.

<sup>60</sup> См.: Nagao 1991. P. 172.

знаки в определенном порядке». Он знает смысл катастрофы не хуже Юстина или Оригена. Но «смысл смысла» ему неясен. Вообще, событие — это Божественный текст для евреев и христиан. Пророки видели (пусть и в мутном зеркале) и значение, и смысл настоящих и грядущих событий, а мудрецы Талмуда оставляли вопрос о значении открытым. Чтобы наполнить событие значением, требовались усилия любви. Именно любовь к Богу была призвана преодолеть то, что нельзя оправдать. Об этом пойдет речь в следующей главе.

## ГЛАВА 5

### ОСТАНОВИТЬ МГНОВЕНИЕ: «БРАХОТ» И «ИСПОВЕДЬ» АВГУСТИНА

#### I

Если же бы я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен бы был написать роман тот самый, который я написал сначала. И если близорукие критики думают, что я хотел описывать только то, что мне нравится, как обедает Облонский и какие плечи у Карениной, то они ошибаются. Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрании мыслей, сцепленных между собой для выражения себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, — теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью, я думаю, а чем-то другим...

Л. Н. Толстой. *Письмо к Н. Н. Страхову*  
(Ясная Поляна, 1876, 23 и 26 апреля)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Цит. по: Шкловский 1983. С. 61.



елико искушение вырвать из текста отдельные мысли (о добре и зле, о времени и вечности, о любви к Богу и человеку и т.п.) и проследить их судьбу в истории. Но, «выраженные словами особо», изъятые из сцепления, мысли теряют свой смысл, умирают. История мысли превращается в историю «мировоззрений», где в отдельных ячейках хранятся мертвые мысли о Боге, природе, обществе, человеке и т.п. Пересказать же словами все сцепление мыслей в тексте — значит попросту написать этот текст еще раз. Чтобы избежать такого «переписывания», надо найти сцепление мыслей, которое лежит в основании данного текста, соединяет конец с началом. Чем сцепляется в «Фаусте» Гёте «Пролог на небесах» с «остановкой мгновения»? <sup>2</sup> То, что Гёте начал поэму именно со спора Бога с Мефистофелем и сделал тему мгновения лейтмотивом, может быть простым капризом художника. Но подобное сцепление родилось уже на исходе античности. Апория времени и вечности (восходящая к Пармениду и Зенону Элейскому) «сплелась» в единый сюжет с апорией добра и зла, восходящей к Книге Иова. У истоков «сплетения» стояли два текста: «Исповедь» Августина и талмудический трактат «Брахот». Но, прежде чем мы обратимся к этим текстам, попытаемся понять суть спора Сатаны с Богом.

<sup>2</sup> Николас Ренье сравнивает мотив «мгновения» у Гёте с мотивом времени у Августина и не находит никакого сходства. Он не замечает у Августина «остановки мгновения», которая так важна Гёте. Не замечает и связи мотива «остановки мгновения» с Книгой Иова и у Гёте, и у Августина (см.: Rennie 1996. Р. 124–126).

«...разве даром (*хинам*) богобоязнен Иов? — спрашивает Сатана Бога. — Не Ты ли кругом оградил его и дом его и все, что у него? Дело рук его Ты благословил (*берахта*), и стада его распространяются по земле; но простри руку Твою и коснись всего, что у него, — благословит ли он Тебя? (*йевархеа*)» (Иов 1:9–11). Благословение за благословение, ничего даром. Очевидно, Иов корыстен. Бог принимает эту постановку вопроса и эксперимент начинается. Гибнут стада, дочери и сыновья Иова. Но Иов говорит: «...наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно (*меворах*)!» (там же, 1:21). Сатана настаивает: «...простри руку Твою и коснись кости его и плоти его, — благословит ли он Тебя (*йевархеа*)?» (там же, 2:5). Иов поражен проказой. «И сказала ему жена его: “Ты все еще тверд в непорочности твоей! Благослови (*барех*) Бога и умри”» (там же, 2:9). Это обычно переводят: «Похули Бога и умри». Большинство толкователей и переводчиков считали, что автор Книги Иова пишет «благослови» вместо «похули», то есть изъясняется эвфемизмами<sup>3</sup>. Септуагинта расширяет речь жены до многословной тирады, которая кончается так: «Скажи слово против Бога и умри». Вульгата держится, напротив, буквального смысла: «*Benedic Deo et morere*» («Благослови Бога и умри»). Что благословение может означать хулу, мы знаем из речи Иова в начале книги: «...может быть, сыновья мои согрешили и благословили (*уверху*) Бога в сердце своем»

<sup>3</sup> По Спинозе, «благоговейно» (см.: Спиноза 1998. С. 304).

(там же, 1:5). Традиционный перевод — «похулили»<sup>4</sup>. Ответ Иова жене (2:10) поразителен: «Ты говоришь, как одна из безумных: неужели добро мы будем принимать от Бога, а зло не будем принимать?»<sup>5</sup>

\* \* \*

«Исповедь» начинается с прославления Господа. Августин переделывает стих псалма, обращаясь напрямую к Богу:

<sup>4</sup> О понимании слов жены Иова см.: Driver, Gray 1921. P. 25; Reyburn 1992. P. 61; Alden 2001. P. 66; Clines 2002. P. 50; Keil, Delitzsch 2002. P. 282–283; Konkel, Longman, Comfort 2006. P. 41; Lange 2008. P. 21. Дискуссия разворачивается в основном на тему: считать эти слова эвфемизмом (и тогда их смысл — «прокляни») или понимать буквально («благослови»). Интересно, что в средневековом сборнике толкований на Книгу Иова (Мидраш Иов) приводятся слова рабби Элиэзера, который не допускает, что жена Иова могла предложить мужу проклясть Бога. Что же она предложила ему? «Помолись перед смертью, чтобы умер ты и ушел в мир иной чистым, цельным и праведным» (Батей мидрашот 1967. Т. 2. С. 165).

<sup>5</sup> В русской поэзии есть удивительное повторение этих слов. В стихотворении «Благодарность» Лермонтов говорит Богу: «За всё, за всё Тебя благодарю я... // Устрой лишь так, чтобы Тебя отныне // Недолго я еще благодарил». Недаром Мережковский в статье «Лермонтов — поэт *сверхчеловечества*» писал о Лермонтове как об Иове, ссылаясь на эти стихи. Как показал Бухштаб, стихи эти написаны в ответ на умильные вирши В. И. Красова: «Хвала Тебе, Творец, хвала, благодаренье! // Ты сердце пламенное дал! // Как я любил Твое прекрасное творенье, // С какой слезой Тебя благословляя! [...] // Благодарю, Творец, за всё благодарю» (цит. по: Бухштаб 1952).

Велик Ты, Господь, и достохвален, велика сила Твоя, и премудрости Твоей нет меры» (145/144:3). И славить тебя хочет человек, малая часть творения Твоего. А ведь он повсюду носит смертность свою, носит свидетельство греха своего и свидетельство того, как Ты противишься гордым (I, 1 (1)).

Здесь есть трудность, о которой говорил уже Иов, — Божья кара не соответствует слабости человека. Августин восклицает:

Кто даст мне покоиться (*adquiescere*) в Тебе? Кто даст, чтобы вошел Ты в сердце мое и опьянил его так, чтобы забыл я зло свое и только добро мое обнял? Кто даст мне Тебя? Что Ты для меня? Сжался и дай мне сказать. Что я для Тебя, что Ты велишь мне любить Тебя и, если не исполняю, гневаешься на меня и грозишь мне огромными бедами? Если я не люблю тебя, разве это уже не беда? Горе мне! (I, 1 (5)).

Человек слишком слаб. Бог велит ему любить Себя и грозит несчастьями в случае невыполнения этой заповеди. И Августин говорит с Богом языком Иова и языком псалма: «Итак, я не сужусь и не спорю с Тобой, ибо, если Ты, Господи, посмотришь на беззакония, Господи, кто устоит» (ср.: Пс 143/142:2). Много лет Августин судился с Богом. Ведь он был манихеем, верил в существование двух богов: злого и доброго. От первого исходит зло, от второго — добро. Чтобы преодолеть манихейство, Августину пришлось прибегнуть к философии Плотина. Пришлось признать, что зло не существует субстанцио-

нально, что оно есть лишь умаление добра. От Бога идет только доброе, а все злое — от человеческих поступков, от бесконечной суеты, пример которой — жизнь самого Августина.

Из размышлений о суете рождается тема времени, обнимающая одиннадцатую книгу «Исповеди»<sup>6</sup>. Вслед за скептиками Августин замечает, что будущего еще нет, прошлого уже нет, а настоящее лишено длительности, проходит мгновенно. Время исчисляется не движением звезд, а движением души, оно и есть растяжение души (*distentio animi*)<sup>7</sup>. Душа растягивается, рассеивается между прошлым и будущим в суетливой пестроте времени. Августин играет тремя словами — *dis-tentio* («растяжение», «рассеивание»), *ex-tentio* («вытягивание», «удлинение») и *in-tentio* («втягивание», «намерение»). Все три слова восходят к глаголу *tendo* — «тянуть», «напрягать», «стремиться». Нужно забыть прошедшее, не растягиваться между преходящим и будущим, но одновременно вытянуться и втянуться в то, что перед нами, «чтобы созерцать красоту Господню, которая не появляется и не исчезает», чтобы очиститься и расплавиться в любви к Богу и слиться с Ним (XI, 29 (39)). Любовь достигается устремлением, напряжением, намерением, остановкой мгновения, прорывом

<sup>6</sup> О трактовке времени у Августина см.: Hausheer 1937; Jordan 1955; Knuuttila 2001; O'Rourke 2007.

<sup>7</sup> Очевидно, Августин идет за Платином — своим любимым философом. По Платину, время существует в Мировой душе и в душе каждого человека, которая есть часть мировой души (см.: Эннеады III, 7, 13).

из времени в вечность<sup>8</sup>. Бог входит в сердце, в душу, расширенную, приготовленную для Него, а человек отдыхает, покоится в Боге (I, 4 (5–6)). Текст Августина весь насыщен эротическими метафорами, весь — плотский в своей вопиющей духовности.

Жан Франсуа Лиотар в своем предсмертном неоконченном эссе об «Исповеди» назвал слияние с Богом «святым совокуплением» (*la copulation sainte*)<sup>9</sup>. Он сравнил с *блазном*, поэмой, восхваляющей части тела любимой, отрывок из десятой книги «Исповеди» (10, 27 (38)):

Поздно полюбил я Тебя, Красота, такая древняя и такая юная, поздно полюбил я Тебя! Вот Ты был во мне, а я — был во внешнем и там искал Тебя, в этот благообразный мир, Тобой созданный, вламывался я, безобразный! Со мной был Ты, с Тобой я не был. Вдали от Тебя держал меня мир, которого бы не было, не будь он в Тебе. Ты позвал, крикнул и прорвал глухоту мою; Ты сверкнул, засиял и прогнал слепоту мою; Ты разлил благоухание свое, я вдохнул и задыхаюсь без Тебя. Я отведал Тебя и Тебя алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я загорелся о мире Твоем<sup>10</sup>.

«Что такое эта поэма пяти попыток? — спрашивает Лиотар. — Псалом или *блазон* тела в экстазе? Плоть

<sup>8</sup> Поль Рикёр пишет об иерархизации времени у Августина. Эта иерархизация не отменяет время, но углубляет его, приближая к вечности (см.: Рикёр 2000. С. 7–41).

<sup>9</sup> См.: Lyotard 1998. P. 23.

<sup>10</sup> Августин 1991. С. 261.

умеряет испуг, втихомолку скрывает скандальное посещение, которое обратит ее в истину. Знает ли плоть об этом сбрасывании кожи, о сбрасывании кожи, которая откроет ее, плоти, истинную суть? У плоти нет возможности мыслить, она испытывает. Она испытывает муку и радость одновременно. Христианское таинство, самое отвратительное и сладкое, бесконечность, ставшая плотью, хлебом и вином, осуществляется без теоретического схватывания, прямо во плоти, в единой конвульсии. Этот спазм есть единственное свидетельство благодати. Суд идей отвергнет такое свидетельство как не имеющее ценности. Исповедь не подлежит юрисдикции этого суда»<sup>11</sup>.

Слово «спазм» у Лиотара нагружено не только фрейдистским, но и кантовским смыслом. В другой книге («Хайдеггер и «евреи»») он пишет: «Однако имеется чувство возвышенного, и Кант даже определяет его как сочетание удовольствия и страдания, как потрясение (“на месте”, мгновенно) одновременно притягательного и отталкивающего позыва, как своего рода спазм»<sup>12</sup>. Продолжая мысль Лиотара, можно было бы сказать, что муки, которым подвергаются «евреи», не что иное, как «спазм» любви между ними и Богом. При этом «евреи» для Лиотара — понятие расширительное, взятое в кавычки.

На книгу Лиотара «Хайдеггер и «евреи»» ссылается Тод Лайнафелт, изучая значение глагола *барах* («благословлять»). Он находит лиотаровский «спазм» и

<sup>11</sup> Lyotard 1998. P. 20.

<sup>12</sup> Лиотар 2001. С. 56.

кантовское «возвышенное» в речи Бога, которая завершает Книгу Иова:

Как речи Бога, как слово *барах*, опыт возвышенного содержит внутри себя и бурление жизни, и просачивание смерти. Для того, кто испытал это, результатом явится, по Канту, «быстрая смена отталкивания притяжением к одному и тому же объекту» или, по словам Лиотара, «спазм», в котором неразрешимость привлекательности и отвращения, жизни и смерти, благословения и проклятия оставляет нас в ступоре<sup>13</sup>.

Термин «неразрешимость» Лайнафелт заимствует у Деррида. Неразрешимость, амбивалентность смысла глагола *барах*, по мнению Лайнафелта, присутствует в Книге Иова и вообще в Библии. Этот глагол означает проклятие и благословение одновременно. Лайнафелт сравнивает глагол *барах* с платоновским *фармакон* («лекарство» и «яд»), цитируя знаменитую «Фармацию Платона» Деррида<sup>14</sup>. Лайнафелт не связывает книгу «Хайдеггер и «евреи»» с другой книгой Лиотара — «Исповедь Августина», а спазм — с Божественным эросом. Но его наблюдение возвращает нас к «Исповеди» и к ее главной теме — к прославлению Господа «несмотря на». Проблема времени и проблема бескорыстного благословения решаются остановкой мгновения в «спазме», в акте любви. «Спазм» позволяет преодолеть притяжение времени, вырваться в вечность

<sup>13</sup> Linafelt 1996. P. 171.

<sup>14</sup> Ibid. P. 154–156.

и полюбить Бога, несмотря на муку, в самом акте муки. Схожее (хотя и не тождественное) решение мы находим в трактате «Брахот».

\* \* \*

«Брахот» — первый трактат Мишны. Название его переводится как «Благословения»<sup>15</sup>. В начале трактата речь идет о времени чтения *Шма*. Текст *Шма* («Слушай») не что иное, как фрагмент Второзакония, содержащий заповедь любви к Богу:

Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть; и люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем лучшим, что есть у тебя. И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём; и внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая; и навязи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих (Втор 6:4–9).

<sup>15</sup> Бен-Йехуда в своем словаре дает следующие значения слова *браха*: 1) просьба или пожелание добра и богатства одним человеком для другого; 2) то, что было благословлено; 3) собственно счастье или благо; 4) подарок, который вручается при благословении; 5) мирный союз, дружеское соглашение; 6) славословие, хвала Богу; 7) рост и размножение; 8) эфемизм проклятия; 9) установленная формула восхваления Бога (см.: Бен-Йехуда 1908/1958. Т. 2. С. 632–633). Название трактата связано, в первую очередь с последним значением, характерным для языка мудрецов Мишны и Талмуда.

Заповедь любви к Богу обрамлена заповедями по поводу этой заповеди. Следует повторять «слова сии» всегда и повсюду, например ложась и вставая, в доме и в дороге и т.п. Мишна понимает эти заповеди буквально и выводит из них время чтения *Шма*. Если сказано «ложась и вставая», то читаем *Шма* дважды, один раз — утром, вставая, другой раз — вечером, ложась! Но и это слишком приблизительно! Время следует уточнить.

Когда в вечерние часы читаем *Шма*? С того часа, когда священники идут есть приношения, и до конца первой стражи. Таково мнение рабби Элиэзера. Мудрецы же говорят: «До полуночи». А раббан Гамлиэль говорит: «Пока не встанет столп зари». Как-то раз его сыновья пришли из таверны и сказали ему: «Мы не прочли *Шма*». Он сказал им: «Если не встал еще столп зари, то вы должны прочесть». И не только в этом случае, но повсюду, где мудрецы говорят: «до полуночи», следует понимать: «пока не встанет столп зари»... Если так, то почему мудрецы сказали: «До полуночи»? Чтобы уберечь человека от нарушения заповеди (Мишна. Брахот, 1:1).

В конце трактата уже не ритуал, а смысл заповеди переводится в конкретную, практическую форму. Что значит «всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем лучшим, что есть у тебя»? Мишна говорит:

Обязан человек благословлять Творца за зло так же, как за благословляет за добро, ибо сказано: «И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и



всею душою своею, и всем лучшим, что есть у тебя» (Втор 6:5). «Всею сердцем твоим» — обоими побуждениями, Добрым побуждением и Злым побуждением. «Всею душою своею» — даже если Он берет твою душу. «И всем лучшим, что есть у тебя» — всем своим имуществом (9:5).

Талмуд разъясняет, кто и при каких обстоятельствах сказал: «Даже когда Он берет твою душу».

Когда [римляне] повели рабби Акиву на казнь, было время чтения *Шма*. Железными крючьями терзали тело рабби Акивы, а он принимал иго Небес. «Учитель наш, настолько?!» — воскликнули его ученики. «Всю жизнь сокрушался я, читая “всею душою своею”, даже когда Он берет твою душу. Думал, когда же смогу исполнить сказанное? Неужели теперь, когда это стало возможным, откажусь?» И так долго произносил он слово «един», что на этом слове отлетела душа его. Сошла с небес Бат Коль и сказала: «Блажен ты, рабби Акива, ведь душа твоя отлетела именно тогда, когда ты читал это слово». Воскликнули ангелы служения перед Святым, благословен Он: «Такова Тора и такова плата за нее?! “Умерщвляют руки твои, Господи, умерщвляют” (Пс 17/16:14)<sup>16</sup>». Ответил Он: «Удел их — жизнь» (там же). «Сошла с небес Бат Коль и сказала: «Блажен ты, рабби Акива, что приглашен для жизни в Будущем мире» (616).

<sup>16</sup> Талмуд читает в Псалме *ми-метим* («от смертных») как *мемитим* («убивающие»).

Симметрия между началом и концом трактата «Брахот» настолько очевидна, что ее нельзя не заметить. По мнению Авраама Вольфиша, «ритуальная форма» заповеди (правила чтения *Шма*) и ее «духовное содержание» («личностное драматическое утверждение веры») составляют эту симметрию<sup>17</sup>. Но, сказав это, мы еще ничего не сказали о содержании заповеди, о ее смысле (с точки зрения трактата «Брахот»). В чем смысл заповеди любви? В том, что надо любить Бога вплоть до смертельных мук? И есть ли вообще у трактата смысл или перед нами случайная комбинация ритуальных правил, анекдотов и изречений, относящихся к «благословениям» (до еды, после еды и т.п.)?

\* \* \*

Чтобы понять смысл трактата, присмотримся к дискурсу о времени. Трактат начинается с вопроса о времени и возвращается к нему вновь и вновь. Почему мудрецы требуют читать *Шма* до полуночи, а не до восхода солнца? Чтобы уберечь человека от нарушения заповеди. Лучше подстраховаться и поставить будильник пораньше, до полуночи. Тогда уж точно успеешь до рассвета и не нарушишь заповедь. А рабби Элиэзер, известный своей строгостью, требует читать *Шма* до конца первой стражи. Это и есть «ограда заповеди».

<sup>17</sup> См.: Walfish 2006. P. 165–168. См. также: Walfish 2005/2006. P. 58–61. Вольфиш (см.: Walfish 2006. P. 166. Note 39) признает, что параллели между началом и концом трактата были замечены уже Цви Захави (см.: Zahavy 1987. P. 125).

Мудрецы оградил свои слова оградой, чтобы не говорил человек вечером по дороге с поля: «Пойду домой, поем немного, попью немного, посплю немного, а потом прочту *Шма* и помолюсь». И сон охватит его на всю ночь. Но пусть человек вечером по дороге с поля пойдет в синагогу. Если привык читать Тору, пусть читает. Если привык учить Мишну, пусть учит. И прочтет *Шма* и помолится. И потом уже ест свой хлеб и произносит благословение. А всякий, кто преступает слова мудрецов, повинен смерти (46).

Далее следует спор о том, как сочетать «молитву» (*тфила*) с чтением *Шма*. Читать ли *Шма* после вечерней молитвы или до нее? Если читать после, то молитва следует сразу за «искуплением». Каждое слово здесь имеет двойной, а то и тройной смысл. «Искупление» (*геула*) — это событие метаистории: исход евреев из Египта («малое искупление») и будущее избавление Израиля в конце времен («большое искупление»). Но *геула* — это и название первого благословения, читаемого после *Шма*: «...искупающий нас из длани царей, выкупающий нас из руки тиранов...» За «искуплением» следует второе благословение, читаемое после *Шма*. Оно называется «уложи нас» («...уложи нас, Господь, Бог наш, с миром и подними нас, Царь наш, к жизни...»). И это не только просьба о мирном сне и пробуждении, но также о воскресении из мертвых. Господь «укладывает» евреев «с миром». Ложь (*мита*) произносится как «смерть» (*мита*), так что «у ложа» означает и «при смерти». Засыпая, еврей читает *Шма*, чтобы пробудиться к жизни в Будущем мире. Слова «ложась и вставая» указывают

не только на время чтения, но и на Воскресение. Головоломные силлогизмы приводят ритуал в соответствие с метаисторией и делают его логичным внутренне.

«И прочтет *Шма* и помолится». Это согласно со словами рабби Йоханана. Ведь сказал рабби Йоханан: «Кто сын Будущего мира? Тот, кто присоединяет вечернюю молитву к “искуплению” [прочтет *Шма* и помолится]». А рабби Йехошуа бен Леви говорит: «Молиться надо посередине [между утренним и вечерним чтением *Шма*]». В чем они расходятся? Если хочешь, скажи, что они расходятся в толковании, а если хочешь — что в рассуждении. Рабби Йоханан рассудил, что Исход [«искупление»] начался вечером, а исполнился утром [и потому надо присоединять вечернюю молитву к «искуплению»]. А рабби Йехошуа бен Леви рассудил, что Исход [«искупление»] исполнился утром [и потому молиться надо между утренним и вечерним чтением *Шма*]. В Писании же оба они толкуют один стих: «...и ложась и вставая...» (Втор 6:7). Рабби Йоханан полагал, что «ложась» подобно «вставая». Как «вставая» должен человек прочесть *Шма*, а потом молиться, так и «ложась» — прочесть *Шма*, а потом молиться. И рабби Йехошуа бен Леви полагал, что «ложась» подобно «вставая». Как «вставая», должен человек у ложа своего прочесть *Шма*, так и «ложась» — у ложа своего прочесть *Шма*. Возразил Мар, сын Равины: «Вечером мы произносим два благословения перед чтением *Шма* и два — после. Как же можно присоединить вечернюю молитву к “искуплению”, если после “искупления” нужно еще

прочитать “уложи нас”?» На это возражение можно ответить так: поскольку мудрецы установили «уложи нас», то это можно считать «удлиненным искуплением» (*геула арихта*). Если бы это было иначе, то невозможно бы было присоединить «искупление» к утренней молитве (46).

Ключевые слова здесь: «присоединять», «удлинять». Чтение *Шма* соединено с ложем человека (*самух ле-митато*) и с его смертью. Молитва соединяется с «искуплением». «Укладывание с миром» есть «удлиненное искупление» (*геула арихта*). Вспомним, что рабби Акива, читая *Шма* во время казни, «удлиняет» (*маарих*) слово «един», так что на этом слове отлетает его душа. Все направлено на удлинение, растяжение ритуала, на слияние его частей, на уплотнение времени. Чем плотнее время, тем ближе искупление.

Чтение растягивается «намерением», «направлением сердца» (*каванат ха-лев*), страхом и трепетом, хотя можно читать *Шма* и формально, чтобы исполнить заповедь. Талмуд приводит мнение рабби Меира: «Направление сердца должно быть при чтении *Шма* до слов “Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть”» (то есть до того слова, на котором закончилась жизнь рабби Акивы). А ученик рабби Меира Сумхос говорил: «Всякий удлиняющий слово *един* — удлиняют ему дни и годы его» (136). Рабби Акива удлинял слово *един* в момент казни: «И так долго произносил он слово “един”, что на этом слове отлетела душа его». В словах Сумхоса — явная аллюзия на пророчество Исаяи о «Рабе Божием»:

Но Господу угодно сокрушать его болезнями; если делает душу свою жертвой повинности, увидит он потомство, продлит дни (*йаарих йамим*), и желание Господа в руке его осуществится (Ис 53:10).

Сумхос (как и Второисайя), по-видимому, имел в виду продление дней в этом мире, но в рассказе о мученичестве рабби Акивы говорится о воскресении из мертвых. Напомним, что Новый Завет видит в «Рабе Божием» прообраз Иисуса (Мф 8:17). Другие возможные аллюзии — заповедь о почитании отца и матери «чтобы продлились (*йаарихун*) дни твои и благо было тебе» (Втор 5:16) и о птичьем гнезде «чтобы было хорошо тебе, и чтобы продлились дни твои» (там же, 22:7). В трактате «Киддушин» по этому поводу приводится мнение рабби Яакова: «За исполнение заповеди в этом мире нет награды» (39б). «Удлинение дней» означает воскрешение из мертвых в Будущем мире, а не долгую жизнь в этом мире.

Если и сказано в Торе о награде за исполнение заповеди, то это относится к воскрешению из мертвых. О почитании отца и матери написано: «...чтобы продлились дни твои и хорошо было тебе...» (Втор 5:16). О птичьем гнезде написано: «...чтобы было хорошо тебе, и чтобы продлились дни твои» (там же, 22:7). Ведь если тот, кому сказал отец его: «Поднимись на голубятню и принеси мне птенцов», — поднялся и взял птенцов, отпустив их мать, а спускаясь, упал и умер, — где благо его и где продление дней его? Но «...чтобы было благо тебе» в мире, который весь хорош! И «чтобы продлились дни твои» в мире, который весь долог!

Речь идет о Будущем мире, который весь долог (*арох*). Эта долгота есть лишь иное название вечности. В мире, сотворенном за шесть дней, человеку может быть «хорошо», ибо при творении «увидел Бог, что это хорошо» (Быт 1:10, 12, 18, 21, 25), но долгота достижима здесь только в ритуале и в момент казни. «Растягивание с намерением» есть комбинация муки и радости, спазм любви к Богу, свидетельство принятия в Будущий мир.

Конечно, мудрецы Талмуда не знали, что время есть «движущееся подобие вечности». По мнению Саши Стерна, понятия времени и вечности в Талмуде вообще отсутствуют<sup>18</sup>. Да, но в Талмуде присутствует понятие двух миров — «этот мир» и «будущий мир». Будущий мир «долог», по сути дела вечен. Удлинение, растяжение есть не что иное, как *extentio*, а намерение, направление сердца можно сравнить с *intentio*. Удлиняя в мучительном спазме слово *эхад*, читая *Шма* «с намерением», сливая молитву в единую длительность, можно получить будущий мир в награду.

О чтении *Шма* при мученической смерти как об установившемся обычае нам известно со времен погромов в эпоху Крестовых походов. Рассказ о смерти рабби Акивы служил примером для *хасидей ашкеназ*, мистиков из Южной Германии, где погромы были особенно сильны. По меньшей мере, с XVII столетия *Шма* читали у постели умирающего или же он читал сам, если был способен это сделать, чувствуя приближение смерти. Источником такого обычая считается рассказ из талмудического трактата «Псахим» о том, как пе-

<sup>18</sup> См.: Stern S. 2003. P. 30 ff., 109–112.

ред смертью патриарха Иакова его сыновья прочли *Шма* (56a)<sup>19</sup>. Но можно предположить, что связь между *Шма* и смертью, в особенности смертью мученической, существовала много раньше, что она проглядывает в словах Иисуса на кресте, в цитате из псалма, о которой речь пойдет ниже.

\* \* \*

Чтение псалмов — важная тема в трактате «Брахот». Талмуд приводит мнение рабби Эльзара, который говорил со слов рабби Авина: «Всякий, кто произносит псалом “Хвала Давида” (145/144) трижды в день — сын Будущего мира наверняка». Это вызывает резонный вопрос: а почему именно «Хвала Давида»? Если потому, что строки этого псалма следуют порядку алфавита, то можно было бы выбрать псалом «Блаженны непорочные в пути» (119/118), который восемь раз повторяет порядок алфавита. А если потому, что в «Хвале Давида» сказано: «Открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению» (Пс 145/144:16), то есть же псалом «Славьте Господа», где также сказано: «Дает пищу всякой плоти»! (Пс 136/135:25). Дело в том, что в «Хвале Давида» есть и то и другое (и алфавитный порядок строк, и обращение к питающей всякую плоть милости Господа). Уточнив, какой именно псалом способен приобщить человека к Будущему миру (если его читать трижды в день), и одоблив алфавитный порядок строк,

<sup>19</sup> Со ссылкой на каббалистические источники этот обычай описывает Аарон Берехия из Модены (см.: Аарон Берехия 1626. 316).

Талмуд возвращается к псалму «Блаженны непорочные в пути» (119/118), который восемь раз повторяет порядок алфавита (46).

Сказал рабби Йоханан: «Почему в псалме “Блаженны непорочные” пропущена буква *нун*? Потому, что в ней — падение Израиля. Ибо написано: “Пала (*нафла*), не встает более дева Израилева!” (Ам 5:2)». В Земле Израиля этот стих читают так: «Пала и не падет более, встань, дева Израилева!» Сказал рав Нахман бар Йицак: «Давид в Духе Святом, передумал и вернул букву *нун* вместе с буквой *самех*, которая в псалме “Хвала Давида” за ней следует: “Господь поддерживает (*сомех*) всех падающих (*нофлим*) и восставляет всех низверженных” (Пс 145/144:14)».

В литературной игре, изумительной по красоте и сложности, «ритуальная форма» смыкается с символическим содержанием, переплетается с ним. О каком падении и вставании идет речь? Очевидно, здесь намек на слова *Шма* и на чтение *Шма*: «и ложась и вставая». Очевидно, что «ложась» означает падение Израиля, а «вставая» — искупление. И кажется невозможным не заметить этот же смысл в евангельском тексте:

Когда Он еще говорил сие, приходят от начальника синагоги и говорят: дочь твоя умерла; что еще утруждаешь Учителя? Но Иисус, услышав сии слова, тотчас говорит начальнику синагоги: не бойся, только веруй. И не позволил никому следовать за Собою, кроме Петра, Иакова и Иоанна, брата Иакова. Приходит в дом

начальника синагоги и видит смятение и плачущих и вопиющих громко. И, войдя, говорит им: что смущаетесь и плачете? девица не умерла, но спит. И смеялись над Ним. Но Он, выслав всех, берет с Собою отца и мать девицы и бывших с Ним и входит туда, где девица лежала. И, взяв девицу за руку, говорит ей: «тали-та кум»<sup>20</sup>, что значит: девица, тебе говорю, встань. И девица тотчас встала и начала ходить, ибо была лет двенадцати. Видевшие пришли в великое изумление (Мк 5:35–42).

Иисус, воскрешая девочку, совершает символический жест, подобный его въезду в Иерусалим на осле. У Амоса сказано: «Пала, не встает более дева Израилева!» (Ам 5:2). Талмуд переставляет слова: «Пала и не падет более, встань, дева Израилева. (*кум бетула*)». В переводе с иврита на арамейский — *тали-та кум!* Дева Израилева пала, но не умерла, а спит, и Иисус поднимает ее!

Поскольку сказано «и ложась и вставая», то надо читать *Шма* не только в синагоге, но и в постели. Рабби Йосе ссылается на стих псалма: «Трепещите и не грешите, говорите в сердцах ваших на ложах ваших и

<sup>20</sup> В греческих рукописях — *тали-та кум*, в Вульгате — *тали-та куми* (*talitha cumi*) (Мк 5:41). Правильно было бы так, как в Вульгате. Иероним Кардийский, переведя греческий текст на латинский язык, исправил транслитерацию арамейской фразы. Но если предположить, что за греческой фразой стоит неправильная форма, приведенная в Талмуде (*кум бетула*), то греческие рукописи точны. А в Талмуде форма неправильная, поскольку она получена путем изменения порядка слов во фразе пророка.

упокойтесь» (Пс 4:5). И даже ученик мудрецов, ложась спать, должен читать стих с просьбой о милости, например: «В Твою руку предаю дух мой; Ты избавлял меня, Господи, Боже истины» (Пс 31/30:6) (5а). Это тот самый стих, который Иисус «возгласив громким голосом... испустил дух» (Лк 23:46)<sup>21</sup>. Иисус передает Свою душу в руки Господа, а Господь берет ее. И это не что иное, как *Шма* в толковании рабби Акивы: «Даже когда Он берет твою душу». В сущности, Иисус на кресте если не читает *Шма*, то произносит стих, который толкованиями был связан со *Шма* — с обязанностью отдать душу Господу из любви к Нему («даже если Он берет твою душу»). Бог возвращает душу праведнику в Царствии Небесном. Перед тем как испустить дух, Иисус говорит разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю» (там же, 23:43). И к рабби Акиве сошла с небес Бат Коль и сказала: «Блажен ты, рабби Акива, что приглашен для жизни в Будущем мире»<sup>22</sup>.

Уже было замечено, что со словами «В Твою руку предаю дух мой» принято у евреев обращаться к Богу

<sup>21</sup> О чтении Иисусом стиха из 31-го псалма см.: Strack, Billerbeck 1922. S. 269; Fitzmyer 2008. P. 1519. Этот же стих произносит Стефан, побиваемый камнями: «Господи Иисусе! прими дух мой» (Деян 7:59).

<sup>22</sup> Тему «*Шма* в Новом Завете» разрабатывали многие исследователи. Но скрытые цитаты и аллюзии из *Шма* (в частности, слова Иисуса на кресте) анализу не подвергались, а исследовались открытые цитаты, например знаменитый ответ Иисуса фарисеям: «...возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь...» (Мф 22:37–38). Ср.: Gerhardsson 2003; Tan 2008.

при отходе ко сну, чтобы Он сохранил душу спящего ночью и вернул ее утром; поскольку же сон — метафора смерти, то пробуждение — метафора воскресения из мертвых<sup>23</sup>. И трактат «Брахот» велит при отходе ко сну читать *Шма*, а утром, проснувшись, благодарить Бога за возвращение души в тело (60б). Очевидно, *Шма* и стих псалма, который Иисус произносит перед смертью, взаимозаменяемы.

Читающий *Шма* не только принимает на себя «игу Небес», то есть власть Господа (Мишна. Брахот 2:2), но и передает в руки Господа свой дух. Рабби Акива « всю жизнь сокрушался... читая “всей душою твоею”, даже когда Он берет твою душу. Думал, когда же смогу исполнить сказанное? Неужели теперь, когда это стало возможным, откажусь?». И он во время казни «принимал игу Небес» (там же, 61б). Иисус на кресте, «возгласив громким голосом, сказал: Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух» (Лк 23:46), Иисус повторяет стих псалма (Пс 31/30:6). И этот же стих должен читать ученик мудрецов, ложась спать (5а). Мгновение удлиняется страданием, в крестной муке совершается переход от времени к вечности. Через понятие времени трактат «Брахот» решает вопрос о природе страданий подобно тому, как решал этот вопрос Августин в «Исповеди». К вопросу о природе страданий мы переходим в следующем параграфе.

\* \* \*

<sup>23</sup> См.: Trites, Larkin 2006. P. 312; Schonfield 2008. P. 75. Ср.: Бемидбар Рабба 20:20 и Мидраш Техиллим 25:2.

«Ложась и вставая» еврей читает *Шма*, читает на ложе своем. В подтверждение рабби Йосе цитирует стих псалма: «Трепещите (*ригзу*) и не грешите, говорите в сердцах ваших на ложах ваших и упокойтесь» (Пс 4:5). Глагол *рагаз* имеет два значения — «трепетать» («бояться») и «гневаться» («раздражаться»). Талмуд пользуется этой двойственностью, приводя слова рабби Шимона бен Лакиша: «Пусть всегда раздражает (*йаргиз*) человек Доброе побуждение против Злого, ибо сказано: “Раздражайте (*ригзу*) и не грешите” (там же). Победил человек Злое побуждение — хорошо, нет — пусть займется Торой, ибо сказано: “Говорите в сердцах ваших” (там же). Победил человек Злое побуждение — хорошо, нет — пусть читает *Шма*, ибо сказано: “На ложах ваших” (там же). Победил человек Злое побуждение — хорошо, нет — пусть подумает о дне смерти, ибо сказано: “И упокойтесь” (там же)» (5а).

Чтение *Шма* в постели отгоняет бесов и помогает избежать страданий. Каковы же причины страданий? Грех человека и любовь Бога.

Если видит человек, что страдания выпадают на его долю, пусть тщательно исследует свои поступки, ибо сказано: «Поищем и исследуем пути наши, и обратимся к Господу» (Плач 3:40). Исследовал поступки свои и не нашел греха — пусть свяжет страдания с небрежением к Учению, ибо сказано: «Счастлив человек, которого наказываешь Ты, Господи, и Торе Своей обучаешь» (Пс 94/93:12). А если и этого не нашел в себе, значит страдания вызваны любовью, ведь сказано: «Ибо кого любит Господь, того наказывает...» (Притч 3:12).

Ссылка на Книгу Притчей Соломоновых никак не подтверждает тезис о «страданиях, вызванных любовью». В Притчах речь идет о наказании за грехи. Поэтому сказано: «Наказания Господня, сын мой, не отвергай, и не тяготись обличением Его» (Притч 3:11). Напротив, Талмуд говорит о страданиях праведника и толкует стих Второисаи о «Рабе Божиим»: «Но Господу угодно сокрушать его болезнями; если сделает душу свою жертвой повинности — увидит он потомство, продлит дни, и желание Господа в руке его осуществится» (Ис 53:10).

Кого любит Святой, благословен Он, того сокрушает страданиями, ибо сказано: «Но Господу угодно сокрушать его болезнями». Быть может, не важно, принимает ли человек страдания с любовью? Отнюдь. Ведь сказано: «Если сделает душу свою жертвой». Как жертва приносится осознанно, так и страдания должны переноситься осознанно. А какова награда того, кто принял страдания с любовью? «Увидит он потомство, продлит дни». И кроме того, Тора осуществится в руках его, ибо сказано: «И желание Господа в руке его осуществится» (5а).

На тот же стих ссылался Сумхос, доказывая, что «всякий удлиняющий слово *един* — удлиняют ему дни и годы его» (136). Аллюзия на слова Сумхоса и на стих Второисаи содержится в рассказе о мученичестве рабби Акивы, который удлинял слово *един*. И не только в трактате «Брахот» рабби Акива уподобляется «Рабу Божию», но и в трактате «Шкалим» Иерусалимского Талмуда.

Сказал рабби Йона: «Написано: “Посему Я дам Ему часть между великими, и с сильными будет делить добычу [за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем]” (Ис 53:12). Это рабби Акива, который исправил мидраш, *галаху* и *аггаду*» (Иерусалимский Талмуд, Шкалим 5:1).

Слова рабби Йоны вызывают недоумение. Как заметил Мартин Пикап, пророчество о «Рабе Божиим» следовало бы отнести к казни рабби Акивы, а не к изучению Торы! Мало того, составители сборника «Берешит Рабба» (20:10)<sup>24</sup> находят в пророчестве о «Рабе Божиим» медицинскую симптоматику. У Исаяи сказано: «Но Господу угодно сокрушать его болезнями; если сделает душу свою жертвой повинности — увидит он потомство, продлит дни, и желание Господа в руке его осуществится» (Ис 53:10). На иврите «потомство» — *зера* (досл. «семя», «сперма»). Отсюда *мидраш* заключает: если к больному вернется способность семяизвержения, то он — на пути к излечению, и дни его будут продлены!<sup>25</sup> Это же медицинское толкование стиха мы находим в соннике (Брахот 57б) среди других положительных симптомов (чих, пот, понос, истечение семени, сновидения). Но за тривиальными деталями образ «Раба Божия» (прообраз Иисуса) не исчезает. В трактате «Брахот» это прообраз рабби Акивы и других страдающих рабби. Слова Второисайи «Господу угодно

<sup>24</sup> См.: Берешит Рабба (Теодор, Альбек) 1965. Т. 1. С. 194.

<sup>25</sup> См.: Pickup 1997. P. 145–146.

сокрушать его болезнями» дают повод рассказать о болезнях мудрецов.

Рабби Хийя бар Абба был болен. Спросил его рабби Йоханан: «Любезны ли тебе страдания?» — «Уж лучше б не было ни страданий этих, ни награды за них». — «Тогда дай мне руку!» Протянул ему рабби Хийя бар Абба руку, и рабби Йоханан поднял его. Рабби Йоханан был болен. Спросил его рабби Ханина: «Любезны ли тебе страдания?» — «Уж лучше б не было ни страданий этих, ни награды за них». — «Тогда дай мне руку!» — сказал рабби Ханина. Протянул ему рабби Йоханан руку, и рабби Ханина поднял его. Почему же рабби Йоханан не поднял себя сам? Говорят, не может заключенный выволить самого себя из тюрьмы. Рабби был болен. Заметил рабби Йоханан, что рабби Эльазар лежит в темноте, обнажил предплечье свое, и стало светло. Увидел рабби Йоханан, что рабби Эльазар плачет, и спросил его: «О чем ты плачешь? Если об учении, что не умножил его, то ведь известно: много ты сделал или мало, главное — направить сердце к Небесам. Если же о пропитании, то не каждому с двух столов кормиться. Если же о сыновьях, то вот, смотри — кость моего десятого сына». — «Об этой красоте, что обратится во прах, плачу я», — ответил ему рабби Эльазар». «Об этом безусловно стоит плакать», — сказал рабби Йоханан. Заплакали они вместе. Спросил рабби Йоханан рабби Эльазара: «Любезны ли тебе страдания?» — «Уж лучше бы не было ни страданий этих, ни награды за них». — «Тогда дай мне руку!» — сказал рабби Йоханан. Протянул ему рабби Эльазар руку, и поднял его рабби Йоханан (56).



Каждый из мудрецов протягивает руку больному (как Иисус протянул руку девочке) и «поднимает его» (*окмей*). В этом арамейском слове — тот же корень, что и в *талита* кум, и в *ув-шохбеа ув-кумеа* («и ложась и вставая»). Почему рабби Йоханан поднял товарища, но не поднял себя сам, когда заболел? Талмуд отвечает пословицей: «Не может заключенный вызволить самого себя из тюрьмы». В Евангелии этот вопрос остается открытым:

Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: «Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста». Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: «Других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: “Я Божий Сын”». Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его (Мф 27:39–44; ср.: Мк 15:29–32, Лк 23:37, 39).

«Страдания любви» ведут к искуплению Израиля. «Тремя дарами одарил Святой, благословен Он, народ Израиля, но приобретаются они только через страдания. И вот эти дары: Тора, Земля Израиля и Будущий мир» (5а).

\* \* \*

Талмуд пытается найти у страдающих праведников если не вину, то хотя бы отягощающие обстоятельства

(7а). Например: «Праведник, которому хорошо, — это сын праведника, праведник, которому плохо, — сын злодея». Но все эти рассуждения отменяются рабби Меиром, который говорит: «Две просьбы Моисея были выполнены и одна не была выполнена. Ведь сказано: “...и кого помиловать — помилую, кого пожалеть — пожалею” (Исх 33:19)». Бог свободен, Он делает то, что хочет. И это же утверждает ап. Павел в Послании к Римлянам: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (9:18).

Независимость Божией воли и оправдание зла, ею причиненного, входят в трактат через мотив «ложась и вставая». *Шма* читают «и ложась и вставая», утром и вечером. И каждый раз надо сопровождать чтение благословениями. Мишна учит:

На утренней заре благословляют дважды до чтения *Шма* и один раз — после чтения, а вечером — дважды до чтения и дважды после чтения, один раз коротким благословением и один раз — длинным. Нельзя сокращать то, что велено удлинить, или удлинить то, что велено сократить. Нельзя запечатывать благословение, где не велено, и нельзя не запечатывать, где велено (1:8).

Талмуд разъясняет:

А какими словами благословляют [перед чтением *Шма* утром]? Сказал рабби Яков, что сказал рабби Ошайя: «Благословлять следует так: “Я образую свет и творю тьму, устанавливаю мир (*шалом*) и творю зло; Я,

Господь, делаю все это» (Ис 45:7)». — «Но ведь следовало бы сказать: “Я образую свет и творю сияние”!» — «Нет, как написано в Торе, так и говорим». — «Но ведь далее написано: “Устанавливающий мир и творящий зло” (там же). Почему же мы говорим: “[Устанавливающий мир и] творящий все”?» — «Потому что подобает выражаться вежливо!» (11a–11b).

Бог устанавливает мир, но Он же творит зло. Бог творит зло, но эти слова следует убрать из благословения. Подобает выражаться вежливо и не возлагать на Бога вину за зло! Нельзя препираться с Создателем. Собственно, запрет на препирательства содержится в следующем (после приведенного выше) стихе Книги пророка Исаяи:

Горе тому, кто препирается с Создателем своим, черепок из черепков земных! Скажет ли глина горшечнику: «что ты делаешь?» и твое дело скажет ли о тебе: «у него нет рук»? (Ис 45:9).

Это тот самый стих, который цитирует ап. Павел в «Послании к Римлянам»: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: “Зачем ты меня так сделал?”» (Рим 9:20). С Богом препираются ангелы по поводу казни рабби Акивы: «Такова Тора и такова плата за нее?!» Мишна отвечает: «Обязан человек благословлять Творца за зло так же, как за благословляет за добро, ибо сказано: “И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем лучшим, что есть у тебя”».

Стих Исаяи о Боге, творящем зло, приводит Ориген в трактате «Против Цельза» (VI, 55). И толкует его словами Иова: «...неужели добро мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?» (Иов 2:10). Иногда Писание, говорит Ориген, называет злом то, что плохо для телесного, внешнего существования, а то, что хорошо для телесного, внешнего существования, называет добром. Но для духовного, истинного существования и зло — это не есть зло и добро — не добро.

Здесь мы подходим к сути трактата — к перевернутому вопросу Иова. Напомним ответ Иова жене (2:10): «Ты говоришь, как одна из безумных: неужели доброе мы будем принимать от Бога, а зло не будем принимать?»

И это почти дословно совпадает с Мишной: «Обязан человек благословлять Творца за зло так же, как благословляет за добро». Единственная, но важная разница: Иов не ссылается на заповедь любви: «Ибо сказано: “И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем лучшим, что есть у тебя”». С точки зрения Мишны, Бога следует благословлять не просто «даром» (*хинам*) (как в Книге Иова), но из любви к Нему, даже когда Он мучает тебя болезнями и берет твою душу. Почему же Он мучает тебя болезнями и берет твою душу? Талмуд отвечает: потому, что Бог любит тебя. Все это — «страдания любви» (*исуреи ахава*). Так и в сборнике мидрашей «Сифрей Дварим» (раздел «Ваэтханан» б)<sup>26</sup> заповедь о любви к Богу толкуется через слова Иова: «...неужели добро мы будем

<sup>26</sup> См.: Сифрей Дварим (Финкельштейн) 1967. 32. С. 65.

принимать от Бога, а злого не будем принимать?» И здесь же читаем слова Шимона бен Азая: «Всей душою твоей возлюби Его, даже когда из тебя выдавливают душу».

На это толкование ссылается Мартин Бубер, рассуждая о «фарисейском» или «подлинном» иудаизме<sup>27</sup>:

Фарисейский иудаизм сделал еще один шаг вперед в стремлении символически выразить и во временном измерении задачу, которую человек получает в заповеди о любви к Богу. «Люби Его, — говорится теперь, — даже когда из тебя выдавливают душу» (Сифрей к Втор 6:5). Это следует понимать из осязаемой реальности завершающейся агонии, агонии свидетеля веры, — фактически так это и было засвидетельствовано. Бог Сам о Себе не свидетельствует, Он хочет, чтобы наделенный спонтанностью человек сам стал Его свидетелем (Ис 43:10; 44:8), и Израиль — «раб», которого Бог избрал на страдание, — принадлежит к таким свидетелям (там же, 43:10), если он в любви несет свои страдания по собственной воле<sup>28</sup>. «Страданием любви» назвал фарисейский иудаизм страдание, понимаемое как страдание, проистекающее

<sup>27</sup> См.: Buber 1950. S. 139.

<sup>28</sup> Очевидно, М. Бубер подразумевает сказанное в трактате «Брахот»: «Быть может, не важно, принимает ли человек страдания с любовью? Отнюдь! Ведь сказано: “Если сделает душу свою жертвой”. Как жертва приносится осознанно, так и страдания должны переноситься осознанно. А какова награда того, кто принял страдания с любовью? “Увидит он потомство, продлит дни свои”» (5a).

из любви к Богу, переносимое в глубине спонтанной любви к Нему, страдание, которое просветляет душу (Мф 11:28–30)<sup>29</sup>.

Здесь у Бубера — удивительное сходство с Лиотаром: «У плоти нет возможности мыслить, она чувствует. Она чувствует столкновение муки и радости. [...] Этот спазм есть единственное свидетельство благодати». Бубер ссылается на Августина, источник Лиотара: «Уже Августин указал на то, что Павел, способный найти столь значительные слова о человеческой любви — о взаимной любви членов общины Христовой, — совсем редко вспоминает о любви людей к Богу». На наш взгляд, «выдавливание» (*мицуй*) души, о котором говорит мидраш, это не что иное, как августиновское вытягивание (*extentio*) ее. Бог выдавливает душу, а душа входит в Бога, чтобы упокоиться в Нем.

\* \* \*

В «Исповеди» Августин говорит о покое двумя глаголами — *acquiesco* и *requiesco* — производными от существительного *quies* («покой», «отдых»). Как и русский глагол «покоиться», они имеют двойной смысл — «отдыхать» и «лежать в могиле». В первой главе Августин молит о покое в этой жизни: «Кто даст мне покоиться (*adquiescere*) в Тебе?» (I, 4 (5)). В конце последней главы он надеется на отдых «в субботу жизни вечной» (XIII, 36 (51)). «Тогда Ты упокоишься (*requiesces*) в нас, как сейчас Ты в нас трудишься (*operaris*)... Ты всегда трудишься

<sup>29</sup> Бубер 1995. С. 317.

(*operaris*) и всегда покоишься (*requiescis*)... Ты создаешь само время и покой (*quietem*) вне времени» (XIII, 37 (52)). «Мы упокоимся (*requieturos*) в Твоей великой святости», упокоимся, совершив добрые дела. Сам же Бог всегда покоен (*quietus*), ибо Он Сам есть Свой собственный покой (*quies*) (XIII, 38 (53)).

Здесь просвечивают слова Плотина, толкующего диалоги Платона («Пир», «Федр», «Тимей»). Душа нуждается в любви, в Эросе. Она — либо рожденная Афродита, погрязшая в бренном, либо небесная Афродита, девственница, возлюбившая Отца, отбросившая все бренное, чтобы упокоиться (*стэнай*) в истинной жизни (Эннеады, VI, 9, 9). Ведь покой (*стасис*) есть свойство вечности (там же, III, 7, 2). И самое время существует в душе после отпадения ее от Единого (там же, III, 7, 13). После возвращения души к Единому время кончится, и наступит вечность, покой. Очевидно, такое понятие покоя восходит к учению Парменида, к неподвижному бытию, у которого нет ни прошлого, ни будущего, но одно настоящее. Этот философский покой и платоническую любовь Августин «сцепляет» с библейской заповедью любви к Богу и с призывом Иисуса, обращенным к «малым сим»:

Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою (*reficiam*) вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой (*quietem*) душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко (Мф 11:28–30)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Латинские термины, приведенные нами, совпадают в Вульгате и в Старолатинском переводе, доступном Августину.

Покой (*requies*) дается тем, кто принимает иго Иисуса. Но ведь чтение *Шма* и есть, как мы учим в Мишне (Брахот 2:2), принятие «ига Небес» (*оль шамаим*). Это иго легко, если исполнять заповедь любви «от всего сердца и от всей души» — так говорит Моисей во Второзаконии.

Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего, ходил всеми путями Его, и любил Его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от всей души твоей... (Втор 10:12)

И трактат Талмуда «Брахот» завершается темой покоя:

Сказал рабби Леви бар Хия: «Всякий, кто выходит из синагоги и входит в дом учения и занимается Торой, удостоивается узреть лик *Шхины*, ибо сказано: “Идут они от силы к силе, явится он перед Богом в Сионе” (Пс 84/83:8)». Сказал рав Хия бар Аши от имени Рава: «Для учеников мудрецов нет покоя (*менуха*) ни в этом мире, ни в будущем, ибо сказано: “Идут они от силы к силе, явится он перед Богом в Сионе”» (64а).

Сказал рабби Эльазар от имени рабби Хии: «Ученики мудрецов умножают мир в мире, ибо написано: «И все сыновья твои будут научены Господом, и великий мир будет у сыновей твоих» (Ис 54:13). Читай не «сыновья твои» (*банаих*), а «строители твои» (*бонаих*). «Велик мир у любящих закон Твой, и нет им преткновения» (Пс 119/118:165). «Да будет мир в стенах твоих, спокойствие (*шалва*) — в чертогах твоих! Ради братьев моих и ближних моих говорю я: “Мир тебе!” Ради дома Господа,

Бога нашего, желаю блага тебе» (Пс 122/121:7–9). «Господь даст силу народу Своему, Господь благословит народ Свой миром» (Пс 28/27:11).

Для Августина покой есть не что иное, как остановка мгновения в усилении, в выплеске любви. Мгновение задерживается и расширяется, чтобы впустить вечность подобно тому, как душа раздвигается, чтобы впустить Бога, а Бог принимает в Себя душу. Но что же делать душе, когда она упокоится в Боге, а Бог войдет в нее? «Созерцать красоту Господню, которая не появляется и не исчезает»? Очевидно, такой финал не устраивает еврейских мудрецов, вообще не склонных к созерцанию. Они собираются и в будущем мире «переходить от силы к силе», учить Тору в доме учения, молиться в синагоге — доме собрания. Молиться вместе со всем Израилем, которому мудрецы несут спокойствие и мир. Израиль по-прежнему будет благословлять Бога, а Бог — благословлять Израиль. Время продолжится в вечности, а вечность явится всего лишь улучшенным и продолженным образом времени. И потому уже в этом мире мудрецы не останавливают, а растягивают мгновение, пытаются «связать», «слепить» время, выстроить ряд от Исхода к Избавлению, от первой любви к любви вечной.

## II

Я изучил науку расставанья  
В простоволосых жалобах ночных.

Жуют волы, и длится ожиданье —  
В последний час вигилий городских.  
И чту обряд той петушиной ночи,  
Когда, подняв дорожной скорби груз,  
Глядели вдаль заплаканные очи  
И женский плач мешался с пеньем муз.

Кто может знать при слове

«расставанье»,

Какая нам разлука предстоит,  
Что нам сулит петушьё восклицанье,  
Когда огонь в акрополе горит,  
И на заре какой-то новой жизни,  
Когда в сенах лениво вол жует,  
Зачем петух, глашатай новой жизни,  
На городской стене крылами бьет?

*О. Мандельшам. Tristia*

И «Исповедь», и «Брахот» озабочены измерением времени. Но забота у них совсем иная. Августин мыслит философски и допытывается о первоначалах. Он спрашивает: «Что же такое время?» (*Quid est enim tempus?*) (XI, 14, 17). Оно не есть движение небесных тел. Даже «день» и «час» — понятия субъективные, меняемые. Мы меряем временем движение, а не наоборот, время движением. Время существует в душе и есть рассеяние или растяжение души. Как же его измерить? Долгими или короткими слогами, звуками стиха или песни. Даже если они сейчас не звучат из наших уст, то звучат в душе и дают возможность мерять время (XI, 17, 35). Но надо принять во внимание, что древние читали почти исклю-

чительно вслух. Августин поражается «молчаливому» чтению Амвросия Медиоланского (VI, 3 (3)).

Талмуд может спросить: «Что здесь написано?» (о смысле библейского стиха) или «Что такое Ханука?» (о смысле праздника), но не «Что такое время?». Он не мыслит философскими категориями и первоначалами. Подобно Августину, он связывает измерение времени с чтением стихов и пением псалмов, но иной, нефило-софской связью. Вопрос, с которого начинается трактат «Брахот», сугубо технический: «Когда в вечерние часы читаем *Шма*?»

Когда в вечерние часы читаем *Шма*? С того часа, когда священники идут есть приношения, и до конца первой стражи. Таково мнение рабби Элиэзера. Мудрецы же говорят: «До полуночи». А раббан Гамлиэль говорит: «Пока не встанет столп зари». [...] И не только в этом случае, но повсюду, где мудрецы говорят: «До полуночи», следует понимать: «Пока не встанет столп зари». [...] Если так, то почему мудрецы сказали: «До полуночи»? Чтобы уберечь человека от нарушения заповеди (Мишна. Брахот 1:1).

Талмуд, комментируя Мишну, спрашивает: почему рабби Элиэзер не указал время в часах? Ведь с делением времени на «стражи» есть проблема:

До конца первой стражи? Если он полагал, что ночь состоит из трех страж, нужно было сказать, что читаем *Шма* до четырех часов ночи. Если же он полагал, что ночь состоит из четырех страж, нужно было

сказать — до трех часов ночи. Конечно, рабби Элиэзер делил ночь на три стражи. Но все это — чтобы научить нас, что есть стражи и на небесах, и на земле. Ведь учили, что рабби Элиэзер говорит: «На три стражи делится каждая ночь, и во время каждой из страж сидит и рычит, словно лев, Святой, благословен Он. Сказано: “Господь с высоты рычит и с жилища святости Своей подаст глас Свой; рыком рычит о жилище Своем...” (Иер 25:30). И вот знак: первая стража — кричит осел, вторая — лают псы, третья стража — младенец сосет материнскую грудь и шепчется женщина с мужем своим» (3а)<sup>31</sup>.

В древности под ночью имелось в виду темное время суток, а не идеальная астрономическая «половина». В течение года продолжительность ночи менялась, как менялась и продолжительность часа (двенадцатой доли ночи). Деление на стражи дополняло деление на часы и восходило к порядку караулов в городском квартале или военном лагере. Вавилоняне, евреи и греки делили ночь на три стражи, а римляне — на четыре, причем римское деление на четыре *вигилии* постепенно утверждалось по всей империи и за ее пределами. Четыре часа составляли треть ночи, три часа — четверть.

<sup>31</sup> Ср. анализ этого фрагмента в кн.: Беновиц 2006. С. 67–79. Беновиц в духе традиционной талмудической экзегезы разбивает главу на фрагменты (*сугийот*) и анализирует логическую структуру каждого фрагмента, сопровождая свой анализ историческими, текстологическими и филологическими замечаниями.

Для тех, кто делил ночь на три стражи, первая завершалась через четыре часа после наступления темноты, а для тех, кто делил ночь на четыре стражи, — через три часа. На сколько страж делил ночь рабби Элизер: на три или четыре?

Оказывается, «на три стражи делится каждая ночь» не только на земле, но и на небесах. И у каждой стражи свой знак. Знак — *симан*, от греч. *смейон*. Гераклит некогда утверждал, что господин, оракул которого — в Дельфах, не открывает и не скрывает, но подает знак (*смейон*)<sup>32</sup>. Очевидно, что для Креза, обращающегося в Дельфы за предсказанием (а тем более для человека частного), знак важен с практической точки зрения. Талмуд также практичен. Если человек спит в темной комнате, он не знает, когда читать *Шма*. Когда же младенец сосет материнскую грудь и шепчется женщина с мужем своим — вставай и читай! (За). Но за деловым рассуждением угадывается совсем иная логика.

По крайней мере, к двум знакам («кричит осел», «лают псы») у нас есть ключ в соннике, включенном в трактат Талмуда «Брахот» (55a–57b)<sup>33</sup>. Принято сравнивать этот сонник с «Онейроκριτική» Артемидора (II в. до н.э). Метод Артемидора — аллегорическое толкование снов. Еврейский сонник добавляет к этому

<sup>32</sup> См.: Diels 1922. Fragm. B93.

<sup>33</sup> Другой талмудический сонник включен в трактат Иерусалимского Талмуда «Маасер Шени» (4:9). Об этом соннике см.: Ulmer 2001. Оба текста схожи между собой, но, оказавшись в трактате Вавилонского Талмуда «Брахот», сонник, очевидно, начал соотноситься с контекстом.

аллегорическое толкование Торы. Сны толкуются через стихи Торы. Знак первой стражи — «кричит осел». Сонник (56b) подсказывает:

Тот, кто видит во сне осла, пусть надеется на спасение (*йешуа*), ибо сказано: «[Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима:] се Царь твой грядет к тебе, праведный и спасающий, кроткий, сидящий на ослице [и на молодом осле, сыне подъяремной]» (Зах 9:9).

Текст Захарии — мессианский. На осле грядет Мессия, Царь Израилев. Он несет спасение всему Израилю (а вовсе не частному человеку). Иисус совершает мессианский жест — въезд на осле в Иерусалим, явно имея в виду стих Захарии, причем Матфей (21:4) и Иоанн (12:15) ссылаются на этот стих. Но сонник опрокидывает пророчество Захарии в частную жизнь, предсказывает спасение обывателю в бытовых обстоятельствах. Мессианский смысл как бы зачеркивается, стирается.

Знак второй стражи — «лают псы». Лающих псов также мы находим в соннике (56b). На этот раз сонник дает практический совет: увидев во сне пса, следует быстро сказать благоприятный стих Торы, пока не начнет сбываться стих грозный и страшный:

Тот, кто во сне видит пса, когда просыпается, должен сказать: «Но на сынов Израиля не будут лаять псы» (Исх 11:7). И пусть сделает это пораньше, чтобы другой стих не опередил его: «И эти псы, жадные душою» (Ис 56:11).

Благоприятный стих — часть речи Моисея, обращенной к фараону:

И сказал Моисей: так говорит Господь: около полуночи Я пройду посреди Египта, и умрет всякий первенец в земле Египетской от первенца фараона, который сидит на престоле своем, до первенца рабыни, которая при жерновах, и все первородное из скота; и будет вопль великий по всей земле Египетской, какого не бывало и какого не будет более; но на сынов Израиля не будут лаять псы, ни на человека, ни на скот псы не будут лаять, дабы вы знали, какое различие делает Господь между Египтянами и между Израильтянами. И придут все рабы твои к мне и поклонятся мне, говоря: «Выйди ты и весь народ, которым ты предводительствуешь». После сего я и выйду. И вышел от фараона с гневом (Исх 11:4–8).

Грозный и страшный стих — пророчество Исая. Исайя обличает вождей Израиля. Это «пастыри бессмысленные», «псы, жадные душою, не знающие сытости», которые должны пасти и охранять Израиль, а заботятся только о своей корысти. Сонник вырывает это пророчество из контекста, зачеркивает его смысл, заменяя его тривиальным предсказанием неприятностей. Но можно ли говорить, что зачеркнутый смысл не виден за жирной чертой? что для редакторов Талмуда он не существует?

Именно так полагает Филипп С. Александер. Он замечает, что мудрецы Талмуда называли сны «малыми

пророчествами»<sup>34</sup>. Настоящее (большое) пророчество подорвало бы авторитет законоучителей, основанный на толковании Торы. «В соннике нет великих исторических видений, нет общезначимых Божественных посланий, данных *en clair*. Сонник тривиализирует сны. Раввинистическая ойнерокритика носит терапевтический характер и нацелена на рассеивание личной тревоги, порождаемой снами»<sup>35</sup>. На наш взгляд, ключевым словом у Александера является *en clair* («ясно»). Да, в соннике нет пророческих знаков *en clair*. Но знак и не может быть ясным. Чтобы прояснить его, нужно увидеть сонник в контексте трактата «Брахот» и в контексте понятий эпохи. Этот контекст, с точки зрения Александера, просто не существует. Ведь сонник «не комментирует леммы Мишны и не освещает их... У него — собственная программа, которая выходит за рамки непосредственного контекста»<sup>36</sup>.

Мы уже нашли смысл первых двух знаков ночных страж. Псы лают, и осел кричит, предвещая приход Мессии. И таков же третий знак — «младенец сосет материнскую грудь и шепчется женщина с мужем своим»<sup>37</sup>. В

<sup>34</sup> См.: Alexander 1995.

<sup>35</sup> Ibid. P. 245.

<sup>36</sup> Ibid. P. 231.

<sup>37</sup> Беновиц приводит астрономическую интерпретацию упоминаемых знаков: осел соответствует появлению созвездия Большой Медведицы, собака — появлению созвездия Геркулеса змееносца, а младенец, сосущий материнскую грудь, — появлению созвездия Кассиопеи. Обоснование такому пониманию Беновиц находит в этимологии аккадских, греческих и латинских названий этих созвездий (см.: Беновиц 2006. С. 76–77).



Евангелии от Луки сказано: «В той стране были пастухи, жившие в поле и сторожившие стражи ночи (*фюлассонтес филакас тес нюктос*) у стада своего» (Лк 2:8). Пастухи несут (сторожат) те самые три или четыре стражи, на которые делится каждая ночь. Этим пастухам является ангел и говорит: «Вот вам знак (*смейон*): вы найдете спеленатого младенца, лежащего в яслях» (там же, 2:12)!

Мессианские знаки сопровождают рычание Бога. Господь уподоблен рычащему льву и в соннике (Брахот 56б). Тому, кто видит во сне льва, надо прочесть стих: «Лев начал рыкать, — кто не содрогнется? Господь Бог сказал, — кто не будет пророчествовать?» (Ам 3:8). Это следует сделать быстро, до того, как начнет сбываться другой стих: «Выходит лев из своей чаши, и выступает истребитель народов: он выходит из своего места, чтобы землю твою сделать пустынею...» (Иер 4:7)<sup>38</sup>. У Иеремии Господь рычит «против своего жилища» (то есть Храма), «против всех обитателей земли». Бог возмущен грехами Израиля. Но рабби Элиэзер заставляет Бога рычать «о своем жилище», оплакивать Израиль и Храм. Это следует из талмудического комментария:

<sup>38</sup> Любопытно, что и пророчество Амоса, и пророчество Иеремии обличают Израиль и грозят ему жестоким наказанием. Тем не менее слова Амоса воспринимаются Талмудом как позитивные, а слова Иеремии — как негативные. Не исключено, что связано это с продолжением речи Амоса: «Так говорит Господь: как иногда пастух спасает из пасти львиной две голени или часть уха, так спасены будут сыны Израилевы, живущие в Самарии на краю постели (*би-феат мита*) и в Дамаске на ложе» (Ам 3:12). Ср. с анализом образа «ложа» в трактате «Брахот» ниже.

Сказал рабби Ицхак бар Шмуэль от имени Рава: «На три стражи делится каждая ночь, и во время каждой из страж сидит и рычит, словно лев, Святой, благословен Он: “Горе сынам Моим, за их грехи пришлось Мне разрушить Храм, сжечь Святилище Мое, а их самих рассеять среди народов земли”». Учили. Рассказывал рабби Йосе: «Как-то раз, находясь в дороге, зашел я в один из разрушенных домов среди развалин Иерусалима, чтобы помолиться. Явился доброй памяти пророк Илья и стоял у входа, ожидая, пока закончу я молитву. Когда же закончил я молитву, обратился он ко мне и сказал: “Мир тебе, рабби!” — “Мир тебе, господин мой и учитель!” — ответил я ему. Сказал он мне: “Сын мой, зачем зашел ты в эти развалины?” — “Помолиться”, — ответил я. — “Нужно было тебе помолиться в дороге”. — “Боялся я, что проходящие помешают мне”. — “Ты мог бы прочесть короткую молитву”. И из слов его выучил я три вещи: во-первых, нельзя заходить в развалины, во-вторых, можно молиться в дороге и, в-третьих, тот, кто молится в дороге, читает короткую молитву. И еще спросил меня пророк Илья: “Сын мой, что за голос слышал ты в этих развалинах?” И ответил я ему: “Слышал я *Бат Коль*, что рокошет, как голубь: ‘Горе сынам Моим, за их грехи пришлось Мне разрушить Храм, сжечь Святилище Мое, а их самих рассеять среди народов земли’”. — “Клянусь тебе — не только в этот час, но каждый день по три раза говорит он так. И это не все. Когда евреи собираются в домах молитвы и учения и при чтении *каддиша* произносят: ‘Да будет благословенно Великое Имя Его’, Святой, благословен Он, качает головой

и говорит: 'Блажен царь, которого восхваляют в доме его. Но каково отцу, изгнавшему сынов своих? И горе сынам, изгнанным от стола отца своего'» (3а)<sup>39</sup>.

Бог скорбит, но знаки скорби утешительны: кричит осел, лают псы и шепчется женщина с мужем своим. И фигура пророка Ильи неслучайна, ведь Илья — предтеча Мессии.

Знаки страж не что иное, как мессианские символы. И в то же время они вполне тривиальны, предназначены для еженощного исчисления времени ритуала. Число страж вычисляется «филологически», путем анализа текста пророка. Откуда рабби Элиэзер заключил, что страж всего три? Из того, что глагол «рычать» (*шааг*) повторяется в стихе Иеремии трижды: «Господь с высоты *рычит* и с жилища святости Своей подаст глас; *рыком рычит* о жилище Своем... (курсив наш. – А. К., У. Г.)» (Иер 25:30)». По крайней мере, такое объяснение приводит средневековый комментатор Раши.

Дальнейшая дискуссия в Талмуде носит еще более «научный» характер. Например, разбирается стих из Книги Судей: «И подошел Гидеон и сто человек с ним к стану, в начале средней стражи, и разбудили стражей, и затрубили трубами и разбили кувшины, которые были в руках их» (Суд 7:19). Но ведь не бывает «средней стражи», если нет первой и последней! Значит, ночь делится на три стражи. На это можно возразить стихами псалма Давида: «В полночь вставал славословить Тебя

<sup>39</sup> Подробный анализ этого фрагмента см.: Беновиц 2006. С. 83–99.

за праведные суды Твои» (Пс 119/118:62) и «Очи мои предваряют ночные стражи, чтобы мне углубляться в слово Твое» (Пс 119/118:148). Если Давид вставал славословить в полночь и при этом его глаза предваряли «ночные стражи» (во множественном числе), то после полуночи есть, как минимум, две ночные стражи! Отсюда учим, что ночных страж всего четыре: две — до полуночи и две — после. Здесь возможно возражение: «А знал ли Давид, когда наступает полночь? Ведь сказано в Торе: «Около полуночи Я пройду посреди Египта» (Исх 11:4). Что значит «около полуночи»? Неужели Бог не знал точно? Конечно, знал! Это Моисей не был вполне уверен. А знал ли Давид? У Давида был знак (*симан*). Над его кроватью висела арфа. Когда наступала полночь, приходил ветер с севера и дул на арфу так, что она звучала сама по себе. Сразу пробуждался Давид и занимался Торой, пока не вставал столп зари (3б)<sup>40</sup>.

Подобные подсчеты времени на основании «филологического анализа» мы находим у римских грамматиков. Как понять, когда кончается ночь и начинается день? Что означает полночь? Авл Геллий (Аттические ночи III, 2, 14–16) ищет ответа в «Энеиде» Вергилия. Ночью к Энею слетает образ Анхиза, отца героя, и говорит, расставаясь с сыном:

«Сын мой, прощай: росистая ночь полпути пролетела, Веет уже на меня коней восхода дыханье» (V, 738–9)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Ср. там же. С. 103–129.

<sup>41</sup> Вергилий 1971. С. 215. Пер. С. А. Ошерова.

Очевидно, Вергилий хотел сказать, что день, называемый римлянами «гражданским», начинается с шестого часа ночи! Но сказал не ясно и открыто, а иносказательно, как и подобает человеку, занимающемуся поэзией. Таково заключение Авла Геллия, который буквально вымарывает из текста Вергилия пророческое содержание. Вергилий для Авла Геллия — уже не *vates* (пророк, провидец)<sup>42</sup>, а эрудит, профессор грамматики!

По мнению исследователей, вымарывание пророческого и мессианского содержания характерно для Талмуда, а еще более — для Мишны. Мудрецы усвоили уроки восстаний и не желали повторения<sup>43</sup>. Но тогда и Авл Геллий, вероятно, вымарывал пророческие идеи Вергилия, чтобы избежать политических осложнений! На наш взгляд, простые политические объяснения не могут объяснить жанровую природу текстов и идей. Нам уже приходилось писать, что *аггада* (в отличие от Филона Александрийского) стремится к необычности и сенсационности. Но находит и то и другое рациональными и учеными методами<sup>44</sup>. Фамильярность *аггады* вписывается в серьезно-смеховые жанры поздней античности. Бахтин видел корень этих жанров в народной смеховой культуре<sup>45</sup>. Гротеск, реализация метафоры (*остранение*) — все это есть в Талмуде, как есть

<sup>42</sup> О Вергилии как «пророке», «провидце» (*vates*) см.: Аверинцев 2005. С. 128–136.

<sup>43</sup> См., например: Alexander 2009. P. 236.

<sup>44</sup> См.: Ковельман 2007. С. 151.

<sup>45</sup> См.: Бахтин 1975. С. 465–466.

у Лукиана, Апулея и Петрония<sup>46</sup>. Но здесь мы должны сказать следующее: тривиальность Талмуда не отменяла, но обостряла, обновляла сакральное. И это касается не только «смехового» начала, но и начала «серьезного», «научного», «школярского» (как у Авла Геллия). На школярской природе «странных» текстов поздней античности настаивал С. С. Аверинцев: «Чтобы сказанное поразило воображение и прямо-таки насильно врезалось в память, полезно, чтобы фигуральные выражения были странными, гротескными, рискованными. Из педагогических соображений ранневизантийские писатели решались на такую практику, как авторы Талмуда за несколько веков до них, и проповедники барокко через тысячелетие после них. [...] Поэтому изощренность ранневизантийской литературы нисколько не противоречит ее наивности, а наивность в каждое мгновение готова обернуться изощренностью. Но и хитроумное простодушие, и простодушное хитроумие — неотъемлемые черты хорошего школяра»<sup>47</sup>.

Талмуд не мыслит философски, но это не значит, что он не пытается проникнуть в суть вещей. Эту суть мудрецы познают силлогизмами (на манер греческих и римских грамматиков) и метафорами, взятыми из Библии. У них нет пророческого вдохновения, на месте ее — разящая тривиальность. Они не обличают и не прорицают, но изъясняются намеками. Можно вслед за Павлом говорить о «покрывале Моисея», которое лежит на лицах

<sup>46</sup> См.: Kovelman 1998; Ковельман 1999; Kovelman 2001; Kovelman 2002; Kovelman 2004a; Kovelman 2004b; Kovelman 2005.

<sup>47</sup> Аверинцев 1997. С. 180–182.

евреев (2 Кор 3:14–15). А можно вслед за Жаком Деррида сказать о гимене (мембране, девственной плеве), об экране, о складке и об амальгаме зеркала. Впрочем, образ неясного зеркала есть и у ап. Павла (1 Кор 9:12 и 2 Кор 3:18). Есть он и в Талмуде (Йевамот 49б)<sup>48</sup>. Кажется, Деррида спорит в «Диссеминации» не с Гегелем, а с Павлом, прорабатывая взятую у последнего метафору «покрывала». Сквозь «тривиальную» ткань Талмуда, сквозь его текстуру просвечивает мессианский смысл. Талмуд серьезен этим смыслом, а вовсе не галахической казуистикой. *Аггада* серьезнее *галахи*, если только разделение между *аггадой* и *галахой* вообще имеет смысл. В ночных стражах Талмуда поет петух, жуют волю, плачет Бог, женщина кормит младенца, положив его в ясли, звезда Рождества отмечает рождение Новой Жизни.

### III

В принципе, осязать  
Можно лишь настоящее —  
естественно, приспособив  
К этому эпидерму. И я отрицаю обувь.  
*И. Бродский. Посвящается Пиранези*

Прежде чем закончить эту главу, нужно сказать о связи стилистических приемов с понятием времени. Виктор Шкловский в своих знаменитых статьях, вошед-

<sup>48</sup> О метафоре неясного зеркала см.: Ямпольский 2010; Вогман 2012.

ших затем в его книгу «О теории прозы»<sup>49</sup>, связал время со стилем. Речь шла об автоматизме восприятия, о том, что, становясь привычными, действия делаются автоматическими: «Так пропадает, в ничто вмняясь, жизнь. Автоматизация съедает вещи, платье, мебель, жену и страх войны»<sup>50</sup>. Следует ссылка на Толстого, запись из дневника от 29 февраля 1897 г.: «Если целая сложная жизнь многих проходит бессознательно, то эта жизнь как бы не была»<sup>51</sup>.

И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием «остранения» вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как восприимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; *искусство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве не важно*<sup>52</sup>.

«Прием остранения у Л. Н. Толстого состоит в том, что он не называет вещь ее именем, а описывает ее как в первый раз увиденную, а случай — как в первый раз, произошедший...»<sup>53</sup> Не менее важно «замедление»,

<sup>49</sup> Здесь и далее цит. по: Шкловский 1983.

<sup>50</sup> Там же. С. 15.

<sup>51</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>52</sup> Шкловский 1983. С. 14–15.

<sup>53</sup> Там же.

«задержание». «Художественное» создано так, что восприятие на нем задерживается и достигает возможно высокой своей силы и длительности, причем вещь воспринимается не в своей пространственности, а, так сказать, в своей непрерывности»<sup>54</sup>.

В 1897 г., когда Толстой писал в дневнике о сложной жизни многих, которая проходит бессознательно, так что эта жизнь как бы не была, он уже опубликовал свою «Исповедь». Зависимость ее от «Исповеди» Августина очевидна. Раз так, то и отношение Толстого к времени может иметь истоком теорию времени Августина. И тогда «замедление», «задержание» Шкловского находится в прямой (или косвенной, через Толстого) связи с мыслями великого епископа.

Рикёр заметил, что по стопам учения Августина о растяжении настоящего пойдут Гуссерль, Хайдеггер и Мерло-Понти<sup>55</sup>. Как бы вторя Толстому и Шкловскому, Хайдеггер пишет:

Как можно найти временный смысл в вялом расстройстве, пропитывающем «серую обыденность»? [...] Вялая ненастроенность безразлична наконец, ни к чему не привязанная, никуда не порывающаяся и отдающая себя том, что всякий раз приносит день, и при этом известным образом все принимающая, *убедительнейше* демонстрирует власть *забывания* в обыденных настроениях ближайшего озабочения<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Там же. С. 23.

<sup>55</sup> См.: Рикёр 2000. С. 27.

<sup>56</sup> Хайдеггер 2006. С. 345.

Философ встает в прямую оппозицию Фаусту, его отказу остановить мгновение (*Augenblick* — «мгновение ока»):

Сдержанное в собственной временности, тем самым *собственное настоящее* мы называем *мгновением-ока*. Этот термин надо понимать в активном смысле как экстаз. Он подразумевает решительный, но в решимости *сдержанный* прорыв присутствия в то, что из озаботившихся возможностей, обстоятельств встречает в ситуации<sup>57</sup>.

Подобно Августину, прорывающемуся в экстазе через остановленное «теперь» в вечность, герой Хайдеггера «временит» из будущего. Это не обыденное будущее, но будущее метаистории. Бытие, вырванное из обыденности, гипостазировано и становится аналогом «Царствия Небесного»<sup>58</sup>.

Если «Исповедь» Августина так или иначе повлияла на феноменологию и филологию XX столетия, то трактат «Брахот», возможно, стоит у истоков «Исповеди» или, по крайней мере, питается из тех же источников. Трактат Мишны «Брахот» предшествует «Исповеди» на два столетия, а Вавилонский Талмуд складывался в ту же эпоху, что и «Исповедь», или несколько позже (V–VI вв.). У нас нет возможности проверить эту гипотезу.

<sup>57</sup> Там же. С. 338.

<sup>58</sup> К. Уорд видит в «мгновении ока» Хайдеггера эсхатологический момент, время усмотрения и искупления бытия (см.: Ward 2008. P. 97–124).

В отличие от Оригена и Иеронима Августин не жил в Палестине и не общался с законоучителями. Когда Иероним перевел Книгу Иова, Августин (в 71-м письме) поставил под сомнение «еврейскую истину» перевода. Хотя именно у Иеронима слова жены Иова переведены правильно: «Благослови Бога и умри». Поэтому оставим на будущее вопрос о причинах сходства между «Исповедью» и трактатом «Брахот».

## МИР И ХАНААН: «САНХЕДРИН»

Правда, к «вине» мне все равно надо обратиться, ибо почему я хотел уйти из мира? Потому что «он» не позволял мне жить в мире, в его мире. Конечно, теперь мне не следует так определенно говорить об этом, ибо теперь я уже гражданин другого мира, который так же относится к обычному миру, как пустыня к плодородному краю (я сорок лет назад покинул Ханаан). [...] Ханаан должен представляться единственной страной надежд, ибо третьей страны людям не дано.

*Франц Кафка.*

*Из дневников (28 января 1922 г.)*

Вечное возвращение равного — тяжелейшая мысль, ее мыслитель должен быть героем познания и воли: для него неприемлемо, да он и не может объяснить себе мир и создание мира какой-либо формулой. «Вокруг героя все становится трагедией». И только в глубине этой трагедии рождается вопрос о Боге, вокруг которого все становится (но и то — лишь «быть может») миром.

*М. Хайдеггер. Метафизическая концепция*

*Ницше и ее роль в европейском мышлении.*

*Вечное возвращение равного*



Из предыдущей главы может возникнуть представление, что «этот мир» Талмуда — время, а Будущий мир — вечность (по Платону). Для Сократа, собирающегося выпить цикуту, вечность была желанным прибежищем, а философия — наукой умирать. И уж никак он не собирался после смерти возвращаться в Афины, из которых не был изгнан. Ведь Сократ сам предпочел смерть изгнанию. Но изгнанный Израиль жаждал возвращения в Ханаан, и более того — вступления в права наследства, отнятого язычниками и христианами. Об этом — столь же знаменитое, сколь и загадочное изречение, которым открывается десятая глава трактата Мишны «Санхедрин»:

У всех израильтян есть доля в будущем мире, ибо сказано: «И народ твой — все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления» (Ис 60:21).

В синагогах это изречение читают перед трактатом Мишны «Пиркей Авот». В университетской науке на нем основано понимание сути иудаизма как «этнической религии», гарантирующей спасение всему «избранному народу». Что же делать с тем удивительным фактом, что этого изречения нет ни в древнейших рукописях Мишны (Кауфмана и Кембриджской), ни в трактате Тосефты «Санхедрин»? Оба Талмуда (и Иерусалимский, и Вавилонский) не комментируют его. Не обращает на него внимания и трактат «Авот де-рабби Натан», в своей тридцать шестой главе развивающий

темы десятой главы Мишны «Санхедрин»<sup>59</sup>. Молчат и другие сборники мидрашей.

Если бы этого изречения не было, то десятая глава начиналась бы следующими словами: «И вот те, у кого нет доли в будущем мире: те, кто говорит, что нет воскресения из мертвых [согласно Торе]<sup>60</sup> и что Тора — не с Небес, и эпикуреец...» Такое начало десятой главы было бы аналогично началу предыдущей (девятой) главы («И вот те, кто подлежит казни посредством сожжения»), последующей (одиннадцатой) главы («вот те, кто подлежит казни посредством удушения») и параграфов внутри этих и других глав. Дискуссия о наказании лишением доли в будущем мире нелогично вставлена в ряд дискуссий о наказаниях в этом мире. Вавилонский Талмуд замечает эту нелогичность и меняет последовательность глав (одиннадцатой и десятой). Десятая глава Мишны становится одиннадцатой главой Талмуда и получает название *Перек Хелек* («Доля»). Она становится нравоучительной *хатимой* (завершением) трактата.

Льюис Финкельштейн полвека назад попытался объяснить нелогичность трактата Мишны «Санхедрин» посредством теории, основанной на методах немецкой *Quellenkritik*. Изречение о доле израильтян в будущем мире было якобы частью некоего Фарисейского *credo* и возникло в эпоху Мужей Великого Соборания (III в. до н.э.). Память

<sup>59</sup> См.: Urbach 1995. P. 991–992. Note 11; Миликовски 1986. С. 17. Прим. 66; Avemarie 1999. P. 110.

<sup>60</sup> Слова «согласно Торе» отсутствуют в древнейших рукописях и также, видимо, являются позднейшим дополнением.

об этом, по мнению Финкельштейна, сохранилась в обычае читать это изречение в синагогах перед главами трактата «Авот». В первоначальном корпусе Мишны три трактата, «Санхедрин», «Маккот» и «Авот», составляли единое целое. После перечисления категорий преступников, заслуживших наказание в этом мире («Санхедрин» и «Маккот»), следовало перечисление тех, кто лишен доли в будущем мире (начало трактата «Авот» или конец трактата «Маккот»). Впоследствии три трактата разделились, а изречение о доле в будущем мире переместилось в десятую главу трактата «Санхедрин»<sup>61</sup>.

Гипотеза Финкельштейна о «Фарисейском документе» оказалась малопопулярной, а его «ивритскую филологию» даже называют «идиосинкразической»<sup>62</sup>. Изречение о доле принято считать *барайтой* (установление, не вошедшее в Мишну), сравнительно поздно попавшей в текст десятой главы трактата «Санхедрин». Последующий текст первых трех параграфов десятой главы (о тех, кто лишен доли в будущем мире) также представляется посторонней вставкой, отступлением от логики галахической (законодательной) структуры, аллюзией к законодательству о «соблазненном городе» (четвертый параграф). На какой стадии этот текст вошел в десятую главу трактата Мишны «Санхедрин» — вопрос без ответа. Но уже в Тосефте, расширяющей и дополняющей Мишну (III в. н.э.), содержание первых трех параграфов десятой главы Мишны «Санхедрин» присутствует (кроме изречения о доле всех израильтян в Будущем мире).

<sup>61</sup> См.: Финкельштейн 1950. С. 212–230.

<sup>62</sup> См.: Fudeman, Gruber 2007. P. 213. Note 12.

Изречение о доле противоречит смыслу этих трех параграфов. Если всем израильтянам доля гарантирована, то почему ее лишены отрицающие воскресение из мертвых эпикурейцы, израильский царь Ахав и др.? Приходится делать искусственный ход и считать, что все эти персонажи вычеркивались (или вычеркивали себя) из Израиля, не были израильтянами<sup>63</sup>. Но такой ход мысли нехарактерен для мудрецов Мишны и Талмуда. Он был возможен для ап. Павла, отделившего «Израиль по плоти» от «Израиля по духу». Как раз против этого иудаизм категорически возражал<sup>64</sup>, аккуратно различая «грешников из Израиля» и «грешников из народов мира».

<sup>63</sup> См., например: Sjöberg 1939. S. 119–120; Финкельштейн 1950. С. XXXIII. Из той же логики исходит Даниэль Боярин. С его точки зрения, начало десятой главы «Санхедрина» относится ко II в. н.э., когда и иудаизм, и христианство формировали свою ортодоксию и отгораживались от ересей. Всем евреям гарантировалась доля в будущем мире, но еретики не евреи (см. Boyarin 2004. P. 59–60, 252. Note 128). По мнению Э. П. Сандерса, пока израильтянин не исключил себя из Завета, ему обещана доля в будущем мире. Но Сандерс же доказывал, что саддукеи, отрицавшие воскресение из мертвых, исключались из состава Израиля (см.: Sanders 1977. P. 147–182). Ср. также заключение Б. Чилтона и Дж. Ньюснера относительно списка лишенных доли в будущем мире (Мишна. Санхедрин 10:1): «Израиль — это те, у кого есть доля в будущем мире. Исключены из Израиля те, чьи действия... лишают их этой доли» (Chilton, Neusner 1995. P. 76).

<sup>64</sup> Ср.: «Предвидел Святой, благословен Он, что народы мира переведут Библию, будут читать ее по-гречески и говорить: “Мы Израиль”...» (Мидраш Танхума (Бубер) 1964. Т. 1. С. 87–88).



Крошечное безымянное изречение ввергает исследователя в бездну апорий. Продолжение тех же апорий (или их начало?) обнаруживается в раннем христианстве. Уже давно было замечено<sup>65</sup>, что ап. Павел в Послании к Римлянам крайне близок к началу десятой главы трактата Мишны «Санхедрин»:

Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не казались себе премудрыми, что ожесточение произошло отчасти в Израиле до того времени, когда войдет полное число язычников; и тогда весь Израиль спасется, как написано: «Придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова (Пс 14/13:7). И сей завет им от Меня, когда сниму грехи их (Ис 59:20–21)» (Рим 11:25–27).

Подобно тому как в Мишне изречение о доле всех израильтян противоречит списку лишенных этой доли, так и тезис ап. Павла о спасении «всего Израиля» противоречит его же словам о спасении только «остатка», то есть немногих евреев, ставших христианами (Рим 11:4–12). Отцы церкви упорно пытались снять противоречие. Самое кардинальное решение предложил Августин, разрубивший гордиев узел, вместо того чтобы развязывать. Якобы под «всем Израилем» Павел имел в виду не евреев по плоти, а христиан из евреев и язычников. Именно они и спасутся, прочие же погибнут<sup>66</sup>. Эту интерпрета-

<sup>65</sup> См.: Strack, Billerbeck 1926. S. 293; Moore 1946. P. 94–95.

<sup>66</sup> О позиции отцов церкви и средневековых теологов см.: Cohen J. 2005.

цию до сих пор обсуждают богословы и исследователи, то принимая, то отрицая ее<sup>67</sup>. Очевидно, однако, что ап. Павел обращался к христианам из язычников в защиту евреев, о спасении которых и говорил. Христиане не должны возноситься, ибо ожесточение в Израиле пройдет, и все евреи спасутся<sup>68</sup>. Если допустить, что апостол разделял спасение «остатка» (евреев-христиан) «в нынешнее время» и спасение «всего Израиля» в мессианские времена, то противоречие снимается, но только частично. Спасение «всего Израиля» есть «тайна», оно не видно из перспективы «нынешнего времени», когда спасается только «остаток».

Через столетие после ап. Павла (середина II в.) Юстин Мученик категорически отвергал то, что Павел утверждал. В «Диалоге с Трифоном иудеем» Юстин пишет:

[...Учители ваши] обманывают и самих себя, и вас, полагая, что вечное царство непременно будет дано тем, кто по плоти происходит от семени Авраамова, хотя бы

<sup>67</sup> Характерно, что работы, посвященные высказыванию ап. Павла, как правило, совершенно игнорируют параллель между этим высказыванием и началом десятой главы Мишны «Санхедрин» (ср.: Ponsot 1982; Kim S. 1997; Harding 1998; Scott 2001; Heil 2002; Wagner 2002; Stegemann 2006). Особняком стоит статья Стивена Мейсона, разъясняющая содержание Послания из его риторической функции (необходимость привлечь римских евреев, которых Мейсон считает адресатами Послания, хотя сам ап. Павел называет своими адресатами христиан из язычников; см.: Mason 1990).

<sup>68</sup> См. подробную аргументацию в кн.: Nannos 1996. P. 258. Note 5. P. 275; Notes 103, 104.

они были даже грешниками, и неверующими, и непокорными Богу... (140, 2)<sup>69</sup>.

Словами «вечное царство» Юстин, вероятно, передает понятие «грядущий век» или «Будущий мир». Юстин происходил из Палестины (Флавия Неаполь), но место диалога с иудеем Трифоном — Эфес, а сам Трифон после восстания Бар Кохбы бежал из Палестины. Очевидно, в Эфесе, на берегах Ксиса, изречение о месте всего Израиля в Будущем мире было известно в середине II в. и обсуждалось евреями и язычниками. Бывший фарисей ап. Павел знал это изречение в середине I в. (от своих фарисейских наставников). А еще через полтора столетия рабби Иуда Князь не включил это изречение в Мишну. Не ранее VIII в. оно появляется на своем месте, в начале десятой главы трактата «Санхедрин».

И Изречение, и все начало главы кажутся и противоречивыми, и случайными, и глубинно-сущностными. Что-то важное привязало их к трактату «Санхедрин», — более важное, чем ассоциативная связь, украсившая галаху аггадой, закон — поучением. Некий существенный миф стоял за параграфами о «доле», выдвигая их в главу «Доля» Талмуда, в «символ веры» Маймонида. Некий миф, некий гипертекст, известный и ап. Павлу, и редак-

<sup>69</sup> Клаус Хаакер приводит этот текст Юстина только для того, чтобы показать, что обвинения Юстина не были направлены против Филона. При этом он игнорирует не только «Санхедрин» (10:1), но и Послание к Римлянам (11:25–27) (см.: Хаакер 1997. Р. 215).

торам Мишны, диктовал расположение параграфов в Мишне и в Послании к Римлянам. Об этом, собственно, и написана статья. На наш взгляд, с самого начала (до появления изречения на его нынешнем месте) изречение о доле определяло сюжет трактата «Санхедрин». На него был завязан «гипертекст» трактата. Текст же развивался от Синедриона «внизу» (на земле, в этом мире) к Синедриону «наверху» (в будущем мире), от доли в этом мире — к доле в будущем мире, от Ханаана — к будущему миру. Чтобы доказать это, потребуются выяснять, что же такое «будущий мир» (*олам ха-ба*), долю в котором получают все израильтяне.

\* \* \*

Субъект данного понятия (собственно мир, *олам*) хорошо известен читателям С. С. Аверинцева. Аверинцев считал *олам* главной пространственно-временной категорией иудаизма (от Библии и до Талмуда). Он писал:

...Это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени... Иначе говоря, «олам» — мир как время и время как мир. Талмуд говорит об эсхатологическом «*‘olām habā’*», что можно с равным правом переводить «грядущий век»... и «будущий мир». Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был передан греческим «эон» и латинским «секулум»<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> Аверинцев 1977. С. 263. Прим. 24.

И далее:

Греческий «космос» покоится в пространстве, обнаруживая присущую ему *меру*; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к преходящему его пределы *смыслу*<sup>71</sup>.

Библейский *олам*, по Аверинцеву, сталкивается с греческим *космосом*, чтобы родить новое, христианское понимание пространства и времени. Христианское же понимание было подготовлено позднеиудейской апокалиптикой, тема которой — взрыв истории, ее переход в метаисторию<sup>72</sup>.

В этой картине много верного, но есть и некоторое смешение. Библейский *олам* в ней уравнен с раввинистическим. Между тем эти понятия различны. В первом господствует время, во втором — пространство.

По почти всеобщему мнению исследователей, *олам* в Библии — отдаленное время (бесконечное будущее или бесконечное прошлое)<sup>73</sup>. Э. Д. Висенберг пытался доказывать, что пространственный оттенок в Библии иногда присутствует. Но и он признавал эти случаи сомнительными (*not decisive*)<sup>74</sup>. Напротив, в раввинистических источниках *олам* — это «мир», причем мир упорядоченный и украшенный, *космос*. Тракта́т Мишны «Пир-

<sup>71</sup> Там же. С. 90.

<sup>72</sup> См.: Там же. С. 93–94.

<sup>73</sup> См.: Preuss 1985; Stern S. 2003. P. 109–112; Fudeman, Gruber 2007. P. 209–216.

<sup>74</sup> См.: Wiesenberg 1964. P. 9–12.

кей Авот» цитирует изречения мудрецов эпохи Второго Храма, которые уже понимали *олам* как *космос*. Самое знаменитое из них принадлежит Симону Праведнику (Шимон ха-Цадик), жившему в конце III — начале II в. до н.э. («на трех основаниях стоит мир...»).

Изменения эти были замечены давно. Уже Ибн Эзра и Нахманид резко отличали раввинистический *олам* от библейского. В 1952 г. об эволюции понятия *олам* писал Макс Кадушин в своей сделавшей эпоху книге «Раввинистическое мышление»<sup>75</sup>. *Олам* как мир, по мысли Кадушина, связан с другим понятием — «человек». Кадушин объяснил их появление развитием универсализма.

Кажется, источник этого универсализма ясен: греческая мысль. Его можно определить даже еще точнее: философия стоиков. Подобно мирам стоиков<sup>76</sup>, *олам* возникает и исчезает. Бог творит и разрушает миры. Рабби Пинхас развил толкование рабби Аббахи о Боге, творившем и разрушавшем миры до того, как наш мир был создан. Согласно рабби Пинхасу, предыдущие миры не были любезны Богу (см.: Берешит Рабба 3:7)<sup>77</sup>. Второе послание ап. Петра по поводу Потопа замечает: «...и если не пощадил первого мира, но в восьми душах сохранил Ноя, проповедника правды, когда навел потоп на мир нечестивых...» (2 Пет 2:5), «...потому тогдашний мир погиб, быв затоплен водою» (там же, 3:6).

<sup>75</sup> См.: Kadushin 1972. P. 150–152, 293–295.

<sup>76</sup> О сходстве раввинистической теории уничтожения миров с учением стоиков писал уже Эфраим Урбах (см.: Urbach 1995. P. 211–212).

<sup>77</sup> См.: Берешит Рабба (Теодор, Альбек) 1965. Т. 1. С. 23.

Татиан (христианский апологет II в. н.э.) откровенно сравнивает стоическую теорию уничтожения миров с христианской верой в воскресение мертвых (см.: Речь к эллинам 6, 1). Стоики полагают, что миры уничтожаются и возникают бессмысленно и бесконечно. Христиане же верят, что воскрешение из мертвых наступит единожды. *Космос* Нового Завета, подобно мирам стоиков, расположен во времени, он рождается (досл. «осеменяется» на стоический манер) и преходит (см.: 1 Кор 7:31; 1 Ин 2:17). Именно из стоической теории смены миров возникают в Талмуде *олам ха-зэ* («этот мир») и *олам ха-ба* («Будущий мир»). Будущий мир, однако, сохраняет в себе элемент «вечности», он — навсегда, в нем не умирают. Потому и в Новом Завете он — «век (эон) будущий жизни вечной» (Лк 18:30), и у Юстина — «вечное царство». Воскресение тел наступит, как утверждает Татиан, «когда единожды и совершенно прейдут наши века».

Кадушин не выводил *олам* из стоической философии и не сравнивал его с христианским «вечным царством» и «небесным царством». Это противоречило бы его стремлению показать уникальность раввинистических «ценностных категорий». Но именно Кадушин заметил, что изменение смысла слова *олам* рождало игру слов. Так, в сборнике «Берешит Рабба»<sup>78</sup> рабби Ицхак толкует псалом, где сказано: «И навеки всякий праведный суд Твой» (Пс 119/118:160). Меняя гласные, он вместо «и навеки» (*у-ле-олам*) читает «и для мира» (*ве-ла-олам*):

<sup>78</sup> См.: Берешит Рабба (Теодор, Альбек). 1965. Т. 1. С. 4.

«И для мира всякий праведный суд Твой» — ибо с каждым приговором, который Ты выносишь творениям Твоим, они оправдывают суд и принимают его с верой (1:1)<sup>79</sup>.

Похожая игра слов видна и в изречении о доле израильтян в Будущем мире в трактате Мишны «Санхедрин». Изречение это опирается на стих из Книги Исайи: «И народ твой — все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления» (Ис 60:21). По-видимому, вместо «навек» здесь надо читать «в (Будущем) мире» (*ла-олам* вместо *ле-олам*). И далее в том же трактате мы находим:

У поколения Потопа нет доли в Будущем мире (*ла-олам ха-ба*), и они не предстанут перед Судом, ибо сказано: «Да не судится Мой дух с человеком навек (*ле-олам*) (Быт 6:3)» (Санхедрин 10:3).

Очевидно, что и здесь «навек» понимается как «на грядущий век», «в будущем мире» (*ла олам ха-ба*). Это мидраш.

Слова ап. Павла о спасении всего Израиля также подкреплены цитатой из Книги пророка Исайи. Если мы продолжим цитату, то прочтем следующее: «Дух Мой, который на тебе, и слова Мои, которые вложил Я в уста твои, не отступят от уст твоих и потомства твоего, и от уст потомков потомства твоего, говорит Господь,

<sup>79</sup> Kadushin 1972. P. 294.

отныне и до века» (Ис 59:20–21). «До века» по-гречески — *ейс тон айона*. Ровно так же по-гречески звучит «до века» или «навек» и в стихе из Книги Бытия, на которую ссылается Мишна (Санхедрин 10:3): «Да не судится Мой дух с человеком навек» (Быт 6:3), а в стихе из Исайи (60:21), на которую ссылается Мишна (Санхедрин 10:1), Септуагинта приводит другую, но близкую формулу: *ди' айонос*. На иврите слова Исайи (59:21), которые явно имеет в виду ап. Павел, звучат как *ад олам* («до мира», «до века»). Очевидно, Павел использовал ту же игру слов: «навек» — «в грядущем веке» (то есть в «будущем мире»). Весь Израиль спасется, когда «войдет полное число язычников» (и ровно это составляет «тайну сию»). Напротив, «в нынешнее время, по избранию благодати, сохранился остаток» (Рим 11:5).

Павел и Мишна (Санхедрин 10:1) ссылаются на соседние тексты Исайи (59:21 и 60:21), а Павел и Мишна (Санхедрин 10:3) совпадают также в обращении к Книге Бытия 6:3. Перед нами фрагменты единой экзегетической традиции.

\* \* \*

Итак, библейский *олам* приблизился к греческому *космосу*, библейское конкретное мышление — к греческому абстрактному. На место набора частных понятий («земля», «небо», «воды» и т.п.) встало универсальное понятие «мир»<sup>80</sup>. Но случилось это через игру слов,

<sup>80</sup> Оттенок «вечности» в понятии «будущий мир» ввел, на наш взгляд, в заблуждение Финкельштайн, который решил, что слово *олам* в изречении из Мишны (Санхедрин 10:1) употре-

через толкование библейского текста. Двигаясь по этой дороге, мудрецы почти что пришли назад. Вновь обретаемый *космос*, будущий мир оказался все тем же библейским Ханнаном, Землей обетованной. Доля в будущем мире не что иное, как надел (*клер*) в Ханаане, а получение этой доли — наследование земли. Действительно, у всех израильтян есть доля в будущем мире, ибо сказано у Исайи: «И народ твой — все праведники, навеки унаследуют землю...» (Ис 60:21). Уже У. Д. Дэвис в 1974 г. заметил, что наследование земли здесь уравнено с долей в будущем мире, а потому «будущий мир» означает мессианское время после воскресения из мертвых<sup>81</sup>. Так ли

блается в библейском (временном), а не в раввинистическом (пространственном) смысле (см.: Финкельштайн 1950. С. 221, XXXIV–XXXVI). Он перевел: «У всего Израиля есть удел в будущей вечности» (там же. С. XXVII). По мнению Финкельштайна, термин *ле олам ха-ба* был изобретен мудрецами, чтобы снять противоречие между двумя пониманиями *олама* в раввинистической литературе: «загробным» (для душ) и «эсхатологическим» (после воскресения во плоти). Мы полагаем, американский исследователь пришел к таким выводам за счет игнорирования как библейских, так и философских (стоических) корней изречения. Библейские корни явно восходят к наследованию земли, а стоические — к новому миру, который должен возникнуть на месте нынешнего. Будущий мир — не вечность, а именно мир (локус), существующий в вечности, которая должна наступить. Он сменит другой локус — «этот мир». Наконец, Финкельштайн не заметил мидраш, игру слов, построенную на изменении значения слова *олам*. В результате ему пришлось писать об «изобретении» термина *ле олам ха-ба*!

<sup>81</sup> См.: Davies 1994. P. 123–124 (1st ed. 1974). Ср. также: Halper-Amaru 1994.

это? Ведь «Будущий мир» — это не только время, это и собственно мир, *космос*, локус, который будет существовать вечно. Иначе его нельзя было бы делить на доли.

Именно раздел Ханаана связывает изречение о доле с трактатом «Санхедрин» сущностной, а не аллюзивной связью. Основная тема трактата — это, естественно, сам *санхедрин* (Синедрион) — верховный суд, он же совет старейшин, существовавший в конце эпохи Второго Храма. Мишна (Санхедрин 1:6) воспринимает его как прямое продолжение совета старейшин, основанного Моисеем, и ссылается на Книгу Чисел: «Собери Мне семьдесят мужей из старейшин Израиля, [о которых ты знаешь, что они старейшины народа и надзиратели его]» (Числ 11:16). В отличие от Талмуда (66, 76 и др.) Мишна не ссылается на начало Второзакония (1:9–17), где создание совета старейшин описано с наибольшим тщанием. Между тем именно начало Второзакония содержит в себе в скрытом виде основной сюжет изречения. Моисей говорит «всему Израилю»: «...идите и наследуйте землю, о которой клялся Господь отцам вашим...» (Втор 1:8). Вслед за этим Моисей объясняет, почему необходимо создать совет старейшин, который будет судить Израиль: «...не смогу я один носить вас. Господь Бог ваш размножил вас... да прибавит к вам тысячекратно против того, сколько вас теперь... Как же мне одному нести тяжести ваши? Изберите себе мужей разумных и знатных...» (там же, 1:9–13 слл.).

Исайя воспроизводит конструкцию Второзакония в обратном порядке. Во Второзаконии мы читаем: «...идите и наследуйте землю... Господь Бог ваш размно-

жил вас... да прибавит к вам тысячекратно против того, сколько вас теперь...» Исайя же говорит: «Меньший станет тысячей, и младший — народом сильным. Я, Господь, в назначенное время ускорю это» (Ис 60:22). Перед нами (в трактате Мишны «Санхедрин») — метафорический рассказ, аллегория. Умножение народа, наследование земли, создание Синедриона — все это звенья рассказа, относящегося и к будущему, и к прошлому.

Будущий мир подобен Ханаану, его наследуют и делят на доли. Но и Ханаан, который Иаков завещает своим сыновьям, подобен мирам, которые Бог творит и раздает. В сборнике «Берешит Рабба» (98:3) мы читаем высказывание рабби Пинхаса, который толкует последние слова Иакова-Израиля сыновьям: «И прислушайтесь к (эль) Израилю, отцу Вашему» (Быт 49:2). Пинхас понимает предлог *эль*, имеющий в библейском тексте смысл указания направления («прислушайтесь к»), как существительное *эль*, то есть «Бог».

Пинхас сказал: Израиль, ваш отец, — Бог. Как Святой, благословен Он, творит миры, так и ваш отец творит миры. Как Святой, благословен Он, делит миры (*мехалек*, ср. доля — *хелек*), так и отец ваш делит миры<sup>82</sup>.

В заключение последнего трактата Мишны «Укцин» приведены слова р. Йехошуа б. Леви:

Святой, благословен Он, даст в наследие каждому праведнику триста десять миров. Ибо сказано: «Чтобы

<sup>82</sup> Берешит Рабба (Теодор, Альбек) 1965. Т. 3. С. 1252.

любящим Меня дать в наследие, есть [у Меня добро] и сокровищницы их наполню» (Притч 8:21) (3:12).

Так «доли в Будущем мире» становятся «мирами». И уж конечно, эти миры — не хронологическое, а пространственное понятие. И восходят они, очевидно, к мирам стойков<sup>83</sup>.

В иудаизме, как и в христианстве, космический огонь стойков, из которого рождаются и в котором уничтожаются миры, превращается в «геенну» (ивр. *gehinnom*), овраг в Иерусалиме («долина сынов Енномоых»), где во времена пророков, возможно, совершались человеческие жертвоприношения. И с Геенной огненной произошла характерная история перехода от топографического к универсальному. Сборник мидрашей «Берешит Рабба» приводит споры мудрецов:

Рабби Яннай и рабби Шимон бен Лакиш говорят: «Геенна не что иное, как день, сжигающий грешников. И где доказательство этому? “[Ибо вот приходит день как пылающая печь, и все грешники и творящие злое станут как солома], и день приходящий сожжет их” (Мал 3:19)». А наставники наши говорят: «[Действительно,] существует Геенна, ибо сказано: “Огонь Его на

<sup>83</sup> Следует обратить внимание на *гематрию* (числовое значение букв) слова «есть» в цитате из Книги притчей Соломоновых: «Чтобы любящим Меня дать в наследие, есть [у Меня добро]...» Слово «есть» в числовом выражении — 310, то есть число миров, которое Святой, благословен Он, даст в наследие каждому праведнику. Миры выступают здесь в «отнологическом» (почти хайдеггеровском) смысле, как наличное сущее.

Сионе и печь в Иерусалиме” (Ис 31:9)». Рабби Йехуда бен Илай говорит: «Не день и не Геенна это, а огонь, выходящий из тел грешников и сжигающий их. И где доказательство этому? Написано: “Беременны вы сеном, разродитесь соломою; дыхание ваше — огонь, который пожрет вас” (там же, 33:11)»<sup>84</sup>.

«Наши наставники» (общее мнение мудрецов) настаивают на топографической реальности: действительно, есть овраг под названием Геенна, и там огонь и печь пылающая. Но отдельные мудрецы понимают Геенну фигурально: то ли во времени (эсхатологический «День Господа»), то ли в духе мифологической физики: огонь, исходящий из тел.

Под мощным напором греческой философии и римской политики все преобразуется в универсальный мир, или «этот», или «Будущий». Но за Будущим миром (как «вечное возвращение») просвечивает Ханаан, за всемирным пожаром — долина сынов Енномоых, огонь на Сионе и печь в Иерусалиме. Наоборот, абстрактное понятие мира опрокидывается в топографическое прошлое: праотец Иаков делит миры между своими сыновьями.

\* \* \*

Кому принадлежит доля в Будущем мире? Ответ на этот вопрос лежит в двух плоскостях, и обе они отражены в знаменитом изречении: «У всех израильтян есть доля в Будущем мире». Во-первых, у израильтян, во-вторых, у всех. Рассмотрим эти ответы в их последовательности.

<sup>84</sup> Берешит Рабба (Теодор, Альбек) 1965. Т. 1. С. 46–47.

Израильтяне наследуют Будущий мир потому, что для них, в отличие от «народов мира», это дело домашнее, внутреннее. Ведь речь идет не только об ином *космосе* в абстрактном понимании, но и о Земле Израиля, о Ханаане. Если наследование Земли — обретение Ханаана, что будут делать там афиняне или римляне? Именно так ставит вопрос трактат «Санхедрин» Вавилонского Талмуда (91б):

Ула истолковал. Написано: «Поглощена будет смерть вовеки, и отрет Господь слезы со всех лиц» (Ис 25:8). И написано: «Ибо юным умрет столетний... и не будет там больше юного летами [или старца, который не достиг полноты дней своих]» (там же, 65:20). Здесь нет противоречия. Первое относится к Израилю, второе — к язычникам. А что нужно там язычникам? Вот что сказано о них: «И встанут иноземцы, и пасти будут овец ваших, и сыновья чужестранцев будут вам земледельцами и виноградарями» (там же, 61:5).

Пересказ этого толкования можно найти у Оригена (О началах II, 11, 2). Ориген упрекает толкователей в постыдном буквализме и потакании плотским желаниям. Впрочем, не все еврейские мудрецы были равнодушны к судьбе язычников. Трактат Тосефты «Санхедрин» (13:2) приводит спор между рабби Элиезером и рабби Йехошуа. Рабби Элиезер настаивает на том, что ни у кого из язычников нет доли в будущем мире. Рабби Йехошуа, напротив, уверяет, что среди язычников есть праведники, и им уготована доля в будущем мире. Заключение метафоры «Ханаан» при этом не стирается, де-

лая иноземцев в будущем мире «поселенцами», *герами* (то есть *метеками* в греческой терминологии). В лучшем случае они (праведные из них) — желанные гости в Земле Израиля.

Суть переворота, совершенного ап. Павлом, как раз и состоит в том, что язычники допущены к наследованию. Но связь между основным и переносным смыслом, между Ханааном и миром, — эта связь есть и у Павла. Он пишет в Послании к Римлянам: «Ибо не законом [даровано] Аврааму, или семени его, обетование — быть наследником мира (*космоса*), но праведностью веры» (Рим 4:13). Очевидно, имеется в виду стих из Книги Бытия «...вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе эту землю в наследие» (Быт 15:7). На место наследования земли, то есть Ханаана, ап. Павел ставит наследование мира (*космоса*), но старый смысл, очевидно, сохраняется. У отцов церкви этот смысл по-прежнему жив, особенно когда они комментируют ап. Павла. «Наследие» теряет конкретные черты Ханаана, но удерживает предметность и механизм передачи. Дидим Слепец (ок. 313 — ок. 398), толкует 110-й псалом (111-й по массоретскому тексту) через Послание к Римлянам (11:25).

«Будет помнить вовек завет Свой» (Пс 111/110:5). «Ибо ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет» в спасение «полное число язычников» (Рим 11:25). Но поскольку благ Бог, то недостаточно будет, что только полное число язычников войдет в несмешанное и прославленное наследие, будет помнить вовек завет с сынами Израиля ради отцов их. «Силу дел», совершенных Им, «воз-



вестит народу» Израильскому (Пс 111/110:6), чтобы, видя силу правления, и они, после того как войдет полное число язычников, также спаслись, получив от Бога «наследие», присвоенное и упроченное «язычникам» (Пс 119/118:6).

Здесь опять игра слов: «вовек» — «в будущий век». Наследие язычников оказывается тем наследием, которое евреи должны в Будущем мире унаследовать. Но предварительно оно было отнято у евреев и передано язычникам, вошедшим в «несмешанное и прославленное наследие»!<sup>85</sup> Спор между евреями и христианами за наследование будущего мира есть лишь продолжение спора между евреями и эллинами в Александрии Египетской и Кесарии Приморской: кому принадлежит город, кто обладает правами гражданства, а кого надо считать иностранцами или *метеками*? Спор этот идет в моральной плоскости: права гражданства должны получать лишь достойные, нельзя допускать к ним людей невоспитанных и необразованных<sup>86</sup>.

<sup>85</sup> Очевидно, Дидим Слепец следует здесь Оригену, поклонником которого он был. В комментариях на Послание к Римлянам, сохранившихся только в латинском переводе Руфина (VIII, 11), разъясняя слова ап. Павла о спасении «всего Израиля», Ориген пишет, что ангелы-покровители народов вызвали временное ослепление евреев, чтобы дать язычникам доступ к наследию. Но, коль скоро полное число язычников «войдет», евреи, движимые ревностью, также присоединятся (см.: Hammond Bammel 1998. S. 669–704; Origen 2002. P. 181–185).

<sup>86</sup> Ср. так называемый «буле-папирус» — прошение александрийцев императору Октавиану Августу об учреждении

Именно в этой (моральной) плоскости следует читать второй ответ на вопрос, кто унаследует долю в Будущем мире, — «все». В продолжение чего и следует цитата из Исайи: «И народ твой — все праведники...» (Ис 60:21). Непонятно, унаследуют ли евреи землю за свою праведность или Господь по обетованию Сам сделает их праведниками (см. грехи, по словам Павла)? Вавилонский Талмуд (Санхедрин 98а) приводит слова рабби Йоханана:

Сын Давида придет только в том поколении, которое все оправдано или все виновно. В том поколении, которое все оправдано, ибо написано: «И народ твой — все праведники, навеки унаследуют землю, отрасль насаждения Моего, дело рук Моих для прославления» (Ис 60:21), в том поколении, которое все виновно, ибо написано: «И увидел, что нет мужа, и удивился, что нет заступника» (там же, 59:16) и написано: «Ради Самого Себя сделаю» (там же, 48:11).

«Обетование» (которое, по Торе, уже само по себе должно дать долю в Ханаане всем умножившимся, как звезды и песок морской, сынам Авраама) сталкивается с «заслугой», с моральными критериями наделения землей.

в Александрии городского совета, который будет следить за тем, чтобы необразованные и невоспитанные личности, спасаясь от подушной подати, не делались гражданами и не марали чистое александрийское гражданство (см.: CPJ 150, 20–19 гг. до н.э.).

Уже 37-й псалом (36-й по нумерации Септуагинты) многократно утверждает, что праведники и кроткие наследуют землю. В конце эпохи Второго Храма понятие «праведники и кроткие» конкретизируется. Сравним 37-й псалом с его кумранским *пешером*, пророческим толкованием (4Q171, Col. II–III). Псалом гласит: «А кроткие унаследуют землю и наслаются обилием мира» (Пс 37/36:11). *Пешер* уверяет: «Это сказано об общине бедных, которые примут бремя поста и спасутся от всех козней Белиала». Псалом: «Берет взаймы нечестивый и не платит, а праведник оказывает милость и дает, ибо те, кого благословил Он, унаследуют землю, а проклятые Им истреблены будут» (Пс 37/36:21–22). *Пешер*: «Это сказано об общине бедных, которые унаследуют все... унаследуют высокую гору Израиля и на горе святости его наслаются». Наследство очень конкретно: гора Сион! Но стих 18 из того же псалма толкуется несколько иначе. Псалом: «Знает Господь дни непорочных и наследие их вовек (*ле-олам*) пребудет...» (Пс 37/36:18). *Пешер*: «Вернувшиеся из пустыни, которые будут жить сто поколений в спасении (*бишуа*), для них все наследие Адама, и для семени их до века (*ад олам*)».

Идеология кумранитов — идеология «остатка», которая есть и у ап. Павла в Послании к Римлянам. Себя кумраниты считают «остатком», который унаследует землю, а своих противников (фарисеев и саддукеев) — нечестивцами, которые погибнут. Здесь и речи не может быть о доле в Будущем мире для каждого израильтянина! Казалось бы, с разгромом zelотов, с поражением повстанцев, с вытеснением христианства из иудаизма эта

идеология должна исчезнуть, заменившись фарисейским благостным утешением на будущее: «У каждого израильтянина есть доля в Будущем мире». Но нет, мы вновь встречаем ее в сборниках мидрашей и в Талмуде. Она почти что господствует.

В трактате «Санхедрин» Вавилонского Талмуда, в главе «Доля», приводится мнение рабби Ханины:

Сказал рабби Эльзар, сказал рабби Ханина: «Святой, благословен Он, будет венцом на голове каждого праведника, ибо сказано: “В тот день Господь Воинств уподобится венцу красоты и короне славы для остатка народа Своего, и духу суда, сидящему в суде, и силе отражающих нападение у врат” (Ис 28:5–6). Как понимать: “венцу красоты (*атерет цеви*) и короне славы (*цефират тиф’ара*)”? А вот как: “Исполняющим волю (*рацон*) Его и ожидающим (*мечаним*) спасение от Него”. Быть может, каждому [уготован венец]? Отнюдь, ибо сказано: “Для остатка народа своего”, для тех, кто уничижает себя до остатка и отбросов. “И духу суда” — сказано о том, кто душил свое дурное побуждение. “Сидящему в суде” — сказано о том, кто судит по правде. “И силе” — сказано о тех, кто осиливает свое дурное побуждение. “Отражающих нападение” — сказано о тех, кто ведет ученые споры, занимаясь Торой. “У врат” — сказано о тех, кто с раннего утра и до позднего вечера проводит время в домах молитвы и домах учения. Сказала Мера суда Святому, благословен Он: “Владыка мира! Чем прочие отличаются от праведников?” Ответил ей: “И эти от вина заблуждаются и от сикеры ошибаются... спотыкаются

в суде”. Преткновение — это Геенна, ибо сказано: “Да не будет это тебе преткновением” (1 Сам 25:31), а “суд” — это судьи, ибо сказано: “и он платит через судей”» (Исх 21:22) (1116).

Талмуд формулирует затруднение: «Быть может, каждому?» — и отвечает не него: «Отнюдь, ибо сказано: “Для остатка народа своего”». Это рассуждение имеет стандартную форму (*яхоль... талмуд ломар*), встречающуюся уже в мидрашах таннаев и в посланиях ап. Павла («Что же, скажем...? — отнюдь!»). И по мысли оно не уникально. Один из древнейших сборников мидрашей амораев — «Ваикра Рабба» содержит целый набор высказываний, построенных по тому же принципу: «Быть может каждому? Отнюдь» (аналогично в сборнике «Эйха Рабба» 3:9).

«Ведь добр Бог к Израилю, к чистым сердцем» (Пс 73/72:1). Быть может, к каждому? Отнюдь, ибо сказано: «К чистым сердцем» (там же). Это те, кто с чистым сердцем исполняет заповеди.

«Блажен человек, чья сила в Тебе и пути [к Тебе] — в сердце их» (Пс 84/83:6). Может быть, каждый? Отнюдь, ибо сказано: «И пути [к Тебе] — в сердце их» (там же). Это те, у кого пути Торы в сердцах их.

«Добр Господь, твердыня в день бедствия, и знает уповающих на Него» (Наум 1:7). Быть может, для каждого? Отнюдь, ибо сказано: «И знает уповающих на Него» (там же).

«Добр Господь к уповающим на Него, к душе, ищущей его» (Плач 3:25). Быть может, к каждому? Отнюдь, ибо сказано: «К душе, ищущей его» (там же).

«Близок Господь ко всем, призывающим его, ко всем, кто призывает его в истине» (Пс 145/144:18). Быть может, к каждому? Отнюдь, ибо сказано: «Ко всем, кто призывает его в истине» (там же).

«Кто, как Ты, Бог, терпящий беззакония и не вменяющий преступления остатку наследия Твоего?» (Мих 7:18). Быть может, каждому? Отнюдь, ибо сказано: «Остатку наследия Твоего» (там же) (Ваикра Рабба 17:1)<sup>87</sup>.

Уже в начале отрывка сказано: Бог добр не ко всему Израилю, но только к «чистым сердцем»: явная полемика со знаменитым изречением («у всех израильтян есть доля в Будущем мире»). А в конце отрывка эти «чистые сердцем» названы «остатком», вполне в духе кумранитов и ап. Павла. Итак, доля в Будущем мире есть только у «остатка», а не у всех израильтян. Есть и противоположные мнения. Рабби Йехуда бен Илай, ссылаясь на Исайю (66:5), уверяет, что все израильтяне возрадуются (и ученые и неученые) и лишь язычники будут посрамлены (см.: Бава Меция 33б). Риторическая формула все та же: «Что же, скажем...? — отнюдь!»

Что же, скажем, что израильтяне будут посрамлены? Отнюдь, ибо сказано: «И они будут посрамлены»

<sup>87</sup> Ваикра Рабба (Маргалиот) 1953/1960. Т. 2. С. 268 и сл.

(Ис 66:5). Язычники будут посрамлены, а израильтяне возрадуются!

Мы видим, как знаменитое изречение, негласно присутствуя в источниках, то отвергается, то подтверждается. Но не включается ни в Мишну, ни в Талмуд. Оно как бы осторожно избегается во всей его категоричности.

Впрочем, и ап. Павел, который пишет о спасении «всего Израиля», вовсе не считает, что Царствие Небесное открыто «каждому». В Первом послании к Коринфянам он говорит:

Или не знаете, что неправедные Царствия Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царствия Божия не наследуют... Ибо вы куплены дорогою ценою... (1 Кор 6:9, 20)

И лишь Ориген открыл доступ к спасению действительно всем, даже Сатане. Пройдя через очищающий огонь, через череду возникающих и гибнущих миров, буквально все (и падшие ангелы тоже) войдут в Царствие Небесное. Следы такого воззрения есть в трактате Тосефты «Санхедрин», где Геенна служит средством очищения, по крайней мере, для части израильтян. Между спасением «остатка» и спасением «всех» лежит некая «тайна» (о которой и говорит Павел). Мудрецы не настаивают на ее раскрытии, предпочитая учить соблюдению заповедей и обещая спасение учащимся и соблюдающим.

\* \* \*

Путь в Будущий мир лежит через Суд. В десятой главе трактата Мишны «Санхедрин» сказано о тех, кто не только лишится доли в Будущем мире, но и «предстанет перед Судом» или «не предстанет перед Судом». Мы уже приводили цитату:

У поколения Потопа нет доли в Будущем мире, и они не предстанут перед Судом, ибо сказано: «Да не судится Мой дух с человеком навек» (Быт 6:3). Нет суда и нет духа.

Это же относится к поколению рассеяния (строителям Вавилонской башни), к жителям Содомы, хотя здесь есть разногласия между мудрецами.

Кто будет судить? По-видимому, судит Бог, руководствуясь как «мерой суда», так и «мерой милосердия». Можно, однако, привести слова ап. Павла, свидетельствующие о том, что судить будет собрание праведников:

Кто смеет у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве вы не знаете, что святые будут судить мир?<sup>88</sup> (1 Кор. 6:2).

<sup>88</sup> Суд над миром — общее место и Нового Завета и Мишны. Ср.: «Не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был через Него» (Ин 3:17); «ныне суд миру сему» (Ин 12:31); «в добре судится мир» (трактат «Пиркей Авот» 3:15).

Иоанн Богослов (Откр 20:4) видит престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за Слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет (см.: Откр. 20:4).

Кто же такие святые, судящие мир, и как называется их собрание? Очевидно, что это образ Синедриона, который, в свою очередь, — образ семидесяти старейшин, назначенных Моисеем. Трактат Тосефты «Хагига» (2:9) и трактаты «Санхедрин» Иерусалимского (1:4) и Вавилонского (88б) Талмудов, опираясь на Книгу Исхода (28:21), описывают добродетели судей (мудрость, смирение и т.п.). В свою очередь, судьи, воссев в Синедрионе в палате из тесаного камня, возглашают добродетели тех, кто назначен войти в Будущий мир (88б).

Запрет ап. Павла судиться у нечестивых («Разве вы не знаете, что святые будут судить мир?») находит аналогию в сборнике мидрашей «Танхума» (разд. «Мишпатим» 3)<sup>89</sup>. Оказывается, Израиль спасется, когда будет восстановлен Синедрион, а Синедрион будет восстановлен, если евреи не будут судиться у язычников. Мидраш толкует стих: «И вот законы, которые ты положишь перед ними» (Исх 21:1).

Перед Израилем, а не перед кутиями. Ибо всякий, кто оставляет израильских судей и идет к язычникам, сна-

<sup>89</sup> См.: Мидраш Танхума (Бубер) 1964. Т. 1. С. 80–82.

чала отступается от Святого, благословен Он, а потом отступается и от Торы, ибо сказано: «Ибо не подобен нашему Покровителю их покровитель и наши враги судьи» (Втор 32:31). [...] Сказал Святой, благословен Он, Израилю: если устроите себе суд и не будете судиться у язычников, построю для вас Храм и вернете туда Синедрион, ибо сказано: «И верну судей твоих, как прежде» (Ис 1:26), и сказано: «Сион искупится судом» (там же, 1:27), и сказано: «Так сказал Господь: храните суд и творите милость; ибо спасение Мое (*йеиуати*) скоро придет» (там же, 56:1).

Итак, Синедрион (*санхедрин*) — это праведники («остаток»). Он судит других, но он же и сам за праведность свою спасается в час суда. Судимые могут лишиться доли в будущем мире, а могут унаследовать ее. Перед нами миф-метафора, миф-аллегория. Миф этот — тема трактата. А раз так, то и параграфы о Будущем мире в десятой главе — не случайная аллюзия на установление о «соблазненном городе», а смысловой контрапункт всего трактата «Санхедрин». В нем связаны наследование с наследованием, Синедрион с Синедрионом, времена мессианские, библейские и иродианские. Что именно миф о спасении — основа не только трактата «Санхедрин», но и всего раздела Мишны «Ущерб», понимал, вероятно, Реш Лакиш в середине III столетия. Мы читаем в трактате Вавилонского Талмуда «Шаббат» (31а).

Слова «И будет вера во времена твои залогом спасения, мудрости и знания; богобоязненность — клад Его» (Ис 33:6) — можно истолковать следующим образом:

«вера» — раздел Мишны «Посевы», «времена» — раздел «Даты», «зalog» — раздел «Женщины», «спасение» — раздел «Ущерб», «мудрость» — раздел «Жертвоприношения», «знание» — раздел «Ритуальная чистота»... (31a).

Неслучайно поэтому Вавилонский Талмуд выносит десятую главу в конец трактата «Санхедрин». Неслучайно, что именно она (рассуждения о «доле в будущем мире») становится основой для «символа веры» Маймонида.

Мы увидели «долю в Будущем мире» в ее мифологической и метафорической конкретности. Мир — это *космос*, пространство во времени, понятие, заимствованное у греков (равно как и смена миров, и, вероятно, воскресение из мертвых). Но будущий мир — не просто еще один новый *космос* на месте погибшего, а мир вечный. Этот вечный мир — метафора Ханаана, Земли обетованной, где каждому еврею уготована его доля, его гражданство. Метафорический (абстрактный, философский по происхождению) смысл не снимает смысла буквальный: Будущий мир — не только метафора Ханаана, но и самый настоящий Ханаан, куда вернутся евреи. Страшный суд — метафора Синедриона, но и также Синедрион в буквальном понимании, который будет восстановлен в конце времен и станет судить входящих в будущий мир. Рассказ о Будущем мире — аллегория вступления в Ханаан из Второзакония, но и вступление в Ханаан в буквальном смысле. Метафора должна *воплотиться*, но одновременно существует и как метафора. И дело не только в «еще не воплоще-

нии», а в конкретности, сквозящей за всеобщностью. Еврейская историческая конкретность не снята греческой философией и мифологией, мировым пожаром, Миносом и Радамантом.

Удивительным образом буквальный исторический смысл метафоры сохраняется в христианстве, и не только в древнем, но и в современном. Уже в новейшем комментарии к Посланию к Римлянам 11:26 читаем: «Следует также заметить, что здесь нет и следа поощрения надежд, которые питали еврейские современники ап. Павла, — надежд на восстановление национального государства во всей полноте независимости и политической власти. Нет и ничего, что могло бы быть истолковано как подкрепление Писанием современного Государства Израиль»<sup>90</sup>. Через много веков после ап. Павла и Дидима Слепца христианскому богослову все еще приходится бороться (внутри самого христианства) с представлением о том, что будущий мир — Ханаан и, следовательно, возвращение евреям Ханаана есть признак наступления Будущего мира.

\* \* \*

Итак, перспектива «разомкнута» от будущего к прошлому, от конца времен к их началу. Позади — наследование Ханаана, впереди — наследование будущего мира (который и есть Ханаан, Земля обетованная). А что же здесь и сейчас? Что такое «этот мир», из коего смотрим в прошлое и будущее? Понять это можно, дочитав десятую главу трактата «Санхедрин» до конца.

<sup>90</sup> Cranfield 2004. P. 579.

Три первые параграфа (о доле в будущем мире) разрывают (размыкают) раздел о четырех казнях (побивание камнями, сожжение, обезглавливание и удушение). Эти казни находились якобы в ведении Большого Синедриона и проходили по разряду «судов душ» (приговаривающих к высшей мере наказания). Обезглавливанию подлежали убийцы и «люди соvrащенного города». Раздел о «соvrащенном городе» (Санхедрин 10:6) начинается с вопроса о том, лишены ли его жители доли в будущем мире. Так что все рассуждение о будущем мире прикреплено к трактату своим «хвостом». Мишна опирается на Второзаконие (13:14–18), откуда она и берет понятие «соvrащенный город». И завершаются тема и глава следующим комментарием:

«Пусть ничто из заклЯтого да не прилипнет к руке твоей, [дабы укротил Господь ярость гнева Своего]» (Втор 13:17). Ибо во всякое время, когда злодеи в мире, ярость гнева — в мире. Истреблены злодеи из мира — ярость гнева соvrалечена с мира.

Так «мир» становится последним словом главы. Но это, очевидно, не Будущий, а этот мир, мир здесь и сейчас (хотя законы о «соvrащенном городе» не соблюдались во времена Мишны и перешли в чистую теорию).

Вавилонский Талмуд сделал это рассуждение последним в трактате Мишны (поменяв местами десятую и одиннадцатую главы). Но на этом Талмуд не останавливается и продолжает тему:

Кто же такие злодеи? Сказал рав Йосеф: «Это воры». Учили наши наставники: «Злодей приходит в мир, ярость приходит в мир. Ибо сказано: “С приходом злодея приходит и презрение, а с бесславием — поношение” (Притч 18:3). Злодей истреблен из мира — благо приходит в мир. Ибо сказано: “[При благоденствии праведников веселится город], а при истреблении злодеев — ликование” (там же, 11:10). Праведник покинул мир — несчастье пришло в мир. Ибо сказано: “Праведник пропал, и никто не принимает этого к сердцу; и мужи благочестивые восхищены [от земли], и никто не понимает, что праведник восхищается от несчастья” (Ис 57:1). Праведник приходит в мир — благо приходит в мир. Ибо сказано: “[И нарек ему имя: Ной, сказав:] он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших на земле, которую проклял Господь”» (Быт 5:29).

Так кончается трактат Талмуда. И подобное же рассуждение мы встречаем несколько ранее, в восьмой главе Мишны (8:5), где перечисляются те, кто подлежит побиванию камнями. Среди них — «сын буйный и непокорный». Здесь Мишна опирается на Второзаконие:

Сын буйный и непокорный — судят его ради того, чем он кончит. Пусть лучше умрет, пока невинный, чем успев стать виновным. Ибо смерть злодеев — радость и им, и миру, а смерть праведников — несчастье и им, и миру. Вино и сон для злодеев — радость и им, и миру, а для праведников — несчастье и им, и миру. Рассеяние для злодеев — радость и им, и миру, а для праведников — несчастье и им, и миру. Собрание для злодеев — несчастье и

им, и миру, а для праведников — радость и им, и миру. Покой для злодеев — несчастье и им, и миру, а для праведников — радость и им, и миру (Втор 21:18–21).

Мы видим теперь, в каком мире живут редакторы Мишны и Талмуда. Это город, который может быть со-  
вращен. И аллюзия, лежащая за образом города, очевидна: Содом, в котором не нашлось и десяти праведников (см.: Быт 18:22–33). Мир угрожаем. Парадоксальным образом мир угрожаем как человек, а человек — как мир. Конец трактата Талмуда с его цитатой из Книги притчей Соломоновых («при истреблении злодеев — ликование») отсылает к знаменитому пятому параграфу четвертой главы Мишны: этот параграф кончается той же цитатой! Здесь речь идет о том, как в «судах душ» предупреждали свидетелей об опасности лжесвидетельства:

Каждый, истребивший единую душу, вменяет ему Писание, как если бы он истребил целый мир. А каждый, поддержавший единую душу, вменяет ему Писание, как если бы он поддержал целый мир...<sup>91</sup> Каждый обязан говорить: «Для меня был создан мир...» А если скажут [свидетели]: «Зачем нам быть виновными в крови этого человека?» — то разве уже не сказано: «...при истреблении злодеев — ликование» (Притч 11:10).

<sup>91</sup> Так в рукописях Мишны, Иерусалимского и Вавилонского Талмуда. В печатных текстах: «Каждый, истребивший единую душу из Израиля... каждый, поддержавший единую душу из Израиля...» (см.: Урбах 1998. Р. 521).

Город-мир создан ради каждого человека и зависит от каждого человека. «Из-за Камцы и Бар Камцы разрушен Иерусалим» (Гиттин 55б). Кто же такие Камца и Бар Камца? Цари, пророки, вельможи? Отнюдь... Что же это за город-мир, который может быть со-  
вращен из-за каждого и спасен из-за каждого? Если мир — это *космос*, а город, могущий совратиться, — это *полис*, то город-мир — это *космополис* и жители его — *космополиты*. Ответственность каждого из них (самого незначительного) за судьбу города — ответственность гражданская. Не странно найти *космополис* у Филона Александрийского, удивительно видеть его в Мишне. Но из города-мира (безопасность которого столь хрупка и ценима) Филон и мудрецы Мишны стремятся назад-вперед в Ханаан, в уютный, свой мир. В пустыню.

Трактат «Санхедрин» (в Мишне и Талмуде) расположен вдоль двух осей. Одна ось, трансцендентная, идет от прообраза к осуществлению, от Ханаана к будущему миру. Другая ось — внутримирная, внутри этого мира. На ней расположены мир и человек, которые состоят во взаимной зависимости. «Мир» выступает метафорой самого себя. «Внутримирный» Синедрион (давно потерявший юрисдикцию) перекликается с семьюдесятью старейшинами, которых собрал Моисей, и с праведниками, которые будут судить мир. «Спасение» этого мира равно «поддержанию» одного человека. Праведники поддерживают мир, которому злодеи угрожают гибелью, ведь из-за злодеев на весь мир обрушится «ярость гнева». Такова композиция трактата, такова и композиция мифа (гипертекста),



который больше трактата. В композиции находится место фрагменту, которого не было. Начало десятой главы отсутствовало, возможно, в изначальном тексте Мишны, но присутствовало в мифе (в гипертексте). О нем знали и ап. Павел, и Юстин. Не так уж важно, в какой момент это начало попало из мифа в текст: «У всех израильтян есть доля в Будущем мире».

## ГЛАВА 7

### МИФ О СУББОТНЕЙ СВЕЧЕ: «ШАББАТ»

Я почти жалел, что не поехал с Биллом в Париж, но Париж — это значило бы продолжение фиесты. С меня пока довольно было фиест.

*Э. Хемингуэй. И восходит солнце (Фиеста)*



ткуда это нежелание возвращаться в Париж, эта усталость от фиесты, от праздника? Ведь праздник — предвестие Будущего мира, покоя и веселья. Мы знаем откуда — из Екклесиаста. Ведь и само название, и лейтмотив романа взяты из слов Екклесиаста: «Поколение проходит, и поколение приходит, а земля пребывает вовеки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит» (Еккл 1:4–5). Прочсть праздник через текст Екклесиаста совсем нетрудно. Для этого нужно вспомнить «Римский карнавал» Гёте или трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат».

Трактат Мишны «Шаббат» посвящен законам *шаббата*, еврейской субботы. Основной текст Торы, где эти законы изложены, — библейская Книга Исхода:

Скажи сынам Израилевым так: субботы Мои соблюдайте, ибо это — знамение между Мною и вами в роды ваши, дабы вы знали, что Я Господь, освящающий вас; и соблюдайте субботу, ибо она свята для вас: кто осквернит ее,

тот да будет предан смерти; кто станет в оную делать дело, та душа должна быть истреблена из среды народа своего; шесть дней пусть делают дела, а в седьмой — суббота покоя, посвященная Господу: всякий, кто делает дело в день субботний, да будет предан смерти; и пусть хранят сыны Израилевы субботу, празднуя субботу в роды свои, как завет вечный (Исх 31:13–16).

Как и другие дни еврейской недели, суббота начинается вечером, с наступлением темноты. Перед наступлением темноты женщины зажигают субботнюю лампаду, которая должна, догорев, погаснуть сама. Зажигание огня и тушение огня в субботу запрещены категорически. Но Мишна неожиданно разрешает то, что в принципе запрещено:

Невиновен в нарушении заповеди тот, кто гасит лампаду из-за страха перед гоями, разбойниками или злым духом, из-за больного, который спит. А тот, кто гасит лампаду ради экономии масла или фитиля, или лампы, — виновен....

В Талмуде обсуждение леммы «невиновен в нарушении заповеди тот, кто гасит лампаду... из-за больного, который спит» переходит в проповедь рабби Танхума, который отвечает на вопрос: «Что значит погасить фитиль лампы перед человеком в субботу?» Рабби начал с риторического обращения к Соломону, автору Книги Екклесиаст:

О Соломон! Где премудрость твоя? Где разумность твоя? Мало того, что слова твои расходятся со словами Давида, отца твоего, но и внутри себя они противоречат и расходятся. Давид, отец твой, сказал: «Не умер-

шие будут хвалить Господа» (Пс 115:17/113:25), а ты сказал: «И прославлял я мертвых, что уже скончались, [более живых, что здравствуют поныне]» (Еккл 4:2), и также ты сказал: «Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву» (там же, 9:4).

Здесь нет противоречия! То, что сказал Давид: «Не умершие будут хвалить Господа», он сказал вот о чем: пусть всегда занимается человек Торой и заповедями, пока не умер. Ибо, когда умирает человек, он свободен от Торы и заповедей, и нет Господу похвалы в нем. И поэтому сказал рабби Йоханан: «О чем написано: “Среди мертвецов свободный” (Пс 88/87:6)? Когда умирает человек, становится свободным от Торы и заповедей». [...] Что же касается слов Соломона: «Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву» (Еккл 9:4), сказал рав Йехуда со слов Рава: «О чем написано: “Объяви мне, Господь, конец мой [и меру дней моих — какова она, чтобы знать мне, когда ослабею я]” (Пс 39/38:6)? Сказал Давид перед Святым, благословен Он: “Владыка мира, ‘Объяви мне, Господь, конец мой и меру дней моих, какова она, чтобы знать мне, когда ослабею я’”. Сказал ему Господь: “Устав передо мной, что не объявляют конец плоти и крови и не объявляют меру дней человека... В субботу умрешь”. — “Дай умереть в первый день после субботы!” Сказал ему Господь: “Уже приблизилось царствие Соломона, сына твоего, а одно царствие не наступает на другое даже на толщину волоса”. — “Дай умереть в канун субботы!” Сказал ему: “‘Ибо лучше день во дворах твоих, чем тысяча дней’ (Пс 84/83:11). Лучше для Меня один день, когда ты сидишь и занимаешься Торой, чем тысяча жертв, которые Соломон,

сын твой, вознесет передо Мной на алтаре”. Каждую субботу сидел Давид и занимался Торой весь день. В день, когда затребовали душу его, явился ангел смерти и не сумел ничего сделать, ибо Давид не отводил глаза свои от Торы. Сказал ангел смерти: “Что делать с ним?” Был у Давида сад позади дома. Пошел ангел смерти и начал трясти и дергать деревья. Пошел Давид посмотреть, что происходит. Когда он спускался по лестнице, подломилась под ним лестница. Умолк он, и упокоилась его душа. Послал Соломон с вопросом в дом учения: “Отец умер и лежит на солнце, и псы дома его голодны. Что мне делать?” Послали ему ответ: “Отрежь кусок падали и брось псам. А на отца положи каравай хлеба или ребенка и перенеси его”. И разве не прекрасно сказал Соломон: “Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву” (Еккл 9:4)?».

А что до вопроса, которые вы задали мне, то ответ таков: лампада названа лампадой, и душа человеческая тоже названа лампадой. Лучше погасить лампаду простую, чем лампаду Господню (30а-б).

Душа человеческая названа лампадой в библейской Книге притчей Соломоновых: «Душа человека — лампада Господня» (Притч 20:27). На этот стих, очевидно, ссылается рабби Танхум, кардинально меняя его смысл. Ведь всякая душа человеческая во всякий день — лампада Господня. Но *субботняя лампада* горит только в субботу. Совершен перенос из «всегда» в особое, галахическое время. Более того, найден сюжет, создано парадоксальное повествование, перипетия. Метафора разворачивается в аллерегию. «Об аллерегии, — писал

С. С. Аверинцев, — чаще говорят применительно к цепи образов, объединенных в сюжет или иное “разборное”, поддающееся членению единство»<sup>1</sup>. В сюжете субботняя лампада (душа человеческая) не просто горит и гаснет, *она гаснет (или ее гасят) в субботу!* А ведь именно этого, по *галахе*, не должно быть. Смещая (сужая) библейскую метафору (не вообще свеча, но субботняя свеча), Талмуд придает метафорический смысл уже не свече, но субботе.

Лампада, гаснущая в субботу, — это царь Давид, умерший в субботу. Но мертвый лев — это также царь Давид, которому хуже, чем живым псам, ибо тело его лежит на солнце, а псы его дома голодны. Здесь уже аллегория приближается к басне. Собственно, басней (басней о животных) становятся здесь слова Екклесиаста о псе и льве, а рассказ о царе Давиде является ее моралью. Но за этой басней просматривается страшный миф — история смерти мессии, помазанника (*машиах* по-еврейски, *христос* по-гречески). Талмуд (30а) подтверждает это, цитируя стих из Второй книги Паралипоменон: «Господи Боже! Не отвори лица помазанника Твоего, помяни милости к Давиду, рабу Твоему» (2 Пар 6:42). Давид — мессия, помазанник. И ему суждено умереть в субботу. Но мы знаем и другого помазанника, умершего в канун субботы. Это Иисус, прозванный Царем Иудейским. Кто гасит лампаду (душу Мессии) в субботу, когда гасить лампы запрещено? Не кто иной, как Бог.

Проповедь рабби Танхума построена на толковании Екклесиаста. Это дает Талмуду повод перейти к сле-

<sup>1</sup> Аверинцев 2004. С. 42.

\* \* \*

дующему сюжету: мудрецы собирались изъять Книгу Екклесиаст из обращения, равно как и Книгу притчей Соломоновых. Ассоциации ведут мудрецов от рассуждения к рассуждению, от рассказа к рассказу, пока в самом конце фрагмента тема смерти не всплывает вновь. Ее опять приводит с собой цитата из Екклесиаста: «Не предавайся греху, и не будь безумен: [зачем тебе умирать не в свое время?]]» (Еккл 7:17). За этим следуют цитаты из Псалмов: «Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых, ибо им нет страданий до смерти их, и крепки силы их» (Пс 73/72:3–4); «Этот путь их есть безумие их, хотя последующие за ними одобряют мнение их» (см. там же, 49:14). Последний стих принадлежит к знаменитой тираде псалмопевца о смерти (см. там же, 49:8–16). Мы видим, что эта тема открывает и закрывает аггадический фрагмент Талмуда, толкующий лемму Мишны о субботней лампаде, которую можно гасить в субботу (30а–31б).

Следующая лемма Мишны вновь связывает субботнюю лампаду со смертью:

Из-за трех грехов женщины умирают при родах: из-за несоблюдения заповедей о месячных, о субботней *хале* и о зажигании субботних лампад (2:6).

Талмуд поясняет:

Сказал Святой, благословен Он: «Душа, которую я дал вам, названа лампадой. Я предупредил вас о заповедях лампады. Если вы исполните их — хорошо, а если нет — отберу вашу душу» (32а).

От начала трактата перейдем к его концу. Мишна излагает правила ухода за мертвецом в субботу. Следует обмывать, умащать, подвязывать подбородок, но только так, чтобы ни единый член мертвого тела не сдвинуть с места.

И не закрывают глаза мертвому. Тому же, кто испускает последний вздох, не закрывают глаза и в будний день. А тот, кто закрывает глаза человеку, испускающему дух, все равно что совершает кровопролитие (23:5).

Талмуд сравнивает это с тушением светильника: «Так и лампада, едва мерцающая, сразу гаснет, когда человек пальцами зажимает пламя» (151б).

А. Вольфиш заметил параллели между концом и началом трактата и назвал их: светильник; ребенок, которого противопоставляют Давиду, царю Израилеву; свобода мертвеца от заповедей и т.п. Эти параллели он назвал «свидетельствами интересной и впечатляющей работы редакторов»<sup>2</sup>, «очевидным признаком издательской работы, направленной на то, чтобы связать вместе различные фрагменты с помощью литературных связей»<sup>3</sup>. Чего именно добивались редакторы своей работой, какой смысл они вложили в трактат с помощью литературных связей — об этом Вольфиш не пишет. Между тем перед нами все та же аллегория, мессианский миф. Толкование леммы Мишны о закрывании глаз умирающему (151б–153а) есть прямое продолжение проповеди рабби

<sup>2</sup> Вольфиш 2008. С. 33.

<sup>3</sup> Там же. С. 34.

Танхума (30а-б), хотя их и разделяет огромное пространство текста. Лампада, гаснущая в субботу, живой пес, которому лучше, чем мертвому льву, и даже мертвый, который свободен от заповедей, — мы вновь встретим все это, когда речь пойдет о закрывании глаз:

Так и лампада, едва мерцающая, сразу гаснет, когда человек пальцами зажимает пламя. [...] Раббан Шимон бен Гамлиэль говорит: «Для живого ребенка, которому день от роду, оскверняем субботу, но для мертвого Давида, царя израильского, не оскверняем». Ради живого ребенка оскверняем субботу, ибо Тора велит: одну субботу оскверни для него, чтобы многие субботы он мог соблюдать. Ради мертвого Давида, царя Израильского, не оскверняем, ибо мертвый свободен от заповедей. Истолковал рабби Йоханан: «“Среди мертвецов свободный” (Пс 88/87:6): когда умирает человек, освобождается он от заповедей» (1516).

Заявив о свободе мертвого от заповедей<sup>4</sup>, Талмуд начинает стих за стихом комментировать Екклесиаст, ту самую книгу, на которой и рабби Танхум построил свой текст. Комментарий обрушивается в фарс и бурлеск<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Свобода мертвого от заповедей — мотив ап. Павла в Послании Римлянам: «Ибо умерший освободился от греха» (Рим 6:7); «Разве вы не знаете, братия (ибо говорю знающим закон), что закон имеет власть над человеком, пока он жив» (там же, 7:1). Ср.: Strack, Billerbeck 1926. P. 232.

<sup>5</sup> Интересно, что фарсовые мотивы совершенно отсутствуют в параллельной версии мидраша на Екклесиаст, которую мы находим у Иеронима. О заимствовании мидраша в толковании Иеронима на Екклесиаст см.: Kraus 1999/2000; Гиршман 2002. С. 103–117.

Мертвый мудрец (случайно обнаруженный землекопачами) бранится с живым коллегой из-за понимания библейских стихов; босой и лысый рабби вступает в перебранку с христианским философом-кастратом; торжественные слоги Екклесиаста превращаются в медицинский диагноз болезней зрения, слуха и пищеварения. Пожилые мудрецы жалуются на импотенцию. Черви мертвецу, что игла для живой плоти. Фарс и смерть соседствуют, светильник, гаснущий в субботу, напоминает о чаде задуваемых восковых свечек в «Римском карнавале» Гёте. Маски смерти, образы беременности и родов мелькают на этом карнавале на улице Корсо, как и в трактате «Шаббат». Кончается же все, как и должно было кончиться, — воскресением:

И мудро сказал Соломон: «Пусть всегда будут белы одежды твои, и да не оскудеет елей на голове твоей» (Еккл 9:8). Сказал рабби Йоханан бен Заккай: «Вот притча о царе, что пригласил рабов своих на пир и не назначил им время. Глупые рабы пошли к своему ремеслу, говоря: “Мы еще успеем, пока во дворце будут готовиться”. Смышленные же украсились и сели у входа во дворец, говоря: “Разве у царя есть в чем-то недостаток?” Вдруг попросил царь рабов войти. Смышленные вошли украшенными, а глупые — замаранными. Смышленным царь порадовался, на глупцов разгневался. Сказал: “Те, кто украсился для пира, пусть сидят, и едят, и пьют, те же, кто не украсился, пусть стоят и смотрят”». Зять рабби Меира передал со слов своего тестя: «Если так, то последние на пиру покажутся прислугой [и не испытают стыда]. Напротив, они тоже будут сидеть на пиру, но если первые едят, то эти голодают,

если первые пьют, то эти жаждут, ибо сказано: “Поэтому так сказал Господь Бог: ‘Рабы Мои будут есть, а вы — голодать, рабы Мои будут пить, а вы — жаждать, рабы Мои возрадуются, а вы будете опозорены, рабы Мои возликут в веселье сердца, а вы от боли сердца закричите и от сокрушения сердца зарыдаете” (Ис 65:13–14)». А другие толкуют слова Соломона иначе: «Пусть всегда будут белы одежды твои» — это о *цицит*; «и да не оскудеет елей на голове твоей» — это о *тфиллин* (153а).

Суббота оказывается здесь метафорой «этого мира» (*олам ха-зе*), а вовсе не отзвуком «Будущего мира» (*олам ха-ба*). В субботу царствует смерть, и лишь на исходе ее — жизнь. Еще раз напомним об Иисусе, Который умер накануне субботы (не в вечер субботы, как царь Давид) и воскрес в первый день после субботы, который в еврейском календаре называется просто «первый день», а в христианском — «воскресенье». Персонаж этот — не царь Давид, но потомок царя Давида и тоже «Царь Иудейский», Мессия. Воскресенье — восьмой день недели, мессианское нарушение обычного порядка вещей, когда за седьмым днем следует первый.

«Воскресение» и как день недели, и как событие связано со Страшным судом. Епископ Петавский Викторин (конец III в.) в сочинении «О сотворении мира» (сохранившемся в виде небольшого фрагмента) так доказывал преимущество христианского «восьмого дня» (дня воскресения) перед еврейской субботой: «И ведь Давид в шестом псалме на восьмой день молит Господа не в ярости обличать его и не в гневе наказывать его, ибо это поистине восьмой день будущего суда, выходящего

за ряд семеричного установления» (Пс 6:1). Действительно, шестой псалом начинается словами:

Начальнику хора (*in finem*). На восьмиструнном (*pro octava*). Псалом Давида. Господи! Не в ярости Твоей обличай меня и не во гневе Твоем наказывай меня.

Уже Септуагинта понимает слова «начальнику хора» (*ле-менацеах*) эсхатологически (*ейс телос* — «для конца»). Латинский перевод следует Септуагинте: *in finem*. Что же касается «восьмиструнного», то в еврейском подлиннике буквально написано: *ал ха-шеминит* («на восьмом», «на восьмеричном»). Это легко было перевести на латинский как *pro octava* и истолковать как «на восьмой день (*dies octavus*) будущего суда». Не пересказывают ли оба толкователя (и епископ Викторин, и рабби Танхум) один и тот же аггадический сюжет — смерть Мессии в субботу (в канун субботы) и Его воскресение на восьмой (судный) день?<sup>6</sup> Ведь и в проповеди рабби Танхума (Шаббат 29а) читаем: «Сказал Давид перед Святым, благословен Он: Владыка мира, прости мне тот грех!» (Пс 86/85:17).

Толкование начала 12-го псалма, близкое к толкованию Викторина на аналогичное начало 6-го псалма, мы находим в аггадической *хатиме* (концовке) трактата

<sup>6</sup> Заметим, что традиция отождествления Давида с первым Мессией, возможно, существовала в качестве аргумента в полемике с христианством. Так, Маймонид писал о языческом пророке Валааме, что тот предсказал приход двух Мессий (см.: Числ. 24:17 и далее). «Первый из них — это Давид... а второй — это Тот из его потомков, Который в будущем спасет Израиль...» (Мишне Тора. Законы о царях 11:1).

Тосефты «Брахот» (6:29), где цифра восемь также означает завершение, победу над смертью. Это знаменитая похвала рабби Меира Израилю:

Нет среди евреев никого, кто не окружен заповедями: филактерии на голове его, филактерии на мышце его, четыре кисти на одежде его и надпись на косяке дома его окружают его. И об этих [семи — двух филактериях, четырех кистях и мезузе], сказал Давид: «Семь раз в день прославляю Тебя за суды правды Твоей» (Пс 119/118:164). И если входит еврей в баню — обрезание на плоти его. Ибо сказано: «Начальнику хора (*ле-менацеах*). На восьмиструнном (*ал ха-шеминит*)» (Пс 12/11:1). И сказано: «Ангел Господень стал станом вокруг боящихся Его и спасает их» (Пс 34/33:8).

Мы сохранили здесь традиционный перевод псалма («начальнику хора, на восьмиструнном»). В контексте толкования рабби Меира этот перевод совершенно абсурден. Перевести же начало псалма, вероятно, надо так, как перевели Викторин Петавский и Семьдесят толковников: «Для завершения, на восьмой (день)». Семь раз в день Давид прославляет Господа исполнением заповедей, семью заповедями окружен еврей, а восьмая, завершающая, — обрезание, которое совершают на *восьмой день*! Конец трактата Тосефты «Брахот», как и концовка многих других трактатов, имеет эсхатологический смысл, повествует о спасении.

Оказывается, рамки человеческой жизни и рамки «этого мира» очерчены субботой, за которой следует восьмой день — воскресенье, «будущий мир», царствие

Небесное. Накануне субботы (в шестой день творения) Бог сотворил Адама. Творя Адама и каждого человека, Он (в метафорическом понимании) зажигает Свою субботнюю лампаду — душу человека (то есть наделяет человека жизнью). Эта лампада (человек) и погаснуть должна (сама по себе, конечно; насильственное вмешательство здесь преступно) тоже в субботу. Здесь угадывается концепт (или мифологема), часто используемый в каббалистической литературе: мир, в котором мы живем, есть суббота Бога (все еще длящийся седьмой день творения), а восьмой — это мир грядущий. Таким образом, суббота обретает двоякий смысл или двойную перспективу — Божественную и человеческую.

Смерть как лейтмотив трактата могла возникнуть из игры слов, содержащихся в самой заповеди субботы в Торе: «Это — знамение между Мною и сынами Израилевыми навеки, потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмой почил и покоился (*ва-йинафаш*)» (Исх 31:17). То, что синодальный перевод Библии (следуя Септуагинте) переводит как «покоился», означает нечто иное. Дать этому иному адекватный перевод трудно. Разве что мы можем вспомнить русский глагол «отдыхать», его связь с дыханием, с «дыханием», «выдыханием» после тяжелого труда, с «душой», которая есть «дыхание». Именно этот смысл заложен в слове *йнафаш* («отдохнул», «выдохнул с облегчением») и в родственном ему слове *нефеш* («душа», «дух»). *Нефеш* означает собственно «дыхание жизни»<sup>7</sup>. Но ведь лейтмотив трактата «Шаббат» — душа человеческая, которая покидает человека в

<sup>7</sup> См.: Gesenius 1982. P. 558–559.

субботу. «А тот, кто закрывает глаза человеку, испускающему дух (*нефеш*), все равно что совершает кровопролитие». Не лежит ли в основе трактата «Шаббат» дыхание отдыхающего на седьмой день Бога, Его облегченный выдох, который для авторов и редакторов Талмуда мог показаться аналогом смерти? Смерти Мессии. Давид умер, «и упокоилась его душа» (*нах нешамейя*). *Нешама* — синоним слова *нефеш*, «душа как дыхание».

Эту гипотезу мы можем подтвердить толкованиями амораев. В трактате «Таанит» (276) разбирается вопрос, почему нельзя поститься в первый день еврейской недели (после субботы). Рабби Йоханан говорит: «Из-за христиан». Действительно, у христиан этот день — воскресенье, день воскресения Мессии. Рабби Шмуэль бар Нахмани говорит: «Потому что это — третий день творения». Можно вспомнить, что Иисус воскресает на третий день, и это понимается как «знамение Ионы». Реш Лакиш говорит: «Из-за добавочной души».

Ибо сказал Реш Лакиш: «В начале субботы дается человеку добавочная душа. На исходе субботы забирают ее у него. Ибо сказано: “почил и отдыхал (*ва-йинафаиш*)”. Когда почил, *вай*, пропала душа! (*нефеш*)»<sup>8</sup>.

Здесь игра слов: *ва-йинафаиш* — *вай нефеш* («и отдыхал» — «ой душа»). Ссылка рабби Йоханана на христиан также неслучайна. Если восьмой день (который оказывается еще и третьим днем) — день воскресения

<sup>8</sup> Аналогичное толкование мы находим в другом трактате Талмуда (Бейца 16а).

Мессии, возвращения Ему души, то поститься в восьмой день, конечно, запрещено. В этом толковании слова *йинафаиш* Бог отбирает у человека вторую душу, а не первую, и происходит это не в начале субботы и не накануне субботы, а на исходе субботы. Такова логика мифа: сюжет «колеблется», оказавшись внутри той или иной концепции (талмудической или христианской). Но в нем повторяется в разных комбинациях та же цепочка понятий: душа человеческая как субботняя лампада, рождение, смерть и воскресение, помазанник Божий, Который уже приходил и Которому надлежит прийти. Эта цепочка протягивается между текстом субботней заповеди в библейской Книге Исхода и меланхолическими рассуждениями Екклесиаста о болезни и смерти. Мы уже видели, что лейтмотив трактата «Таанит» возникает из игры слов. Библейский текст, лежащий в основе трактата (*асмахта*), снабжает толкователя ключевым словом для выстраивания лейтмотива трактата. Ровно это же происходит, вероятно, в трактате «Шаббат».

\* \* \*

Вернемся к концу комментария Талмуда на Екклесиаст: «Пусть всегда будут белы одежды твои, и да не оскудеет елей на голове твоей» (153а). Нам сообщают, что анонимные «другие» толкуют слова Екклесиаста как упоминание о *цицит* (кисти, «воскрилия одежд») и *тфилин* (филактерии). Из мифа мы вновь переносимся в галахическую сиюбытность (как начало комментария перенесло нас из галахической сиюбытности в миф). Да и вся аллегория субботы была бы немыслима, если бы библейская метафора не была обужена *галахой* (вместо лампы вообще —



лампада субботняя). Перед нами онтологическая основа аллегорического толкования. *Галаха* — это *сиюбытно* *сущее, тут-присутствующее, Dasein* (не обязательно в тех конкретных смыслах, которые придали этому словосочетанию Хайдеггер и Ясперс). Это происходит с соблюдающим заповеди евреем здесь и сейчас — в вечер субботы и на исходе субботы. Еврейка зажигает светильник с молитвой, еврей гасит светильник и совершает *хавдалу*. Светильник есть настоящий светильник (лампада — в древности, свеча — в наше время), а *цицит* — настоящая бахрама. Можно потрогать и убедиться. *Аггада* же трансцендентна, она существует во времени и в пространстве сказки и карнавала. Там умирает царь Давид, мертвец бранится из-под земли, праведники пируют в палатах. Между реальным и карнавальным временем — аллегорическое соответствие. Светильник, гаснущий в субботу, — это царь Давид, мессия и всякий человек. Карнавал субботы — смерть, которая кончается жизнью, воскресением. Аггадический мир трансцендентен в отношении галахического. Аллегория Талмуда коренится в этой трансцендентности, а не в платоновском разделении на идеальное и материальное. Вслед за Аристотелем можно говорить об оппозиции обыденного и торжественного, низкого и высокого в метафоре<sup>9</sup>. Но в Талмуде обыденное и торжественное перевернуты, как они перевернуты у Лукиана, Апулея и Петрония (и вообще в серьезно-комической литературе поздней античности). Так, у Апулея бурлеск опрокидывается в скрытую экзегезу мифа об Исиде и Осирисе и в прославление культа Исиды, а прославление культа Исиды — в скрытое же издеватель-

<sup>9</sup> См.: Поэтика 1458a18-b23.

ство над бритьем голов в этом культе. *Галаха* обыденна и вполне серьезна. *Аггада* торжественна и комична.

Впрочем, само понятие *обыденного* в применении к *галахе* спорно. Многие галахические узаконения принадлежат к сфере чистой утопии. Таковы, например, страшные законы о суде и смертной казни в талмудическом трактате «Санхедрин». Они вполне стоят еще более страшных законов и наказаний в платоновском трактате «Законы». Также утопичны и суды, назначающие эти ужасные кары: Синедрион (*Санхедрин*) Талмуда и Ночное собрание Платона. Только в утопии, а вовсе не в Римской империи было у евреев право приговаривать к смертной казни в четырех видах (повешение, утопление, удушение и обезглавливание). Да и применение этих законов до римского завоевания сомнительно. Ицхак Беер доказывал, что в государстве хасмонеев галахическая утопия была воплощена в жизнь<sup>10</sup>, но с ним мало кто из исследователей согласился. Талмудическая аллегория иллюстрировала галахическую утопию аггадическим мифом. Но разве не такова и аллегория Платона? Разве не служат знаменитые мифы о пещере, о веке Крона и об Атлантиде основанием для платоновской утопии, для ужесточенных тоталитарных законов? Платоновские мертвецы, спящие в земле и рождающиеся из нее, помещены в такой же «законодательный» контекст, как

<sup>10</sup> «Насколько расцветала политическая свобода Государства Израиль, настолько увеличивалась трансцендентальная сила отеческого предания, настолько совершенствовался под влиянием платонизма метод, связывавший Письменную Тору, которая в Верхнем мире, с парадигматическими галахическими установлениями... в Нижнем мире, так что чувствительность патриотизма и чувствительность трансцендентальной религии действовали и направляли вверх» (Беер 1985. С. 76).

и воскресение из мертвых в Талмуде. Здесь галахическое» противостоит аггадическому, утопия — фарсу, структура — порыву, Аполлон — Дионису.

В утопическом и галахическом плане суббота — отблеск «Будущего мира», ведь человек не может перешагнуть в *восьмой день*: после субботы следует *первый день* следующего недельного цикла<sup>11</sup>. Исходя же из божественного хроноса и аггадического подтекста, суббота — метафора «этого мира». В аггаде смерть и жизнь играют, перевертываются: жизнь в этом мире есть смерть, а смерть — переход к жизни будущего мира. Как ослабление власти этого мира суббота близка к смерти, осмысленной как переход к настоящей жизни в мире грядущем, как снижение этого мира и намек на «лучшую» жизнь.

<sup>11</sup> Впрочем, восьмой день играет свою роль и в *галахе*. О восьмом дне обрезания мы уже упоминали выше. Длющийся семь дней праздник *Суккот* заканчивается дополнительным восьмым днем — *Шемини ацерет*. Праздник *Шавуот* (день дарования Торы) наступает на пятидесятый день после семи дней *Песаха* (празднования исхода из Египта), то есть на восьмой день после семи семидневных циклов (этот как бы отложенный восьмой день исхода из Египта называют также *Ацерет*). Юбилейный год является восьмым после семи семилетних циклов, где каждый седьмой год является субботним, юбилейный же год становится годом абсолютного освобождения. Окончательное избавление (*геула*) — это и есть эсхатологический смысл восьмого дня.

## ГЛАВА 8

### АЛЕКСАНДР МАКЕДОНСКИЙ И НАРЦИСС: «ТАМИД», «НАЗИР», «НЕДАРИМ»

После как Александр, сын Филиппа, Македонянин, который вышел из земли Киттим, поразила Дария, царя Персидского и Мидийского, и воцарился вместо него прежде над Елладою, — он произвел много войн и овладел многими укрепленными местами, и убивал царей земли. И прошел до пределов земли и взял добычу от множества народов; и умолкла земля пред ним, и он возвысился, и вознеслось сердце его. Он собрал весьма сильное войско и господствовал над областями и народами и властителями, и они сделались его данниками. После того он слег в постель и, почувствовав, что умирает...

*1 Мак 1:1–5*



вторский голос Талмуда — это голос «учеников мудрецов» (*талмидей хахамим*), голос образованного сословия. Они умножают мир на земле, они — не только ученики мудрецов, но и ученики Господа! К ним относятся слова Исая: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками

Господа» (Ис 54:13). Мы встречаем эти слова в пяти трактатах («Брахот», «Йевамот», «Назир», «Тамид», «Критот»), каждый раз — в конце трактата, в его *хатиме* (аггадическом завершении). Есть ли в этих словах что-то помимо прославления творцов Талмуда, которые и есть «ученики Господа»? Ведь по теме трактаты различны: «Брахот» — о благословениях, «Йевамот» — о левиратном браке, «Назир» — об обете *назирута*, «Критот» — об «отсечении» от общины, «Тамид» — о постоянных жертвоприношениях. Если одинаковая концовка повторяется в столь разных трактатах, то легко приписать ей ритуальную роль, то есть отсутствие конкретного смысла, связи с контекстом. Мы попытаемся доказать обратное: конец трактата отражает его смысл. В этой главе речь пойдет только о двух трактатах из пяти — о «Назире» и «Тамиде».

\* \* \*

Трактат Мишны «Тамид» посвящен, как сказано выше, постоянным жертвоприношениям. *Асмахта* (библейское основание) трактата — параграф из библейской Книги Чисел:

И сказал Господь Моисею, говоря: «Повели сынам Израилевым и скажи им: “Наблюдайте, чтобы приношение Мое, хлеб Мой в жертву Мне, в приятное благоухание Мне, приносимо было Мне в свое время”. И скажи им: “Вот жертва, которую вы должны приносить Господу: два агнца однолетних без порока на день, во всесожжение постоянное. Одного агнца приноси утром, а другого агнца приноси вечером”» (Числ 28:1–4).

Всесожжение называлось *ола* («вознесение», «восхождение»). Вместе с дымом жертва восходила к небу. Талмуд комментирует Мишну. Джейкоб Ньюснер называет трактат Талмуда «Тамид» «обрубленным трактатом», поскольку Талмуд здесь сопровождает меньше половины Мишны<sup>12</sup>. И обрубается он на романе об Александре Македонском. Случайно ли это? Почему был выбран для концовки рассказ, связанный с трактатом, кажется лишь случайной астрономической ассоциацией? В Мишне (Тамид 4:1) речь идет о том, как располагать животное на жертвеннике. При этом упоминаются стороны света (север, юг, запад, восток). Талмуд отзывается на упоминание сторон света следующими словами:

Десять вопросов задал Александр Македонский старейшинам Южной страны. Спросил их: «Что дальше: небо от земли или Восток от Запада?» Ответили старейшины: «Восток от Запада, ведь когда солнце на Востоке, всякий может смотреть на него, и когда солнце на Западе — тоже, но на солнце в зените глядеть нельзя. Мудрецы же говорят: “С Запада на Восток и от неба до земли расстояние то же, ибо сказано: ‘Как высоко небо над землей, так велика милость Его к трепещущим перед Ним. Как далек Восток от Запада, так удалил Он от нас преступления наши’ (Пс 103/102:11–12). Если бы одно расстояние было больше другого, то не упоминались бы оба, а только то, что больше. Почему же никто не в силах смотреть на солнце в зените? Потому что в зените оно ярко светит и открыто взору» (31б–32а).

<sup>12</sup> См.: Neusner 1994b. P. 144.

С этой астрономической темы начинается «талмудический роман об Александре», один из шедевров еврейской позднеантичной словесности. Истоки романа, его параллели с античными авторами хорошо известны и многократно изучены. Не успев умереть, Александр Македонский стал литературным героем. Во множестве появились сборники анекдотов, фантастические повести и романы об Александре. Авторы их стремились к исторической правде не больше, чем Дюма в «Трех мушкетерах». Читателя развлекали и воспитывали. Эфиопия, Индия, Страна амазонок — все шло в ход (не важно, что в Эфиопии он не был, а Страна амазонок в действительности не существовала). Мораль вытекала из самого величия Александра. Величайший из завоевателей, он не мог победить себя; победивший всех, он не мог победить смерть. Могущественнейший из царей, он был бессилен перед философом Диогеном, жившим в бочке, и перед индийскими нагими аскетами (*гимнософистами*). «Отойди, не заслоняй мне солнце», — говорит царю Диоген в ответ на предложение благ и даров.

Известнейшая из книг о великом царе — «Роман об Александре» Псевдокаллисфена. Каллисфен, секретарь Александра, им же казненный, никакого отношения к роману не имеет. Анонимный автор жил в Александрии между 140 и 310 гг. Роман он сплел из множества источников: из вымышленных писем, философских повестей и любовных новелл, существовавших до него. Обрывки рассказов и анекдотов мы находим у Плутарха, Диогена Лаэртского и других авторов. Принято искать в древней и средневековой литературе об Александре фольклор-

ные сюжеты<sup>13</sup>. На наш взгляд, фольклору предшествовал вымысел софистов, предназначенный для услады образованной публики. Плутарх рассказывает анекдот об Онесикрите, историке, сопровождавшем Александра в Индию, и о Лисимахе, полководце Александра. «Онесикрит читал Лисимаху, который уже стал царем, четвертую книгу своей “Истории”, с рассказом об амазонках. Лисимах же, слегка улыбнувшись, спросил: “А где же тогда был я?”» (Жизнь Александра 46).

Еврейские истории об Александре появились задолго до Псевдокаллисфена. Первая книга Маккавейская (1:1–9) открывается историей, рассказанной в киническом духе: он завоевал всю землю, вознесся сердцем, а после этого слег в постель и почувствовал, что умирает. И полководцы разделили его царство, а сыновья их умножили зло на земле. Напротив, у Иосифа Флавия Александр — фигура положительная. Он напоминает персидского царя Кира, который назван в Библии помазанником Господа (см.: Ис 45:1). Сам Господь являет Александру во сне облик первосвященника Иерусалимского, предвещающая победы над персами. Царь идет в Иерусалим и первым приветствует первосвященника (см.: Иудейские древности XI, 325–339). Другую версию того же рассказа содержит талмудический трактат «Йома»:

...Когда просили кутии у Александра Македонского разрушить Храм Бога нашего и разрешение было дано им и объявили Шимону Праведному об этом... облачился он в священнические одежды и накинул священническое

<sup>13</sup> См., например: Костюхин 1972. С. 155 и сл., 160 и сл., 165.

покрывало, и с ним знатнейшие из Израиля с факелами в руках. И всю ночь шли навстречу друг другу Александр и кутии с одной стороны и Шимон Праведный со знатнейшими Израиля — с другой, пока не встал столп зари. Когда же встал столп зари, спросил Александр: «Кто это такие?» Ответили ему: «Это те евреи, что возмущились против тебя». Когда же дошли до Антипатриды, засияло солнце, встретились обе процессии, увидел Александр Шимона Праведного, сошел с колесницы и склонился перед ним. Сказали ему: «Ты — великий царь, и склоняешься перед этим евреем?» Ответил он им: «Образ этого человека шел впереди меня и вел меня к победам в моих войнах» (69а).

Вернемся к талмудическому трактату «Тамид». «Тамид» не демонизирует царя, как это делает Первая книга Маккавейская, и не идеализирует его, как делают Иосиф Флавий и трактат «Йома». История, приведенная в трактате «Тамид», по жанру очень близка к «Роману об Александре». Здесь также сплетены в одно целое и философский анекдот, и письма (послания Александра амазонкам), и моралистический диалог. Мудрецы беседуют с царем о мудрости, сторонах света и о жизни. Мудрость эта, очевидно, заимствована у стоиков и киников:

Спросил Александр Македонский у старейшин Южной страны: «Кто мудр?» — «Кто мудр? — ответили ему. — Тот, кто видит будущее». Спросил царь: «Кто зовется сильным?» — «Кто силен? — ответили ему. — Тот, кто побеждает свои страсти». — «Кто зовется богатым?» — спросил Александр. «Кто богат? — от-

ветили ему. — Тот, кто своей доле рад»<sup>14</sup>. «А что должен делать человек, чтобы жить?» — «Умерщвлять себя». — «А чтобы умереть?» — Для этого следует предаваться жизни». — «Как снискать славу среди людей?» — «Презирать царя и власть». — «Мой ответ, — сказал Александр, — мудрее вашего: следует добиться милости царя и властей и испросить благо для подданных». Вновь задал Александр вопрос: «Где лучше — на суше или на море?» Ответили ему: «На суше лучше. Ведь все мореплаватели ждут не дождутся вернуться на сушу». Спросил царь старейшин Южной страны: «Кто из вас самый мудрый?» — «Мы все равны как один, — отвечали старейшины. — Ибо на каждый твой вопрос у всех нас был один ответ». — «Почему же вы отказываетесь подчиниться мне?» Ответили ему: «Ведь и Сатана иной раз побеждает». Воскликнул Александр Македонский: «Вот я казню вас по царскому указу!» Ответили старейшины: «Ты царь, и власть в твоих руках. Но обман не подобает тебе как царю». Немедленно одел он их в пурпурные одежды и наградил золотыми ожерельями.

Плутарх приводит десять вопросов, которые Александр задал гимнософистам, в том числе — «как снискать любовь у людей?» (Жизнь Александра 64). У Псевдокаллиста мудрецы вызывают гнев царя, эпатируя его своими ответами: «Что такое царство? — Безнрав-

<sup>14</sup> Ср.: «Бен Зом говорит: “Кто мудр? Тот, кто у всех учится... Кто силен? Тот, кто побеждает свои страсти... Кто богат? Тот, кто своей доле рад...”» (Мишна. Авот 4:1).

ственная сила...» и т.п. (3, 6). В индийской литературе греко-бактрыйский царь Менандр задает вопросы индийским мудрецам (Милиндапанха). Перед нами сложившийся жанр, принятый еврейской литературой, по крайней мере, со II в. до н.э., когда было написано «Послание Аристия». В этом псевдоэпиграфе, сочиненном александрийским евреем, выдающим себя за знатного эллина, Птолемей II Филадельф дружески беседует с семьюдесятью толковниками, прибывшим в Александрию из Иерусалима, чтобы перевести Тору на греческий (см.: Послание Аристия 182–300). Беседа происходит на пиру (пир мудрецов!) и носит гораздо более дружеский и менее цинический (кинический) характер, чем разговор старейшин Южной страны с Александром Македонским. Толковники не грубят царю, а скорее готовы согласиться с тем, что «следует добиться милости царя и властей и испросить благо для подданных»<sup>15</sup>. В трактате «Тамид» беседа царя с мудрецами переходит в авантюрное повествование.

[Александр] сказал им: «Я хочу отправиться в страну Африку. Ответили старейшины: «Ты не сумеешь туда добраться, ибо Горы Тьмы преграждают путь». Вскричал царь: «Нет для меня недостижимого! Разве об этом я спрашивал вас? Скажите мне, как одолеть преграды». Ответили старейшины: «Возьми ливийских ослов, что могут идти в тумане и мраке, захвати связки бечевки, чтобы натягивать их вдоль дороги, которой пойдешь, и ты сумеешь вернуться обратно».

<sup>15</sup> Kovelman 2005. P. 126–129.

Так он и поступил. Отправился в путь и пришел в страну, где жили одни женщины. Хотел Александр воевать с ними, но они сказали: «Убьешь нас — пойдет слава: этот царь женщин убил; мы убьем тебя — пойдет слава: этот царь женщинами убит!» Сказал им Александр: «Принесите мне хлеб». Принесли ему золотой хлеб на золотом столе. Спросил царь: «Разве люди едят золотой хлеб?» Ответили ему: «Если ты хотел обычного хлеба, разве нет его в твоей стране, чтобы есть и насытиться? Зачем ты отправился в путь и пришел сюда?» Покинул Александр это место, а на воротах города написал: «Я, Александр Македонский, был глупцом, пока не пришел в страну Африку, где живут женщины, и не научился мудрости у женщин» (32а–32б).

Псевдокаллистен (2, 39) повествует о Туманной стране, где только совет старого воина спасает царя. Чтобы найти обратный путь во мраке, царь оставляет новорожденных жеребцов и берет с собой кобыл, надеясь на их материнское чувство. Этот же автор приводит письмо амазонок Александру, почти дословно совпадающее с нашим текстом: «Если мы победим противника... позор навечно падет на его голову, а если противник победит нас — он победит женщин» (3, 25). Александр Македонский представляет здесь цивилизацию, противную природе. Эта тема развита в сборнике «Берешит Рабба» (33:1), где в роли амазонок выступает царь страны Кация («Крайняя») за Горами Тьмы (как и в нашем варианте). Царь Кации спрашивает его: «Идет ли у вас дождь, светит ли

солнце, есть ли козы и овцы?» Получив утвердительный ответ, царь Кации заключает: «Не для вас светит солнце и идет дождь, но ради коз и овец!» Мотив «золотого хлеба» традиционен, он встречается в известном мифе о Мидасе. В контексте «Тамида» он должен был вызывать ассоциации с хлебами приношения: «Хлеб Мой в жертву Мне, в приятное благоухание Мне, приносимо было Мне в свое время». Талмуд рассказывает (326):

В пути остановился он у источника с водой, сел и начал есть хлеб. Была у него с собой соленая рыба. Он помыл ее, и ожила рыба. Воскликнул Александр: «Не из райского ли сада вода этого источника?» Рассказывают также, что он зачерпнул воды из источника и помыл лицо. Некоторые же утверждают, что он черпал воду, пока не пришел к входу в райский сад. Крикнул царь громким голосом: «Откройте мне ворота!» Ответили ему: «Вот врата Господни, [праведники входят в них]» (Пс 118/117:20). Тогда Александр сказал: «Я все-таки царь и чего-то стою. Дайте мне хотя бы малость». Дали ему череп. Взвесил Александр подарок, и оказался череп тяжелее всего золота и серебра в царской сокровищнице. Спросил царь у еврейских мудрецов: «Что это?» Ответили ему: «Это череп человека, глаза которого были ненасытны, и желаниям его не было предела». — «Чем вы это докажете?» Взяли мудрецы щепотку пыли, засыпали в глазницы черепа, и тот немедленно взлетел на весах. Ибо написано: «Как *Шеол* [царство мертвых] и погибель ненасытны, так и глаза человека ненасытны» (Притч 27:20).

У Псевдокаллисфена (2, 39) Александр посылает к источнику повара. Тот пытается помыть соленую рыбу, но рыба оживает и уплывает из рук. Повар пьет воду и делается бессмертным, а Александр остается ни с чем. Бедный царь, так и не достигший бессмертия! Здесь явно видна связь с шумерским эпосом о Гильгамеше. Гильгамеш добывает траву бессмертия на краю земли, но, пока он купается в реке, траву съедает змея. У Псевдокаллисфена (2, 40) Александр видит двух птиц с человеческими лицами. Птицы кричат: «Александр, почему ты ступаешь по земле, которая принадлежит богу? Поверни назад... Ты не сможешь ступить на Острова Блаженных». В «Тамиде» тема райского сада влечет за собой тему *Шеол*. Поскольку же упомянуты Горы Тьмы и *Шеол*, Талмуд по ассоциации замечает:

Учили в доме учения рабби Элиягу: геенна выше небесного свода. А некоторые говорят, что она находится за Горами Тьмы. Учил рабби Хия: «Рядом с тем, кто изучает Тору ночью, находится *Шехина*, ведь сказано: “Вставай, вставай в ночи в начале каждой стражи, как воду изливай сердце свое пред Господом” (Плач 2:19)». Сказал рабби Эльазар бен Азарья: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа и много мира у сыновей твоих” (Ис 54:13)» (326).

По мнению Ньюснера, история Александра могла попасть в Талмуд ради этого нравоучительного заключения, ради того, чтобы показать превосходство Торы над греческой мудростью. Воплощением греческой

мудрости как раз и являлся Александр. «Но в таком случае, — пишет Ньюснер, — эта история совершенно непропорциональна поставленной задаче. Поэтому нам приходится заключить, что данный тематический фрагмент (“Александр и еврейские мудрецы”) не был частью репрезентации трактата Мишны или темы этого трактата в Талмуде»<sup>16</sup>. Иными словами, по мнению Ньюснера, история Александра оказалась в трактате Талмуда совершенно случайно (ассоциативно). Талмуд никак не выводит ее из Мишны и не соотносит ее с Мишной.

На наш взгляд, все обстоит как раз наоборот. Чтобы понять это, надо сравнить «Роман об Александре» с началом Мишны «Тамид». Трактат Мишны начинается с топографии ночной храмовой стражи и с маршрута молодого священника, осквернившегося ночным извержение семени.

В трех местах священники стерегут Храм: в Палате Абтинаса, в Палате искр и в Палате очага. Палата Абтинаса и Палата искр были наверху. И молодые священники (*ха-ровим*) стерегли там. Палата очага была большая, крыта куполом и окружена каменными ступенями. Старики из священнических родов спали там. И в руках у них были ключи от Храмового двора. И ученики священников (*пирхей кехуна*) спали на подстилках, положенных на землю. Не спали в священных одеждах, но снимали их, сворачивали и подкладывали под голову. Накрывались же собственными накидками. Если с кем-то из них случалось ночное излияние

<sup>16</sup> Neusner 1994b. P. 144.

семени, он выходил и спускался по подземному проходу вниз (а светильники горели с обеих сторон), пока не достигал Палаты омовения. И там были очаг и Палата сиденья славы. И вот какова была эта слава. Если находил, что Палата заперта, знал, что там есть кто-то. Если находил, что Палата открыта, знал, что там нет никого. Спускался и омывался. Поднимался, и вытирался, и грелся у очага. Возвращался и сидел с братьями священниками, пока не отпирали ворота. И тогда выходил, и шел к себе [домой] (1:1).

Топография Талмуда перевернута подобно картине мира в «Божественной комедии»: надо спуститься в нижний лимб ада, чтобы приблизиться к чистилищу. Выше небесного свода и за Горами Тьмы находится геенна. Внизу — водоем, под которым — вход в Эдем. Если у Арриана Александр совершает *анабасис* (восхождение), то в Талмуде с царем происходит нечто противоположное — *катабасис* (спуск). Но точно так же (сквозь тьму, разгоняемую факелами) спускается молодой священник, чтобы в конце пути найти водоем и храмовый сортир со странным названием: «Палата сиденья Славы». Название *кисе шель кавод* («сиденье Славы», «трон Славы») практически совпадает с *кисе ха-кавод* («сиденье Славы», где «Слава» — с определенным артиклем), о котором рабби Элиезер учил: «Хранятся души праведников под сиденьем Славы» (Шаббат 152б). О храмовом сортире сказано: двери его закрыты, если в нем кто-то есть, и открыты, если никого нет. Александр, когда он достиг входа в Эдем, крикнул: «Откройте мне ворота!» Ответили ему: «Вот врата Господни, [праведники входят в



них]» (Пс 118/117:20). Для Александра ворота оказались закрытыми. Души праведников хранятся под сиденьем Славы, но другим туда пути нет.

В конце талмудического трактата «Тамид» мы видим известный стих из Плача Иеремии: «Вставай, вставай в ночи в начале каждой стражи, как воду изливай сердце свое перед Господом» (Плач 2:19). Речь идет об учениках мудрецов, которые встают в ночи и учат Тору. В начале же трактата Мишны «Тамид» речь идет о ночной страже, буквально о храмовой страже. Священники, которые сторожат Храм, спят, подложив под головы свои сакральные одежды (ризы), чтобы не повредить их. Этот жест имеет прямое соответствие в притче из трактата «Шаббат» (152б), которая разъясняет слова Екклесиаста: «И прах вернется в землю, из которой и вышел, а дух вернется к Богу, Который и дал его» (Еккл 12:7).

Верни дух Богу чистым, каким ты и получил его. Вот притча о царе, что роздал ризы свои рабам. Смышленные свернули ризы и сложили в сундук, глупцы же надели их и пошли к своему ремеслу. Со временем потребовал царь ризы обратно. Смышленные вернули отутюженными, глупцы — замаранными. Смышленным царь поразился, на глупцов разгневался. О смышленных сказал: «Пусть вернут ризы в сокровищницу и идут с миром». О глупцах сказал: «Ризы их — в стирку, а их самих — в тюрьму!» Так и Святой, благословен Он, говорит о телах праведников: «Он отходит с миром, покоится на ложе своем» (Ис 57:2) — и о душах их: «Душа господина моего завязана в узле жизни» (1 Сам 25:29). А о телах

грешников: «“Нет мира”, — говорит Господь грешникам» (Ис 48:22) — и о душах их: «А души врагов твоих выбросит Он, как из пращи» (1 Сам 25:29).

Ночная стража не просто служба священников и левитов. Она имеет глубокий символический, эсхатологический смысл. Этот смысл становится ясен из трактата Мишны «Миддот», который следует в Мишне за трактатом «Тамид». Начало трактата Мишны «Миддот» (1:1) совпадает с началом трактата «Тамид»: «В трех местах священники стерегут Храм: в Палате Абтинаса, в Палате искр и в Палате очага». Но далее тексты расходятся. Из второго параграфа первой главы трактата «Миддот» мы узнаем о «человеке Храмовой горы». Этот человек обходит все посты. Если он находит, что стражник не стоит на посту, то говорит ему: «Мир тебе». Если тот спит, человек Храмовой горы бьет его своим посохом. И ему даже разрешено поджечь накидку спящего<sup>17</sup>.

Как не вспомнить притчи Иисуса о бодрствовании, кончающиеся угрозой плача и скрежета зубного (см.: Мф 24:36–51), или же требование бодрствовать, обращенное к ученикам в Гефсиманском саду? Бодрствование ночной стражи явно имеет в виду и Талмуд, когда приводит цитату из Плача Иеремии: «Вставай, вставай в ночи в начале каждой стражи» (Плач 2:19). Один из самых известных мессианских текстов — пророчество Аввакума гласит: «На страже моей стоять буду...»

<sup>17</sup> Эта лемма трактата Мишны «Миддот» процитирована в Талмуде «Тамид» (27б).

(Авв 2:1–4). Но для Талмуда бодрствование — ночное изучение Торы, обязанность учеников мудрецов, которые «умножают мир на земле». Стража молодых священников — метафора ночной учебы. Мир, о котором оповещает «человек Храмовой горы», — метафора мессианских времен. Но мир умножают и ученики мудрецов, а их прообраз — молодые священники. Молодые священники — *ха-ровим*. «Умножают» — *марбим*. Ризы священников, сохраняемые в чистоте, — метафора готовности к мессианским временам.

Александр занимает в этой картине очень важное место. Это место ложного мессии, Антихриста (собственно, *христос* по-гечески и означает «мессия», «помазанник»). Чего стоит его заявление: «Я все-таки царь и чего-то стою»! Царь-помазанник — это и есть мессия. Ризы священника (даже первосвященника) имеют к Александру прямое отношение. Они фигурируют в знаменитой истории о встрече царя с первосвященником. В трактате «Тамид» (27б) вслед за рассказом Мишны о сбережении риз спящими священниками следует рассуждение Талмуда о позволительности носить священническое облачение за пределами Храма. Мы приводим часть этого рассуждения в более полной версии трактата «Йома».

Нельзя носить священническое облачение за пределами Храма. Так ли это? Разве мы не учили, что двадцать пятого дня месяца *тевет* в день горы Гризим, запретный для оплакивания, в день, когда просили кутии у Александра Македонского разрушить Храм Бога нашего, и разрешение было дано им, и объявили Шимону

Праведному об этом, — разве не учили мы, что в этот день облачился он в священнические одежды и накинул священническое покрывало, и с ним знатнейшие из Израиля с факелами в руках. И всю ночь шли навстречу друг другу Александр и кутии с одной стороны и Шимон Праведный со знатнейшими из Израиля — с другой, пока не встал столп зари (69а).

Чтобы оправдать поведение Шимона Праведного, вышедшего за пределы Храма в священнической одежде, приводится стих из Псалма: «Время действовать за Господа — они преступили Закон Твой» (Пс 119/118:26). Талмуд толкует это так: поскольку кутии (самаритяне) преступили Закон и создали смертельную угрозу Иерусалиму и Храму, следовало нарушить Закон, чтобы спасти Иерусалим и Храм. Но можно понимать и иначе: облачение в священнические одежды за пределами Храма есть признак *парусии*, прихода царя-помазанника, каковым и является Александр! За ироническим отношением Талмуда к македонскому владыке может стоять гораздо более уважительная традиция эпохи Второго Храма<sup>18</sup>. Вновь мы находим метафору за *галахой*. Ученики мудрецов — молодые священники, стоящие на страже, но стража их иная и священство их иное. Они совер-

<sup>18</sup> Существует довольно много исследований рассказов об Александре в Талмуде и у Иосифа Флавия. Удивительным образом, хотя *парусия* узнана в эпизоде прихода Александра в Иерусалим, мессианство Александра, связь мессианства с одеждой первосвященника не рассматриваются (см., например: Delling 1981; Cohen Sh. 1982b; Goldstein 1993; Freund 1995; Gnuse 1998; Kim T. 2003; Fletcher-Louis 2004; Amitay 2006).

шают *анабасис* и *катабасис*, они — паломники в середине праздника. Но они также и юные *назорей*, давшие обет. И эту метафору мы находим в трактате «Назир».

\* \* \*

*Назорей*, или *назир*, — это человек, посвятивший себя Господу. Он не должен пить вино и есть виноградные ягоды, бритва не будет касаться головы его. Два самых известных *назорей* — богатырь Самсон, воевавший с филистимлянами, и пророк Самуил, помазавший на царство сначала Саула, а потом (тайно) — Давида. Какое отношение это имеет к разделу Мишны «Нашим» («Женщины»), куда почему-то включен трактат «Назир»? А. Штайнзальц дает удивительный ответ: «Этот трактат включен в раздел “Нашим”, так как по содержанию он похож на трактат “Недарим”»<sup>19</sup>. Действительно, сходство налицо. Трактат «Недарим» посвящен обетам, а *назирут* — один из обетов. Но почему сам трактат «Недарим» включен в раздел «Нашим»? Какая связь между обетами и женщинами? Ответ Штайнзальца таков: «Законы обетов включены в раздел “Нашим” из-за

<sup>19</sup> Штайнзальц 1993. С. 54–55. Адин Штайнзальц — автор фундаментального перевода Талмуда на современный иврит с научно-популярными комментариями и учетом ряда рукописей Талмуда. Его толкования, с одной стороны, современны (особенно в плане реального комментария, раскрытия фактов и предметов, упомянутых в Талмуде), а с другой — традиционны, воспроизводят точку зрения, преобладающую не только в религиозной традиции, но и в традиционалистских университетских кругах. Поэтому мы обращаемся к его толкованиям как к парадигматическим.

того, что обеты женщины могут быть отменены отцом или мужем, и эта их особенность требует подробного рассмотрения»<sup>20</sup>.

Задолго до Штайнзальца редакторы Талмуда пытались ответить на тот же вопрос. Поскольку Талмуд комментирует Мишну, то вопрос стоял так: почему трактат Мишны «Назир» оказался в разделе «Нашим»? Ключ к разгадке они усмотрели в последовательности идущих друг за другом трех трактатов: «Недарим», «Назир», «Сота». Последний из этих трех трактатов, очевидно, соответствует теме раздела «Нашим»: *сота* — это жена, заподозренная в неверности. В начале трактата «Назир» (2а) Талмуд объясняет резоны Мишны с помощью цитаты из Второзакония: «[Если кто возьмет жену и станет ее мужем, то], если она не найдет благоволения в глазах его, потому что он нашел в ней что-нибудь постыдное...» (Втор 24:1). «Что же было причиной постыдного поведения женщины?» — спрашивает Талмуд? И отвечает: «Вино. Всякий, кто увидит *соту* во всем ее безобразии, принесет обет *назирута* — не пить вина». Поэтому трактат «Назир» оказался в разделе «Нашим»!

Еще более сложные разъяснения мы встречаем в начале трактата «Сота» (2а). Талмуд спрашивает: почему в Мишне трактат «Сота» следует за трактатом «Назир», хотя в Торе все наоборот: сначала излагаются законы о *соте* (см. %: Числ 5:11–31), а потом — законы о *назире* (см. там же, 6:1–21)? Ответ таков: в трактате «Ктуббот» обсуждается обет (*недер*), который муж возлагает на

<sup>20</sup> Штайнзальц 1993. С. 54.

жену. Поэтому трактат «Недарим» («Обеты») следует за трактатом «Ктуббот». Поскольку же в трактате «Назир» речь также идет об обетах (*назирут*), то «Назир» следует за трактатом «Недарим». Наконец, «Сота» следует за трактатом «Назир», поскольку «всякий, кто увидит *соту* во всем ее безобразии, принесет обет *назирут* — не пить вина».

Очевидно, Талмуд знает два вида композиции: силлогистический и экзегетический. Силлогистическая композиция исходит из причинно-следственных связей, хотя эти связи трактуются довольно свободно. В экзегетической же композиции комментарий просто следует за комментируемым текстом, копирует его порядок (комментарий на второй стих Торы после комментария на первый стих и т.д.). Эти два вида композиции Талмуд не только знает, он о них рассказывает, ими он пытается объяснить логику Мишны и свою собственную. Однако структура Мишны древнее, чем ее объяснение в Талмуде, хотя последняя и возводит это объяснение к редактору Мишны, самому рабби Иуде Князю. Все ли говорит нам Талмуд о собственной логике, не говоря уже о логике Мишны? Вполне ли он откровенен и вполне ли сознает себя?

В конце трактата Мишны «Назир» мы читаем что-то очень невнятное о пророке Самуиле, который был *назиром*.

Самуил был *назиром*, таково мнение рабби Нехорая, ибо сказано: «И бритва (*мора*) да не коснется головы его» (1 Сам 1:11). Сказано о Самсоне: «И бритва (*мора*) [да не коснется головы его]» (Суд 13:5), и сказано о Самуиле: «И бритва...» Как бритва у Самсона означает

*назирут*, так и бритва у Самуила означает *назирут*. Сказал рабби Йосе: «А разве “мора” не есть страх перед людьми? Сказал ему рабби Нехорай: «А разве не сказано: “И сказал Самуил: ‘Как же я пойду? Ведь услышит Саул и убьет меня’”. И из этого видно, что *мора* (страх) перед людьми была у Самуила» (9:5).

За видимой невнятностью — игра слов. Мишна *на* низывает слова на слова, играет с созвучием: бритва — *мора*, и страх — *мора*. *Назир* Самуил не должен бриться (одно из требований *назирута*!), бритва (*мора*) не коснется головы его, но он испытывает страх (*мора*) перед людьми (перед царем Саулом). При этом разница в написании слова *мора* (с *хей* или с *алеф* на конце) игнорируется.

Талмуд толкует это невнятное высказывание Мишны еще более невнятно, ссылаясь на пророка Исайю: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа” (Ис 54:13)» (Назир 66б). В чем смысл такого толкования? Мы поймем этот смысл, если продолжим читать цитату из пророка: «Правдою будешь утверждена, далека будешь от притеснения, ибо не будешь бояться (*тирай*)» (там же, 54:14). Речь идет об Израиле, который изображен женщиной. Израиль будет свободен от притеснения и страха. Страх (*мора*) перед людьми не коснется Израиля, как бритва (*мора*) не коснется головы *назира*! Талмуд отождествляет «учеников Господа», о которых говорит пророк, с «учениками мудрецов». Тем самым «ученики мудрецов» становятся чем-то большим, чем носители знания. Они выступают в роли коллективного мессии!

Ведь и вся 54-я глава Исайи, относимая обычно к Второисае, носит мессианский характер. «Ликуй, бездетная, нерожавшая, разразись песней и веселись, не мучавшаяся родами, ибо сыновей покинутой больше будет, чем сыновей замужней... *Не бойся*, ибо не будешь постыжена; не смущайся... И все сыновья твои будут учениками Господа, и много мира у сыновей твоих. Правдою будешь утверждена, далека будешь от притеснения, ибо не будешь *бояться* (выделено нами. — А. К., У. Г.)» (Ис 54:1–14). Те, кто спорил с Иисусом, кого в Евангелиях зовут книжниками и фарисеями, сами метили на роль избавителей и спасителей, но собирались играть эту роль всем своим ученым сословием, совместно.

В четвертой главе трактата «Назир» (296) также есть смысловая связь между «учениками мудрецов» и *назирутом*. Здесь мы находим историю юного Ханины, которого отец решил сделать *назиром* и привел к раббану Гамлиэлю. Услышав мудрые слова мальчика, Гамлиэль поцеловал его в голову и сказал: «Я уверен, что он обязательно станет учителем (*море*) *галахи* в Израиле!» И действительно, вскоре он стал учить *галаху* (*хораа*) в Израиле. Очевидно, Талмуд играет на созвучии слов «бритва» (*мора*), «учение» (*хораа*) и «учитель» (*море*). Игра слов выражает мысль, уже известную нам по пятой главе того же трактата: ученики мудрецов — истинные *назиры*.

Нам представляется, что у трактата «Назир» кроме галахической темы (правила *назирута*) есть тема аггалическая, построенная на метафоре. Тема эта вполне соответствует разделу «Нашим» («Женщины»). Женщина — это Израиль. Израиль же — *сота*, жена, подо-

зреваемая в неверности. Бог на короткое время оставил ее, но возвращает к Себе. И причина спасения — юные *назореи*, ученики мудрецов, *назирут* которых — не воздержание от вина и бритья волос, а учение. Можно сомневаться, была ли эта мысль заложена в Мишне, но Талмуд делает ее явной.

Мотив страха (*мора*) звучит и во второй главе трактата «Недарим» (20а). Талмуд ссылается на Книгу Исхода:

[Сказал Моисей народу: не бойтесь (*ал тирау*); Бог пришел, чтобы испытать вас] и чтобы страх Его был пред лицом вашим». Это сказано о стыде. «Дабы вы не грешили» (Исх 20:17). Это учит нас, что стыд ведет к страху (*йира*) перед грехом. Поэтому сказали: «Если человек стыдлив, это хороший знак для него». Другие же говорят: «Если человек стыдлив, нелегко ему впасть в грех. Если же нет у него стыда, наверняка отцы его не стояли у горы Синай».

Здесь уже перед нами не страх перед людьми, от которого Бог спасает. Здесь — страх перед Богом, спасающий от греха. В первой главе трактата «Недарим» (86) схожая мысль приписывается пророку Малахии:

О чем написано: «А для вас, боящихся имени Моего (*йир'ей шеми*), засияет солнце спасения, а на крыльях его — исцеление» (Мал 3:20)? Это относится к тем, кто боится (*йир'ин*) произносить Имя Имен всеу.

Пример боящихся — прекрасный юноша, пастушок, который увидел свое отражение в водах источника и

почувствовал, как злое побуждение подступило к нему. Он стал *назореем* и состриг свои прекрасные волосы, посвятил себя Господу (см.: Назир 4б). Миф о Нарциссе в талмудической трактовке. Миф о Самсоне, переименованный ученым сообществом. Самсон потерял силу, сбрив волосы, а пастушок приобрел ее.

Трактаты «Недарим» и «Назир» следуют один за другим, галахическую основу обоих составляет тема обета. Но наряду с галахической темой и галахическим единством есть аггадическая тема и аггадическое единство. В обоих трактатах речь идет о «страхе». В одном случае это страх перед Богом, в другом — страх перед людьми. В трактате «Недарим», где речь идет о страхе перед Богом, эта тема разворачивается «здесь и теперь», в моральной плоскости. В трактате же «Назир» она переносится в метаисторию. Страх перед Богом делает юношей *назореями*, учениками мудрецов. И они же — юные священники, которым надлежит спуститься и омыться от скверны, чтобы опять подняться, пройти через воды *микве*, чтобы войти в Райский сад. Как завершение темы в конце трактата «Назир» появляются слова: «Ученики мудрецов умножают мир на земле, ибо сказано: “И все сыновья твои будут учениками Господа”».

## ГЛАВА 9

ПУТЬ БОГА И ПУТЬ ИЗРАИЛЯ:  
«МОЕД КАТАН»

Держу пари, что я еще не умер,  
И, как жокей, ручаюсь головой,  
Что я еще могу набедокурить  
На рысистой дорожке беговой.

Осип Мандельштам. 7 июня 1931 г.



едьмая глава Евангелия от Иоанна повествует о странном паломничестве Иисуса:

Приближался праздник Иудейский — поставление кущей. Тогда братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо и братья Его не веровали в Него. На это Иисус сказал им: Мое время (*кайрос*) еще не настало, а для вас всегда время (*кайрос*). Вас мир не может ненавидеть, а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы. Вы пойдите на праздник сей; а Я еще не пойду на сей праздник, потому что Мое время еще не исполнилось. Сие сказав им, остался в Галилее. Но когда пришли братья Его, тогда и Он пришел на праздник не явно, а как бы тайно. Но в половине уже праздника вошел Иисус в храм и учил (Ин 7:2–14).

«Срок» (*кайрос*), который еще не настал, — это время крестной казни, время искупления: «И искали схватить Его, но никто не наложил на Него руки, потому что еще не пришел час Его» (Ин 7:30). Когда настанет срок, Иисус пойдет к «Пославшему Его» (там же, 7:33). Но пока что Иисус держит Свои дела в тайне, хотя и творит их. Он ищет быть известным, но не явил Себя миру. Он приходит на праздник тайно, но уже «в половине праздника» проповедует в Храме. «В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей» (там же, 7:37). Что такое «половина праздника», что такое «срок», почему он еще не настал, хотя праздник уже наступил и время паломничества настало?

Септуагинта переводит греческим словом *кайрос* («срок») еврейское слово *моед*. Но по исходному значению *моед* — «собрание», «встреча» (от *йаад* — «собира́ться», «встречаться»). Евреи встречаются с Богом в шатре, в Скинии собрания (*охэль моед*). Поэтому Скиния называлась также *мишкан* — «обитание», «присутствие» («присутствие Бога»). Скинию заменяет Храм. Тора предписывает евреям три «паломнических праздника» — Пасха (*песах*), Пятидесятница (*шавуот*) и Кущи (*суккот*). Паломничество — встреча с Богом, обитающим в Храме, а сам праздник — *моед*, «встреча». Срок (*кайрос*) Иисуса — это и есть Его встреча с Богом, но не встреча в Храме во время паломничества (и потому Он не хочет идти с братьями), а встреча после смерти и воскресения. Срок еще не настал, Иисус еще не умер и еще не воскрес, хотя времени осталось не много. И отсюда Его диалог с фарисеями:

Иисус же сказал им: еще недолго быть Мне с вами, и пойду к Пославшему Меня. Будете искать Меня, и не найдете; и где буду Я, туда вы не можете прийти. При сем Иудеи говорили между собою: куда Он хочет идти, так что мы не найдем Его? Не хочет ли Он идти в Еллинское рассеяние и учить Еллинов? Что значат сии слова, которые Он сказал: «будете искать Меня, и не найдете; и где буду я, туда вы не можете прийти»? В последний же великий день праздника стоял Иисус и возгласил, говоря: кто жаждет, иди ко Мне и пей (Ин 7:33–37).

Если последний день праздника ап. Иоанн называет «великим», то что же такое «половина праздника»? На языке Мишны и Талмуда это *холь ха-моед* или *моед катан*, время между первым и последним днями Пасхи, Кущей. *Кайрос* стоит в центре христианского богословия, а «середина праздника» остается в тени. Вывести ее из тени может только изучение Мишны и Талмуда. Мишна была издана через столетие после Евангелия (около 200 г. н.э.), но ее установления восходили к учению фарисеев. Вавилонский Талмуд редактировался с III по VII в., но в него вошли толкования более ранние. Не только внутри Талмуда и Евангелий мы видим диалектику и дуальные оппозиции, но и между собой христианские и еврейские тексты находятся в диалектическом противоречии — не в противоречии «полемики», но в противоречии понимания, которое двоится, сходится и расходится. Тексты эти символичны. В Евангелиях символичны не только слова, но и поступки Иисуса. В Мишне и Талмуде символичны установления.

Прямой смысл трактата «Моед катан» — законы полупраздника (что разрешено и что запрещено). Но есть и иной, символический смысл, смысл трактата и самого полупраздника. Чтобы понять смысл трактата, нужно увидеть его структуру, симметрию начала и конца. В начале и конце трактата Мишны «Моед катан» — смерть и воскресение.

Уже второй параграф первой главы разрешает «отмечать могилы знаками». Видимо, знаки должны были уберечь от случайного осквернения. В пятом параграфе приводится мнение рабби Меира: в полупраздник может человек собирать кости отца и матери, «поскольку это радость для него». Рабби Йосе возражает: «Это горе для него». Напомним, что мертвеца клали в склеп (Иисуса — в новый склеп, «куда еще никто не был положен»; Ин 19:41) и ждали, пока плоть не истлеет, чтобы собрать кости в кувшин<sup>21</sup>. Зацепившись за тему второго захоронения, Мишна продолжает в том же духе: похороны, траур, изготовление склепов и ниш и т.п. (1:5–6). Таково начало трактата. Началу трактата симметричен его конец — последние пять параграфов третьей главы (там же, 3:5–9). Они также посвящены похоронам, трауру и плачу плакальщиц. Начинается это все с загадочного установления:

Если кто хоронит умершего родственника за три дня до паломнического праздника (*регель*), отменяются для него семь дней траура, а если за восемь дней, то отменяются тридцать дней траура. Ибо говорят:

<sup>21</sup> См.: Мишна. Санхедрин 6:6.

«Суббота совершает восхождение, но не прерывает [траура], а паломнические праздники прерывают [траур], но не совершает восхождение» (Мишна. Моэд катан 3:5).

В этом установлении есть технический смысл. «Совершать восхождение» — входить в число. Суббота «входит в число» дней траура и поэтому траур не прерывает. Но смысл выражен абсолютным парадоксом. Ведь «восхождение» — это и есть паломничество. Получается, что суббота совершает паломничество, а паломнические праздники не совершают!

Последний параграф Мишны (3:9) спрашивает:

Что такое плач (*инуи*)? Это когда все вместе оплакивают (*онот*). А что такое плачевная песня (*кина*)? Это когда одна говорит, а другие за ней плачут. Как сказано: «И учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням (*кина*)» (Иер 9:19). Но о будущем, которое должно наступить, он говорит: «Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле; ибо так говорит Господь» (Ис 25:8).

Вопрос технический и ритуальный (типы заплачек и их различие) решается ссылкой на пророчество о конце времен. Пророческий смысл «перечеркнут» техническим, но не стерт до конца, просвечивает через казуистику. Смерть будет поглощена в конце времен, наступит воскресение из мертвых. И тогда понятно, почему, по мнению рабби Меира, сбор костей отца или матери —



радость для человека. Ведь сухие кости должны покрыться мясом и жилами и восстать в конце времен. Именно так читали мудрецы Талмуда видение Иезекииля<sup>22</sup>:

Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот, весьма много их на поверхности поля, и вот, они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: «Кости сухие! слушайте слово Господне! Так говорит Господь Бог костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете» (Иез 37:1–5).

Ровно этим мотивом (поле, полное костей) Талмуд начинает свой аггадический комментарий к Мишне. Мишна разрешает в дни полупраздника «отмечать могилы знаками», чтобы избежать осквернения. Талмуд ищет для этого основание, *асмахту*, и находит ее у Иезекииля, в пророчестве о гибели Гога и Магога:

Сказал рабби Шимон бен Пази: «Где Тора намекает на это? Вот где: “[Тогда и назначат людей, которые постоянно обходили бы землю и с помощью прохожих погребали бы оставшихся на поверхности земли, для очищения ее; по прошествии семи месяцев они начнут делать поиски;] и когда кто из обходящих землю увидит кость

<sup>22</sup> См., например: Дварим Рабба (Либерман) 1974. Разд. «Китаво» 6. С. 110.

человеческую, то поставит возле нее знак, [доколе погребатели не похоронят ее в долине полчища Гогова]» (Иез 39:14–15)».

Казалось бы, до смысла пророчества рабби Шимону нет дела, ему важна лишь казуистика: в Мишне сказано, что могилы отмечают знаками, и у Иезекииля сказано, что могилы отмечают знаками. Но за казуистикой и словарными аналогиями все же видна (не стерта) эсхатология: в конце времен мертвые кости будут убраны с земли. Этот мотив проясняется в дальнейшей дискуссии. Мудрецы нанизывают один библейский стих на другой в поисках позволения отмечать могилы знаками (5a):

«[А прокаженный...] должен кричать «нечист! нечист!» (Лев 13:45). «...И перед слепым не клади препятствия» (там же, 19:14). «И сказал: “Поднимайте, поднимайте, ровняйте путь, убирайте преграду с пути народа Моего” (Ис 57:14)». «[Научай их уставам и законам], указывай им путь, по которому они должны идти, [и дела, которые они должны делать]» (Исх 18:20). «Ограждайте же сынов Израиля от нечистоты их...» (Лев 15:31). «Храните заповеданное мной» (Лев 18:30). «А прокладывающему путь явлю спасение Божие» (Пс 50/49:23).

В этой цепи цитат главные метафоры — «путь» (*дерех*) и «препятствие» (*михшоль*). Законоучители оберегают Израиль на его пути от препятствий, от скверны (от мертвых костей), расставляя знаки. К ним

Талмуд применяет заповедь «и перед слепым не клади препятствия» (Лев 19:14). Но о них же говорит Иисус в притче: «Может ли слепой водить слепого? Не оба ли упадут в яму?» (Лк 6:39). «Препятствие» (*михшоль*), которое нельзя класть перед слепым, не что иное, как «камень преткновения» (*эвен негеф*). В знаменитом пророчестве Исайи есть оба эти понятия («препятствие» и «камень преткновения»). Камнем преткновения и скалой препятствием для Израиля становится сам Бог:

Господа Воинства — Его чтите свято, и Он — страхваш, и Он — трепет ваш! И будет Он освящением, и камнем преткновения (*эвен негеф*), и скалою препятствия (*цур михшоль*) для обоих домов Израиля, петлею и сетью для жителей Иерусалима. И многие из них споткнутся о препятствие (*кашу*) и упадут, и разобьются, и запутаются в сети, и будут уловлены (Ис 8:13–15).

Павел цитирует это пророчество и применяет его к Иисусу:

Что же скажем? Язычники, не искавшие праведности, получили праведность, праведность от веры, а Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности. Почему? потому что искали не в вере, а в делах закона. Ибо преткнулись о камень преткновения, как написано: «Вот, полагаю в Сионе камень преткновения (*литон проскомматос*) и скалу препятствия (*петран скандалу*); но всякий, верующий в него, не постыдится» (Рим 9:30–33).

Сразу вслед за цитатой из Книги Левит о слепом, перед которым нельзя класть препятствие (*михшоль*), Талмуд приводит слова Исайи, продолжая тему «препятствия»: «И сказал: “Поднимайте, поднимайте, ровняйте путь (*пану дерех*), убирайте препятствие (*михшоль*) с пути народа Моего” (Ис 57:14)». Слова эти — зеркальное отражение иных слов того же пророка: «Глас вопиющего в пустыне: ровняйте путь (*пану дерех*) Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (там же, 40:3). В Евангелии от Марка эти слова сказаны об Иоанне Крестителе: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему» (Мк 1:3). Ученики мудрецов убирают препятствие, помечают могилы, готовят путь Израилю, но Иоанн готовит путь Иисусу, Который Сам — препятствие и камень преткновения. Путь Господа и путь Израиля.

Путь загражден нечистотой, да и путник нечист и болен, сам он — прокаженный и слепой. С его пути надо убрать скверну, препятствие. Что же это за путник? Израиль. Надо очистить его от скверны и повести, как ведут слепого. И кто же сделает это? Те, кто научает уставам и законам, — ученики мудрецов, законоучители. Да и сама *галаха*, которой они учат, переводится не иначе, как «хождение», искусство ходить в праведности, поступать по правде. Русский язык, следуя еврейскому, сочетает пространственное с этическим: «поступать», «вести себя», «ходить». «И Енох ходил перед Богом» (Быт 5:22, 24). Не только праведные дела, но и «размышления о путях своих» достойны награды. Рабби Йехошуа бен Леви предлагает вместо «прокладывающему путь» читать «оценивающему и размышляющему».

Такому человеку будет явлено «спасение Божие». И как пример для подражания — ученик рабби Янная, который каждый день задавал своему учителю вопросы, а в субботу праздника не задавал вопросов. К нему рабби Яннаи применил стих: «А прокладывающему путь явлю спасению Божие».

Лейтмотив Мишны — смерть и воскресение, лейтмотив Талмуда — путь. Эти вещи неизбежно взаимосвязаны. Как писала Ольга Фрейденберг, «мотив пути надо понимать не отвлеченно, а конкретно, как один из древних мифологических мотивов, в которых путь, дорога означает смерть, дорогу в преисподнюю. Человек должен пройти путь смерти, пространствовать в буквальном смысле слова, и тогда он выходит обновленным, вновь ожившим, спасенным от смерти»<sup>23</sup>. В Талмуде путь понимается еще конкретнее — как мессианское паломничество, соединяющее две радости — радость праздника Кушей и радость освящения Храма царем-помазанником, мессией.

Действительно, рабби Меир в Мишне разрешает человеку собирать кости отца и матери в праздник, «поскольку это радость для него» (1:5). В развитие темы Мишна запрещает человеку в праздник жениться «поскольку это радость для него» (1:7). Почему? Талмуд поясняет: «Не пристало смешивать одну радость с другой» (8б) — радость женитьбы и радость праздника. А откуда известно, что не пристало смешивать одну радость с другой? Из Первой книги Царств: «И сделал Соломон в то время праздник, и с ним весь Израиль — большое собра-

<sup>23</sup> Фрейденберг 1978. С. 506.

ние, [сошедшееся] от входа в Хаммат до реки Египетской, — пред Господом, Богом нашим: семь дней и семь дней — четырнадцать дней» (1 Цар 8:65). Семь дней царь праздновал освящение Храма и семь дней — поставление Кушей, не смешивая эти две радости. Дважды Соломон прощался с народом, поскольку в Писании сказано: «В восьмой день Соломон отпустил народ» (1 Цар 8:66), и также сказано: «И в двадцать третий день седьмого месяца царь отпустил народ» (2 Пар 7:10). Отсюда рабби Шимон бар Йохай заключает: «Ученик, который попросился (*нифтар*) со своим учителем и заночевал в том же городе, должен еще раз попрощаться (*лифатер*) с ним» (9а). «Прощание» выражено тем же глаголом (*нифтар*), что и «умирание», и имеет привкус смерти. Двойное прощание параллельно двойному захоронению.

И наконец, в последних словах трактата прощание буквально переходит в смерть:

Сказал рабби Леви бар Хаята: «Тот, кто прощается (*нифтар*) с мертвым, должен говорить ему не “иди с миром”, но “иди в мире”. Тот же, кто прощается (*нифтар*) с живым, должен говорить ему “иди с миром”, но не “иди в мире”. Когда прощаешься (*нифтар*) с мертвым, подобает говорить ему не “иди с миром”, но “иди в мире”, ибо сказано: “А ты отойдешь к отцам твоим в мире, [будешь погребен в старости доброй]” (Быт 15:15). Когда же прощаешься (*нифтар*) с живым, подобает говорить ему “иди с миром”, но не “иди в мире”, ведь Давид сказал Авессалому, [прощаясь с ним]: “Иди в мире” (2 Сам 15:9), — и пошел Авессалом к гибели своей. Моисей же сказал Иофору: “Иди с миром” (Исх 4:18), —

и пошел Иофор, и преуспел». И еще сказал рабби Леви: «Всякий, кто выходит из синагоги, чтобы войти в дом учения, а также тот, кто выходит из дома учения, чтобы войти в синагогу, удостоивается узреть лик *Шхины*, ибо сказано: “Идут они от силы к силе, явится он перед Богом в Сионе” (Пс 84/83:8)». Сказал рав Хия бар Аши от имени Рава: «Для учеников мудрецов нет покоя даже в Будущем мире, ибо сказано: “Идут от силы к силе, явится перед Богом в Сионе”» (29а).

Суэта с прощанием продолжается после смерти и даже после воскресения из мертвых. Ученики мудрецов переходят из синагоги в ешиву, из ешивы — в синагогу, не зная покоя (*менуха*). Это напоминает жалобы на отсутствие покоя (*маноах*) и утешителя (*менахем*) в Плаче Иеремии (1:2, 3, 9, 21)! И все это основано на 84-м псалме Давида («Идут от силы к силе, явится перед Богом в Сионе»)! Странность такого толкования была ясна самим толкователям. Ее пытались снять, переиначив библейский текст, тем более что в тексте псалма есть противоречие. В первой части стиха («идут от силы к силе») — множественное число, а во второй части («явится перед Богом в Сионе») — единственное. От силы к силе идут, вероятно, паломники, направляющиеся в Сион. Но кто же тот один, кто явится перед Богом в Сионе? Выход нашла еще Септуагинта, переведя *эль элохим* на греческий не «перед Богом», а «Бог Богов» — ὁ θεὸς τῶν θεῶν (Пс 83:8 по нумерации Септуагинты). Ведь на иврите предлог *эль* («перед») звучит как существительное *эль* («Бог»). Получилось следующее: «Идут от силы к силе, явится Бог Богов в Сионе».

Используя ту же игру слов, «Мидраш Тхиллим» (на тот же псалом 84:8 по масоретской нумерации) передает эту фразу так: «пока не явится Бог Богов в Сионе»<sup>24</sup>. То есть суэта будет продолжаться только до тех пор, пока не явится Бог в Сионе. А тогда уже никто не будет переходить от силы к силе, из ешивы в синагогу и обратно. Ученые обретут, наконец, покой!

Такое понимание псалма противоречит самой его сути. Ведь псалом этот — песня паломников. Они идут, чтобы явиться перед Богом в Сионе, и в пути тоскуют по Храму, по храмовым дворам:

Как вожделенны жилища Твои, Господь воинств! Истомилась душа моя, желая [войти] во дворы Господни; сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому. Блажен человек, которого сила в Тебе и у которого в сердце стези направлены к Тебе. [...] Проходя долиною плача, они открывают в ней источники, и дождь покрывает ее благословением; идут от силы в силу, являются пред Богом в Сионе (Пс 84/83:2–3, 7).

В оригинале сказано: «долина *ха-Баха*» (вероятно, долина бальзамовых деревьев). Но и Септуагинта, и Талмуд (Эрувин 19а) читают: «долина плача», место, где мучаются и терпят нужду<sup>25</sup>. На церковнославянском

<sup>24</sup> Мидраш Тхиллим (Бубер) 1891. С. 371.

<sup>25</sup> По мнению Франчески Ставракопулу, Иезекииль, говоря о «долине полчища Гогова (гей Хамон-Гог)» (Иез 39:11), имеет в виду долину сынов Енномовых около Иерусалима, место погребения, мертвых костей (см.: Stavrokopoulou 2010. P. 80). Если

это «юдоль плачевна». Через «юдоль» проходят паломники, которым ученики мудрецов расчищают путь. Да и сами ученики мудрецов идут от силы к силе, и нет им покоя. И в конце пути, в Будущем мире нет им покоя! Как можно представить себе Будущий мир без учения и без проповеди? Это было бы полной потерей смысла. Здесь заложено противоречие, которое есть уже в «Пире» Платона, — между стремлением к мудрости и обладанием мудростью. Обладание должно отменить стремление! По словам Диотимы, наставницы Сократа, Эрот, зачатый богиней бедности от бога богатства, всю жизнь тянется к прекрасному, занимается философией, но все, что он приобретает, идет прахом (203 с-е). Эрот — лучший помощник того, «кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное»<sup>26</sup>.

Христианские богословы толковали шествие от силы к силе в духе сугубо платоническом. У Оригена в «Комментариях к Псалмам» речь идет о соединении Божественного знания с человеческим (1:1). А у Теодорета Кирского (ок. 393 — ок. 457) шествующие от силы к силе «ежедневно прибавляют в силе и добродетели, радостно принимают жизнь аскетическую, так что переходят от молитвы к пению псалмов, от пения псалмов — к молениям, от молений — к чтению

---

так, то псалом содержит смысл и прямой, и метафорический. Они проходят долиной плача, поскольку через испытания, приближаясь к Иерусалиму.

<sup>26</sup> Платон 2006/2007. Т. 2. С. 145. Пер. С. К. Апта.

Божественных речений, от чтения Божественных речений — к увещанию и наставлению менее совершенных. Идя от силы к силе, ежедневно увеличивают свое богатство. “Явится Бог Богов в Сионе”. Эту перемену дел совершил Бог Логос, вочеловечившись и во плоти явившись людям и сначала в Сионе явив свое явление» (Комментарии к псалмам 73–150). Паломничество завершается явлением, *эпифанией*, Бог являет себя в Сионе.

По мнению Моше Иделя, два вектора еврейской мистики — *апотеосис* (обожение) и *теофания* (богоявление). «Апотеосис представляет усилие немногих индивидуумов из числа элиты превзойти человеческое смертное состояние путем *теосиса*, восхождения к высотам. Вектор *теофании* направлен в другую сторону, не вверх, но вниз. Это откровение божества — прямое или через посредствующую иерархию»<sup>27</sup>. В Талмуде все несколько иначе. Два вектора действительно существуют — явление Бога Израилю и явление Израиля Богу. И то и другое совершается в момент паломничества. Не «немногие индивиды», но весь Израиль является, восходит к Сиону, где Бог показывает Себя Израилю. Восхождение (паломничество) переходит в метафору, чтобы вновь (в конце времен) вернуться в реальность. Израиль восходит под водительством законоучителей, приготовляющих ему путь.

Для учеников мудрецов восхождение — бесконечно. Даже у цели, в Сионе, им нет покоя. Их праздник — середина праздника, *моед катан*. Ведь если восхождение

---

<sup>27</sup> Idel 2007. Р. 4.

закончено, исчезает смысл их существования — стремление к обладанию Торой. Тора в Талмуде сравнивается с прекрасной женщиной, как мудрость у Платона — с прекрасным юношей. Обладание не может быть полным, цель никогда не достигается, срок никогда не наступает вполне. Что вовсе не отменяет наступления срока, успешного завершения паломничества.

## ГЛАВА 10

# ЛЕГЕНДА О МИРЬЯМ БАТ БИЛЬГЕ: «СУККА»

В те дни вышли из Израиля сыны беззаконные и убеждали многих, говоря: пойдем и заключим союз с народами, окружающими нас, ибо с тех пор, как мы отделились от них, постигли нас многие бедствия.

1 Мак 1:11



та легенда — одна из самых известных в Талмуде. Трактат «Сукка» (56б) передает нам традицию, восходящую к танням («Учили наши наставники»).

Случай с Мирьям бат Бильгой, что сменила веру и вышла замуж за *стратиота* (военачальника) из войска греческих царей. Когда греки вошли в Святилище, она сандалией била по жертвеннику и говорила: «Люкос, люкос (волк, волк — по-гречески), доколе ты будешь истреблять богатство Израиля, а в час беды не спешить на помощь!»

Дикость и странность легенды легкообъяснима из рассказа о событиях первой половины II столетия до н.э. Вторая книга Маккавейская сообщает нам о Симоне, который занимал должность «простата» Храма

(см.: 2 Мак 3:4). Характер этой должности не совсем ясен, но речь может идти о заместителе первосвященника, занимавшемся хозяйственными вопросами. Симон донес селевкидским властям сначала о финансовых злоупотреблениях первосвященника Онии III, а затем и о его политической неблагонадежности (см. там же, 3:5–6; 4:1–2). Брат Симона, Менелай, стал первосвященником в 172/171 г. до н.э. и возглавил партию «крайних эллинистов». При нем совершилось осквернение Храма, проводилась религиозная реформа. После успехов Иуды Маккавея и очищения Храма, давшего начало празднованию *Хануки*, Менелай был казнен по приказу Антиоха V как виновник всех неурядиц. Что же касается третьего брата, Лисимаха, то он погиб в Иерусалиме во время народных волнений.

В греческих рукописях Второй книги Маккавейской (см.: 2 Мак 3:4) и в Вульгате Симон принадлежит к колену Биньямин, но старолатинский и армянский переводы дают иное чтение — Бильга. Это чтение — логическое, поскольку священники принадлежали к колену Леви, а не к колену Биньямин. Священнический род Бильга упомянут не только в Талмуде, но и в Библии (см.: 1 Пар 24:14). Мирьям из рода Бильга (бат Бильга) предстает героиней хорошо известной истории.

Недавно это толкование было оспорено. Д. Шварц выступил в защиту греческой рукописной традиции (более ранней, чем армянская или старолатинская). По мнению Шварца, Симон действительно был из колена Биньямина<sup>1</sup>. И тогда легенда о Мирьям бат Бильге по-

<sup>1</sup> См.: Schwartz 2008. P. 95–96.

висает в воздухе. Она повисает в воздухе при подходе к талмудическому трактату как к антологии, случайному собранию анекдотов и установлений. Но стоит увидеть единство трактата, как легенда спускается на историческую почву.

Трактат «Сукка» принадлежит к разделу «Моед» («Срок»). Его тема — праздник *Суккот* (праздник Кущей), один из трех «паломнических» праздников, самый веселый из них, когда праведники плясали в Храме на исходе первого дня. *Сукка* — это шалаш, крытый ветками и травой. Блестящий анализ метафоры *сукки* мы находим в статье Джеффри Рубенштейна<sup>2</sup>. Рубенштейн начинает свой анализ с заповеди *сукки* в Торе. Тора велит евреям:

В кущах живите семь дней; всякий туземец Израильянин должен жить в кущах, чтобы знали роды ваши, что в кущах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли Египетской. Я Господь, Бог ваш (Лев 23:42–43).

По мнению Рубенштейна, у мудрецов должен был возникнуть вопрос: неужели Господь действительно поселил сынов Израилевых в шалашах (а не в шатрах) в каменистой пустыне, где ни веток, ни травы не напасть? Ведь в рассказе об Исходе речь идет именно о шатрах (палатках). Ответом на этот вопрос было метафорическое толкование заповеди. Такое толкование Рубенштейн находит в одном из древнейших

<sup>2</sup> См.: Rubenstein 1994.

толкований на Книгу Левит. Сифра приводит дискуссию между вечными оппонентами — рабби Элиезером и рабби Акивой.

Рабби Элиезер сказал: «Это были настоящие шалаши». Рабби Акива сказал: «Шалаши были Облаками Славы»<sup>3</sup>.

Символика шалашей (*суккот*) дана здесь явно и открыто, ее расшифровка не требует гигантских усилий. В Синайской пустыне евреи пребывали под сенью Облаков Славы, подобно тому как на празднике Кущей они пребывают под сенью обычных шалашей из веток и травы. Разве что можно (и нужно) детализировать эту символику, находить в источниках толкования, с ней связанные. Тем не менее Рубенштейн представляет ситуацию как головоломку, в которой участвуют тень (сень) шалаша, Божественное присутствие (*Шхина*) и Облака Славы.

Фрагменты головоломки теперь сошлись. Сень Божественного Присутствия защищает Израиль. Облака Славы — видимая форма Божественного Присутствия. Рождается параллель между *галахой* и *аггадой*. Тень в *галахе* параллельна Облакам Славы в *аггаде*. Установления, требующие, чтобы в *сукке* было больше тени, чем солнечного света, параллельны символике *сукки* как Божественного Облака... На более глубоком уровне и *галахическая*, и *аггадическая* традиции отражают и выражают религиозный опыт пребывания в *сукке*. В тени

<sup>3</sup> Сифра (Вайс) 1862, разд. «Эмор» 17:11, 103а.

*сукки* человек ощущает Божественную защиту, любовь и близость<sup>4</sup>.

Нет сомнения, Талмуд насыщен символами. *Сота* (жена, заподозренная в неверности) — символ Израиля, неверного Богу, *гет* (разводное письмо) — символ развода между Богом и Израилем, *киддушин* (венчание, освящение мужчиной женщины) — символ венчания между Богом и Израилем, символ освящения Израиля и т.п. В трактатах *галаха* перекликается *аггадой*, *галахические* установления — с *аггадической* символикой. Но сами по себе эти символы лежат на поверхности и восходят к библейским метафорам. Обнаружить их не составляет особого труда. То, что остается сокрытым, — переход метафоры в аллегорию, наделенную сюжетом и глубинным метаисторическим смыслом. Эта скрытая аллегория, по нашему мнению, лежит в основе композиции трактатов Мишны и Талмуда. Мы пытаемся искать опорные точки композиции в конце и начале трактатов. Между концом и началом часто есть прямая метафорическая связь — симметрия, наполненная смыслом. Нет ли такой симметрии в трактате «Сукка»?

На первый взгляд — нет и не может быть. Никакой явной связи между началом и концом трактата нет ни на *галахическом*, ни на *аггадическом* уровне. Первая глава посвящена техническим деталям *сукки* — ее высоте, строительным материалам и т.п. В последней (пятой) главе речь идет о храмовых ритуалах праздника *Суккот*, а заодно и о храмовых ритуалах вообще. Известно, что в

<sup>4</sup> Rubenstein 1994. P. 381.



Иерусалимском Храме священники делились на «стражи» или «череды». Стражи сменяли друг друга в заведенном порядке. У каждой стражи в Храме была особая ниша («окно»), куда складывались принадлежности служения (ножи и т.п.). Каждой страже полагалось кольцо, чтобы вести жертву к алтарю. Последний параграф трактата Мишны «Сукка» (5:8) указывает, что хлеба приношения распределялись между стражами (речь идет о хлебах, уже пролежавших в Храме неделю). Те, кто заступал на службу, делили между собой хлеба приношения с северного конца стола, а священникам «сдающим смену», доставались хлеба с южного конца стола. Но у этого порядка было исключение: священники из рода Бильга всегда «делили на юге», их кольцо для жертвоприношений было прикреплено (к стене?), а их окно было закрыто. Почему? В связи с этим упоминанием рода Бильга Талмуд и приводит случай с Мирьям:

Случай с Мирьям бат Бильгой, что сменила веру и вышла замуж за *стратиота* (военачальника) из войска греческих царей. Когда греки вошли в Святилище, она сандалией била по жертвеннику и говорила: «*Люкос, люкос* (волк, волк — по-гречески), доколе ты будешь истреблять богатство Израиля, а в час беды не спешить на помощь!» И когда мудрецы услышали это, прикрепили кольцо и закрыли нишу. А некоторые говорят, что священники из стражи Бильга опаздывали и их братья из стражи Йешивав приходили и служили вместо них, так что, хотя от соседства с грешниками не выигрывают, соседи Бильга оказались в выигрыше. Ведь Бильга всегда делили приношения на юге, а бра-

тья их из рода Йешивав — на севере. Если Бильга действительно опаздывали, то понятно, почему вся стража подверглась наказанию. Но если согрешила только одна женщина, то почему наказали всю стражу Бильга? Сказал Абайе: «Об этом — пословица: “Что ребенок услышит от отца или матери, то и скажет на людях”». Но неужели вся стража Бильга была наказана из-за отца Мирьям или из-за ее матери? Сказал Абайе: «Горе грешнику — горе и соседу его, благо праведнику — благо и соседу его, ибо сказано: “Скажите праведнику, что благо ему, ибо они будут вкушать плоды дел своих” (Ис 3:10)» (566).

Очевидно, толкование Абайе основано на грамматической странности: «скажите праведнику» (в единственном числе), но «они будут вкушать» (во множественном числе). Они — соседи праведника. Иными словами, от соседства с праведником люди выигрывают, а от соседства с грешником — проигрывают. В устах вавилонского мудреца пророческие слова Исайи сделались похожими на житейскую мудрость Притчей Соломоновых. Наказание грешников и торжество праведников никак не связаны для Абайе с приходом Мессии, «Отрасли Господа» (Ис 4:2)! Трактат «Сукка» завершается не мессианским упованием (как многие другие трактаты Талмуда), а историческим анекдотом и моралью, из этого анекдота выведенной. Анекдотом о Мирьям бат Бильге.

Почему Мишна и Талмуд молчат о Симоне, Менелae и Лисимахе, истинных виновниках катастрофы, зато говорят о пустяковых, с нашей точки зрения, событиях

и персонажах? Нет ли здесь подтасовки и сокрытия? По мнению Мартина Хенгеля, история Мирьям бат Бильги «скрывает более суровое обвинение, которое одно может соответствовать исключительной тяжести наказания». Речь идет об ответственности рода Бильга за осквернение Храма в 167 г. до н.э.<sup>5</sup> Ричард Калмин справедливо отверг подобную постановку вопроса. С его точки зрения, редакторы Мишны просто не смотрели на историю нашими глазами, не считали важным то, что кажется важным нам<sup>6</sup>. Мы бы добавили, что превращение истории в анекдот характерно для Устной Торы, как характерно оно для Светония и античной доксографии. Мирьям бат Бильга не «замещает» Менелая, как кажется большинству исследователей, но является героиней своего жанра, далеко отстоящего от жанра Второй книги Маккавейской.

Не соглашаясь с теорией «замещения», приведем один из вариантов этой теории. Шуламит Валлер в комментарии к трактату «Сукка» предлагает свою «собственную феминистскую перспективу». В этой перспективе Мирьям бат Бильга — метафора деяний Менелая. Перемена религии и брак с греческим военачальником — подобие реформ Менелая. Упреки Мирьям, обращенные к Богу, напоминают стремление Менелая сохранить за собой должность первосвященника, а женское непостоянство Мирьям отражает противоречия в поведении Менелая<sup>7</sup>. Очевидно, Вал-

<sup>5</sup> См.: Hengel 1974. P. 279, 283.

<sup>6</sup> См.: Kalmin 2006. P. 66.

<sup>7</sup> См.: Valler 2009. P. 204–205.

лер понимает метафору так, как понимают ее многие постструктуралисты. Она видит в ней одну из возможных коннотаций. Коннотация рождается из опыта и впечатлений читателя (женщины, религиозного еврея, христианина и т.п.), а не из простого смысла текста. Да и само существование простого смысла (то есть денотации) сомнительно: денотация есть лишь последняя из коннотаций<sup>8</sup>. Подобного рода метафорика действительно свойственна мышлению современного человека. Но талмудическая метафора не такова. Она формализована и экзегетична. Поскольку она формализована, то снабжена маркерами — словарными совпадениями, ключевыми словами. Поскольку она экзегетична, то не просто развивает библейские мотивы (Бог — отец, Израиль — сын, жена, невеста и т.п.), но и выводится напрямую из текста Библии, строится на библейских цитатах.

Какая цитата заложена в рассказе о Мирьям бат Бильга? Талмуд приводит десятый стих из третьей главы Книги пророка Исая: «Скажите праведнику, что благо ему, ибо они будут вкушать плоды дел своих». Но прибегнем к презумпции неполного цитирования — в Талмуде такое случается часто. Тот, кто читал пророков, должен знать продолжение цитаты:

Горе грешнику, ибо будет ему возмездие за дела рук его. Народ мой, притеснители его — женщины и дети господствуют над ним (Ис 3:11–12).

<sup>8</sup> См.: Барт 2009. С. 52–53.

Одиннадцатый стих — продолжение десятого по методу библейского параллелизма. Награда праведников параллельна наказанию грешников. Очевидно, что именно одиннадцатый стих Абайе имел в виду, цитируя десятый, ибо история Бильга говорит о наказании грешников, а вовсе не о награде праведникам. Но и двенадцатый стих здесь логичен — в нем упомянуты женщины, совершающие зло, господствующие над народом! Далее у Исаяи следует знаменитое обличение «дочерей Сиона» (*бнот Цион*), которое вполне могло бы относиться к «Мирьям, дочери Бильги» (к *Мирьям бат Бильге*):

И сказал Господь: за то, что дочери Сиона надменны и ходят, подняв шею и обольщая взорами, и выступают величавою поступью и гремят цепочками на ногах, оголит Господь темя дочерей Сиона и обнажит Господь срамоту их; в тот день отнимет Господь красивые цепочки на ногах, и звездочки, и луночки, серьги, и ожерелья, и опахала, увясла и запястья, и пояса, и сосудцы с духами, и привески волшебные, перстни и кольца в носу, верхнюю одежду и нижнюю, и платки, и кошельки, светлые тонкие епанчи, и повязки, и покрывала. И будет вместо благовония зловоние, и вместо пояса будет веревка, и вместо завитых волос — плешь, и вместо широкой епанчи — узкое вретище, вместо красоты — клеймо. Мужья твои падут от меча, и храбрые твои — на войне. И будут воздыхать и плакать ворота столицы, и будет она сидеть на земле опустошенная. И ухватятся семь женщин за одного мужчину в тот день, и скажут: «свой хлеб будем есть и свою одежду будем носить,

только пусть будем называться твоим именем, — сними с нас позор» (Ис 3:16–4:1).

После падения Второго Храма это пророчество стало объектом бесчисленных толкований. На сей раз «дочери Сиона» обвинялись в заигрывании со знатыми римлянами. Приведем мидраш из сборника «Ваикра Рабба» (16:1–2) с параллельной версией в сборнике «Эйха Рабба» (4:18)<sup>9</sup>. «Дочери Сиона» бросают вызов Богу и пророку, уверяя, что с ними ничего плохого не случится, если враг придет. Вражеские военачальники увидят прекрасную дочь Сиона и немедленно «возьмут ее».

Дукса (*дукс*) увидит меня и возьмет меня, ипархос (*эпарх*) увидит меня и возьмет меня, истратилатос (*стратилат*) увидит меня и возьмет меня и посадит меня на колесницу<sup>10</sup>.

И в самом деле, «дукс видит ее и берет ее, *эпарх* видит ее и берет ее, *стратилат* видит ее и берет ее и сажает ее с собой на колесницу». Вспомним, что дочь Бильги выходит замуж за *стратиота*. Этот ее поступок, как и поступок «дочери Сиона», совершен «в час беды», когда Бог не приходит на помощь (в чем Его и упрекает дочь Бильги).

Вернемся к тексту Исаяи. За обличением следует утешение:

<sup>9</sup> О раввинистическом комментарии на этот фрагмент из Книги пророка Исаяи см.: Segal 2005. P. 29–31.

<sup>10</sup> Ваикра Рабба (Маргалиот) 1953/1960. Т. 2. С. 343–344.

В тот день Отрасль Господа явится в красоте и чести, и плод земли — в величии и славе, для уцелевших сынов Израиля. Тогда оставшиеся на Сионе и уцелевшие в Иерусалиме будут именоваться святыми, все, вписанные в книгу для житья в Иерусалиме, когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня. И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистание пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым *хуна*. И *сукка* будет для сотворения тени днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя (Ис 4:2–6).

Мессия (Отрасль Господа — *Цемах Адонай*) принесет защиту Израилю. Над Сионом и над всем чтимым (то есть над Храмом и Иерусалимом) распрострется свадебный навес (*хуна*) и будет шалаш (*сукка*) для защиты от зноя. Мы пришли к сути трактата, к его основной метафоре: шалаш (*сукка*) есть свадебный навес (*хуна*), под которым Бог сочетается с Израилем, даруя Израилю безопасность и защиту. Двигаясь от конца трактата, мы достигли начала.

\* \* \*

В начале трактата Мишны «Суккот» мы учим: «Если *сукка* выше двадцати локтей, то она не годится». Талмуд спрашивает: «Откуда эти слова?» (2а). Из каких стихов Писания мы это выводим? Вавилонские амораи Рабба и Рава приводят в качестве подтверждения два стиха из Книги Левит: «В кущах живите семь дней; [всякий ту-

земец-израильтянин должен жить в кущах], чтобы знали поколения ваши, что в кущах (в *суккот*) поселил Я сынов Израилевых, [когда вывел их из земли Египетской]» (Лев 23:42–43). Аргумент Раббы таков: если *сукка* будет выше двадцати локтей, то человек не «знает», что он находится в *сукке*, «поскольку глаз не властвует над ней», глаз не упирается в потолок, в настил из травы и веток. По мнению Рабы, если *сукка* выше двадцати локтей, то она оказывается постоянным жилищем, а не временным, а ведь сказано: «В кущах живите семь дней», то есть *сукка* должна быть временным жилищем.

Палестинский аморай рабби Зейра приводит другую цитату, тот самый стих из Исая, который следует за инвективой в адрес «дочерей Сиона»: «И шалаш (*сукка*) будет для сотворения тени днем от зноя [и для убежища и защиты от непогод и дождя]» (Ис 4:10). Рабби Зейра рассуждает так: если *сукка* не выше двадцати локтей, человек сидит в тени *сукки*, то есть в тени настила из травы и веток, но если *сукка* выше двадцати локтей, то тень будет уже от стен, а не от настила. *Галаха* требует, чтобы человек сознавал, что он находится в *сукке*, и чтобы крыша *сукки* служила защитой от зноя.

Талмуд замечает, что аргумент Раббы применим к «знанию поколений» о том, что произошло при Исходе из Египта (2б). Напротив, аргумент рабби Зейры относится к «дням Мессии», ибо именно о «днях Мессии» пророчествует Исая. И следовательно, из стиха Исая никак нельзя выводить *галаху* о высоте *сукки*! Ведь речь здесь идет не о шалаше из травы и веток, но о покрове Божиим, о защите для Израиля. На это рабби Зейра, по мнению Талмуда, мог бы ответить:

Если так, то Писание сказало бы: «И *хупа* будет для сотворения тени днем от зноя». Но, поскольку сказано: «И *сукка* будет для сотворения тени днем от зноя», мы можем вывести оба значения (26).

Чтобы понять аргумент Талмуда, следует еще раз прочесть два стиха Исаяи подряд:

И сотворит Господь над всяким местом горы Сиона и над собраниями ее облако и дым во время дня и блистающие пылающего огня во время ночи; ибо над всем чтимым — *хупа*. И *сукка* будет для сотворения тени днем от зноя и для убежища и защиты от непогод и дождя (Ис 4:9–10).

Когда Исаяя говорил о *хупе*, он имеет в виду не настоящий свадебный навес, но символ. Поскольку же он говорит также и о *сукке*, речь идет и о символе, и о прямом галахическом смысле. Следовательно, можно использовать стих Исаяи в подтверждение того, что *сукка* не должна быть выше двадцати локтей! Почему же именно *хупа* должна пониматься символически? По-видимому, потому, что «Господь омоет скверну дочерей Сиона». Израиль, который и есть «дочь Сиона», будет невестой под *хупой* со своим Божественным женихом. Коренная библейская метафора (Израиль — невеста, Бог — жених) выступает на сцену и влечет за собой другую метафору (*сукка* — *хупа*). Свадебный навес и шалаш, защищающий от жары, сходятся в образе Божественной защиты и сакрального брака. Трактат «Сукка» начинается тем, чем он мог бы завершиться, — мощным

мессианским аккордом. Но завершается он историей о Мирьям бат Бильге и цитатой из Исаяи, причем и история, и цитата отсылают нас к началу трактата — к «дням Мессии». Отсылка эта настолько «скрыта» и «спрятана», что нужно очень внимательное чтение, чтобы ее увидеть. Более того, мессианский смысл стиха Исаяи, приводимого в конце трактата, заменен «посюсторонним» смыслом (случается здесь и сейчас, случилось уже в прошлом). Вместо «дней Мессии» — «поколения ваши».

Дни Мессии тем не менее упомянуты в последней (пятой) главе трактата. Мишна (5:1) говорит о «больших нововведениях» в «Женском дворе» Храма. Талмуд разъясняет: речь идет о разделении мужчин и женщин (516–52а). Чтобы не допустить «легкомыслия», мудрецы поместили женщин внутри, а мужчин — снаружи. Когда же и это не помогло, ввели порядок, при котором женщины находились вверху (на галерее), а мужчины — внизу. Как же мудрецы решились на такие нововведения, если Господь Сам указал план строительства Храма? Мудрецы истолковали слова пророка Захарии: «И будет оплакивать страна, каждая семья — отдельно: семья дома Давида — отдельно, и жены их — отдельно; семья дома Натана — отдельно, и жены их — отдельно» (Зах 12:12). Мудрецы построили силлогизм «от легкого к тяжелому»: «Если Тора говорит, что в будущем, когда станут искать праведности и у Злого Побуждения не будет власти над людьми, мужчины будут отделены от женщин, то в наши дни, когда ищут радости и Злое Побуждение властвует над людьми, — тем более!»

Откуда же известно, что Злое Побуждение не будет властвовать над людьми? Из слов пророка Захарии: «Того, которого пронзили, оплакивать будут, как оплакивают единственного [сына]» (Зах 12:10). По мнению рабби Досы, речь идет о Злом Побуждении — именно оно будет пронзено и уничтожено в конце времен. Но, по мнению большинства мудрецов, пронзен будет мессия — Машиах бен Йосеф (помазанник из рода Иосифа). Действительно, у Захарии речь идет о мессианских временах, об уничтожении всех народов, которые будут воевать против Иерусалима, об истреблении идолов. И посреди этих успехов случится нечто странное:

А на дом Давида и на жителей Иерусалима изолью дух благодати и умиления, и они воззрят на Меня, а того, которого пронзили, оплакивать будут, как оплакивают единственного [сына], и горько плакать о нем, как плачут о первенце... И будет оплакивать страна, каждая семья — отдельно: семья дома Давида — отдельно, и жены их — отдельно; семья дома Натана — отдельно, и жены их — отдельно.

Кто же может быть пронзен и оплакан всем народом в мессианские времена? Конечно, сам мессия! Но это — не мессия из рода Давида (*Машиах бен Давид*), а мессия из рода Иосифа (*Машиах бен Йосеф*). В будущем Господь скажет мессии из рода Давида: «Проси, что хочешь, и будет дано тебе». Но, когда мессия из рода Давида увидит убитого мессию из рода Иосифа, он попросит жизни! Так Талмуд тол-

кует Псалом (2:7–8) и Псалом (21/20:5) (в сочетании со странным пророчеством Захарии)<sup>11</sup>.

Пророчество Захарии казалось странным и было истолковано задолго до эпохи вавилонских амораев. Мы находим толкование этого пророчества в Евангелии от Иоанна (19:33–37):

Но, придя к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голеней, но один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода. И видевший засвидетельствовал, и истинно свидетельство его; он знает, что говорит истину, дабы вы поверили. Ибо сие произошло, да сбудется Писание: «Кость Его да не сокрушится»

<sup>11</sup> Основываясь на этом фрагменте, Джейкоб Ньюснер формулирует свое видение структуры и талмудического трактата «Сукка». Он отмечает, что праздник *Суккот* «с одной стороны, ассоциировался с осенним празднованием дождей и урожая, а с другой — с приходом мессии». Так рождалась связь между частной судьбой, в которой роль полового влечения (Злого Побуждения) столь велика, и судьбой Израиля в Будущем мире и в дни мессии. К теме Мишны «Суккот» (праздник Кущей) Талмуд добавляет темы Мессии, Торы, мудрецов, этого мира и будущего мира (см.: Neusner 1999. P. 289). На наш взгляд, отдельные мотивы трактата (мессия, половое влечение, женщины, Будущий мир и т.п.) следует рассматривать в метафорической системе, обозначенной началом трактата: Божий покров в мессианские времена и его подобие «в поколениях ваших». Связь между Мишной и Талмудом создается именно этой метафорой. Насколько редакторы Мишны осознавали эту метафору и закладывали ее в текст трактата Мишны «Суккот» — вопрос особый.

(Пс 34/33:21). Также и в другом месте Писание говорит: «Воззрят на того, которого пронзили» (Зах 12:10).

Даже в мессианские времена Бог «в час беды не спешит на помощь». Тем более это случается «в поколениях ваших». Большая часть последней (пятой) главы посвящена величию Храма Ирода, разрушенного римлянами. О разрушении Храма напрямую не сказано, но зато говорится об уничтожении александрийских евреев, роскошь синагоги которых также живописуется. И кончается трактат историей Мирьям бат Бильги и ее упреками, обращенными к Богу. Напомним справедливые слова Рубенстайна: «На более глубоком уровне и галахическая и аггадическая традиции отражают и выражают религиозный опыт пребывания в *сукке*. В тени *сукки* человек ощущает Божественную защиту, любовь и близость». Трактат, который должен быть посвящен Божественной защите, любви и близости, в своих ключевых, аггадических точках как раз в этой защите и близости сомневается, на отсутствие ее сетует. В трактате отражен опыт беззащитности и молчания Бога.

Самым поразительным свидетельством этому является не то, что в трактате есть, а то, чего в нем нет. В конце пятой главы нет упоминания о *Хануке*, хотя именно *Ханука* последовала за историей прегрешений рода Бильга. На это можно возразить словами Ричарда Калмина: редакторы Мишны не смотрели на историю нашими глазами, не считали важным то, что кажется важным нам. Это так. Но если трактат «Сук-

ка» молчит о *Хануке*, то Вторая книга Маккавейская не молчит о *сукке*. Она представляет *Хануку* как подобие праздника *Суккот*.

Книга эта открывается письмом иерусалимских евреев александрийским собратьям с призывом справлять *Хануку*. При этом *Ханука* называется «дни Кущей» (2 Мак 1:9), дни «Кущей и огня» (там же, 1:18). Удивительным образом *Ханука* отождествляется с праздником *Суккот*. Что было причиной такого отождествления? Исследователи уже указывали на «историческую» связь освящения Храма Соломона с праздником *Суккот* (1 Цар 8:63) и с очищением Храма Неемией (2 Мак 1:18)<sup>12</sup>. Но связь *Хануки* с праздником *Суккот* гораздо глубже. Если *Суккот* — праздник покрова, Божественной защиты, то и *Ханука* — праздник избавления, когда Бог «спешит на помощь». Более того, и *Ханука* и *Суккот* — праздники мессианские. Оба они продолжаются восемь дней, хотя Тора предписывает находиться в *сукке* семь дней. Восьмой день — *Шмини Ацерет* («остановка восьмого дня»). О символике восьмого дня мы уже писали. Восьмой день — и в христианской, и в талмудической интерпретации — это день воскресения (отсюда христианское воскресение, которое наступает после седьмого дня, то есть субботы). На восьмой день воскресает Мессия, Который погибает в конце шестого дня или в

<sup>12</sup> О сближении *Хануки* с праздником *Суккот* во Второй книге Маккавейской см. комментарий Н. И. Брагинской, А. И. Шмаиной-Великановой и А. Н. Коваля к этой книге (см.: Книги Маккавеев 2014. С. 266, 292).

вечер субботы. Мир, в котором мы живем, есть суббота Бога (все еще длящийся седьмой день творения), а восьмой — это мир грядущий.

По-видимому, в *Хануке* соединялось празднование исторического посюстороннего спасения и ожидание метаисторического конечного избавления. Победа Иуды Маккавея и очищение Храма представлялись предварением победы Мессии и воскресения из мертвых. Но именно историческое содержание *Хануки* оказалось уязвимым. *Ханука* была одним из многочисленных праздников, учрежденных в эпоху Второго Храма в память о Божественной помощи «в час беды». Некоторые из этих праздников были внесены в знаменитый «Свиток поста» (*Мегиллат Таанит*), где указывались дни, по которым нельзя поститься. Среди праздников спасения (внесенных и не внесенных в *Мегиллат Таанит*) были и праздник евреев Вавилонии (*Пурим*), и праздники евреев Александрии (освобождение евреев из рабства и перевод Торы при Птолеме II Филадельфе, спасение евреев от гибели при Птолеме IV Филопаторе), и праздники евреев Иудеи, в том числе связанные с восстанием Маккавеев. Природа *Суккот* как праздника Божественной защиты и спасения, вероятно, распространялась на эти праздники. Но защита оказалась ненадежной и кратковременной. Иерусалимский Храм был разрушен, могучее александрийское еврейство уничтожено, праздновать в Александрии было уже нечего и некому.

В эпоху Мишны и Талмуда изменилось отношение к Божиему покрову. Исчезла уверенность в том, что Бог

придет на помощь Своему народу в час беды, сотворит чудо и спасет. Одно из правил новой эпохи гласило: «Не полагаются на чудо». Дни избавления от бедствий последний раз вносились в «Свиток поста» при Антонине Пии, когда были отменены карательные декреты Адриана. Раббан Шимон бен Гамлиель, редактор «Свитка поста», грустно заметил, что в его поколении не хватило бы никаких свитков для подобных записей (см.: *Шаббат* 136). Вскоре «Свиток поста» выпал из обращения. Многие праздники, введенные в эпоху Второго Храма, исчезли. Но *Хануку* продолжали праздновать, а связь между праздниками *Суккот* и *Ханука* продолжала осознаваться. Так, Талмуд в трактате «*Шаббат*» сравнивает число быков, приносимых на *Суккот* в жертву, с числом ханукальных светильников (216). Как число быков уменьшается (восемь в первый день, семь — во второй и т.п.), так и число свечей уменьшается. Это мнение приписывается «дому Шаммая», то есть относится к достаточно древним временам.

Конец трактата «*Сукка*» несет следы связи праздника *Суккот* с *Ханукой*, следы упоминания *Хануки*. В пользу этого свидетельствует и рассказ о Мирьям бат Бильге, и мессианский контекст цитаты из Исаяи, которой завершается трактат. Мессианская концовка обычна для Талмуда и Мишны. В трактате «*Сукка*» мессианская тема открыто заявлена в начале первой главы (в ходе галахических споров) и в начале последней главы (где помещен рассказ о смерти одного мессии и об опасениях другого). В конце же последней главы мессианская тема стерта, ослаблена, скрыта. Композиция одновременно скрывает и открывает



смысл трактата: Божий покров, жалобы на его отсутствие «в поколениях ваших» и ожидаемые бедствия «в дни мессии»<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Синтия М. Бейкер уже заметила, что «трактат Тосефты “Сукка” начинается интригующим анекдотом о некой особой женщине и кончается другим похожим анекдотом» (Baker 2007. P. 169). Действительно, в начале трактата (и Тосефты, и Вавилонского Талмуда) мы читаем о царице Аддиабены Елене, которая построила сукку высотой в двадцать локтей, и мудрецы не возражали. В конце трактата мы читаем о Мирьям бат Бильге. Над праведной Еленой, которая перешла в иудаизм из язычников, есть Божий покров (*хупа/сукка*), а над неправедной Мирьям бат Бильгой такого покрова нет.

## ГЛАВА 11

# ОСВЯЩЕНИЕ ИЗРАИЛЯ: «КИДДУШИН»

Всему этому надо учиться сразу, а также тому, что есть ложь и что — истина всего бытия, причем учиться с большим напряжением и долгое время, как я сказал об этом в самом начале. Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки: имени — определением, видимых образов — ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека. Поэтому ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей и не выпустит это в свет на зависть невеждам.

*Платон. Седьмое письмо. 344b-c<sup>1</sup>*



ного лет назад (в конце 90-х) мы начали работать над антологией *аггады* в Вавилонском Талмуде<sup>2</sup>. Мы переводили тексты, писали предисловия и комментарии. Один из видов

<sup>1</sup> Платон 2006/2007. Т. 3. С. 586. Пер. С. П. Кондратьева.

<sup>2</sup> См.: Гершович, Ковельман 2001/2008.

комментария («контекстуальный») помещался перед каждым фрагментом и описывал место этого фрагмента в трактате. С комментария к фрагменту трактата «Киддушин» (356–366)<sup>3</sup> началось наше герменевтическое приключение. Нам показалось, что трактат что-то от нас скрывает, отвлекая наш взгляд в сторону, запутывая в юридических дискуссиях и внезапно поражая риторическими концовками. У нас были основания подозревать, что за видимым хаосом прячется изысканная композиция, а за видимой риторикой — иной смысл. И далее произошло то, о чем сказано в седьмом письме Платона (344b): «просиял разум и родилось понимание». Композиция трактата — двойная. На переднем плане — цепочка силлогизмов. На заднем плане — метафоры и символы. Главный из этих символов обозначен названием трактата — *киддушин*. По мере написания статей<sup>4</sup> наша «теория» менялась, переходя от тезиса к тезису и запутывая нас, подобно тому как трактаты Мишны и Талмуда запутывают ученика. В конце книги настало время вернуться к исходной точке и распутать собственные хитросплетения. Вернуться к трактату «Киддушин».

Тему трактата «Киддушин» А. Штайнзальц определяет так: «Заключение и освящение брака». Но, переходя к набору вопросов, он излагает их совершенно случайным образом: «Пути заключения брака, условия, при которых действие, закрепляющее брак, имеет силу. Законы, касающиеся раба еврея и еврейской девушки, отданной в услужение. Принцип определения заповедей,

<sup>3</sup> См. там же. С. 127–129.

<sup>4</sup> См.: Gershowitz, Kovelman 2002; Гершович, Ковельман 2009.

которые обязана исполнять женщина»<sup>5</sup>. Дж. Ньюснера «случайность», безалаберность трактата попросту возмущает: «“Киддушин” — это вторичный и банальный трактат, дословно цитирующий другие трактаты или подражающий им. Он демонстрирует, какой бывает Мишна, когда она не может избежать темы, но ей нечего на эту тему сказать... Здесь много *аггады*, но эта “аггада” не имеет отношения к теме. Тема трактата — обширная и важная. Это освящение женщины через ее обручение с мужчиной. Но мы не находим на сей счет ни одной свежей и важной идеи, даже галахической! Конечно, “Киддушин” — неудачный трактат»<sup>6</sup>.

И в самом деле, трактат не собирается быть «на тему». Первая глава Мишны не разу не упоминает освящение брака, зато делится на два блока; один обычно называют трактатом о приобретениях (*масехет киньяним*), а другой — трактатом о заповедях (*масехет мицвот*)<sup>7</sup>. В «трактате о приобретениях» только первая лемма имеет отношение к «обручению»:

Женщина приобретается тремя путями и приобретает себя двумя путями. Приобретается посредством денег, документа и соития... А приобретает себя посредством разводного письма или в случае смерти мужа... (1:1–6).

Далее речь идет о приобретении рабов, крупного и мелкого рогатого скота, движимого и недвижимого

<sup>5</sup> Штайнзальц 1993. С. 55.

<sup>6</sup> Neusner 1992. P. 1.

<sup>7</sup> См.: Вольфиш 1984. С. 37–40.

имущества, а также о передаче имущества в Храм или частному лицу. «Трактат о заповедях» (1:7–10) вообще с освящением брака никак не связан. Он делит заповеди по принципу разницы в их исполнении мужчинами и женщинами, в Земле Израиля и за ее пределами<sup>8</sup>. Глава кончается риторической декларацией:

Всякий, кто занимается Письменной Торой (*микра*), Устной Торой (*мишна*) и ведет себя так, как принято среди людей, не скоро согрешит, ибо сказано: «А тройная нить не скоро порвется» (Когелет 4:12). А всякий, кто не занимается ни Письменной Торой (*микра*), ни Устной Торой (*мишна*) и пренебрегает тем, что принято среди людей, — не место ему в общине (1:10).

И только во второй главе со слов «мужчина освящает (*мекадеш*) женщину сам или через посланника» (2:1) всплывает собственно тема трактата, чтобы немедленно потеряться в деталях: статус младенца в зависимости от типа брака, различные сословия и родословия Израиля, браки желательные и нежелательные, браки законные и незаконные, профессии и ремесла, имеющие и не имеющие дело с женщинами. «Всякий, кому приходится по профессии иметь дело с женщинами, пусть с ними не уединяется. И не следует учить сына ремеслу, которое заставит его среди женщин бывать» (4:14). А уж упоминание ремесла ведет к взрыву риторики, которым трактат Мишны и заканчивается:

<sup>8</sup> Об этих леммах Мишны см.: Rovner 1994.

...Рабби Меир говорит: «Пусть учит человек сына ремеслу легкому и чистому. И пусть молится человек Тому, Кому принадлежит богатство. Ведь с любым ремеслом можно быть и бедным, и богатым; и богатство и бедность — не от ремесла. Но все воздается человеку по заслугам его». [...] Рабби Негораи говорит: «Все ремесла в мире я отвергну и сына своего буду учить только Торе. Ведь она дает плату работнику в этом мире и капитал — в мире будущем, а с другими ремеслами все не так. Когда обрушивается на человека болезнь или старость, когда несчастья постигают его, не может он заниматься своим ремеслом и умирает от голода. Не так с Торой — ведь она защищает человека в юности и дает ему надежду в старости». О юности что сказано? «И утомятся юноши, и устанут, и молодые споткнутся, а надеющиеся на Господа обновят силу» (Ис 40:30,31). О старости что сказано? «Седина прибавит им мудрости» (Пс 92/91:15).

И об Аврааме, отце нашем, сказано: «А Авраам стар стал... и Господь благословил Авраама всем» (Быт 24:1). Мы находим, что Авраам, отец наш, исполнял всю Тору, хотя Тора еще не была дарована, ибо сказано: «[И умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все эти земли, и благословятся в потомстве твоём все народы земля] за то, что послушался Авраам Меня и исполнял уставы Мои, заповеди Мои, законы Мои и Тору Мою» (там же, 26:5).

Это возвращает нас к концу первой главы, как будто заповеди — главная тема всего трактата, и на эту тему мудрецы спорят. Мишна обещает награду за их

исполнение уже в этом мире, а Талмуд — в мире будущем, и для Талмуда исполнение оказывается менее ценным, чем изучение. Причем здесь брак, *киддушин*?

Удивительно, но сам по себе этот вопрос почти не интересует исследователей. Скорее интерес вызывает связь «трактата о приобретениях» с «трактатом о заповедях». Ханох Альбек считает, что связь чисто формальная. Оба «трактата» начинаются со слова *коль* («всякий», «каждый»)⁹. По мнению Авраама Вайса, связь сугубо логическая. Поскольку брак ведет к рождению детей, то вслед за правилами приобретением жены приводятся заповеди, касающиеся детей и родителей¹⁰. Ноам Зохар также настаивает на логике¹¹. В частности, Мишна говорит о храмовой (то есть сакральной!) собственности, а затем переходит к обсуждению заповедей (то есть предмета сакрального!)¹². То, что женщина «приобретается» (подобно скоту и рабу), свидетельствует, по мнению Зохара, о ее «социальной принижённости», из которой вытекает свобода от исполнения ряда заповедей¹³. Авраам Вольфиш, много делающий для доказательства продуманной и выверенной редакции талмудической литературы, соединяет структурные наблюдения с галахической логикой. Тема заповедей присутствует и в конце первой главы, и в конце всего трактата. Следовательно, приобретение женщины является

⁹ См.: Альбек 1982. С. 309–310.

¹⁰ См.: Вайс 1969. С. 209–211.

¹¹ См.: Zohar 1993.

¹² Ibid. P. 44.

¹³ Ibid. P. 34.

залогом полноценного исполнения заповедей и вознаграждается умножением потомства, а также наследованием земли¹⁴. Удивительным образом в академической иудаике жив дух *пилпуля* — любимой забавы литовских ешиботников. Все разумно, все выводится одно из другого, все имеет морально-галахический смысл. Постмодернистский отказ от «конечного смысла» уживается с традиционным поиском «смысла заповедей» (*таамей мицвот*). Произвольная фрагментация Талмуда для введения *галахи* подкрепляется столь же произвольной фрагментацией в духе феминизма, постколониализма, современного либерального сознания и т.п. В своей статье Авраам Вольфиш вскрывает множество параллельных мотивов в трактате «Киддушин» (в Мишне, Тосефте и Вавилонском Талмуде). Такое обилие языковых и мотивных связей не может быть случайным, оно свидетельствует о кропотливой работе составителей каждого из источников. В чем же смысл этой работы, какую задачу ставили перед собой редакторы? Вольфиш, подчеркивая (со ссылкой на Дильтея), что исследователь не может оставить эти вопросы без ответа, не может отказаться от герменевтического усилия¹⁵ и в итоге сводит смысл всех обнаруженных им тонких и сложных связей к утверждению морально-галахических «ценностей». Так, очевидная соотнесенность *масехет мицвот* с заключением трактата Мишны говорит, по мнению Вольфиша, о том, что женитьба — лучшая защита от

¹⁴ См.: Вольфиш 1984. С. 35–60.

¹⁵ См.: Вольфиш 2008. С. 36

сексуальных прегрешений<sup>16</sup>. А еще более проработанная связь этих частей трактата в Тосефте учит нас тому, что забота отца о том, чтобы сын приобрел ремесло, — это еще и предотвращение воровства!<sup>17</sup>

Между тем связь «трактата о приобретениях» и «трактата о заповедях» как раз обусловлена понятием *киддушин*. Этимологически этот термин связан с глаголом *лекадеш* — «отделять», «освящать», «посвящать»<sup>18</sup>. *Кадош* — святой, сакральный, отделенный от всего обычного, профанного<sup>19</sup>. Во время обряда киддушин мужчина «отделяет» (*мекадеш*) женщину, она становится запрещенной любому другому мужчине, посвященной своему мужу.

В самом начале «тракта о заповедях» сказано:

Всякая заповедь, данная отцу касательно сына, и всякая заповедь, данная сыну касательно отца: от первых женщины свободны, от вторых — нет. Предписывающие заповеди, привязанные ко времени и не привязанные ко времени: от первых женщины свободны, от вторых — нет, а мужчины обязаны исполнять и те и другие.

<sup>16</sup> См. там же. С. 43

<sup>17</sup> См. там же. С. 45.

<sup>18</sup> А. Ю. Милитарев возводит древнееврейский корень *куф-да-лет-шин* к протосемитскому «быть святым», «быть чистым», «посвящать» (см.: Militarev 2010. P. 202).

<sup>19</sup> Ср.: «...чтобы вы могли отличать священное (*ха-кодеш*) от несвященного (*ха-холь*) и чистое от нечистого» (Лев 10:10 — заповедь «сынам Аарона»). Священное должно быть ритуально чистым — с этим мотивом мы также встретимся в трактате «Киддушин».

Запрещающие заповеди, привязанные ко времени и не привязанные ко времени: мужчины обязаны исполнять их все, а женщины — все, кроме «не стригите краев вокруг головы вашей», «не порти края бороды твоей» и «[прикосновением к] мертвым не осквернись» (1:7).

Обратим внимание на запреты, приведенные в конце параграфа. Первые два есть в Пятикнижии в разделе «Кдошим»: «Не стригите краев вокруг головы вашей и не порти края бороды твоей. [...] Я Господь» (Лев 19:27, 28). Начинается же этот раздел словами: «И сказал Господь Моисею, говоря: объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: святы (*кдошим*) будьте, ибо свят (*кадош*) Я, Господь, Бог ваш» (там же, 19:1–2). А третий запрет, касающийся священников, звучит так: «И сказал Господь Моше: объяви когенам, сынам Аароновым, и скажи им: не оскверняйтесь [прикосновением к] мертвым из народа своего... святы (*кдошим*) должны быть они для Бога своего...» (Лев 21:1, 6). В подтексте этого параграфа Мишны — святость, отделенность. Но в предыдущем параграфе (в последнем параграфе «трактата о приобретениях») речь идет о храмовом имуществе, а посвященное Храму имущество называется *хекдеш* («священное»). Отсюда возникает связь двух частей Мишны, которые, по-видимому, не стоит считать двумя различными трактатами.

Талмуд видит эту связь и в самом начале сравнивает жену с храмовым имуществом (*хекдеш*) (2б). Талмуд также видит, что подтекстом приведенного выше Параграфа Мишны является раздел «Кдошим». «Заповедь, данная сыну касательно отца» толкуется как первая

заповедь из этого раздела (Лев 19:3): «Бойтесь каждый матери своей и отца своего» (29а), а эта заповедь, в свою очередь, толкуется как страх перед Богом: «Приравнивает Писание страх перед отцом и матерью к страху перед Вездесущим» (30б). Свят Бог, но свят и Израиль, посвященный Богу, отделенный от других народов (*ам кадош*, *ам сгула*). Раз так, то «освящение» Израиля Богом и есть *киддушин*! Но наряду с метафорой, рисующей Бога мужем, а Израиль женой, Талмуд видит в Мишне и другую библейскую метафору: Бог — отец, Израиль — сын. Не исключено, что последняя полемически заострена под воздействием метафоры Нового Завета.

Талмуд (35б) разъясняет, ссылаясь на Второзаконие:

«Сыны вы Господу, Богу вашему: не делайте на себе надрезов и плечи не делайте над глазами вашими по умершим; ибо ты народ святой (*ам кадош*) у Господа, Бога твоего...» (Втор 14:1–2).

Весь Израиль свят и принадлежит Богу! Весь Израиль — «сыны Господу». Но остается ли Израиль сыном Господу, если ведет себя неподобающим образом?

А как же Аббайе и Рава толкуют слова «сыны Господу»? Так, как учили в *барайте*: «Когда ведете себя как сыны, называет вас Тора сынами. Если же не ведете себя как сыны, то не называет вас Тора сынами» — таковы слова рабби Йехуды. Рабби Меир говорит: «Как бы ни вели вы себя, Тора называет вас сынами, ибо сказано: “Сыны они невежественные” (Иер 4:22). И еще сказано: “Сыны, в которых нет верности” (Втор 32:21), “Семя

злодеев, сыны испорченные” (Ис 1:4), “И будет там, где было сказано им: ‘Вы не Мой народ’, — будет сказано им: ‘Сыны Бога живого’” (Ос 2:1/1:10)».

Цитата из Осии особенно интересна. Бог велит пророку: «Иди, возьми себе жену блудницу и детей блуда; ибо сильно блудодействует земля сия, отступив от Господа» (Ос 1:1). И велит назвать сына Лоамми («Не Мой народ»), «потому что вы не Мой народ, и Я не буду вашим» (там же, 1:9). За этой угрозой неожиданно следует утешение: «Но будет число сынов Израилевых как песок морской, которого нельзя ни измерить, ни исчислить; и там, где было сказано им: “Вы не Мой народ”, — будет сказано им: “Сыны Бога живого”» (там же, 2:1). Для мудрецов Талмуда это утешение, вероятно, было отзвуком обетования, данного Аврааму:

...Благословляя благословлю тебя и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего. [...] умножу потомство твое, как звезды небесные, и дам потомству твоему все эти земли; благословятся в потомстве твоём все народы земные; за то, что послушался Авраам Меня и исполнял уставы Мои, заповеди Мои, законы Мои и Тору Мою” (Быт 22:17–18; 26:4–5).

Ровно это обетование цитирует Мишна в заключительной лемме трактата «Киддушин»! Почему же Мишна начинается с темы приобретений, а не с освя-

щения? По-видимому, потому, что Бог приобретает Израиль в различных аспектах и образах. Все приобретаемое: сын, жена, раб и даже скот — метафоры Израиля<sup>20</sup>. В удивительно изящной композиции переплетаются три мотива: святость, исполнение заповедей и приобретение. Бог приобретает Израиль для Себя и освящает его заповедями, дабы сохранить его в священнической чистоте. Как в Талмуде, так и в Первом послании ап. Петра говорится:

Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках. Ибо написано: «Будьте святы, потому что Я свят». И если вы называете Отцом Того, Который нелицеприятно судит каждого по делам, то со страхом проводите время странствования вашего, зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровью Христа, как непорочного и чистого Агнца... [...] ...и сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом. [...] Но вы — род избранный, царственное священство, пле-

<sup>20</sup> Нельзя не вспомнить в этой связи датируемый III веком *пикот*, который произносится в литургии Йом Киппура: «... ибо Ты — наш Бог, а мы — Твой народ; мы — Твои сыны, а Ты — наш отец; мы — Твои рабы, а Ты — наш господин; мы — Твой скот, а Ты — наш пастух... мы — Твой народ, а Ты — наш царь; мы — Твоя подруга, а Ты — наш милый...»

мя святое, народ приобретаемый (*лаос ейс перипойесин*), чтобы возвещать добродетели Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет... (1 Пет 1:14–19, 2:5, 9)

Здесь есть святость, избранность, сыновство, приобретение, исполнение заповедей! У Петра есть еще тема искупления, выкупа раба, но и в трактате «Киддушин» она присутствует, в толковании рабби Шимона бен Рабби на Лев (25:55): «Потому что сыны Израилевы мои рабы; они мои рабы, которых я вывел из земли Египетской» (226). И об искуплении раба в связи с исполнением заповедей пишет ап. Павел в Первом послании к Коринфянам:

Или не знаете, что неправедные Царствия Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники... Ибо вы куплены дорогою ценою (1 Кор 6:9–20).

Это тот самый Павел, который утверждает первенство благодати перед Законом, веры — перед делами (то есть исполнением заповедей). Павел ссылается на пример Авраама в доказательство первенства веры (Гал 3:6, 18), а другой апостол — Иаков приводит пример Авраама в доказательство первенства дел, ибо «...вера без дел мертва...» (Иак 2:20). Но и трактат Мишны «Киддушин» ссылается на пример Авраама, который спасся исполнением заповедей (4:14), а талмудический трактат «Киддушин» утверждает нечто противоположное —

первенство учения перед исполнением заповедей! (40б) У ап. Павла Закон явился спустя сорок лет после «завета о Христе, прежде Богом утвержденного» (Гал 3:17), то есть после завета с Авраамом. В трактате «Киддушин» Тора дана раньше, чем появилась возможность исполнить заповеди (на сорок лет — для заповеди о хлебах приношения, на пятьдесят четыре года — для заповеди о первинках и десятинах, на шестьдесят один год — для заповеди «года шмиты», на сто три года — для заповеди «юбилейного года») (40б). В первой главе этой книги мы уже приводили рассказ о *симпози* из первой главы талмудического трактата «Киддушин»:

Как-то раз рабби Тарфон и старейшины возлежали на пиру в верхней комнате дома Нитзе в Луде. Зашел спор между ними: что считать большим — учение или исполнение? Рабби Тарфон сказал: «Исполнение — больше». Рабби Акива сказал: «Учение — больше». А все сказали: «Учение больше, потому что ведет к исполнению» (40б).

Все эти новозаветные и талмудические апории, неснятые дуальные оппозиции (учение против дел, благодать против Закона, вера против дел) всего лишь отзвук философской оппозиции: жизнь практическая против жизни теоретической (*vita activa vs. vita contemplativa*). Теоретическое мышление, рожденное некогда в городах Ионии и отделившее философов от толпы, нашло себе странную нефилософскую форму, сокрылось в Новом Завете и в Устной Торе.

Очевидно, «трактат о заповедях» и «трактат о приобретениях» включены в трактат «Киддушин», потому

что Бог приобретает Израиль<sup>21</sup> и освящает его заповедями, как мужчина приобретает женщину и освящает ее. Мужчина освящает (*мекадеш*) женщину сам или через посланника (2:1)<sup>22</sup>, Бог освящает (*мекадеш*) Израиль Своими заповедями (*бе-мицвотав*). Эта формула благословения в святости встречается уже в Мишне и Тосефте (см.: Мишна. Софрим 14:4 и 20:4; Тосефта. Брахот 6:17–18, Псахим 10:8). Она восходит к Торе, но в контексте сыновства, а не брака. Во Второзаконии сказано: «Сыны вы Господу, Богу вашему: не делайте на себе надрезов и плещи не делайте над глазами вашими по умершим. Ибо ты народ святой (*ам кадош*) у Господа, Бога твоего, и тебя избрал Господь, чтобы ты был для Него народом отделенным (*ам сгула*) от всех народов, которые на земле» (Втор 14:1–2). В Книге Левит мы читаем: «Объяви всему обществу сынов Израилевых и скажи им: “Святые (*кдошим*) будьте, ибо свят (*кадош*) Я, Господь, Бог ваш» (Лев 19:2). Как же достигается святость? Соблюдением заповедей: «Итак, соблюдайте повеления Мои, чтобы не поступать по гнусным обычаям,

<sup>21</sup> Недаром в талмудической литературе Израиль упоминается среди «приобретений» Бога в этом мире: «Пять приобретений есть у Святого, благословен Он, в этом мире, и вот они: Тора, земля и небо, Авраам, Израиль и Храм...» (Мишна. Авот 6:11).

<sup>22</sup> В Новом Завете мы встречаем мотив передачи Закона через посланника (Моисея), а благодати, истины и обетования — через Иисуса Христа (см.: Ин 1:17; Гал 3:19–20). Это почти дословное совпадение с Киддушин 2:1 («Мужчина освящает женщину сам или через посланника»). После чего у ап. Павла следует мотив сыновства. За *аггадой* Нового Завета вполне мог стоять галахический стереотип.



по которым поступали прежде вас, и чтобы не оскверняться ими. Я Господь, Бог ваш» (Втор 18:30).

Итак, у нас есть основания оспорить мнение Ньюснера. «Киддушин» — трактат небанальный и невторичный, *аггада* его вполне связана с темой, а свежесть и важность идей очевидны, хотя идеи эти восходят к милетским философам и к прасемитскому субстрату Торы. Вместо того чтобы наивно искать в трактате несуществующие рационалистические связи, мы выпустили на свободу, освободили мифологему, лежащую в его основании. В некотором роде мы повторили прием Деррида, опровергавшего (в «Фармации Платона») предвзятое мнение о диалоге «Федр». Диалог казался «плохо составленным»<sup>23</sup>, поскольку в нем желали видеть только логический дискурс, за пределами которого оказывался миф о Тевте в роли «случайно добавленной мифологической фантазии»<sup>24</sup> (*аггада* не по теме!). Деррида предложил принять во внимание слова Сократа, открывающие беседу. Слова эти, по мнению французского философа, «были направлены на то, чтобы «спровадить» все мифологемы (229с — 230а). То есть не на то, чтобы абсолютно отклонить их, а на то, чтобы, спроваживая, возвращая им простор, одновременно освободить их от тяжеловесной и серьезной наивности «рационалистов» — физиков и освободить от самого себя в отношении к себе и в познании самого себя»<sup>25</sup>. Ровно это мы и пытались сделать в своей книге.

<sup>23</sup> См.: Деррида 2007а. С. 77.

<sup>24</sup> См. там же. С. 78.

<sup>25</sup> Там же. С. 78–79.

## ГЛАВА 12

# СТРУКТУРА КАК СОКРЫТИЕ: ВОПРОСЫ МЕТОДА

В моем начале мой конец.

*Т. Элиот. Четыре квартета*

Текст является текстом только тогда, когда он скрывает от первого взгляда, от первого попавшегося закон своего построения и правило своей игры.

*Ж. Деррида. Фармация Платона*<sup>1</sup>



методе говорят в предисловии, но мы вынуждены сказать о нем в последней главе. Наш материал настолько сложен и необычен, что нужно сначала «показать» его читателю, а потом уже вдаваться в абстракцию. Хотя метод наш прост — мы следуем за скрытой структурой, ищем логос в хаосе.

Известно, что структура проясняет смысл, упорядочивает его вплоть до банальности. Но можно посмотреть на дело иначе. Структура сама есть прием сокрытия или, по крайней мере, «задержания» смысла. Детективный рассказ — весь порождение такого приема. В конце наступает развязка, смысл выходит наружу. В поэзии дело обстоит несколько иначе. Какой смысл обнаруживается в конце маленькой поэмы Бродского «Театральное»? Очевидно, поэтическая композиция — кольцевая,

<sup>1</sup> Деррида 2007а. С. 73–74.

а не линейная, и в основе ее лежит метафора. У Бродского некто карабкается из зала на сцену, которая есть реализация метафоры «сцена истории». Из настоящего в прошлое. Его сажают в тюрьму и опускают занавес. Который и есть реализация метафоры «железный занавес». Реализация метафоры могла бы быть ее развязкой, если бы она не оставляла смысл сокрытым. В отличие от басни или притчи (с «моралью») поэтическая метафора оставляет свой смысл неразоблаченным. Поколения толкователей пытаются понять, что же, собственно, поэт имел в виду. Поэтическая композиция упорствует в раскрытии смысла не только до самого конца текста, но и за его пределами.

Соккрытие смысла проще всего принять за отсутствие такового. Удивительным образом здесь сошлись враждебные течения: постструктурализм и историко-критическая филология. Последняя дробит текст на фрагменты, документы, источники и исследует смысл каждого из них, оставляя целое бессмысленным. Первый дает исследователю право находить в тексте то, что для него важно, — феминизм, постколониализм и т.п. Структурализм, который стремился к пониманию смыслообразующей структуры, сначала стал добычей эпигонов, а потом вышел из моды. В талмудической филологии он оказался краткосрочным эпизодом и почти не оставил следов. Постструктурализм и историко-критический метод здесь безнадежно господствуют.

Чтобы понять трудности этой дисциплины, надо взглянуть в соседнюю, в изучение текстов еврейского философа и толкователя Библии Филона Александрийского (25 до н.э. — 50 н.э.). Тексты Филона напоминают Тал-

муд беспорядочным нагромождением аллюзий, отступлений, экскурсов. Переводчик Филона Ф. Колсон даже назвал своего любимого автора «заядлым болтуном» (*inveterate Rambler*)<sup>2</sup>. Вызов общему мнению осмелился бросить Жак Казо<sup>3</sup>. Он обнаружил в трактатах Филона «главы», рамочные конструкции. В начале и конце каждой «главы» обычно находятся две «сестринские» цитаты из Библии, составляющие хиазм или симметрию. Это цитаты как бы рифмуются между собой словами и фразами. Филон начинает толковать первую цитату, затем отклоняется от ее темы во все возможные стороны, приводит другие (побочные) цитаты и, когда читатель окончательно запутан, обращается ко второй «сестринской» цитате, которая и замыкает «главу», проясняя ее смысл<sup>4</sup>. Для читателя этот смысл оказывается неожиданным, но автор «предвосхищает» его (вместе с конечной цитатой «главы») и через все препятствия ведет к нему. Такой принцип построения Казо назвал «предвосхищением», *антиципацией*<sup>5</sup>. Обратная сторона антиципации — соккрытие. Казо не говорит это напрямую, но, очевидно, имеет в виду. Ведь Филон запутывает, отвлекает читателя, не показывая ему прямую дорогу к логическому (или скорее метафорическому) выводу.

Именно в этом пункте Казо получил суровую отповедь от Дэвида Руниа, самого маститого из современных филологов. «Задачей Филона как комментатора, —

<sup>2</sup> См.: Philo 1991. P. x.

<sup>3</sup> См.: Cazeaux 1983–89; Cazeaux 1984. P. 156–226.

<sup>4</sup> См.: Cazeaux 1984. P. 172.

<sup>5</sup> Ibid. P. 171.

пишет он, — было проливать свет на тайны Писания, а не обволакивать их почти непроницаемым облаком таинственности, им же и созданным»<sup>6</sup>. «Поэтому неверно пытаться заглядывать за кулисы толкований Филона... и обнаруживать там скрытую структуру необычайной сложности»<sup>7</sup>. Правда, Руниа видит у Филона параллельные цитаты, цепь которых связывает толкование<sup>8</sup>. В ряде случаев, замечает Руниа, Казо «убедительно показывает, что Филон предвосхищает библейские тексты и темы, которые он собирается включить в свое толкование, и работает в направлении этих текстов»<sup>9</sup>. «Иногда можно даже заподозрить у Филона сознательный прием построения симметрической рамочной конструкции»<sup>10</sup>. Но «фундаментальную тематическую связь» (да еще сокрытую) в текстах Филона Руниа решительно отвергает<sup>11</sup>.

С трактатами Талмуда все обстоит похожим образом. В них видят «ирландское рагу» из повести Джерома К. Джерома. Полный сумбур перепутанных заповедей дополняется анекдотами, поучениями и изречениями. Вместо богословской серьезности — неприличие на грани скабрёзности. Постмодерн находит здесь аналогии себе самому (феминизму, постколониализму, релятивизму и т.п.), но не скрытую композицию. Исключе-

<sup>6</sup> Runia 1990. P. 225–226.

<sup>7</sup> Ibid. P. 237.

<sup>8</sup> Ibid. P. 246.

<sup>9</sup> Ibid. P. 217.

<sup>10</sup> Ibid. P. 127.

<sup>11</sup> Ibid.

чение составляют Авраам Вольфиш и Джейкоб Ньюснер. Последний доказывает, что в трактатах Мишны и Талмуда царит аристотелевский логос, что структура трактатов связна и понятна. При этом он замечает метафорическую основу трактатов, но не связывает ее со структурой. Напротив, Вольфиш находит рамочную структуру (повторение слов в начале и конце трактата)<sup>12</sup>, но не видит ее метафорической основы. Рамочная структура, по мнению Вольфиша, создает наслаждение и содержит «ключ к пониманию философских и духовных основ раввинистической, галахической мысли»<sup>13</sup>. Иными словами, чтобы понять смысл *галахи* (законодательного, легалистского содержания Мишны и Талмуда), нужно взглянуть на композицию. Вместо того чтобы осмыслить композицию как комплекс поэтических метафор, Вольфиш выпрямляет «кривой» текст трактата с помощью галахической (легалистской) мысли. Причем эту мысль он черпает из традиционного иудаизма, который сформировался в Средние века, в Новое и Новейшее время.

Например, ясно, что от сексуальных прегрешений нужно удаляться, что обучение ремеслу, изучение Торы и женитьба — основы еврейской жизни. Трактат «Кидушин», посвященный браку и детям, рожденным в браке, наверняка должен затрагивать эти темы. И он их действительно затрагивает. Обнаружив языковые параллели между первой и последней главами трактата, Вольфиш извлекает из них такой вывод: мудрецы Талмуда ясно

<sup>12</sup> См.: Walfish 2006. P. 152–189.

<sup>13</sup> Ibid. P. 189.

понимали, насколько трудно совместить три задачи — обучить сына Торе, ремеслу и женить его!<sup>14</sup> Между тем, как мы пытаемся доказать в этой книге, в основе трактата лежит метафора Священного брака: союз между Богом и Израилем. Из этой метафоры вырастает другая: Священное сыновство. Обязанности Бога перед сыном (Израилем) и сына перед Отцом. Кольцевая композиция раскрывает и одновременно скрывает все это.

В чем ошибка Вальфиша и ряда других исследователей?<sup>15</sup> Они сводят талмудический дискурс к одному из известных нарративных типов, несмотря на сопротивление, которое Талмуд оказывает этой процедуре. Фрагментарность, неясность связей воспринимается ими как досадная шероховатость, которую необходимо сгладить. На наш же взгляд, фрагментарность — существенная часть структуры Талмуда и способа смыслостроения. Секрет кроется в том, что мы имеем дело с языками двух уровней. На уровне отдельных фрагментов это обычный, общепонятный, пусть и чрезвычайно лаконичный язык. Переход от одного фрагмента к другому может показаться случайным, аллюзивным. Но, стоит только признать, что мы имеем дело с языком другого уровня, картина меняется. Правила сочетания фрагментов представляют собой нечто вроде синтаксиса этого языка. Язык второго уровня имеет свою синтагматику и парадигматику. Отношение смежности

<sup>14</sup> См.: Вальфиш 2008. С. 32–33, 46.

<sup>15</sup> Примером подобного же подхода является монография Ноама Зохара (Зохар 1997) и ряд других работ, упомянутых выше.

фрагментов может обеспечиваться формальными сцепками, «рифмующимися» словами, привязкой к толкуемому тексту, а иногда очень знакомыми и привычными тематическими, легалистскими или логическими (квазилогическими) связями. Однако эти связи не лишают дискурс принципиальной фрагментарности — так же как связь слов в предложении не отменяет их относительную самостоятельность. Все эти связи — как формальные, странные, так и привычные — еще не говорят о том, что перед нами особый язык, ибо они могли бы служить синтагматикой языка, на котором написаны фрагменты. То, что дает основания полагать, что перед нами язык второго уровня, — это наличие отношения тождества между фрагментами. Как обнаруживается отождествление фрагментов? Оно маркируется фонетическими, словесными тождествами или тождеством цитат. Со структуралистской точки зрения здесь есть определенное сходство с поэзией. Вспомним лотмановский анализ стихотворения М. Ю. Лермонтова<sup>16</sup>:

Как небеса твой взор блистает  
Эмалью голубой,  
Как поцелуй звучит и тает  
Твой голос молодой.

Строфы:

Как небеса /твой взор/ блистает  
Как поцелуй /звучит/ и тает —

<sup>16</sup> См.: Лотман 1998. С. 114–115.

отчетливо делятся на три взаимно изометрические группы. *Первая:*

*Как небеса — как поцелуй*

*Вторая ритмическая группа* дает обращенный звуковой повтор:

твой взор — звучит  
твз — звт

*Третья ритмема* фонологически противопоставлена первой, как рифма анафоре, а второй — тем, что повторяющаяся группа построена на гласных и на согласных:

блистает — и тает  
иае — иае; тт — тт

Завершая эти структурные наблюдения Ю. Лотман делает вывод:

В результате этой сложной системы фонологических упорядоченностей, совершенно случайных для нехудожественного текста... возникают специфические данному тексту семантические оппозиции. «Небеса» и «поцелуй» из слов различных семантических полей становятся антонимами... Звуковой параллелизм, приближенно говоря, уравнивает сегменты «твой взор» и «звучит» (на самом деле обращенность повтора «твз — звт» создает несколько более сложное семантическое отношение между значениями этих групп).

Разница между звуком и взглядом оказывается менее существенной, чем семантическая общность...

В терминах Якобсона в рамках поэтического языка стихотворения слова «как небеса» вступают с «как поцелуй» в отношение тождества. То же самое происходит с парами «твой взор» — «звучит» и «блистает» — «тает». Эти отождествления обеспечиваются словесными или фонетическими маркерами. Подобным образом фрагменты талмудической композиции, «сталкиваясь», «зарифмовываясь», вступая в отношения тождества, порождают пучок метафор. Такое отношение можно вслед за Романом Якобсоном<sup>17</sup> назвать метафорической осью языка композиции, в то время как синтаксические связи между фрагментами композиции — метиномической осью. Как правило, исследователи талмудических текстов упускают из виду метафорическую ось, перекраивая на свой вкус метонимическую. На самом деле здесь существует полноценное сочетание того и другого, метонимии влекут и обеспечивают порождение метафор.

Приведем пример из сборника толкований «Ваикра Рабба», составленного в V в. н.э. Толкователь разбирает стих из 45/44-го псалма:

Ты возлюбил правду и возненавидел вину, поэтому помазал тебя Бог, Бог твой, елеем радости более сотоварищей твоих (Пс 45/44:8).

<sup>17</sup> Якобсон 1990.

Он представляет этот стих как речь Бога, обращенную к Аврааму:

Авраам, ты «возлюбил правду (*цедек*)» — возлюбил оправдывать (*лецадек*)<sup>18</sup> создания Мои. «И возненавидел вину (*реша*)» — возненавидел обвинять (*лехаршиа*) их. Поэтому «помазал тебя Бог, Бог твой, елеем радости более сотоварищей твоих». Клянусь, что десять поколений прошло от Ноя и до тебя, но ни к кому из них не обращался Я словом, а к тебе обращался словом: «После этих дел было слово Господа к Аврааму...» (Быт 15:1)

Эта речь Бога рифмуется с упомянутым псалмом (стихи 2,3,5) через фразы «обращался словом», «было слово Господа Аврааму» и «возлюбил правду», «возлюбил оправдывать»:

Чувствует сердце мое слово доброе...

Превзошел ты красотой всех сынов человеческих, вли-та прелесть в уста твои, поэтому благословил тебя Господь навеки...

Воссядь (на колесницу) истинного слова и кроткой правды (*цедек*), и покажет чудеса десница твоя...

Оказывается, весь псалом говорит об Аврааме! Доброе слово Авраама — это его знаменитый спор с Богом: следует ли уничтожить весь Содом (праведников вместе

<sup>18</sup> Слово *цедек* в библейском иврите означает «справедливость». Но в то же время производное от него *цадик* — «праведный». В талмудическом языке *лецадек* — «оправдывать».

с грешниками) за вину грешников (см.: Быт 18). В ходе дискуссии, по версии толкователя, Авраам обращается Богу со словами пророка Исаии (!):

Владыка мира, поклялся Ты, что не наведешь потоп на мир, ведь написано: «Ибо это у Меня воды Ноя...» (Ис 54:9). Водный потоп ты не наводишь, а огненный — наводишь? А ведь это более жестоко, чем Твоя клятва...

В Книге пророка Исаии речь идет об оправдании Израиля, изменившего Богу, своему мужу. Этот контекст «рифмуется» с 45/44-м псалмом через «оправдание» и со словами толкователя через «обвинение»:

Оправданием (*цдака*)<sup>19</sup> будешь утверждена... [...] Всякое орудие, сделанное против тебя, не будет успешно, и всякий язык, который предстанет с тобою на суде, ты обвинишь (*таршии*). Это наследие рабов Господа и [награда за] оправдание их (*цидкатам*) от Меня, — слово Господа (Ис 54:14, 17).

Теперь смыслом данного псалма становится сакральный брак между Богом и народом Израиля. Ведь в продолжении псалма сказано буквально следующее:

Слушай, дочь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего (стих 11).

<sup>19</sup> Перевод слова *цдака* в данном контексте следует его пониманию в *пндре*.

Этот стих «рифмуется» со стихом из Книги Бытия, который обращен к Аврааму:

...Уйди из земли твоей, от родни твоей и из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе (Быт 12:1).

Два последних стиха не фигурируют в толковании, но очевидно подразумеваются. Неслучайно толкователь обратился к этому псалму. «Дочь» относится и к народу Израиля, и к Аврааму в качестве начала Израиля. А далее дочь в псалме становится невестой: «И возжелает царь красоты твоей... [...] в узорчатых одеждах подведут ее к Царю...» (Пс 45/44:12, 15).

С помощью словарных совпадений толкователь «рифмует» различные библейские стихи, вкладывая в них глубокий метафорический смысл. На этой основе создается скрытая композиция. Примером такой композиции является *птихта*. Она представляет собой риторическую конструкцию, форму проповеди, обычную в эпоху Мишны и Талмуда<sup>20</sup>. *Птихта* должна была закончиться первым стихом из недельной главы Торы, читаемой в синагоге («ближний стих»). А начиналась она со стиха из книг пророков или Писаний, не имевшего никакой связи с недельной главой («дальний стих»). С помощью цепочки цитат проповедник связывал «дальний стих» с «ближним». Перед нами филоновская *антиципация*.

<sup>20</sup> О *птихте* см.: Heinemann, Petuchowsky 1975; Хайнеман Й. 1982; Jaffee 1983. Иной подход развивает Йона Френкель, согласно которому *птихта* произносилась не в синагоге, а в доме учения (см.: Френкель 1991. С. 445–448).

Проповедник и слушатель заранее знали, какой цитатой закончится проповедь. Интрига состояла в том, как именно проповедник соединит конец с началом.

Рассмотрим *птихту* из сборника толкований «Псикта де-р. Кахана» (1:1)<sup>21</sup>. «Ближний стих», которым должна была закончиться *птихта*: «И было в день, когда окончил (*калот*) Моше устанавливать скинию (*мишкан*)...» (Числ 7:1). Это начало отрывка, который читался в субботу *Хануки*, праздника, связанного с освящением Храма в эпоху Маккавеев. А «дальний стих», которым *птихта* начиналась: «Пришел я в свой сад, сестра моя, невеста (*кала*)...» (Песн 5:1). Между этими двумя стихами — словарная рифма: *кала* — *калот*.

Сказал рабби Азарья со слов рабби Шимона: «Вот на что это похоже. Разгневался царь на матрону и выгнал ее из дворца. Через некоторое время решил вернуть ее. Сказала она: “Уступи мне в чем-нибудь, тогда вернусь”. Так, в прошлом принимал Всевышний жертвы, будучи на Небесах, как сказано: “...и обонял Бог благоухание приятное” (Быт 8:21), а теперь спускается на землю, как сказано: “Пришел я в свой сад, сестра моя, невеста...” (Песн 5:1)».

«Сказал рабби Ханина: Учит тебя Тора тому, каким должен быть обычай среди людей, — чтобы не вступал жених под свадебный балдахин до тех пор, пока не получит разрешение от невесты. Ведь сказано: “Пусть войдет друг мой в свой сад...” (Песн 4:16), а затем: “Пришел я в свой сад, сестра моя, невеста...” (там же, 5:1)».

<sup>21</sup> Ср. анализ этой *птихты*: Хайнеман Й. 1982. С. 41–42.

Сказал рабби Танхум: «Не написано: “пришел я в сад”, а написано: “пришел я в свой сад”. То есть туда, где был изначально. Изначально *Шехина*<sup>22</sup> была на земле, ибо сказано: “И слышали [Адам и Хава] голос Господа Бога, прогуливающегося по саду...” (Быт 3:8)».

Сказал рабби Абба бен Кахана: «Не написано: “идущего по саду”, а написано: “прогуливающегося по саду”. То есть заглянул и ушел». «...И спрятался Адам и жена его» (Быт 3:8). Сказал рабби Айво: «В тот же час уменьшился рост первого человека до ста локтей».

Сказал рабби Ицхак: «Написано: “Праведники унаследуют землю и будут обитать на ней во веки” (Пс 37/36:29). Что значит «будут обитать (*ва-ишкену*) на ней во веки»? А где же будут обитать злодеи? Летать по воздуху? [Нет, следует понимать сказанное так: праведники] поселят (*йяишкину*) *Шехину* на земле. Вначале *Шехина* пребывала на земле. Когда же согрешил первый человек, поднялась она на первый свод Небес. Согрешило поколение Эноша<sup>23</sup> — поднялась с первого свода на второй. Согрешило поколение Потопа — поднялась со второго свода на третий. Согрешило поколение, строившее Вавилонскую башню, — поднялась с третьего свода на четвертый. Согрешили египтяне во времена Авраама — поднялась с четвертого свода на пятый. Согрешили жители Содо-

<sup>22</sup> *Шехина* — от глагола *шахан* — «обитать», «проживать». Один из возможных переводов: Божественное присутствие.

<sup>23</sup> «У Шета также родился сын, и нарек он ему имя Энош; тогда начали называть именем Господа» (Быт 4:26). Последние слова данного стиха мудрецы Талмуда толковали как указание на то, что во времена Эноша возникло идолопоклонство (ср. комментарий Раши к этому стиху).

ма — поднялась с пятого свода на шестой. Согрешили египтяне во времена Моисея — поднялась с шестого свода на седьмой. В противоположность этому явились семь праведников и заставили *Шехину* спуститься на землю. Явился праотец наш Авраам и своими заслугами заставил ее спуститься с седьмого свода на шестой. Явился Исаак и своими заслугами заставил ее спуститься с шестого свода на пятый. Явился Иаков и своими заслугами заставил ее спуститься с пятого свода на четвертый. Явился Амрам Леви и своими заслугами заставил ее спуститься с четвертого свода на третий. Явился Кехат и своими заслугами заставил ее спуститься с третьего свода на второй. Явился Авраам и своими заслугами заставил ее спуститься со второго свода на первый. Явился Моисей и своими заслугами заставил ее спуститься на землю, поэтому и сказано: “И было в день, когда окончил (*калот*) Моисей устанавливать скинию (*мишкан*)...” (Числ 7:1)».

Игра созвучий (*кала* — *калот*) создает метафорический смысл. Окончание (*калот*) установления Скинии связывается с невестой (*кала*). Невеста оказывается невестой Бога. В первом отрывке невеста Бога — это Адам, изгнанный из Райского сада. В последнем отрывке невеста — это Израиль, а Скиния, которую устанавливает Моисей, — метафора свадебного балдахина (*хупы*). А во втором отрывке *хупа* — это свадебный балдахин над вступающими в брак евреем и еврейкой. Народ Израиля представляет здесь все человечество, приглашая Бога под свадебный балдахин. Установка Скинии означает новый союз Бога с Адамом, которого Бог возвращает в Райский сад.



Композиция *птихты* стандартна, но только Леопольд Цунц, основатель талмудической филологии, сумел ее обнаружить. На наш взгляд, аналогичная композиция лежит в основе трактатов Мишны и Талмуда. Трактат обычно заканчивается риторическим завершением, «запечатыванием» (*хатима*). Это завершение играет роль «ближнего стиха» в *птихте*. Что касается «дальнего стиха», то его надо искать в начале трактата или в его середине. Между этими двумя точками — сложное плетение словес, мотивы и лейтмотивы трактата. «Рифма» между началом и концом создает метафору, вокруг которой строится трактат.

На протяжении всей этой книги мы пытаемся доказать, что за видимым хаосом талмудических трактатов лежит скрытый поэтический логос. Авторы/редакторы трактатов Талмуда преодолевают «сопротивление материала». Ведь они строят свой текст из готовых блоков — цитат и чужих толкований. Последовательность этих блоков им не всегда подчиняется. Блоки следуют в порядке библейских стихов или лемм Мишны, которую Талмуд комментирует. Чтобы создать новый смысл, редактор должен был связать конец трактата с началом, перебросить мостик от буквального смысла к метафоре. Смысл выражен намеками, лейтмотивной связью, композицией. Он сокрыт и явлен одновременно. Задача исследователя — понять смысл в композиции, частное в стандартном. Старый и хорошо известный структурализм может еще хорошо послужить исследователям, если его освободить от догматики и поставить в широкий философский контекст.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Есть в опыте больших поэтов  
Черты естественности той,  
Что невозможно, их изведав,  
Не кончить полной немотой.

В родстве со всем, что есть, уверясь  
И знаясь с будущим в быту,  
Нельзя не впасть к концу, как в ересь,  
В неслыханную простоту.

Но мы пощажены не будем,  
Когда ее не утаим.  
Она всего нужнее людям,  
Но сложное понятней им.

Б. Пастернак. Волны



дивительно пересечение этих стихов со строками Цветаевой: «Пощады не жди! // В сем христианнейшем из миров // Поэты — жида!» Поэзии присуща простота, которую нужно утаивать, потому что за нее поэты не будут пощажены. Людям понятнее сложность и банальность схемы. Именно к схеме пытается свести текст любая герменевтика, особенно структуралистская. Постструктурализм хотел бы избавиться от схематизма, но он никогда не достигает в этом успеха.

Мы могли бы пересказать в виде несложных схем аллегорические «сюжеты» трактатов Мишны и Талмуда. Например, душа человеческая подобна субботней свече. Бог зажигает ее, и, кроме Бога, никто не должен ее тушить.

Бог зажег душу первого человека на шестой день. На исходе шестого дня в мир входит смерть. Седьмой день есть царство смерти, где люди болеют и умирают. На восьмой день наступит воскресение из мертвых. Мессия, царь Израиля, умирает перед наступлением субботы и воскресает на восьмой день. Или иной пример. Бог благословляет Израиль, а Израиль благословляет Бога. Благословлять Бога следует не только за добро, но и за зло. Откуда же происходит зло? От любви. Любящий Бог высасывает душу Израиля (и народа, и единого человека), а тот с любовью отдает Ему душу. Душа выходит во время крика и чтения, когда звуки удлиняются, время останавливается, человек переходит в Будущий мир, который весь долог. Или иной пример. Израиль согрешил и был наказан. Его грех — пустая вражда, ненависть евреев друг к другу и к язычникам. Но самая страшная вина — обидеть одного из малых сих. Бог разрушил Свой Храм, сжег Свое Святилище, рассеял евреев по лицу земли. И это также напрасная ненависть, поскольку наказание превышает грех и вину. Бог развелся с Израилем, подругой Своей юности, женой Своего завета, хотя муж не должен карать домочадцев чрезмерно.

Против такого пересказа протестует Лев Николаевич Толстой в письме к Н.Н. Страхову (Ясная Поляна, 23 и 26 апреля 1876 г.): Если же бы я хотел сказать словами все то, что имел в виду выразить романом, то я должен бы был написать роман тот самый, который я написал сначала. И если близорукие критики думают, что я хотел описывать только то, что мне нравится, как обедает Облонский и какие плечи у Карениной, то они ошибаются. Во всем, почти во всем, что я писал, мною руководила потребность собрания мыслей, сцепленных между собой для выраже-

ния себя, но каждая мысль, выраженная словами особо, — теряет свой смысл, страшно понижается, когда берется одна из того сцепления, в котором она находится. Само же сцепление составлено не мыслью, я думаю, а чем-то другим, и выразить основу этого сцепления непосредственно словами никак нельзя; а можно только посредственно — словами, описывая образы, действия, положения...»

Мы приводим эту цитату по книге Виктора Шкловского «О теории прозы»<sup>1</sup>. Вслед за Толстым Шкловский повторяет: «Сказка, новелла, роман — комбинация мотивов; песня — комбинация стилистических мотивов...»<sup>2</sup> Комбинация значительно больше, чем сумма. Вне сцепления мысли теряют свой смысл. Это хорошо видно из попыток реконструировать «мышление» или «мировоззрение» мудрецов Талмуда. Эфраим Урбах положил в основу реконструкции категории средневековой философии, о которых мудрецы не догадывались<sup>3</sup>. Макс Кадушин находил и классифицировал «ценностные категории» самих мудрецов<sup>4</sup>. За рамками осталось самое важное — движение категорий, переплетение их в сюжеты, в иронический и подвижный дискурс. За рамками остались трактаты как таковые, как носители некоего целого. Подобным образом в знаменитой антологии Бялика и Равницкого «Сэфер Аггада» отрывки из Устной Торы были слиты, перемешаны, а затем классифицированы по рубрикам (от «Сотворения мира» до «Блесток юмора мудрецов»). Между тем именно неявленные аллегориче-

<sup>1</sup> См.: Шкловский 1983. С. 61.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> См.: Urbach 1995.

<sup>4</sup> См.: Kadushin 1972.

ские сюжеты трактатов придают Талмуду сцепление и движение. Необходимо признать, что «сцепление составлено не мыслью», что «выразить его можно только посредственно — словами, описывая образы, действия, положения». В случае Талмуда — только следуя игре смыслов и слов.

Иррациональность Талмуда гораздо серьезнее, чем иррациональность художественного произведения или иррациональность философа-романтика. В основе Талмуда лежит миф, подвергшийся нефилософской рефлексии, но не утративший своей силы. Редукция Талмуда к категориям, понятиям, сюжетам и мотивам есть аналог «философской ереси» в понимании Сергея Булгакова. В «Трагедии философии» он писал:

Разум, стремясь к монизму, к логическому созиданию мира из себя, фактически совершает акт произвола, избирая из доступных для него опытных начал то или иное и, таким образом, вступая на путь философской ереси. [...] И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается<sup>5</sup>.

Отсюда поиски такого философствования, идеи которого объединялись бы не в «системе», но в симфонической связанности. Этот замысел Булгаков выразил в «Свете невечернем»:

<sup>5</sup> Булгаков 1993. С. 316–317.

Руководящие идеи этого философствования объединяются не в «системе», но в некоторой сизигии, органической сочлененности, симфонической связанности. От такого философско-художественного замысла требуется, с одной стороны, верность и точность саморефлексии в характеристике религиозного опыта, при выявлении «мифа», а с другой — нахождение соответственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытия. Но и при наличии этих условий остаются не легко уловимыми внутренние ритмы мысли, ее мелодический рисунок и контрапункт, характер отдельных частей композиции: философское искусство принадлежит к числу наименее доступных. Это приходится сказать даже о Платоне, явившем недостижимые образцы философской поэзии в своих диалогах, где не столько доказывается истина, сколько показывается ее рождение. Конечно, такое искусство не есть лишь неотъемлемая принадлежность одной философской музыки Платона, оно вообще связано с определенным стилем философствования. Такого стиля инстинктивно и сознательно ищет и русская религиозная философия, и для нее это искание диктуется не притязательностью, но внутренней необходимостью, своего рода музыкальным императивом<sup>6</sup>.

Деррида имел в виду нечто подобное, изображая «тоску по павшему дионисийству», попытки философии вернуться к поэзии, из которой она некогда вышла:

Ведь философия определилась в своей истории как рефлексия поэтического введения. Мыслимая отдельно, она есть

<sup>6</sup> Булгаков 1994. С. 4.

сумерки сил, то есть освещенное солнцем утро, когда в разговор вступают образы, формы, феномены; утро идей и идолов, когда натяжение сил становится отдыхом, плоскостью, освещенной светом, горизонтальной протяженностью<sup>7</sup>.

Мы могли бы сказать, что Талмуд как раз и представляет собой «сизигию», органическую связанность, если бы такое высказывание не было апологетическим и не повторяло мысли Й. Хайнемана об «органическом мышлении» мудрецов Талмуда. Талмуд изобилует рефлексией и силлогизмами, в нем присутствуют обрывки «научных» и «философских» идей, ничего «органического» в нем нет. Мудрецы Талмуда занимались чем-то, что почти не поддается определению. Как отыскать «посредование», которое бы не уничтожило их мысль, не сделало ее плоской? Как определить их «нефилософское» мышление, если не определять его «апофатически»? И возможно ли в принципе такое определение, если оно выходит за рамки обычных дуальных оппозиций: миф против логоса, восточная мудрость против философии и т.п.?

Мотив «утаивания» простоты — один из главных в нашей книге. Простота утаивается потому, что она оскорбительна даже для внутреннего слуха. Никто не будет пощажен, если откровенно заговорит о разводе Бога с Израилем. Но и сама простота утаивает себя отсутствием схематизма, густотой текстуры, «сцеплением», о котором говорит Толстой и пишет Деррида. Простота нуждается в толковании и избегает его. Этим хорошо известным парадоксом мы бы хотели закончить книгу.

<sup>7</sup> Деррида 2007б. С. 46.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Августин 1991 — Аврелий Августин. Исповедь / Пер. М. Е. Сергиенко. М.: Renaissance, 1991. (Серия «Памятники религиозно-философской мысли»).
- Аверинцев 1997 — Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Наука, Гл. ред. восточной литературы, 1977.
- Аверинцев 2004 — Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. София-Логос. Словарь. Киев: Дух и литера, 2004.
- Аверинцев 2005 — Аверинцев С. С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Связь времен. Киев: Дух и литера, 2005.
- Авот де-рабби Натан (Шехтер) 1979 — Сборник мидрашей амораев (версии А и Б) / Критическое издание Ш.-З. Шехтера. Вена: Изд-во Мордеха Кнаффельмахера, 1887 (Переизд. под ред. Хильдесгейма. Иерусалим, 1979). [На иврите].
- Авраам ибн Эзра 1976 — Авраам ибн Эзра. Комментарий к Пятикнижию / Изд. А. Вейзера. Иерусалим: Мосад ха-рав Кук, 1976. [На иврите].
- Альбек 1982 — Альбек Х. Введение к трактату «Киддушин» // Мишна / Под ред. Х. Альбека. Трактат Киддушин. 7-е изд. Иерусалим; Тель-Авив: Мосад Бялик, 1982. Т. 3. [На иврите].
- Барт 2009 — Барт Р. S/Z / Пер. с фр. Г. К. Косикова и В. П. Мурат; Под ред. Г. К. Косикова. 3-е изд. М.: Академический Проект, 2009.
- Батей мидрашот 1967 — Батей мидрашот: Эсрим ве-хамеш мидрашей хазаль аль пи китвей яд ми-гнизат иерушалаим ве-мицраим (Сборник «Дома учения». Двадцать пять мидрашей мудрецов Талмуда согласно рукописям из иерусалимской и египетской гениз) / Сост. Шломо-Аарон Вортхеймер. Иерусалим: Изд. А. Вортхеймера. «Ктав ва-сефер», 1967. Т. 1–2. [На иврите].
- Бахтин 1975 — Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худ. лит., 1975.

- Беер 1985 — Беер Й. Ф. Мехкарим у-масот бе-толдот ам йисраэл (Исследования по истории еврейского народа). Иерусалим: Израильское историческое общество, 1985. [На иврите].
- Бен-Йехуда 1908/1958 — Бен-Йехуда Э. Милон ха-иврит ха-яшана ве-ха-хадаша (Словарь древнего и нового иврита). Иерусалим: Ла-ам, 1908–1958. [На иврите].
- Беновиц 2006 — Беновиц М. Мейматай корин эт шма? Брахот. Перек ришон мин ха-талмуд ха-бавли (С какого времени читают Шма? Первая глава трактата «Брахот» Вавилонского Талмуда). Иерусалим: Ха-игуд ле-паршанут ха-талмуд, 2006. [На иврите].
- Берешит Рабба (Теодор, Альбек) 1965 — Сборник мидрашей амораев на Книгу Бытия / Критическое изд. под ред. И. Теодора и Х. Альбека: В 3 т. 2-е изд. Иерусалим: Сифрей Вахерман, 1965. [На иврите].
- Блауберг 2008 — Блауберг И. Вокруг Бергсона, или Новый взгляд на русскую философскую сцену // Нэтерк от Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М.: Модест Колеров, 2008. (Серия «Исследования по истории русской мысли». Т. 13.)
- Боярин 2012 — Боярин Д. Израиль по плоти: о сексе в талмудической культуре / Пер. Я. Синичкина. М.: Книжники, 2012.
- Брандес 2009 — Брандес Й. Критут: птихта де-масехет гиттин (Разрыв отношений: вступление в трактат «Гитин») // Акдамот. 2009. Т. 23. [На иврите].
- Бубер 1995 — Бубер М. Два образа веры / Пер. М. И. Левиной; Под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лезова. М.: Республика, 1995.
- Булгаков 1993 — Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. I: Философия хозяйства / Трагедия философии. М.: Наука, 1993. (Серия «Из истории отечественной философской мысли».)
- Булгаков 1994 — Булгаков С. Н. Свет не вечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. (Серия «Мыслители XX века».)
- Бухштаб 1952 — Бухштаб Б. Я. «Благодарность» // Литературное наследство. 1952. Т. 58: Пушкин, Лермонтов, Гоголь.
- Ваикра Рабба (Маргалиот) 1953/1960 — Сборник мидрашей амораев на книгу Левит // Критическое издание М. Маргалиота: В 5 т. Иерусалим: Сифрей Вахерман, 1953–1960. [На иврите].

- Вайс 1969 — Вайс А. Аль ха-мишна: осеф мамарим (О Мишне: Сб. ст.). Тель-Авив: Изд-во Ун-та Бар-Илан, 1969. [На иврите].
- Вергилий 1971 — Публий Вергилий Марон. Буколики. Георгики. Энеида. М.: Худ. лит., 1971. (Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Т. 6).
- Вогман 2012 — Вогман М. В. Ясное зеркало Писания: мотив мистического преображения Моисея и его трансформация в раввинистическом иудаизме // Седьмая Международная востоковедческая конференция (Торчиновские чтения): Метаморфозы. СПб., 22–25 июня 2011 г. Часть вторая / Сост. и отв. ред. С. В. Пахомов. СПб, 2013. С. 151–161.
- Вольфиш 1984 — Вольфиш А. Тофаот сифрутийот ба-мишна у-машмаутан арихатит ве-раайонит (Литературные явления в Мишне и их значение в плане редакторской работы и выражения идей): Магистерская диссертация. Еврейский университет Иерусалима, 1994. [На иврите].
- Вольфиш 2008 — Вольфиш А. Ха-ариха ха-йоцерет ве-коах ха-йецер. Ийюн бе-арихат масехет киддушин бе-мишна, тосефта ве-бавли (Творческая редакция и сила созидания: исследование редакции трактата «Киддушин» в Мишне, Тосефте и Вавилонском Талмуде) // Jewish Studies Internet Journal. 2008. Vol. 7. [На иврите].
- Гадамер 1988 — Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Пер. с нем. Н. Б. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.
- Гегель 2006 — Гегель Г.-В.-Ф. Система наук. Часть первая. Феноменология духа / Пер. с нем. Г. Шпета. СПб.: Наука, 2006.
- Гершович 2008 — Гершович У. Исследования еврейской библейской экзегезы Средневековья: исследования и перспективы // Вестник Еврейского университета. 2008. Т. 12 (30). С. 118–140.
- Гершович, Ковельман 2001/2008 — Гершович У., Ковельман А. Б. Вавилонский Талмуд: Антология агады: В 3 т. / Пер. и комм.; Под ред. С. С. Аверинцева и А. Штайнзальца. Иерусалим; М.: Израильский институт талмудических публикаций, 2001, 2004, 2008.

- Гершович, Ковельман 2009 — Гершович У., Ковельман А. Б. Метафора в структуре текста Мишны: анализ трактата «Кидушин» // Маасе сипур: Мехкарим бесифрут ха-йехудит. Рамат Ган: Изд-во Ун-та Бар-Илан, 2009. [На иврите].
- Гиршман 2002 — Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретации Библии в поздней античности / Пер. Г. Казимовой. М: Мосты культуры, 2002.
- Грин 2007 — Грин А.-А. Страдающий наставник: жизнь и учение рабби Нахмана из Браслава. Иерусалим; М.: Мосты культуры, 2007.
- Дварим Рабба (Либерман) 1974 — Сборник мидрашей амораев на Второзаконие. 3-е изд. / Критическое издание Шауля Либермана. Иерусалим: Сифрей Вахерман, 1974. [На иврите].
- Деррида 2007а — Деррида Ж. Диссеминация / Пер. с фр. Д. Ю. Краlechкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
- Деррида 2007б — Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. М.: Академический проект, 2007.
- Дор 1967 — Дор Ц. Ле-хекер ха-мекорот бе-бавли гиттин (К исследованию источников трактата «Гиттин» Вавилонского Талмуда). [На иврите] // Бар Илан. Т. 4/5. 1967. С. 97–103.
- Зохар 1997 — Зохар Н. Ба-сод ха-йецира шель сифрут хазаль: ха-ариха ке-мафтеах ле-машмаут (О тайне создания талмудической литературы: редактурa как ключ к смыслу). Иерусалим: Магнес, 1997 [На иврите].
- Йошпе 2003 — Йошпе Р. Что такое еврейская философия / Пер. с англ. Д. Фролова. Иерусалим; М.: Мосты культуры, 2003.
- Кассирер 2002 — Кассирер Э. Философия символических форм: Мифологическое мышление / Пер. с нем. С. А. Ромашко. Т. 2. М.; СПб.: Университетская книга, 2002.
- Книги Маккавеев 2014 — Книги Маккавеев / Пер. с др.-гр., введение и комм. Н. В. Брагинской, А.Н. Ковалёва, А. И. Шмаиной-Великановой; Под общ. ред. Н. В. Брагинской; Науч. ред. М. Туваль. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014.
- Ковельман 1988 — Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид: Массовое сознание в Римском Египте. М.: Наука, Гл. ред. восточной литературы, 1988.

- Ковельман 1996 — Ковельман А. Б. Толпа и мудрецы Талмуда. М.; Иерусалим: Еврейский университет в Москве, 1996.
- Ковельман 1999 — Ковельман А. Б. Милетская история о Берурье // Вестник еврейского университета. М., 1999. Т. 1 (19). С. 8–23.
- Ковельман 2007 — Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. М.; Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2007.
- Ковельман 2011 — Ковельман А. Б. Талмуд, Платон и Сияние Славы. М.: Книжники, 2011.
- Косман 2002 — Косман А. Масехет гварим: рав ве-ха-кацав ве-од сипурим (Мужской трактат: учитель и мясник и другие рассказы). Иерусалим: Кетер, 2002. [На иврите].
- Костюхин 1972 — Костюхин Е. А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М.: Наука, Гл. ред. восточной литературы, 1972.
- Лиотар 2001 — Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «евреи» / Пер. с фр., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: Аксиома, 2001. (XX век. Критическая библиотека).
- Лосев 2006 — Лосев А. Ф. Жизненный путь и творчество Платона // Платон. Сочинения: В 4 т. СПб: Изд-во Олега Абышко. СПб, 2006–2007. Т. 1.
- Лотман 1998 — Лотман Ю. М. Структура художественного текста // Лотман Ю.М. Об искусстве. СПб.: Искусство — СПб, 1998.
- Луков 2005 — Луков В. А. Загадка Гамлета // Шекспировские штудии: трагедия «Гамлет»: Материалы научного семинара. Москва, 23 апреля 2005 г. М.: Моск. гуманит. ун-т, Ин-т гуманит. исследований. М., 2005.
- Маймонид (Мунк) 1931 — Моше бен Маймон. Далалат аль-ха-ирин (сефер морэ невухим), ха-макор ха-арави (Путеводитель растерянных: арабский оригинал) / Критическое издание Ш. Мунка. Иерусалим: Дфус Азриэль, 1931. [На иудео-арабском и иврите].
- Маймонид (Шнейдер) 2000 — Моше бен Маймон. Путеводитель растерянных. Часть I / Пер. с араб. и комм. М. Шнейдера. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Маханаим, 2000.

- Мидраш Танхума (Бубер) 1964 — Мидраш Танхума: ха-ка-дум ве-ха-яшан ха-меюхас ле-рабби Танхума бе-рабби Аба аль хамиша хумшей Тора (Мидраш Танхума: древний сборник, приписываемый рабби Танхуму, сыну рабби Аббы, составленный к Пятикнижию): В 2 т. / Критическое издание Ш. Бубера. Иерусалим: Двус Орцель, 1964. Факсимиле виленского издания 1903 г. вдовы и братьев Ромм. [На иврите]
- Мидраш Тхиллим (Бубер) 1891 — Мидраш Тхиллим ха-мехуне шохар тов (Мидраш на Псалмы, называемый Шохар тов) / Критическое издание Шломо Бубера. Иерусалим, 1966. Факсимиле виленского издания 1891 г. вдовы и братьев Ромм. [На иврите].
- Миликовски 1986 — Миликовски Х. Гехином у-фошей исраэль аль-пи «седер олам» (Геенна и «грешники Израиля» в свете «Седер олам» // Тарбиц. 1986. Т. 55. С. 311–343. [На иврите].
- Мор 2003 — Мор С. Туккун олам ве-махшевет хазаль («Исправление мира» в мысли мудрецов Талмуда): Докторская диссертация. Еврейский университет в Иерусалиме, 2003. [На иврите].
- Мор 2005 — Мор С. Тиккун олам — ла-машмауто ха-кдума шель ха-мунах ве-хашлахато аль диней ха-герушин ба-ткуфат ха-мишна («Исправление мира» — к первоначальному смыслу понятия и его влиянию на законы развода в эпоху Мишны) // Моэд 15 (новая серия 3), 2005. С. 24–51. [На иврите].
- Нехораи 1996 — Нехораи М.-Ц. Синат хинам — машмаута ве-хашлахотеа (Напрасная ненависть — ее смысл и последствия) // Даат. 1996. Т. 36. С. 5–14. [На иврите].
- Пинес 2009 — Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников / Пер. с англ. и иврита под ред. У. Гершовича и С. Рузера // Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Иерусалим; М.: Мосты культуры, 2009.
- Платон 2006/2007 — Платон. Сочинения: В 4 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко. СПб., 2006–2007. Т. 1 — 2006. Т. 2, 3 — 2007.

- Плутарх 1961 — Плутарх. Сравнительные жизнеописания: В 3 т. Изд. подг. С. П. Маркиш и С. И. Соболевский. Т. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Раджак 1993 — Раджак Т. Иосиф Флавий: историк и общество. М.; Иерусалим: Еврейский университет в Москве, Гешарим, 1993.
- Рикёр 1995 — Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / Пер. с фр. И. Сергеевой. М.: Моск. философский фонд, 1995.
- Рикёр 2000 — Рикёр П. Время и рассказ / Пер. с фр. Т. В. Славко. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Сандерс 2012 — Сандерс Э. П. Иисус и иудаизм / Пер. с фр. Т. В. Славко. М.: Мысль, 2012.
- Семенченко 2001 — Семенченко Л. В. Эллинистические мотивы в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия: Дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. М., 2001.
- Серегин 2007 — Ориген. Комментарии на Евангелие от Матфея. Кн. 10–11 / Предисл., пер. и прим. А. В. Серегина // Богословские труды. 2007. Вып. 41. С. 20–84.
- Сифрей Дварим (Финкельстайн) 1967 — Сборник мидрашей таннаев к книге Второзаконие / Критическое издание Э. Финкельстайна. Нью-Йорк: Ктав, 1969 [На иврите].
- Смирнов 2001 — Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Смирнов 2003 — Смирнов А. Возможно ли понимание еврейкой философии как единой традиции? // Йошпе Р. Что такое еврейская философия. Иерусалим; М.: Мосты культуры, 2003. С. 118–125.
- Спиноза 1998 — Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Сочинения / Пер. слат. М. Лопаткина. М.: Эксмо-пресс; Харьков: Фолио, 1998.
- Тантлевский 2000 — Тантлевский И. Р. Книги Еноха. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 2000.
- Урбах 1984 — Урбах Э. Э. Ха-халаха: мекоротеха ве-хитпатхута (Галаха: ее источники и развитие). Гиватаим: Яд ла-талмуд, 1984. [На иврите].

- Урбах 1998 — Урбах Э. Э. Мехкарим бе-мадаей ха-йехадут (Исследования по иудаике). Т. 2. (Studies in Judaica Vol. 2). Иерусалим: Магнес, 1998. [На иврите].
- Финкельштейн 1950 — Финкельштейн Л. Маво ле-масехот авот ве-авот де-рабби натан (Введение в трактаты «Авот» и «Авот де-рабби Натан»). Нью-Йорк: JTSA, 1950. [На иврите]. Finkelstein L. Introduction to the treatises Abot and Abot Rabbi Nathan. N. Y.: JTSA, 1950.
- Фрейденберг 1978 — Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М.: Наука, 1978.
- Френкель 1991 — Френкель Й. Дархей ха-агада ве-ха-мидраш (Пути агады и мидраша). Гиватаим: Яд ла-талмуд, 1991. [На иврите].
- Фукидид 1981 — Фукидид. История / Пер. Г. А. Стратановского. М.: Наука, 1981.
- Хазан-Рокем 1996 — Хазан-Рокем Г. Ракемет хайим: ха-йецира ха-амамит бе-сифрут хазаль. Мидраш агада ха-эрец исраэль эйха рабба (Пряжа жизни: народное творчество в литературе хазаль. Палестинский аггадический мидраш Эйха Рабба). Тель-Авив: Ам Овед, 1996. [На иврите].
- Хайдеггер 2006 — Хайдеггер П. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Библихина. 3-е изд. СПб.: Наука, 2006.
- Хайдеггер 2008 — Хайдеггер М. Исток художественного творчества. Избранные работы разных лет / Пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический проект, 2008.
- Хайнеман И. 1970 — Хайнеман И. Пути Агады. 3-е изд. Гиватаим: Магнес пресс; Масада, 1970. [На иврите].
- Хайнеман Й. 1982 — Хайнеман Й. Драшот бе-цибур бе-ткуфат ха-талмуд (Публичные проповеди в эпоху Талмуда). Иерусалим: Мосад Бялик, 1982. [На иврите].
- Халеви 1975 — Халеви Э. Ха-агада ха-хисторит биографит. (Историческая и биографическая агада). Тель-Авив: Нив, 1975. [На иврите].
- Хер 1984 — Хер М. Д. Пней ха-ткуфа: Эрец Йисраэль ба-империя ха-ромит ахарей хурбан байит шени (Лик эпохи: Земля Израеля в Римской империи после разрушения Второго Храма) // Хистория шель Эрец Йисраэль (История Земли Израиля).

- Т. 4. Ха-ткуфа ха-ромит-бизантит (Римско-византийский период) / Под ред. М. Штерна. Иерусалим: Кетер, Яд Бен Цви, 1984. [На иврите].
- Целан 2008 — Целан П. Поэзия Осипа Мандельштама // Пауль Целан. Стихотворения. Проза. Письма / Пер. Т. Баскаковой. М.: Ad Marginem, 2008.
- Шевкина 1972 — Шевкина Г. В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М.: Наука, 1972.
- Шкловский 1983 — Шкловский В. Б. О теории прозы. М.: Сов. писатель, 1983.
- Шлейермахер 2004 — Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А. Л. Вольского. СПб: Европейский дом, 2004.
- Штаерман 1961 — Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи (Италия и Западные провинции). М.: Изд-во АН СССР, 1961.
- Штайнзальц 1984 — Вавилонский Талмуд. Трактаты «Моед Катан» и «Хагига» / Комм., пер. и огласовка раввина Адина Штайнзальца. Иерусалим: Ха-махон ха-исраэль ла-пирсумим талмудим, 1984. [На иврите].
- Штайнзальц 1993 — Штайнзальц А. Введение в Талмуд. / Пер. с иврита и англ., компиляция, ред. и дополнения З. Мешкова. Иерусалим; М.: Израильский ин-т талмудических публикаций, Ин-т изучения иудаизма в России, 1993.
- Шушани 2006 — Шушани Р. Сипур шулийат ха-нагар бе-бавли гиттин 58а (Рассказ о подмастерье плотника в трактате «Гитин» 58а) // Сидра. 2006. Т. 21. С. 87–98. [На иврите].
- Эйха Рабба (Бубер) 1899 — Сборник мидрашей амораев на Плач Иереми / Критическое издание Ш. Бубера. Вильно, 1899 (переизд. Хильдесгейма. Иерусалим, 1967). [На иврите].
- Юстин 1863 — Св. Иустин Философ и Мученик // Сочинения / Предисл. и пер. П. П. Преображенского. М. 1863.
- Якобсон 1990 — Якобсон Р. Два аспекта языка и два типа афатических нарушений // Теория метафоры. М., 1990. С. 110–132.
- Ямпольский 2010 — Ямпольский М. Б. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. М.: НЛО, 2010. (Научное приложение. Выпуск LXXXIV).



- Alden 2001 — Alden R. L. Job (electronic ed.). Logos Library System; the New American Commentary. Vol. 11. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.
- Alexander 1995 — Alexander Ph. S. Bavli Berakhot 55a–57b: The Talmudic Dreambook in the Context // *Journal of Jewish Studies*. 1995. Vol. 46. P. 230–248.
- Alexander 2009 — Alexander Ph. S. The Rabbis and Messianism // *Redemption and Resistance: the Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity* / Ed. M. Bockmuehl and J. C. Paget. L.: T&T Clark, 2009. P. 227–244.
- Amitay 2006 — Amitay O. The Story of Gviha Ben-Psisa and Alexander the Great // *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. 2006. Vol. 16, 1. P. 61–74.
- Avemarie 1999 — Avemarie F. Erwählung und Vergeltung. Zum optionalen Struktur Rabbinischer Soteriologie // *New Testament Studies*. 1999. Vol. 45. P. 108–126.
- Ayali 1988/1989 — Ayali M. Die Apostasie des Elischa ben Abuya // *Kairos*. N. F. Jg. 30–31; 1988–1989. P. 31–40.
- Baker 2007 — Baker C. M. The Queen, the Apostate, and the Woman Between: (Dis)Placement of Women in Tosefta Sukkah // Ilan T. et al. (eds.). *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Baumgarten 2006 — Baumgarten J. M. Immunity to Impurity and the Menorah // *Jewish Studies Internet Journal*. 2006. Vol. 5. P. 141–145.
- Boyarin 1994 — Boyarin D. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
- Boyarin 1990 — Boyarin D. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Boyarin 1993 — Boyarin D. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993.
- Boyarin 2004 — Boyarin D. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

- Boyarin 2006 — Boyarin D. *De/Re/Constructing Midrash* // *Current Trends in the Study of Midrash* / Ed. by C. Bakhos. Leiden, Boston: Brill, 2006.
- Boyarin 2012 — Boyarin D. *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York: The New Press, 2012.
- Brighton 2009 — Brighton M. A. *Sicarii in Josephus's Judean War: Rhetorical Analysis and Historical Observations*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Buber 1950 — Buber M. *Zwei Glaubensweisen*. Zürich: Manesse Verlag, 1950.
- Cazeaux 1983/1989 — Cazeaux J. *La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie*. Vol. 1–2. Leiden: Brill, 1983–1989.
- Cazeaux 1984 — Cazeaux J. *Philon d'Alexandrie, exégète* // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Bd. 21, Hbd. 1. Berlin and New York: De Gruyter, 1984.
- Chilton, Neusner 1995 — Chilton B. and Neusner J. *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs*. London and New York: Psychology Press, 1995.
- Clines 2002 — Clines D. J. A. *Word Biblical Commentary: Job 1–20*. Word Biblical Commentary. Vol. 17. Dallas: Word, Incorporated, 2002.
- Cohen A. 1998 — Cohen A. *Reariding Talmud: Gender, Law and the Poetics of Sugyot*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1998.
- Cohen A. 2002 — Cohen A. *Beginning Gittin / mapping exile* // Cohen A., Magid Sh. (eds.). *Beginning/Again; toward a Hermeneutics of Jewish Texts*. New York: Seven Bridges Press 2002. P. 69–112.
- Cohen A., Magid 2002 — Cohen A., Magid Sh. *Introduction* // Cohen A., Magid Sh. (eds.). *Beginning/Again; Toward a Hermeneutics of Jewish Texts*. New York: Seven Bridges Press 2002. P. XI–XV.
- Cohen J. 2005 — Cohen J. *The Mystery of Israel's Salvation: Romans 11:25–26 in Patristic and Medieval Exegesis* // *Harvard Theological Review*. 2005. Vol. 98. No. 3. P. 247–281.
- Cohen N. 1976 — Cohen N. G. *The Theological Stratum of the Martha b. Boethos Tradition: An Explication of the Text in Gittin 56a* // *Harvard Theological Review*. 1976. Vol. 69. P. 187–193.

- Cohen Sh. 1982a — Cohen Sh. J. D. The Destruction: From Scripture to Midrash. // *Prooftexts*. Vol. 2. 1982. No. 1. January. P. 18–39.
- Cohen Sh. 1982b — Cohen Sh. J. D. Alexander the Great and Judas the High Priest According to Josephus // *AJS Review*. 1982. Vol. 7. 1982. P. 41–68.
- Collins 1997 — Collins J. J. Marriage, divorce, and family in Second Temple Judaism // Leo G. Perdue, Joseph Blenkinsopp, John J. Collins, Carol L. Meyers (eds.). *Families in Ancient Israel (Family, Religion and Culture)*. Westminster: John Knox Press, 1997. P. 104–162.
- CPJ — Tcherikover V., Fuks A. (eds.). *Corpus Papyrorum Judaicarum*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960. Vol. 2.
- Cranfield 2004 — Cranfield C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. London, New York: T&T Clark, 2004.
- D'Angelo 2010 — D'Angelo M. R. Roman Imperial Family Values and the Gospel of Mark: the Divorce Sayings (Mark 10:2–12) // S. P. Ahearne-Kroll, Holloway P. A. and Kelhoffer J. A. (eds.). *Women and Gender in Ancient Religions; Interdisciplinary Approaches*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. P. 59–83.
- Davies 1994 — Davies W. D. *The Gospel and the Land: Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*. 2 ed. Sheffield: Continuum International Publishing Group, 1994.
- De Lange 1970 — De Lange N. R. M. *Origen and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine*. Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1970.
- Delling 1981 — Delling G. Alexander der Grosse als Bekenner des jüdischen Gottesglauben // *Journal for the Study of Judaism*. 1981. Vol. 12, 1. P. 1–51.
- Diels 1922 — Diels H. *Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. 4th ed. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.
- Driver, Gray 1921 — Driver S. R. & Gray G. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job*. Vol. 1. Edinburgh: T.&T. Clark, 1921.
- Eisler 1931 — Eisler R. The Messiah Jesus and John the Baptist according to Flavius Josephus' Recently Rediscovered "Capture

- of Jerusalem" and the Other Jewish and Christian Sources /Transl. by A. H. Krappe. London: Methuen and Co. Ltd, 1931.
- Feldman 1988 — Feldman L. H. Use, Authority, and Exegesis of Mikra in the Writings of Josephus // M. J. Mulder, H. Sysling (eds.). *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*. Philadelphia: Augsburg Fortress Publishers, 1998. P. 455–500.
- Feldman 1989 — Feldman L. H. Josephus's Portrait of Joshua // *The Harvard Theological Review*. 1989. Vol. 82, 4. P. 351–376.
- Fitzmyer 2008 — Fitzmyer J. A., S.J. *The Gospel according to Luke X–XXIV: Introduction, translation, and notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Fletcher-Louis 2004 — Fletcher-Louis C. H. T. Alexander the Great's worship of the high priest // *Early Jewish and Christian Monotheism*. Stuckenbruck L. T. and North W. (Eds.). London: T & T Clark International, 2004. (The Library of New Testament Studies). P. 71–102.
- Freund 1995 — Freund R. A. Alexander Macedon and Antoninus: Two Greco-Roman Heroes of the Rabbis // *Studies in Jewish Civilization*. 1995. Vol. 6. P. 19–72.
- Fudeman, Gruber 2007 — Fudeman K. F. and Gruber M. I. "Eternal King/King of the World" from the Bronze Age to Modern Times: A Study in Lexical Semantics // *Revue des etudes juives*. 2007. Vol. 166. No. 1–2. P. 209–242.
- Gerhardsson 1996 — Gerhardsson B. *The Shema in the New Testament*. Lund: Novapress, 1996.
- Gershowitz, Kovelman 2002 — Gershowitz U. and Kovelman A. A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud // *The Review of Rabbinic Judaism*. 2002. Vol. 5, 2. P. 228–246.
- Gesenius 1982 — Gesenius W. *Hebrew-Chaldee Lexicon to the Old Testament translated into English by S. P. Tregelles*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- Gnuse 1998 — Gnuse R. K. Spilt Water — Tales of David (2 Sam 23, 13–17) and Alexander (Arrian, "Anabasis of Alexander" 6.26.1–3) // *Scandinavian Journal of the Old Testament*. 1998. Vol. 12, 2. 1998. P. 233–248.

- Goldenberg 1982 — Goldenberg R. Early Rabbinic Explanations of the Destruction of Jerusalem // *Journal of Jewish Studies*. 1998. Vol. 33. P. 517–525.
- Goldstein 1993 — Goldstein J. A. Alexander and the Jews // *Proceedings — American Academy for Jewish Research*. 1993. Vol. 59. P. 59–101.
- Goshen-Gottstein 2000 — Goshen-Gottstein A. The Sinner and the Amnesiac: the Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eleazar ben Arach. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- Grilli 1953 — Grilli A. Il Problema della vita contemplative nel mondo Greco-Romano. Milano, Roma: Fratelli Bocca Editori, 1953.
- Gruenwald 1974 — Gruenwald I. The Jewish Esoteric Literature in the Time of the Mishnah and Talmud // *Immanuel*. 1974. Vol. 4. P. 37–46.
- Haacker 1997 — Haacker K. Die Geschichtstheologie von Röm 9–11 im Lichte philonischer Schriftauslegung // *New Testament Studies*. 1997. Vol. 43. No. 2. P. 209–222.
- Hadas-Lebel 2006 — Hadas-Lebel M. Jerusalem against Rome / Transl. by Robyn Fréchet. Leuven: Peeters, 2006.
- Halbertal 2007 — Halbertal M. Concealment and Revelation: The Secret and its Boundaries in Medieval Jewish Thought and its Philosophical Implications / Transl. by J. Feldman. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.
- Halper-Amaru 1994 — Halper-Amaru B. Rewriting the Bible: Land and Covenant in Postbiblical Jewish Literature. Valley Forge (PA): Trinity Press International, 1994.
- Hammond Bammel 1998 — Hammond Bammel C. P. Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins. Buch 7–10. Freiburg im Breisgau: Herder, 1998.
- Handelman 1982 — Handelman S. A. The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany: State University of New York Press, 1982.
- Harding 1998 — Harding M. The Salvation of Israel and the Logic of Romans 11:11–36 // *Australian Biblical Review*. 1998. Vol. 46. P. 55–69.

- Hartman, Budic 1988 — *Midrash and Literature* / Ed. by Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick. 2nd edition. New Haven and London: Yale University Press, 1988 (First ed. 1986).
- Harvey A. 1994 — Harvey A.E. Genesis versus Deuteronomy? Jesus on Marriage and Divorce // Craig A., Evans C.A., Stegner W. R. (eds.). *The Gospels and the Scriptures of Israel*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994. P. 55–65.
- Harvey W. 1992 — Harvey W. Z. Rabbinic Attitudes toward Philosophy // “Open Though Mine Eyes...”: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi W. G. Braude. Hoboken, New Jersey: KTAV Pub. House, 1992. P. 83–101.
- Hasan-Rokem 2000 — Hasan-Rokem G. Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature / Transl. by B. Stein. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
- Hausheer 1937 — Hausheer H. St. Augustine’s Conception of Time // *The Philosophical Review*. 1937. Vol. 46. No. 5. September. P. 503–512.
- Heidegger 1991 — Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 3. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1991.
- Heil 2002 — Heil J. P. From Remnant to Seed of Hope for Israel: Romans 9:27–29 // *The Catholic Biblical Quarterly*. 2002. Vol. 64. No. 4. P. 703–720.
- Heil 2010 — Heil J. P. Colossians: Encouragement to Walk in All Wisdom as Holy Ones in Christ. Atlanta, GA, USA: Society of Biblical Literature, 2010.
- Heinemann 1936 — Heinemann I. Altjüdische Allegoristik. Breslau: Jüdisch-Theologisches Seminar, Fraenckelsche Stiftung, 1936.
- Heinemann, Petuchowsky 1975 — Heinemann J. and Petuchowsky J. J. Literature of the Synagogue. New York: Behrman, 1975.
- Hengel 1974 — Hengel M. Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Vol. 1. London: SCM Press, 1974.
- Hengel 1989 — Hengel M. The Zealots: Investigations into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 A.D. Edinburgh: T. & T. Clark, 1989.

- Hengel 2007 — Hengel M. *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion* / Transl. by J. Bowden. Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2007.
- Hirsch 1967 — Hirsch E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.
- Hirshman 2006a — Hirshman M. *Torah in Rabbinic Thought: The Theory of Learning* // *The Cambridge History of Judaism*. Vol. 4 / Steven T. Katz (ed.). *The Late Roman-Rabbinic Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 899–924.
- Hirshman 2006b — Hirshman M. *Learning and Speech: Tosefta Peah in Light of Plotinus and Origen* // *Study and Knowledge in Jewish Thought* / H. Kreisel (ed.). Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev Press, 2006. P. 49–64.
- Hirshman 2009 — Hirshman M. *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E. — 350 C.E. Texts on Education and their Late Antique Context*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Idel 2007 — Idel M. *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*. New York: Continuum, 2007.
- Ilan 2007a — Ilan T. *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction* // *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies* / Ed. by Tal Ilan [et. al.] Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Ilan 2007b — Ilan T. *Dance and Gender in Massekhet Ta'anit* // *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud: Introduction and Studies* / Ed. by Tal Ilan [et. al.] Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. P. 217–225.
- Ilan 2007c — Ilan T. *Die Entstehung eines feministischen Kommentars zu Mischna und Babylonischem Talmud. Ein Beispiel aus dem Traktat Ta'anit* // Susanne Plietzsch (hrsg.). *Literatur im Dialog: die Faszination von Talmud und Midrasch*. Zürich: TVZ, 2007. P. 69–97.
- Ilan 2008 — Ilan T. *Massekhet Ta'anit: text, translation, and commentary* / Tal Ilan. *Feminist Commentary on the Babylonian Talmud; II/9* Tübingen: Mohr Siebek, 2008.
- Inston-Brewer 1996 — Inston-Brewer D. *Three Weddings and a Divorce — God's marriage to Judah, Israel and the Church* // *Tyndale Bulletin*. 1996. Vol. 47. No. 1. May. P. 1–26.

- Jackson 2005 — Jackson B. S. *The Divorces of the Herodian Princesses: Jewish Law, Roman Law or Palace Law* // Joseph Sievers and Caia Lembi (eds.). *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*. Leiden, Boston: Brill, 2005. P. 333–366.
- Jackson 2008 — Jackson B. S. *“Holier than Thou?” Marriage and Divorce in the Scrolls, the New Testament and Early Rabbinic Sources* // Jackson B. S. *Essays on Halakhah in the New Testament*. Leiden, Boston: Brill, 2008. P. 167–225.
- Jaffee 1983 — Jaffee Martin S. *“The “Midrashic” Proem: Towards the Description of Rabbinic Exegesis”* // *Approaches to Ancient Judaism*, 1983. P. 95–112.
- Janzen 2001 — Janzen D. *The Meaning of “porneia” in Matthew 5.32 and 19.9: An Approach from the Study of Ancient Near Eastern Culture* // *Journal for the Study of the New Testament*. 2001. Vol. 80. P. 66–80.
- Jastrow 1903 — Jastrow M. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London and New York: Luzac and Co, Putnam's Sons, 1903.
- Jordan 1955 — Jordan R. *Time and Contingency in St. Augustine* // *The Review of Metaphysics*. 1955. Vol. 8. No. 3. March. P. 394–417.
- Kadushin 1938 — Kadushin M. *Organic Thinking: a Study in Rabbinic Thought*. New York: Bloch, 1938.
- Kadushin 1972 — Kadushin M. *The Rabbinic Mind*. 3rd ed. New York: Bloch Publishing Company, 1972.
- Kalmin 2006 — Kalmin R. *Jewish Babylonia between Persian and Roman Palestine*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Kampen 1994 — Kampen J. I. *The Matthean Divorce Texts Reexamined* / Brooke G. J. and GarcíaMartínez F. (eds.). *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*. Paris, 1992. Leiden: Brill, 1994. P. 149–167.
- Keil, Delitzsch 2002 — Keil C. F. & Delitzsch F. *Commentary on the Old Testament*. Vol. 4. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.
- Kim S. 1997 — Kim S. *The «Mystery» of Rom 11.25–26 Once More* // *New Testament Studies*. 1997. Vol. 43. No. 3. P. 412–429.

- Kim T. 2003 — Kim T. H. The dream of Alexander in Josephus “Ant.” 11.325–39 // *Journal for the Study of Judaism*. 2003. Vol. 34, 4. P. 425–442.
- Kimelman 1980 — Kimelman R. Rabbi Yokhanan and Origen on the Song of Songs: A Third-Century Jewish-Christian Disputation // *The Harvard Theological Review*. 1980. Vol. 73, 3–4. P. 567–595.
- Knuuttila 2001 — Knuuttila S. Time and Creation in Augustine // E. Stump and N. Kretzmann (eds.). *Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 103–115.
- Konkel, Longman, Comfort 2006 — Konkel A. H., Longman T. III, Comfort P. W. *Cornerstone biblical commentary*. Vol. 6: Job, Ecclesiastes, and Song of Songs. With the Entire Text of the New Living Translation. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2006.
- Kovelman 1998 — Kovelman A. Greco-Roman Picaresque Novel and Aggadic Literature // *Proceedings of the Fifth International Annual Conference on Jewish Studies*. Moscow, 1998. P. 198–201.
- Kovelman 2001 — Kovelman A. «In a Place, Where There are No Men...» Hatred of Humankind in Roman Philosophy and Early Rabbinic Literature // *The Review of Rabbinic Judaism*. 2001. Vol. 4, 1. P. 45–58.
- Kovelman 2002 — Kovelman A. Farce in the Talmud // *The Review of Rabbinic Judaism*. 2002. Vol. 5. P. 86–92.
- Kovelman 2004a — Kovelman A. Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature // *The Review of Rabbinic Judaism*. 2004. 7, 1. P. 123–146.
- Kovelman 2004b — Kovelman A. A Clarification of the Hypothesis // *The Review of Rabbinic Judaism* 2004. 7, 1. P. 162–168.
- Kovelman 2005 — Kovelman A. Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture. Leiden, Boston: Brill, 2005. (The Brill Reference Library of Judaism, 21).
- Kovelman, Gershowitz 2010 — Kovelman A., Gershowitz U. Hidden Allegory in the Talmud: The Ontology of Rabbinic Hermeneutics // *The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern*. Vol. 13, 2. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2010. P. 141–193.

- Kraus 1999/2000 — Kraus M. A. Christian, Jews, and Pagans in Dialogue: Jerome on Ecclesiastes 12:1–7 // *Hebrew Union College Annual*. 1999–2000. Vol. 70–71. P. 183–231.
- Lange 1960 — *A Commentary on the Holy Scriptures: Job*. Bellingham, WA: Logos Research Systems, 1960.
- Lange 2008 — Lange J. P., Schaff P., Lewis T., Zckler O. & Evans L. J. Pope M. H. *Job: Introduction, Translation, and Notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008.
- Lesses 2006 — Lesses R. Eschatological Sorrow, Divine Weeping, and God’s Right Arm // A. D. DeConic (ed.). *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 265–283.
- Linafelt 1996 — Linafelt T. The Undecidability of לך in the Prologue To Job and Beyond // *Biblical Interpretation*. 1996. Vol. 4, 2. P. 154–172.
- Lyotard 1998 — Lyotard J.-F. *La confession d’Augustin*. Paris: Galilée, 1998.
- Mason 1990 — Mason S. Paul, Classical Anti-Jewish Polemic, and the Letter to the Romans // *Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons* / Ed. by D. J. Hawkin and T. Robinson. Queenston, Lewinston, Lampeter: E. Mellen Press, 1990.
- Mason 2000 — Mason S. Introduction to the Judean Antiquities // *Flavius Josephus. Judean Antiquities 1–4. Translation and Commentary by Louis Feldman*. Ed. by Steve Mason. Leiden: Brill, 2000. P. I–XLV.
- Militarev 2010 — Militarev A. *The Jewish Conundrum in World History*. Boston: Academic Studies Press, 2010.
- Moore 1946 — Moore G. F. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*. 2 ed. Vol. 2. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1946.
- Murray-Jones 1993 — Murray-Jones Ch. R. A. Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): the Jewish Mystical Background of Paul’s apostolate // *Harvard Theological Review*. 1993. Vol. 86. No. 2, 3. P. 265–292.
- Nagao 1991 — Nagao T. On Authorial Intention: E. D. Hirsch’s Validity in Interpretation Revisited // *Hokkaido University*

- Collection of Scholarly and Academic Papers: HUSCAP. 1991. Vol. 40. 1. P. 161–180.
- Nannos 1996 — Nannos M. D. *The Mystery of Romans: The Jewish Context of Paul's Letter*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Neusner 1992 — Neusner J. *The Talmud of Babylonia: An American Translation*. 19A: Tractate Qiddushin. Chapter 1. (Atlanta, Scholars Press, 1992).
- Neusner 1994a — Neusner J. *The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary 12, Hagiga*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1994.
- Neusner 1994b — Neusner J. *The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary 35, Bavli Tractates Meilah and Tamid*. Atlanta: Scholars Press, 1994.
- Neusner 1999 — Neusner J. *The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary 6, Sukkah*. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Neusner 2001 — Neusner J. *The Incarnation of God: The Character of Divinity in Formative Judaism*. 2nd ed. Binghamton: Classics in Judaic Studies, Global Publication, Binghamton University, 2001.
- Neusner 2005 — Neusner J. *Theology of Rabbinic Midrash // Encyclopedia of Midrash: Biblical Interpretation in Formative Judaism*. Vol. 2 / Ed. by J. Neusner and A. Avery-Peck. Leiden, Boston: Brill, 2005.
- Noam 2005 — Noam V. *Divorce in Qumran in Light of Early Halakha* // *Journal of Jewish Studies*. 2005. Vol. 56. No. 2. P. 206–223.
- Novak 2006 — Novak D. *The Dialectic between Theory and Practice in Rabbinic Thought // Study and Knowledge in Jewish Thought* / H. Kreisel (ed.). Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev Press, 2006. P. 121–135.
- Nutkowicz 2007 — Nutkowicz H. *Concerning the Verb ŠN' in Judaeo-Aramaic Contracts from Elephantine* // *Journal of Semitic Studies*. 2007. Vol. 52, 2. P. 211–225.
- Origen 2002 — Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans. Books 6–10* / Transl. by Th. P. Scheck. Washington (D.C.): The Catholic University of America Press, 2002.
- O'Rourke 2007 — O'Rourke B. M. *Augustine's Heartbeat: From Time to Eternity* // *Viator*. 2007. Vol. 38, 1. P. 19–43.

- Pérez Fernández 2010 — Pérez Fernández M. *Midrash and the New Testament: A methodology for the Study of Gospel Midrash // The New Testament and Rabbinic Literature* / Ed. by Reimund Bieringer and others. Leiden: Brill, 2010. P. 367–384.
- Philo 1991 — *Philo*, Loeb edition. Vol. 1. London, 1991.
- Pickup 1997 — Pickup M. *The Emergence of the Suffering Messiah in Rabbinic Literature* // J. Neusner (ed.). *Approaches to Ancient Judaism*. 1997. Vol. 11. P. 143–162.
- Pines, Harvey 1986 — Pines S., Harvey W. Z. *To behold the stars and the heavenly Bodies // Immanuel*. 1986. Vol. 20. P. 33–37.
- Ponsot 1982 — Ponsot H. *Et ainsi tout Israel sera sauvé // Revue Biblique*. 1982. Vol. 89. No. 3. P. 406–417.
- Preuss 1985 — Preuss H. D. 'Ölām // *Theological Dictionary of the Old Testament* / Ed. by G.J. Botterweck, H. Ringgren, H-J. Fabry. Transl. by D.E. Green. Vol. 7. Michigan, 1995. P. 530–545.
- Price 2001 — Price J. J. *Thucydides and Internal War*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Price 2011 — Price J. J. *Josephus // Andrew Feldherr A., Hardy G. (eds.). The Oxford History of Historical Writing: Vol. 1: Beginnings to AD 600*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2011.
- Rennie 1996 — Rennie N. *Ut Pictura Historia: Goethe's Historical Imagination and the Augenblick // The Goethe Yearbook*. 1996. Vol. 8. (The Goethe Society of North America).
- Reyburn 1992 — Reyburn W. D. *A Handbook on the Book of Job*. UBS handbook series; UBS helps for translators. New York: United Bible Societies, 1992.
- Rovner 1994 — Rovner J. *Rhetorical Strategy and Dialectical Necessity in the Babilonian Talmud: The Case of Kiddushin 34a–35b* // *Hebrew Union College Annual*. 1994. 65. P. 177–223.
- Rovner 2012 — Rovner J. *Structure and ideology in the Aher narrative (bHag 15a and b)* // *Jewish Studies Internet Journal*. 2012. Vol. 10. P. 183–255.
- Rubenstein 1994 — Rubenstein J. L. *The Symbolism of the Sukkah* // *Judaism*. Fall 1994. 43, 4. P. 371–387.
- Rubenstein 1997a — Rubenstein J. L. *Bavli Gittin 55b–56b: An Aggadic Narrative in its Halakhic Context* // *Hebrew Studies*:

- A Journal Devoted to Hebrew Language and Literature. 1997. Vol. 38. P. 21–45.
- Rubenstein 1997b — Rubenstein J. L. Elisha ben Abuya: Torah and the Sinful Sage // *Journal of Jewish Thought & Philosophy*. 1997. Vol. 7. No. 2. P. 139–225.
- Rubenstein 1999 — Rubenstein J. L. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Runia 1990 — Runia D. T. *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. Aldeshot, 1990.
- Runia 2001 — Philo of Alexandria. *On the Creation of the Cosmos according to Moses* / Introduction, Translation and Commentary by D. T. Runia. Leiden and Boston: Brill, 2001.
- Rutgers 2010 — Rutgers L. V. *The Synagogue as Foe in Early Christian Literature* // “Follow the Wise”. *Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine* / Ed. By Z. Weiss, et al. Winona Lake, IN: Eisenbrauns and the Jewish Theological Seminary, 2010. P. 449–468.
- Ruzer 2009 — Ruzer S. *Mapping the New Testament: Early Christian Writings as a Witness for Jewish Biblical Exegesis*. Leiden, Boston: Brill, 2009.
- Salardini 1982 — Salardini A. J. *Varieties of Rabbinic response to the Destruction of the Temple* // *Society of Biblical Literature. Seminar paper*. Vol. 21. Chico CA, 1982.
- Sanders 1977 — Sanders E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Satlow 2010 — Satlow M. L. *Marriage and divorce* // Hezser C. (ed.). *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*. New York: Oxford University Press, 2010. P. 344–436.
- Schäfer 2011 — Schäfer P. *The Origins of Jewish Mysticism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011.
- Schäfer 2012 — Schäfer P. *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012.
- Schonfield 2008 — Schonfield J. *Undercurrents of Jewish Prayer*. Oxford, Portland (Oregon): The Littman Library of Jewish Civilization, 2008.

- Schwartz 2008 — Schwartz D. R. *2 Maccabees*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- Scott 2001 — Scott J. M. “And Then All Israel Will Be Saved” (Rom 11:26) // *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives* / Ed. by J. M. Scott. Leiden, Boston, Köln, 2001. P. 429–526.
- Segal 2005 — Segal E. *From Sermon to Commentary: Expounding the Bible in Talmudic Babylonia*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2005.
- Shushani 2006 — Shushani R. *Sipur shuliyat ha-nagar be-bavli gittin 58a (The Tale about Carpenter’s Apprentice in Bavli Gittin 58a)* // *Sidra*. 2006. Vol. 21. P. 87–98. [In Hebrew].
- Sjöberg 1939 — Sjöberg E. *Gott und die Sünder im Palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der Apokryphisch-Pseudepigraphischen Literatur*. Inaugural-Dissertation. Stuttgart, 1939.
- Stavrokopoulou 2010 — Stavrokopoulou F. *Gog’s Grave and the Use and Abuse of Corpses in Ezekiel 39:11–20* // *Journal of Biblical Literature*. 2010. Vol. 129, 1. P. 67–84.
- Stegemann 2006 — Stegemann E. W. *Alle von Israel, Israel und der Rest: Paradoxie als argumentativ-rhetorische Strategie in Römer 9, 6* // *Theologische Zeitschrift*. 2006. Bd. 62. No. 2. P. 125–157.
- Stern D. 1996 — Stern D. *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1996.
- Stern D. 2004 — Stern D. (ed). *The Anthology in Jewish Literature*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2004.
- Stern S. 2003 — Stern S. *Time and Process in Ancient Judaism*. Oxford, Portland (Oregon), 2003.
- Strack, Billerbeck 1922 — Strack H. L., Billerbeck P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 2. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*. München: Beck, 1922.
- Strack, Billerbeck 1926 — Strack H. und Billerbeck P. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. Bd. 3. *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*. München: Beck, 1926.

- Stroumsa 1995 — Stroumsa G. G. Clement, Origen, and Jewish esoteric traditions // *Origeniana Sexta. Origen and the Bible*. Leuven, Belgium: Peeters, 1995 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118).
- Tan 2008 — Tan K. H. The Shema and early Christianity. // *Tyndale Bulletin*. 2008. Vol. 59, 2. P. 181–206.
- Tomson 2010 — Tomson P. J. Divorce Halakhah in Paul and the Jesus tradition. // Bieringer R. et al. (eds.). *The New Testament and Rabbinic Literature* Leiden: Brill, 2010. P. 289–332.
- Trites, Larkin 2006 — Trites A. A., Larkin W. J. Cornerstone Biblical Commentary. Vol. 12: The Gospel of Luke and Acts. “With the Entire Text of the New Living Translation”. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2006.
- Ulmer 2001 — Ulmer R. The Semiotics of the Dream Sequence in Talmud Yerushalmi Ma’aser Sheni // *Henoch*. 2001. Vol. 23. P. 305–323.
- Urbach 1995 — Urbach E. E. The Sages: Their Concepts and Belief / Transl. I. Abrahams. Cambridge, Mass.; London, UK: Harvard University Press, 1995.
- Vajda 1960 — Vajda G. Isaac Albalag: averroiste juif, traducteur et annotateur d’al-Ghazali. Paris: J. Vrin, 1960.
- Valler 2009 — Valler Sh. Massechet Sukkah: Text, Translation and Commentary. Tübingen: Mohr, Siebeck, 2009.
- Wagner 2002 — Wagner J. R. Heralds of the Good News: Isaiah and Paul ‘In Concert’ in the Letter to the Romans. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002. (Supplements to Novum Testamentum. Book 101).
- Walfish 2005/2006 — Walfish A. Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot // *Jewish Studies*. Vol. 43. 2005–2006. P. 21–79.
- Walfish 2006 — Walfish A. The Poetics of the Mishnah // A. J. Avery-Peck and J. Neusner (eds.). *The Mishnah in Contemporary Perspective*. Vol. 2. Leiden, Boston: Brill, 2006. P. 153–189.
- Ward 2008 — Ward K. Augenblick: The Concept of the “Decisive Moment” in 19th- and 20th-Century Western Philosophy. Aldershot, UK: Ashgate Publishing Ltd., 2008.

- Wiesenberg 1964 — Wiesenberg E. J. The Liturgical Term melek ha-‘olam // *The Journal of Jewish Studies*. 1964. Vol. 15. No. 1–2. P. 1–56.
- Yuval 2006 — Yuval I. J. Two Nations in Your Womb: Perceptions of Jews and Christians in Late. Berkeley and Los Angeles (CA), London (UK): University of California Press, 2006.
- Zahavy 1987 — Zahavy T. The Mishnaic Law of Blessing and Prayers: Tractate Berakhot. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Zakovitch 1981 — Zakovitch Y. The Woman’s Rights in the Biblical Law of Divorce // *The Jewish Law Annual*. Vol. 4. 1981. P. 28–46.
- Zohar 1993 — Zohar N. J. Women, Men and Religious Status: Deciphering a Chapter in Mishnah // *Approaches to Ancient Judaism*. 1993. Vol. 5. P. 33–54.



## УКАЗАТЕЛЬ ИСТОЧНИКОВ

<b>Еврейская Библия/ Ветхий Завет</b>	29:17 – 168 29:31,33 – 168 37:24 – 124, 129 49:2 – 267	13:45 – 337 15:31 – 337 16:29 – 105 18:30 – 337 19:1,2 – 377 19:2 – 383 19:3 – 378 19:14 – 337, 338 19:27,28 – 377 21:1 – 377 21:6 – 377 23:27 – 105 23:42, 43 – 349, 359
<b>Бытие</b>	<b>Исход</b>	<b>Числа</b>
1:1 – 165 1:10 – 214 1:12 – 214 1:18 – 214 1:21 – 214 1:25 – 214 1:28 – 165 2:24 – 165 3:8 – 398 4:9,10 – 176 4:26 – 398 5:22,24 – 339 5:29 – 285 6:3 – 263, 264, 279 8:21 – 397 12:1 – 126, 396 15:1 – 394 15:7 – 271 15:15 – 341 18 – 395 18:22-33 – 286 22:4,5 – 379 22:17,18 – 379 22:26 – 379 24:1 – 373 26:5 – 373	4:18 – 341 11:4-8 – 238 11:4 – 243 11:7 – 237 15:11 – 151, 175 15:25 – 126 18:20 – 337 20:2,3 – 52 20:7,8 – 52 20:12 – 52 20:13-15 – 52 20:17 – 329 21:1 – 280 21:22 – 276 23:14-17 – 114 23:15 – 124 28:21 – 280 31:13-16 – 290 31:17 – 301 33:19 – 225  <b>Левит</b> 1:13 – 62 1:16 – 62 10:10 – 376	5:11-31 – 325 6:1-21 – 325 7:1 – 397, 399 11:16 – 266 21:5-9 – 80 24:17 – 299 28:1-8 – 308 29:7 – 105  <b>Второзаконие</b> 1:8 – 266 1:9-17 – 266 5:16 – 213 6:4-9 – 206 6:5 – 208

6:7 – 211	<b>Первая книга</b>	2:9 – 199
8:3 – 78	<b>Самуила (Первая</b>	2:10 – 200, 227
8:9 – 77, 78	<b>книга Царств)</b>	22:28-30 – 88
10:12 – 231	1:11 – 326	36:30-33 – 91
13:14-18 – 284	25:29 – 320, 321	36:32 – 91
14:1,2 – 378, 383	25:31 – 276	36:33 – 86
15:1-11 – 164		37:11 – 85, 91
16:16 – 114, 125	<b>Вторая книга</b>	
18:30 – 384	<b>Самуила (Вторая</b>	<b>Псалтирь</b>
20:19, 20 – 81, 94, 96	<b>книга Царств)</b>	2:7-8 – 363
21:18-21 – 286	15:9 – 341	4:5 – 218, 220
21:4 – 75, 93	<b>Первая книга</b>	6:1 – 299
22:7 – 213	<b>Царей (Третья</b>	12/11:1 – 300
23:7 – 152	<b>книга Царств)</b>	14/13:7 – 256
24:1-4 – 161, 166, 169, 173, 184	8:63 – 365	17/16:14 – 208
24:1 – 325	8:65 – 341	21/20:5 – 363
24:3 – 168	8:66 – 341	25/24:14 – 19, 113
24:3,4 – 174	<b>Книга Ездры</b>	28/27:11 – 232
25:4 – 61	Езд 9:5 – 92	31/30:6 – 218, 219
28:23 – 78, 79	<b>Первая книга</b>	34/33:8 – 300
30:20 – 48	<b>Паралипоменон</b>	34/33:21 – 364
32:2 – 75, 76, 93	24:14 – 348	36/35:7 – 180
32:21 – 378		37/36:11 – 274
32:31 – 281	<b>Вторая книга</b>	37/36:18 – 274
32:37 – 151	<b>Паралипоменон</b>	37/36:21-22 – 274
<b>Книга Судей</b>	6:42 – 293	37/36:29 – 398
<b>Израилевых</b>	7:10 – 341	39/38:6 – 291
7:19 – 242		45/44:2,3 – 394
13:5 – 326	<b>Книга Иова</b>	45/44: 5 – 394
15:2 – 169	1:5 – 200	45/44:8 – 393
19:1-4 – 179	1:9-11 – 199	45/44:11 – 395
19:2 – 183	1:21 – 199	45/44:12 – 396
19-23 – 179	2:5 – 199	45/44:15 – 396
		47/46:10 – 129
		49/48:8-16 – 294
		49/48:14 – 294

50/49:23 – 337	145/144 – 215	9:8 – 297
60/59:12 – 153	145/144:3 – 201	10:10 – 79
73/72:1 – 276	145/144:14 – 216, 217	10:11 – 79
73/72:3,4 – 294	145/144:16 – 215	12:7 – 320
84/83:2,3 – 343	145/144:18 – 277	
84/83:6 – 276		<b>Книга Песни</b>
84/83:8 – 131, 231, 342, 343	<b>Книга Притчей</b>	<b>Песней Соломоновых</b>
84/83:7 – 343	<b>Соломоновых</b>	3:11 – 97
84/83:11 – 291	2:16-17 – 173	4:3 – 116, 129
86/85:17 – 299	3:8 – 75, 93	4:11 – 129
88/87:6 – 291, 296	3:11 – 221	4:16 – 397
89/88:9 – 151	3:12 – 220	5:1 – 397
90/89:12 – 44	3:18 – 75, 93	6:11 – 121
92/91:15 – 373	6:23 – 85	7:2 – 129
94/93:12 – 220	8:21 – 268	8:6 – 91
97/96:11,12 – 84, 103, 104	8:35 – 75, 93	
101/100:7 – 112	10:27 – 141, 147	<b>Книга премудрости</b>
103/102:11,12 – 309	11:10 – 285, 286	<b>Иисуса, сына</b>
104/103 – 137	18:3 – 285	<b>Сирахова</b>
111/110:5 – 271	20:27 – 292	38:24-39:14 – 47
111/110:6 – 272	23:24,25 – 87	
115:17/113:25 – 291	25:16 – 112, 128	<b>Книга пророка</b>
116:15/115:6 – 112	27:20 – 316	<b>Исайи</b>
119/118:164 – 300	28:13 – 92	1:4 – 379
118/117:20 – 316, 320	28:14 – 147	1:26-27 – 281
119/118 – 215, 216	31:30-31 – 97	3:4-5 – 122
119/118:6 – 272		3:10 – 353
119/118:26 – 323	<b>Книга Екклесиаста,</b>	3:11-12 – 355
119/118:62,148 – 243	<b>или Проповедника</b>	3:16-4:1 – 357
119/118:160 – 262	1:4,5 – 289	4:2 – 353
119/118:165 – 231	1:15 – 110, 117, 134	4:2-6 – 358
122/121:7-9 – 232	4:2 – 291, 372	4:9-10 – 360
136/135:25 – 215	4:12 – 372	4:10 – 359
143/142:2 – 201	5:5 – 118	8:13-15 – 338
	7:17 – 294	25:6 – 104
	9:4 – 291, 292	

25:8 – 104, 130, 270, 335	60:21 – 252, 263, 264, 265, 267, 273	<b>Книга пророка Иезикииля</b>
25:9 – 102, 104	60:22 – 267, 273	1:18 – 128
26:6 – 130	61:5 – 270	3:3 – 128
28:5,6 – 275	65:20 – 270	21:17 – 143
31:9 – 269	66:5 – 277, 278	21:31 – 180
33:6 – 281	66:10 – 105	37:1-5 – 336
33:11 – 269	65:13-14 – 298	39:11 – 343
40:3 – 339		39:14,15 – 337
40:30-31 – 373	<b>Книга пророка Иеремии</b>	
43:10 – 228	3:1 – 173, 183	<b>Книга пророка Осии</b>
44:8 – 228	3:8 – 172	1:1 – 379
45:1 – 195, 311	3:22 – 118	1:9,10 – 379
45:7 – 226	4:7 – 240	2:1 – 379
45:9 – 226	4:22 – 378	7:13 – 176
45:18 – 165	6:26 – 154	8:12 19
48:11 – 273	9:19 – 335	<b>Книга пророка Иоилия</b>
48:22 – 321	9:20 – 130	2:23 – 75
49:16 – 91	10:19 – 176	<b>Книга пророка Амоса</b>
50:1 – 172, 184, 193, 195	23:29 – 77, 116	3:8 – 240
52:7 – 195	25:30 – 235, 242	3:12 – 240
53:10 – 213, 221, 222	31:4,5 – 99	5:2 – 216
53:12 – 222	31:12,13 – 99	<b>Книга пророка Ионы</b>
54:1-14 – 193, 328	<b>Книга Плач Иеремии</b>	3:8 – 91
54:9 – 395	1:2 – 342	<b>Книга пророка Михея</b>
54:6 – 172	1:3 – 342	2:2 – 155
54:13 – 231, 308, 317, 327	1:5 – 152	7:18 – 277
54:14 – 327, 395	1:9 – 342	
54:17 – 395	1:21 – 342	
55:1 – 81	2:19 – 317, 320, 321	
56:1 – 281	3:25 – 277	
56:11 – 237	3:40 – 220	
57:1 – 285	3:41 – 92	
57:2 – 320		
57:14 – 337, 339		
59:16 – 273		
59:20-21 – 256, 264		

<b>Книга пророка Наума</b>	<b>Новый Завет</b>	23:37 – 224
1:7 – 276		23:39 – 224
<b>Книга пророка Аввакума</b>	<b>Евангелие от Матфея</b>	23:43 – 218
2:1-4 – 322	8:17 – 212	23:46 – 218, 219
<b>Книга пророка Захарии</b>	9:14,15 – 87	<b>Евангелие от Иоанна</b>
9:9 – 237	11:19 – 90	1:16 – 125
12:10 – 362, 364	11:28-30 – 229, 230	1:17 – 383
12:12 – 361	18:3 – 44	3:17 – 279
<b>Книга пророка Малахии</b>	19:3-8 – 163, 183	7:2-14 – 331
2:9 – 90	19:9 – 169	7:30 – 332
2:13,14 – 171, 173	21:4 – 237	7:33-37 – 332, 333
2:16 – 170	21:18-22 – 97	12:15 – 237
3:19 – 268	22:37,38 – 218	12:31 – 279
3:20 – 329	24:36-51 – 321	19:33-37 – 363
<b>Первая книга Маккавейская</b>	25:29 – 95	19:41 – 334
1:1-5 – 307	27:29-44 – 224	<b>Деяния святых апостолов</b>
1:1-9 – 311	<b>Евангелие от Марка</b>	7:59 – 218
1:11 – 347	1:3 – 339	<b>Послание Иакова</b>
<b>Вторая книга Маккавейская</b>	5:35-42 – 217	2:20 – 381
1:9 – 365	10:2-12 – 164	<b>Первое послание Петра</b>
1:18 – 365	11:12 – 14:20-24 – 97	1:14-19 – 381
3:4 – 348	15:29-32 – 224	2:5 – 381
3:5,6 – 348	<b>Евангелие от Луки</b>	2:9 – 381
4:1,2 – 348	2:8 – 240	<b>Второе послание Петра</b>
	2:12 – 240	2:5 – 261
	3:9 – 96	3:6 – 261
	6:39 – 338	
	13:6-9 – 97	
	18:30 – 262	
	19:26 – 95	
	23:29-31 – 96	

<b>Первое послание Иоанна</b> 2:17 – 262	<b>Послание к Галатам</b> 3:6 – 381 3:17 – 382 3:18 – 381 3:19,20 – 383	<b>Раввинистическая литература</b>
<b>Послание к Римлянам</b> 4:13 – 271 6:7 – 296 7:1 – 296 9:18 – 225 9:20 – 226 9:21-23 – 133 9:30-33 – 338 11:4-12 – 256 11:5 – 264 11:11,12 – 133 11:15 – 133 11:25-27 – 256, 258 11:25 – 271 11:26 – 283	<b>Послание к Ефессянам</b> 5:31,32 – 184	<b>Мишна</b> <b>Брахот</b> 1:1 – 207, 234 1:8 – 225 2:2 – 219, 231 9:5 – 208
<b>Первое послание к Коринфянам</b> 6:2 – 279 6:9, 20 – 278, 381 7:31 – 262 9:9,10 – 61 9:12 – 246	<b>Послание к Филиппийцам</b> 2:6-8 – 132	<b>Шаббат</b> 2:6 – 294 23:5 – 295
<b>Второе послание к Коринфянам</b> 3:6 – 139 3:14,15 – 246 3:18 – 245 12:2-4 – 112	<b>Послание к Колосянам</b> 2:8-10 – 123	<b>Йома</b> 1:1 – 140
	<b>Послание к Евреям</b> 2:14,15 – 132 4:1 – 133 10:1 – 60	<b>Таанит</b> 1:1 – 77 1:2 – 75 1:4 – 84 1:8 – 99 3:8 – 86 4:4 – 94 4:7 – 105 4:8 – 97, 142
	<b>Откровение Иоанна Богослова</b> 20:4 – 280	<b>Моэд катан</b> 1:5,6 – 334 1:5,7 – 340 3:5-9 – 334, 335
	<b>Литература Кумрана</b>	<b>Хагига</b> 1:6-8 – 110, 111, 117 2:1 – 111, 118 3:8 – 115 3:9 – 131
	<b>Пешер на псалмы</b> 4Q171, Col. II-III – 274	

<b>Сукка</b> 1:1 – 358 5:1 – 361 5:8 – 352	<b>Тамид</b> 1:1 – 319 4:1 – 309	<b>Сифрей Дварим (Сифрей на Втор.)</b> разд. «Ваэтханан» 6 – 227
<b>Назир</b> 9:5 – 327	<b>Миддот</b> 1:1 – 321	<b>Мидраши амораев</b>
<b>Гиттин</b> 1:1 – 178 4:2-5:9 – 188, 189 4:3 – 164 4:5 – 165 5:6 – 146 9:10 – 163, 166, 181	<b>Ядаим</b> 3:5 – 166	<b>Корпус Мидраш Рабба Берешит Рабба</b> 1:1 – 263 3:7 – 261 17:5 – 60 20:10 – 222 22:9 – 177 33:1 – 315 98:3 – 267
<b>Киддушин</b> 1:1-6 – 371 1:7-10 – 372 2:1 – 372, 383 4:14 – 372, 381	<b>Укцин</b> 3:12 – 268	<b>Софрим</b> 14:4 – 383 20:4 – 381
<b>Санхедрин</b> 1:6 – 266 4:5 – 157 6:6 – 334 8:5 – 285 10:1 – 258, 264, 255 10:3 – 263, 264 10:6 – 284	<b>Тосефта</b> <b>Брахот</b> 6:17,18 – 383 6:29 – 300	<b>Ваикра Рабба</b> 2:9 – 62 10:1 – 393 16:1,2 – 357 17:1 – 277
	<b>Псахим</b> 10:8 – 383	<b>Бемидабар Рабба</b> 10:4 – 98 20:20 – 219
	<b>Хагига</b> 2:9 – 280	<b>Дварим Рабба</b> разд. «Китаво» 6 – 336
	<b>Санхедрин</b> 13:2 – 270	
<b>Авот</b> 1:12 – 189 1:13 – 95 3:15 – 279 4:1 – 313 6:11 – 383	<b>Сборники мидрашей</b>	<b>Эйха Рабба</b> введение, птихта 2 – 176
	<b>Мидраши таннаев</b>	введение, птихта 24 – 178
	<b>Сифра</b> разд. «Эмор» 17:11 – 350	3:9 – 276 4:18 – 357

<b>Другие сборники</b>	286 – 55, 56	<b>Сукка</b>
<b>мидрашей амораев</b>	326 – 175	2а – 358, 359
	55а–576 – 222, 236	26 – 359, 360
<b>Танхума</b>	566 – 237, 240	516–52а – 361
разд. «Вайера», 6 – 19	606 – 219	566 – 347, 353
разд. «Мишпатим»,	616 – 208, 219	
3 – 280	64а – 231	<b>Бейца</b>
		16а – 302
<b>Псикта де-р. Кахана</b>	<b>Шаббат</b>	<b>Таанит</b>
1:1 – 397	136 – 367	26–36 – 77
	216 – 367	4а – 77, 91
<b>Мидраш Техиллим</b>	29а – 299	6а – 75
на псалом 8:4 – 57	30а–316 – 292, 293	66 – 103
на псалом 25:2 – 219	30а–6 – 296	7а – 93, 94
	31а – 281, 282	7а–6 – 82
<b>Иерусалимский</b>	32а – 294	76 – 91
<b>Талмуд</b>	886–89а – 52	76–8а – 79
<b>Санхедрин</b>	1516 – 296	8а – 85, 92
1:4 – 280	1516–153а – 295	116 – 102
	1526 – 319, 320	126–146 – 99
<b>Шкалим</b>	153а – 298, 303	146 – 84
5:1 – 222		15а – 85
	<b>Эрувин</b>	16а – 92
<b>Вавилонский</b>	136 – 57	20а–206 – 82
<b>Талмуд</b>	19а – 343	20а – 90
<b>Брахот</b>		216 – 89
3а – 235, 236, 242	<b>Псахим</b>	22а – 89, 90
36 – 243	56а – 215	23а–236 – 88
46 – 210, 212, 216		276 – 302
56 – 223	<b>Йома</b>	306 – 105
5а – 219, 220, 221,	86 – 140	31а – 95, 102
224, 228	9а – 141, 142	
7а – 225	96 – 140, 142, 143,	
10а – 137	149	<b>Моэд катан</b>
11а–116 – 226	69а – 312, 323	5а – 337
136 – 212, 221	866 – 185	86 – 340

9а – 341	556–58а – 147	316–32а – 309
29а – 131, 342	556 – 287	32а–6 – 315
	556–56а – 149	326 – 316, 317
<b>Хагига</b>	556–57а – 159	
2а – 114	56а–6 – 150	
3а – 124, 129	566–57а – 152	<b>Греческие</b>
56 – 136	58а – 153, 155	<b>и латинские</b>
7а – 125	90а – 169	<b>авторы</b>
96 – 134	906 – 170	
13а – 129		<b>Аристотель</b>
14а – 118, 122	<b>Киддушин</b>	<i>Никомахова этика</i>
146 – 111	26 – 377	1177 а–b – 46
15а – 119	226 – 381	1178b – 53
15а–6 – 120	29а – 378	<i>Евдемова этика</i>
156 – 121	356 – 378	1216a11 – 57
19а – 123	356–366 – 370	<i>Метафизика</i>
26а – 122	406 – 48, 382	982b – 47
27а – 116, 129	396 – 213	983а – 53
	406 – 382	<i>Поэтика</i>
<b>Недарим</b>		1458a18–1458b23 –
86 – 329	<b>Бава Мециа</b>	304
20а – 329	336 – 277	
62а – 48		<b>Эпикур</b>
	<b>Бава Батра</b>	<i>Письмо к Менекею</i>
<b>Назир</b>	12а–6 – 43, 44	125, 5–7 – 54
2а – 325		
46 – 330	<b>Санхедрин</b>	<b>Филон</b>
296 – 328	66 – 266	<b>Александрийский</b>
666 – 193, 327	76 – 266	<i>О сотворении</i>
	886 – 143, 280	<i>мира</i>
<b>Сога</b>	916 – 270	69–71 – 137
2а – 325	98а – 273	<i>О сновидениях</i>
	1116 – 276	1,10, 39 – 54, 55, 62
<b>Гиттин</b>		<i>О созерцательной</i>
66 – 178, 180, 183	<b>Тамид</b>	<i>жизни</i>
7а – 180	276 – 321, 322	14 – 47, 55

<i>О переселении</i>	54с-d – 47	<b>Гай</b>
<i>Авраама</i>	<i>Пир</i>	<i>Институции</i>
33 – 125	203 с,е – 344	I, 137а – 161
35-36 – 126	<i>Государство</i>	
	470b,c – 145, 146	<b>Плутарх</b>
<b>Цицерон Марк</b>	486 а,b – 54	<i>Сравнительные</i>
<b>Туллий</b>	509b – 47	<i>жизнеописания.</i>
<i>Тускуланские беседы</i>	517 b,c – 46	<i>Жизнь Эмилия Павла</i>
I, 43, 104 – 55	<i>Письма</i>	5 – 161
<i>Об обязанностях</i>	VII, 341с4 – 66	<i>Жизнь Александра</i>
I, 93; 110 ff. – 84	VII, 344b,c – 369, 370	46 – 311
	<i>Законы</i>	64 – 313
<b>Стобей Иоанн</b>	803с-е – 101	
<i>Антология</i>		<b>Юстин Мученик</b>
<i>(Флорилегий)</i>	<b>Климент</b>	<b>(Иустин Философ)</b>
IV, 52b, 39 H – 55	<b>Александрийский</b>	<i>Диалог с Трифоном</i>
	<b>(Тит Флавий</b>	<i>иудеем</i>
<b>Аристей</b>	<b>Климент)</b>	134, 1-3 – 167
<b>(Псевдоаристей)</b>	<i>Строматы</i>	140, 2 – 258
<i>Послание Аристия</i>	1.1.11,2 – 135	
<i>Филократу</i>	1.1.18,1 – 121	<b>Ориген Адаманти</b>
143-149 – 61	1.11.50,6-51,1 – 123	<i>Против Цельза</i>
182-300 – 314	5.8.53,2 – 124	VI, 55 – 227
	7.18.110,4 – 134	<i>О началах</i>
<b>Платон</b>		II, 11, 2 – 270
<i>Федр</i>	<b>Фукидид</b>	<i>Проповеди</i>
229с – 230а – 384	<i>История</i>	<i>на пророка Иеремию</i>
274б – 84	<i>Пелопонесской войны</i>	IV, 2-6 – 183
276-277 – 100	III,82,2 – 143	<i>Комментарии на</i>
<i>Тезтет</i>		<i>Евангелие от Матфея</i>
148е – 127	<b>Иосиф Флавий</b>	XIV, 16, 176-181 – 183
180 а, b – 108	<i>Иудейская война</i>	XIV, 17, 19-22 – 184
180 d – 108	V,24 – 150	XIV, 18-19 – 185
210 b, c – 127	<i>Иудейские древности,</i>	<i>Комментарии на</i>
<i>Филеб</i>	XI, 325-339 – 311	<i>Послание к Римлянам</i>
20d – 47	XIX, 278 – 190	VIII, 11 – 272

<i>Филокалия</i>	<b>Плотин</b>	<b>Каллисфен</b>
1:28 – 125	<i>Эннеады</i>	<b>(Псевдокаллисфен)</b>
<i>Комментарии</i>	III, 7, 2 – 230	<i>Роман об Александре</i>
<i>к Псалмам</i>	III, 7, 13 – 202, 230	2, 39 – 315, 317
<i>(фрагменты)</i>	VI, 9, 9 – 230	2, 40 – 317
1:1 – 344		3, 6 – 314
	<b>Гераклит</b>	3, 25 – 315
<b>Клавдий император</b>	Diels 1922 Fragm.	
<b>(Тиберий Клавдий</b>	B93. – 326	<b>Теодорет Кирский</b>
<b>Цезарь Август</b>		<i>Комментарии к Псалмам</i>
<b>Германик)</b>	<b>Ава Гелий</b>	73-150 – 345
<i>Письмо к александрийцам (CPJ 153)</i>	<i>Аттические ночи</i>	
73-90 – 190	III, 2, 14-16 – 243	<b>Средневековые еврейские авторы</b>
	<b>Вергилий</b>	
<b>Августин Блаженный Аврелий</b>	<b>(Публий Вергилий Марон)</b>	<b>Авраам ибн Эзра</b>
<i>Исповедь</i>	<i>Энеида.</i>	<i>Комментарий</i>
I,1 (1) – 201	V, 738-739 243	<i>к Пятикнижию</i>
I,1 (5) – 201		<i>Предисловие – 23</i>
I, 4 (5) – 229	<b>Татиан</b>	<b>Маймонид (Моше бен Маймон, Рамбам)</b>
I, 4 (5-6) – 203	<i>Речь к эллинам</i>	<i>Мишне Тора. Законы</i>
VI, 3 (3) – 234	6, 1 – 262	<i>о царях</i>
X, 27 (38) – 201		11:1 – 299
XI, 14 (17) – 233	<b>Викторин</b>	<i>Путеводитель</i>
XI, 17 (35) – 233	<b>Петавский</b>	<i>растерянных</i>
XI, 29 (39) – 202	<i>О сотворении</i>	<i>Введение к первой</i>
XIII, 36 (51) – 229	<i>мира (фрагмент)</i>	<i>части – 24, 135</i>
XIII, 37 (52) – 230	0308A – 298-300	III, 43 – 23
XIII, 38 (53) – 230		

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

### **Еврейская Библия/**

#### **Ветхий Завет**

Авв — Книга пророка Аввакума  
Ам — Книга пророка Амоса  
Быт — Бытие  
Втор — Второзаконие  
Езд — Книга Ездры  
Екл — Книга Екклесиаста, или  
Проповедника  
Зах — Книга пророка Захарии  
Иез — Книга пророка  
Иезикииля  
Иер — Книга пророка Иеремии  
Иов — Книга Иова  
Иои — Книга пророка Иоиля  
(Иои)  
Ион — Книга пророка Ионы  
Ис — Книга пророка Исая  
Исх — Исход  
Лев — Левит  
1 Мак — Первая книга  
Маккавейская  
2 Мак — Вторая книга  
Маккавейская  
Мал — Книга пророка Малахии  
Мих — Книга пророка Михея  
Наум — Книга пророка Наума  
Ос — Книга пророка Осии  
1 Пар — Первая книга  
Паралипоменон  
2 Пар — Вторая книга  
Паралипоменон  
Песн — Песнь Песней  
Соломоновых  
Плач — Плач Иеремии (Эйха)  
Притч — Притчи Соломона

Пс — Псалтирь

(Псалмы Давида)

Сир — Книга премудрости

Иисуса, сына Сирахова

1 Цар — Первая книга Царств

(Первая книга Самуила)

2 Цар — Вторая книга Царств

(Вторая книга Самуила)

3 Цар — Третья книга Царств

(Первая книга Царей)

Числ — Числа

#### **Новый Завет**

Гал — Послание к Галатам

Деян — Деяния святых

апостолов

Евр — Послание к Евреям

Еф — Послание к Ефессянам

Иак — Послание Иакова

Ин — Евангелие от Иоанна

1 Ин — Первое послание Иоанна

Кол — Послание к Колоссянам

1 Кор — Первое послание

к Коринфянам

2 Кор — Второе послание

к Коринфянам 12:2–4

Лк — Евангелие от Луки

Мк — Евангелие от Марка

Мф — Евангелие от Матфея

Откр — Откровение Иоанна

Богослова (Апокалипсис)

1 Пет — Первое послание Петра

2 Пет — Второе послание Петра

Рим — Послание к Римлянам

Флп — Послание к Филиппийцам

*На обложке –*  
мозаики IV–V вв. из поселения Хуккок  
на севере Израиля.

*На лицевой стороне обложки —*  
(предположительно) встреча между  
Александром Македонским  
и первосвященником Иерусалимского Храма.  
Об этой встрече — в восьмой главе нашей книги.

*На обратной стороне обложки —*  
сидящий мужчина со свитком.



Научное издание

А. Б. Ковельман, У. Гершович

# Сокрытое и явленное в Талмуде:

Очерк  
нефилософского мышления  
на исходе античности

**Издательство «Индрик»**

Корректор *И.В. Леонтьева*  
Оригинал-макет *А.С. Старчеус*

**INDRIK** Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

**[www.indrik.ru](http://www.indrik.ru)**

or by tel./fax: +7 **495 938-01-00**

Налоговая льгота –  
общероссийский классификатор продукции (ОКП) – 95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Печать офсетная.

28,0 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ОАО «Первая Образцовая типография»

Филиал «Чеховский печатный двор»

142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1

[www.chpd.ru](http://www.chpd.ru), [sales@chpk.ru](mailto:sales@chpk.ru), 8(495)988-63-87