



ל"ד"ל

Э. Э. Урбах

МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА



Э. Э. Урбах

МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА

עבריה וצבי עופר

Э.Э. Урбах

קבוץ יפעת

МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА



Эфраим Элимелех Урбах

Э. Э. Урбах

МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА



БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ

1989

Printed in Israel

אפרים א. אורבך

חז"ל

פרקי אמונות ודעות

E.E. Urbach

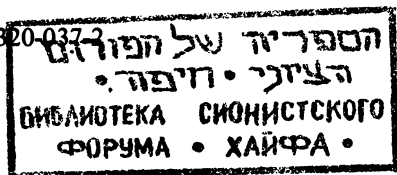
THE SAGES—THEIR CONCEPTS
AND BELIEFS

Перевел с иврита *Амнок Гинзай*

Редактор *Ривка Гроссман*

Репринт с издания 1986г.

ISBN 965-320-037-2



©

All rights reserved

כל הזכויות שמורות

לספריית-עליה

ת.ד. 4140, ירושלים

היוצאת לאור בסיוע:

האגודה לחקר תפוצות ישראל, ירושלים

וקרן זכרון למען תרבות יהודית, ניו-יורק,

והקרן לחינוך יהודי בתפוצות ע"ש ל.א. פינקוס

OCR Давид Титиевский, август 2021 г., Хайфа

Посвящается моему сыну
Аврахаму Иехуде, офицеру Армии
Обороны Израиля, артиллеристу,
который пал на боевом посту 18
тевета 5728 (19 янв. 1968 г.)

עיריית חיפה
העירייה תחנך את הילדים
במחנות הנוער
ביום חמישי - 18 תמוז
מס. תל. 740

740

СОДЕРЖАНИЕ

Об авторе (предисловие). М. Д. Герр.

Единобожие.

Идея монотеизма. Возглашение "Шма" и Десять заповедей. Осуждение язычества. Понятие "отрицающий Главное". Отрицание Провидения и "безбожие" Вера и ее смысл.

Всемогущество Бога 24

Идея Божественной силы. Сила богов и рок в религии греков. Божественная сила в Библии. Термин "Гвура" в мишнаитской литературе. Понятие "дю намис". Культ статуй. Культ царей. Всемогущество Божие. Благословение "Гвурот" в молитве Амида. Полемика с культом царей. Разрушение Храма и всемогущество Божие. Откровение и Тора как проявление Его всемогущества. Эсхатологическое направление в концепции апостола Павла. Связь всемогущества Божия с Торой и покаянием.

Тот, Чьим словом создан мир 44

Сотворение мира. Тайная Тора. Подход р.Ишмаэля и р.Акивы. Порядок сотворения мира и спор между школами Шаммая и Хиллела. Сотворение в замысле и учение об идеях. Полемика с учением о сотворении мира из первобытной материи. Мифология в изречениях последних таннаев и первых амораев. Спор с гностиками. Тора и сотворение мира. Проблема влияния Филона. Ангелы и сотворение мира. Сотворение света. Порядок времен и миры, бывшие до Сотворения.

Человек 84

Человек как венец творения. Соотношение тела и души и сущность души в Библии. Сотворение человека по образу Божию. Три элемента в человеке. Дифференциация между телом и душой и учение о воздаянии. Сотворение тела. Отличие Первого человека от его потомков. Отголоски мифов и легенд в изречениях амораев. Рав и иранские мифы. Дух Первого человека. Образование плода во чреве матери. Человек как микрокосм. Презакзистенция души. "Хранилище душ". Вопрос соединения души с телом. Является зародыш живым существом или органом своей матери? Формирование зародыша и платоновский миф. Отношение к телу в эллинистических и гностических учениях. Отношение таннаев и амораев к телу и параллель с концепцией зороастризма.

Заповеди 138

Их источник и пути исполнения: Тора и заповедь. Откровение и "автономия этики". Отличие древних источников от поздних мидрашей. Теономия и избранничество. Авторитет мудрецов. Пути исполнения заповедей. "Между строками" заповедей. Дозволенное и заповеданное. Система Хиллела.

Число, классификация и относительная важность заповедей: "613 заповедей" и происхождение этого числа. Относительная важность заповедей. Воздаяние как критерий. Легкие и серьезные проступки. Освящение имени Господня и осквернение его. Место Десяти заповедей.

Мотивировка заповедей: мотив воздаяния и мотив очищения человека. Испытание. Ритуально-культурный элемент. Символические мотивировки. Воспитательные мотивировки. "Мера за меру". Смысл заповедей как обоснование изменений и добавок. Отказ от поисков мотивировки. Сопротивление таким поискам. Аллегоризация заповедей среди эллинизированных евреев. "Радость заповедей". Испол-

нение заповедей во имя их или с посторонними целями. Душевный настрой при исполнении заповедей.

Принятие власти Бога, любовь к Богу

и богобоязненность 246

Возглашение "Шма" и формула: "Благословенно имя Преславного, царство Его вовеки!" Причина ее произношения шепотом. Понятие "богобоязненность". Жертвоприношение Исаака и термины "Богобоязненность" и "любовь к Богу". Отношение Филона к богобоязненности, богобоязненность из любви. Иов и его служение Богу. Упреки Иова в таргумах, в мишнаитской литературе и в книге "Завещание Иова". Авраам и Иов. Пути богобоязненности и любви к Богу. Учение р.Акивы. Богобоязненность и любовь к Богу в изречениях амораев.

Еврейский народ и его мудрецы 273

Избранничество и действительность: идея избранничества в Библии. Насмешки иноверцев над "избранным народом" в дни его порабощения. Ответы мудрецов. Объяснения для "внутреннего потребления". Концепция избрания как космического акта. Двойное избрание. Израиль избрал своего Бога. Народ избравший становится избранным. Судьба народа — это результат его отношения к Богу со времени ниспослания Торы. Смысл "круговой поруки".

Избранничество и обращение в иудейство: стремление к распространению иудаизма среди других народов. Влияние разрушения Храма. Объяснения существования диаспоры. Отношение к христианам и язычникам. Борьба на два фронта. Галахи о прозелитизме. Отношение к прозелитам после времени Адриана. Взгляды амораев. Сила сознания своей избранности. Ее выражение в молитвах и благословениях.

Обвинения в адрес общины Израилевой и ее аполо-

гетика: отношение к истории золотого тельца. Оценка деятельности пророков. Роль упреков и апологетики.

Положение мудрецов при Хасмонеях: прекращение пророчества. Великий собор. "Книжники" и мудрецы. Свидетельство Бен-Сиры. Первосвященник Иоханан. Шимон б.Шетах. Шмайя и Авталион.

Хиллел (его облик и деятельность): Хиллел и Бней-Бтейра. Отношение к Святому духу. Постановления Хиллела. Его влияние на Храм и Синедрион. Отношение к народным массам. Законы о ритуальной чистоте. Различие между фарисеями, ессеями и сектой Мертвого моря. Изменение значения слова "ам ха-арец" и последствия взаимоотношений "народа земли" с членами фарисейских товариществ. Характер Хиллела и его методы руководства.

Мудрецы и их руководство после разрушения Храма: школы Шаммая и Хиллела. Зелоты во время восстания. Деятельность Иоханана б.Заккая. Акавия б.Махалалель. Династия Хиллела. Борьба за свободу преподавания и вынесения галахических решений. Вопрос пропитания мудрецов. Конфликт между идеалом и действительностью.

Борьба между теорией и практикой в формировании образа мудрецов: отношение мудрецов к власти. Крайняя позиция р.Шимона б.Иохая и подход его товарищей. Соотношение занятий Торой и добрых дел. Тора как высшая ценность. Отход от преподавания и судейской деятельности и его причины. Высшая мудрость — покаяние и добрые дела.

Мудрецы среди своего народа: дилемма взаимоотношений. Высказывания против "народа земли". Вопрос родовитости и его влияние на вступление в брак. Признание положительных качеств простого народа. Стремление приблизить его к Торе и заповедям. Ответственность за цельность "общины Израилевой". Израиль как единый народ. Противопоставление Израиля другим народам мира.

Терминология, связанная с Избавлением. Прорицания пророков Израиля. Апокалипсическая литература. Вера в воскресение мертвых. Вера в национальное избавление на земле Эрец-Исраэль, существовавшая до разрушения Храма. Благословение Избавления. Благословения, произносимые первосвященником в Судный день. Концепция Избавления у Бен-Сиры. Описание Избавления в апокалипсических кругах. Мессиянская и антихасмонейская направленность Псалмов Соломоновых. Разрушение Храма и изменение концепции Избавления. Национально-религиозное Избавление как реставрация. Избавление и покаяние. Спор р.Иехошуа и р.Элиэзера. Восстание Бар-Кохбы. Отношение р.Акивы к восстанию и к личности Бар-Кохбы. Его противники. Неудача восстания и ее последствия. Проникновение утопическо-апокалипсической концепции в круги мудрецов. Реалистические концепции и "вычислители конца". Личность Мессии. Его презкзистенция. Имена Мессии. Мессия — мученик. Мессия сын Иосефов и Мессия сын Давидов. Отрицание индивидуальности Мессии. Бог как избавитель. Абсолютная вера в Избавление.

ОБ АВТОРЕ

Профессор Эфраим Элимелех Урбах, президент Израильской академии наук, является одним из крупнейших авторитетов в области иудаистики не только в Израиле, но и во всем мире.

Э. Урбах родился в 1912 г. в городке Влоцлавск, Варшавской губернии, в хасидской семье. В детстве посещал хедер, учился в иешивах и в еврейской гимназии своего городка, затем в раввинской семинарии в Бреславле (ныне Вроцлав), где получил звание раввина /смиха/, и в университете того же города, где изучал семитскую филологию и историю. Высшее образование завершил в Римском университете, где получил ученую степень доктора филологических наук. В 1935—38 гг. читал лекции в бреславльской семинарии (где ранее учился). В 1938 г. переехал в Иерусалим, преподавал в средней школе. Во время Второй мировой войны служил в качестве военного раввина в британской армии, в т. ч. в Еврейской бригаде, образованной в ее составе в 1944 г. После войны Э. Урбах вернулся в Иерусалим, где занял должность директора одной из средних школ. Во время Войны за Независимость служил в Армии обороны Израиля. По окончании войны работал инспектором средних школ, а затем заведующим Отделом научных учреждений при Министерстве просвещения и культуры. С 1953 г. преподавал Аггаду и раввинистическую литературу в Еврейском университете в Иерусалиме. С 1956 г. занимал должность адъюнкт-профессора на кафедре Галахи и Аггады и возглавлял отделение Талмуда, где в 1958 стал ординарным профессором. В 1956 был избран главой Ин-

ститута иудаистики, а в 1960—61 был проректором Еврейского университета.

Э. Урбах является членом Академии языка иврит (и ее Ученого совета по подготовке "Исторического словаря языка иврит"). В 1962—68 он бы председателем отдела гуманитарных наук Израильской академии наук, затем — заместителем президента Академии, а с 1980 года он является ее президентом.

Э. Урбах является также членом-корреспондентом Американской академии иудаистики. Он был одним из инициаторов возобновления, после долгого перерыва, деятельности международных конгрессов по иудаистике, с 1957 г. собирающихся в Иерусалиме раз в четыре года. В 1957 г. был основан и Международный союз по изучению иудаистики, во главе которого Э. Урбах стоит с 1969 г. В 1970—81 он был редактором журнала "Тарбиц" — важнейшего научного журнала в этой области, издаваемого Еврейским университетом ежеквартально. Э. Урбах возглавляет редакцию академического издания текста Мишны. В течение ряда лет он редактировал раздел иудаистики и еврейства в многотомном издании "Энциклопедия ха-иврит". Он же является главным редактором издания "Яд ле-Талмуд" — серии трудов, посвященных талмудической литературе (как Галахе, так и Аггаде) и ее эпохе.

Э. Урбах занимает видное место и в общественной жизни; в 1973 г. ряд партий выдвинул его кандидатуру на пост президента государства Израиль.

Труды Э. Урбаха посвящены почти всем областям талмудической и средневековой раввинистической литературы. Его монументальный труд "Тосафисты (история, сочинения, система)", впервые вышедший в свет в 1955 г., неоднократно переиздавался, а в 1980 г. был издан в двух томах в весьма расширенном виде. В этом труде Э. Урбах осветил наименее известные стороны истории развития Галахи и раввинистической литературы средневековья. На основе исследования десятков рукописей Э. Урбах воспроизвел духовный облик и деятельность тосафистов — учеников и про-

должателей трудов Раши (Рабби Шломо Ицхаки, 1040—1105), виднейшего комментатора Библии и Талмуда, давших новое направление развитию Галахи в 12—13 вв. в Северной Франции и Германии и пользовавшихся огромным влиянием в других еврейских центрах Европы (в Англии, Австрии, Чехии, Венгрии и на Украине). Книга описывает этих мудрецов — их биографии, их творчество, их особую систему анализа талмудических текстов, их вклад в развитие Галахи. Одновременно Э. Урбах издал, снабдив научным комментарием, книгу "Аругат ха-босем" ("Гряда благовоний") Аврахама бен Азриэля, жившего в Чехии в 13 веке (3 тома, Иерусалим, 1939—63). Эта книга, написанная в первую очередь как комментарий к пиютам (литургическим поэмам), содержит обширный материал, относящийся к разным областям еврейского религиозного творчества. Обширное введение, написанное Э. Урбахом к этой книге, вышло в свет как самостоятельное сочинение (Иерусалим, 1963) и может служить ключом к пониманию комментариев к пиютам и литургики круга тосафистов.

Монументальный труд Э. Урбаха "Галаха — ее истоки и развитие" (Тель-Авив, 1984) — развернутое введение в изучение Галахи талмудического периода — несомненно является важнейшим вкладом в исследование этой области. Перу Э. Урбаха принадлежит также много статей и исследований — на иврите, английском, французском и немецком языках, — посвященных различным областям еврейских знаний: раввинистической литературе, мировоззрению мудрецов Талмуда, изучению различных текстов, относящихся к сфере Аггады, Мидрашэй и раввинистической литературы, а также таким областям, как история Галахи, Аггады и Мидрашей, и, в особенности, еврейско-христианская полемика в талмудический период и в средние века. Он написал также ряд статей по истории еврейского народа в эпоху Мишны и Талмуда, по исследованию текста Библии и связанных с этим филологических проблем. Все его исследования характеризуются глубоким знанием

источников и научной литературы, посвященной иудаистике, исследованиям античного мира или семитской филологии. Монография Урбаха, предлагаемая читателю в сокращенном виде — "Мудрецы Талмуда (их верования и мнения)", — впервые опубликована в Иерусалиме в 1969 г. и неоднократно переиздавалась (англ. пер. 1979). Немногие работы, существовавшие в этой области до ее появления, были тенденциозными и в основном апологетическими. Э. Урбах рассматривает духовный мир мудрецов Талмуда без всякой предвзятости, максимально используя историко-филологический метод и сравнение параллельных источников, включая как еврейские сочинения других периодов, так и нееврейские источники — греческие, римские (и прочие на латинском языке), персидские. Одно из важнейших достоинств этого труда заключается в том, что им вскрыто разнообразие течений и мнений в мировоззрении мудрецов Талмуда, весьма далеком от идейного конформизма. Этот богатый духовный мир откроется теперь и русскому читателю.

М. Д. Герр,
профессор Еврейского
университета, Иерусалим

ЕДИНОБОЖИЕ

Монотеистическая идея, то есть вера в Единого Бога, которому нет подобного, к началу мишнаитского периода стала всеобщим достоянием еврейского народа. Она не была сформулирована заново как догма, но было введено обязательное чтение дважды в день стиха "Шма, Исраэль..." из книги Второзакония 6:4 ("Слушай, Израиль: Господь — Бог наш, Господь Един"), и это само по себе доказывало, что принцип единобожия стоит превыше всего. Нам неизвестно, когда эта обязанность была введена. Мишна воспринимает ее как нечто общепринятое и само собой разумеющееся, вытекающее из сказанного в Писаной Торе, и спрашивает только: "Когда начинают читать 'Шма' вечером?" и "Когда начинают читать 'Шма' утром?" (в составе вечерней и утренней молитв)¹. Относительно деталей чтения "Шма" мнение таннаев, живших в эпоху, близкую к разрушению Храма, — представителей школ Шаммая и Хиллела, а также и р.Иехошуа — не было единым. Мишна, описывая порядок принесения постоянной жертвы (*тамид*) в Храме, сообщает: "Читали Десять заповедей, 'Слушай' (*Шма*), 'И будет, если послушаешь', 'И сказал' "². Сочетание " 'Шма' и Десять заповедей" мы встречаем и в папирусе Нзша, точное время составления которого спорно и колеблется, согласно мнению различных исследователей, между 2 в. до н.э. и 1 в. н.э. Об отмене в дальнейшем чтения Десяти заповедей будет сказано в другом месте. Тот факт, что при чтении их ставили на первое место — обычай, принятый не только в Храме, но и повсюду в Эрец-Исраэль, — указывает, видимо, на то, что чтение "Шма" было введено позднее.

На вопрос, отчего эти два раздела (*паршийот*) читают ежедневно, уже аморай р. Леви отвечает: "Оттого, что в них включены Десять заповедей"³. Чтение во время жертвоприношения Десяти заповедей, составляющих смысл откровения на горе Синай, являлось как бы повторением Завета, заключенного Господом с Его народом. Ведь это событие, во всей его уникальности и неповторимости, подчеркивается и самой Торой.

Когда же было введено обязательное чтение "Шма"? Возможно, отчасти ответ на это мы получим, если задумаемся над вопросом: что добавляет в смысловом отношении начальный стих данного раздела к первым из Десяти заповедей? В них говорится, что Бог есть Бог Израиля, выведший его из Египта и заповедавший ему: "Да не будет у тебя иных богов, кроме Меня", "Не сотвори себе кумира (идола) и никакого изображения". Однако здесь нет явного отрицания существования других богов, как это выразилось в острой полемике пророков или явственно вытекает из формулы "Шма": "Господь — Бог наш, Господь Един". В персидскую эпоху евреи познакомились с религией (кстати, слово *дат* — "религия" на иврите — персидского происхождения), которая во многих отношениях отличалась от религий, известных им до сих пор. Эта религия не признавала идолов⁴. Даже если цари династии Ахеменидов не приняли учения Заратустры и придерживались религии древних парсов или концепции, согласно которой Ахурамазда является богом как дня, так и ночи и стоит выше конфликта между добром и злом, все же сам Ахурамазда (Ормузд) породил близнецов (*майнюю*), находящихся в постоянном конфликте. Уже это обстоятельство ясно доказывает, что человек со стороны должен был прежде всего обратить внимание на дуалистический принцип этой религии, а не на те ее особенности, о которых пишут исследователи в наши дни. Если греку Геродоту иранские боги — в отличие от греческих — казались далекими от человеческой природы, то евреям они представлялись богами. Ежедневное провозглаше-

ние в единственном еврейском Храме — в Иерусалиме — формулы: "Господь — Бог наш, Господь Един" выражало великую разницу между двумя религиями. В Библии стиху "Слушай, Израиль" (*Шма, Исраэль*) предшествует стих "Слушай же, Израиль, и старайся исполнить, чтобы хорошо было тебе и чтобы вы весьма размножились, как говорил тебе Господь, Бог отцов твоих, на земле, текущей молоком и медом". Но в Септуагинте ("Перевод Семидесяти") к этому добавлены слова: "И вот законы и уставы, которые заповедал Господь сынам Израиля в пустыне по выходе их из земли египетской" (см. папирус Нэша), и следует предположить, что они попали в Септуагинту из текста молитвы, а не наоборот. Чтением "Шма" провозглашалось перед всем светом, что Бог Израилев — это Бог всего мира в целом, и нет другого, как и толковали это таннаи: " 'Господь — Бог наш' — над нами, 'Господь Един' — надо всеми обитателями Вселенной"⁵.

Идея абсолютного единства Божия понималась как вершина Его познания. Постигание этой идеи представлялось непростым делом для "обитателей Вселенной". Мудрецы Мишны и Талмуда видели в ней результат развития, различные ступени которого они находили в Библии. В толковании (*драша*), созданном не позднее 2 в., говорится: " 'Ныне узнал я, что Господь превыше всех богов' (Исход 18:11). Говорят, что Итро не отказался от идолопоклонства ("чужого служения"), владевшего миром, поэтому сказал: 'всех богов'. А Рахав сказала: 'Ибо Господь, Бог ваш, есть Бог на небе вверху и на земле внизу' (Иис. Навин 2:11). Нааман же признал это более их, сказав: 'Вот я узнал, что нет бога нигде на земле, кроме [Бога] Израиля' " (II Цари 5:15)⁶. Таким образом, Итро отдавал дань идолопоклонству, признавая лишь превосходство Бога Израилева; Рахав признала, что Он — на небе и на земле, но не сказала, что рядом с Ним нет другого; Нааман пошел далее: "Нет бога нигде на земле, кроме [Бога] Израиля", но не сказал "на небе и на земле". Идею единства и уникальности Бога вы-

разил Моисей: "Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу; нет другого" (Втор. 4:39); более поздний мидраш поясняет это: "даже в мировом пространстве"⁷.

Вера в Единого Бога выражается в абсолютном отрицании всякого иного божества — "чужого (или чуждого) служения" (*авода зара*) на языке Мишны и Талмуда, то есть любого культа, кроме служения Господу. Эта идея сформулирована в словах: "Каждый, признающий 'чужое служение', отвергает всю Тору, а каждый, отвергающий 'чужое служение', признает всю Тору"⁸. Отвергающий чужие культы отрицает не их существование, а их действенность (реальность); признающий их признает их действенность⁹.

Против кого направлены эти слова? Против группы людей, не соблюдающих Тору полностью, но отвергающих чужие культы, а также другой группы, признающей как Тору, так и чужие культы. Подобные люди находились среди так называемых богобоязненных (*йирезй-шамаим*) — полупрозелитов еврейской диаспоры. Действительно, среди мудрецов 3 в. было распространено мнение, что чужие культы (язычество) были искоренены в Израиле еще в начале эпохи Второго храма¹⁰, и параллельное этому свидетельство мы находим в книге Юдифь: "Нет среди нас сегодня ни племени, ни рода, ни семьи или города, где поклонялись бы идолам, изделию рук человеческих, как было в древние дни"¹¹. Это подтверждается и свидетельством извне. Гекатей из Абдеры, современник Александра Македонского, видел сущность еврейской религии в том, что Моисей не ввел в систему богослужения никаких изваяний, исходя из отрицания человеческих форм (антропоморфизма) Божества. Тот же автор отмечал и самоотверженность, с какой современные ему евреи оберегали свою веру. Евреи Вавилонии, несмотря на суровые кары, отказались исполнить приказ Александра Македонского и участвовать в восстановлении разрушенного храма Бела, а евреи Эрец-Исраэль, пренебрегая налагаемыми на

них наказаниями, уничтожали капища и жертвенники, воздвигнутые иноземцами¹². Конечно, в период эллинизации, предшествовавший восстанию Маккавеев, и в этой области замечалась регрессия, о чем свидетельствует рассказ книги Маккавеев¹³: "На следующий день [после сражения с Горгием] бывшие с Иехудой пришли, как требовал долг, перенести тела павших и положить их вместе с родными в отеческих гробницах. И нашли они под хитоном у каждого из погибших вещи, посвященные иамнийским (явненским) идолам, что Закон запрещает иудеям. И стало всем ясно, из-за чего они пали". Последние слова указывают на деятельность первых Хасмонеев, направленную на искоренение язычества в стране. Их завоевания и массовое обращение покоренного населения в иудейство были связаны с уничтожением иноземных культов и разрушением их святилищ. В период власти Иродианской династии и римских прокураторов завоеванные города полностью вернулись к эллинизму. Следствием попытки евреев Явне разрушить языческий алтарь явился императорский указ, повелевавший им, согласно сообщению Филона¹⁴, воздвигнуть дорогую статую и жертвенник в Иерусалимском храме. Этим можно объяснить предостережение р.Иоханана б.Заккая: "Не спеши разрушать языческие капища, чтобы не отстраивать их собственными руками; не разрушай кирпичей, чтобы не велели тебе строить из камня, а камней — чтобы не сказали тебе: строй из дерева"¹⁵. Можно предположить, что в эпоху Хасмонеев было изменено содержащееся в Мишне благословение: "Видящий... место, где искоренено 'чужое служение', говорит: 'Благословен Тот, Кто искоренил чужое служение из нашей земли' "¹⁶. В Тосефте к этому добавлена молитва: "Да будет воля Твоя, Господи Боже наш, на то, чтобы чужое служение было искоренено повсюду в Израиле, и верни сердце совершавших его к служению Тебе"¹⁷. Ясно, что эта молитва — более позднего времени, когда уже невозможно было силой подавлять иноземные культы, так что пришлось исправить и бла-

гословение, которое произносил видящий отправление чужого культа: "Благословен Долготерпеливый"¹⁸. К периоду, когда существовало множество вольных и невольных прозелитов, или ко времени, когда эти "попутчики" вернулись к прежним культам, следует отнести приведенные выше слова: "Каждый, признающий 'чужое служение', отвергает всю Тору, а каждый, отвергающий 'чужое служение', признает всю Тору".

В эпоху Хасмонеев отрицание чужих культов было всеобщим среди еврейского народа, и с сокращением прозелитизма господствующим стало убеждение, что язычество не представляет собой угрозы, поскольку оно лишено реального смысла. Это убеждение настолько укоренилось, что привело к уверенности в том, что даже сами иноплеменники якобы не могут верить в реальную действенность языческих культов¹⁹. И действительно, многие язычники 2 и 3 вв. рассматривали идолов и другие изображения не как нечто реальное, а как символы. Но, понятно, и в таком культе еврейские мудрецы видели "чужое служение". И уж, конечно, они отвергали мнение, согласно которому идолы — это всего лишь творение демонов, действующих через изваяния и прочие изображения — мнение, распространенное в эллинистической литературе и писаниях "отцов церкви" (в Септуагинте словом "демоны" нередко переводится понятие "языческие божества"). Это мнение известно нам из сообщений амораев 3 в., но нет никаких доказательств, что эти амораи соглашались с подобным толкованием и не видели в иноплеменниках, придерживавшихся его, фетишистов. Это явственно вытекает и из источника, в котором упоминается данное верование: идол ("чужое служение") рухнул сам собой. Р.Иоханан говорил [о нем]: "Запрещено", а Реш-Лакиш говорил: "Дозволено". Р.Иоханан говорил "Запрещено", так как он, мол, не потерял значения [в глазах язычника], а Реш-Лакиш говорил "Дозволено", так как он, мол, потерял значение, как говорится: "Если он не спас самого себя, как же он спасет человека?"... Ответ-

тил р.Иоханан Реш-Лакишу: "Голова Дагона и обе руки его отсечены на пороге, и написано: 'Поэтому не ступают жрецы Дагона на порог [храма] Дагона в Ашдоде' и т.д." (I Сам. 5:4—5). Сказал ему [Реш-Лакиш]: "Что же это доказывает? Оставляют Дагона и служат порогу, говоря: 'Дух Дагона оставил его и вселился в порог'" (Авода Зара 41 б).

Здесь Реш-Лакиш всего лишь передает утверждение язычников, и только в более поздних мидрашах это утверждение принимается²⁰. С особенной ясностью выступает эта разница при сравнении двух рассказов, развивающих один и тот же мотив. Даже сомневающиеся иноверцы были вынуждены признать "реальность", а именно "чудеса", и прежде всего исцеление больных, совершающиеся в святилищах, в частности в храмах Асклепия (Эскулапа). В рассказе эпохи таннаев говорится:

— Сказал Зонин р.Акиве: "Оба мы знаем, что в 'чужом служении' нет ничего, однако мы видим, что люди уходят сломленными [болезнью], а приходят крепкими. Отчего это?" Ответил ему [р. Акива]: "Приведу притчу, на что это похоже. У одного верного человека в городе все горожане оставляли вещи на хранение без свидетелей. Но один человек приходил и оставлял у него вещи при свидетелях. Однажды он забылся и оставил у него нечто без свидетелей. Сказала тому жена: 'Давай отопремся!' Но тот ответил: 'Неужели из-за глупца, который поступил не так, как следует, мы нарушим доверие?' Так же, когда насылают на человека мучения (болезни), то заклинают их, чтобы шли только в определенный день и выходили только в определенный день, при помощи определенного исцелителя и определенного снадобья. Когда пришло их время выйти, [больной] пошел в свой языческий храм. Сказали мучения: 'Не следовало бы нам выходить; но неужели из-за глупца, поступившего не так, как следует, мы нарушим клятву?' " (Авода Зара 55а).

Этот рассказ, интересный с ряда точек зрения, полностью рационалистичен, и содержащийся в нем ответ

мог бы принадлежать любому стойку. С другой стороны, в позднем сочинении 10 в. говорится:

— Рассказ об одном еврее, который был хром. Он слышал, что в некотором месте совершалось "чужое служение" и что все больные в мире идут туда и исцеляются. Пошел и он, чтобы исцелиться. Вошел в капище в полночь вместе с больными. Появился некий человек с баночкой масла в руке; он мазал больных, и они исцелялись. Когда дошел до него (еврея), спросил его: "Не еврей ли ты?" Он ответил: "Да". "А зачем ты здесь?" Он ответил: "Чтобы исцелиться". Тот же сказал ему: "Ты не знаешь, что это бес творит все эти дела, чтобы совратить людей к идолопоклонству и погубить их. А что касается тебя — завтра должно было прийти твое время исцелиться, но за то, что ты пришел сюда, не исцелишься"²¹.

Автор использует ответ р.Акивы, который, однако, верен только по отношению к евреям. Представителей же других народов смущают бесы, действующие через идолов. Правда, идея такого совращения иноверцев разъясняется в толковании Рава к Второзаконию 4:19 (где речь идет о запрете поклонения светилам): " '...которыми (то есть светилами) наделил (*халак*) Господь все народы', — подразумевается: дал им поскользнуться (*хехеликан*) на этом, чтобы сжечь их со света" (Авода Зара, там же). Однако в этих словах нет намек на бесов, действующих через идолов. Возможно, что это воззрение, повлиявшее и на версии Талмуда²², проникло в народные верования уже в древности, но литературную обработку прошло только в позднейшем источнике. Мнение мудрецов Мишны и Талмуда о том, что "чужое служение" лишено всякой силы (*лейт ба маммаш*), отражено в рассказе о р.Акиве. Как видно из Галахи, оно определило отношение большинства мудрецов 2—4 вв. ко всему, касающемуся изобразительного искусства и ремесел. Однако сами темы росписей синагог, рисунков, мозаичных полов и украшений саркофагов не отличались святостью и не носили признаков обожествления. При всей

важности различных мотивов и факторов, приведших к облегчению запрета "Не сотвори себе кумира", в полной силе оставался мотив: "ибо вы не видели никакого образа в день, когда Господь говорил с вами на Хореве из среды огня" (Втор. 4:15). Дело не дошло до создания "Арс Сакра" (сакрального искусства), и даже наименее строгие из законоучителей держались толкования: " 'Не делайте предо Мной (*итти*) богов серебряных' (Исход 20:19–23) — не делайте Меня (*оти*)"²³.

Вера в Единого Бога — это "Главное" (*Иккар*), и отрицающий ее назывался "отрицающим Главное" (*кофер ба-Иккар*). Глагол корня *кфр* в значении "отрицать" появляется только в Мишне и Талмуде. Слово *иккар* заимствовано из арамейского языка и означает буквально "корень". Бог — это "Корень" всего (см. Таргум к Иову 19:28). Отрицание Господа не обязательно означает отрицание существования Бога и Божественного вообще. В Афинах испокон веков имелись подобные "отрицатели". Платон в книге "Законы"²⁴ говорит о том, что некоторые люди отрицают богов вообще, а некоторые считают, что боги хотя и существуют, но не заботятся о человеке. Понятие "отрицающий Главное" относится и к тем, и к другим. Р.Тарфон в конце I в. сказал о "еретиках" (*миним*), которые, по всей видимости, отождествляются с ранними христианами, — что, попадись ему в руки их книги, он сжег бы их. "Даже если бы за мной гнались, — продолжает он, — я скорее вошел бы в языческий храм, чем в их дома, так как язычники не знают Его и отрицают, а эти знают, но отрицают"²⁵. Итак, язычники отрицают Господа: они верят в своих богов и не знают Бога Израилева. "Еретики" же знают Его, то есть знакомы с еврейской концепцией Единого Бога, но вводят в нее иные элементы. Если *миним* — это гностики, то имеется в виду дуализм, если же говорится о христианах, подразумевается вера в Иисуса, "сына Божьего"²⁶. Те и другие — язычники и *миним* — отрицают Господа, т.е. "Главное" (*кофрим ба-Иккар*).

“Отрицание Главного” представляет собой наибольшее отдаление человека от мира Торы и заповедей, причем это отдаление само по себе свидетельствует об отрицании, не требуя каких-либо деклараций, которые бы отражали взгляды данного лица. Такая концепция распространена среди таннаев середины 2 века; особый вес имеет следующее сообщение:

— Однажды в субботу р.Реуен находился в Твении. Встретил его некий философ и спросил: “Кто наиболее ненавистен в мире?” Он ответил: “Отрицающий Того, Кто его создал”. Тот спросил: “Как это?” Он ответил: “Чти отца твоего и мать твою, не убий, не укради, не лжесвидетельствуй на ближнего твоего, не возжелай [чужого]”. Человек не отрицает ничего, пока не отрицает Главного, и не преступает ничего, если не отрицает Давшего ему соответствующую заповедь”²⁷.

Здесь “отрицающий Главное” является параллелью “отрицающего Создавшего его”. Мы не знаем, кто был упомянутый философ, но р.Реуен в своем ответе подчеркивает, что ненависти достоин тот, кто отрицает своего Творца — не просто Бога, но Бога-Творца. Своим ответом он исключает мнение, будто бы Бог Израиля — не Создатель мира, а только демиург*. Отсутствие упоминания Имени Божия во второй части Десяти заповедей указывает на то, что человек не совершает преступления иначе, как отрицая Того, Кто дал ему соответствующую заповедь. Таким образом, “отрицающий Главное” — это не только тот, кто отрицает Бога вообще, но и тот, кто отрицает Бога как Творца мира и Дарователя Торы и заповедей. Особое подчеркивание именно этой мысли было необходимо не только в споре с философом-неевреем, но и в свете условий, господствовавших во 2 веке в самой общине. Возможно, что р.Реуен — это тот р.Реуен бен Ицтрабули (Стробилос), который, согласно

* Демиург в учении гностиков формирует мир, будучи подчинен высшему божеству. (Прим. перев.)

преданию, ходатайствовал об отмене императорского указа, запрещавшего соблюдение заповедей, причем имеются в виду гонения во время правления Адриана (Меила 13а).

Интересно описание состояния религиозной мысли в Египте, приписываемое самому Адриану. В послании консулу Сервиану император якобы пишет: "Адриан Август приветствует консула Сервиана. Египет, который ты, дорогой Сервиан, так мне расхваливал, я нашел страной легкомысленной, непостоянной и спешащей принять любой слух. Здесь поклонники Сераписа — христиане и те, кто называет себя христианскими епископами, служат Серапису. Здесь не найдешь ни главы еврейской или самаритянской синагоги, ни христианского пресвитера, который не был бы в то же время астрологом, гадателем и заклинателем... Их "Единый Бог" — это совсем не бог. Ему служат и христиане, и евреи, и все другие народы"²⁸.

В подобной обстановке религиозного эклектизма и стирания граней было необходимо подчеркнуть, что "отрицающим Главное" является тот, кто не верит в Бога-Творца всего мира, заповедавшего соблюдение Торы. Преступающий заповеди, касающиеся отношений между людьми, отрекающийся от денежного долга ближнему и ростовщик²⁹ считались "отрицающими Главное", так как их действия проистекают из пренебрежения существованием Бога, видящего их.

Распространенное в середине 2 века использование понятия "отрицающий Главное" в столь расширенном значении доказывает, что это понятие было известно давно, но прежде оно означало, видимо, пренебрежение самим существованием Бога.

Особым словосочетанием обозначалось неуважительное отношение к Богу. Проклинающий Господа назывался "посягающим на Главное" (*пошет яд ба-Иккар*)³⁰, причем это выражение обозначало в то же время и предающегося "чужому служению"³¹. С другой стороны, о стихе Псалма 12:6 (рус. 11:5): "Те, кто говорит: языком нашим пересилим, уста наши с

нами; кто нам господин?" мы читаем: "Сказал р.Иоханан со слов р.Иосе б. Зимра: каждый злословящий будто отрицает Главное"³². Итак, "отрицающий Главное" — это говорящий "Кто нам господин?" Он не говорит "Нет господина (Господа)", то есть не отрицает существования Бога, но пренебрегает им. Он отрицает провидение Божие, управляющее делами Его творений. Стих Псалма 10:13 (рус. 9:34): "Почему нечестивый пренебрегает Богом, говоря в сердце своем: Ты не взыщешь!" р.Акива толкует так: "Нет Суда — нет Судии; есть Суд — есть и Судия" (Берешит Рабба 26, 6, стр. 252). А его ученик р.Меир сказал о поколении Потопа: "То поколение говорило: Господь не рассудит; нет в мире Судии, Бог оставил (забросил) мир" (Авот де-р.Натан, версия А, гл. 32). В том же смысле слова Псалма 14:1 (рус. 13:1): "Сказал нечестивец (или безумец) в сердце своем: нет Бога" передаются в Таргуме: "Сказал глупец в сердце своем: нет власти Божией на земле". Так же толковали смысл этого стиха и амораи, имея в виду нечестивых: "Говорят, мы строим замыслы в сердце нашем, будто Господь не знает, что в наших сердцах" (Мидраш Тхиллим к тому же месту), и о них же сказал Исайя (29:15): "Горю тем, кто глубоко таится от Господа, чтобы скрыть свой замысел, вершит дела во мраке и говорит: Кто видел нас? Кто знает о нас?" Амораи знали об этом стремлении скрыться от Всевидящего Ока и о том, как человек пытается ускользнуть от Провидения, обольщая себя мыслью, что удачно скрывает свои неблагоприятные поступки. Поэтому их проповеди были обращены против "отрицающих Главное" не теоретически, а на деле:

— Сказал р.Леви: "На что это похоже? На архитектора, который построил город, создав в нем тайники и скрытые помещения, и в конце концов стал его правителем. Начал он хватать городских грабителей и воров, а те, убегая, стали прятаться в тайниках. Он же сказал им: 'Глупцы! Вы прячетесь от меня? Ведь я — мастер, построивший город, и знаю все тайники, укрытия и

входы-выходы из них лучше вас'. Так же Господь говорит нечестивцам: 'Глупцы, от Кого вы прячете нечестие ваших сердец? Ведь Я создал человека и знаю все его потаенные места' „³³ .

Хотя высказывания, согласно которым в отрицающих Главное "было принято видеть отвергающих провидение" Божие, относятся ко 2 в., нетрудно доказать, что в них лишь сформулированы воззрения, существовавшие еще при жизни предыдущих поколений. Это объясняет, почему имя греческого философа Эпикура превратилось в распространенное прозвище еретика и безбожника (*эпикорос* на иврите). Согласно учению Эпикура, боги равнодушно взирают на происходящее в мире. Они бездеятельны, пребывая в абсолютном покое. Еврейские мудрецы не признавали греческой философии, и ни один из великих ее представителей не упомянут в мишнаитско-талмудической литературе, кроме Эпикура. В Мишне (Санхедрин 10:1) Эпикур назван среди тех, кто лишен удела в будущем мире, однако не объясняется, за что именно. Об этом можно судить по высказыванию р.Элазара б.Араха (Авот 2:14): "Усердно изучай Тору и знай, что ответить *эпикоросу*, и знай, на Кого ты трудишься, и что верен твой Хозяин и воздаст тебе за твой труд"³⁴. Знание, "на Кого ты трудишься", то есть отношение между поступками человека и его Богом, связано с ответом *эпикоросу*, ибо это знание ясно предполагает, что Богу безразличны Его творения.

В одном, правда позднем, мидраше, но в высказывании общего характера, приводится толкование на стих из книги Притч 15:7: "'уста мудрых сеют знание' — это сыны Израиля, провозглашающие Господа Царем ежедневно и утверждающие Его Единство каждый день, постоянно, утром и вечером. 'А сердце глупцов — не так' — это еретики (*миним*), говорящие: мир существует сам по себе" (*автоматос*)³⁵. И действительно, ученики Эпикура утверждали именно это (*ton kosmon aytomaton einai*). С учением Эпикура полемизирует и Иосиф Флавий (Иосеф б.Маттития),

современник р.Элазара б. Арах: "...Ошибаются эпикурейцы, устраняющие Провидение из жизни и полагающие, что Бог не наблюдает за их делами и мир не руководствуется благодатной и бессмертной сущностью, чтобы пребывать в целости до скончания всех поколений, а существует и движется сам по себе без руководителя и подателя благ"³⁶.

Тот, кто не верит, что Бог руководит миром, является *эпикоросом* или "отрицающим Главное". Возглашение Единства Господа утром и вечером призвано свидетельствовать не только о существовании Единого Бога, но и о том, что мир — не автомат, а создан Богом и управляется Им. Из того, что мы выяснили относительно сущности "отрицающего Главное", вытекает, что вера в Бога включала также веру в Бога-Творца и Руководителя мира.

Познание Творца, какое было присуще первому верующему, Аврааму, описано в притче р.Ицхака: "Некий человек, бродивший с места на место, увидел освещенный замок. Сказал: 'Может ли быть замок без вождя?' Так же и праотец Авраам сказал: 'Может ли быть мир без руководителя?' Выглянул Господь и ответил: 'Я — Руководитель, Владыка всего мира'" (Берешит Рабба 39, 1, стр. 365). И р. Ицхак лишь передает древнюю традицию. Иосиф Флавий говорит об Аврааме так: "Он был первым, посмеявшимся объявить, что существует Единый Бог, Создатель всего, и хотя и среди прочих вещей находятся такие, что добавляют [нам] счастья, каждая из них действует так по велению Бога, а не сама по себе"³⁷.

Противоположностью отрицания или неверия (*кфира*) является вера (*эмуна*). Однако, как мы видели, неверие — это отрицание не только существования Бога, но и Его провидения; так же и вера в Бога — это не только признание Его существования, но и упование на Него. Израиль — это "верующие, сыны верующих" (Шаббат 97а), говорит аморай Реш-Лакиш (конец 3 в.) на основании стиха: "И поверил народ" (Исход 4:31) об Израиле и стиха: "И поверил Госпо-

ду, и Он вменил ему это в праведность” (Бытие 15:6) об Аврааме. Уже в 1 веке до н.э. эти два стиха служили образцом веры Шмайе и Авталиону, учителям Хиллела и Шаммая:

— Шмайя говорил: ”Достаточно было веры, какую веровал праотец Авраам, чтобы Я (Господь) разверз перед ними море, как сказано: ’И поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность’ ”. Авталион же говорил: ”Достаточно было веры, какую они верили в Меня (Господа), чтобы Я разверз перед ними море” (Мехилта де-р. Ишмаэль, ”Ва-йехи”, гл. 3, стр. 99).

Разногласия между ними касались вопроса, что решает: заслуги предков или собственные заслуги? Но оба связывали чудо перехода через Красное море с верой, то есть с упованием на Бога. Таннаи расширили впоследствии смысл этих слов, истолковав их следующим образом: ”Великое дело совершил Израиль. Достаточно было веры, какую они верили в Меня, чтобы Я разверз перед ними море. Ибо они не говорили Моисею: ’Как же мы пойдем в пустыню без дорожных припасов?’, а поверили и пошли за Моисеем” (там же). В том же смысле передает приведенный стих об Аврааме Таргум Иерушалми: ”И была у него вера в слово Божие, и Он поставил это ему в заслугу”. Здесь подчеркнут смысл веры Израиля, как понимал ее уже автор Псалма 106 (рус. 105):12, который, взяв за основу стих Торы: ”И поверили в Господа и в Моисея, раба Его. Тогда воспел Моисей и сыны Израиля...” (Исход 14:31 — 15:1), перефразировал его так: ”И поверили словам Его, и воспели хвалу Ему”. В переводе Септуагинты также подчеркнута не просто вера, а вера в обещание: по значению слова *episteysen tō theō* соответствуют словам ”поверил в Господа” еврейского оригинала, но греческое *nustis* передает скорее рациональный элемент веры, на что указывают слова Филона³⁸. На вопрос о том, стоит ли восхвалять Авраама за то, что он поверил Господу: ”Если Бог говорит и обещает, не поверит ли Ему даже самый дурной и нечестивый?” — Филон отвечает: ”Кто не удовлетворится

поверхностным взглядом, а смотрит глубже, ясно поймет, что надеяться только на Бога и никого иного — нелегкое дело. Ввиду нашей близости к смерти, которой мы подвластны, мы находимся под влиянием надежд на богатство, славу, положение, друзей, здоровье, силу и прочее. Отбросить все это, отнестись с недоверием к любой сотворенной вещи, которая недостойна доверия сама по себе, и уповать только на Бога, единственно достойного доверия, — это удел великого и возвышенного разума, который не привлекают окружающие его вещи”.

Слова мудрецов относительно стихов книги Бытия гл.15 (о вере Авраама) и кн. Исхода гл. 4 (о вере Израиля) говорят об определенном состоянии, в котором находится человек; поведение человека в таком состоянии и является ”верой в Господа”. Такова была концепция, принятая испокон веков. Об этом свидетельствуют слова Маттитяху Хасмонея (I Маккав. 2:51—52), обращенные к сыновьям: ”Авраам не в искушении ли найден был верным?”, после чего перечисляются деяния Иосифа, Пинхаса и др. По Филону, понятием ”вера” определяется не отдельное действие, а общее отношение человека к Богу. Правда, здесь вера еще означает уверенность упования, но эта уверенность — плод размышлений и носит интеллектуальный характер. Сказанное Филоном о вере в других местах носит еще более выраженный характер познания и мистического знания. ”Вера, говорит он, это познание благочестия (*gnōsis eysebeias*), счастливый удел, вознесение души...” (De Abraham 268). Тот, кто одарен талантом размышления, кто стремится к познанию нематериального, идеального и пользуется не органами чувств, а разумом и пониманием, приходит к вере в Бога. Первым верующим был Авраам³⁹. Лишенные веры — это чернь. Верующие — это те, кто любит мудрость (De somniis I, 151). Таким образом, понятие ”вера” выходит у Филона за рамки упования на слово Господне. Отношение человека к Богу он описывает как нечто, заслуживаемое не каждым. Можно пола-

гать, что среди эллинизированного еврейства греческое слово *πιστις* получило значение веры в Единого Бога (IV Маккав. 16:22 и 17:2). Так называемые богобоязненные (*йирезй-Адонай*, греч. *phoboymenoi ton theon*), даже если не прошли обряда принятия в иудейство, принимали идею единобожия и присоединялись к общине путем декларации. Апостол Павел, обращаясь к подобным общинам, по всей видимости, придал слову *πιστις* не новое значение, а лишь дополнительную тенденцию. В то время как Септуагинта переводит упомянутый стих: "И поверил Авраам Господу (Бытие 15:6) — *kai episteysen Abram tō theō*, то есть глагол "верить", как и всюду в Септуагинте, требует дательного падежа ("верить Господу"), то в христианских сочинениях тот же глагол употребляется с предлогом *eis* ("верить в Господа") или с родительным падежом⁴⁰. Миссионерский характер новой религии выразился в принятии ее путем декларации веры (I К Тимофею 4:1, 6). Понятие *πιστις* ("вера") отождествляется с христианством (К Титу 1:4). В иудеохристианских сочинениях заметно несогласие с этой концепцией. Так, в "Послании апостола Иакова"⁴¹ мы читаем:

— Что пользы, братья мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?.. Но скажет кто-нибудь: ты имеешь веру, а я имею дела; покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих. Ты веруешь, что Бог един, — хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут. Но хочешь ли знать, несведущий, что вера без дел мертва? Не делами ли оправдался Авраам, праотец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его и делами вера достигла совершенства? И исполнилось слово Писания: "веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим". Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только? Подобно и Раав (Рахав), блудница, не делами ли оправдалась, принявши соглядатаев и отпустивши их другим путем? Ибо как тело без духа мертво, так и

вера без дел мертва (Послание Иакова 2:14, 18–26).

Павел же, с другой стороны, говорит о "покорности вере" (К римлянам 1:5). Вера не признает иного послушания. "Праведность от веры противопоставлена "праведности от Закона (Торы), который исполняет человек" (К римлянам 10:5–6). "Слово веры" (*rhēma tēs pisteōs*) надо понимать так: "Если устами будешь исповедовать Иисуса Господом, а сердцем веровать, что Бог воскресил его из мертвых, то спасешься. Ибо сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют к спасению" (там же 10:9–10). "Вера" принимает догматический характер, и проводится параллель между верой и исповеданием (признанием). Вера уже не толкуется как упование или благочестие. Она — не что иное, как благодать (милость). Благодать, не зависящая от дела: "а если по делам, то это уже не благодать; иначе дело не есть уже дело" (там же 11:6). Вера дается "по благодати", то есть из милости (там же 4:16) и в сущности тождественна благодати: "По данной мне благодати, всякому из вас говорю: не думайте о себе более, чем должно, но скромно, по мере веры, какую каждому Бог уделил" (там же 12:3). Здесь и Павел ссылается на Авраама, толкование веры которого остается, однако, в рамках концепции, отличной от его собственной, целиком новаторской. Делалось, правда, немало попыток найти источники, на которые она опирается, но без успеха. В апокрифической IV книге Эзры 13:23 говорится: "Когда наведет Он беду в то время, то сохранит в беде тех, у кого дела и вера пред Всемогущим". И там же 9:7 (7:7): "Каждый, кто спасается и сможет избавиться — по делам своим или вере, какую веровал". Вопрос, допустимо ли видеть слишком многое в этом "или". IV книга Эзры сохранилась в латинском переводе с греческого. Оригинал был написан на иврите. Переводчики были христианами и, надо полагать, понимали смысл веры согласно собственной концепции. О смысле, придававшемся этой вере первоначально, можно заключить из контекста перевода. Это —

вера в чудеса, великие деяния и опасности, о которых сообщается заранее. Да и в других местах этот смысл не отличается от принятого, включая "Апокалипсис Баруха" ("Видение Баруха")⁴².

В Библии ("Ветхом Завете") вера — это реакция человека на обетование, явление или деяния Божии. Именно так понимаются стихи Бытия 15:6 и Исхода 4:31, послужившие отправной точкой нашего исследования, а также стих Исхода 14:31: "И увидел Израиль руку (силу) великую, и убоялся народ Господа, и поверили в Господа и в Моисея, раба Его". То же в книге Хаваккука (Аввакума) 2:4: "праведный верою своею будет жив", что в переводе Септуагинты звучит *ek pisteōs mou*. Павел приводит этот стих без местоимения "своею": "Известно, что Законом (Торой) никто не оправдается пред Богом, ибо 'праведный верою будет жив' " (К галатам 3:11). Вера здесь противопоставлена Закону, то есть Торе.

Против подобных мнений выступил таннай р.Нехемия, живший в середине 2 века. Он говорит: "Каждый, принимающий на себя (вариант: соблюдающий) одну заповедь с верой, достоин, чтобы на него низошел дух святости, ибо нашли предки наши, что в награду за веру, какою верили праотцы наши в Господа, низошел на них дух святости, и они воспели песнь, как сказано: 'И поверили в Господа и в Моисея, раба Его' " (Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ва-йехи", гл. 6, стр. 114). Дух святости как воздаяние за веру упоминается и Филоном, но суть веры, как мы видели выше, здесь иная.

Повсюду в данном отрывке Мехилты (как и в предшествующем ему отрывке в рукописях) понятие "вера" передается словом *амана* (вместо обычной формулы *эмуна*): "Велика вера (*амана*) пред Тем, Чьим словом создан мир". Имелось, видимо, намерение отождествить эту веру с понятием *амана* — "обязательство" в книге Нехемии 10:1 (рус. 9:38). Септуагинта переводит это место: *diatithemetha pistin*, желая сказать, что давший обязательство соблюдать заповеди приобщается к вере. Каждый, принимающий на себя исполне-

ние заповедей и соблюдающий это обязательство, является верующим, уповающим на Господа, даровавшего заповеди и ниспославшего Тору. В языке Мишны слово *эмуна* еще сохраняет первоначальное значение — "доверие", "надежность"; так, в Бава Батра 10:8 это слово употреблено как "поручительство" при ссуде. В той же самой связи пользуется глаголом этого корня один из таннаев, но уже по отношению к Богу: "Сказал р. Иоханан со слов р.Элазара б. р. Шимона: 'Сказал Господь Израилю: Дети Мои, ссудите Мне этот день, освятив его, а Я уплачу по счету' "⁴³. С тем же значением это слово употреблено в изречении р.Элиэзера Великого: "Каждый, в чьей корзине есть кусок хлеба, а он говорит: 'Что я буду есть завтра?' — не кто иной, как один из маловерных (*ктанней-амана*)". Это изречение использовано р.Ицхаком при толковании выражения "люди веры" (*аншей-амана*) в Мишне: "Это — люди, верующие в Господа"⁴⁴. Вера в Господа, то есть в то, что Он исполнит Слово Свое⁴⁵, сопровождает верующего во всех его поступках⁴⁶.

Итак, отчетливо прослеживается линия, ведущая от первых Хасмонеев до последних амораев. Вера в Господа не исчерпывается признанием существования Бога или декларацией такого признания: она включает убежденность в наличии постоянной связи между Богом и миром со всеми Его творениями. Вера — это упование, уверенность в существовании Божественного провидения. Проявления веры в человеке — это любовь к Богу и благоговение перед Ним.

¹ Брахот 1:1–2. И действительно, в Талмуде спрашивается: "На чем основывается таннай, задавая вопрос: 'Когда?' ...На написанном (в Торе): 'Ложась и вставая'" (Брахот 2а). Были, однако, и амораи, утверждавшие, что чтение "Шма" введено только в раввинистический период (там же 21а).

² Тамид 5:1.

³ Иерус. Талмуд, Брахот, гл. I, 3 г.

- ⁴ Геродот I 131/32.
- ⁵ Мидраш Сифрей Дварим § 31, стр.54; см. также Мидраш Таннаим, стр. 25. Выражения "Владыка всего", "Владыка мира", "Владыка всех деяний" и т.п. встречаются также в мидрашах 'Сифрей' и 'Сифра', у р.Элазара б.Азари, Бен-Сиры и в Псалме 151 из Кумрана.
- ⁶ Мехилта, по Ялкут Шимони, Мелахим, § 229. Известен ряд вариантов этого толкования.
- ⁷ Дварим Рабба, гл. 2, 27.
- ⁸ Сифрей Дварим §28, изд. Финкельштейна, стр. 122. В Сифрей Бе-мидбар §111, стр. 116 сказано: "Всякий, признающий 'чужое служение', отрицает Десять заповедей и то, что заповедано Моиссью ...пророкам... и праотцам, а всякий, отрицающий 'чужое служение', признает всю Тору полностью".
- ⁹ Слова "признающий" и "отвергающий" ("отрицающий") заимствованы из языка торговых переговоров и сделок (ср. Швуот 6:3).
- ¹⁰ Йома 69 б и др. места.
- ¹¹ Юдифь 8:18.
- ¹² Иосиф Флавий, "Против Апиона", I , 192.
- ¹³ II Маккав. 12:39-40.
- ¹⁴ Филон, Legatio ad Gaium 203.
- ¹⁵ Мидраш Таннаим, стр. 58, изд. Хофмана; Авот де-р.Натан, версия Б, гл. 31, стр. 66.
- ¹⁶ Брахот 9:1.
- ¹⁷ Тосефта Брахот 6:2, стр. 33. См. Ш.Либерман, "Тосефта ки-фшута", стр. 104.
- ¹⁸ Тосефта Брахот, там же; Иерус. Талмуд, там же, 1:2, 12 б: "Искоренено в одном месте и заведено в другом".
- ¹⁹ Авода Зара 55а.

- ²⁰ См. Пиркей де-р. Элиэзер, гл.45: "Рабби Иехуда говорит: вошел в него [в золотого тельца] Сатана и мычал, чтобы совратить Израиль", что противоречит Танхуме "Ки тис-са" 19.
- ²¹ Мидраш Асерет ха-Дибберот, "Бейт ха-Мидраш". Издатель – А.Еллинек, ч. I , стр. 71.
- ²² Авода Зара 55а: "Рава б.р. Ицхак сказал р.Иехуде: Есть в этом месте храм языческого божества. Когда мир нуждается в дожде, оно является во сне [поклоняющимся ему] и говорит, чтобы ему принесли в жертву человека, и будет дождь. Приносят ему в жертву человека, и начинается дождь". В Тосафот имеется пояснение: "Ибо иногда бесы имеют силу вводить (людей) в заблуждение, чтобы преследовать их". Однако в изданной Абрамсоном Испанской рукописи (51а) отсутствуют слова "является во мне" и "принесите мне в жертву человека"; их нет и в Аггаде Талмуда, в Эйп-Яков и в Ялкуте; см. Дикдукей-Софрим, стр. 119, § 9.
- ²³ См. Урбах, "Хилхот Авода Зара", сб. "Сефер Эрец-Исраэль" V, стр. 198 и ниже.
- ²⁴ De leg. X 885 с.
- ²⁵ Тосефта Шаббат 13:5, стр. 58, изд. Либермана; см. Тосефта ки-фшута, там же стр. 206.
- ²⁶ См. Сифрей Зута, стр. 286, где упомянуты "говорящий, что нет власти на небе" и "говорящий, что на небе есть две власти".
- ²⁷ Тосефта Швуот 3:7, стр. 449-450, изд. Цукерманделя. О толковании этой барайты см. "Аругат ха-Босем", ч. I , стр.332.
- ²⁸ Flavius Vopiscus, Vita Saturnini 8. Еще Моммсен в 1885 г. сказал: "Послание не от Адриана, но ясно, что от человека осведомленного".
- ²⁹ Тосефта Швуот 3:6, стр. 449, изд. Цукерманделя, а также др. места.
- ³⁰ Сифрей Дварим, § 221, в Иерус. Талмуде – Санхедрин 6:9, 23 г; в Вавил. Талмуде (там же 45 б) эта разница стирается и говорится об "отрицающем Главное".
- ³¹ Там же. См. также Раши к Бытию 11:9 (о строителях Вави-

лонской башни) : "Эти посягнули на Главное, чтобы бороться с Ним". В мишнаитской литературе (Санхедрин 109а, Танхума 58, 18) это выражение отсутствует.

- ³² Арахин 15б и в Таргуме к этому месту; относительно последнего см. словарь Я.Леви.
- ³³ Мидраш Тхиллим 14а, стр. 112. См. также Берешит Рабба 24, 1, стр. 229 и Ялкуп Махири к Псалмам стр. 79.
- ³⁴ Вариант этого высказывания см. в Авот де-р.Натан, версия А, стр. 66, изд. Шехтера.
- ³⁵ Мидраш Тхиллим 1,21; см. также изд. Бубера, стр. 22 и примечания.
- ³⁶ Иудейские древности X, 278.
- ³⁷ Иудейские древности I , 156, а в переводе Шаллита – стр. 18. Как и в других местах, Иосиф Флавий пользуется здесь словом *hēniōchos* – руководитель, вождь.
- ³⁸ Quis rer. div. heres 91–94.
- ³⁹ De praemiis 26–27: ср. De migr. Abrahami, 43–54.
- ⁴⁰ Например, в Послании к галатам 2:16.
- ⁴¹ Время написания остается неясным.
- ⁴² Апокалипсис Баруха 42:2. Это сочинение сохранилось лишь в сирийском переводе с греческого.
- ⁴³ Бейца 15б.
- ⁴⁴ Сота 48б; Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ва-йисса", гл. 2, стр.161 (со ссылкой на р.Элазара ха-Модаи, но в ряде версий – на р. Элиэзера) .
- ⁴⁵ См. Таанит 8а.
- ⁴⁶ " 'Свидетельство Господне верно' – это раздел 'Зраим' ('Семена' из Мишны), ибо Он верит в жизнь мира и сеет" – Ялкуп Шимони, Тхиллим, § 675 и Тосафот Шаббат 31а (со слова *эмунат*) .

ВСЕМОГУЩЕСТВО БОГА

Идея силы и могущества глубоко коренится в основе всех религий, в том числе и наиболее примитивных. Известно распространенное на островах Меланезии слово *мана*, обозначающее силу, и подобные ему слова вплоть до семитского *эль* (Бог), что в первом значении также обозначает силу.

Сила и могущество Бога занимают важное место во многих толкованиях мудрецов Мишны и Талмуда, и, как мы увидим ниже, подчеркивание этих свойств Бога имело весьма актуальное значение в различные периоды еврейской истории. Всемогущество Бога особо выделено в толковании, переданном р.Аббаху со слов р.Элазара¹: " 'Блажен, кому в помощь — Бог Иаковлев', а после этого написано: 'Сотворивший небо и землю' (Псалом 146 [рус. 145] : 5—6)... Как это связано? Над царем из плоти и крови есть патрон, властвующий над одной епархией (провинцией римской империи), но не властный над другой; даже космократор (император) властен над сушей, но не над морем. Но Господь властен над морем и над сушей, спасая в море от вод, а на суше от огня. Он спас Моисея от меча фараона, спас Иону из чрева китова, Хананию, Мишаэля и Азарию — из печи огненной, а Даниэля (Даниила) — из львиной ямы". Образы здесь взяты из действительности, характерной для римского Востока. Патрон — это наместник провинции, и ему подчинены местные монархи. Космократор (правитель мира) — это римский император; но и над ним имеется высшая, всеобъемлющая сила — Бог.

Это всемогущество не наводит страха, а наоборот — укрепляет в человеке чувство близости к Нему и

уверенность, вытекающую из этой близости. Следующий рассказ, являющийся продолжением приведенного толкования, выражает ту же идею и в своеобразной и простой форме показывает, насколько глубоко эта идея проникла в сознание народных масс:

— Вот рассказ об иноземном корабле, плывшем по Великому (Средиземному) морю. На нем был еврейский мальчик. Случилась на море сильная буря. Каждый взял своего идола и начал взывать к нему, но ничего не помогало. Когда они увидели, что ничего не помогает, то сказали тому еврею: "Сынок, встань, призови твоего Бога, ибо мы слышали, что Он отвечает вам, когда вы взываете к Нему, и что Он могуч". Тотчас встал тот мальчик и воззвал (к Богу) от всего сердца; Господь внял его молитве, и море успокоилось. Когда они пристали к суше, каждый сошел, чтобы купить нужные припасы. Спросили того мальчика: "А тебе не надо ничего купить?" Он ответил им: "Что вы хотите от несчастного чужестранца?" Они же сказали: "Ты — несчастный чужестранец? Это они — несчастные чужестранцы! Их заблуждения (идолы) — у кого в Вавилоне, у кого — в Риме, у кого — тут с собой, но ничего им не дают. А ты, куда ни отправишься, твой Бог с тобой, как написано: '[Кто,] как Господь, Бог наш, при всяком воззвании нашем к Нему?' " (Втор. 4:7; Иерус. Талмуд, Брахот 9:1, 136).

Рассказ интересен тем, что в нем подобные утверждения исходят от иноземцев, в то время как представителем абсолютной веры является мальчик (кстати, слово *тинок* в языке того времени могло означать и юношу). Причем суть этих утверждений охватывает два аспекта: Бог могуч и Бог должен быть абсолютно всемогущим. Иноземцы на корабле упоминают Вавилон и Рим. Если их боги и действуют, они ограничены определенным местом; с евреем же Бог повсюду. В этом всемогуществе — размеры которого ярко выделены путем подчеркивания огромности расстояния — имеется как бы ручательство, что близость к Нему не является мнимой, несущественной и мифологической.

”Господь кажется далеким, но нет ближе Его”, тогда как ”идолы кажутся близкими, но в действительности далеки” (Иерус. Талмуд, там же, 13а). Это служит возмущением и на обвинения в адрес еврейской веры со стороны неевреев, которые не могли принять религии, не представленной идолами и статуями богов, веры столь абстрактной, что казалась им безбожием. На это и дается ответ: Господь кажется далеким, но нет ближе Его, с идолами же дело обстоит наоборот.

Чтобы ярче показать концепцию Мишны и Талмуда относительно всемогущества Божия, следует предположить изложению проблемы несколько слов, связанных с этим понятием и с решением вопроса другими религиями. В греческой религии, судя по поэмам Гомера, боги не являются всемогущими. Их власти есть предел, причем каждый бог ограничен не только другими богами — ограничение касается всех их, вместе взятых. Этот предел есть смерть. Никто из богов не в силах воскресить умершего. Богиня не в состоянии спасти от смерти своего возлюбленного, если он обречен на это Мойрой — роком. Известно, что уже Геродот отмечал бессилие богов пред роком и необходимостью. Рок по своему характеру отличен от богов. Они помогают человеку, даруя ему блага и свет. Рок же в принципе отрицателен. От него проистекает смерть, несчастье, гибель. Понятно, встает вопрос: если беды и несчастья, в первую очередь смерть, неизбежны — в чем же заключается помощь богов и чего она стоит? Вальтер Отто говорит, что в отношении религий, где боги находятся по ту сторону природы, ответ на подобный вопрос неизбежно отрицателен. Если бог стоит вне природы и не может изменить рок — такому богу вообще нет места. Но в греческой религии, где божественное тождественно радости жизни, существует пропасть, отделяющая божественное от смерти. Боги отличаются от человека лишь тем, что знают приговор Мойры. Мойра же не является личностью: это закон, стоящий превыше всего и определяющий судьбу каждого, а именно крушение и

смерть. Смерть неподвластна богам, являющимся составной частью жизни. Такое мировоззрение порождает вопрос, заданный в 5 в. до н.э. Еврипидом, автором трагедий: если существует нечто, подобное року, то боги излишни; если же властвуют боги — то рока не существует. И действительно, грани стираются, и люди, говоря о божественном в общем виде или о боге вообще, имеют в виду судьбу и рок, то есть собственно "мировой распорядок", так что понятие "бог" становится не чем иным, как "безликой абстракцией".

Согласно религии Израиля с самого начала ее существования, Бог властен и над смертью. Эта религия исключала, таким образом, всякую веру в дуализм и магическую концепцию, неизбежно предполагающую наличие сил, способных влиять на Бога и преуменьшать Его могущество. Библейский Бог соединяет в Себе все силы: Он — Эль-Шаддай (в русском тексте Библии — "Всемогущий"), и Он же — Адонай-Цваот (то есть "Господь Воинств"; рус. "Саваоф"). Его могущество выражается в абсолютной власти над природой — как над обычным ее круговоротом, так и над катастрофическими явлениями в ней. То и другое воспевают автор Псалма 104 (рус.103):9, говоря: "Предел положил Ты [водам], который не преступят, не возвратятся, чтобы покрыть землю" и, с другой стороны (там же : 32): "Взирает Бог на землю, и она трясется; касается гор, и они дымятся". Он же — Бог, который "умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит" (I Самуил 2:6).

Особо подчеркивается влияние Его могущества на историю отдельных народов и человечества в целом. О нем говорит псалмопевец (Псалом 106[рус.105]:2): "Кто изречет могущество Господа, возвестит все хвалы Ему?" Его могущество предвещает избавление, ибо "Господь посетит воинство небесное — на небесах, а царей земных — на земле" (Исаия 24:21). На это могущество ссылается пророк-утешитель, описывая будущее мира и универсальное завершение истории. А в сновидении Навуходоносора, согласно толкованию

Даниила, Бог — это источник царства, силы и мощи. Он передает державы из рук в руки и возводит царей на престолы (Даниил 2:31 и далее). Оба эти аспекта могущества Господа — Его абсолютная власть над природой и историей — подчеркиваются мудрецами Мишны и Талмуда, но они говорят и о других аспектах. В их кругах слово "Могущество" (*Гвура*), передающее всемогущество Бога, приобретает новый оттенок. В Септуагинте слово "Цваот" (русское "Саваоф") передается как Пантократор, то есть "Властитель всего", а "Адонай-Цваот" — как Кюриос Пантократор — "Господь, управляющий всем". В апокрифах также используется это выражение, но не встречается слово "Могущество" (*Гвура*) как обозначение Бога.

Чтобы понять особый характер слова "Могущество", связанные с его употреблением идеи и влагаемый в него смысл, следует внимательно исследовать тексты, где оно встречается. Мы находим его в сочетании "из уст Могущества" (*ми-ни ха-Гвура*), то есть Бога, а также вне его — уже во времена р.Элиэзера и р.Иехошуа: " 'Мечом' ...Говорит р.Элиэзер: 'Мы узнали, что эта война была по велению Могущества' ", то есть "от Бога" (Мехилта де-р.Ишмаэль, "Амалек", "Бе-шаллах", гл. 1, стр. 181), а "р.Иехошуа говорит: 'Не вышли [в путь], пока не открылось Могущество' " (там же, "Ва-исса", гл. 2, стр. 162—163). " 'И отправился Моисей' — р. Иехошуа говорит: 'Этот переход был по приказу Моисея, а во всех остальных переходах отправлялись по велению Могущества' (Бога)... Р.Элиэзер говорит: 'По велению Могущества отправлялись' " (там же, "Ва-исса", гл. 1, стр. 152; в Мехилте де-р.Шимон б.Иохай, стр. 101: "р.Элиэзер ха-Модаи"). " 'И возроптал народ на Моисея'... Р.Элазар ха-Модаи говорит: 'Израиль привык роптать на Моисея, да и не только против Моисея говорили, но и против Могущества' " (Мехилта де-р. Ишмаэль, там же, стр. 155; Мехилта де-р. Шимон б.Иохай, стр. 103).

В одной из барайт говорится: "Как делил он Мишну на разделы? Моисей учил из уст Могущества; прихо-

дил Аарон, и Моисей повторял ему..." (Эрувин 54б). В другой барайте, повествующей о ниспослании Торы, р.Иосе б.Иехуда говорит: "А что ответил Моисей Могушеству?"²

О формулах проклятия сказано: "... Те, что произносятся во множественном числе, Моисей повторял вслед за Могуществом (Богом), а те, что произносятся в единственном числе, Моисей говорил от себя"³.

Видимо, в подобных же контекстах это слово встречается и в Евангелиях, но переводчики и толкователи не обратили внимания на его смысл. Так, в Евангелии от Марка 1:22 сказано: *hōs ehoysian echōn kai ouch hōs hoī grammateis* (в русском тексте: "как власть имущий, а не как книжники"). Принятые переводы "власть имущий" и т.п. (У Делича: "Macht begabt") неверны⁴. Правильным толкованием должно быть следующее: не как книжники, передающие учение со слов других, а как "говорящий со слов Могущества" (*ми-пи ха-Гвура*), то есть Бога⁵. Если это так, то можно утверждать, что данным словом (*Гвура*) в связи с откровением Бога пользовались уже в конце I века. Каков смысл этого словоупотребления⁶, и случайно ли, что во II-III веках слово *Гвура* имеет хождение именно в таком контексте? Чтобы ответить на этот вопрос, следует рассмотреть, в каких случаях пользовались понятием "Могущество" еврейские мудрецы, жившие в этот период. Нет сомнения, что по смыслу оно соответствует греческому *дюнамис* (сила), который появляется в числе прочих мест также и в Евангелии от Матфея 26:64, где Иисус Христос говорит: "Отныне узрите сына человеческого, сидящего одесную* Силы" (*ek dexiōn tēs dynamēōs*).

Начиная с III века до н.э. понятие *дюнамис* играло важную роль в формировании религиозных воззрений древнего мира. Оно было заимствовано из области естествознания. Аристотель отличал *дюнамис* как потенциальную силу от "энергии" — силы активной. Учение

* С правой стороны (слав.). (Прим. перев.)

о "симпатии", начало которому было положено открытием природных сил в предметах — сил, которыми можно было воспользоваться в медицине и магии, — достигло широкого распространения в I веке до н.э. Оно было воспринято астрологами, которые пользовались им, чтобы объяснить влияние небесных тел, и заняло центральное место в физике стоиков. Эту силу они описывали в образе "дыхания ветра". *Пневма, пноэ* ("дыхание") и понятие силы со всем неясным, заключенным в нем, — все это разрослось в нечто чудесное и таинственное. Около 200 г. до н.э. в Египте начал развиваться оккультизм — псевдонаука, внешне носившая форму объяснения различных физических явлений. Ее целью было открытие чудесных сил, заключенных в различных предметах органического и неорганического мира, их скрытых свойств и связанных с ними "симпатий" и "антипатий". Эта псевдонаука оказала значительное влияние на концепцию понятия "силы" в сфере религии, повлияв и на религиозную жизнь конца античной эпохи в целом. На закате эллинизма боги уже не являлись собственной персоной, чтобы совершать чудесные деяния: явление божества превратилось в манифестацию "сил" и "энергий". Боги открывались уже не в явлениях природы, а в стоявших за последними силах. На исходе языческой эпохи те, кто еще держался за своих богов, примирились с монотеистической концепцией благодаря учению о "силе". Так, можно было определить различных богов в качестве "сил" солнечного бога. В "Поймандрес", основном сочинении школы герметиков, мы находим следующее описание. Когда душа возносится в планетарные сферы и абстрагируется от своих телесных сил, она приближается к восьмой сфере, обладая собственной силой, и присоединяется к уже находящимся там, вливаясь в хор, восхваляющий Отца. Она слышит голоса "сил", пребывающих выше восьмой сферы, которые превозносят Бога. Души возносятся к Отцу и предаются Ему, чтобы превратиться в "силы" и, являясь таковыми, пребывать в Нем. Это — счаст-

ливый конец для тех, кто обладает высочайшим светом — гносисом.

Идолопоклонство приобрело иной, новый смысл (см. главу "Единобожие"). В частности, философ Плотин (III век н.э.) держался мнения, что боги, хотя и не обитают в статуях, но их "силы" находятся там. С помощью сложных обрядов добивались, чтобы божественная "сила" вселилась в статую. Подобной концепцией можно объяснить широкое распространение волшебства и искусства магии, свидетельством чему являются талисманы, начертанные на магических папирусах. В основе всего этого лежит идея "силы".

Культ царей, существовавший в Египте в эпоху Птолемеев, а в Риме — с тех пор, как Октавиан принял титул "Божественный" (*Дивус*), также являлся в первую очередь культом силы. Это выражалось в обеспечении порядка и общественной безопасности, особенно после периодов войн и смуты, как было после смерти Александра Македонского или продолжительных гражданских войн в I веке до н.э. Следует помнить все эти факты и учесть все религиозные воззрения, связанные с идеей "силы" в древнем мире, чтобы понять, почему эта тема так занимала в то время мудрецов Мишны и Талмуда и привлекала их пристальное внимание. Рассказы, беседы и изречения, на первый взгляд, казалось бы, лишённые смысла, приобретают значение и становятся актуальными, если читать их в свете приведенной информации.

Могущество Бога подчеркивается как в корне отличное от могущества земных царей: "Пою Господу, ибо высоко превознесся Он" (Исход 15:1). На что это похоже? Царь из плоти и крови вступил в город, и все восхваляют его, [говоря], что он могуч — а он слаб; что он богат — а он беден; что он мудр — а он глуп; что он милосерд — а он жесток; что он правосуден и верен — а он лишен всех этих качеств, и все попросту льстят ему. Но Тот, Чьим словом создан мир, не таков. Наоборот, как бы все Его ни восхваляли, Он превышает любой хвалы. 'Пою Господу', что Он могуч, как ска-

зано: 'Бог великий, могучий и грозный' (Втор. 10:17); ... 'Господь крепок и могуч, Господь силен во брани' (на войне. Псалом 24 [рус. 23] :8); ... 'Господь выйдет, как богатырь, как муж брани возбудит ревность (рвение), воззовет и воскликнет, врагам Своим покажет могущество' (Исайя 42:13); ... 'Нет подобного Тебе, Господи! Ты велик, и велико имя Твое могуществом' (Иеремия 10:6). 'Пою Господу', что Он богат, как сказано: 'Ведь Господу, Богу твоему, [принадлежит] небо' и т.д. (Втор. 10:14); ... 'Господня земля и все, что наполняет ее' и т.д. (Псалом 24 [рус. 23]:1); ... 'Его — море, и Он создал его' (там же 95 [рус. 94]:5); ... 'Мое — серебро, и Мое — золото' и т.д. (Хаггай [Аггей] 2:8); ... 'Вот, все души — Мои: душа отца и душа сына — Мои; и душа грешная умрет' (Иезекель 18:4)" (Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шира", гл. I, стр. 119; см. также Мехилта де-р. Шимон б.Иохай, стр. 73).

Обычно мудрецы Мишны облекали свои идеи в форму толкования (*драш*, *драша*), а построение данного отрывка указывает на то, что он принадлежит танным, жившим не позднее II века, перед нами еще один гимн могуществу Господа, которое полностью отличается от могущества земных царей, так как последние нуждаются в прославлении. Восхваление — отличительный признак их могущества, причем восхваляющие льстят им: их могущество не соответствует хвале. Но могущество Господа, Чьим словом создан мир — превыше всякой хвалы, оно абсолютно и не зависит от восхваления. Смысл этого могущества — власть надо всем миром, над жизнью и смертью. Таков смысл богатства, мудрости, милосердия, правосудия и красоты.

Сущность второго благословения в молитве "Амида" (она же "Шмоне-Эсре" — "Восемнадцать благословений") названного в Мишне (Рош ха-Шана 4:5) "Гвурот" — это учение мудрецов о могуществе Бога (*Гвура*). Когда сочли необходимым укрепить веру в воскрешение мертвых на земле, ей уделили центральное место в благословении "Гвурот", упоминая ее в

начале и в конце благословения, так как и смерть — одно из проявлений могущества Бога. В связи со сказанным в Мишне: "Упоминают могущество (власть Бога) наддождями (*гвурат гшамим*) при чтении 'Воскрешения мертвых' " (Брахот 5:2), амораи задавались вопросом, зачем упоминаются дожди в этом благословении, и объяснили: "Ибо это равноценно воскрешению мертвых", и "как воскрешение мертвых — это вечная жизнь, так и ниспослание дождей есть вечная жизнь" (Брахот 33а; Иерус. Талмуд там же, 5:3,9а). Бог — "Владыка могучих деяний" (*Баал-гвурот*), и не существует могущества вне Его. "Благословен Тот, Чья сила и могущество заполняют мир" (Брахот 9:2). Антропоморфные образы в Библии, говорящие о Боге как о могучем воине, препоясанном мечом, в кольчуге и шлеме, могли дать, с одной стороны, определенный повод для обожествления царя-воина, а с другой — лазейку для дуалистических толкований, видящих в Боге-воителе демиурга, бога-посредника. Ответ на подобные утверждения вырисовывается в наших источниках, относящихся ко II веку:

" 'Господь — муж брани (воин), Господь — имя Его' (Исход 15:3) — за имя Свое Он воюет и не нуждается ни в одном из этих качеств... Согласно тому, как Он открылся у [Красного] моря — как витязь, ведущий войну, — сказано: 'Господь — муж брани'. На Синае же Он открылся как старец, полный милосердия... Чтобы не дать народам мира повод говорить, что существуют две власти, [сказано:] 'Господь — муж брани, Господь — имя Его'. Он — в Египте, Он же — у моря..." и т.д. (Мехилта де-р. Ишмаэль, "Бе-ходеш", гл. 5, стр. 219).

К этой полемике против верящих в "двоевластие" на небе редактор Мехилты присоединяет нечто вроде гимна могуществу Бога, подчеркивая контраст между этим могуществом и силой "воина в государстве", то есть воителя земного:

"Есть воин в государстве, вооруженный и облаченный во все доспехи, однако нет у него ни силы, ни мо-

гущества, ни тактики, ни воинского искусства. Но не таков Господь: у Него — сила и могущество, тактика и воинское искусство... Есть воин в государстве, и сила его при нем, [однако] в 40 лет он не то, что в 50, в 50 — не то, что в 60, а в 60 — не то, что в 70, ибо сила его все время уменьшается. Но Тот, Чьим словом создан мир, не таков, ибо [сказано]: 'Я — Господь, Я не меняюсь' (Малахи 3:6) ... Есть воин в государстве; когда он пускает стрелу, то не может вернуть ее обратно. Но Господь не таков: когда Израиль не исполняет Его воли, Он ниспосылает кару; ...они покаялись, и Он тотчас отменяет ее... Царь из плоти и крови идет на войну, а из ближних государств (провинций) приходят к нему просить, что им надобно. Им отвечают: 'Он гневен, он идет на войну; когда победит на войне и вернется, приходите и просите, что вам надобно'. Но Господь не таков: ведь 'Господь — муж брани', ибо Он воюет с Египтом, и 'Господь — имя Его', ибо Он внемлет воплю всех обитателей мира"⁷.

Ясно, что здесь оспаривается концепция, воспринимающая императора-воина как проявление силы и подчеркивается разница между этим земным явлением и явлением Божественным. В концовке использованы непосредственно факты из жизни: когда вспыхивало восстание в одной из колоний империи или когда император отправлялся в поход против персов и проходил по территории различных провинций, к нему обращались с просьбами представители этих провинций. Ответ был обычен: когда император вернется с победой, сможете изложить ваши просьбы.

Неоднократное утверждение, что могущество и сила Божии ни с чем несравнимы и неограничены, само по себе являлось полным отрицанием культа царей и служения идолам, поскольку то и другое было связано, как мы видели выше, с определенной концепцией силы. С свете сказанного становятся ясными толкования таннаев, такие например, как следующее: " 'Кто подобен Тебе средь богов, Господи' (Исход 15:11) — кто подобен Тебе среди тех, кто называет себя богами.

Фараон называл себя богом... Санхерив называл себя богом... Навуходоносор называл себя богом... Правитель Тира называл себя богом..." (Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ва-йехи", гл. 8, стр. 142—143; Мехилта де-р.Шимон б.Иохай, стр. 91). В этот ряд монархов можно включить и "римских императоров, которые называли себя богами". И все, слышавшие толкование, понимали, что именно это имелось в виду.

Дискуссию же с теми, кто отстаивал веру в силу идолов — "тех, кого другие называют богами", — можно было продолжить путем толкования и развития библейских споров, подобных тому, который ведется в последних главах книги Исаяи. Этот диспут относительно всеислия Бога Израилева приобрел особую актуальность с разрушением Храма и лишением еврейского народа независимости. Свидетельства об этом сохранились как в еврейских, так и нееврейских источниках. Когда учителя народа, независимость которого потеряна, страна покорена и Храм разрушен, объявляли во всеуслышание, что их Бог всемогущ и является "владыкой всех деяний" (Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ва-йисса", гл. 6, стр. 175) — они могли вызывать только удивление и насмешки других народов. Подобное отношение отражают слова, вложенные в уста Навуходоносора и обращенные к Ханани, Мишаэлю и Азарии: "Если ваш Бог обладает могуществом и силой (*дюнамис*), Он искупит вас из рук моих"⁸.

Наиболее же резкое выражение описанных чувств мы находим в известном предании о Тите, вошедшем в Храм:

"Он взял меч и рассек завесу... Привел блудницу, ввел ее в Святая Святых и начал ругаться, браниться, сквернословить и плевать в сторону неба, говоря: 'И Этот, по вашим словам, умертвил Сисеру и Санхерива? Вот я стою в Его доме и Его владении; если есть в Нем сила, пусть выйдет и померится со мной!'... Разбил светильники, собрал храмовую утварь и наполнил три корабля мужчинами, женщинами и детьми, чтобы похвалиться в заморском государстве [во время три-

умфального шествия в Риме]... Взошел на корабль. Поднялись валы, [чтобы утопить его] в море. Встал он на корабле, начал ругаться, браниться, сквернословить и плевать [в сторону неба]. Сказал: 'Когда я был в Его доме и в Его владении, Он был бессилен выйти и помериться со мной, а теперь, здесь, Он встретил меня. Видно, сила еврейского Бога — только на водах: поколение Потопа Он покарал не иначе, как водой, так поступал с фараоном, и то же хочет сделать и со мной'. Повелел Бог морю, и оно успокоилось”.

Затем следует рассказ о комаре, явившемся причиной смерти Тита (Авот де-р. Натан, версия Б, гл. 7, и ряд других сочинений). Таким образом, здесь еще раз изложена идея об абсолютном всемогуществе Бога, в отличие от принятых политеистических концепций.

Приписываемые Титу утверждения не были простой выдумкой еврейских мудрецов. Многие высказывали их. Процитируем — ввиду ясности изложения — сочинение одного из церковных писателей, Минуция Феликса (начало III века). В нем представитель язычества по имени Цецилий утверждает: "Кто этот Единый Бог, незнакомый ни одному свободному народу, царству или хотя бы вере, известной в Риме? Лишь жалкий народ, евреи, также (то есть как и христиане) поклонялся Единому Богу, однако открыто, в храмах с алтарями, жертвоприношениями и обрядами. Но это — некто, лишенный всякой силы и могущества, вместе со своим народом попавший в римский плен". Утверждение весьма ясное: это — бог, но лишенный силы и могущества.

Это именно то утверждение, которое еврейские мудрецы вложили в уста Тита, разрушителя Храма⁹; такие утверждения они несомненно слышали публично. Очевидно, и прочие предания, притчи и диспуты о силе Божией имели актуальное значение.

Особый интерес представляет собой примечание к рассказу о Тите, сделанное таннаем Аббой Хананом, учеником р.Элиэзера б.Хурканоса: "Абба Ханан гово-

рит: 'Господи, Боже воинств! Кто силен, как Ты, Господи?' (Псалом 89 [рус. 88]:9) — Ты силен, ибо слышишь брань, сквернословие и поношения этого нечестивца и молчишь"¹⁰. Ясно, что Абба Ханан сказал это не в ответ на рассказ в приведенной нами версии, так как в ней Тит наказан, так что Господь не смолчал. Возможно, что Абба Ханан является также автором анонимного изречения Мехилты¹¹: " 'Кто подобен Тебе среди богов (*элим*), Господи?' (Исход 15:11), кто подобен Тебе среди немых (*иллемим*), ибо кто, как Ты, слышит обиду сынов своих и молчит?... " Во всяком случае, оба изречения стоят выше любых диспутов о могуществе Бога, так как согласно им, это могущество существует и тогда, когда не проявляется явно. Именно этот взгляд был, видимо, принят амораями¹².

Но прежде чем перейти к обсуждению их высказываний, вернемся к слову *гвура* ("могущество"). Выше мы привели ряд примеров, где это слово употребляется именно в связи с Божественным откровением. Это нашло отражение и в толкованиях, где слово *гвура* не используется открыто. Так стихи "Господи! Сила моя и крепость, и прибежище в трудный день" (Иеремия 16:19) и "Сила моя и ликование — Господь" (Исход 15:2 и др.) Мехилта толкует: " 'Сила моя' (*уззи, оззи*) — не что иное, как Тора... Другие говорят: 'сила моя' — это царство; ... 'сила моя' — это 'мощь моя'¹³, ибо все народы мира возносят хвалу Господу, но моя [хвала] приятнее Ему, чем их" (Мехилта де-р.Ишмаэль, "Шира", гл. 3, стр. 126). " 'Ведешь силою Твоею' (Исход 15:13) — ради Торы, которую они должны получить, ибо 'сила' (*оз*) — это не что иное, как Тора..." (Мехилта там же, гл.9, стр.146). "Тору дает Господь народу Своему и любящим Его, как сказано: 'Господь даст силу (*оз*) народу Своему' " (Псалом 29[рус.28]:11; Мехилта, там же, "Амалек", гл. 1, стр. 188). Итак, параллельно употреблению слова *гвура* для указания на Откровение слова *оз* и *маоз* в упоминаемых мидрашах танняев толкуются как Тора, то есть как Божест-

венное откровение. Подобные толкования имеются и в мидрашах амораев, например: "В семь облачений облачался Господь с того времени, как создал мир, и до того часа, когда решил рассчитаться с нечестивым Эдомом... Когда он ниспосылал Тору, то облачился силой (оз), как сказано: 'Силою облачился' " (Псалом 93 [рус.92]:1)¹⁴. "В город сильных взошел мудрый" (Притчи 21:22); 'город сильных' — это Небо, ибо оно — город ангелов. 'Взошел мудрый' — это Моисей, который взошел на Небо. 'И низвел силу (оз)...' (там же) — то есть Тору. А откуда известно, что ангелы, служащие [Господу], названы 'сильными' (*гибборим*)? Так как сказано: 'Крепкие силою, исполняющие волю Его' (Псалом 103 [рус. 102]:20)... А откуда известно, что Тора называется 'силою' (оз)? Так как сказано: 'Господь дает силу народу Своему' " (Мидраш Мишлей 21:22).

Взгляд на Тору и Откровение как на выражение могущества и силы Божией имеет параллели в книге Премудрости Соломоновой и в сочинениях Филона. Автор книги Премудрости Соломоновой говорит о мудрости: "Она — дыхание могущества Божия" (*tēs tou theou dynameōs*). В этом случае могущество Бога выражается в мудрости, а мудрость является результатом этого могущества. Филон также говорит: "Мудрость — это вершина и глава Его сил"¹⁵. Эти силы по самой своей сущности не видны глазу, как и обладатель их — Бог — не поддается такому восприятию; однако они оставляют отпечаток своей деятельности так же, как печать оставляет оттиск на воске, насколько при этом не меняясь сама. Поэтому их называют также идеями. Здесь силы полностью отождествляются с идеями, причем используется игра слов: *ideas epeidē hekasta tōn oytōn eidopoioysi*¹⁶. Все мироздание в целом существует благодаря наличию незримых сил, созданных Богом так, что они охватывают мир от края до края — как землю, так и небо. Эти силы — неразрешимые узы. Что же такое могущество Божие? Это — Его доброта и милость¹⁷.

В другом месте Филон говорит: "Он и Его силы заняты тем, что превращают все ущербное, где бы это ни было, в нечто лучшее"¹⁸.

Как в книге Премудрости Соломоновой, так и у Филона эти силы обращаются в нечто духовное, нематериальное, что само по себе явилось вызовом распространенной в эллинистическом мире концепции, утверждающей, что невозможно даже помышлять о какой-либо силе, кроме силы материальной. "Любая сила материальна"¹⁹; поэтому, даже говоря о ветре или воздухе, описывали его как небесную субстанцию, как материю иного рода. Но в книге Премудрости Соломоновой и у Филона эти силы превращаются, как было сказано, в идеи и нечто духовное. В этом свете понятно и то, что совершили в данной области мудрецы Мишны и Талмуда. Божественная сила выражается для них в Откровении, в ниспослании Торы. Этим сила и могущество как понятия выводятся за пределы взглядов на силу, господствовавших в тогдашнем мире.

Таким образом объясняется изложенное выше толкование еврейскими мудрецами слов *оз* и *маоз* — "сила", а также использование ими слов *Гвура* и *ми-пи ха-Гвура*, когда речь идет о Божественном Откровении. Все это говорилось не в пустом пространстве. Это — часть целой системы мышления, отраженной в приведенных высказываниях.

Однако существует определенная разница между концепциями Филона и мудрецов Мишны и Талмуда. Мудрецы Мишны и Талмуда не могли удовлетвориться одними лишь теоретическими объяснениями, которые путем диспутов и обсуждений привели их к возвышению и спиритуализации понятия силы, как в формуле "сила (*оз*) — это Тора", и к парадоксальному утверждению Аббы Ханана, что в молчании Бога — Его могущество (см. выше). Бог, управляющий миром, руководит также Своим народом и общиной, оберегает и охраняет их. Мудрецов не переставали тревожить вопросы типа: "Подобает ли называть Его (Бога) мо-

гучим за то, что Он видит разрушение Храма Своего и молчит?... Сыны Его — в ошейниках [рабов] — где же Его могущество?"²⁰ Поэтому они проповедовали веру в проявление могущества Божия в будущем, как делал безымянный толкователь стиха "Истинно Ты Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель!" (Исайя 45:15): "Исайя сказал Господу: 'Владыка мира, истинно Ты Бог сокровенный!' Почему 'истинно'? [Это значит:] Где Ты скрываешься? Поистине есть в Тебе сила (*дюнамис*), а Ты скрываешься. Ответил Он ему: 'Я — Бог Израилев, Спаситель; Я вернусь и отомщу'" (Шир ха-ширим Рабба, гл. 4, 8). Толкователь задает тот же конкретный вопрос, заданный уже Аббой Хананом: как можешь Ты слышать поношения этого нечестивца и молчать? Но наш толкователь не удовлетворяется ответом таяная, что в молчании Бога — Его могущество. Сила и могущество Бога абсолютны, и только проявление их относится к области обетования.

Эсхатологическое направление придает концепции могущества Бога и апостол Павел; однако он подчеркивает значение "могущества" по сравнению со "словом"²¹. Проявление первого превращается в нечто абсолютное и ни от чего не зависящее, когда является "Сын Божий в силе, по духу Святыни...", который есть "Мессия (греческое 'Христос'), Божия сила и Божия премудрость"²². Совершенно иначе понимают проявления Божественного могущества мудрецы Мишны и Талмуда. Они обуславливают их поведением народа и его отношением к проявлениям Божией силы (*оц*), тождественной Торе в ходе истории. Мы уже встречали толкование, где утверждается, что, когда народ кается, Господь являет Свою силу. Выше приводилась притча о царе, который не может вернуть обратно пущенную им стрелу, в то время как Бог, даже приняв решение о каре, как бы возвращает ее стрелы, если человек покался. В толковании на стих Второзакония 32:18 "Создателя, породившего тебя, ты предал забвению; забыл Бога, сотворившего тебя" уже не утверждается: "Поистине есть в Тебе сила, а Ты

скрываешься” (см. выше), а выдвигается обвинение против народа, который как бы вынуждает Бога скрываться и не являть ему Своего могущества:

” ‘Создателя, породившего тебя, ты предал забвению (*теши*)’ — всякий раз, когда Я [Господь] желаю сделать вам добро, вы ослабляете (*маттишим*) Всевышнюю силу. Вы стояли у [Красного] моря и говорили: ‘Он — мой Бог, восславлю Его’ (Исход 15:2); Я хотел сделать вам добро, но вы отступили и сказали: ‘Назначим начальника и возвратимся в Египет’ (Числа 14:4). Вы стояли у горы Синай и говорили: ‘Все, что сказал Господь, сделаем и будем послушны’ (Исход 24:7); Я хотел сделать вам добро, но вы сказали о [золотом] тельце: ”Вот бог твой, Израиль!” (Исход 32:4). Итак, всякий раз, когда Я желаю сделать вам добро, вы ослабляете Всевышнюю силу” (Сифрей, ”Хазину”, § 319, стр. 365).

Это высказывание направлено против упрощенчества в вере. Отсутствие проявления Божественной силы не означает отсутствие самой этой силы, и нельзя обращаться к Богу с претензиями: ”Где же Твоя сила?”; существует связь между проявлениями этой силы и поступками людей. Человеческие деяния могут как бы уменьшить эту силу и воспрепятствовать приведению ее в действие, как сказал аморай Иехуда б.Симон: ”Всякий раз, когда праведники исполняют волю Бога, они добавляют силы [Его] могуществу... Если же нет — они как бы ‘идут обессиленными перед преследователем’ ” (Плач Иеремии 1:6)²³.

Итак, согласно концепции мудрецов Мишны и Талмуда, моральное и религиозное поведение человека определяет и проявление Божественной силы.

¹ Иерус. Талмуд, Брахот 9:1, 13 б; согласно ряду мест, передано или сказано р.Зеирой б.р. Аббаху.

² Шаббат 87а; см. также Сифра Вайикра, гл. 2, 4 б.

³ Мегилла 31 б. В некоторых случаях сочетание *ми-ни ха-*

Гвура, видимо, вытеснялось выражением *ми-пи ха-Кодеш* ("из уст Святыни"). Остальные примеры см. в оригинале книги на иврите. (Прим. перев.)

- ⁴ Цви Хайот предполагает, что в еврейском оригинале имелось слово *машал* ("притча"), что было затем ошибочно понято как *мошел* ("правитель", "власть имущий"). Предположение остроумно, но неверно, так как и книжники пользовались притчами.
- ⁵ См. также комментарий Штрака — Биллербека, ч. 1, стр. 470
- ⁶ Лишь однажды сказано в барайте, что колено Биньямина "принимало Могущество в гости" (Авот де-р.Натан, версия А. гл. 35 и др.).
- ⁷ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Шира", гл. 4, стр. 129-131; Мехилта де-р. Шимон б.Иохай, стр. 81-82.
- ⁸ Таргум к Десяти заповедям, Махзор Витри, стр. 337 (слово *дюнамис* написано здесь с искажением). См. также Эстер Рабба 7:13.
- ⁹ Моммсен также обращал внимание на смысл триумфальных арок, воздвигнутых в честь Тита на Капитолийском холме и в цирке, что не находится ни в какой пропорции с его победой над небольшим народом, давно утратившим независимость. Его ответ совпадает с ответом еврейских мудрецов: современники Тита видели в сожжении Храма политико-религиозную победу.
- ¹⁰ Авот де-р.Натан, там же. Слова "Когда переполнишь Его меру, Он потребует с тебя расплату" представляются дополнением редактора, желавшего примирить замечание Аббы Ханана с концовкой рассказа.
- ¹¹ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шира", гл. 8, стр. 142. Абба Ханан упомянут в этой Мехилте восемь раз; см. Б.Косовски, "Оцар ха-шемот шел Мехилта де-р. Ишмаэль", Иерусалим, 1965, стр. 1.
- ¹² См. ниже в данном разделе, стр.
- ¹³ Словом *токеф* (мощь) пользуются при передаче данных стихов и Таргумы.

- ¹⁴ Псикта де-р. Кахана (изд. Мандельбаума – стр. 469; изд. Бубера – стр. 148а). См. также Мидраш Тхиллим, 93, §а-б.
- ¹⁵ Филон, *Legum Allegoriae* II, 86.
- ¹⁶ *De Specialibus Legibus* I, 46–48.
- ¹⁷ *De Migratione Abrahami* 179–183.
- ¹⁸ *De Specialibus Legibus* IV, 187.
- ¹⁹ См. Diogenes Laert. VII, 38, 56. См. также Ed. Schweizer, *The Spirit of Power, Interpretation*, 1952, 259-278.
- ²⁰ Иерус. Талмуд, Брахот, гл. 7, 11 г; см. также Йома 69б.
- ²¹ К фессалоникийцам 1:5; I К коринфянам, 4:20.
- ²² К римлянам 1:4, I К коринфянам 1:24. См. также ст. О. Шмитца в сб. *Festgabe für Adolf Deissman*, Тюбинген, 1927, стр. 139-167.
- ²³ Псикта де-р. Кахана, стр. 380, изд. Мандельбаума; "Аругат ха-Босем", ч. 2, стр. 116.

“ТОТ, ЧЬИМ СЛОВОМ СОЗДАН МИР”

Из Библии мудрецы Мишны и Талмуда восприняли веру в Бога как единого и всемогущего Творца вселенной. Однако рассказ о сотворении мира, содержащийся в книге Бытия, поставил перед ними ряд трудных проблем. В памяти народа еще жили предания, напоминавшие фрагменты мифов, которые сохранились в самом Священном писании. Идеи и мотивы, заимствованные из космогонических учений персов, греков и различных гностических сект, проникали в круги, с которыми они находились в контакте. Этого было достаточно, чтобы превратить тему сотворения мира (*масае берешит*) в тайное учение, передаваемое лишь отдельным избранным. Поэтому Мишна учит, что нельзя толковать эту тему в присутствии двух слушателей одновременно (Хагига 2:1). Однако в Иерусалимском Талмуде об этом запрете сказано: “Так согласно р.Акиве, но согласно р.Ишмаэлю — толкуют”¹. Смысл разногласия разъясняется в свете другого спора между ними, происходившего относительно толкования первого стиха Библии:

— “Небо и землю” (*эт ха-шамаим ве-эт ха-арец*). Р. Ишмаэль спросил р.Акиву: “Ведь ты двадцать два года служил р.Нахуму из Гимзо [который учил:] *ах* и *рак* (только) — для ограничения, а *эт* (с)* и *гам* (также) — для расширения. Что же такое *эт*, написанное здесь?” Он ответил ему: “Если бы было сказано: ‘Вначале создал Бог — небо и — земля’ [без *эт*], то мы

* Предлог *эт*, выражающий совместность (“с”), и частица *эт* перед прямым дополнением (винительный падеж) совпадают в ряде форм. (Прим. перев.)

говорили бы: небо и земля — тоже божество”. Сказал ему [р. Ишмаэль]: ” Ни одно слово не пусто для вас’ (Втор. 32:47), а если оно пусто, то именно для вас, ибо вы не умеете толковать: *эт ха-шамаим* (небо) включает солнце и луну, звезды и созвездия, а *эт ха-арец* (землю) включает деревья, траву и райский сад”².

Итак, р. Ишмаэль спрашивает р.Акиву о толковании данного стиха согласно его системе, то есть системе Нахума из Гимзо, исследовавшего предлог *эт*. Но, желая опровергнуть гностические толкования, р.Акива отвечает, что частица *эт* здесь служит не расширению значения, а лишь отделяет упоминание Бога от упоминания неба и земли, чтобы показать, что небо и земля — не творцы, а сотворены, и что у Бога не было соучастников в процессе сотворения мира. Подобное толкование представляло интерес для тех, кто вел спор с ”еретиками” (*миним*) и был знаком с их взглядами. Но р.Ишмаэль, согласно системе которого предлог *эт* в стихе имеет грамматическое значение³ (совместности наряду с указанием на винительный падеж), возражает р.Акиве, что толкователи этого предлога могут видеть здесь расширительное значение, а именно, что небо и земля были созданы уже в первый день творения вместе со своими аксессуарами. Это толкование могло быть произнесено во всеуслышание.

Подобные толкования изучались в школе р.Ишмаэля, и возможно, что именно отсюда проистекает разногласие между школами Шаммая и Хиллела относительно порядка сотворения неба и земли. ”Школа Шаммая говорит: первым было создано небо; школа Хиллела говорит: первой была создана земля”. Обе школы стремились примирить различный порядок слов в стихах: ”Вначале создал Бог небо и землю”, и ”в день создания Господом Богом земли и неба” (Бытие 1:1 и 2:4). В качестве третьего, решающего стиха школа Шаммая рассматривает слова: ”Небо — Мой престол, земля — подножие Мое” (Исайя 66:1) и приводит притчу: ”Царь устроил себе престол, а потом —

подножие к нему". Школа Хиллела, со своей стороны, приводит притчу: "Царь построил себе дворец; сначала построил низ, а затем — верх"⁴, считая, по-видимому, следующий стих решающим: "Моя рука основала землю, Моя десница распростерла небеса" (Исайя 48:13)⁵. Этот спор также не выходит за рамки пояснительных толкований различных стихов Писания путем использования притч, которые позволяли простому народу лучше понять сказанное.

Однако у р.Шимона б.Иохая (Рашби), ученика Акивы, этот спор вызывает удивление: "Я удивляюсь, что эти великие мужи мира разошлись в данном вопросе, ибо то и другое создано наподобие кастрюли с крышкой: 'Призову их, и они предстанут вместе' " (Исайя там же). Он также пользуется притчей и приводит библейский стих в качестве доказательства. Но его притча не вытекает из полустушия, завершающего стих, на который ссылается школа Хиллела. Итак, р.Шимон сокращает сотворение мира во времени: небо и земля созданы не друг за другом, а одновременно; "они равноценны"⁶. Главное для него — это не библейские цитаты, а знание⁷.

С тем же удивлением р.Шимон б.Иохай откликается на другой спор между школами Шаммая и Хиллела на тему сотворения мира. "Школа Шаммая говорит: 'Замысел был ночью, а дело — днем'; школа Хиллела говорит: 'Замысел и дело — днем'. Сказал р.Шимон б.Иохай: 'Удивляюсь, как разошлись эти великие мужи мира из школы Шаммая и школы Хиллела относительно сотворения неба и земли; ибо замысел был между днем и ночью, а дело — на восходе солнца' "⁸. Этот спор между школами Шаммая и Хиллела не связан явно с толкованием Писания, но основан на стихе: "Вот происхождение неба и земли при сотворении их в день создания Господом Богом земли и неба" (Бытие 2:4). Согласно школе Шаммая, творение в замысле имело место ночью, а приведено в действие было днем; согласно школе Хиллела, то и другое состоялось днем. Ясно, что в данном случае не толкование

Писания повлекло за собой отделение замысла от его исполнения на деле, так как Библия не дает для этого повода. Наоборот, представляется вероятным, что идея творения в замысле, предшествующем приведению его в действие, использована для толкования текста; из того факта, что слова "при сотворении их" предшествуют слову "в день", школа Шаммая выводит заключение о существовании замысла ночью, в то время как школа Хиллела объединяет то и другое. Р. Шимон б.Иохай ставит замысел во главу угла: он имел место "между днем и ночью", а исполнение его ограничивается временем восхода солнца.

Стихи книги Бытия 2:4—5 (в обычном, принятом ныне евреями понимании) звучат так: "Вот происхождение неба и земли при сотворении их, во время [в день] создания Господом Богом земли и неба. Никакого же кустарника полевого еще не было на земле, и никакая трава полевая еще не росла...". Однако в Септуагинте (а вслед за ней и в русской Библии) оба стиха переведены как единая фраза: "Когда создал Господь Бог землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла..." В соответствии с этим переводом Филон спрашивает: "Каков смысл слов о том, что Бог создал всякий полевой кустарник прежде, чем он был помещен в землю, а всякую полевую траву раньше, чем она произросла?" Этим Филон намекает на нематериальные идеи. Если Писание сообщает, что Бог создал кусты, травы и другие растения еще до их произрастания на земле, то этим доказано, что Он сотворил нематериальные идеи⁹. Можно утверждать, что школы Шаммая и Хиллела стремились разрешить то же трудное место Писания, на которое обратил внимание и Филон, но как понятие "идей" было для Филона чем-то данным заранее, так и понятие сотворения мира в замысле было известно заранее двум этим школам, хотя нельзя отождествлять то и другое и приписывать школам Шаммая и Хиллела знание учения об идеях. Притчи, где они уподобляли сотворение мира построе-

нию дворца или престола, привели их к предположению о мысленном планировании, то есть о замысле в сфере творения. Филон также приводит притчу о царе, желающем построить город и приглашающем архитектора, планирующего строительство¹⁰. Весьма вероятно, что подобными притчами пользовались толкователи как в Эрец-Исраэль, так и в Александрии еще до Филона и возникновения школ Шаммая и Хиллела, причем они могли опираться и на сходные метафорические выражения в Библии, хотя Филон приводит свою притчу с целью разъяснить, что мир идей не занимает какого-либо определенного места в пространстве. А р.Шимон б.Иохай, задавая свой удивленный вопрос и отвечая на него, проводит грань между образом действий Бога, создавшего мир, и тем, как поступают люди, и ограничивает время творения одним восходом солнца.

Допустимые границы толкования темы сотворения мира удачно обрисованы в предании об Александре Македонском и "мудрецах Юга" (буквально "Негева"), согласно которому Александр спросил "мудрецов Юга": "Что было создано раньше: небо или земля?" Они ответили: 'Небо создано раньше, как сказано: Вначале создал Бог небо и землю'. Тогда он спросил: 'Что было создано раньше: свет или тьма?' Они ответили: 'Этот вопрос неразрешим' "¹¹. Итак, на первый вопрос "мудрецы Юга" ответили в соответствии с учением школы Шаммая, и мы действительно знаем, что "были в школе Шаммая ученики-идумеи (эдомитяне)", то есть представители юга страны¹². На второй вопрос, немало занимавший, как мы увидим ниже, мудрецов последующих поколений, они ответили, что он неразрешим. Поскольку в рассказе о сотворении мира ничего не сказано о создании тьмы, этот вопрос связан с возможностью существования еще более древней, первичной материи и мог дать повод для дуалистических верований. Признание того, что вопрос "неразрешим", не удовлетворяло уже раббана Гамлиэля, и он дал на него однозначный ответ:

”Один философ сказал раббану Гамлиэлю: ’Ваш Бог — великий мастер, но Он нашел хорошие ингредиенты Себе в помощь’. Спросил [раббан Гамлиэль]: ’Какие же?’ Тот сказал: ’Хаос и беспорядок (*тоху ва-воху*), тьму, воду, ветер и бездны’. Возразил ему [раббан Гамлиэль]: ’Сгинет тот [кто так думает]! Написанное о сотворении относится ко всем ним’ ” (то есть все они были сотворены при этом)¹³. В ответе содержится явственное отрицание мысли о сотворении мира из материи, которая не являлась бы сотворенной.

Мы не знаем, кто был этот философ, но он не только придерживался системы, предполагающей наличие исконной, первичной материи¹⁴, но и пытался найти ей обоснование в Библии; поэтому представляется весьма вероятным, что речь идет о еврее-”еретике” (*мин*).

Ответ раббана Гамлиэля и толкование р.Акивой предлога *эт* в первом стихе Библии показывают, что эти танаи знали иные системы, связанные с темой сотворения мира. При всей осторожности, с какой они передавали свои слова отдельным избранным, и воздержании от публичных обсуждений подобных тем, некоторые взгляды и мнения, против которых они вели полемику, неизбежно влияли на них. Находились мудрецы, не отвергавшие такие чуждые воззрения полностью, а пытавшиеся примирить услышанное со словами Писания. Следующий рассказ о р.Иехошуа б.Ханании и Бен-Зоме поучителен в данном отношении при условии правильного объяснения его неясных мест:

— Шимон б.Зома стоял, погруженный в размышления. Проходил р.Иехошуа, приветствовал его раз и два, но тот не ответил. На третий раз ответил испуганно. Сказал ему [р.Иехошуа]: ”Что с тобой, Бен-Зома? Откуда ты?” (то есть ”во что был так погружен?”). Тот ответил: ”Ниоткуда, рабби”. Сказал (р.Иехошуа): ”Клянусь небом и землей, что не сдвинусь с места, пока не скажешь, откуда ты”. Ответил [Бен-Зома]: ”Я всматривался в сотворение мира [и видел], что нет меж водами верхними и нижними [расстояния] даже

в два-три пальца. И не написано здесь 'Дух Божий веет', а [написано] 'порхает' (*мерахэфет*), словно птица порхает, махая крыльями, так что они то ли касаются [поверхности], то ли нет". Обернулся р.Иехошуа и сказал ученикам: "Ушел (пропал) Бен-Зома". Прошло немного дней, и Бен-Зома покинул этот мир¹⁵.

Остроумное и интересное объяснение этого трудного и неясного текста было дано в недавнее время Ш.Либерманом¹⁶. Согласно его предположению, ответ Бен-Зомы на невинный вопрос р.Иехошуа: "Откуда ты?" намекает на то, что он, Бен-Зома, был занят проблемами, поднятыми гностиками. Ответ Бен-Зомы "Ниоткуда" Либерман связывает с вопросом, задаваемым гностиками: "Откуда ты пришел и куда идешь?". Они, правда, отвечали: "Я пришел оттуда, где свет, из места, где создан свет"¹⁷, в то время как ответ Бен-Зомы напоминает скорее ответы еврейских мудрецов¹⁸: человек пришел оттуда, где тьма и нечистота, и идет туда, где тьма и нечистота. Итак, ответ Бен-Зомы был ортодоксален, но свидетельствовал о том, что его преследовал вопрос, постоянно занимавший и "еретиков". Однако в такой трактовке отсутствует объяснение нажима, оказанного на Бен-Зому его собеседником, а также перехода к теме сотворения мира. Поэтому представляется вероятным, что уже ответ "ниоткуда" — *ло ме-аин* — имеет в виду главный момент рассказа. Когда р.Иехошуа обратился к Бен-Зоме — погруженному в свои мысли настолько, что он не ответил на приветствие, — с вопросом: "Откуда?" или "Откуда и куда?", застигнутый врасплох Бен-Зома понял, что вопрос подразумевает тему его размышлений: "Откуда произошел, то есть создан мир?" Вначале он отрицал, что его занимает данный вопрос, и ответил: "Не 'откуда'", то есть он не занят вопросом: "Откуда?". Конечно, ответ мог быть псхат и как утверждение, что мир не был создан из ничего (*ме-аин* может иметь двойное значение: "откуда" и "из ничего"), и неудивительно, что р.Иехошуа повторил свой вопрос со всей настойчивостью. Тогда Бен-Зома от-

крыл свои размышления относительно сотворения мира¹⁹, а р.Иехошуа усмотрел в них чуждое иудаизму учение.

Трудно отождествить слова Бен-Зомы с каким-либо из космогонических учений, распространенных во 2 веке, и сомнительно, что он действительно имел в виду определенную гностическую систему²⁰. Самое большее, что можно сказать, — его слова имеют признаки дуалистического мифа, предполагающего наличие исконной праматерии. Описание духа Божьего, "то ли касающегося, то ли нет", соответствует двум другим изречениям Бен-Зомы, где он ограничивает "деяние" актом творения и сохраняет расстояние между Богом и материей. Относительно стиха "И сделал Бог небо-свод" ("твердь" — Бытие 1:7) говорится: "Это — один из тех случаев, когда Бен-Зома потряс мир. 'И сделал' — удивительно! Ведь речением, 'словом Господним сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их' " (Псалом 33 [рус. 32] :6)²¹. Причиной этого "потрясения" было то, что в данном стихе слова "и было так" стоят после слов "и сделал", в отличие от рассказа о других днях творения, где выражение "и было так" следует за выражением "и сказал". Сама фраза "Это один из случаев и т.д." достойна особого внимания: по ней можно судить, что толкования Бен-Зомы неоднократно потрясали мир мудрецов Мишны. Во всяком случае, достаточно было нарисованной Бен-Зомой картины, чтобы вызвать упомянутую реакцию р.Иехошуа.

И действительно, р.Иехошуа резко возражал против любых объяснений или толкований, допускающих хотя бы легкий намек на дуалистическую концепцию, даже если они казались невинными по формулировке и содержанию. Например, по мнению р.Элизера, "все, что на небесах, создано из небес, а все, что на земле, создано из земли". Р.Иехошуа возражал: "Все, что на небесах и на земле, создано из небес"²². Столь обостренная чувствительность р.Иехошуа к данной теме объясняется его пребыванием в Александрии²³. Там

он познакомился с распространенными в то время философскими системами и там же, видимо, состоялся диспут, на котором "Адриан спрашивал р.Иехошуа б.Хананию". Один из вопросов был таков: "Как создал Господь Свой мир?"²⁴. Ответ сохранился не в оригинальном виде, а в толковании амораев, которого мы коснемся ниже. В любом случае ограничения, наложенные на занятия темой сотворения мира, не всегда соблюдались, если вопросы, задаваемые как внутри общины, так и извне, были достаточно настоятельны. Поездки еврейских мудрецов в Египет, Сирию и Малую Азию, а также существование многочисленных сект в стране усилили потребность в умении дать нужный ответ. Круг знающих, что ответить, расширился, и такой мудрец, как Бен-Зома, не считал нужным сохранять в тайне то, что уже стало известным. Но в большинстве случаев мы не находим у таннаев поддержки взглядов, выходящих за рамки толкований Писания, хотя они и считали нужным отвечать на вопросы, которые мудрецы более раннего времени отказывались даже слушать. В отличие от "мудрецов Юга", которые, как мы видели выше, объявили неразрешимым вопрос о том, что создано раньше — свет или тьма, ученики р.Акивы, р.Иехуда и р.Нехемия, обсуждают его и дают ответ в духе р.Ишмаэля, твердо придерживаясь Писания и избегая спекулятивных и близких к мифологии размышлений:

"Р.Иехуда говорит: 'Свет создан прежде всего. Царь хотел построить дворец, а место было темное. Что он сделал? Зажег факелы и лампы, чтобы видеть, как закладывают фундамент. Так и свет создан прежде всего'. Р.Нехемия говорит: 'Мир был создан прежде всего. Царь построил дворец и украсил его светильниками'²⁵.

Р.Иехуда следует своей системе: "Мир создан за шесть дней, ибо в повествовании о каждом дне написано: 'И было так'²⁶. Поэтому он утверждает, что свет был создан первым, в то время как тьма — согласно притче "а место было темное" — вообще не соз-

дана, а "была". В другом, более развернутом варианте сказано: "А то место темное... Так же, когда Господь строил мир, он (мир) весь был темен"²⁷. Р.Нехемия, со своей стороны, следует системе р.Ишмаэля, а тот говорит: "В первый день был создан весь мир" — то есть творение было "одноразовым", так что не возникает вопроса о том, что было создано раньше, а что — позже. Создание света подобно всего лишь украшению дворца с помощью светильников.

Р. Иехуда не делает каких-либо выводов из существования тьмы и не говорит о свете как первичной материи, из которой создан мир; он лишь представляет свет в качестве первого творения²⁸. Мне кажется, что в словах таннаев нет и намека на обсуждение вопроса о первичной материи. Приведенный выше спор р.Элиэзера с р.Иехошуа касается не материи, из которой созданы небесные и земные тела, а лишь места, из которого они сотворены, на что указывает параллельная барайта: "Р.Элиэзер говорит: 'Из середины его создан' ...Р.Иехошуа говорит: 'Мир создан с краев'" (Йома 54б). Мир, о котором здесь говорится, — это всего лишь земля. Р.Элиэзер, полагающий, что все земное создано из земли, считает, что ее сотворение началось с середины ее, то есть с одного центрального пункта. И наоборот, р.Иехошуа, по мнению которого и земные вещи созданы из неба (или от неба), говорит, что земля сотворена с краев*, а не с центра. Лишь такое толкование их спора объясняет слова мудрецов: "То и другое создано с Сиона", то есть и небесные, и земные тела сотворены, начиная с одной центральной точки на земле — с Сиона. Согласно одной из существующих версий²⁹, эти слова принадлежат не кому иному, как р.Иехуде, а доказательством сотворения мира "от Сиона" являются слова Псалма (50 [рус. 49] :2): "'С Сиона, совершенства красоты, Бог явился'... а 'явился' ('вооссиял' — *хофия*) означает, свет" ³⁰. Иными слова-

* То есть с горизонта, где небо как бы сходится с землей. (Прим. перев.)

ми, впервые свет был сотворен и распространен с Сиона. Во всяком случае, таннаи не обсуждают явно и подробно, "откуда создан свет", так же как нет в их речах ни слова о первичной материи. Говоря о сотворении мира, они избегают толкования запретных тем, не спрашивают, что было "до сотворения мира", "что выше, что ниже, что впереди и что позади"³¹ — в соответствии, согласно одной из версий, с предостережением Бен-Сиры (3:19—22) относительно мистических размышлений: "О чудном для тебя не вопрошай... Нет тебе дела до тайн". Это относилось не только к толкованию в присутствии народа или учеников, но и к занятию подобными темами вообще, как сказано в Мишне (Хагига 2:1): "Всякому, кто вглядывается (вдумывается) в четыре вещи, лучше бы не родиться на свет". Фраза взята из иного источника (на что указывает и стиль), а именно из источника первой части данной Мишны, разрешающей толкование в присутствии не более одного ученика.

Заметные изменения в отношении к занятиям темой сотворения мира произошли в конце периода таннаев и в начальные годы деятельности амораев. От имени Рава — славнейшего среди амораев Вавилонии — безо всякого опасения передаются мифологические высказывания относительно сотворения мира. Опираясь на сказанное в книге Иова 26:12: "Силою Своею волнует море, разумом Своим сражает Рахава", Рав говорит: "Когда Господь пожелал создать мир, Он сказал владыке моря: 'Раскрой свою пасть и поглоти все воды в мире'. Тот ответил Ему: 'Повелитель мира, мне довольно того, что мне принадлежит'. Тотчас Он ударил его ногой и убил" (Бава батра 74б).

В более позднем мидраше имеется параллельный миф в следующей форме: "Почему Господь создал Свой мир в [месяце] нисан, а не в ияре? Потому, что в час, когда Господь создавал Свой мир, Он сказал князю тьмы: 'уйди от Меня, ибо Я хочу сотворить мир в свете',"³².

Основная разница между двумя рассказами заклю-

чается не в том, что Рав говорит о "владыке моря", которого он отождествляет с библейским чудовищем Рахавом, тогда как в анонимном мидраше повествуется о "князе тьмы" ("владыка" и "князь" в оригинале — *сар*). В сущности, можно даже сказать, что мир, где нет ничего, кроме моря, — это также мир тьмы. Главная разница заключается в том, что "владыку моря" Господь убивает, тогда как "князь тьмы" лишь удаляется от лика Господня, но не исчезает. Самостоятельное бытие как "владыки моря", так и "князя тьмы" напоминает иранские предания о сотворении мира, например, таковые в 1-й главе книги "Бундахишн"³³. И если, согласно словам Рава, уничтожение "владыки моря" предшествует сотворению мира, борьба заканчивается и дуализм устраняется, то обращение Господа к "князю тьмы" в анонимном рассказе мидраша: "Уйди от лица Моего, а если не уйдешь — Я укрошу тебя" (буквально "пригрожу" или "прикрикну" — *ани гоэр*) напоминает иранское предание, где Анхра-Майнью (Ангро-Манью, Ариман), видя мощь и мужество Ахурамазды (Ормузда), "бежит обратно во тьму", но оттуда борьба продолжает вестись до эсхатологического скончания дней.

Не случайно Рав обратился к сохранившимся в Библии отголоскам древнего мифа о бунте моря и его помощников и включил его в описание сотворения мира. Этим он желал отклонить иные рассказы о сотворении мира, подобные тому, который содержится в анонимном мидраше, — рассказы, имевшие хождение в его окружении и отражавшие восприятие новых и актуальных мифологических элементов, хотя и в них заметно воздержание от явно дуалистических мифов. Так, когда "князь тьмы" в анонимном мидраше спрашивает Бога: "А что Ты создашь после света?", следует ответ: "Тьму". Итак, и тьма создана не "князем тьмы", а Творцом света.

И в других изречениях Рава, посвященных сотворению мира, имеется мотив непокорности и бунта стихий — элементов творения. Р.Иехуда передает от его

имени: "Когда Господь создавал мир, тот расширился все более, как два клубка основы [ткани], пока не пригрозил ему Господь (прикрикнул — *гаар*), остановив его, как сказано: 'Столпы небес дрожат и ужасаются грозы Его' " (*гаарато* — Иов 26:11)³⁴. Что это за два клубка, мы узнаем из другого изречения Рава: "Взял Господь огонь и воду и смешал их вместе; из них созданы небеса"³⁵. А р.Иоханан как бы соединил эти два изречения вместе: "Взял Господь два клубка, один из огня, а другой из снега, и смешал их друг с другом; из них создан мир"³⁶. Но в его словах отсутствует мотив расширения мира "подобно основе ткани" и укрощения его.

Огонь — это не что иное, как свет, созданный в первый день творения. Р.Иехуда передает от имени Рава³⁷: "Десять вещей были созданы в первый день, и вот они: небо и земля, *тоху* и *боху*, свет и тьма, ветер, вода, мера дня и мера ночи". Все эти "вещи" упомянуты в пяти первых стихах книги Бытия. Но что означает сотворение *тоху* и *боху*? Ведь в соответствующем стихе сказано: "А земля была *тоху* и *боху*" (обычный перевод: "безвидна и пуста", "хаотична"). Рав разъясняет: "*Тоху* — это зеленая линия, окружающая весь мир, из которой вышла тьма³⁸, как сказано: 'Тьму сделал покровом вокруг Себя' (Псалом 18 [рус.17]:12); *боху* — это илистые камни³⁹, погруженные в бездну, из которых вышла вода, как сказано: 'И протянет по ней линию *тоху* и камень *боху*' " (Исайя 34:11). Обычный перевод: "вервие (шнур) разрушения и камни (отвес) уничтожения".

Итак, порядок творения, согласно Раву, является следующим: создание *тоху* и *боху*, из которых созданы тьма и вода; затем создан свет — огонь, а из огня и воды создано небо. Сотворение земли произошло путем отступления воды, что описано языком мифа. Эта система Рава ставит целью устранить заключенную в начальных стихах Писания трудность, о которой говорил р.Хуна, ссылаясь на Бар-Каппару: "Если бы так не было написано, невозможно было бы этого сказать:

'Создал Бог небо и землю' — что они такое (из чего они?) Что такое 'А земля была *тоху*' и т.д."⁴⁰.

Эти высказывания Рава отличаются от простого и остроумного ответа, данного в свое время р.Гамлиэлем философу (Берешит Рабба 1, 4, стр. 8), как мы видели выше. Рав не только утверждает, что о сотворении всех этих "вещей" сообщается в Писании; он исследует порядок и развитие процесса творения. В последнем его высказывании имеются зачатки учения об элементах (стихиях) и эманации, изложенного в одном из более поздних мидрашей и в Сефер Йецира ("Книге Творения").

В словах Рава не найдешь гностических спекуляций. Наоборот, его высказывания относительно сотворения мира явственно направлены против так называемых "знающих", то есть гностиков. Представляется вероятным, что до нас дошло введение Рава к его учению о сотворении мира. Вот как оно звучит:⁴¹

" 'Да онемеют лживые уста' (Псалом 31[рус.30]:19) — умолкнут, будут опровергнуты... 'Говорящие против праведника дерзко' (*атак*. Там же) — это те, кто гордо и неуважительно говорят о Всеправедном [Владыке] мира вещи, которые Он скрыл (убрал — *хезтик*) от Своих творений. Такой гордо заявляет: я исследую сотворение мира; он думает, что возвышает нечто, а в действительности лишь унижает... Что написано далее? 'Как много у Тебя благ, которые Ты хранишь для боящихся Тебя' (там же : 20). Да не достанутся такому эти блага. Как заведено в мире: царь из плоти и крови строит дворец на месте сточных канав, мусора и нечистот, и любой, кто придет и скажет: 'Этот дворец построен на месте сточных канав, мусора и нечистот!' разве не будет хулителем? Так же любой, кто придет и скажет: 'Этот мир создан из хаоса, беспорядка (*тоху ва-воху*) и тьмы', разве не будет хулителем?"

Антигностический характер этой притчи уже давно отмечен исследователями (Грец и др.). Нельзя отрицать возможность того, что введение, представляющее собой, в сущности, проклятие, было направлено пер-

воначально против всякого, кто заносчиво утверждал, что "толкует сотворение мира", но затем оно было видоизменено Равом и применено против "толкующих гордо и неуважительно", то есть гностиков, открывавших свои толкования горделивыми декларациями, как например: "Оповещаю о пути сокровенном, пути святом, называемом *гносис* (знание)"⁴². Они "толковали неуважительно", так как стремились показать мироздание как нечто ущербное, а собственное знание — как сокровенную, тайную мудрость. Не таков рассказ о сотворении мира в Торе.

Раву приписывается и следующее изречение: "Десятью вещами создан мир: мудростью, разумением, знанием, силой, угрозой (*геара*), мужеством, справедливостью, судом, благодатью и милосердием"⁴³. Правда, для каждой из этих "десяти вещей" приводится подтверждение в виде библейских цитат, где она связана с сотворением мира в целом или части его, но связь эта недостаточно ясна, как в стихе "Справедливость и суд — основание престола Твоего" (Псалом 89 [рус. 88] : 15) или "Вспомни милости Твои, Господи, и благодать Твою, ибо они от века" (там же 25 [рус. 24] : 6); особенно с учетом того, что включение их в число "вещей, которыми создан мир" возводит их в степень Божественных свойств и сил.

Биньямин-Зеев (Вольф) Бахер пытался в свое время найти в этих "десяти вещах (или словах — *дварим*), которыми создан мир", имя Бога из 42 букв, упоминаемое Равом, без расшифровки в ином месте (Кидушин 71 а). Он связывал приведенные слова Рава с его же высказыванием (Брахот 55 а): "Бецалель умел сочетать буквы, которыми были созданы небо и земля. Написано: 'И исполнил его Божественным духом, мудростью, разумением и знанием' (Исход 35:31); и написано в другом месте: 'Господь мудростью основал землю, утвердил небеса разумением' (Притчи 3:19); а также написано: 'Его знанием разверзлись бездны' (там же : 20)". По нашему мнению, "имя из 42 букв" не имеет отношения к упомянутым

"десяти вещам"; по-видимому, оно не связано и с приведенным суждением Рава о буквах, которые знал Бецалель. Концепция о "десяти вещах", являющихся силами и свойствами, которые действовали в момент творения, не противоречит древнему преданию Мишны⁴⁴: "Десятью речениями (*маамарот*) создан мир" (Авот 5:1), а находят в нем свое выражение. "Десять речений" — это "буквы" в смысле элементов произношения и речи, а не чисел и физических элементов мироздания, и Рав говорит, что Бецалель умел сочетать их, так как обладал тремя силами из тех, которыми создан мир. Рав не утверждает, что мир создан сочетанием букв, и его слова не заключают в себе ничего из системы сотворения мира путем перестановок и сочетаний букв, изложенной в "Книге Творения", или из Пифагоровой системы чисел. Бог создал мир лишь словом — речением.

Представляется вероятным, что явное отрицание учения, приписывающего Богу творение путем сочетания букв, можно найти у р.Иоханана, младшего современника Рава, жившего в Эрец-Исраэль:

— "При сотворении их (*бе-хиббарам*)"; сказал р.Аббаху от имени р.Иоханана: "Посредством буквы (звука) *хе* создал их (*бе-хе бераам*). Почему *хе*? Все буквы задерживают (затрудняют) язык, а *хе* не задерживает язык; итак, Господь Пресвятой создал мир не трудом и не усилием, а 'словом Господним' (Псалом 33 [рус. 32] :6) — и 'небо уже создано' (там же)".

В том же духе р.Элазар, товарищ и ученик р.Иоханана, толкует стих "В Господе *Йах* — твердыня вечная" (Исаия 26:4)*: "Этими двумя буквами (звуками) творил Господь... Этот мир создан посредством *хе* ... а мир будущий — посредством *йод*⁴⁵ — двумя буквами, в которых нет ни труда, ни усилия, а не сочетанием и не именем"⁴⁶.

* *Йах* (буквы *йод-хе*) — сокращение от непронизносимого (четырёхбуквенного) имени Бога. *Цур* (твердыня) часто понимается и как Творец (*Йоцер*). (Прим. перев.)

На первый взгляд, сказанное противоречит словам р.Акивы: "Возлюблены сыны Израиля, ибо дано им орудие, которым создан мир; еще большая любовь проявлена им тем, что они сознают, что им дано орудие, которым создан мир"⁴⁷. Таким образом, вся Тора служит орудием (инструментом) творения. Ясно, что эта идея предполагает существование Торы до сотворения мира.

Вера в "домировое" существование Торы коренится в мифологической концепции образа Мудрости, распространенной на древнем Востоке. Подтверждение этому мы находим в книге Притч, например, в стихах "Господь имел меня началом пути Своего, прежде деяний (созданий) Своих, искони" (8:22); "И была я при Нем воспитанницей (или "художницей"? — *амон*), была радостью каждый день" (там же : 30). Отождествление Мудрости с Торой — явление древнее. В "Похвале Мудрости" в книге Бен-Сиры Мудрость говорит: "Тогда повелел мне Творец всего... и сказал: средь Иакова обитай, во Израиле найдешь свой удел" (24 : 8—9). Мудрость стала Торой, "наследием общины Израилевой", и в согласии с этой концепцией толковал аморай Хошайя (Ошайя) приведенное выше место книги Притч:

"*Амон* — это мастер (художник — *оман*, *уман*), и Тора говорит: 'Я была орудием мастерства (искусства) Господа Пресвятого'. В мире заведено: царь из плоти и крови строит дворец, причем строит его не по собственному усмотрению, а по усмотрению мастера (архитектора), да и мастер строит не по собственному усмотрению, ибо у него есть свитки и тетради, чтобы знать, как делать комнаты и проходы. Так же и Господь смотрел в Тору и творил мир. Тора говорит: 'Вначале создал Бог'; начало — это не что иное, как Тора, ибо сказано: 'Господь имел меня началом пути Своего' " (см. выше)⁴⁸.

Это толкование разъясняет смысл утверждения, что Тора была "орудием мастерства Господня" при сотворении мира, а именно: "Он смотрел в Тору и тво-

рил мир". О слове "всматривался" (*хистаккел*), параллельном слову "смотрел" (*хиббит*), с удивлением писал р.Моше б.Маймон (Рамбам)⁴⁹: "Точно тем же языком говорил Платон, что Бог вглядывается в мир идей и так производит все сущее". Не удивительно, что новейшие исследователи обнаружили в словах р.Хошайи влияние учения Платона об идеях, а притчу этого аморая сопоставили с использованной Филоном⁵⁰ притчей об архитекторе, приглашенном для постройки города. Однако детальное сравнение этих двух притч указывает на разницу между Филоном и мудрецами Мишны и Талмуда, помогая нам понять смысл их слов.

В притче Филона архитектор "вначале мысленно представляет себе части города, которые должны быть построены: храмы, гимнасии, [городские] залы, рынки, гавани, причалы, улицы, жилые и общественные здания. Когда в его сознании, как на воске, запечатлелись все упомянутые формы вещей, он носит в себе образ города, созданного его разумом. После того как силою памяти, которой он одарен, он представил картины разных частей (деталей) города и определил их типы еще более четко, он как хороший мастер (демиург) начинает строить город из дерева и камня, всматриваясь в созданный им образец, изготавливая зримые и ощутимые вещи, во всем соответствующие нематериальным идеям". Подобно этому, говорит Филон, "сделал Бог, приступая к сотворению мира. Вначале Он создал в духе Своем (представил Себе) типы его частей (деталей) и соединил их в умозрительный мир, который затем превратил, согласно этому образцу, в мир, воспринимаемый органами чувств". Во введении к этим словам Филон говорит, что приводит притчу из жизни с целью опровергнуть ошибочное мнение, что мир идей занимает якобы определенное место в пространстве. В притче он вновь и вновь подчеркивает, что формы запечатлены в душе мастера (демиурга) так же, как, по его словам, "мир идей не находится нигде, кроме Божественного разума".

В отличие от этого, в толковании р.Хошайи ни сло-

вом не упомянут мир идей или локализации этих идей. В его притче "мастер строит не по своему усмотрению, ибо у него есть свитки и тетради" — пункт, который Филон остерегается упоминать как противоречащий цели, ради которой он приводит притчу. Подобно мастеру, заглядывающему в "свитки и тетради", Господь смотрит в Тору, однако в ней нет форм или изображений храмов, гимнасий, рынков и гаваней, причем Тора не умозрительна, это реальная Тора с ее заповедями и законами, записанными с помощью букв. Из тех же букв — а не из чисел, их сочетаний и изменений — составлены речения, которыми Господь создал мир. Именно тот, кто полагает, что притча в мидраше дошла до амораев Эрец-Исраэль от Филона, прямо или окольными путями, должен быть удивлен отсутствием реального влияния его на это произведение. В сущности, притча в мидраше является лишь литературным украшением. В отличие от притчи Филона, призванной облегчить восприятие читателем концепции мира идей, не занимающего места в пространстве, в мидраше притча о мастере, заглядывающем в свои чертежи и планы, не разъясняет рассказа о Боге, смотрящем в Тору. И действительно, в другом, анонимном мидраше мысль, заключенная в толковании р.Хошайи, находит иное выражение, подчеркивая именно разницу между человеком и Богом:

" 'Рука Моя основала землю' (Исайя 48:13). Говорит Господь: 'Ибо Мои мысли — не ваши мысли ... как небо выше земли' и т.д. (Там же 55:8—9). Человек сидит, замышляет и говорит: 'Так и этак построю, так и этак сделаю'; задумывает на один час, чего не сделает и за десять лет. Но Господь Пресвятой не таков: что Он задумывает на тысячу лет, Он строит за один день, как сказано: 'Помните вечно завет Его, слово, которое Он заповедал на тысячу поколений' (I Хроники 16:15); небеса созданы в первый же день, как сказано: 'Словом Господним созданы небеса' (Псалом 33 [рус. 32] :6). Когда Он творил мир, Тора как бы светила для Него, ибо мир был хаотичен (*тоху*

ва-воху), как сказано: 'Заповедь — светильник, а Тора — свет' (Притчи 6:23). Сказал Господь: 'Я ищу работников'. Ответила Ему Тора: 'Я предоставляю Тебе 22 работника' — это 22 буквы Торы...⁵¹.

Двадцатью двумя буквами написана вся Тора, включая главы о сотворении мира, но эти буквы не только складываются в описание уже имевшего место события: именно они действовали в момент творения. В рассказах об участии Торы и ее букв в сотворении мира заключено не столько космогонии, сколько прославления Торы. Толкования отдельных букв, их формы и произношения призваны, как это ни парадоксально, либо ограничить исследования в области сотворения мира в целом, либо отместить учение "еретиков"-гностиков. Мы уже приводили толкования р.Иоханана и р.Элазара, подчеркивающие, что мир создан не усилием, а словом (речением). Некоторые анонимные толкования стремятся объяснить, отчего рассказ о сотворении мира начинается буквой *бет*⁵²:

"Почему [мир] создан буквой *бет*? Потому, что это — язык благословения (*браха*). А почему не создан буквой *алеф*? Потому, что это — язык проклятия (*арира*). И кроме того ... чтобы не дать еретикам повода сказать: 'Как может мир существовать, если он создан языком проклятий?'".

Другое толкование говорит о том, что сама форма буквы *бет* (כ)⁵³ намекает: "Тот, Кто вверху, создал нас... Господь — имя Его".

Упомянутые "еретики" — это гностики, утверждавшие, что сотворенный мир плох, так как — согласно Симеону Магу⁵⁴ — он создан не Всеблагим Богом Всевышним, а демиургом, который первоначально был послан Всеблагим Богом, чтобы создать мир, но взбунтовался против Него и объявил себя всевышним богом. Марцион⁵⁵ утверждал, что трансцендентный "милостивый бог" противостоит "богу суда и справедливости", который зол, а потому и мир плох. Ясно, что и второе из приведенных толкований относительно "буквы *бет*" направлено против подобных мнений, так

как подчеркивает, что Бог Израилев, имя которого — Господь, пребывает "вверху", и нет выше Его, и Он же — Творец мира.

Буквы Торы, которыми создан мир, служили амораим символами и намеками, где они находили подтверждение основополагающим, унаследованным из рода в род воззрениям на Творца и сотворенный Им мир, когда вновь и вновь возникала необходимость защищать их от ересей и уклонов. Свидетельство Торы: "И увидел Бог все, что Он сделал, и вот — хорошо весьма" (Бытие 1:31) повторено в книгах Пророков и еще раз — в книгах Писаний. Правда, Филон⁴⁶ опирается на Платона, говоря, что причина творения — это воля Божия даровать миру благо и сделать его более совершенным; но ясно, что в этом он мог сослаться и на Священное Писание. Поэтому неудивительно, что и мудрецы Мишны и Талмуда не раз возвращались к этой идее в различной форме. Стих "Он — Твердыня; совершенно деяние Его" (Втор. 32:4) так толкуется в мидраше Сифрей⁴⁷:

"Его деяние совершенно в отношении всех обитателей мира, и нет ни малейшей причины сомневаться в Его делах, и нет никого, кто посмотрел бы и сказал: 'О, если б у меня было три глаза, и если б у меня было три руки, и если б у меня было три ноги, и если б я ходил на голове, и если б лицо мое было обращено назад — как было бы мне хорошо!'".

Слова эти, видимо, направлены против тех, кто все же сомневался в совершенстве сотворенного мира. И действительно, в параллельном источнике⁴⁸, где изречение приписывается р.Шимону б.Иохаю, полемическая тенденция подчеркнута введением "притчи о царе из плоти и крови, который построил дворец, а люди входят в него и говорят: 'Если бы колонны были повыше, было бы хорошо; и если бы стены были повыше, было бы хорошо; и если бы кровля была повыше, было бы хорошо'".

Вопрос о смысле сотворения различных гадов и паразитов задавался еврейскими мудрецами так же,

как и представителями стойков⁵⁹. Как и Хрисипп, живший и действовавший около 280 года до н.э., они пытались доказать полезность и цель, заключенные в создании всех тварей, как сказал Рав⁶⁰: "Все, что Господь создал в Своем мире, Он создал не напрасно: улитку создал [как средство] против коросты, муху — против [укуса] осы, комара — против [жала] змей". В этом и подобных ему изречениях дается ответ на утверждения, что мир не столь уж хорош и совершенен. Известна и отдельная попытка исключить некоторые существа из числа созданных при сотворении мира. Так, имеется барайта, передаваемая от имени р.Натана⁶¹: "Трое были подвергнуты суду, но четверо признаны виновными. Это — Адам, Ева и Змей, а вместе с ними развратилась земля. 'Проклята земля' (Бытие 3:17), которая носит проклятые существа, вроде комаров, блох и мух...". Однако аморай р.Ицхак из Мигдала (Магдела) замечает насчет приведенных слов: "И в этом есть польза". Это замечание отвечает духу высказываний законоучителей, несогласных с р.Натаном и говорящих: "Даже вещи, которые кажутся тебе напрасно созданными в мире, вроде блох, комаров и мух, сотворены вместе со всем, созданным в мире, и всему Господь определяет предназначение"⁶².

Явную антигностическую направленность имеют изречения амораев, живших в конце III века и в IV веке. Р.Ицхак б.Марион, современник р.Элазара, сказал: " 'Вот происхождение неба [и земли]' и т.д. (Бытие 2:4). Их Творец восхваляет их, кто же осудит их? Их Творец превозносит их, кто же найдет в них недостаток? Нет, они прекрасны и достойны хвалы"⁶³. Р.Леви бар-Хайта, автор известного сообщения о том, что евреи Кесарии читали "Шма" по-гречески (Иерус. Талмуд, Сота 7:1, 21 б), представитель следующего после р.Ицхака поколения изложил проблему в виде притчи отчетливо антигностического характера: "Царь из плоти и крови строит дворец, и если поместить сточную канаву у входа в него — это нехорошо. [Но] Царь над царями царей, благословен Он, создал чело-

века и снабдил его 'сточной канавой при входе' — и это хорошо и превосходно”.

Элементы, противоположные иудаизму с его номизмом, нашли свое выражение в принципе, постоянном и общем для всех гностических систем, принципе, согласно которому мир создан ангелами. С авторами такого воззрения полемизируют амораи, недвусмысленно отрицающие всякое участие ангелов в акте сотворения мира. Эта полемика наложила отпечаток и на характер высказываний относительно сотворения самих ангелов. В Торе об этом нет ни слова, однако в книге Юбилеев 2:2 мы читаем: "Ибо в первый день Он сотворил небо вверху и землю внизу, и воду, и всех духов, служащих ему, и ангелов Лика, и ангелов Святыни, и ангелов-духов огня и т.д." Согласно книге, называемой "славянским Энохом", творение начинается следующим образом: "И повелел Я горним [ангелам], чтобы вышел зримый из среды незримых, и вышел Уриэль, могучий..." (11:8). От имени Иехошуа б.Корхи сообщается: "Когда Господь Пресвятой творил мир в первый день, Он создал ангела смерти"⁶⁴.

В начале III века на вопрос, когда были созданы ангелы⁶⁵, амораи Эрец-Исраэль отвечают иначе:

— Р.Иоханан сказал: "Они созданы на второй день ... [как написано] 'кроющий водами чертоги Свои' (Псалом 104 [рус.103] :3), и написано: 'Творящий ветры (духов — *рухот*) посланцами (ангелами — *малахим*) Своими' " (там же : 4). А р.Ханина сказал: "На пятый день они созданы, как написано: 'А летающее да полетит над землею' (Бытие 1:20), а также написано: 'Двумя [крыльями] летает' " (Исаия 6:2).

Полемическая направленность этих воззрений очевидна из сказанного р.Ицхаком, учеником р.Иоханана:

"Следовать ли мнению р.Ханины или же мнению р.Иоханана — все признают, что в первый день не создано ничего такого, что дало бы повод сказать"⁶⁶: 'Михаил [архангел] тянул на Юге, Гавриил — на Севере, а Господь Пресвятой замерял посредине'. Наоборот, [написано:] 'Я, Господь, сотворивший все, Я один рас-

простер небеса, разостлал землю Своею силою' (*мe-итти*, Исайя 44:24). 'Кто со Мною?' (*ми итти?*) — написано [там, то есть] 'Кто участвовал со Мною в сотворении мира?' Как заведено в этом мире, царь из плоти и крови похвывается государством, и вельможи государства похваляются вместе с ним, ибо разделяют с ним его труды. Но Господь не таков: Он один создал Свой мир и один восхваляем за мир Его".

Таким образом, ангелы не только не создали мир, но и не помогали в акте его создания, ибо сотворенный мир прекрасен, так что его Творец гордится им и восхваляем за него.

Поводом для спекуляций "еретикам" служил, в частности, факт наличия множественного числа в словах Писания: "Сделаем (сотворим) человека по образу Нашему" (Бытие 1:26). Толкования амораев на этот стих отражают различные тенденции, среди которых есть такие, что следуют древней традиции комментирования. Барайты, сообщающие об изменениях, произведенных в тексте ради царя Талмая (то есть Птолемея — заказчика греческого перевода Библии)⁶⁷, упоминают и изменение данного стиха: "Сделаю (!) человека по образу и подобию". Филон, дивясь указанным словам Писания (в их оригинальном виде), использует их для объяснения присутствия зла в этом мире. Правда, он выражает эту мысль осторожно и говорит, что причина наличия соучастников в акте сотворения мира известна лишь самому Творцу. Однако Филон выдвигает предположение, что Бог самолично создал растения и животных, лишенных разума, а потому безгрешных. Так же Он сам создал небожителей, которые являются существами разумными, неподвластными злу. Человек же отдан во власть добра и зла, справедливости и нарушения ее, красоты и уродства; поэтому при сотворении человека Бог пользовался "чужими услугами". Лишь добро в человеке — от Бога, зло же идет от других инстанций, подвластных Творцу⁶⁸.

Не только спор, который мудрецы Мишны и Талму-

да вели с "еретиками", не позволил им полностью воспринять объяснение, данное Филоном, и объявить ангелов соучастниками сотворения мира. Нет, сама идея переложить ответственность за зло в человеке на ангелов не могла быть ими принята. Правда, р.Ханина, хотя и отнес создание ангелов лишь к пятому дню творения, все же не удержался от того, чтобы сказать: "Когда Он собрался сотворить первого человека, посоветовался с ангелами, прислуживающими [Ему]"⁶⁹. В то время как гностики провозглашали ангелов ответственными за сотворение человека в целом, а Филон приписывал им внедрение в человека злого начала, первые амораи ограничивали участие ангелов лишь советами. Характер подобного совещания описан р.Симоном в следующих выражениях:

"Когда Господь Пресвятой собрался сотворить первого человека, прислуживавшие [Ему] ангелы разделились на группы. Одни говорили: 'Пусть создаст', а другие — 'Не следует создавать'. Как сказано: 'Милость и истина встречаются, правда и мир соприкасаются' (Псалом 85 [рус.84] :11). Милость говорит: 'Пусть создаст, ибо [человек будет] милосерден; истина же говорит: 'Не следует создавать, ибо он (человек) целиком лжив...'".

Но и злое начало в человеке не создано ангелами, как говорит р.Хуна Рабба из Циппори: "Пока ангелы, прислуживающие [Ему], спорили и препирались, Господь Пресвятой создал его (человека). Сказал им: 'Какая от вас польза? Вот, человек уже создан' ". При чем ангелы продолжали настаивать: "Зачем создана эта напасть?"⁷⁰. Таким образом, именно ангелы противились созданию человека ввиду заключенного в нем злого начала, а Господь сотворил его вместе с этим началом, вопреки совету ангелов. Таково же мнение Рава, переданное его учеником р.Иехудой в весьма недвусмысленных выражениях (Санхедрин 38 б):

"Когда Господь Пресвятой собрался создать человека, он создал группу прислуживающих Ему ангелов и спросил их: 'Хотите ли вы, чтобы Мы создали челове-

ка по образу и подобию Нашему?’ Они спросили: ‘Владыка мира, каковы [будут] его дела?’ Он ответил, каковы [будут] его дела. Тогда они сказали Ему: ‘Владыка мира! Что есть человек, что Ты поминаешь его, и сын человеческий, что Ты заботишься о нем?’ (Псалом 8:4—5). Он простер мизинец и сжег их. То же [было] со второй группой. Третья группа сказала Ему: ‘Владыка мира! Чего добились те, что говорили прежде пред Торою? Весь мир — Твой; что желаешь сделать со Своим миром, то и делай’. Когда дошло дело до поколения Потопа и поколения Разделения (Вавилонского столпотворения), чьи деяния были дурны, сказали Ему [ангелы]: ‘Владыка мира! Не верно ли говорили Тебе те, прежние?’ Он ответил им: ‘До старости [людской] Я — тот же, до седин [их] буду терпеть [их]...’ (Исайя 46:4)”.

Описания эти в корне противоположны любой гностической системе. Но были и амораи, вообще не принимавшие даже идеи совещания с ангелами. Р.Иехошуа б.Леви говорил: “Он советовался с искусством построения (*мелехет*) неба и земли”, а р.Ами утверждал: “Он совещался с собственным сердцем”. Р.Хилла” решительно отвергал саму идею совещания: “Не было совещания. Это подобно царю, который, гуляя у входа во дворец, заметил, что там валяется большой камень, и сказал [себе]: ‘Что мы с этим сделаем?’ ” (таков, мол, обычай царей — говорить о себе во множественном числе: “мы”). Р.Аббаху не принимает объяснения множественного числа в выражении “сделаем” (“сотворим”) и, опираясь на слова: “с кем советуется Он?” (Исайя 40:14), доказывает с помощью притчи абсурдность идеи совещания; в духе его высказывания выражается и автор анонимного мидраша: “Заблуждаются глупцы, говорящие, что Он с кем-то советовался”².

В любом случае сомнительно, чтобы в спорах с “еретиками” и христианами использовались объяснения типа “совещания с ангелами”. Р.Иоханан выражается в общей форме: “Всюду, где еретики выступают со

своей ересью, им надо отвечать: 'Сотворим человека по образу Нашему' — 'И создал Бог человека по образу Своему' (Бытие 1:26—27)" (Санхедрин 38б). Когда "еретики" спросили р.Симлая относительно этого стиха, он ответил: "Читайте, что идет далее; написано не 'создали боги человека', а 'создал Бог человека' "73.

Это подтверждается и комментариями отцов христианской церкви, видевших в данном стихе книги Бытия 1:26 точку опоры своего учения. Юстин Великомученик, автор "Диалога с Трифоном" (155—161 гг. н.э.), объясняет множественное число слова "сотворим" тем, что оно относится к комплексу "Христос — Логос — Мудрость" и отвергает толкования еврейских мудрецов, утверждавших, что Бог говорил Сам с Собой или с элементами (стихиями), из которых создан человек. О толковании, утверждающем, что множественное число здесь — намек на ангелов, он замечает, что таково объяснение тех, "кого вы зовете еретиками"74. Итак, мы видим, что разъяснения р.Иехуды и р.Ами уже были известны в середине 2 в. как "толкования еврейских мудрецов", в то время как толкование этого стиха, согласно которому в нем подразумевается намек на участие ангелов в сотворении человека, считалось еретико-гностическим. Отцы церкви Теофил (Феофил) из Антиохии75 и Ирений76 отвергали идею гностиков относительно участия ангелов в сотворении человека и принимали еврейское толкование, утверждавшее, что Бог обращался к Самому Себе, к Своему сердцу или, по их словам, к Мудрости (Софии), Логосу или к "рукам Своим"— выражения, связываемые с Богом-сыном, или Богом-Святым духом. Тертуллиан77 прямо говорит, что те, кто утверждает, будто Бог совещался с ангелами, придерживаются антихристианских тенденций, так как отрицают мнение, что множественное число в указанном стихе Писания подразумевает Святую Троицу. В свете сказанного неудивительно, что в спорах с христианами еврейские проповедники, которые полемизировали кроме христиан и с гностикami, не всегда воздерживались

от использования особой формы, придаваемой ими гностическим воззрениям, а именно утверждения, что Бог совещался с ангелами. И действительно, отец церкви Василий ⁷⁸, живший в 4 в., приписывает евреям мнение, что Бог советовался с ангелами, когда собрался создать человека.

Однако никакие комментаторские и полемические цели не поколебали основную концепцию еврейских мудрецов, господствовавшую во все периоды истории и нашедшую выражение в словах пророка: "Я — Господь, сотворивший все; Я один распростер небеса, разостлал землю Своею силою" (*ме-итти*; Исайя 44:24). Р.Ицхак (последователь р.Иоханана и р.Ханины), как мы видели выше, читал это так: "Кто со Мною?" (*ми итти?*), то есть "Кто участвовал со Мною в сотворении мира?", и в силу такого толкования отвергал идею участия ангелов в этом деянии.

Особое место в воззрениях амораев на сотворение мира занимал вопрос о создании света. Мы уже знаем, что таннаи расходились во мнениях относительно порядка создания света и тьмы, но Тора ставила перед ними еще одну проблему — какова связь между светом, созданным в первый день творения, и светилами, созданными в день четвертый. Таннай р.Яков, учитель р.Иехуды ха-Наси, отделял одно от другого и говорил: "Свет, созданный Господом в первый день, человек видел от одного конца мира до другого". Другие мудрецы возражали ему: "Это и есть светила, которые были созданы в первый день, но не подвешены [на небосводе] до четвертого дня". Аморай р.Элазар принял мнение р.Якова, добавив разъяснение относительно судьбы "света первого дня":

"Когда Господь взглянул на поколение Потопа и поколение Разделения (Вавилонского столпотворения) и увидел, что дела их дурны, Он встал и скрыл его (свет) от них, как сказано; 'И отнялся у нечестивых свет их' (Иов 38:15). А ради кого Он его скрыл? Ради будущих праведников..."⁷⁹.

В то время как спор между р.Яковым и другими

мудрецами его поколения посвящен разъяснению трудного места Торы и лишь попутно сообщается мнение названного законоучителя об особом характере "света первого дня", из толкований амораев становится очевидным, что с сотворением света было связано тайное учение, хотя амораи превратили его — как и в ряде других случаев — в учение, открытое для всех. Так, р.Шимон б.р.Иехоцадак спросил р.Шмуэля бар-Нахмана (он же — б.р.Нахмани):

"Я слышал, что ты знаток предания. [Скажи,] откуда создан свет?" Тот ответил: "Господь Пресвятой облачился им, как ризою (одеянием), и озарил мир Своим сиянием от края до края". Это он произнес шепотом. Сказал ему [р.Шимон]: "Ведь это полностью содержится в Писании: 'Облаченный светом, как ризою' (Псалом 104 [рус.103] :2), а ты говоришь это шепотом. Удивительно!" Тот ответил: "Как я слышал это шепотом, так и сказал тебе шепотом"⁸⁰.

Шепот в отличие от обычного чтения Писания служит намеком на тайну. Это, однако, не мешало р.Ицхаку, младшему современнику р.Шмуэля бар-Нахмана, произносить данное толкование во всеуслышание, так что р.Берехия, живший около двух поколений спустя, заметил: "Если бы р.Ицхак не толковал это"⁸¹, разве можно было бы это сказать?" Р.Берехия сообщил и ответ, дававшийся до р.Шмуэля бар-Нахмана и р.Ицхака на вопрос: "Откуда создан свет?", — "С места [нахождения] Храма создан свет". В древних мидрашах амораев⁸² вопрос, на который ответил р.Шмуэль бар-Нахман, передается в приведенной нами версии. Но в мидрашах Танхумы⁸³ имеется версия: "Как Господь Пресвятой создал мир?" Некоторые исследователи⁸⁴ приняли эту версию за основу, понимая данный вопрос следующим образом: "Из чего Господь создал мир?"; поэтому и ответ р.Шмуэля бар-Нахмана они воспринимают как утверждение того, что первичной материей, из которой создан мир, являлся свет. В действительности же смысл вопроса во второй версии таков: "Каким образом и в какой последователь-

ности Господь создал мир?”, и ответ на него ставит свет на первое место. Но что же все-таки имели в виду Шмуэль бар-Нахман и те мудрецы, от которых он воспринял ответ, передаваемый шепотом? Видимо, правы были исследователи прошлого века⁸⁵, приводившие в качестве параллели к словам мидраша цитату, принадлежащую Филону⁸⁶: “Господствующий Принцип озарен ярким светом, подобным одеянию. Первое творение Истинного Бытия, Логос, одет миром, словно облачением”. В другом месте он говорит⁸⁷: “Незримый и постигаемый лишь разумом свет есть отображение (эikon) Божественного Логоса, доводящее его до нашего сознания. Это — наднебесная звезда, источник всех видимых звезд. Его следует называть ‘сверхсветом’, из которого солнце, луна, звезды и прочие небесные тела черпают свой свет по мере своих возможностей”. Итак, свет, представляющийся “одеянием”, — это не что иное, как эманация Логоса. Сходным образом утверждает Шмуэль бар-Нахман, что первичный свет явился, когда Господь “облекся светом, как ризою”.

И действительно, в одном из источников⁸⁸ мы находим следующую версию вопроса и ответа: “’Откуда свет изошел в мир?’ Ответил ему: ‘Господь облекся словно в белую мантию’⁸⁹, и весь мир озарился блеском Его великолепия”. Понять эти слова р.Шмуэля бар-Нахмана помогает другое его высказывание: “В этом мире ходят при свете солнца днем и при свете луны — ночью, но в грядущем не будет так... В чьем же свете [будут] ходить? В свете Господа Пресвятого”⁹⁰. Свет грядущего — это первичная световая эманация.

Как мы видели выше, среди “десяти вещей, созданных в первый день”, Рав называет “меру дня и меру ночи”; имеется в виду сотворение времени. С этим не согласился р.Иехуда б.р.Симон⁹¹, сказавший о стихе “И был вечер, и было утро...” (Бытие 1:4): “Отсюда следует, что порядок времен уже существовал”. Видимо, р.Иехуда б.р.Симон, живший на три поколения позже Рава, воспринял традицию своих предшественников, так как р.Аббаху, современник р.Симона —

отца р.Иехуды — сказал о том же стихе: "Отсюда следует, что Господь Пресвятой творил миры и разрушал их, пока не создал эти, говоря: 'Эти Мне нравятся, а те Мне не нравятся' "⁹². Той же системы держится комментатор Псалма 90:5 [рус.89 :6]: " 'Ты унес их, как поток; они — словно сон' — это 974 поколения, которые были до сотворения мира и снесены мгновенно, ибо были дурны"⁹³. Это — иной вариант барайты, изложенной р.Шимоном хе-Хасидом (Симеоном Благочестивым): " 'Те, кто были истреблены безвременно — рекой разлилось основание их' (Иов 22:16). И это 974 поколения, которые были замыслены до сотворения мира, но не были созданы. Господь Пресвятой насадил их средь каждого поколения; это — бесстыдные [люди каждого] поколения" "⁹⁴. Есть основания полагать, что анонимный толкователь, утверждавший, что эти 974 поколения унесены потоком, был современником р.Иоханана и Реш-Лакиша⁹⁵, а р.Шимон хе-Хасид, видимо, полемизирует с ним.

Учение, основанное на утверждении, что ныне существующий мир пришел на смену целому ряду миров, некогда созданных и разрушенных, Филон приписывает большинству философов-стоиков. Сам он отвергает подобное мнение, так как, по его словам, невозможно отыскать смысл разрушения миров и создания новых. Нельзя приписывать Богу волю к разрушению и повторному построению миров. Первое противоречит Его благодати (доброте), а второе могло бы быть объяснено только, если новый мир будет совершеннее прежнего — вещь, противоречащая совершенству деяний Творца⁹⁶. И действительно, Филон недвусмысленно заявляет, что "время не существовало прежде мира"⁹⁷.

Откуда же взяли мудрецы Мишны и Талмуда идею о порядке времен, предшествовавшем миру, и о мирах, существовавших ранее нашего мира? Представляется вероятным, что предположение о существовании ущербных миров и поколений до сотворения нашего мира было призвано повысить сознание ценнос-

ти и степени совершенства настоящего, нынешнего мира и его творений и опровергнуть мнение о его несовершенстве, проповедовавшееся гностиками типа Валентина во II веке. Он развивал следующие слова Платона⁹⁸ об отношении вечности (эона) к космосу: "Так как самый образец есть существо вечное, то и эту вселенную вознамерился Он (Отец) сделать по возможности такую же. Но природа-то этого существа действительно вечная; а это свойство сообщить вполне существу рожденному было невозможно; так Он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устраивая заодно небо, создает [образ] пребывающей в одном (в единстве) вечности... — то, что называли мы временем". "Вечность" — это мир идей, противостоящий времени. В учении Валентина о вечностях "зоны" — это образцы времени, определяемые звездами. Они объединяются, образуя "полноту" (греческое *плерома*) — духовный мир. Гностик стремился освободиться от нашего, ущербного мира и достичь мира "вечностей".

Противоположностью этих воззрений и явилась система ряда миров, продвигающихся к большему совершенству согласно порядку времен.

Итак, мы рассмотрели взгляды мудрецов Мишны и Талмуда на сотворение мира, основываясь на высказываниях таннаев и амораев, то есть на том, что было принято и разрешено толковать. Эти толкования вытекали частично из рассказа Торы о сотворении мира и стихов книг Пророков и Писаний, затрагивающих данную тему. Мы видели, что в период амораев сфера толкования значительно расширилась. Мнения, считавшиеся некогда сокровенными и передававшиеся шепотом, проникли в область того, что толковалось во всеуслышание и преподавалось в бет-мидрашах. Мы столкнулись с недвусмысленной полемикой, направленной против "еретиков" (*миним*) и чуждых космогонических систем, хотя и об этих системах нельзя сказать, что они не оставили следа. Идеи, распространенные в эллинистическом мире, проникали и в

мир еврейских мудрецов, и представляется вероятным, что немалое число их толкований на тему сотворения мира — это не что иное, как отзвуки космогонических и космологических спекуляций, передававшихся "шепотом" в узких кругах "знатоков", погруженных в созерцание картины мироздания. Рассказывается и об амориях Вавилонии⁹⁹, хорошо известных в 4 веке, которые связывали занятие "галахами Творения" с теургическими и магическими действиями. Мы не знаем, имело ли место литературное оформление тайных учений периода амораев. Во всяком случае, насколько это касается Талмудов и мидрашей, даже высказывания, носящие явный отпечаток "сокровенного учения", переплетены с обычными толкованиями и приправлены общепринятыми сравнениями, притчами и образами. Лишь в кругах, занятых изучением "Божественной колесницы" (*Меркава*) и "Небесных храмов" (*Хехалот*), зарождается мистическая литература, такая, как Сефер Йецира и "барайты Сидрей-Берешит". Достаточно сравнить то общее, что имеют эти сочинения с Талмудами и мидрашами, чтобы заметить разницу как в стиле и характере изложения, так и в связанной с ними атмосфере.

Тот, кто читает различные учения о сотворении мира, от Платона до неоплатонизма, космогонические "драмы" гностиков или пехлевийскую литературу творения и предполагает, что эти системы были хотя бы частично известны мудрецам Мишны и Талмуда, будет удивлен весьма малым влиянием на них этой литературы. Ибо, как бы ни расширяли эти мудрецы библейский рассказ о сотворении мира, добавляя детали и комментируя его неясные места, они все же оставались верны его основе. Бог сам и единолично — без помощи демиурга, ангелов и прочих сил — является Творцом вселенной. Как бы ни подчеркивали мудрецы, что мир создан речением (словом)¹⁰⁰, все же последнее не приобрело значения "Логоса" в смысле, придаваемом ему учением Филона. Это "речение" — *маамар* — не стало ипостасью, ему не было приписано

самостоятельное бытие, так же как нельзя приписать подобного смысла и арамейскому термину *мемра* в Таргумах. Взгляд мудрецов Мишны и Талмуда на сотворение мира нашел свое сконцентрированное выражение в одном из обозначений Творца: "Тот, Чьим словом создан мир" (*Ми ше-амар ве-хайя ха-олам*); согласно одной традиции, его применял уже Шимон б.Шетах¹⁰¹, употребляя, правда, слово "творение" (*берешит*) вместо слова "мир"¹⁰². Принцип веры в Бога-Творца вселенной запечатлен в тексте молитвы "Амида" в виде формулы, унаследованной от праотца Авраама: "Бог Всевышний, Владыка неба и земли" (Бытие 14:19,22)¹⁰³.

¹ Иерус. Талмуд, Хагига 2:1, 77а.

² Берешит Рабба 1, 14, стр. 12; см. там же прим. к строке 6.

³ В Танхуме (изд. Бубера), Берешит 8 слова р.Ишмаэля ошибочно включены в ответ р.Акивы.

⁴ Берешит Рабба 1,15, стр. 13; см. также комментарий З.В.Эйнхорна и "Хиддушим" Давида Лурии к этому месту.

⁵ Этого стиха нет в Берешит Рабба; он находится в Иерус. Талмуде Хагига 2:1, 77 г-д. В Хагига 12а приведен другой стих – Амос 9:6.

⁶ Это – слова р.Элазара, сына р.Шимона, согласно Иерус. Талмуду и Берешит Рабба.

⁷ Сходное выражение имеется в сочинении, приписанном отцу церкви Клементину (*Recognitiones* I, 27): "Бог создал небо и землю... как единый дом".

⁸ Берешит Рабба 12, 14, стр. 112; в Танхуме (изд. Бубера), Берешит 17 слова р.Шимона приписаны школе Хиллела ввиду пропуска части текста.

⁹ Филон, *Quaestiones et Solutiones in Genesin* I, 2; см. также *De opificio mundi* 26–30.

¹⁰ Филон, *De opificio mundi* 16–18.

- ¹¹ Тамид 32а (цитировано по Флорентийской рукописи). Таково же чтение "Аггадот ха-Талмуд".
- ¹² Сифрей Зута, парашат-Пара (см. статью И.Н.Эпштейна, "Тарбиц" I, 1930, стр. 52).
- ¹³ Берешит Рабба, 1, 4, стр. 8.
- ¹⁴ Вопрос творения из ничего затронут в апокрифической и псевдоэпиграфической литературе — см. кн. Премудрости Соломоновой 11:17; Послание Аристея 136; II Маккав. 7:28; а также у Филона.
- ¹⁵ Берешит Рабба 2,4, стр. 17–18; см. также Тосефта, Хагига 2:6; Иерус. Талмуд, там же 2:1, 77а; Вавил. Талмуд, там же, 15а.
- ¹⁶ Ш.Либерман в сб. *Biblical and Other Studies*, Харвард Университи Пресс, 1963, 1, стр. 135–139; его же "Тосефта ки-фшута", Моэд, ч.5, стр. 1292 и далее.
- ¹⁷ *Evangelium Veritatis* 22:13 и далее, Евангелие от Фомы 55 и др. (цитируется Ш.Либерманом).
- ¹⁸ Дерех-Эрец Рабба, гл. 3, стр. 155, изд. Хиггера; Авот де-р. Натан, версия Б. гл. 32, 35а.
- ¹⁹ Существует версия (Тосефта, Иерус. и Вавил. Талмуды), согласно которой Бен-Зома сделал это в ответ на первый же вопрос р.Иехошуа.
- ²⁰ Либерман приводит в качестве параллели слова гностической секты Сынов Шета (Сифа): "Был свет вверху и тьма внизу, и пневма (дух, дыхание) между ними". Однако сходство с нашим источником здесь весьма отдаленное.
- ²¹ Берешит Рабба 4, 6, стр. 30 и прим. 1 там же.
- ²² Там же 12, 11, стр. 109 и прим. 8.
- ²³ См. Тосефта Негаим 9:9; Вавил. Талмуд, Нидда 69 б. См. также упомянутую статью Ш.Либермана, стр. 131.
- ²⁴ Берешит Рабба 10, 3, стр. 75, а также 78, 1, стр. 917. Ср. рассказ о посещении Рима р.Элиэзером и р.Иехошуа, там же 13, 9, стр. 118: "Спросил их Адриан: Что такое воды океана?".

- ²⁵ Берешит Рабба 3, 1, стр. 18.
- ²⁶ Танхума (изд. Бубера), Берешит 1.
- ²⁷ В Танхуме (изд. Бубера), Вайякхел § 7 и в стандартной версии Танхумы, там же § 6, данную притчу трудно примирить с приведенной там версией спора: "Р.Иехуда говорит: 'Тьму Господь создал вначале, а потом создал мир'. А р.Нехемия говорит: 'Мир создал Господь вначале, а потом создал тьму'. И действительно, Ватиканская рукопись 44 сообщает: "Р.Иехуда говорит: 'Он создал свет вначале, а потом – мир', а р.Нехемия говорит: 'Создал тьму вначале'".
- ²⁸ Следующие за притчей р.Иехуды слова: "Так же Господь: мир был темен... и облачился Он светом, а потом создал мир" (там же) – не принадлежат ему.
- ²⁹ Ялкут Шимони, Иов § 954.
- ³⁰ Мидраш Тхиллим 50, 1, стр. 279. Иного мнения держится А.Аптовицер, утверждающий, что здесь обсуждается вопрос о материи, из которой создан мир; однако он вводит в слова таннаев изречения амораев.
- ³¹ Хагига 2:1; Тосефта, там же 2:7 и к тому же месту Иерус. Талмуд 77г, Вавил. Талмуд 11б.
- ³² Псикта Раббати 95а; см. также "Аругат ха-Босем", ч. 1, стр. 242.
- ³³ "Великий Бундахишн", 4, 12–14.
- ³⁴ Хагига 12 а.
- ³⁵ Берешит Рабба 4, 7, стр. 31.
- ³⁶ Там же, 10, 3, стр. 75.
- ³⁷ Хагига 12а. Согласно версии "Хаггадот ха-Талмуд": "Сказал р. Ирмея: сказал Рав...".
- ³⁸ М.Йозель обратил внимание на некоторое сходство этого образа с диаграммой секты офитов, описанной Оригеном. Однако возможно, что слова эти имеют источником какой-то неотожествленный миф.
- ³⁹ *Аваним мефулламот* – от греческого слова *пелома* ("ил",

"трясина"). Этим словом воспользовался и Таргум при переводе стиха Иов 28:3.

⁴⁰ Берешит Рабба 1, 5, стр. 3.

⁴¹ Иерус. Талмуд, Хагига 2:1, 77 г. В Берешит Рабба 1, 2, стр. 2 отмечено, что введение передал "р.Хуна от имени Бар-Каппары", но по мнению Теодора (прим. к строке 6), лишь толкование в конце введения действительно связано с этими именами.

⁴² Ипполит, Elenchos V, стр. 102.

⁴³ Хагига 12а.

⁴⁴ См.Берешит Рабба 17, 1, стр. 151, где в его интерпретации мнения Менахема б. р. Иосе и р.Якова бар Куршая расходятся.

⁴⁵ Берешит Рабба 12, 10, стр. 107–108.

⁴⁶ Ср. Алеф-Бет де-р. Акива, буква хе, "Баттей-Мидрашот" II, стр. 363: "хе-йод" – не что иное, как произносимое имя (Бога), которым создан весь мир".

⁴⁷ Авот 3:14.

⁴⁸ Берешит Рабба, 1, 1, стр. 2.

⁴⁹ Морэ Невухим, ч. 2, гл. 6.

⁵⁰ Филон, De opificio mundi 17–20.

⁵¹ Танхума-Йеламдену, изд. Э.Урбаха, "Ковец ал-Яд" VI (16), 1966, стр. 20.

⁵² Там же. Такова же цель вопроса: "Почему он создан буквой бет?" в Берешит Рабба 1, 10, стр. 9 и в Иерус. Талмуде, Хагига 2:1, 77 г.

⁵³ Р.Иона от имени р.Леви (Берешит Рабба и Иерус. Талмуд там же) связывает с формой буквы бет изречение: "тебе не дозволено толковать, что вверх и что вниз..."

⁵⁴ Recognitiones II, 49.

⁵⁵ Тертуллиан, Adv. Marcionem I, 14–17.

⁵⁶ Филон, De opificio mundi 21.

- ⁵⁷ Сифрей Дварим § 307, стр. 344; см. также Мидраш Таннаим, стр. 187, изд. Хофмана.
- ⁵⁸ Берешит Рабба 12, 1, стр. 98; см. также Кохелет Рабба 2,12.
- ⁵⁹ Плутарх, De stoicorum repugnantibus, 21 и 31.
- ⁶⁰ Шаббат 77 б; см. также Иерус. Талмуд, Брахот 9:3, 13 г, от имени р.Нахорая.
- ⁶¹ Берешит Рабба 5, 9, стр. 38 и там же 20, 9, стр. 192.
- ⁶² Там же 10, 7, стр. 79, и параллели, указанные там же, в прим. к строке 5.
- ⁶³ Там же 12, 1, стр. 99 и 15, 5, стр. 138; Кохелет Рабба 2,14.
- ⁶⁴ Танхума, "Вайешев" 4.
- ⁶⁵ Берешит Рабба 1, 3, стр. 5 и 3, 8, стр. 24 (с примечаниями).
- ⁶⁶ Танхума (изд. Бубера), Берешит § 1 гласит: "Чтобы не сказали еретики..." См. там же § 12.
- ⁶⁷ Мехилта, Писха, гл. 14, стр. 50; Иерус. Талмуд, Мегилла 1:11, 74 д; Вавил. Талмуд, там же 9а.
- ⁶⁸ Филон, De opificio mundi 74–76.
- ⁶⁹ Берешит Рабба 8,4, стр. 59; ср. там же 17,4, стр. 155 – от имени р.Ахи.
- ⁷⁰ Там же стр. 60–61.
- ⁷¹ Там же стр. 62 и прим. 1.
- ⁷² Танхума-Йеламдену, изд. Э.Урбаха, "Ковец ал-Яд" VI,1966, стр. 25.
- ⁷³ Берешит Рабба, там же стр. 63; вариант – Иерус. Талмуд, Брахот 9:1, 12 д.
- ⁷⁴ Юстин, Dial. с Tryphon 62с, 1–2.
- ⁷⁵ Теофил, Ad Autolyc. II, 18.
- ⁷⁶ Ирений, Adversus Haecreses IV, 20, 1.

- ⁷⁷ Тертуллиан, *Adversus Praxean* 12, 1–2.
- ⁷⁸ Василий, *Hexameron*, Hom. IX, 6.
- ⁷⁹ Хагига 12а. В Берешит Рабба 41 (42), стр. 405 имеется сходное толкование от имени р.Иехуды бар-Симона, но оно опирается на стих Притч 4:18; см. также Берешит Рабба 3,6, стр. 21 и 12,6, стр. 103 (с примечаниями).
- ⁸⁰ Берешит Рабба 3, 4, стр. 19–20.
- ⁸¹ См. комментарий к Берешит Рабба, приписываемый Раши.
- ⁸² Берешит Рабба, там же, а также см. Вайикра Рабба 31,7, стр. 725 и Шемот Рабба 50, 1.
- ⁸³ Танхума (изд. Бубера), Берешит § 10, Вайякхел § 7.
- ⁸⁴ А.Аптовицер, С.Аален, Г.Шалом.
- ⁸⁵ И.Фройденталь, И.Вайнштайн, А.Альтман.
- ⁸⁶ Филон, *De fuga* 110.
- ⁸⁷ Филон, *De opificio mundi* 31.
- ⁸⁸ Пикта де-р.Кахана, "Куми-Ори", стр. 323, изд. Мандельбаума.
- ⁸⁹ То же выражение имеется в комментарии на Берешит Рабба, приписываемом Раши.
- ⁹⁰ Пикта де-р. Кахана, там же стр. 322.
- ⁹¹ Берешит Рабба 3, 7, стр. 23.
- ⁹² Берешит Рабба, там же. Р.Пинхас относит данное толкование к стиху 1:31.
- ⁹³ Мидраш Тхиллим 90, 13, стр. 392 (изд.Бубера); ср. там же 105,3, стр. 449 ("от имени р.Шмуэля бар Нахмани").
- ⁹⁴ Хагига 13 б; ср. Берешит Рабба 28,4, стр. 262.
- ⁹⁵ Оба, согласно Мидрашу Тхиллим (там же), обсуждали указанный стих.

- ⁹⁶ Филон, *De aeternitate mundi* 4.
- ⁹⁷ Филон, *De opificio mundi* 26.
- ⁹⁸ Платон, "Тимей" 37 D (рус. перевод – по изд. проф. Карпова, Москва 1879).
- ⁹⁹ Санхедрин 65б.
- ¹⁰⁰ Авот 5:1; Мехилта, "Шира", гл. 10, стр. 150; Берешит Рабба 17,1, стр. 151 (с примечаниями), а также Рош ха-Шана 32а. О формулах благословения см. Брахот 59а, Санхедрин 42 б.
- ¹⁰¹ Санхедрин 19а; ср. Тосефта, Йома 1:4.
- ¹⁰² Ср. благословение "Барух Осе Берешит" (Брахот 9:2) и др.
- ¹⁰³ Так в версии Эрец-Исраэль и в молитве "Маген-Авот" ("Щит праотцев").

ЧЕЛОВЕК

Цель и венец сотворения мира — человек. "Один человек равноценен всему сотворенному миру"¹, ибо лишь человеку дано познать Творца, Чьим словом создан мир. Человек и его проблемы, его тело и душа интересуют мудрецов Мишны и Талмуда гораздо более, чем природа и мироздание в целом. В анонимном толковании на слова Иеремии 9:22 : "Да не хвалится мудрый мудростью своею" говорится следующее: "Люди, познавшие солнце, луну и созвездия... достаточно мудры, чтобы применить этот великий опыт для познания деяний Божиих на небосводе... Они мудры, чтобы исправлять других, но не умудряются исправить собственную душу (самих себя)"².

Прежде, чем приступить к обсуждению взглядов мудрецов на человека, подытожим вкратце, что можно узнать об этом из Библии.

В Священном Писании господствует монистическое воззрение: человек не делится на два составных элемента — тело и душу, или плоть и дух. В книге Бытия 2:7 сказано: "и стал человек душою живою", но слово "душа" (*нефеш*) не аналогично здесь по смыслу греческому слову *псюхэ* или латинскому *анима*. Человек в целом — это "живая душа", то есть живое существо. Сотворение человека — единый акт. "Душа", в сущности, — это живой человек, поэтому слово "душа" используется вместо слова "человек". Когда Господь говорит Моисею: "Умерли все люди, искавшие души твоей" (Исход 4:19), имеется в виду не психическая сторона Моисея, а весь он в целом; то же относится к словам Элияху (Илии-пророка): "Искали душу мою, чтобы взять ее" (то есть "желали моей смерти").

I Цари 19:10). Но с другой стороны, слово "душа" выражает также все чувства и ощущения человека. Во фразе "Вы знаете душу пришельца" (Исход 23:9), как и в других подобных ей фразах слово "душа" обозначает то, что в наше время называют "экзистенцией человека", или английское Human condition.

Что составляет сущность души? Правда, сказано: "кровь — это душа" (Втор. 12:23), однако не имеется в виду, что кровь — это сущность души или составляющее ее вещество. Данный стих лишь констатирует факт, что с истечением крови ослабевает жизнедеятельность, а затем прекращается жизнь организма. Кровь здесь — это лишь проявление, манифестация жизни, так же как, например, дыхание или другие телесные и духовные явления. В сущности, душа всегда находится в человеке и присутствует во всех его поступках, причем не проводится грани между нею и телом. "Боже!... Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя" (Псалом 63 [рус. 62] : 2) — восклицает поэт. Здесь "душа" параллельна "плоти". Поэтому возможно такое сочетание, как, например, "к мертвой душе да не подойдет" (Числа 6 : 6) — имеется в виду умерший человек. Здесь слово "душа" заменяет слово "человек". Также и дух (*ruach*) есть лишь проявление жизни: "В Его руке душа всего живого и дух всякой человеческой плоти" (Иов 12:10). Дух — это не составная часть человека, а форма, в которой он выражается; отсюда возможны такие словосочетания, как "горечь духа" (огорчение, недовольство), "дух ревности", "дух блуда" и т.п. Правильно заметил И.Педерсен, что "дух" — это не центр души, а ее движущая сила, воздействующая на центр и толкающая его в определенном направлении. Любой орган тела как бы служит заместителем всего тела. Например, сердце замещает тело в целом. Душа, тело, дух — одна неделимая сущность, и можно сказать, что человек — это психофизический организм. Такое единство находит выражение в отсутствии в древнееврейском языке различия между словом и объектом, им обозначаемым

(*давар* — "слово", "вещь"). Причем отношение "слово — объект" подобно отношению "душа — тело". Чтобы указать на отсутствие, небытие чего-либо, древний еврей говорил: *ке-ло давар* (не существует, буквально: нет слова), ибо существующее выражается в действии и движении, а если нет действия и движения, то "нет слова", то есть нет ничего. Слово (*давар*) относится только к существующему, так что — с этой точки зрения — нет разницы между теорией и практикой и не существует абстракции. Реальность — это факт силы и действия, а это и есть жизнь. Жизнь воспринимается как сила. Болезнь ослабляет, уменьшает эту силу. "Излечить" — значит оживить, вернуть силу, вернуть жизнь. Хазаэль послан царем Арама (Сирии) к Элише с вопросом: "Оживу ли я от этой болезни?" (II Царь 8:8), то есть "Поправлюсь ли я?"

Сон есть усыпление этой силы, да и смерть — это не противоположность жизни, а ее крайнее ослабление. Поэтому умершие зовутся также *рефаим*, то есть "слабые". Царю вавилонскому, нисходящему в преисподнюю, мертвые говорят: "И ты стал бессилен (или болен — *хуллета*), как мы" (Исайя 14:10), как будто жизнь в преисподней продолжается, хотя и в ослабленной форме.

В свете этого проясняется смысл первого упоминания "древа жизни" в книге Бытия. Адаму разрешено есть плоды древа жизни, и они питают его жизненную силу; вкушение же плода древа познания лишает его этой силы, и жизнь его как бы слабеет. Интересно, что в самой Библии не встретишь более откликов на этот рассказ. Он даже не истолкован как объяснение сути человека или корня греха и зла в отличие от иных доктрин. Наоборот, Библия по-прежнему говорит о смерти, как составной части жизни. Иехошуа (Иисус Навин 23:14) сообщает: "Вот сегодня я ухожу по пути всей земли" (умираю), словно констатируя факт. Интересно, что и Моисей не жалуется на Божий приговор, хотя знает, что должен умереть, не завершив определенный отрезок своей жизни — не увидев Обе-

тованной земли. Умиравший "отходит к предкам". Библия же занята жизнью на земле, которая является "землей жизни", то есть дающей возможность этой жизни. Поэтому в Библии не ощущается романтической ностальгии в отношении пустыни (где некогда блуждали колена Израилевы); если пророк и восклицает: "Кто дал бы мне пристанище в пустыне!" (Иеремия 9:1–2), то лишь из чувства разочарования. Напротив, пустыня — это место проклятия, и если понимают эпоху блуждания в пустыне, то лишь как время подготовки к вступлению в Страну обетованную.

Человек живет среди своего народа, в обществе братьев-соплеменников; одиночество же — состояние ненормальное. Народ — это не просто собрание какого-то числа людей, он персонифицирован. Израиль — это и народ, и личность (его праотец — Иаков-Израиль). Поэтому нелегко порой определить, говорит ли Библия об индивидууме или о народе.

Взгляды мудрецов Мишны и Талмуда на человека коренятся в Библии, и дух Священного Писания движет ими. И все же эти взгляды являются плодом раздумий над реальным человеком со всеми противоречиями в его характере и поступках и особенно размышлений над парадоксом человека, в котором заключено, с одной стороны, бытие, а с другой — исчезновение. Поэтому мудрецов весьма занимали все детали создания и становления человека. Корень и основу проблемы они видели в стихе: "По образу Божьему создал Он человека" (Бытие 9:6, ср. 1:27). В изречении "Особая любовь проявлена ему тем, что он создан по Образу" (Авот 3:4) р.Акива утверждает, что избранничество человека в том, что ему известно о его сотворении по образу Божию. Бен-Аззай, ученик и товарищ р.Акивы, отмечал как "великий принцип Торы" следующий стих: "Вот родословие Адама: в день сотворения Богом человека подобием Божиим сделал Он его" (Бытие 5:1)³. Предназначение человека — познавать деяния Божии. Отправной пункт — это Бог, а не человек. В способе создания человека

и в образе, приданном ему Творцом, выражены два принципа: единство человеческого рода и ценность человека как отдельного индивидуума.

"Адам был создан единственным... ради мира между людьми, чтобы не говорил человек человеку: 'Мой отец больше (то есть выше) твоего'... И чтобы выразить величие Господа Пресвятого. Ибо человек чеканит много монет одним чеканом, и все они похожи друг на друга; а Царь над царями царей отчеканил всех людей чеканом Первого человека (Адама), но ни один из них не похож на другого. Поэтому каждый должен говорить: 'Ради меня создан мир' " (Санхедрин 4:5).

Таким образом, согласно Мишне, нет одинаковых людей, так как каждый — это личность сама по себе, имеющая собственную ценность и несущая ответственность за существование мира; но в то же время все "отчеканены одним чеканом" и никто не может сказать другому, что он — нечто особенное и исключительное. Барайта⁴, распространяя сказанное в Мишне, при-совокупляет вопрос: "Почему человек создан в конце (творения)?" И дает на него два ответа. Первый из них — "Чтобы не сказали еретики: 'У Него (Бога) был соучастник в деле' " — призван исключить возможность дуалистических воззрений на сотворение мира. Второй "И еще одно: почему он создан в конце? Если он возгордится, ему говорят: '[Даже] комар был сотворен раньше тебя' "⁵ — подчеркивает заключенное в человеке противоречие: с одной стороны, он отмечен печатью Бога, а с другой — даже комар опередил его. Чувство величия и ничтожества человека, выраженное поэтом в словах: "Что есть человек, что Ты помнишь о нем? ...Не многим умалил Ты его пред ангелами" (то есть по сравнению с ангелами. Псалом 8:4-5-5-6), танаи находили, еще до Филона⁶, в рассказе книги Бытия о сотворении мира. Тот факт, что смерть лишает человека способности говорить и двигаться, хотя органы тела остаются нетронутыми, укрепил это сознание двойственности.

Таннаям человек открылся как нечто сложное, состоящее из ряда слагающих его частей. Первый человек был целиком создан Господом, но в человеке рожденном участвуют еще двое: "Белое [в нем] — от мужчины, от него — мозг, кости и жилы; красное — от женщины, от нее — кожа, плоть и кровь; а дух, душа и дыхание (жизнь) — Господни. Все трое участвуют в нем" (Иерус. Талмуд, Килаим 8:4, 31г). В барайте из параллельного источника (Нидда 31 а-б) это деление изложено подробнее:

"Господь Пресвятой дает ему (человеку) дух и душу, черты лица, зрение, слух, дар речи, способность ходить, понимание и разум. Когда же приходит время его кончины, Господь берет Свою долю обратно, а долю отца и матери кладет перед ними. Р.Паппа сказал: 'Так говорят люди: удали соль из мяса — и оно годится лишь для собак' "

Здесь соль сравнивается с душой, дающей бытие телу.

Преимущество Божией части над двумя другими подчеркнуто в третьем источнике — притче Иехуды ха-Наси, попутно показывающей нам, что названное тройственное деление было известно еще до его времени. В притче говорится:

— Когда приходит час кончины [человека], Господь Пресвятой берет Свою долю, а долю отца и матери кладет перед ними, и отец с матерью плачут. Сказал им Господь: "Что вы плачете? Разве Я взял что-нибудь ваше? Я взял только Свое". Они же отвечают Ему: "Владыка мира! Пока Твоя доля была смешана с нашей, наша доля была неподвластна тлену и разложению; а ныне, когда Ты изъял Твою долю, наша доля лежит, подвержена тлению". Р.Иехуда ха-Наси приводил и другую притчу: "Чему это подобно? Царю, у которого был виноградник, и он сдавал его издольщику. Сказал царь своим слугам: 'Идите соберите виноград и возьмите мою долю, а принадлежащее издольщику оставьте ему'. Тотчас пошли они и исполнили царский наказ, а тот издольщик принялся кричать и

плакать. Сказал ему царь: 'Разве я взял что-нибудь твое? Разве не свое я взял?' Тот ответил ему: 'Государь! Пока твоя доля была вместе с моей, моя доля была защищена от грабежа и кражи; а теперь, когда ты взял свою долю, моя доля отдана на разграбление' ". Царь — это Царь над царями царей, Господь Пресвятой. Издольщик — это отец и мать человека. Пока душа в человеке, он под защитой; а когда умер, отдан во власть тления (Кохелет Рабба 5, 10).

Душа обнимает все жизненно важные элементы человека, все чувства и ощущения, и все это — доля Господа в человеке, без которой не могут существовать остальные его части и элементы. Но и этими остальными элементами в человеке нельзя пренебрегать. Это особенно подчеркнуто в заповеди почитания отца и матери, которое сравнивается с благословением пред Господом. Сравнение мотивируется тем, что все трое имеют долю в человеке⁷. Эта идея, известная уже р.Шимону б.Иохаю, в сходном виде отмечена и у Филона⁸. Последний обосновывает ее утверждением стойков о том, что в родителях имеется человеческий аспект, поскольку они смертны, но есть в них и аспект Божественного, так как они даруют жизнь. Но культ родителей, принятого у стойков, Филон не разделяет и даже противится ему⁹. Тем более нет надобности говорить, что проповедуемое мудрецами почитание родителей, которое они мотивировали участием отца и матери в рождении ребенка, далеко от учения стойков. Еврейские мудрецы учили: " 'Чтите каждый мать свою и отца своего, и субботы Мои соблюдайте' (Левит 19:3): все вы должны почитать Меня"¹⁰.

Идея относительно трех частей, составляющих человека, и объяснения, касающиеся участия трех указанных факторов, предполагают возможность отделения этих частей друг от друга. В связи с этим задавался вопрос: "Когда объединяются тело и душа?" Вопрос этот служил темой бесед еврейских мудрецов с иноземцами:

"Антонин спросил Рабби [Иехуду ха-Наси]: 'С ка-

кого времени появляются в человеке дурные наклонности (*йецер ха-ра*)?" [Рабби] ответил: 'С того часа, когда он создается'. Сказал [Антонин]: 'Если это так, он прорвал бы утробу [матери] и вышел наружу. Нет, [это происходит], когда он вышел на свет'. И признался перед ним Рабби, что это соответствует словам Писания: 'Ибо помысел сердца человека зол от юности его' (Бытие 8:21) ... И еще спросил его [Антонин]: 'С какого времени душа вселяется в человека?' Ответил [Рабби]: 'Когда он выходит из чрева матери'. Сказал ему [Антонин]: 'Оставь мясо без соли три дня — оно испортится! Нет, [это происходит], когда велено [состояться зачатию]'. И признал Рабби, что есть стих, подтверждающий это: '[Пока душа моя во мне] и дух Божий в ноздрях моих... [и повеление Твое хранило дух мой]' (Иов 27:3 и 10:12), то есть 'Когда Ты вложил в меня душу? Когда повелел относительно меня' "11.

Итак, Рабби принимает ответ Антонина, утверждающего, что душа вселяется в зародыш при его образовании. Интересно, что здесь сам источник свидетельствует о том, что данное мнение Рабби воспринял из нееврейской среды. Оба собеседника — император-философ¹², представитель эллинистической культуры, и духовный руководитель евреев — придерживаются взгляда, проводящего грань между телом и душой. Это было не просто личное мнение р.Иехуды ха-Наси, а распространенное воззрение. Так, его современник, принадлежавший к партии хасидеев и прозванный "Кодеш ха-Кодашим" (Святая Святых Храма)¹³, сказал: "У всех существ, сотворенных из неба, душа и тело из неба; а у всех существ, сотворенных из земли, душа и тело из земли, кроме человека, душа которого — из неба, а тело — из земли. Поэтому если он соблюдает Тору и волю Отца Небесного, то подобен высшим существам, как сказано: 'Я сказал: вы — боги, и сыны Всевышнего все вы' (Псалом 82 [рус. 81] : 6); а если не соблюдает Тору и волю Отца Небесного, то подобен тварям низшим, как сказано (там же : 7): 'но умрете,

как [всякий] человек' ” (Сифрей, ”Хаазину” § 306, стр. 340–341).

Итак, согласно этому взгляду, человек — нечто среднее между небесными и земными созданиями, но может возвыситься и занять свое место среди существ небесных, если будет следовать Торе и воле Божией; и наоборот, если он не следует Торе, то возвращается в существо полностью земное. В другой барайте подчеркнута разница между духовными свойствами человека и его телесными потребностями:

”Шесть вещей сказано о человеке: три из них — как у ангелов и три — как у скота (животных). Вот три вещи, как у ангелов: у них есть разум ...они ходят прямо... и говорят на священном языке, как ангелы. А вот три вещи, как у скота: они едят и пьют... плодятся и размножаются... и выделяют отбросы, как скот” (Хагига 16а).

Аморай Эрец-Исраэль 4 в. выражают эту идею, опираясь на Библию:

”И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчиной и женщиной сотворил Он их’ (Бытие 1:27). Р.Иехошуа бар-Нехемия от имени р.Ханины бар-Ицхака и учителя наши от имени р.Э[лазара] сказали: ’Он создал в нем (в человеке) четыре возвышенных вещи и четыре низменных. [Человек] ест и пьет, как скот, плодится и размножается, как скот, выделяет отбросы, как скот, и умирает, как скот. А возвышенные — он стоит, как ангелы, говорит, как ангелы, разумен, как ангелы, и видит, как ангелы’ ” (Берешит Рабба 8,11, стр. 64).

Эти идеи напоминают воззрения Филона¹⁴, но тот вслед за Платоном¹⁵ различал в человеке не два, а три таких ”уровня”: материальное тело, связанная с телом материальная душа и заключенный в духе разум, который является Божественным. Человек состоит из земной материи и Божественного духа; он создан одновременно смертным и бессмертным. Смертным в отношении тела, бессмертным в отношении разума¹⁶.

Разум — это часть благословенной души, нечто от

”первой печати” — Первого человека, который целиком являлся идеей. Такой же ”антропологический дуализм”, сходный с филоновским в своей крайности, но изложенный не в философском, а в риторико-проповедническом стиле, представлен Иосифом Флавием (Иосефом б.Маттитией). В речи, произнесенной им в Галилее (в связи с отказом кончить жизнь самоубийством), он говорит: ”Правда, всем телам суждено умереть, так как они сделаны из преходящей материи; но душа не умрет, а пребудет вовеки, ибо она — Божественная часть, обитающая в телах” (Иудейская война III, 8,5). Те же воззрения влагает Иосиф в уста вождя zelотов Масады (Мецады) Элазара б.Яира; но поскольку речь Элазара служит обратной цели — убедить героев Масады покончить с собой (ввиду угрозы римского плена), она сформулирована с большей остротой и резкостью:

”От самого раннего пробуждения сознания... нам внушалось унаследованным от отцов Божественным учением — а наши предки подкрепляли это и мыслью, и делом — что не смерть, а жизнь — несчастье для людей. Ибо смерть дарует душам свободу и открывает им вход в родное, светлое место, где их не могут постигнуть никакие страдания. До тех пор, пока они находятся в оковах брэнного тела и заражены его пороками, они, в сущности говоря, мертвы, так как Божественное с тленным не совсем гармонирует. Правда и то, что душа может творить великое и будучи привязана к телу, ибо она делает его своим восприимчивым орудием, управляя невидимо его побуждениями и делами возвышая его над его смертной природой. Но когда она, освободясь от притягивающего ее к земле и навязанного ей бремени, достигает своей настоящей родной обители, тогда только она обретает блаженную мощь и ничем не стесняемую силу, оставаясь невидимой для человеческого взора, как сам Бог” (там же VII, 8, 7) ”.

Итак, пребывание души в теле принижает ее, а ее избавление от телесных оков представляет собой осво-

бождение. Данная формулировка является крайней по сравнению со словами мудрецов Мишны и Талмуда. Для них "сотрудничество" души и тела положительно, и возвышение человека происходит не через освобождение души от тела, а путем добрых дел и соблюдения заповедей, в то время как Иосиф Флавий возводит разрыв между телом и душой в принцип — воззрение, весьма сходное с учением Филона. Конечно, особая ситуация, в которой Элазар произнес свою речь, может объяснить резкость формулировки и крайность ее выражения, и все же слова Иосифа (вложенные в уста оратора) свидетельствуют о том, в какой мере этот "антропологический дуализм" был распространен в конце эпохи существования Храма, предшествовавшей времени р.Иехуды ха-Наси и р.Симая.

Разделение между душой и телом породило проблему в области учения о воздаянии. Который из этих двух элементов ответствен за поступки человека? Кому полагается награда или наказание, и как это осуществляется?

Этот вопрос также возникает в ходе дискуссии Антонина с Рабби (Иехудой ха-Наси), о которой рассказывает в Мехилте де-р.Ишмаэль ("Шира", гл.2, стр. 125): "Антонин спросил нашего святого учителя [Рабби]: 'Когда человек умирает и его телу приходит конец, призывает ли Господь его на суд?'"* Ответил ему [Рабби]: 'Прежде чем спрашивать меня о нечистом теле, спроси о душе, которая чиста. Вот притча о царе из плоти и крови, у которого был прекрасный плодовый сад...' " Тот же вопрос изложен более подробно, да и притча более полна в Вавилонском Талмуде (Санхедрин 91 а-б):

— Антонин сказал Рабби: "Тело и душа могут оправдаться на суде. Как именно? Тело говорит: 'Грешила душа, и с того дня, как она покинула меня, я лежу

* Грамматически неясно, идет ли здесь речь о призывании на суд человека или его тела — ср. продолжение цитаты. (Прим. перев.)

в могиле недвижимо, как камень'. А душа говорит: 'Грешило тело, и с того дня, как я покинула его, я порхаю в воздухе, как птица' ". Ответил ему [Рабби]: "Приведу притчу, на что это похоже. У царя из плоти и крови был прекрасный сад, и в нем великолепные плоды. Он поселил там двух сторожей, одного хромого, а другого слепого... Хромой сел на плечи слепого, и так они достали [плоды] и съели их. Однажды пришел хозяин сада и спросил их: 'Где же мои прекрасные плоды?' Сказал ему хромой: 'Разве есть у меня ноги, чтобы ходить?' А слепой сказал: 'Разве есть у меня глаза, чтобы видеть?' Что же сделал [царь]? Посадил хромого на спину слепого и судил их вместе. Так и Господь Пресвятой приводит душу, вселяет ее в тело и судит их вместе..."¹⁸.

При том общем, что имеется в идее "антропологического дуализма" мудрецов Мишны и Талмуда и в стойко-платонических воззрениях, господствовавших в эллинистическом мире, все же концепция двойственности с ее противопоставлением плоти и духа еврейских мудрецов выражена не столь резко. Мы не находим у них разделения душ на такие, которые никогда ни вселялись в тело — это чистые души, прислуживающие Творцу, и другие, склонные к материализации, которые нисходят, чтобы вселиться в тело, как это излагается у Филона¹⁹. Мнения, заимствованные извне и не опирающиеся на библейские источники, ограничены рамками веры в воздаяние и в допущение свободы выбора. Развитие, имевшее место в области этих верований, наложило отпечаток на "антропологическую концепцию", она же оказала обратное влияние на них. Поучительны в этом отношении слова танная Акавии б.Махалалеля, жившего приблизительно во времена Хиллела и Шаммая и, возможно, современника Филона:

"Задумайся над тремя вещами, чтобы не совершить проступка. Знай, откуда ты пришел, и куда идешь, и перед Кем тебе придется давать отчет. Откуда ты пришел? Из зловонной капли (спермы). А куда идешь?

Туда, где прах, тлен и разложение. А перед Кем тебе придется дать отчет? Перед Царем над царями царей, Пресвятым, благословен Он”²⁰.

Акавия б.Махалалель не упоминает души и тела, а обращается к человеку в целом, говоря ему: ”Ты пришел из зловонной капли”; и тому же человеку в целом — как и в вышеприведенной притче, но без указания на двойственность состава — придется давать отчет перед Богом. Слова танная напоминают речь Иова (10:9—10): ”Вспомни, что Ты, как из глины, сделал меня, и в прах меня возвратишь. Не Ты ли выпил меня, как молоко, и, как творог, сгустил меня? ...” Но в то время как в словах Иова нет выражения презрения человеку — утверждается лишь, что он вылеплен словно из гончарной глины, то в изречении танная насчет ”зловонной капли” презрительный оттенок имеется. Иов восклицает: ”Если бы я был как небывший из чрева перенесен во гроб!”, но затем он продолжает: ”В страну мрака... тени смертной и неустройства”(там же 10:19—22). Так что вопрос воздаяния — это дело чисто земное, и об этом он думает в смятении. Наоборот, Акавия б.Махалалель говорит, что человек, после того как сойдет во прах, должен будет дать отчет перед Богом. Акавия не повторяет слова Иова (34:14—15): ”Если бы Он...дух и душу Свои взял к Себе ...человек возвратился бы во прах”, или Экклесиаста (12:7): ”И возвратится прах в землю, а дух вернется к Богу, который дал его”. Оба эти отрывка не говорят о каком-либо продолжении, связанном с жизнью человека. Акавия же стремится подчеркнуть ответственность и высокое положение человека, который даст отчет перед Царем над царями царей, причем это тот же человек, что пришел из ”зловонной капли” и уходит туда, где ”прах, тлен и разложение”. Отчет в делах будет дан человеком, обладавшим как телом. так и духом. Лишь результат отчета перед Богом определит, вернется ли душа к Тому, Кто ее дал.

В таком духе р.Шмуэль бар-Нахман от имени р.Авдими из Хайфы толкует упомянутый стих Экклесиас-

та (12:7): "Так сказал Господь Пресвятой тому человеку: 'Смотри: Я Пречист, и обитель Моя чиста, и слуги Мои чисты, и душа, которую Я даю тебе, чиста. Если ты вернешь Мне ее такой, какой Я дал ее тебе, хорошо; а если нет — Я сожгу ее пред тобой'"²¹. Таким образом, чистота души не есть нечто заранее утвержденное и непреходящее, это — результат жизни человека в целом, его плоти и духа. Отсюда — интерес мудрецов к человеческому телу.

Таннаи обсуждали проблему сотворения человеческого тела, и слова их об этом передаются по большей части амораями:

— Р.Ханина б.р.Паппа учил: "Почему написано: 'Иду ли, лежу ли — Ты очищаешь меня [как зерно веянием — *зерита*]*, и все пути мои известны Тебе' (Псалом 139 [рус. 138] :3)? Это учит нас тому, что человек создан не из всей капли (спермы), а из отборного в ней". А школа р.Ишмаэля учила: "Это подобно человеку, веющему зерно на гумне: годное в пищу берет, а отбросы оставляет"²².

Такой взгляд на образование эмбриона "из капли" известен в древнем мире со времен Аристотеля. Филон²³ пишет: "Среди живых тварей мы находим следующий порядок: они начинают с наиболее низменного в их природе, а кончают наиболее возвышенным; что возвышенно — мы покажем [в дальнейшем]. Семя есть начало образования живых существ. Ясно, что это — вещество низшего порядка ...но, будучи введено в утробу матери и сгустившись, оно приобретает способность к движению и превращается в органическую природу (начинает расти). Органическая природа лучше семени, ибо движение лучше покоя, но природа оформляет как мастер — или правильнее будет сказать: как совершенное мастерство — живое существо путем распределения влажного вещества по различным членам и частям тела, а духовного [элемента] — обем

* Существуют иные толкования этого места: "измеряешь" и др. (Прим. перев.)

силам души: силе питающей и силе ощущающей. Можно умолчать здесь о силе мыслительной, считаясь с мнением говорящих, что она приходит извне, что она Божественна и вечна”.

В оценке ”семенной капли” (спермы) нет расхождений между Акавией и Филоном. Во взглядах на образование различных частей тела есть сходство между Филоном и амораями, хотя в то время, как Филон пользуется абстрактной терминологией, амораи, обращаясь к простым людям, используют понятные последним образы и сравнения.

Филон, говоря о сотворении человека, прибегает к термину ”природа” (греческое *φύσις*), которую он уподобляет ”мастеру” (*τεχνитес*), и не упоминает Бога в этой связи, так как человеческое тело является земным и преходящим, подвластным греху. Бог не имеет к этому отношения, как и ко злу вообще: ведь зло — не от Бога, от Него проистекает лишь добро. Поэтому Он поручил создание тела другим факторам, и вот почему в книге Бытия сказано: ”Сделаем (сотворим) человека”²⁴. Все это относится к Первому человеку, а в отношении его потомков Филон еще более пессимистичен, ибо Первый человек, праотец всего человеческого рода, был наиболее совершенен, значительно отличаясь от своего потомства телом и душой. Его дети стояли ступенью ниже, и этот процесс продолжался с каждым поколением, так что силы и качества людей — как телесные, так и душевные — слабели и уменьшались²⁵.

Что касается мудрецов Мишны и Талмуда — им и в голову не приходило сказать, что тело не создано Богом. Библейские слова ”по образу Божию создал Он человека” относятся к человеку в целом, как следует из рассказа о Хиллеле Старшем, полностью противоречащего воззрениям Филона. Вот этот рассказ:

— ”Человек милосердный благотворит душе своей” (Притчи 11:17) — это Хиллел Старший. Хиллел Старший, простившись со своими учениками, пошел прочь, удаляясь. Спросили его ученики: ”Рабби, куда ты

идешь?" Он ответил им: "Исполнить заповедь". Они спросили: "Какую же заповедь собирается исполнить Хиллел?" Он ответил: "Помыться в бане". Они спросили: "И это — заповедь?". Он ответил: "А как же! Как поступают с царскими изображениями, которые [язычники] ставят в своих театрах и цирках? Тот, кто к ним приставлен, чистит их и моет, и за это дают ему средства к существованию... А мы, созданные по образу и подобию [Божиему], как написано: 'Ибо по образу Божию создал Он человека', — тем более [достойны этого]!"²⁶.

Мнения Хиллела, который относил стих "По образу Божию создал Он человека" к человеку в целом, придерживались и таннаи более позднего времени. Р.Акива не побоялся сказать: "Каждый, проливающий кровь, уничтожает подобие [Божие]", а его ученик Бен-Аззай добавил: "Каждый, отказывающийся плодиться и размножаться ...как бы преуменьшает подобие [Божие]"²⁷. Продолжение рода человеческого — вот в чем заключается поддержание "образа Божия" на земле, а отнюдь не в освобождении души от телесной оболочки. Эта идея нашла выражение в притче, схожей с притчей Хиллела в Мидраше Таннаим:

"Притча о царе из плоти и крови, который вступил в некую страну и воздвиг себе статуи, создал свои изображения и отчеканил монеты (со своим портретом). Со временем попадали его статуи, сломались изображения и вышли из употребления монеты, и преуменьшился (стал редок) образ царя. Так же всякий, кто проливает кровь ...как бы уменьшает [в числе] подобие Царя [Небесного]"²⁸.

Как мы уже частично видели, Филон делает различие между "первичным" и первым историческим человеком, а также между ним и его потомством²⁹. Подобного деления не найти у таннаев. Когда Паппос истолковал стих " 'Вот Адам стал как один из Нас' (Бытие 3:22) — как один из ангелов", р.Акива оборвал его: "Хватит, Паппос!"³⁰. Правда, Адам был создан из земли, а Ева — из его ребра, и поныне "не может

быть муж без жены, а жена — без мужа”, но и теперь, как прежде, ”оба они не могут существовать без Божественного Присутствия (Шхины)”³¹. Толкования, подчеркивающие разницу между Первым человеком (Адамом) и прочими людьми изображением его неким исполином, появляются лишь во времена амораев, начиная с 3 в. Р.Иехуда говорит от имени Рава³²: ”Первый человек был от края света и до края... Когда же провинился, Господь Пресвятой наложил на него Свою руку и уменьшил его”. Р.Ирмея б.Лазар сказал: ”Когда Господь Пресвятой сотворил Первого человека, Он создал его андрогином (двуполым)”. А р.Шмуэль бар-Нахман сказал: ”Когда Господь Пресвятой сотворил Первого человека, он создал его двуликим и распилил его, сделав спину тут и спину там”³³.

Более ста лет тому назад ряд исследователей³⁴ уже указывал на сходство этих описаний с рассказом из ”Пира” Платона³⁵. Но, кажется, данное ”сходство” проливает свет скорее на сам принцип подобных сопоставлений. В ”Пире” мы находим вложенный в уста Аристофана мифологический рассказ, в котором сущность Эроса определяется как тоска по утраченной цельности человека, являющегося теперь лишь частью того, чем он некогда был. В приведенном же мидрашем высказывании не делается подобных выводов. Идею двуполости аморай р.Ирмея возводит к стиху ”мужчиной и женщиной создал их” (Бытие 5:2), а р. Шмуэль бар-Нахман стремится сгладить разницу между своими словами (”распилил его”) и библейским стихом ”и взял одно из ребер его” (там же 2:21); но они не пытаются придать этому какой-либо особый смысл. Мы видим здесь явление, сходное с тем, с которым уже сталкивались при толкованиях амораями рассказа о сотворении мира³⁶. Фрагменты мифов и легенд, имевших хождение в определенных кругах, были не только восприняты, но и иудаизированы, и это лишило их мифологической специфики. Двуполый и двуликий человек не является здесь идеальной, совершенной формой, и когда Господь ”распиливает

его" надвое, это не делается с целью воспрепятствовать бунту сотворенных существ против богов, причем аморай не проводит различия между "распиливанием" надвое и изъятием у Адама ребра. Тот же человек, бывший двуполым, превращается в мужчину и женщину, в то время как, согласно Филону, Бог создал вначале "человека как вид", который и был двуполым, и лишь потом сотворил Адама. Даже в толкованиях амораев, преувеличивавших размеры Первого человека, и сходных со словами Филона, все же отсутствует принятое им различие между "человеком небесным", который не создан, а "отпечатан" по образу и подобию Божию³⁷, и человеком, созданным из земли. Наоборот, именно амораи стремились, видимо, исключить подобную концепцию. Рав и р.Элазар, в сущности, говорят об уменьшении роста не только последующих за Первым человеком поколений, но и самого Адама: "когда он провинился, Господь Пресвятой наложил на него Свою руку и уменьшил его" (см. выше). Сходная тенденция заметна и в аггаде, говорящей о сиянии и блеске, исходившем от Адама:

" [Сказал] р.Леви от имени р.Шимона б.Менасии: 'Пята Первого человека затмевала солнечный диск. И не удивляйся: в мире заведено, что человек делает себе два дискариона (блюдо-поднос) — один для себя, а другой для домочадцев. Чей он делает более красивым? Разве не свой? Так же Первый человек был создан для служения Господу Пресвятому, а солнечный диск — чтобы служить людям; тем более [ясно], что пята Первого человека должна была затмить солнечный диск' "³⁸

Итак, Адам при всей ослепительности своего блеска — всего лишь слуга Господа Бога.

Согласно ряду гностических систем, боги, особенно верховное божество, носят такие имена, как "Совершенный человек", "Первый человек", "Человек света" и даже просто "Человек" (Антропос). Видимо,

амораи в начале 3 века знали подобные системы. Об этом свидетельствуют слова р.Хошайи:

”Когда Господь Пресвятой создал Первого человека, ангелы служения ошибались и пытались называть его (человека) Пресвятым. На что это похоже? На царя и его наместника, которые ехали в колеснице. Граждане желали приветствовать царя и кричали ’Государь!’, но не знали, кто из них [царь]. Что же сделал царь? Столкнул другого с колесницы, и [все] узнали, кто из них царь. Так же, когда Господь создал Первого человека, ошибались ангелы. Что же сделал Господь? Навел на него сон, и все узнали, что это человек. Поэтому сказано: ’Оставьте надежду на человека’ и т.д. (Исайя 2:22)”³⁹.

В другом мидраше подробнее говорится о связи между размерами Адама и тем, что его принимали за Бога:

”И сказал Бог: сделаем человека по образу Нашему’ — Он создал его от края света до края. Откуда это известно? Из написанного: ’Со дня, когда Бог сотворил человека на земле, и от края неба до края неба’ (Втор. 4:32). Увидели ангелы новый образ, хотели ему поклониться, но Михаэль (Михаил-архангел) ... крикнул на них: ’Это же человек!’ ...”⁴⁰.

Представляется также вероятным, что сам Рав, сказавший: ”Первый человек был еретиком” (*мин*)⁴¹, имел в виду ”Первого человека” еретических сект. Не исключено, что во времена Рава в еврейских кругах Вавилонии были известны иранские легенды о древнейшем человеке (Гайомард) и о первой паре людей (Машье и Машьяне), которые ”были соединены друг с другом и были одного роста. Сошло на них Сияние (Хуарра). Они были так похожи друг на друга, что было неясно, кто из них мужчина, а кто — женщина”⁴². Возможно, что спекуляции на эти темы были восприняты еврейскими кругами, как некое добавление к библейскому рассказу, подобно отпечатку, наложенному ими на гностико-христианские сочинения. Правда, иранский миф дошел до нас в источниках позднейшего периода, но нет основания полагать (как делают

некоторые исследователи), что он при всей своей сложности порожден влиянием отдельных фраз мидраша. Наоборот, амораи восприняли фрагменты мифов о сотворении человека, имевшие хождение в их окружении, изъяли их мифологическое содержание и подчинили их принципам своей веры. Но все же и их воззрения не избежали влияния этих мифов, и в немалой мере.

Само признание особенностей Первого человека преуменьшило значение того факта, что, согласно библейскому рассказу, он был создан последним в процессе сотворения мира. Ясно, что открыто отрицать это утверждение было невозможно, однако нашелся компромисс. Человек был и первым, и последним. Реш-Лакиш (р.Шимон б.Лакиш), которому также, среди прочих, приписывается мнение о сотворении Адама двуликим, так толковал стих псалма 139 [рус.138]:5.

” ’Сзади и спереди Ты объял меня’ (или ’создал меня’ — *цартани*). ’Сзади’ (после) — это последний день, а ’спереди’ (прежде) — первый день ...’И дух Божий витал над водою’ (Бытие 1:2)* — это дух Первого человека, как сказано: ’И почиет на нем дух Господень’ (Исайя 11:3)”.

Последний, приведенный в качестве доказательства стих (где пророк говорит о Мессии) указывает, возможно, на отождествление духа Первого человека с духом Мессии. И действительно, имеется эсхатологическое толкование Реш-Лакиша, опирающееся на тот же стих. Однако сама возможность отождествления вызвала опровержение его слов. Его товарищ р.Элазар отрицал приведенное толкование слова ”спереди” (или ”прежде”) в значении первого дня творения и предложил собственное, довольно натянутое толкование: ” ’Да произведет земля душу живую’ (Бытие 1:24)** — это дух Первого человека”⁴³.

* Этот стих относится к первому дню творения (*Прим. перев.*)

** Стих относится к шестому дню, но данные слова все же предшествуют словам о создании ”животных, и гадов, и зверей земных”. (*Прим. перев.*)

В IV веке иной компромисс был найден р.Берехи-ей:

"Когда Господь Пресвятой пожелал создать мир, Он начал творение с Первого человека, но создал его неодушевленным ("големом"). Собрался вдохнуть в него душу, [но] сказал: "Если Я оживлю его сейчас, он скажет, что сделан как соучастник творения. Нет, оставляю-ка его неодушевленным, пока не сотворю все [прочее]". Когда окончил все, сказали ангелы служения: 'Разве Ты не сделаешь человека, как говорил?' Он ответил им: 'Я уже сделал его, и ему недостает только, чтобы Я вдохнул в него душу'. И оживил его, и завершил им мир. С него начал и им закончил, как написано: 'Сзади и спереди Ты объял (сотворил) меня' " (см. выше)⁴⁴.

Толкователь воспользовался здесь высказыванием о сотворении человека, носящим мифологический характер: "Создал его неодушевленным, и лежал он от края света до края", и присоединил его к мотиву, заимствованному из рассуждений таннаев относительно опасения "еретических" толкований: "чтобы не сказали, что он (человек) участвовал в деяниях" Бога. Современник р.Берехии, аморай р.Ирмея б.р.Элазар, сообщивший предание о сотворении человека двуполым, не побоялся изменить уже приводившееся толкование на стихи книги Притч 9:1—4 и закончил его следующими словами:

— Потом она (Мудрость) "послала служанок своих провозгласить с возвышенностей городских: 'Кто неразумен — обратись сюда, и кто немудр'..." — это Адам и Ева. "С возвышенностей городских" — ибо Господь Пресвятой дал им способность летать и назвал их божествами, как сказано: "И станете как боги" (Бытие 3:5); и после такой хвалы — "Кто неразумен — обратись сюда"! Ибо они оставили познание Господа и последовали совету Змея⁴⁵.

Мудрецов интересовал потомок Адама — живой человек. Он не в меньшей мере, чем его праотец, является творением Божиим. Именно в мидрашах таннаев⁴⁶

подчеркнуто чудо формирования плода в утробе матери как бесподобное деяние Творца:

''Существо из плоти и крови (человек) неспособно творить образ в темноте, а Господь Пресвятой творит образ во тьме⁴⁷, как сказано: 'Не сокрыты были кости мои от Тебя, когда созидаем был я в тайне, образуем в глубинах земли' (или утробы. Псалом 139[рус.138]:15). Существо из плоти и крови, когда собирается создать образ, начинает с головы или одного из членов, а потом завершает его; но Господь Пресвятой создает образ целиком одновременно, как сказано: 'Он есть Творец всего' (Иеремия 10:16), а также сказано: 'Нет Твердыни (*цур*), как Бог наш' (1 Самуил 2:2), то есть 'нет мастера (*цайяр*), подобного нашему Богу'. Существо из плоти и крови идет к ваятелю и говорит: 'Сделай мне статую отца', а тот отвечает: 'Пусть твой отец придет и постоит предо мной', или 'Принеси мне его портрет, а я сделаю с него статую'. Но Господь Пресвятой не таков: Он дает человеку ребенка из капли жидкости, и тот похож внешностью на отца''.

Не все таннаи утверждали, что Господь формирует ребенка в один прием. От имени р.Иоханана б.Заккая сообщается⁴⁸, что плод во чреве принимает законченную форму по истечении 40 дней, причем ничего не говорится относительно пола младенца; в то время как р.Ишмаэль полагал, что плод мужского пола бывает завершен на 41-й день, а женского — на 81-й⁴⁹. При обсуждении этой темы они ссылались на Клеопатру, "царицу Александрийскую", по приказу которой умерщвлялись и обследовались беременные рабыни⁵⁰. Это доказывает, что данные сведения дошли до них извне. Подобно Аристотелю, Плинию, Галену и др. таннаи также расходились во мнениях по вопросу о том, с какого органа начинается формирование плода. По мнению Аббы Шаула, плод образуется с пупа, а согласно мнению других — с головы⁵¹.

Таннаи рассматривали человека как микрокосм, то есть мир в миниатюре (*олам катан*)⁵². Р.Иосе ха-Глили сказал⁵³: "Все, что Господь Бог создал на зем-

ле, Он создал и в человеке... Создал леса в мире — создал леса и в человеке — это волосы..." и т.д., то есть все органы человека сравниваются с определенными элементами внешнего мира. Филон⁵⁴ также видел в человеке микрокосм. Он утверждал, что Бог — величайший и совершеннейший мастер насаждений. Его плантация — это мир, который является и почвой, и деревом; то же наблюдается и в человеке — этом "малом мире". Опираясь на стих "Насадивший ухо [человеку] — разве не слышит? Создавший око — разве не видит?" (Псалом 94 [рус. 93] :9), он говорит: "Бог взял тело, подобное глубоко распаханному полю, и создал в нем чувства, как борозды". После этого Филон переходит к описанию "насаждения" душевных и умственных сил. В то время как упомянутый таннай сравнивает члены и органы человеческого тела с объектами внешнего мира, Филона интересуют не части тела, а душевные свойства и чувства. Сравнение Господа с мастером посадок, а космоса и человека — с деревом отсутствует в толкованиях мудрецов Мишны и Талмуда, в толковании р.Иосе ха-Глили мы встречаем притчу о посеве:

"Почему написано: 'Славлю Тебя, ибо я дивно устроен. Чудны дела Твои, и душа моя сознает вполне' (Псалом 139 [рус. 138] :14)? Взгляни: Господь Пресвятой не то, что плоть и кровь. Существо из плоти и крови — человек — бросает семена в борозду, и каждое всходит согласно своему виду; Господь же создает зародыши во чреве женщины, и все получают одного вида" (Нидда 31а).

Но эта притча призвана подчеркнуть именно разницу (а не сходство) между сеятелем-человеком и Господом, формирующим плод. Кроме того, мудрецы Мишны и Талмуда даже не пытались толковать в таком аспекте, например, стих, приводимый Филоном, или следующий стих: "Отрасль насаждения Моего, дело рук Моих, к прославлению [Моему]" (Исайя 60:21). Поэтому трудно отыскать в высказываниях Филона "еврейскую мистическую традицию" (как

это пытается сделать Ицхак Бер), ибо ей неизвестно "космическое древо", а сравнения р.Иосе ха-Глили не носят мистического характера. Р.Иосе всего лишь подчеркивает чудо, заключенное в образовании плода и в его формировании в материнской утробе.

Форма, принимаемая плодом в сорокадневный срок, относится к человеку в целом: к его телу и душе. И действительно, имеются источники, которые вместо слов "форма, образ" или "плод, эмбрион" используют слово "душа" (*нешама, нефеш*)⁵⁵. Ясно, что авторы или редакторы этих источников предполагали отдельное существование души прежде ее вселения в тело. Но были исследователи, на основании ряда высказываний полагавшие упрощенно, что идея презкзистенции души имела широкое хождение в иудаизме — как в апокрифах или псевдоэпиграфах, так и в собственно мишнаитско-талмудической литературе.

Концепция Платона о существовании душ до их вселения в тела и сложившееся под ее влиянием учение Филона — составляли только часть общего дуалистического мировоззрения, противопоставлявшего материю духу, то есть открытый нашему взору осязаемый мир — миру идей, форм и сил, существовавших до их воплощения и превращения в зримые объекты. Эти идеи, формы и силы абсолютно не зависят от явлений материального мира, ибо предшествуют ему. Зло в мире связано с материей, а грех в человеке — с телом. Грех можно победить лишь путем укрощения плоти и отделения от нее души, как говорит Платон: "именно этим заняты философы — освобождением души и изоляцией ее от тела"⁵⁶. Исконное существование души означает бессмертие, в то время как на зримый мир бессмертие не распространяется, ибо он преходящ.

Подобного противопоставления материи идее не найдешь у мудрецов Мишны и Талмуда. Согласно мировоззрению греков, рациональная душа, существующая и до вселения в тело, определяет личность человека. Но Мишна и Талмуд не проводят различия между

душой разумной (рациональной) и неразумной (иррациональной). Душа — это лишь часть человека, который должен быть создан, дух жизни, вдыхаемый Богом в человека, сотворенного из праха. В отличие от греков, мудрецы Мишны и Талмуда говорят не о "бессмертии" души, а о воскресении мертвых. Человек умирает, но должен воскреснуть в грядущем. Термин "бессмертие" отсутствует в их лексиконе, и когда они цитируют последнее слово Псалма 48 [рус. 47]: 15 в греческом переводе Аквилы — *атанасия* (бессмертие), — то толкуют его как относящееся в будущему миру, "где нет смерти"⁵⁷.

У Филона отмечена и вера в переселение душ: душа вечна и переходит от человека к человеку или от человека к животному. Напротив, в Мишне и Талмуде нет намека на переселение душ. У греческих философов Пифагора и Платона воплощение души в различные тела воспринималось как наказание, идеалом же являлось вечное отделение одного от другого, то есть прекращение воплощения души в тело. Поскольку, согласно учению Платона, главное — это вечное царство идей, то способность человека постичь эти идеи доказывает принадлежность души к этому царству. А поскольку идеи постигаются не органами чувств, а с помощью памяти, — это подтверждает дотелесное существование, так как память отражает то состояние, когда сама душа была идеей. Вечная душа проходит ряд перевоплощений, пока не достигает очищения, и только полное отделение от тела удостоивает ее Истинного мира.

Обратимся теперь к тем еврейским источникам, где исследователи надеялись найти идею исконного существования души. Но прежде чем заняться Мишной и Талмудом, откроем книгу Премудрости Соломоновой, которая написана под влиянием стоической философии, а может быть, даже учения Платона, и где также искали (Ф.Портер) идею презкзистенции души. В словах "к упрямой душе не придет мудрость, и не поселится в теле, предающемся греху" (1:4), "преходя-

щее тело отягощает душу, вещественное обиталище подавляет многодумный разум" (9:15) автор "Премудрости" действительно противопоставляет душе и разуму брентную телесную оболочку, которая отягощает и подавляет их. Есть тут и игра слов, напоминающая платоновское выражение *сема — сома* (греческое "тело — гроб души"); однако именно в решающей фразе — "Я был юношей красивым на вид, и хорошая душа выпала на мою долю. Вернее, будучи добр, я вошел в чистое тело" (там же 8:19—20) — говорится о "чистом теле" и личности, связанной с телом. Чистая душа выпала на его долю, и нет различия между телом и душой; весь он — цельная личность: "Я был юношей красивым на вид". Здесь идет речь о предварительном существовании тела в той же мере, как и о предварительном существовании души (как уже отмечал Ицхак Хейнеман). Если это так, то даже автор "Премудрости" остается более евреем, чем греком, и идея презкзистенции Платона здесь отсутствует. Во фразе "в упрямую душу не войдет мудрость" и т.д., по мнению Хейнемана, не найдешь бегства от тела. Отсюда можно вывести лишь заключение, что только чистое тело и чистая душа могут стать обителью мудрости.

Идею презкзистенции пытались найти и в словах танная р.Элазара ха-Модаи: "Что ты кричишь на меня? Нужен ли мне приказ, когда дело идет о моих детях? — 'О сынах Моих и деле рук Моих укажете ли мне?' (Исайя 45:11) — они готовы уже с Шести дней творения, как сказано: 'Если сии уставы перестанут действовать предо Мною, говорит Господь, то и семя Израилево...' " перестанет быть народом предо Мною навсегда' " (Иеремия 31:36) ⁵⁸.

В действительности здесь говорится лишь об избранничестве народа Израильского и его вечности, что predetermined еще с Шести дней творения. Речь идет об исконном, превечном знании со стороны Господа, а не об исконном существовании души.

Идея исконного существования души появляется

лишь в высказываниях амораев Эрец-Исраэль начиная со второй половины 3 века:

— "С теми, кто здесь [с нами стоит сегодня пред Господом Богом нашим]" (Втор. 29:14). Сказал р.Абба-ху от имени р.Шмуэля бар-Нахмани: 'Почему написано: 'с теми, кто здесь', а заканчивается: 'и с теми, кого здесь нет'? (там же). Потому, что души были там, а тела еще не созданы, поэтому о них не написано 'стоит' "9 ...Вместо 'с нами стоит' здесь написано: 'с нами сегодня' — это души [тех], кто еще должен быть создан; о них не сказано 'стоит', хотя и они присутствовали".

Итак, толкователь спрашивает, почему в первой части стиха написано "стоит сегодня", а ниже, после слов "кого здесь нет", уже не написано "стоит". И дает такое объяснение: присутствовали все души, которые должны быть созданы, но Тора, по мнению толкователя, проводит различие между душами, уже воплотившимися в тела, о которых поэтому сказано "стоит сегодня", и теми, которые еще не воплотились. Это высказывание предполагает предварительное существование душ, но ударение делается не на эту идею, а на присутствие душ сынов Израиля всех поколений в час ниспослания Торы.

Р.Аси, племянник р.Аббаху, сказал: "Не придет сын Давидов (Мессия), пока не кончатся все души в теле, как сказано: 'Изнеможет предо Мною дух [и души, что Я сотворил]' (Исайя 57:16)"⁶⁰. Употребленное здесь слово "тело" (*гуф*) Раши объясняет так: "Есть хранилище, называемое *Гуф*. С начала мироздания сотворены все души, которым суждено родиться, и помещены там"⁶¹. Но можно понять слова р.Аси иначе, если основываться на следующем параллельном высказывании: "Р.Танхум бар-Хия — а другие говорят от имени учителей наших — сказал: 'Царь-Мессия не придет, пока не будут созданы все души, задуманные с целью сотворения; это души, перечисленные в книге Первого человека'"⁶². Здесь не сказано, что души хранятся в определенном месте. Поэтому возможно,

что и р.Аси имеет в виду все души, которым суждено воплотиться в тела. Во всяком случае, из слов р.Танхума явно следует, что души предназначены именно для этого еще со дней сотворения мира. Особое значение, выходящее за рамки обсуждаемой темы, приобретает толкование р.Леви на стих "Сделаем человека...":

— [Сказал] р.Иехошуа из Сихнина от имени р.Леви: "Он (Господь) советовался с душами праведников, как написано: 'Они — гончары (творцы-йоцрим), жившие среди садов и насаждений; при царе, для его работ, они жили там' (1 Хроники 4:23). 'При царе, для его работ, они жили там' — [это значит:] при Царе над царями царей, Господе Пресвятом, жили души праведников, с которыми Он советовался, создавая мир" (Берешит Рабба 8,7, стр. 61).

Итак, здесь говорится о существовании душ до сотворения мира. На различии, проводимом между душами праведников и нечестивцев, не станем останавливаться здесь подробно.

Ряд исследователей пытался найти упоминание "хранилища душ" еще не родившихся людей в словах таннаев, якобы споривших относительно числа существующих "небес". Но подобный вывод можно делать, лишь уклоняясь от написанного в тексте. В действительности же эти источники лишь подтверждают то, что мы уже говорили: данная идея не занимала еврейские умы до 3 в. Итак, речь идет о споре, приведенном в Вавилонском Талмуде (Хагига 12б):

— Р.Иехуда говорил: "Существуют два неба..." А Р[еш] Л[акиш] говорил: "Семь... *Арава* [— это небо], где истина, суд и справедливость, сокровищница жизни, сокровищница мира и сокровищница благословения, и души праведников, и духи, и души [тех], кому суждено быть созданным, и роса, которой Господь Пресвятой воскресит умерших... Души праведников — как написано: 'И будет душа господина моего завязана в узел жизни у Господа, Бога твоего' (1 Самуил 25:29); духи и души [тех], кому суждено быть соз-

данным — как сказано: 'Ибо дух предо Мною, и души, что Я сотворил' " (Исайя 57:16).

Биньямин-Зеев (Вольф) Бахер, исходя из предположения, что р.Иехуда — это таннай р.Иехуда бар-Илаи, указывал на то, что его оппонентом не мог быть Реш-Лакиш (в тексте сокращенно Р.Л.) и предлагал вместо этих букв читать Р.М., то есть р.Меир — основной оппонент танная р.Иехуды. Исследователи, занимавшиеся этим вопросом (Ф.Портер, Р.Майер, Х.Битенхард), полагались на Бахера. Однако в Мюнхенской рукописи Вавилонского Талмуда и в книге "Хаггадот ха-Талмуд" написано: "Сказал рав Иехуда: сказал Рав", а затем полностью — Реш-Лакиш. На имена обоих этих оппонентов есть ссылки и в первом издании книги "Эйн-Яков". В параллельных источниках⁶³ эти высказывания также приписаны амораям, а не таннаям.

Правда, "хранилище душ" (*оцар шел-нешамот*) упоминается уже в эпоху таннаев, но лишь в смысле места, где души праведников пребывают после их кончины. Таннаев занимает не вопрос происхождения душ и способ их соединения с телом, а проблема участи душ праведников и нечестивцев. Подобные толкования даются стихам, где, казалось бы, говорится о единой участи, постигающей все души, например:

— "Кто знает [восходит ли ввысь] дух человека?" и т.д. (Экклесиаст 3:21). Согласно учению, как души праведников, так и души нечестивцев возносятся ввысь; но души праведников попадают в "Хранилище", а души нечестивцев низвергаются [обратно] на землю, как сказала Давиду Авигаиль, обуянная Святым духом (I Самуил 25:29): "И будет душа господина моего завязана в узел жизни". Может быть, то же относится и к нечестивцам? [Нет,] как сказано: "а душу врагов твоих отринет Он, как пращою" (там же). Некая матрона спросила р.Иосе б.Халафту: "О чем написано: 'Кто знает, восходит ли ввысь дух человека?'" Он ответил ей: "Это — души праведников, пребывающие в Хранилище". Она продолжила: "А о чем написано: 'а дух скота нисходит ли вниз, в землю?'" (Экклеси-

аст 3:21). Он ответил: "Это — души нечестивцев, которые нисходят вниз, как сказано (Иехезкель 31:15): 'В день нисхождения его в преисподнюю... Я затворил над ним бездну'" (Кохелет Рабба 3,21).

Таким образом, р.Иосе б.Халафта примиряет скептические слова Экклесиаста (Кохелет) с учением о воздаянии. Подобную цель преследует и толкование р.Элиэзера б.р.Иосе ха-Глили:

— "Да распорядится Господь, Бог духов всей плоти" (Числа 27:16)... Р.Элиэзер, сын р.Иосе ха-Глили, говорит: ..."Все время, пока человек жив, его душа находится в распоряжении Владыки... А когда умрет, она помещается в Хранилище, как сказано: 'И будет душа господина моего завязана в узел жизни'... Как праведников, так и нечестивцев? [Нет, ибо] сказано: 'а душу врагов твоих бросит, как пращою'"⁶⁴.

Барайта, говорящая о вселении души в тело и пользующаяся притчей о "царских одеждах", также упоминает слово "хранилище" (*оцар*) лишь в связи с думами, покинувшими тело после смерти, а не до образования эмбриона:

— Наши учителя говорят: " 'А дух вернется к Богу, Который дал его' (Экклесиаст 12:7). Как Он дал его тебе в чистоте, так и ты верни его в чистоте. Это похоже на царя из плоти и крови, который выдал своим слугам одежды для царской службы. Умные складывали их и хранили в сундуках, а глупые ходили в них и делали черную работу. Как-то царь потребовал свои одежды. Умные вернули их непомятыми, а глупые — грязными. Царь обрадовался умным, а на глупых разгневался. Об умных сказал: 'Пусть сдадут мои одежды в хранилище и идут по домам с миром'; а о глупых сказал: 'Одежды мои пусть отдадут прачкам, а сами да будут заключены в темницу'. Так и Господь Пресвятой. О телах праведников Он говорит: 'Отходит с миром — упокоится на ложе своем' (Исайя 57:2), а о их душах говорит: 'Да будет душа... завязана в узел жизни'. О телах же нечестивцев говорит: 'Нет мира, сказал Господь нечестивцам' (Исайя 48:22), а о ду-

шах их говорит: 'А душу врагов твоих бросит, как пращою' ”⁶⁵.

Интересная параллель приведенной барайте имеется в псевдоэпиграфе — так называемой 4-й книге Эзры⁶⁶, оригинал которой был написан на иврите не позднее 90-х годов I века н.э., то есть вскоре после разрушения Храма (на чем сходятся все исследователи):

”Так обстоит дело со смертью, когда исходит от Всевышнего приговор человеку умереть, так что душа покидает тело, чтобы вернуться к Тому, Кто дал ее прежде, ради прославления Всевышнего. Если это человек из тех, которые презрели пути Всевышнего, и не держались их, отвергали Закон (Тору) Его, и ненавидели людей богобоязненных, — такие души в обители не войдут, а будут отныне блуждать в мучениях, вечно страдая и огорчаясь семью способами... А те, кто держались пути Всевышнего, — вот что им суждено, когда они отделятся от брэнной оболочки... Они познают отдохновение, когда будут отдыхать, собравшись в своих обителях в великом покое, хранимы ангелами...”.

”Обители” и ”Хранилище” — это места, предназначенные для душ после смерти человека. Во всяком случае, эти высказывания далеки от приведенных выше слов амораей р.Леви (о совещании с душами праведников), так как в псевдоэпиграфе говорится о душах праведников, попавших в ”Хранилище” лишь после того, как они доказали свою праведность при жизни, в то время как, согласно р.Леви, они еще не воплощались в тело. Р.Леви близок к платоновской концепции, как она представлена Филоном. Однако р.Леви не утверждает, что идеальным является состояние, когда души существуют отдельно от тела: и по его мнению (как и повсюду в Мишне и Талмуде), душе надлежит объединиться с телом. Идея предварительного существования душ в том виде, в каком она появляется в учении амораев в III веке, а также в форме и формулировке, придававшейся ей в конце I века или в начале II века н.э. в ”славянской” книге

Эноха (Ханоха) и в "сирийской" книге (Апокалипсисе) Баруха⁶⁷, осталась в корне отличной от философских воззрений греков: она не проистекает из концепции фундаментального противоречия между духом и материей.

Души в "Хранилище" под названием *Гуф* (тело), о котором говорилось выше, не теряют своих возвышенных достоинств; они не изменяются и при воплощении в земные тела. Как следует из слов мудрецов Талмуда, идея предварительного существования души сочетается с концепцией всеобъемлющего знания, которым обладает Бог, знания, обнимающего человека в целом, его тело и душу, наподобие сказанного: "Зародыш мой видели очи Твои; в книге Твоей записаны все..." (Псалом 139 [рус.138] :16). И все же размышления о предварительном существовании души привели к определенному сдвигу в оценке отношения между душой и телом и меры их ответственности за поступки человека. Если р.Ишмаэль, приводя притчу о хромом и слепом, делал вывод, что Господь "возвращает душу в тело и судит их вместе", то в начале эпохи амораев рассказывается иная притча:

"У одного священника (кохена) было две жены: одна — дочь священника, а другая — мирянина. Он дал им тесто для возношения [на жертвенник], а они осквернили его. Он упрекал дочь священника, а дочь мирянина оставил в покое. Сказала ему [дочь священника]: 'Господин наш, священник! Ты передал [тесто] нам обеим; почему же ты упрекаешь меня, а ее не трогаешь?' Он ответил ей: 'Ты — дочь священника и обучалась в доме отца. А она — дочь мирянина, ее в доме отца этому не учили. Поэтому я упрекаю тебя'. Так же придет время, когда Господь Пресвятой спросит душу: 'Зачем ты грешила предо Мной?' Она ответит: 'Владыка мира! Я и тело грешили вместе. Почему же Ты упрекаешь меня, а его оставляешь в покое?' Он же скажет ей: 'Ты из небожителей, из мест, где не грешат; а тело — из того, что внизу, оттуда, где грешат. Поэтому я упрекаю тебя' "⁶⁸.

Итак, основная ответственность лежит на душе, так как она — выше тела⁶⁹.

Идея предварительного существования и небесного происхождения души заново поставила вопрос о моменте вселения ее в тело. Правда, уже в галахе таннаев можно обнаружить высказывания относительно юридического статуса плода в утробе матери; имеются и аггадические предания, основанные на предположении, что эмбрион обладает активной душой. Но детальное и комментированное изложение проблемы дошло до нас только от времени, к которому относится уже приводившаяся беседа р.Иехуды ха-Наси с императором Антонином, где Рабби соглашается с мнением о вселении души в человеческое тело в момент "повеления" о зачатии. Хотя до того таннаи придерживались мнения, что эмбрион является не самостоятельным существом, а органом его матери. По выражению Талмуда, "эмбрион — это член (*ярех* — буквально "бедро") его матери"⁷⁰.

Согласно толкованию Септуагинты, а вслед за ней и Филона, стихи книги Исхода 21:22—23 относятся к эмбриону на разных стадиях развития — к эмбриону, еще не приобретшему окончательную форму, и в этом случае повинный в его гибели платит штраф, и к эмбриону, приобретшему окончательную форму, и об этом случае сказано: "а если будет несчастье, то отдашь душу за душу". Таннаи же считали несчастьем только смерть матери; и только в этом случае виновнику полагалась смертная казнь, но не за вину в гибели плода в ее чреве⁷¹.

В соответствии с этим взглядом Мишна учит: "Если женщина не может разродиться, рассекают плод в ее чреве и выводят его по частям, ибо ее жизнь важнее его жизни. Если же большая часть его уже вышла [при родах], не причиняют ему вреда, ибо не губят душу ради другой души"⁷². Но до того, как он "вышел на свет, он не является душой"⁷³. Таким же образом, "если должно казнить женщину, не ждут, когда она родит. Но если она уже рождает, ждут, пока она не ро-

дит”⁷⁴. Лишь с наступлением родов плод считается чем-то самостоятельным⁷⁵.

Без сомнения, таннаи были знакомы и со взглядом на эмбрион как на живое существо. И действительно, ряд их высказываний явно направлен на опровержение этого взгляда:

”Может быть, беременной женщине [приговоренной к казни] дают отсрочку, пока не родит? [Нет,] Писание учит: ’Ударивший (убийца) да умрет непременно’. Может быть, на третьем месяце ей не дают отсрочки ... но на девятом месяце дают? [Нет,] Писание учит: ’Да умрет непременно’”⁷⁶.

Знакомством с законами других народов, по которым повинного в гибели плода казнят, объясняется переданная от имени р.Ишмаэля галаха, гласящая, что ”сыны Ноя (неевреи) подвергаются казни даже за умерщвление эмбриона”⁷⁷. В области галахи мы не находим ни одного танная, который придерживался бы ясно выраженного мнения, что плод во чреве матери — это самостоятельное существо, и считал бы его ”душой”. Если Вавилонский Талмуд и говорит о таннае, который не считает плод ”членом матери”, то это говорится лишь теоретически, как предположение⁷⁸. Попытки некоторых исследователей нашего века (Ап-товицер и др.) обнаружить подобную систему в галахе таннаев также не увенчались успехом, так что, видимо, ее не существовало в области галахи вплоть до времени аморая р.Иоханана⁷⁹, хотя в агаде признаки такой системы имелись и в эпоху таннаев. Так, от имени р. Иосе ха-Глили сообщается: ”’Из уст младенцев (олалим) и грудных детей...’ (Псалом 8:3). ’Из уст младенцев’ — это об эмбрионах во чреве матери, как сказано: ’Или, как выкидыш сокрытый, я не существовал бы, [как младенцы, не увидевшие света]’ (Иов 3:16)”. А р.Меир сказал: ”Даже эмбрионы во чреве матери раскрыли уста и воспели Господу”.

Правда, Рабби не прибегал к этому толкованию, говоря: ”Младенцы (олалим) — это младенцы, что уже вышли наружу (ба-хуц), как сказано: ’Чтобы ист-

ребить младенца на улице (*олал ми-хуц*)' (Иеремия 9:20–21); грудные дети — это те, что у сосцов матери... Те и другие раскрыли уста и воспели Господу"⁸⁰. Однако составители аггады не успокоились, пока не вложили упомянутое выше мнение и в уста Рабби. Если в Мишне он говорит довольно неопределенно: "Беременную, чующую запахи [пищи]*, кормят, пока не будет здорова" (Иома 8:5), отнюдь не касаясь "мнения" эмбриона на этот счет, то в Талмуде рассказывается:

"Однажды беременная женщина начала чують запахи [пищи]. Пошли к Рабби. Он сказал: 'Идите и шепните ей, что сегодня — Судный день (Иом-Киппур)'. Шепнули ей, и она перестала⁸¹. Об этом читай: 'Прежде чем Я образовал тебя во чреве, я знал тебя' и т.д. (Иеремия 1:5). И родился у нее р.Иоханан"⁸¹.

Здесь аггада как бы намекает на введенную р.Иохананом галаху: "Эмбрион не является членом матери", что он и подтвердил своим поведением, будучи еще в ее чреве.

Насколько распространенным было среди современников р.Иоханана мнение о самостоятельной "жизни" эмбриона, показывают ссылки на реакцию протеста еще не рожденного плода против различных отрицательных в моральном смысле явлений: "Р.Элазар сказал: 'Человека лицемерного проклинают даже эмбрионы во чреве матери'" (Сота 41б). А "р.Хана бар-Бизна сказал: говорил рабби Шимон Хасида (Симеон Праведный): 'Всякого, кто скрывает от ученика галаху, проклинают даже эмбрионы во чреве матери'" (Санхедрин 91б). Авторы обоих изречений опирались на библейские стихи, в которых упоминается слово *леом* (буквально "народ", и поясняли: "Не народ, а эмбри-

* Речь идет, видимо, о так называемых "капризах беременной". (Прим. перев.)

** Аггада имеет в виду, что пищевые "капризы беременной" вызваны аппетитами плода. Услышав про пост Иом-Киппур, ребенок во чреве перестал требовать пищу. (Прим. перев.)

оны". Это основано на толковании стиха "И толкались сыны в утробе ее" и следующего за ним ниже стиха "Один народ (*леом*) будет сильнее другого" (Бытие 25:21–26), где близнецам Эсаву-Эдому и Иакову-Израилю приписывается ведение политической и религиозной борьбы еще в материнской утробе⁸².

Платону движения плода в утробе матери служили доказательством, что плод представляет собой живое существо⁸³. Толкования на стих "И толкались сыны в утробе ее", предполагающие сознательную жизнь плода, принадлежат р.Иоханану, Реш-Лакишу и р.Леви. Распространенность этого взгляда, ставшего затем всеобщим, наложила отпечаток и на галаху. Как это обычно бывало, она следовала старым принципам, которых уже давно не держалась аггада, так что древние постановления Мишны оставались неизменными. Хотя не сохранилось явных указаний на спор между таннаими по проблеме "эмбрион — член его матери", некоторые расхождения на эту тему можно объяснить тем, что тот или иной таннай, видимо, считал, как позднее р.Иоханан, что "эмбрион не является членом его матери"⁸⁴. И все же в Талмуде сохранился ряд признаков и намеков на произошедшую перемену⁸⁵.

По всей видимости, школе р.Иоханана следует приписать кристаллизацию целой системы представлений об образовании плода. Правда, формулировка этой системы донесена до нас поздними источниками⁸⁶, но почти все заключенные в ней идеи и мотивы принадлежат современникам и ученикам р.Иоханана. Повествующий об этом мидраш начинается так:

— Сказал р.Иоханан: "Почему написано: 'Вершит великое, непостижимое, чудное без числа' (Иов 9:10)? Знай, что все души, которые были от Первого человека и будут до скончания мира — все они созданы в Шесть дней творения; все они — в райском саду, и все присутствовали при ниспослании Торы".

Здесь (и далее) р.Иоханану приписано учение о предварительном существовании душ в версии, представляющей соединение приведенных выше изре-

чений р.Шмуэля бар-Нахмана, р.Аббаху, р.Леви и р.Танхума бар-Хии.

Тема ангела, ведающего беременностью, принадлежит р.Ханине бар-Паппе: "Ангела, заведующего беременностью, зовут Лайла (Ночь). Он берет каплю [спермы], представляет ее Господу Пресвятому и говорит Ему: 'Владыка мира! Кто произойдет из этой капли? Сильный или слабый? Умный или глупый? Богатый или бедный?' "87.

Описание положения и поведения плода в утробе матери заимствовано из толкования р.Симлая⁸⁸.

"На что похож плод во чреве матери? На тетрадь, положенную в свернутом виде: руки его у висков, подмышки обнимают колени, пятки у ягодиц, голова меж колен; рот закрыт, а пуп открыт, и он питается тем, что ест его мать, и пьет то, что пьет она, и не выделяет отбросов, чтобы не умертвить свою мать... Над его головой горит светильник, и он видит мир от края до края, как сказано: 'Когда светильник Его сиял над моей головою и при свете его я ходил среди тьмы' (Иов 29:3) ... И обучают его всей Торе⁸⁹, как сказано: 'Он учил меня, и говорил мне: Пусть держится сердце твое слов Моих; храни заповеди Мои и живи' (Притчи 4:4) ... А когда выходит на свет, приходит ангел, ударяет его по губам и заставляет забыть всю Тору... И не выходит он на свет, пока не закланут его... Как же его заклинаят? 'Будь праведен, и не будь нечестив; но даже если весь мир скажет тебе: ты праведен, — считай себя нечестивым. И знай, что Господь пречист, и слуги Его чисты, и душа, которую Он тебе дал, чиста. Если сохранишь ее в чистоте — хорошо; а если нет — Я возьму ее у тебя' ".

В утверждении, что плод в утробе матери знает Тору, а, выходя на свет, забывает ее, исследователи, начиная с А.Еллинека⁹⁰, усматривали *анамнесис* платоновского мифа⁹¹. Да и в наше время Ицхак Бер⁹² находит в словах р.Симлая "явно платоновскую" систему: "Все прекрасно разъясняется, если изъять слова относительно пребывания плода во чреве матери, вне-

сенные различными поздними переписчиками, так как о ребенке в материнской утробе невозможно сказать, что он 'видит мир от края до края'. Это может относиться только к душе, когда она стоит на вершине небосвода, подобно описаниям платоновского "Федра"; и, разумеется, именно в своей презкзистенциальной жизни душа изучила 'всю Тору' ".

Если приходится, безо всякой мотивировки, объявлять основные моменты сказанного в источнике "вне-сенными различными поздними переписчиками" — это свидетельствует о слабости выдвигаемого предположения. То, что кажется "невозможным" И.Беру, представлялось вполне возможным р.Симлаю. И он берется описать образование плода во чреве матери. Этот плод, обрисованный в деталях, со всеми своими членами, видит мир от края до края, и он же изучает Тору. Все это далеко от платоновского мифа, темой которого служит учение о воздаянии, а центральным мотивом является переселение душ. Душа, избирающая тело, — это не "чистая страница": она обладает опытом предыдущих метаморфоз, и ее выбор совершается под влиянием этого опыта. Отсюда следует, что человеческая жизнь есть подготовка к будущей жизни души в ее следующем воплощении. Человек должен стремиться к верному жизненному пути, чтобы душа его сделала в дальнейшем правильный выбор.

Никаких признаков или намеков на переселение душ нет ни в словах р.Симлая, ни даже в пространном анонимном рассказе о формировании плода, хотя в этот рассказ и проникли некоторые мотивы, имеющиеся в платоновском мифе, но опять-таки, существенно измененные. В еврейском мидраше ангел Лайла — "ответственный" за беременность — берет каплю спермы и представляет ее Тому, Чьим словом создан мир, и "Господь тотчас решает над каплей, кто из нее произойдет — мужчина или женщина, слабый или сильный, бедный или богатый, низкорослый или высокий ... а также решает все, что с ним (человеком) случится. Но будет ли он праведным или нечестивым —

этого не решает, а отдает [выбор] в руки человека, одного его..." Этот выбор осуществляется уже после рождения человека.

В платоновском мифе душа выбирает из числа различных типов образа жизни тот, который "станет ее неперменным уделом", причем выбор делается "согласно тому, к чему душа привыкла в предыдущей жизни". Среди сделавших неудачный выбор есть сознающие свою ошибку и сетующие на свой выбор, но в этих их жалобах нет ничего общего с нежеланием души (или духа) вселиться в каплю спермы, как это описано в мидраше:

"Душа открывает уста и говорит Ему: 'Владыка мира! Мне довольно того мира, где я обитала со дня моего сотворения. Зачем Ты хочешь вселить меня в эту зловонную каплю? Ведь я свята и чиста и состою из того же, что и Ты, Преславный!' Господь тотчас отвечает душе: 'В мире, куда Я тебя ввожу, тебе будет лучше, чем в том, где ты обитала; и когда Я создавал тебя, Я предназначал тебя именно для этой капли'. И тут же Господь Пресвятой вводит ее туда против ее воли".

Что касается светильника, горящего над головой плода, и ангела, ударяющего ребенка по губам, согласно описанию р.Симлай, — то эти мотивы не имеют параллели в платоновском мифе. Более того, в талмудическом рассказе момент "забывания" является общим и одинаковым для всех, в то время как в платоновском мифе "каждый должен отпить определенное количество этой воды; тот, кого разум не предостерегает, пьет сверх меры и... забывает все".

Невозможно предположить, что р.Симлай или анонимный автор трактата о формировании плода знали платоновский миф, как он изложен в книге "Государство". Рассказ, происходящий, согласно Платону, из Малой Азии, был заимствован ими из народных источников, лишенных платоновских идей, и облачен в еврейскую форму. Он был усвоен миром еврейских мудрецов уже после того, как сложились их взгляды на

предварительное существование души и самостоятельное бытие плода в утробе матери. Но именно это сочетание свидетельствует об отсутствии в их концепции абсолютной дихотомии (деления) "душа-тело", характерной для платоновской философии.

Правда, велико расстояние между учением амораев о человеке и системой мышления первых таннаев, и комплекс, объединявший душу с телом, действительно распался; но до отрицания тела это развитие все же не дошло. В изречениях и толкованиях амораев, противопоставлявших душу телу, подчеркивается не контраст, а разделение функций, которые в сочетании дают человеку возможность существования. Десять элементов человеческого тела служат душе⁹³, но и душа служит телу. Она наполняет и питает его⁹⁴, а когда человек спит, "она возносится вверх и черпает ему жизненную силу в высших сферах"⁹⁵. Таким образом, душа и во сне действует на благо телу, так что связь между ними не прерывается. Это высказывание контрастирует со словами, вложенными Иосифом Флавием⁹⁶ в уста Элазара (вождя героев Масады): "В час сна тело не тянет душу за собой, и это время — блаженный покой для душ, выходящих на волю; они соприкасаются с Богом, который близок им, блуждают повсюду и предвидят многое в будущем". Это описание призвано служить "верным примером" правильности мнения, гласящего, что со смертью "душа освобождается от груза, гнущего ее к земле".

Основная разница между взглядами мудрецов Мишны и Талмуда и эллинистическим или гностическим мировоззрением выступает особенно ярко, когда те и другие пользуются, казалось бы, одинаковыми образами и выражениями и все же говорят разные вещи. Сравнение места и роли души в теле с соотношением Бога и мира имеется, в различных вариантах, как в мидрашах амораев, так и у Филона. Однако вывод из этого сравнения в мидрашах следующий:

"Душа, заполняющая тело, да хвалит Господа, заполняющего мир... Душа, поддерживающая тело, да

хвалит Господа, поддерживающего Свой мир... Душа, которая чиста, да хвалит Господа, который пречист в мире Своем... Душа, которая видит, но невидима, да хвалит Господа, который видит, но невидим..."⁹⁷.

Филон же говорит языком Платона. Положение разума в теле подобно положению Всемогущего Бога в космосе. Он (разум) видит, но невидим. Его страсть к познанию возносит его надо всем осязаемым миром, он стремится к вершине всего умозрительного, как бы приближаясь к самому Владыке вселенной⁹⁸. Эта картина ближе к описанию Эроса в "Федре" Платона, чем к мидрашу. Она строится на восприятии тела как темницы духа — взгляде, распространенном и в его (Филона) аллегорических толкованиях, например, на стих книги Исхода 32:21:

"Пройдите по стану от ворот до ворот, и убивайте каждый брата своего, и друга своего, и ближнего своего'. 'Брат' по отношению к душе — это тело. 'Ближний' — это чувства (ощущения), которые, хотя и принадлежат душе, все же являются ее врагами, так что левиты* должны истребить из своей души все, близкое плоти. Жизнь для души — это пребывание в заключении"⁹⁹.

Филона, в сущности, интересует не эта жизнь, а то, что предшествовало ей, и то, что будет после нее. Весь ход истории есть отрицательное явление, не что иное, как результат падения и греха. Мнения же мудрецов Мишны и Талмуда относительно двойственности человека, даже когда они ставят на первое место будущее и мир грядущий, не являются отречением от "мира сего". Бог — это Бог истории и всего, происходящего в ходе ее, а человек участвует в ней весь целиком — как телом, так и душой. Под влиянием этих принципов даже те мудрецы, которые противопоставляли тело душе, не делали из этого крайних выводов. Концепция единства тела и души, несмотря на все посторонние

* Действующие лица данного стиха. (Прим. перев.)

влияния и отклонения, в основе своей сохранилась в талмудическом иудаизме.

Как таннаи¹⁰⁰, так и амораи нередко пользовались словом *гуф* ("тело") для обозначения человека в целом. Бывает, что оно замещает слово *нефеш* ("душа"). Мишнаитское выражение "исцеление души" толкуется амораями как лечение телесное¹⁰¹. Иехуда б.р.Хия сказал о Торе, что она — животворное зелье для всего тела человека¹⁰². Человек достоин хвалы за чистоту не только души, но и тела. Глас с неба так оповестил о кончине Раббы бар-Нахмани: "Блажен ты, Рабба бар-Нахмани! Тело твоё чисто, и душа твоя вышла чистой"¹⁰³. Те же слова, согласно Вавилонскому Талмуду, сказал р.Ишмаэль по поводу смерти своего племянника Бен-Дамы, в то время как, согласно Тосефте, он говорит: "Блажен ты, Бен-Дама! Ты с миром покинул этот свет"¹⁰⁴. С другой стороны, когда в Эрец-Исраэль желали подчеркнуть святость танная, о нем говорили как о "святом теле" (*ото ха-гуф ха-ка-дош*)¹⁰⁵. Грешник же оскверняет как свое тело, так и душу свою¹⁰⁶.

Параллель указанной концепции взаимосвязи между телом и душой мы находим в зороастризме (учении Заратустры), как это отражено в источниках данной религии, начиная с эпохи Сасанидов. Согласно воззрениям парсов, общим для всех источников — в отличие от учения Мани (манихейства), — тело и душа составляют единство и вместе ведут борьбу против сил лжи. Тело — орудие; оно — оболочка души. Душа действует с помощью тела, так как действие вне его невозможно. Тело создано не из тьмы, как полагают последователи Мани, а из субстанции, сходной с душой. Тело необходимо душе, как одежда человеку; и если не подобает ходить обнаженным, тем более не следует являться нагим перед Творцом. Поэтому душа должна воскреснуть лишь облаченная в новое, лучезарное тело¹⁰⁷. Ложь борется с телом, оскверняет это, пытаясь скрыть и опровергнуть цельность человеческой личности. Лишь человек, достойный здорового тела, достаива-

ется и здоровой души; поэтому он должен заботиться как о душевной, так и о телесной чистоте. Человек, облеченный плотью, обладает свободой воли; он может навязать свою волю и другим. Ахура-Мазда (Ормузд) создал свободную волю, а она есть власть человека над своими страстями. Душа создана, чтобы бороться с силами тьмы, а тело служит орудием этой борьбы, поэтому глупо не заботиться о поддержании его в надлежащей форме. Тело сравнивается с боевым конем: никто не вступает в бой верхом на голодной кляче. В этом учении нет места проповеди умерщвления плоти и аскетизма.

Взгляды мудрецов Мишны и Талмуда на аскетизм не будем рассматривать в данном месте. Приведем здесь лишь пример, ярко подчеркивающий связь между проповедью аскетизма и концепцией человека и его сущности, а также показывающий, в какой мере эта проповедь угрожает самой вере в Творца.

В учении секты офитов — насколько оно известно из сочинений отца церкви Ипполита¹⁰⁸ — говорится, что тайна человека открыта лишь немногим "знающим". Начало совершенства есть гносис (знание). Божественный гносис есть верх совершенства. Первый человек (Адам) — это, в сущности, трансцендентальная суть человека; он стоит выше деления на два пола, то есть является андрогином. Породив человека-сына, он породил самого себя. Сущность человека — в его семени и в Логосе, но она выражается также в духе и воле, причем его сущность как духа "слово Господне" или "речь Господня". Человек таит в себе совокупность богов, миров и времен. Вся природа жаждет Светозарного духа, чтобы стать частью жизни, полной света. Разумеется, таков лишь "внутренний человек", но он заключен в человеке, сошедшем в бездну, что выражается в том, что этот человек — "человек внешний" — сотворен демиургом. Эта бездна — хаос и беспорядок. Истинный человек — та самая Первичная воля — обитает среди хаотичного мира, то есть внутри тела, происходящего из праха; душа же, оживляющая

его, связана с ним и не может вырваться из его плена, пока оно не сойдет в могилу. Все существующее со всеми его стремлениями, включая жизненную и детородную силу, подобно сновидениям узника. Искуплением человека может служить лишь *анагенесис*, то есть возрождение, смысл которого — возвращение к бытию самим собой. Искупитель и искупленный здесь тождественны; человек может обрести собственную сущность путем духовного возрождения, что достигается с помощью крайнего аскетизма, означающего полный отказ от половой жизни. Бегство от тела — это бегство от космического рождения. Человек, купающий себя, отказывается от мистерии рождения, этим самым открывая врата духовного бытия. Человек становится богом, или, вернее, крайняя абстракция действительности отменяет как человека, так и Бога.

Вряд ли стоит говорить, насколько далеки подобные спекуляции от хода мысли мудрецов Мишны и Талмуда, целиком основанной на различии между Богом-Творцом и сотворенным Им человеком. А поскольку человек есть создание Божие, он может рассматривать свое сотворение лишь положительно.

Казалось бы, сказанному противоречит барайта:

— Говорили учителя наши (таннаи): "Два с половиной года спорили школа Шаммая и школа Хиллела. Одни говорили: 'Человеку было бы лучше не быть созданным, чем быть созданным', а другие — 'Человеку лучше, что он создан, чем если бы он не был создан'. Посчитали (голоса) и решили: 'Человеку было бы лучше не быть созданным, чем быть созданным; но теперь, когда он уже создан, пусть покопается в своих деяниях', а некоторые сказали: 'Пусть обдумает свои действия'" (Эрувин 13б)*.

Многие (Визнер, Хейнеман, Бахер, Мур и др.) приводили эту барайту как пример крайне пессимистичес-

* Разницу в двух приведенных в конце версиях принято понимать так: "покопается" в прошлом или "обдумает" свои поступки в будущем. (Прим. перев.)

кого мировоззрения и даже указывали на параллели из области греко-римской литературы. Однако сам факт, что разногласия продолжались "два с половиной года" и были разрешены голосованием, требует тщательного рассмотрения. Мы не обнаружили ни одного галахического решения по поводу разногласий подобного рода, тем более — вынесенного в результате голосования. Собственно барайта неизвестна из иного мишнаитского источника, кроме Вавилонского Талмуда, да и там не приводится какого-либо обсуждения ее содержания или замечаний по ее поводу¹⁰⁹. Именно решение, принятое большинством путем голосования, не оставило по себе следов, так что в словах таннаев не найти ни упоминания, ни признаков его влияния. Оно не согласуется ни с отношением Хиллела к человеку (ср. приведенную выше притчу об умывании), ни с рассказом о раббане Гамлиэле Старшем, который, "гуляя по Храмовой горе, увидел женщину-нееврейку и произнес благословение"— имеется в виду формула "Благословен Тот, Кто создал прекрасные создания в Своем мире"¹¹⁰. И уж конечно, оно не согласуется со словами р.Акивы: "Возлюблен человек, что создан по Образу [Божиему]" (Авот 3:14) или "Все, что сделал Господь Пресвятой — все к лучшему" (Брахот 60б), а также с тем, что сказал р.Яков: "Один час раскаяния и добрых дел в этом мире лучше всей жизни в мире будущем" (Авот 4:17). Более того, оно противоречит галахе, общей для школ Шаммая и Хиллела: "Человек не должен уклоняться от [заповеди] плодиться и размножаться, разве что у него уже есть дети" (Иевамот 6:6). Причем именно школа Шаммая учила: "Мир создан не иначе, как с целью плодиться и размножаться, как сказано (Исайя 45:18): 'Не пустынной Он сотворил ее (землю), для проживания на ней Он создал ее'", что было принято и школой Хиллела, так что обе школы видели в размножении необходимое для существования мира условие (*тиккун ха-олам*. Гиттин 4:5).

Формулой "лучше бы ему не быть созданным"

пользуется и р.Хия¹¹¹ по отношению к тому, кто учит Тору не с целью исполнять ее. Конкретно это означает: "Лучше бы ему не родиться, чем совершать такое преступление", подобно тому, что сообщается от имени р.Шимона б.Иохая (а по другой версии — р.Шимона Хасиды или Рава): "Лучше человеку дать бросить себя в горящую печь, чем осрамить товарища на людях"¹¹² (пример чему дала библейская Тамар, готовая — согласно аггаде — скорее быть сожженной, чем опозорить своего свекра Иехуду). Среди аморев, передавших это изречение, упомянут и р.Иоханан. Ему же принадлежит также высказывание, параллельное словам р.Хии: "Тому, кто учит [Тору] не для того, чтобы исполнить [ее], лучше было бы удавиться (?) пуповиной и не родиться на свет"¹¹³. Все эти формулы — род проклятья в адрес преступников и грешников. К подобному выражению прибег и Иисус Христос, сказавший: "Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в меня, — тому лучше было бы, если бы ему повесили жернов на шею и потопили в глубине морской"¹¹⁴. Когда внук р.Иехошуа б.Леви едва не задохнулся, подавившись, но кто-то шепнул ему заклятие от имени "Иисуса сына Пандеры", и он поправился, р.Иехошуа сказал: "Для него было бы лучше умереть"¹¹⁵. В более общей форме говорит мидраш¹¹⁶: "Лучше бы нечестивым ослепнуть, ибо глаза их приносят проклятье миру", причем толкователь ссылается на то, что постигло "сынов Божиих"*¹¹⁷, Хама, вельмож фараоновых, Шхема (Сихема) и Балака, которых глаза ввели в грех. Во всяком случае выражения типа "лучше бы ему не быть созданным" и т.п. в указанных источниках не связаны с пессимистической философией.

Итак, если мы даже примем за истину сообщение о длившемся два с половиной года споре между школами Шаммая и Хиллела, то представляется вероят-

* "Сыны Божии" (Бытие 6:2) — "падшие" ангелы, увлекшиеся "дочерьми человеческими". (Прим. перев.)

ным, что он был посвящен не оценке бытия человека в мире в целом, а отношению к нечестивцу, изучающему Тору не с целью ее исполнения, о котором говорил р.Хия, или же к такому, который и не учит Тору, и не исполняет ее. Мы вправе предположить, что школа Хиллела — люди "снисходительные и смиренные" — считала, вслед за своим учителем, что даже о таких нельзя сказать: "Лучше было бы ему не быть созданным". Если они в конце концов и согласились — как сделали и р.Хия и р.Иоханан — с этой формулировкой в том смысле, что "смерть нечестивых — польза для них самих и для мира" (Санхедрин 8:5), то острота формулировки была смягчена тем, что ее расширили; "но теперь, когда они уже созданы, пусть покопаются в своих деяниях". И уж конечно, им и в голову не могло прийти сказать, что само сотворение человека явилось неудачей, ибо "все, что создал Господь Пресвятой в мире Своем, Он создал во славу Свою, как сказано (Исайя 43:7): 'Каждого, кто зовется именем Моим и во славу Мою, Я создал, сотворил и устроил' "¹¹⁷". Причем человек не просто включен в формулу "все, что создал Господь"; по словам р.Нехемии, "один человек равноценен всему мирозданию"¹¹⁸. На то же указывают уже приведенные слова Мишны: "Каждый, спасающий одну душу, как бы спасает весь мир". В сути человека выражается отношение Творца к Его миру; ради человека существует Царство Его и Провидение Его.

¹ Авот де-р.Натан, версия А, гл. 31, 46а.

² Аггадат Шир ха-Ширим (в изд. Шехтера — стр. 688, в Кембриджском изд. стр. 19).

³ Сифра, "Кдошим" 4:12, 89б; Иерус. Талмуд, Недарим 9:4, 41г.

⁴ Тосефта, Санхедрин 8:4—5; Иерус. Талмуд, там же 4:12—13, 22 б; Вавил. Талмуд, там же 38а.

- ⁵ В Тосефте и в Вавил. Талмуде (там же) приводится еще одна причина создания человека последним: "Чтобы он тут же попал на пир... На что это похоже? На царя, который построил дворец, подготовил пиршество и лишь затем созвал гостей".
- ⁶ Филон, *De opificio mundi* 87–88.
- ⁷ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 8, стр. 231 (без мотивировки); Торат-Коханим, "Кдошим", гл. 1, 86д; Киддушин 30б (анонимно). См. также Иерус. Талмуд, Пеа 1:1,15г и Киддушин 1:7, 61б.
- ⁸ Филон, *De specialibus legibus* II, 224.
- ⁹ Там же 10; *De decalogo* 120.
- ¹⁰ Бава Мециа 32а; Торат-Коханим, указ. выше место; ср. приписываемые Филону "Древности" 16, 4.
- ¹¹ Берешит Рабба, гл. 34, 10, стр. 320–321; Ср. Вавил. Талмуд Санхедрин 91б.
- ¹² Кем бы ни был этот "Антонин", ясно, что речь идет об императоре-философе.
- ¹³ Псахим 104а (и Тосафот со слова *де-ла*); Авода Зара 50а.
- ¹⁴ Филон, *De opificio mundi* 27 (и 66 там же).
- ¹⁵ Платон, "Тимей" 90.
- ¹⁶ Филон, указ. соч., 134–135.
- ¹⁷ Перевод с греч. Я.Л.Чертка, Петербург, 1900.
- ¹⁸ В Вайикра Рабба (гл. 4, 5, стр. 88) эта притча приводится как барайта. Весь рассказ подробно изложен в псевдоэпиграфической книге пророка Иехезкеля (Иезекиила).
- ¹⁹ Филон, *De gigantibus* 12.
- ²⁰ Авот 3:1; см. также Дерех-Эрец Рабба, гл. 3, стр. 155, изд. Хиггера.
- ²¹ Кохелет Рабба 12, 7; ср. Брахот 60б.
- ²² Нидда 31а; Вайикра Рабба 14,6, стр. 309.

- ²³ Филон, *De opificio mundi* 67.
- ²⁴ Филон, там же 22.
- ²⁵ Там же 136 и 141.
- ²⁶ Вайикра Рабба 34,3, стр. 776 прим. 2, там же.
- ²⁷ Тосефта, Иевамот 8:4, стр. 250. В Венской рукописи (там же) изречение Бен-Аззая приписано р.Элазару б.Азарии; см. также "Тосефта ки-фшута" ч.6, стр. 75; ср. Берешит Рабба 34, 12, стр. 326.
- ²⁸ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 8, стр. 233.
- ²⁹ Филон, *De opificio mundi* 134–142.
- ³⁰ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Вайехи", гл. 6, стр. 112.
- ³¹ Иерус. Талмуд, Брахот 9:1, 12д; Берешит Рабба 22,2, стр. 206 и 8,9, стр. 63.
- ³² Хагига 12а; Санхедрин 38б.
- ³³ Берешит Рабба 8,1, стр. 55, ср. Вайикра Рабба 14,1, стр.296.
- ³⁴ М. Закс, И.Фройденталь, И.Бер.
- ³⁵ Платон, "Пир" 189а–190а.
- ³⁶ Филон, *Legum allegoriae* II, 13.
- ³⁷ Там же I , 31.
- ³⁸ Псикта де-р.Кахана, "Пара'", стр. 66 в изд. Мандельбаума и отмеченные там параллельные источники.
- ³⁹ Берешит Рабба 8,9, стр. 63–64.
- ⁴⁰ Танхума Йеламдену (изд. Э.Урбаха), стр. 24, прим. 13; ср. "Жизнь Адама" 13–16, где говорится о том, что Михаэль сам поклонился Адаму первым; а также Евангелие, "Послание к евреям" 1:6.
- ⁴¹ См. Санхедрин (указ. место и Дикдукей-Софрим, там же стр. 106); ср. слова Рава в Бава Батра 75а.
- ⁴² Бундахишн 32, XIV, изд. Анклесария (в англ. переводе 1956 г. – стр. 135).

- ⁴³ Берешит Рабба 8,1 стр. 56 (слова Реш-Лакиша); Вайикра Рабба, стр. 298, изд. Маргулиуса (слова р.Элазара).
- ⁴⁴ Мидраш Авкир, приведенный в Ялкут Шимони § 34; ср. Берешит Рабба, там же.
- ⁴⁵ Вайикра Рабба 11,1, стр. 220.
- ⁴⁶ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Вайехи", гл.8, стр. 144; Мехилта де-р. Шимон б.Иохай 15,11, стр. 94; см. также Мидраш Шмуэль 5,6, стр. 59 и Мидраш Тхиллим 18,26, стр. 154.
- ⁴⁷ В Мехилте де-р.Ишмаэль сказано: "во прахе".
- ⁴⁸ Берешит Рабба 32,5, стр. 292 (в большинстве рукописей, включая Ватиканскую); см. также Вайикра Рабба 23,12, стр.547; Менахот стр. 99б.
- ⁴⁹ Нидда 3:7.
- ⁵⁰ Тосефта, Нидда 4:17, стр. 645; Вавил.Талмуд, там же 30б.
- ⁵¹ Иома 85а. Нидда 25а приписывает обратное мнение Аббе Шаулу; ср.Тосефту, там же 4:10, стр. 644; см. также Танхума, "Пкудей" § 3.
- ⁵² Это выражение отмечено в Танхуме, указ.место.
- ⁵³ Авот де-р.Натан, версия А, гл. 31, 46а.
- ⁵⁴ Филон, De plantatione 28—30 (и 11—13 там же).
- ⁵⁵ Вайикра Рабба 14,2, стр. 302: "Господь таков: люди втайне поручают ему каплю беловатой жидкости, а Господь открыто возвращает им целые души".
- ⁵⁶ Платон, "Федон" 67.
- ⁵⁷ Иерус. Талмуд, Мегилла 2:3, 73б.
- ⁵⁸ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Вайехи", гл.3, стр.99.
- ⁵⁹ Танхума, "Ниццавим" 3; там же "Итро" 11 — от имени р.Ицхака.
- ⁶⁰ Иевамот 62а и 63б. В ряде источников вместо р.Аси назван р.Иосе или Иосеф.

- ⁶¹ Раши к Авода Зара 5а (со слова *ад*); варианты – в ряде других мест его комментария.
- ⁶² Берешит Рабба 24,4, стр. 233 и прим. 4 там же; см. также Вайикра Рабба 15,1, стр. 319.
- ⁶³ Дварим Рабба 2,32; Шохер-Тов 114,2; Танхума Йеламдену (изд.Э.Урбаха), стр.17, прим. 17. Иначе в Авот де-р.Натан, версия А, но это – добавление позднейшего времени.
- ⁶⁴ Сифрей, Бе-мидбар § 139, стр. 185; см. также Сифрей, Дварим § 344, стр. 401 (изд. Финкельштейна).
- ⁶⁵ Шаббат 152б и приводимая далее барайта; см. также Авот де-р.Натан, версия А, гл.12, стр.50.
- ⁶⁶ "4-я кн.Эзры" 7, 78–101, стр. 32–34, (изд.Бенсли); ср. "сирийский" Апокалипсис Баруха 21:23 и 30:2.
- ⁶⁷ II кн. Эноха, стр. 116, (изд. Каханы): "Все души заготовлены до сотворения мира"; "сирийский" Барух 23:4: "Приготовлено место для живущих".
- ⁶⁸ Вайикра Рабба 4,5, стр.90: "учил р.Хия", но в двух рукописях назван р.Леви, как и в Мидраш ха-Гадол к кн. Левит, стр.86, изд. Рабиновича.
- ⁶⁹ Вайикра Рабба 4,4, стр. 87.
- ⁷⁰ Эта формула не отмечена в таннаитских источниках, в Иерус. Талмуде и у первых амораев Вавилонии. В большинстве случаев это – анонимная талмудическая формула, включая Гиттин 23б (несмотря на упоминание имен р.Зейры и р.Шмуэля б.р.Ицхака).
- ⁷¹ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Незикин", гл.8, стр.275–276.
- ⁷² Охалот 7:6; см.также Тосефта, Гиттин 4:7,стр. 328; Санхедрин 72б.
- ⁷³ Раши к Санхедрин, указ.место (со слова *яца*).
- ⁷⁴ Арахин 1:4; Тосефта там же 1:4.
- ⁷⁵ Вавил.Талмуд к тому же месту, 7а. См. также Назир 51а.
- ⁷⁶ Сифрей Зута, Бе-мидбар 35,22, стр.334. Согласно грече

ким законам, действительно принимался в расчет возраст эмбриона.

- ⁷⁷ Санхедрин 57б.
- ⁷⁸ В ряде упомянутых выше мест, а также Тмура 19а (и Шитта Мекуbbeцет, там же).
- ⁷⁹ Тмура там же и 25а.
- ⁸⁰ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Шира", гл.1, стр.120, и прим.13 и 17 там же.
- ⁸¹ Иома 82б, где имеется подобный рассказ и о р.Ханине. Иерус. Талмуд, там же 8:4, 45а приводит сходный рассказ от имени р.Тарфона.
- ⁸² Берешит Рабба 63,6, стр.682 и отмеченные там параллели; Седер Элияху Зута, гл.19, изд.Меира Иш-Шалома, а так же приложения к этой книге, Вена 1904, стр.26; Ялкут Шимони, "Толдот" § 110 (со ссылкой на Мидраш Авкир).
- ⁸³ Плутарх, De placitis philosophorum V, 15.
- ⁸⁴ Тмура 19а: "Р.Элазар (так! См.Шитта Мекуbbeцет, там же) считал, как р.Иоханан ... что эмбрион не является членом его матери".
- ⁸⁵ Там же 25б: "Возражение против р.Иоханана основательно" (тьювта де-р. Иоханан – тьювта), и далее: "Таннай здесь расходятся". См. также Иерус. Талмуд, Бава Камма 5:6; иначе – Киддушин 25б.
- ⁸⁶ Танхума, "Пкудей" §3; "Бет ха-Мидраш" (издатель – А.Еллинек), ч. 1, стр.153 и далее.
- ⁸⁷ Нидда 16б. Берешит Рабба 85, §8, стр. 1042 говорит об "ангеле, ведающем похотью"; там же 53,§6, стр. 560 эти слова приписаны р.Хуне. Ангел по имени Лайла упомянут и в изречении р.Иоханана – Санхедрин 96а. Еще одно "эмбриологическое" высказывание р.Ханины бар-Паппы см.Нидда 31а.
- ⁸⁸ Нидда 30б. Совершенно иное описание зачаточной стадии эмбриона дает Тосефта, Нидда 4:10 (от имени Аббы Шаула) и Вавил.Талмуд, там же 25а.

- ⁸⁹ Ряд дополнений см.: Танхума (изд. Бубера), "Тазриа" §2; и Танхума, "Пкудей".
- ⁹⁰ А.Еллинек, во Введении к "Бет ха-Мидраш", ч. 1, стр. 117.
- ⁹¹ Платон, "Государство", X, 614В и ниже.
- ⁹² И. Бер, "Ле-верура шел Торат ахарит ха-ямим б-имей ха-Баит ха-шени", ("к исследованию эсхатологических учений эпохи Второго храма") "Цион", т.23/24, стр. 18—19.
- ⁹³ Вайикра Рабба 4,4, стр.86 и параллели, отмеченные в прим.4.
- ⁹⁴ Брахот 10а; см. Дикдукей-Софрим, стр.41, буква коф. Ср. фрагмент Танхумы в кн. И.Манна The Bible as read and preached in the old synagogue, vol.I, Цинцинати, 1940,стр. 70 и Вайикра Рабба 4,8, стр. 96.
- ⁹⁵ Берешит Рабба 14,9, стр.133—134: "р.Иоханан от имени р.Меира".
- ⁹⁶ Иудейская Война VII, 8, 7.
- ⁹⁷ Вайикра Рабба 4,8, стр.96.
- ⁹⁸ Филон, De opificio mundi 69—71.
- ⁹⁹ Филон, De ebrietate 67; ср. его же De Abrahamo 9—11.
- ¹⁰⁰ Авот 1:17, 4:6 и др. места.
- ¹⁰¹ Недарим 4:4, Вавил.Талмуд, там же 41б.
- ¹⁰² Эруvim 54а.
- ¹⁰³ Бава Мециа 86а.
- ¹⁰⁴ Авода Зара 27б; Тосефта, Хуллин 2:23; Иерус.Талмуд, Авода Зара 2:2, 41а.
- ¹⁰⁵ О р.Иосе б.Халафте: Иерус. Талмуд, Иома 8:1, 44д. Ср. Гиттин 6:9, 48б (о его святости).
- ¹⁰⁶ Мидраш Тхиллим 51:2, стр.281; Ялкут Шимони, Тхиллим §764; Ялкут Махири, там же стр.280.
- ¹⁰⁷ Ср. Санхедрин 90б (о воскрешении мертвых одетыми) и др. места.

- ¹⁰⁸ Ипполит, *Elenchos* V 1,6–11, стр. 77–104, изд. Вендланда.
- ¹⁰⁹ Единственный отклик на сказанное в барайте мы находим в "Маасе-Тора" (Варшава, 1885) §337 и в соч. "Хуппат-Элияху", цитируемом в "Менорат ха-Маор" р.И.Альнакава ч.IV, стр. 456.
- ¹¹⁰ Иерус. Талмуд, Авода Зара 1:9, 40а и Брахот гл.9, 13г. О формуле благословения см. Ш.Либерман, "Тосефта ки-фшута", ч.1, стр. 108.
- ¹¹¹ Вайикра Рабба 35,5, стр. 826; Сифра, "Бе-хуккотай" §5, 110 г (анонимная барайта).
- ¹¹² Брахот 43б; Ктуббот 67б; Сота 10б; Бава Мециа 59а.
- ¹¹³ Иерус. Талмуд., Брахот 1:5, 3б и Шаббат 1:1 в конце, 3б; Шемот Рабба, гл. 40, §1.
- ¹¹⁴ Евангелие от Матфея 18:6.
- ¹¹⁵ Иерус. Талмуд, Шаббат 14:4, 14д (и Авода Зара 2:2, 40д – в ином варианте).
- ¹¹⁶ Танхума (в том числе изд. Бубера), "Балак", §2.
- ¹¹⁷ Авот (конец) и Авот де-р.Натан, версия А, гл. 41, стр.134; см. также Тосефта, Иома 2:5 и Ш.Либерман, "Тосефта ки-фшута", "Мозд", стр. 762–763.
- ¹¹⁸ Авот де-р.Натан, версия А, гл. 31, стр. 91.

ЗАПОВЕДИ

Их источник и пути исполнения

Несмотря на весьма широкий смысл, придаваемый мудрецами Мишны и Талмуда понятию "Тора", основным его элементом остались заповеди (*мицвот*): без заповедей нет Торы. Система отношений между Богом, отдельным евреем и народом Израиля в целом, выводимая из Священного Писания, неотделима от заповедей. Первое откровение Бога человеку произошло в форме заповеди: "И заповедал Господь Бог человеку (Адаму), сказав: 'От всякого древа в саду будешь есть; но от древа познания добра и зла не ешь, ибо в день, когда ты поешь от него, умрешь'" (Бытие 2:16—17). Бог открывается человеку как Бог заповедующий, разрешающий и запрещающий. Человеку дан выбор: исполнение заповеди или ее нарушение, причем ее нарушение означает смерть. Об Аврааме Бог говорит: "Я познал (избрал) его, чтобы он заповедал сынам своим и дому своему после себя соблюдать путь Господень, творя правду и суд" (Бытие 18:19). Реакцией народа на Божественное откровение были слова: "Все, что говорил Господь, сделаем и будем послушны" (Исход 24:7). Слово Господне должно стать делом человека¹. Но понятие "заповедь" обнимает и заповеди-запреты, как сказано в Писании: "Если кто-нибудь из народа земли согрешит по ошибке и сделает что-либо против одной из заповедей Господних, чего не следует делать, и провинится..." (Левит 4:27).

Заповедь указывает на то, что Давший ее имеет силу повелевать. И действительно, явление Бога, даровавшего заповеди на Синае, сопровождалось громом

и молниями. Народ, принявший заповеди, становится "царством священников и народом святым" пред Богом-Царем². Заповеди Господни составляют содержание Завета, или Союза (*брит*), заключенного между Ним и Его народом: "И написал на скрижалях слова Завета, Десять заповедей"* (Исход 34:28). Нарушение Завета означает отказ от заповедей: "И презрели уставы Его, и завет Его, который Он заключил с их отцами... и оставили все заповеди Господа, Бога своего..." (II Цари 17:15–16). Вся еврейская история в эпоху Первого храма, как она описана в так называемых книгах Первых пророков (Иисус Навин, Судьи, Самуил, Цари), и все речи пророков Израиля вращаются вокруг одной оси: соблюдение Завета и нарушение его. Завет охватывает всю совокупность заповедей, и там, где говорится о каком-либо конкретном проступке, параллелью "нарушению Завета" является "нарушение заповедей"³. Договор (*амана*), заключенный Эзрой с народом, был связан "с клятвой и закланием — следовать закону Божию (Торе), который дан рукою Моисея, раба Божия, и соблюдать и исполнять все заповеди Господа, Бога нашего, и уставы Его, и предписания Его" (Нехемия 10:29–30). К этому договору общего характера добавлен ряд подробно изложенных заповедей, особо выделенных ввиду их злободневности для того времени. Пророческие проповеди и увещания, предостерегающие от нарушения Торы и заповедей в целом, отныне были заменены точным определением заповедей с целью предупредить возможное несоблюдение их деталей.

Продолжая библейскую концепцию Царства Божия, мудрецы описывают отношения между Богом и Его народом, пользуясь образами, заимствованными из реалий Римской империи, причем в приводимых притчах не всегда есть стремление подчеркнуть разницу

* "Десять заповедей" (Десятисловие, Декалог) имеет особое обозначение на иврите: *асерет ха-дварим* или *ха-дибберот*. (Прим. перев.)

между Царем над царями царей, то есть Богом, и земным царем из плоти и крови. Анонимный отрывок Мехилты, открывающий толкование Десяти заповедей, содержит следующее сравнение:

” ‘Я — Господь, Бог твой’. Почему Десять заповедей не изложены в начале Торы? Вот притча [показывающая], на что это похоже. Некто вступил в город. Сказал: ‘Я буду царствовать над вами’. Ему ответили: ‘Сделал ли ты нам что-нибудь хорошее, чтобы царствовать над нами?’ Что же он сделал? Построил им крепостную стену, провел им воду, воевал за них. Сказал им: ‘Я буду царствовать над вами’, и ему ответили согласием. Так же Господь: Он вывел Израиль из Египта, разверз перед ними море, ниспослал им манну, открыл им колодец, послал им перепелов, воевал за них с Амалеком. Сказал им: ‘Я буду царствовать над вами’, и они согласились” (Мехилта де-р.Ишмаэль, ”Ба-ходеш” гл.5, стр. 219).

Уже сам вопрос: ”Почему Десять заповедей не изложены в начале Торы?” проистекает из того мнения, что вся Тора является, в сущности, заповедью, а избрание Израиля как народа произошло единственно с целью дать ему Тору. Все, что предшествовало этому — история праотцев, ”египетское рабство” и Исход, — второстепенно. Все эти события воспринимаются лишь как подготовка к Откровению.

Из приведенной притчи, казалось бы, следует, что принятие власти Царства Божия явилось результатом народного согласия; но более пристальное изучение вопроса показывает, что согласие зависело не от свободного выбора, а от вынужденного решения, направленного волей Божией, чтобы наложить ”иго Торы и заповедей” на избранный ради этого народ. Данный отрывок явно не может служить основанием для вывода об автономном (то есть видящем источник в самом человеке) характере нравственного учения иудаизма. Со времени выхода в свет книги Морица Лацаруса об этике иудаизма⁴ не прекращались попытки найти в различных высказываниях Мишны и Тал-

муда подтверждение соответствия между основными принципами этического учения Канта и этикой еврейской религии. Правда, теория Лацаруса была недвусмысленно отвергнута Германом Козном⁴, пояснившим, что "автономная этика" — это мораль, исходящая от человека и только от него. Человек в этом случае служит источником этики, Бог же является не источником, а принципом ее, в то время как в любой религии — и уж конечно, в религии еврейской — именно Бог есть источник этических законов. Однако Г.Козэн излагает свою концепцию в общем виде, не вдаваясь в анализ изречений Мишны и Талмуда, на которые опирается Лацарус и другие исследователи (в том числе Ю.Гутман), стремившиеся доказать превосходство еврейской этики, причем наиболее возвышенным критерием этого превосходства им представлялась близость к учению Канта. В свете этих сочинений многие привыкли видеть в изречениях и толкованиях Мишны и Талмуда совсем не то, что вкладывали в них их древние авторы, так как цитируемые отрывки были взяты вне исторического контекста.

Одним из основных источников идеи об "автономии этики" служили высказывания относительно познания Бога и соблюдения Торы праотцем Авраамом. Например, в конце трактата Киддушин утверждается: "Авраам исполнял всю Тору прежде, чем она была ниспослана, как сказано: 'За то, что слушался Авраам гласа Моего и хранил завещанное Мной, заповеди Мои, уставы Мои и законы Мои' " (Бытие 26:5). Однако в данном отрывке говорится лишь о том, что Авраам соблюдал Тору прежде, чем она была дана Израилю. Здесь не сказано, что он достиг познания Торы сам по себе. Уже слова стиха "За то, что слушался Авраам гласа Моего" исключают возможность подобного толкования. И действительно, в Тосефте (Киддушин там же) говорится:

"И благословил его Господь, и возвеличил его в старости еще более, чем в юности, ибо он исполнял Тору прежде, чем она была ниспослана, как сказано:

‘За то, что слушался Авраам гласа Моего и хранил заветное Мной...’ Это учит [нас] тому, что ему были открыты слова Торы и слова книжников (*софрим*)”.

Итак, здесь сказано вполне определенно, что слова Торы “были открыты” или “открылись ему”, то есть он удостоился предварительного, раннего откровения, а не постиг Тору сам по себе. Та же мысль, но в более красочной форме, заключена в словах р.Шимона б.Иохая:

“Отец не учил его, учителя у него не было; как же он учил Тору? Господь превратил его внутренности (буквально: “обе его почки”) в двух его учителей; они источали премудрость и учили его ей, как сказано: ‘Благословлю Господа, вразумляющего меня; даже ночью поучают меня внутренности (“почки”) мои’ ” (Псалом 16 [рус. 15] :7. Берешит Рабба 61,1, стр. 657–658). Правда, как бы продолжением этих слов является высказывание, приводимое от имени аморая р.Леви: “Он (Авраам) учил Тору сам по себе, как сказано: ‘Развращенный сердцем насытится от путей своих, а человек добрый – от своих’ (Притчи 14:14)” (Берешит Рабба 95,3, стр.1189). Но и здесь сказано лишь, что Авраам учил Тору и что, возможно, она была ниспослана ему как откровение. Даже когда Авраам опытным путем доказывает Нимроду существование Единого Бога (там же 38,13, стр.363), ничего не говорится о том, что первый самостоятельно постиг путь познания Творца. Наоборот, как следует из изложенной здесь (и уже приводившейся выше) притчи р.Ицхака:

“Некий человек, бродивший с места на место, увидел освещенный замок. Сказал: ‘Может ли быть замок без вождя?’ Выглянул хозяин замка и ответил ему: ‘Я – хозяин замка’. Так и праотец Авраам сказал: ‘Может ли быть мир без руководителя?’ Выглянул Господь и ответил ему: ‘Я – руководитель, владыка всего мира’ ” (там же 39,1, стр. 365).

Здесь познание Бога описано как откровение: “Выглянул Господь и ответил ему...” Согласно псевдо-

эпиграфическому сочинению "Видение Авраама", познание Авраамом Единого Бога также является результатом откровения⁶. Самостоятельно Авраам дошел только до сознания того, что следует отрицать, а именно осознал ничтожество идолов.

Лишь в поздних мидрашах подчеркнута самостоятельность Авраама в познании Бога, как, например, в Псикта Раббати:

" 'Ты возлюбил правду' (Псалом 45 [рус.44] : 8) — это Авраам, ибо Господь Пресвятой узрел, что в то время, когда все поколения были язычниками, Авраам отошел от них и не уподобился им. Ведь все они были язычниками; Авраам же умудрился сам по себе и начал поклоняться Господу" (Псикта Раббати гл.33, л. 150а).

В одном из поздних мидрашей круг людей, самостоятельно пришедших к познанию Бога, расширен:

" 'Кто предварил Меня — воздам ему' (Иов 41:3) — это сказано об Аврааме, познавшем Господа самостоятельно, как написано: 'Развращенный сердцем насытится от путей своих' и т.д. ['а человек добрый — от своих' — Притчи 14:14, стих, толковавшийся, как мы видели выше, уже в Берешит Рабба]. Что значит 'развращенный сердцем' (*суг-лев*) насытится от путей своих'? Р.Абба Кахана говорит: 'Тот, чье сердце полно окалины (*сигим*) вследствие путей его, пресытится'. А 'человек добрый — от своих'? (там же) — это Авраам, который познал Господа Пресвятого сам по себе, и не было человека, кто научил бы его, как познать Господа, кроме него самого. Он — один из четырех мужей, познавших Господа самостоятельно: Иов сам познал Господа...; Хизкия, царь иудейский, так же сам познал Господа...; и Царь-Мессия сам познал Господа"".

В сочинении "Седер Элияху Рабба" (7, стр.35 в изд. Фридмана [М.Иш-Шалом]) говорится об Адаме, Ное, Аврааме, Исааке, Иакове, Иехуде и Иосифе: "Тора не была дана им, и они исполняли ее сами по себе. За это возлюбил их Господь Пресвятой совершенной

любовью и приравнял их имена к Своему великому имени”⁸. Однако в древних источниках, восходящих к эпохе танняев и первых амораев, где также говорится о соблюдении праотцами заповедей, не утверждается, что они делали это по собственному разумению или инициативе⁹.

Прежде чем мы попытаемся объяснить это изменение взглядов на познание праотцами Бога и соблюдение ими заповедей, рассмотрим прочие якобы имеющиеся в словах танняев и ранних амораев указания на ”автономию этики”. Так, неоднократно приводилось анонимное изречение из мидраша Сифра:

” Уставы Мои (*мишпатай*) исполняйте’ (Левит 18:4) — это те из записанных в Торе, которые, если бы не были записаны в виде законов, следовало бы записать, как, например, [запрет] грабежа, кровосмешения, идолопоклонства, богохульства и кровопролития, которые, если бы не были записаны в виде законов, следовало бы записать”¹⁰.

Действительно ли можно заключить из этих слов, что среди мудрецов Талмуда якобы имела хождение ”идея о том, что идеал святости един по своему содержанию и присутствует в человеческом сознании как нечто само собой разумеющееся” (как выразил это И.Ю.Гутман). Лишь тенденциозное прочтение текста в отрыве от его продолжения способно привести к подобному выводу. Иначе трудно объяснить, как можно приписать автору II века мнение, что запрет кровосмешения, идолопоклонства и богохульства — это идеал святости, заложенный в сознании человечества. И безусловно не это имел в виду наш мидрашист. Говоря, что если бы ”уставы” не были записаны в виде закона, их следовало бы записать, он желает подчеркнуть, что мотивировка и смысл этих заповедей известны и объяснимы, в то время как ”предначертания” (*хуккотай* в том же библейском стихе) — это то, ”что оспаривается злым началом и другими народами, например, употребление свинины или одежды из смешанных нитей, законы о левиратном браке, очищении

прокаженного и козле отпущения, что оспаривается злым началом и другими народами. [Но] Учение гласит: 'Я, Господь, начертал их', поэтому ты не вправе их оспаривать". Никакой иной разницы между этими двумя видами заповедей не существует. Следует соблюдать те и другие, ибо они записаны в Торе, только одни названы *хуккот*, а другие *мишпатим*.

Наиболее древний источник, якобы подтверждающий идею "автономии этики", Лацарус пытается найти в Таргуме Онкелоса к стиху Бытие 3:22. Слова Писания "Вот, Адам стал как один из нас, познав добро и зло" переводятся здесь (на арамейский язык) следующим образом: "Вот, Адам (человек) стал единственным в мире, познавшим сам по себе (буквально: "от себя" — *миннех*) добро и зло". Лацарус усматривает в Таргуме "этическую глубину: ...человек самостоятельно познает добро и зло". Однако каждый, кто знаком с Таргумом, знает, что Онкелос устраняет здесь выражение оригинала, представлявшееся антропоморфическим: "как один нас"*. И возможно, именно для того, чтобы не усмотреть здесь намек на "автономию этики", Таргум говорит в этом месте о "познании" (*ле-мида*), а не о "различении" (*ле-михам*, как в стихе 3:5) между добром и злом. Имеется в виду осознание факта, что добро и зло существуют, а не различение между тем и другим.

В подтверждение своих воззрений Лацарус и его последователи приводили следующую барайту:

" 'Не обманывайте друг друга' (Левит 25:17) — это сказано о неправде в словах [*онаат дварим*]... Например, если кто-нибудь покался, не следует говорить ему: 'Помни твои прежние дела!'... Если погонщики ослов просят у кого-нибудь хлеб в зерне, тот не должен говорить им: 'Идите к такому-то, он продает зерно' — а сам знает, что тот никогда не продавал.

* Как известно, в иврите форма *мимменну* может означать "из (от) нас" и "из (от) него или себя"; последнему и соответствует арамейское *миннех*. (Прим. перев.)

Р.И[ехуда] говорит: 'И не следует разглядывать товар, когда нет денег, ибо это относится к сердцу [совести], а обо всем, относящемся к сердцу, сказано: бойся Бога твоего' " (Бава Мециа 58б).

"То, что относится к сердцу" (*дварим ха-месурум ла-лев*), по утверждению Лацаруса и других исследователей, есть то, что человек постигает самостоятельно. Однако ясно, что данное объяснение является неверным, и следует придерживаться комментария Раши, согласно которому р.Иехуда стремится "указать смысл, почему здесь говорится о богобоязненности":

"Вот что он имеет в виду: поскольку добро и зло во всех этих вещах известно лишь сердцу совершившего их, он может их извратить и сказать: 'Я сделал это лишь на благо; я полагал, что у тебя есть зерно на продажу'; или 'Я хотел купить этот товар'. Так что о всякой вещи, относящейся к сердцу человека, говорится: 'Бойся Того, Кто знает помыслы, на благо ли это или ради обмана' " (Раши к данному месту; см. также Сифра, "Бе-хар" 4:2, 107д).

Итак, запрет спрашивать о цене при отсутствии намерения купить вещь не проистекает из сердца, а лишь "относится к сердцу" человека, "боящегося Того, Кто повелел так"; то же касается и прочих заповедей, о которых написано: "Бойся Бога твоего"¹¹. Только в свете этого комментария становится понятным изречение р.Шимона б.Иохая, сообщенное р.Иохананом: "Неправда в словах хуже обмана в деньгах, ибо о первом сказано: 'Бойся Бога твоего', а о втором — не сказано" (Бава Мециа там же).

Таким образом, идею "автономной этики" в таннаитских источниках можно обнаружить лишь путем толкований, искажающих их буквальный смысл и приписывающих их авторам вещи, которые те не намеревались сказать.

Более определенные высказывания о независимости этических законов от заповедей пытались найти в словах первых амораев; в них видели даже принципиальный спор между сторонниками гетерономной и

автономной концепций. Автономная концепция представлена якобы изречением р.Иоханана: "Если бы Тора не была ниспослана, мы учились бы скромности [в отправлении естественных потребностей] у кошки, [запрету] грабежа — у муравья, а [запрету] кровосмещения — у голубя" (Эрувин 100б). Казалось бы, здесь ясно сказано, что и без Откровения человек мог бы, наблюдая за природой определенных животных, прийти к основанному на моральных устоях образу жизни. Однако полную противоположность подобным взглядам мы находим в словах р.Ханины: "Тот, кто исполняет заповедь по обязанности, стоит выше того, кто исполняет заповедь, не будучи обязан" (Киддушин 31а) — слова, весьма ясно выражающих предпочтение теонмии (то есть законов, полученных от Бога).

Другой исследователь, Феликс Перлес¹², уже не говорит обобщенно об идее автономии этики в иудаизме (как делает Лацарус). Следуя Г.Козну, он признает теонмную основу еврейской религии, однако ищет объяснение тем высказываниям Мишны и Талмуда, которые противоречат этому принципу, и предлагает решить вопрос, учитывая возможность эллинистического влияния там, где отражается мысль об автономии этики. В первую очередь он имеет в виду Филона с его взглядами на неписанный закон (греческое *аграфос номос*).

В другом месте мы уже говорили о том, что этот неписанный закон не является Устной Торой. Классический его пример — это тот закон, во имя которого Антигона выступает против закона, изданного Креоном. Причем оба они были неписаны; но царский закон противопоставляется здесь закону, никем не изданному, то есть закону природы, который в качестве такового является в то же время Божественным; он древнее любого писаного закона. Филон воспринял эти греческие воззрения, так что мог сказать: "Праотцы [еврейского народа] не ходили в школу; и будучи самоучками, они с любовью шли вслед за природой,

ибо в природе видели наиболее возвышенный закон” (De Abrahamo, 6). Это — взгляд стоиков на естественный закон, отличный от еврейского учения — Торы, основанной на сверхъестественном откровении. Подобные этим греческим воззрениям взгляды проникли, согласно Перлесу, и в среду мудрецов Мишны и Талмуда, которые, в простоте душевной не заметив крайних выводов, вытекающих из идеи автономии этики, усвоили их.

Однако нет доказательств, что мудрецы действительно знали учение о естественном законе. К тому же нет надобности прибегать к этому учению, чтобы устранить кажущееся противоречие между словами р.Иоханана и р.Ханины. Для этого достаточно их правильно истолковать в соответствии с контекстом. В высказывании, предшествующем словам р.Иоханана, р.Хия толкует речь Элиху, обращенную к Иову (35:11): ”Поучает нас через зверей земных, и через птиц небесных умудряет нас”,* как относящуюся к определенным качествам животных, у которых человеку есть чему поучиться. В связи с данным стихом р.Хия утверждает лишь то, что Бог вложил в животных эти качества, а именно, что ”Он дал им мудрость” (см. Раши к этому месту), чтобы человек учился у них¹³. А р.Иоханан ограничивает слова р.Хии, говоря: ”Если бы Тора не была ниспослана, мы учились бы...” и т.д., но поскольку она ниспослана, в этом нет надобности¹⁴. Итак, слова б.Иоханана имеют не большее отношение к идее автономии этики, чем высказывание р.Ханины — к идее противоположной, то есть ”гетерономии”.

Ведь р.Ханина предпочитает того, кто исполняет заповедь по обязанности, тому, кто исполняет ее, не будучи обязан, имея в виду совсем не то, что он якобы пришел к соблюдению заповеди через собственное сознание, а попросту то, что он освобожден Торой от соблюдения заповедей. Это явственно вытекает из

* Как известно, существует и другое понимание данного стиха: ”Научает нас более, чем зверей... и птиц”. (Прим.перев.)

общего контекста всех тех мест, где приводятся слова р.Ханины. В трактате Киддушин они следуют за рассказом о некоем язычнике из Ашкелона и его отце, сообщенном р.Иехудой от имени Шмуэля:

— Спросили р.Элиэзера: "Как велико бывает почтение к отцу и матери?" Он ответил: "Пойдите и посмотрите, что сделал для своего отца один язычник из Ашкелона по имени Дама б.Нетина. Мудрецы [Израиля] хотели купить у него [драгоценные] камни для эфода за 600 000 [золотых динариев], а р.Кахана говорит: за 800 000. Но ключ [от сокровищницы] лежал под подушкой у его отца, и он не пожелал его беспокоить. На следующий год Господь Пресвятой воздал ему тем, что в его стаде родилась рыжая телица*. Пришли к нему мудрецы Израиля. Он сказал им: 'Я знаю, что если бы я попросил [за телицу] все богатства в мире, вы дали бы мне. Но я прошу у вас лишь те деньги, которые я потерял из-за почтения к отцу' ". Сказал р.Ханина: "Если необязанный исполнять заповеди поступает так — тем более тот, кто обязан!" Ибо р.Ханина говорил: "Тот, кто исполняет заповедь по обязанности, стоит выше того, кто исполняет заповедь, не будучи обязан".

Из рассказа и связанного с ним изречения видно, что поступки того, кто не обязан исполнять заповеди, не остаются без вознаграждения, и ценность их не отрицается. Однако подчеркнута относительность их ценности. Вопросу о том, достиг ли язычник столь высокой степени почтения к родителям сам по себе или научился этому у знакомых евреев (так же как узнал от них об эфode и рыжей телице), не придается никакого значения ни в приведенном рассказе, ни в изложении вывода, который делает из него р.Ханина. Более того, и в прочих местах, где приводится изречение р.Ханины, говорится либо о нееврее, изучающем Тору (Бава Камма 38а; Авода Зара 3а), либо о еврее,

* Рыжая телица (Числа 19) была необходима для совершения определенного обряда очищения. (Прим. перев.)

освобожденном от исполнения заповедей, как, например, в рассказе р.Иосефа:

”Прежде я думал: если бы мне сказали, что галаха — на стороне р.Иехуды, который говорил: ‘Слепой свободен от соблюдения заповедей’, я устроил бы пир для законоучителей, ибо я соблюдаю то, что не обязан. Но теперь, когда я слышал учение р.Ханины: ‘Исполняющий заповедь по обязанности стоит выше того, что исполняет заповедь, не будучи обязан’, — теперь наоборот: если бы мне сказали, что галаха — не на стороне р.Иехуды, я устроил бы пир для законоучителей” (Киддушин там же; Бава Камма 87а).

Итак, первоначально р.Иосеф рассматривал себя как человека, не обязанного исполнять заповеди, но исполняющего их добровольно, и полагал, что благодаря этому стоит выше исполняющего заповеди по обязанности. Ему и в голову не приходило сказать, что он открыл эти заповеди сам по себе; он говорит только, что свободен от соблюдения заповедей, но соблюдает их по собственной воле. Итак, речь идет не об ”автономии этики”, а о свободе выбора.

Однако и в рамках теонимической концепции (предполагающей, что законы исходят от Бога) и соблюдения заповедей по обязанности человек все же может проявить присущие ему качества и найти способы действия, соответствующие его духу, воле и природе. Именно исполнение заповедей по обязанности, осуществленное осознанно, усердно и точно, способно дать их исполнителю как бы право участника в создании этих заповедей. В этом заключается смысл слов р.Иоханана:

”Каждому, кто соблюдает заповедь по истине, это засчитывается, как будто он сам даровал ее на горе Синай, как сказано: ‘Соблюдай и делай’ (’и сделаешь их’. Втор. 26:16). Что значит ‘делай (сделаешь) их’? То, что каждому, кто исполняет Тору и соблюдает ее по истине, засчитывается, как будто он сам создал ее и даровал на горе Синай”. И еще сказал р.Иоханан: ”К каждому, кто исполняет Тору по истине, относятся

слова Писания о том, что он как бы создал сам себя, как сказано: 'А мне повелел Господь в тот день учить [вас законам и уставам] ...чтобы вы сделали самих себя посредством их' (Втор. 4:14)*. Отсюда следует, что такому человеку засчитывается, как будто он создал сам себя"¹⁵.

Сказанное имеет ценность не только само по себе; оно приведено для пояснения смысла предшествующих ему слов. Ведь выражение "как будто создал сам себя" отнюдь не призвано отрицать сотворение человека Богом, а лишь подчеркивает, что исполнение заповеди должным образом как бы формирует заново человека, делая его в этом смысле соучастником Господа в акте творения¹⁶. Так же и слова о том, что соблюдающий заповедь поистине будто дарует ее на Синае, не уменьшают роль Бога, давшего заповеди путем откровения, а лишь отмечают, что посредством истинного исполнения Торы человек возвышается до степени открывшего нечто самостоятельно¹⁷: однократное откровение на горе Синай обновляется человеком и он становится его участником. Сходным образом и присущим р.Иоханану языком, но от имени других амораев (палестинских и вавилонских) передается ряд толкований¹⁸, где подчеркивается, что человек, исполняющий заповедь охотно, обновляет дарование Торы на горе Синай. А еще до них так говорил таннай р.Элиэзер б.Яаков:

"И сказал Моисей и священники-левиты всему Израилю так: 'Слушай, Израиль! В этот день ты стал народом Господу, Богу твоему' (Втор. 27:9). Разве в тот день они получили Тору? Ведь вот уже сорок лет, как они получили Тору; так почему же сказано: 'В этот день'? Это показывает, что когда Моисей повторил перед ними Тору, и они приняли ее с благоговением ... они как бы получили ее в тот день с горы Синай" (Шир ха-Ширим Рабба 2,5).

* ...לא-אסותחם отам. Обычный перевод: "чтобы вы делали (исполняли) их". (Прим. перев.)

Именно это толкование подчеркивает особенность, заключенную в приведенных выше высказываниях амораев. Р.Элизер б.Яков говорит лишь о том, что спустя сорок лет как будто повторилось ниспослание Торы на горе Синай. Он еще не утверждает, что присутствующие как бы сами ниспослали Тору с Синая, как это следует из слов р.Иоханана и р.Хамы б.Ханины (Хинены). Последние по-своему выражают парадокс: наградой за принятие теонмии (закона Божиего) является чувство автономии, причем его удостоивается лишь тот, кто принял на себя Тору и заповеди в результате откровения и исполняет их поистине. Такое восприятие является плодом свободного выбора каждого индивидуума. И действительно, р.Иоханан сообщает предание, имевшее хождение в бет-мидрашах времен таннаев¹⁹. В нем говорится, что Господь ниспосылал Тору "каждому народу и племени, но они не приняли ее, пока Он не явился Израилю, и тот принял ее" (Авода Зара 2б). Однако р.Иоханан не удовлетворяется добровольным принятием Торы всем народом и добавляет: "Ангел приносил каждое речение Господа Пресвятого... повторял его пред каждым из [сынов] Израиля и говорил ему: 'Принимаешь ли ты на себя это речение? В нем — такие-то и такие-то законы'. И отвечали ему сыны Израиля: 'Да!'"²⁰.

Мнение, полностью противоположное идее свободного выбора, высказывает р.Авдими б.Хама б.Доса (или Хаса), принадлежавший, видимо, ко второму поколению вавилонских амораев²¹: " 'И встали под горой' (Исход 19:17). Отсюда видно, что Господь Пресвятой наклонил над ними гору, как бочку, и сказал им: 'Если вы принимаете Тору — хорошо; а если нет — здесь будет ваша могила' ". Толкование р.Авдими — единственное в своем роде. Правда, сообщение о том, что сыны Израиля стояли под горой в буквальном смысле, имеется уже в Мехилте, но там подчеркивается, судя по отдельным выражениям, что они сделали это добровольно: "Это показывает, что гора была вырвана с места своего, а они встали под горой,

как сказано: 'И приблизились, и встали под горой' (Втор. 4:11). Об этом говорит предание (Песнь Песней 2:14): 'Голубица моя в расщелине скалы!... Голос твой сладок, и вид твой прекрасен' ²². Уже анонимный отрывок Талмуда (Авода Зара 2б) отмечает, что слова р.Авдими не только противоречат утверждению Мехилты относительно предложенной всем народам возможности принять Тору, но и лишают его смысла:

"Тора была предложена народам мира для того, чтобы не дать им повода говорить: 'Если бы нам предложили, мы бы приняли ее' ". Гаоны и авторитеты следующего за ними периода ("ришоним") пытались примирить слова р.Авдими со словами Писания: "Сделаем и будем послушны!" (Исход 24:7) ²³. Однако амораи, современники р.Авдими или близких к нему поколений, не приняли его взглядов. Реакция р.Ахи б.Яакова — "здесь имеется серьезная претензия (*модаа рабба*) к Торе" — говорит о том, что мнение о принятии Торы по принуждению ослабляет требование ее соблюдения ²⁴. Рава, стремясь, видимо, оправдать отношение к Торе в период Первого храма, не возражает против слов р.Авдими, но добавляет: "Хотя это и верно относительно того поколения, ее приняли в дни Ахашвероша". Главным для Равы является "получение Торы от Бога" ²⁵. И в этом он имел сторонников среди тех амораев, которые считали, что свободный выбор не ограничен одним лишь принятием "ига Торы и заповедей", а продолжается путем их соблюдения; это может не только возвысить человека — "как будто он создал сам себя" (см. выше), но и сделать его как бы соавтором Торы и участником формирования ее сути. Так говорит Рава: "Пусть человек всегда изучает то место Торы, какое желает, как сказано: 'К Торе Господней желание его' (Псалом 1:2)". Он же сказал: "Вначале она (Тора) называлась именем Господним, а затем — его (человека) именем, как сказано: 'К Торе Господней желание его, и о законе Его он размышляет днем и ночью' " (там же) ²⁶.

Любопытно, что толкованию этой талмудической проблемы Равой предшествует другое на тот же стих Псалмов: "Сказал р.Авдими б.Хама: Господь исполняет пожелания того, кто занимается Торой, как сказано: 'Лишь в Торе Господней — [исполнение] желания Его' ". Согласно учению р.Авдими, воля человека к изучению Торы не является чем-то решающим, ибо это учение обязательно. В своем толковании он отрывает слово "желание" от слов "Тора Господня". На это и отвечает Рава, говоря, что человек, "желающий Тору", превращает Тору Господню в Тору того, кто ею занимается.

Видимо, то же принципиальное расхождение между двумя аморами лежит и в основе толкования ими стихов Второзакония 30:11–13: "Ибо заповедь сия, которую Я заповедую тебе сегодня ...не на небе она... и не за морем..." Р.Авдими толкует это так: " 'Она не на небе', ибо если бы она была на небе, тебе пришлось бы подняться за нею; а если бы она была за морем, тебе пришлось бы отправиться за нею туда". Рава же, подобно р.Иоханану, говорит: " 'Она не на небе' — ее не найдешь в том, кто возносится до небес; ее не найдешь и в том, кто считает свои познания широкими, как море"²⁷. В то время как р.Авдими видит в данном стихе обязанность соблюдать и изучать Тору в любых условиях, Рава ставит эту обязанность в зависимость от качеств и свойств человека.

На наш взгляд, из сказанного вытекает с достаточной ясностью, что концепция Равы резюмирует воззрения, широко распространенные в бет-мидрашах периода амораев. Неудивительно, что она соответствует всей истории галахи, основанной на праве мудрецов расширять или сужать существующие рамки заповедей. Правда, р.Акива и его школа считали, что "Тора, ее галахи, ее тонкости и ее толкования даны через Моисея на Синае"²⁸. Эта система всеобъемлющего откровения, отменяет, в сущности, разницу между Писаной и Устной Торой; но с той же крайностью она подчеркивает право мудреца комментировать слова

Торы, исследовать ее и издавать постановления, исходя из уверенности, что этим он воплощает Откровение, раскрывая перед своим поколением то, чего оно достойно и в чем нуждается²⁹.

Но и за рамками закона и галах Устной Торы остается область, где человек имеет возможность внести собственные дополнения и нововведения. Это — область, называемая "между строк закона" (*ли-фним ми-шурат ха-дин*), то есть "не по букве закона", "не по всей строгости закона". Р.Элазар ха-Модаи так толковал стих книги Исхода 18:20: "И указывай им путь, по которому они пойдут, и дела, которые будут делать". 'Дела' — это по букве закона; 'которые будут делать' — это между строк закона" (Мехилта де-р. Ишмаэль, "Амалек", "Итро" гл. 2, стр. 198). Таким образом, в данном стихе он усматривал указание на необходимость поступков с учетом того, что находится "между строк закона". А р.Иоханан пошел еще далее, утверждая: "Иерусалим был разрушен лишь потому, что в нем судили [только] по закону Торы", то есть, согласно талмудическому комментарию к этому месту, "основывали свои законы [только] на законе Торы и не делали ничего сверх буквы закона"³⁰. "Буква (строка) закона" — это, в сущности, галаха, согласно которой должен выносить решения судья, но иногда сама галаха не обязывает его судить "по букве закона". Это те случаи, когда "буква закона" не соответствует, а противоречит "правильному порядку мира" (*тиккун олам*)³¹. Однако характер того, что заключено "между строк закона", не определен с достаточной ясностью и отдан на усмотрение "сердцу человека". На это указывает и природа упомянутых в обоих Талмудах поступков, которые предусмотрены "между строк закона"³². Отсюда же явственно вытекает, что усматриваемое "между строк закона" не превращается в закон. Это следует подчеркнуть, так как некоторые исследователи приняли другую точку зрения, опираясь на рассказ Вавилонского Талмуда (Бава Мециа 83а).

— У Раббы б.Бар-Ханана носильщики разбили бочку с вином; [за это] он отобрал у них одежду. Пошли они и рассказали это Раву. Он сказал [Раббе]: "Отдай им их одежду". Тот спросил: "По закону ли это?" [Рав] ответил: "Да, 'чтобы ты ходил путем благих' (Притчи 2:20)". Отдал он им одежду. Они же сказали [Раву]: "Мы бедны, мы трудились весь день и проголодались, и нет у нас ничего". Сказал он [Раббе]: "Заплати им". Тот спросил: "По закону ли это?" [Рав]: "Да: 'стеzi праведных соблюдай'" (Притчи там же).

Слово "да" (арамейское *ин*) разожгло воображение комментаторов и исследователей (М.Гюдемани и др.), объявивших, что усматриваемое "между строк закона" превращается в закон. Однако отсутствие этого "да" в рукописях и в сочинениях авторитетов — "ришоним"³³ является фактом; нет его и в варианте рассказа, приводимом в Иерусалимском Талмуде:

— Горшечник дал свои горшки одному человеку*, а тот разбил их. За это он отобрал у него одежду. Тот пошел к р.Иосе б.Ханине. Сказал ему [рабби]: "Пойди и скажи [горшечнику]: 'Чтобы ты ходил путем благих' ". Пошел и сказал ему это. Тот отдал ему одежду. Спросил его [рабби]: "Заплатил ли он тебе?" Тот человек ответил: "Нет". Сказал [рабби]: "Пойди и скажи ему: 'Стеzi праведных соблюдай' ". Пошел и сказал это, и [горшечник] заплатил ему³⁴.

Итак, р.Иосе б.Ханина и аморай из Вавилонского Талмуда советовали хозяину горшков или бочки с вином действовать, исходя из усматриваемого "между строк закона". При этом они опирались на стих Притч 2:20, а не на стих книги Исхода 18:20, так как не приняли толкования р.Элазара ха-Модаи этого стиха (см. выше) и присоединились к мнению р.Иехошуа (Мехилта там же): " '[Дела,] которые будут делать' — это добрые дела"; имеются в виду те "добрые дела", которые являются заповедями Торы и ко-

* Видимо, для перевозки, на хранение или на продажу. (Прим. перев.)

торые р.Элазар ха-Модаи выводит из начальной части того же стиха. В то же время "путь благих" и "стеzi праведных" обнимают поступки, к которым "благие (добрые)" и "праведные" приходят самостоятельно. Если мудрец предписывал кому-либо действовать таким образом, он считал необходимым пояснить, что его предписание не вытекает из закона. Правда, Рав в приведенном рассказе дал такое пояснение лишь в ответ на вопрос Раббы б.Бар-Ханана: "По закону ли это?"; но, возможно, Рав полагал, что Рабба и сам поймет, что речь идет о пути "благих и праведных", а не о законе.

Так, когда р.Элазар пожелал ввести практическое правило, согласно которому следовало давать пропитание дочерям из стоимости движимого имущества их покойного отца, то "р.Шимон б.Эльяким сказал ему: 'Рабби, я знаю, что ты действуешь не по закону, а из сострадания; но как бы ученики, увидев это, не установили галахи из рода в род' " (Ктуббот 50б). Подобные добрые дела не тождественны не только закону, но и тому, что считается правилом в глазах большинства людей. Это имели в виду мудрецы Нехардеи, говорившие: "Если кто-нибудь имеет участок, [разделяющий] между братьями или сотоварищами, его удаляют, даже если у него есть право первенства, ибо сказано: 'Делай правильное и доброе пред оком Господним' " (Втор. 6:18)³⁵. Видимо, они толковали данный стих сходно с пониманием р.Акивы: " 'Доброе' — перед Небом, 'правильное' — перед человеком"³⁶. Люди должны исполнять свой долг перед тем и другим. Поэтому относящееся к области "делай правильное и доброе" может быть и галахой³⁷, в то время как то, что усматривается "между строк закона", является не галахой, а благочестивым поступком. Человек благочестивый поступает своими правами (Авот 5:10) и действует по принципу: это усматривается "между строк закона". Таково "свойство благочестия" (*миддат-хасидут*)³⁸. Так же объясняет Иерусалимский Талмуд противоречие между указанием, которое Рав дал

”некоему человеку”, и его, Рава, собственным поведением: ”Там [в первом случае] все было [строго] по закону, но сам Рав действовал согласно свойству благочестия” (Иерус.Талмуд, 39д).

Правда, Мишна учит (Швиит, конец): ”Всякое движимое имущество покупается после взятия вещи рукой (*мешиха*); но если человек исполняет слово (даже без этого) — им довольны мудрецы”. Таким образом, в обратном случае мудрецы им недовольны. Но из контекста, а также из текста Бава Мециа 4:2 следует, что имеется в виду тот, кто получил деньги за товар без символического взятия его в руки покупателем, а затем передумал; или по крайней мере, согласно Рава (Бава Мециа 48а), случай, когда ”слова не сопровождались деньгами”, то есть когда согласие на продажу дано без получения денег; ”поступком такого человека (если он передумал) мудрецы Израиля недовольны” (Раши к этому месту).

Рав, однако, говорил: ”Если я велю моим домашним дать кому-либо подарок, я не передумаю” (Иерус. Талмуд, Швиит, конец). Здесь Рав сообщил о подарке не получателю (то есть ничего не обещал ему), а своим домашним, и все же не считает возможным передумать; это — ”свойство благочестия”.

И еще один случай: от мудреца, подобного р.Иехошуа б.Леви, ожидают поведения с учетом усматриваемого ”между строк закона”, и на его возражение: ”Разве я не исполнил требование Мишны?” следует ответ Элияху (Илии-пророка): ”Разве такова Мишна благочестивых?” (Иерус.Талмуд,Трумот 8:10,46б; ср.Бава Батра 7б).

Относительно заповедей ”между человеком и Богом” (*бейн адам ла-Маком*) мнения таннаев расходились по вопросу, вправе ли всякий человек исполнять их строже, чем требуется? Р.Шимон б.Гамлиэль говорил: ”Не каждый, кто желал бы добиться имени (славы благочестивого человека), приходит и получает” (Брахот 2:8), так как ”если в общине его не считают

мудрым и благочестивым человеком, то это — лишь „гордыня” (Раши к Брахот 17б), не вызывающая одобрения людей³⁹. Но что касается заповедей „между человеком и ближним его” (*бейн адам ла-хаверо*), такого ограничения, понятно, не существует. Конечно, в проповедях, призывающих к учету усматриваемого „между строк закона”, прибегали и к такому доводу, что и Бога человек молит о милосердии, то есть просит не судить его по всей строгости закона. От имени Рава сообщается, что Господь и сам молится: „Да будет воля Моя, чтобы милосердие Мое преодолело Мой гнев, и чтобы милость Моя превзошла все Мои качества, и чтобы Я поступал с детьми Моими милостиво и действовал не по всей строгости закона” (Брахот 7а). С другой стороны, человек не является благочестивым (*хасид*), если не соблюдает „правил об ущербе” (*миллей де-незикин*), то есть не придерживается в этой области обычаев первых хасидеев — „благочестивых”⁴⁰.

Приведенный нами анализ поступков, усматриваемых „между строк закона”, и связанного с этим свойства благочестия показывает, что и человеку, исполняющему заповеди по обязанности, предоставлено широкое поле деятельности — в зависимости от его воли и желаний, настроений и качеств. Автономии этики не существует. В отличие от этического учения Канта, где Бог является всего лишь идеей, дополняющей науку этики, в иудаизме, согласно Мишне, Бог остается неперменным источником и дарователем заповедей. Однако и человеку, творящему добро в форме соблюдения заповедей и законов, дана возможность определения способов их исполнения, их усовершенствования и даже дополнений и нововведений к ним. Ибо свобода выбора, существующая в момент принятия Торы, будь то на Синае или в более поздний период — в соответствии с выражением „поколение приняло ее” (*ха-дор киббелуха*), остается в руках соблюдающих Тору и ее заповеди. Рава, тот аморай, который, как мы видели, так восхвалял добровольное приня-

тие Торы, в то же время хвалил и порядок слов в известной библейской формуле: *наасе ве-нишма* — "сделаем и послушаем", или "будем послушны" (Шаббат 88а-б). Результатом сочетания того и другого он считал добавление "слов книжников" (*диврей-софрим*) — того "нового, что обновляется с каждым поколением, чтобы построить ограду [Торы]", — к древним словам Торы. Ему же принадлежит следующее толкование: "'[Плоды] старые и новые я сберегла для тебя, мой возлюбленный' (Песнь Песней 7:14) — так сказала община Израилева Господу Пресвятому: 'Владыка мира, я наложила на себя больше ограничений (*гзерот*), чем наложил на меня Ты, и соблюдаю их'" (Эрувин 21б и Раши к этому месту). Современник Равы, р.Авира, говоря от имени своих учителей — р.Ами и р.Аси (Ассе), влагает сходное утверждение в уста самого Господа. В ответ на жалобы ангелов, что Бог лицеприестствует Израилю. Он сказал им: "как же Мне не лицеприестствовать Израилю, которому Я предписал: 'Ешь — и насытишься, и благословишь Господа, Бога твоего' (Втор. 8:10). И они в точности исполняют это вплоть до маслины и яйца" (Брахот 20б).

Подобным же образом амораи рассматривали сложившуюся к тому времени систему заповедей, в которую вплелись разработанные до мельчайших подробностей охраняющие их правила (так называемая 'ограда Торы'), и основанные на них постановления (*такканот*) и дела благочестивых. Всматриваясь в образ людей, соблюдающих эти заповеди, амораи могли с полной убежденностью сказать — о чем уже шла речь выше — что каждый, исполняющий заповедь как следует, "как бы сам даровал ее на Синае" и "как будто создал сам себя".

Эти и сходные с ними высказывания, выразившие оценку роли человека в соблюдении заповедей, объясняют перемену, произошедшую в осознании прошлого, а именно в оценке исполнения заповедей праотцами, о которой уже говорилось в данной главе. Здесь мы сталкиваемся с явлением, когда, можно сказать, "де-

ла сыновей стали знаком для отцов”*. Из традиции, общей как для древних источников, так и для псевдоэпиграфов, таких, как Книга юбилеев и Завещание двенадцати патриархов (иначе — Заветы колен Израилевых), а также для аггады таннаев и первых аморав, известно, что праотцы соблюдали Тору и заповеди, которые они либо получили непосредственно от Бога, либо унаследовали — устно или в письменном виде — от своих предшественников. Последний вариант, предпочитаемый в псевдоэпиграфической литературе, где центральную роль в передаче Торы и заповедей играет Ханох (Энох)⁴¹, не чужд и мидрашам мудрецов Мишны и Талмуда⁴². Здесь место Ханоха — который даже не упоминается в литературе таннаев, да и амораи в своих мидрашах относятся к нему далеко не положительно⁴³ — занимают Шем (Сим) и Эвер. В их бет-мидраше в течение четырнадцати лет прислуживал Иаков; они-то и сообщили ему галахи, которые он передал далее Иосифу⁴⁴. Однако соблюдение праотцами собственно заповедей Торы воспринимается здесь главным образом как результат непосредственного откровения⁴⁵.

Все же некоторые таннаи были склонны приписывать праотцам соблюдение заповедей не в большей мере, чем это явствует из Торы. Так, в отрывке Мишны, посвященном седалищной жиле (*гид ха-наше*), сказано: ”Это относится к чистым, но не к нечистым животным. Р.Иехуда говорит — и к нечистым тоже. Так сказал р.Иехуда: ’Вот, сынам Иакова была запрещена седалищная жила, а нечистые животные разрешены!’ Ему возразили: ’Это было сказано на Синае, хотя записано в соответствующем (ином) месте’ ”⁴⁶. Итак, ни р.Иехуда, ни его оппоненты, обсуждая данный вопрос, не исходили из предположения, что праотцы соблюдали запрет на употребление нечистых животных в пищу.

* Перефраз известной пословицы: ”Дела отцов — знак (пример) для сыновей”. (Прим. перев.)

В то время как ни в апокрифах или псевдоэпиграфах, ни в словах таннаев и амораев мы не находим указаний на мнение, что праотцы пришли к соблюдению заповедей собственными силами, в поздних мидрашах оно изложено вполне отчетливо. Однако это не произошло, как полагали некоторые исследователи (Ф.Перлес и др.) под влиянием Филона (о чем уже говорилось в предыдущих главах), а явилось результатом внутреннего развития оценки роли человека в исполнении заповедей и в сложении их системы. Если потомки могли оказаться людьми, которые "как бы сами создали заповеди" и "как будто даровали их на Синае", то тем более такими должны были быть и праотцы.

Роль, которую взяли на себя соблюдающие заповеди, и окруживший их ореол были связаны с существенными изменениями, произошедшими в самом понятии "заповедь" (*мицва*). Эти изменения привели также и к переоценке объема и числа заповедей. В мишнаитско-талмудическом словоупотреблении смысл этого понятия подвергся значительному расширению. Он уже включал в себя не только заповедиповеления и заповеди-запреты, четко изложенные в Торе⁴⁷ и называемые соответственно *асе* ("делай") и *ло-таасе* ("не делай"). Каждый стих Торы начинает называться "заповедью". Так, р.Иоханан сказал от имени р.Шимона б.Иохая: "Три раздела (*паршийот*) записал нам Моисей в Торе, и в каждом из них по шестьдесят заповедей, и вот они: *парашат-псахим*, *парашат-незикин* и *парашат-кдошим*"⁴⁸. Всякий, кто заглянет в эти разделы, с легкостью убедится, что в них нет 60 заповедей в обычном смысле, но зато каждый из них содержит по 60 стихов. В словах таннаев мы находим немало размышлений над различными сторонами объема и содержания заповедей. Само обилие заповедей Торы приводит их к мысли, что любая вещь, данная Богом человеку, требует от него исполнения заповеди:

"Нет ничего, что не заключало бы в себе заповеди

пред Господом. С плодами [земли] связано много заповедей пред Господом: возношения и десятины, приношения из теста (*халла*) и первинки, опавшие колосья (*лекет*), забытый сноп (*шихеха*), недожатый край поля (*пеа*). С дверями домов и воротами городов связаны заповеди пред Господом, как сказано: 'И напиши их (*меузот*)' на косяках и т.д. (Втор. 5:9). С молитвенным покрывалом (*таллит*) и одеждой связана заповедь пред Господом, как сказано: 'Не надевай *шаатнез* (смесь шерсти со льном)', 'сделай себе кисточки' и т.д. (там же 22:11–12). С чистыми животными связана заповедь пред Господом, как сказано: 'Все первородное, что родится от крупного и мелкого скота твоего мужского пола, посвящай Господу Богу твоему; не работай на первородном воле твоим и не стриги первородного из мелкого скота твоего' (там же 15:19). С нечистыми животными связана заповедь пред Господом, как сказано: 'А первородного осла выкупи ягненком; если же не выкупишь, то сломай ему шею' (Исход 34:20). О звере, живущем в поле, и о птице, летающей в воздухе, предупреждает Писание; что в случае, если ты их встретишь, — и они не забыты в заповедях, как сказано: 'Кто на охоте добудет зверя или птицу, пригодных в пищу' и т.д. (Левит 17:13). И прочие животные, имя которых Писание не называет, обобщены так, что и они не забыты в заповедях, как сказано: 'Только все посвященное, что посвящает кто-либо Господу из любой своей собственности — человека ли, животное ли' и т.д. (там же 27:28). Священная утварь Храма, хотя вся она святая, имеет различную степень [святости]"⁴⁹.

И еще: "Десяток заповедей исполнит человек, прежде чем съест кусок хлеба" (Иерус. Талмуд, Халла, конец гл. 1, 58а).

В свете сказанного о том, "что в сердце", о том, "что между строк закона", и о пути исполнения заповедей, неудивительно, что в понятие "заповедь" (*мицва*) были включены и вещи, относящиеся к области "дозволенного", то есть необязательного (*решут*). Не

только благотворительность начинает именоваться "заповедью"⁵⁰. В то время как р.Илеа сообщает от имени р.Элазара б.Шимона: "Человек может отклониться [от истины] во имя мира, как сказано: 'Отец твой завещал... Так скажите Иосифу: Прости [преступление братьев твоих]' и т.д. (Бытие 50:16:17)", р. Натан не соглашается с ним и полагает, что отклонение от истины во имя мира — это заповедь⁵¹. Таким образом дозволенное превращается в заповедь.

Сходным образом р.Иоханан объясняет изложенный в Мишне спор с участием р.Иехуды (Сота 8:7): "О чем здесь говорится? О войне дозволенной; но на войну заповеданную выходят все, даже жених из своего покоя и невеста из-под свадебного балдахина. Сказал р.Иехуда: 'О чем здесь говорится? О войне заповеданной; но на войну обязательную выходят все' ". В отличие от р.Хисды, проводившего различие между войной дозволенной (*решут*), заповеданной (*мицва*) и обязательной (*хова*), р.Иоханан утверждал: "Р.Иехуда называл войну дозволенную войной заповеданной; но на войну обязательную выходят все"⁵².

Расширение понятия "заповедь" за счет того, что раньше считалось всего лишь дозволенным, лишило его первоначально обязательного характера. Формулируя разногласия относительно вечерней молитвы, Шмуэль сообщает: "Раббан Гамлиэль говорит: 'Это — обязанность'; р.Иехошуа говорит: 'Это — дозволение'"⁵³. Ибо заповедь могла бы быть истолкована здесь как заповедь-дозволение, что действительно и подразумевал р.Иехошуа, который полагал, что молящийся вечером исполняет заповедь⁵⁴, хотя она не строго обязательна в том смысле, что нарушитель не несет наказания.

Поскольку заповедь-дозволение называли и просто заповедью, к обозначению заповеди обязательной приходилось добавлять слово "обязанность" (*хова*). Так, р.Абба не удовлетворяется формулировкой р.Илеа, данной от имени р.Элазара б.Шимона: "Как заповедано (*мицва*) человеку говорить слово слышимое, так же

заповедано человеку не говорить слово неслышимое” (то есть не говорить слов, которые не слышат или не слушают), а добавляет: ”Это — обязанность, так как сказано: ’Не упрекай кощуна (насмешника), чтобы не возненавидел тебя; упрекай мудрого, и он полюбит тебя’ (Притчи 9:8)” (Иевамот 65б). Иными словами: как упрекающий мудрого соблюдает заповедь, так же упрекающий насмешника — который его не слушает — совершает проступок.

Обозначение словом ”заповедь” как дозволенного, так и заповеданного приводило иногда к недоразумениям. Когда Аббае говорит: ”Заповедь сиротам — уплатить долги отцов”, он имеет в виду, как поясняет Раши: ”Ради чести их отцов, но суд не может их к этому принудить, ибо это — не явно выраженная заповедь-повеление (*мицват асе*), как относительно кущей или лулава, а просто заповедь наших учителей (*мицва де-алма-де-раббанан*)”⁴⁶. Поэтому, когда тем же выражением воспользовался р.Паппа, сказав: ”Уплата долга — заповедь”, р.Кахана возразил ему: ”Ты говоришь, что уплата долга — заповедь; а что, если он (должник) скажет: ’Я не хочу исполнить эту заповедь?’” На это р.Паппа ответил, что он имел в виду заповедь-повеление (*мицват-асе*), то есть заповедь, исполнение которой обязательно, как гласит барайта: ”Заповедь-повеление — например, если говорят: ’Строй кущи’ — а он не делает, ’лулав’ — а он не исполняет, то бьют его, пока душа его не выйдет вон”⁴⁷. Как видно из сказанного нами выше, слова р.Паппы и недоумение р.Каханы нельзя рассматривать как принципиальный спор по вопросу, является ли уплата долга обязанностью религиозной или юридически-гражданской. Принцип отделения одного от другого был весьма далек от взглядов амораев. Конечно, и р.Кахана не признавал юридически-гражданской обязанности, которая не входила бы в число заповедей. То, что не является заповедью, — без сомнения не обязанность, а лишь дозволенная вещь, хотя и ”дозволенное” (*решут*), как мы видели выше, может превратиться в заповедь —

даже то, что не входит в понятие юридически-гражданской обязанности.

Мысль о том, что даже поведение человека в связи с потребностями его тела является заповедью, приписывается Хиллелу Старшему. Относительно слов р.Иосе, приводимых Мишной (Авот 2:12): "Да будут все дела твои во имя Небес", сообщается в Авот де-р.Натан (версия Б, гл. 30, стр.66):

— Так согласно учению Хиллела. Когда Хиллел выходил куда-нибудь, его спрашивали: "Куда ты идешь?" [Он отвечал:] "Иду исполнить заповедь". "Какую же заповедь?" "Иду в отхожее место". "Разве это заповедь?" Он отвечал им: "Да, чтобы не было вреда телу". [Или:] "Куда ты идешь, Хиллел?" "Иду исполнить заповедь". "Какую же заповедь, Хиллел?" "Иду в баню". "Разве это заповедь?" Он отвечал: "Да, чтобы очистить тело. И вот почему это так. Как обстоит дело со статуями, стоящими на царских площадях? Приставленный к ним человек трет их и чистит, а государство дает ему жалованье из года в год, да он еще величается среди царских слуг. А мы, что созданы по образу и подобию [Божью], как сказано: 'По образу Божию создал Он человека' (Бытие 9:6) — тем более!" Шаммай же говорил иначе: "Исполним свой долг перед этим телом!"⁵⁷.

Таким образом, Шаммай также признавал обязанность человека заботиться о своем теле, сохраняя его здоровым и чистым. Но, по его мнению, это следует делать, исходя из принципа "ты живешь не по собственной воле", а не опираясь на стих "по образу Божию создал Он человека". Долг человека по отношению к собственному телу отделен здесь от заповедей (как "между человеком и Богом", так и "между человеком и ближним его") и не включен в число поступков, которые следует совершать "во имя Небес".

В свете сказанного можно объяснить и другой спор между Шаммаем и Хиллелом, оказавшийся трудным для исследователей (А.Бюхлер):

"О Шаммае Старшем говорят, что всю жизнь он [хо-

рошо] ел в честь субботы. Находил хорошее животное [в стаде] — говорил: 'Это — на субботу'. Находил другое, лучшее — оставлял прежнее и ел это. Но Хиллел Старший поступал иначе, [считая,] что все его дела — во имя Небес, как сказано: 'Благословен Господь каждый день'⁵⁸.

Видимо, слова "все его дела — во имя Небес" имеют то же значение, что и в приведенных выше местах трактата Авот и рассказа из Авот де-р.Натан; таким образом, Хиллел видел и в трапезах будничных дней дело, которое следует совершать "во имя Небес", и соответственно толковал стих "Благословен Господь каждый день" (Псалом 68 [рус. 67] :20)⁵⁹. Шаммай не разделял этого мнения и о будничных трапезах, в которых видел простую необходимость, говорил: "Исполним свой долг перед этим телом". Мысли, направляемые "во имя Небес", он оставлял для заповедей, не связанных с потребностями тела, как в следующем сообщении: "О Шаммае Старшем говорили, что он непрестанно поминает субботу. Брал красивую вещь — говорил: 'Это — для субботы'; новый сосуд — говорил: 'Это — для субботы' " (Мехилта де-р.Шимон б.Иохай, стр. 148).

Итак, перед нами — принципиальный спор. По мнению Хиллела, каждый может — а потому это и заповедь для него — совершать все свои поступки, даже самые обыденные, "во имя Небес", в то время как Шаммай оставляет такую возможность только для исполнения заповедей (в узком смысле). В духе учения Хиллела составлена барайта: "Человек ежедневно моет руки и ноги ради Господа своего, как сказано: 'Все сотворил Господь ради Себя Самого' (Притчи 16:4)"⁶⁰. Сходно с этим толкование Бар-Каппары: "На каком кратком отрывке покоятся все основы Торы? 'На всех путях твоих познавай Его' (Притчи 3:6)", продолженное Равой: "Даже в проступке"⁶¹. Казалось бы, слова Равы напоминают изречение р.Нахмана б.Ицхака: "Лучше проступок... чем заповедь, совершенная не во имя заповеди"⁶². Однако, как мы увидим ниже (в конце

данной главы), сомнительно, чтобы оба автора имели в виду одно и то же. Во всяком случае, совершение проступка "во имя Небес" (как принято толковать изречение р.Нахмана) — это совершение его во имя исполнения заповеди, как следует из слов амора Улы: "Тамар блудила, и Зимри заблуждался. Тамар блудила — от нее произошли цари и пророки; Зимри заблуждался — из-за него пали десятки тысяч сынов Израиля"⁶³

Нельзя не заметить опасности для исполнения заповедей, кроющейся в мировоззрении Хиллела. Ведь если любое дело можно совершать "во имя Небес", то снижается абсолютная ценность заповеди, и возникает возможность утраты смысла культовых галах, связь которых с познанием Господа не столь ясна и проста. И действительно, к подобным крайним выводам пришел Иисус Христос, полемизируя с галахой, как это отражено в евангелиях⁶⁴. Указанная опасность была ясна и самому Хиллелу, и на этом фоне можно понять следующую барайту:

— Хиллел Старший говорил: "Когда собирают — рассыпай, когда рассыпают — собирай. Когда ты видишь, что Тора мила всему Израилю и все радуются ей, рассыпай ее, как сказано: 'Иной сыплет, а [ему] еще добавляется' (Притчи 11:24). Когда ты видишь, что Тора забывается в Израиле и не все ее соблюдают, собирай ее, как сказано: 'Время действовать для Господа' (Псалом 119 [рус.118] :126)"⁶⁵.

Итак, "рассыпание", выражающееся в требовании, чтобы все поступки человека совершались "во имя Небес", и в частности связанное со взглядом на умышление как на заповедь, хорошо в то время, "когда Тора мила всему Израилю и все радуются ей"; но в час, когда не все соблюдают Тору, наступает "время действовать для Господа".

Здесь мы отступили от толкований слов Хиллела, относящихся к изучению Торы, и объяснили их в связи с соблюдением заповедей. Причем представляется вероятным, что уже р.Меир объяснял слова Хиллела:

”Нарушили Тору твою — ’время действовать для Господа’ ”⁶⁶ тем, что они относились к периодам, когда было запрещено исполнение заповедей и когда многие не выдерживали испытаний. Р.Меир говорил: ”Нет никого в Израиле, кто не исполнял бы по сто заповедей в день... Нет никого в Израиле, кого не окружали бы заповеди”. Интересна Тосефта к барайте, служащая параллелью к словам р.Меира:

— Наши учителя говорят: ”Возлюблены сыны Израиля, ибо Господь Пресвятой окружил их заповедями: *филактерии (тфиллин)* на их головах, *филактерии* на их руках, *кисти (цицит)* на их одеждах, *мезузы* на их дверях, и о них сказал Давид: ’Семикратно в день прославляю Тебя за праведные суды Твои’ (Псалом 119 [рус.118] :164). Когда же вошел Давид в баню и увидел себя обнаженным, сказал: ’Горе мне, ибо, будучи наг, я лишен заповедей’; но, вспомнив об обрезании на теле своем, успокоился” (Менахот 43б).

В период запрета заповедей, в том числе обрезания, вряд ли подходящим было утверждение, что и омовение в бане — само по себе заповедь; но важно было подчеркнуть значение заповедей, как делал представитель того поколения р.Шимон б.Иохай: ”Если видишь людей, отчаявшихся в соблюдении Торы, будь стоек и крепок в ней”⁶⁷. С другой стороны, изречения Бар-Каппары, Равы и р.Нахмана б.Ицхака объясняются на фоне чувств тех поколений, когда ”Тора мила всему Израилю, и все радуются ей” — чувств, нашедших выражение в приведенных выше словах, вложенных Равой в уста ”общины Израилевой”.

Число, классификация и относительная важность заповедей

Ощущение, что Израиль окружен заповедями ежедневно и что Господь ”не оставил ничего в мире без заповеди”⁶⁸, служит фоном слов р.Симлая: ”613 заповедей было сообщено Моисею: 365 запретов (*лавин ло*

таасе) по числу дней солнечного года и 248 повелений (асе) по числу органов [и членов] человека” (Маккот 236). Мысль о подобном соответствии⁶⁹ выражена следующим образом: ”Каждый член и орган говорит человеку: ’Пожалуйста, исполни мною эту заповедь...’ Каждый день [года] говорит человеку: ’Пожалуйста, не совершай сегодня этого проступка’ ”⁷⁰. Именно эта идея и привела к установлению точного числа заповедей: 613.

В таннаитских источниках это число неизвестно, и если встречается в ряде мест печатных изданий, то является позднейшей вставкой, отсутствовавшей в рукописях, как, например, в отрывке: ”... Если сыны Ноя не устояли в семи заповедях, которые были им даны, тем более [не устояли бы] в 613 заповедях”, чему в рукописи соответствует: ”во всех заповедях Торы”⁷¹. Амораи же, упоминавшие число заповедей, в том числе и те, кто находил подтверждение числу 613 в гематрии слова ”Тора” вместе с двумя первыми из Десяти заповедей, сказанными ”устаи Всемогущего” (*ми-пи ха-Гвура*)⁷², опирались на слова р.Симлая.

Мы не знаем попыток перечисления этих заповедей во времена Талмуда, но составители Халахот Гдолот (”Великие галахи”) и последующие авторы встречались в этой области со значительными трудностями. Маймонид (Рамбам) сурово критикует предшествующих ему авторов подобных перечней, упрекая их в бессистемности и непоследовательности. Но и принципы, положенные им самим в основу его ”Сефер ха-мицвот” (”Книги заповедей”)⁷³, вызвали немало возражений и критики. Уместно привести слова р.Шимона б.Цемаха Дурана, завершающие его сочинение ”Зохар ха-ракиа” (”Сияние небосвода”)⁷⁴.

”А теперь, читатель, взглядишь в то, что я написал о заповедях-повелениях и заповедях-запретах. Сколько разногласий и путаницы имелось в перечислении заповедей!... И если столь достойные люди с этим не справились, как же малый среди малых сможет сосчитать их там, где один строит, а другой разрушает, один

ограждает, а другой ломает ограду, один требует строгости, а другой — облегчений?... Возможно, согласие относительно числа 613 — то есть 365 и 248 — соответствует мнению р.Симлая и тому, что он объяснил относительно заповедей. Но мы будем опираться не на его толкование галахического решения, а на изучение Талмуда. А то, что повсюду упоминался этот подсчет, — так это потому, что мы, не найдя другого мудреца, который подсчитал бы их (заповеди), приняли его подсчет. И если даже подсчет будет ниже или выше [этого], то все же останется близок к нему, как говорили [мудрецы] во многих местах (Суккот 8а, Бава Батра 27а): '[Разница] так мала, что не имеет значения' ”.

Эти заключительные слова подтверждают то, что мы сказали о тенденции приведенной выше начальной части высказывания р.Симлая. Вопрос проясняется, если мы принимаем в расчет продолжение его слов:

”Явился Давид и свел их [заповеди] к одиннадцати, как написано: Псалом Давида. Кто пребудет в обители Твоей?...* ’(Псалом 15 [рус.14] :1–5). Явился Исая и свел их к шести, как написано: ’Тот, кто ходит в правде и говорит истину...’ (Исая 33:15). Явился Миха и свел их к трем, как написано: ’Сказано тебе, что...’ (Миха 6:8). Снова явился Исая и свел их к двум, как сказано: ’Так говорит Господь: блюдите суд и творите правду’ (Исая 56:1). Явился Амос и свел их к одной, как сказано: ’Так сказал Господь дому Израилеву: ищите Меня — и будете живы’ (Амос 5:4).

Итак, еврею действительно дано по заповеди на каждый день года и на каждый член и орган тела, но явились пророки и свели все эти заповеди к небольшому числу и даже к одной-единственной. Правда, они являются общими правилами, но если ты хочешь их со-

* Далее псалом перечисляет одиннадцать положительных качеств человека, как и в указанных ниже местах — соответственно шесть, три и т.д. (Прим. перев.)

блюдать, то должен детализировать их, и тогда оказывается, что ты исполняешь множество заповедей.

Высказывание р.Симлая приведено в связи с обсуждением талмудической проблемы, касающейся слов танная р.Ханании б.Гамлиэля: "Если за один проступок отнимается душа (жизнь) у человека — тем более за исполнение одной заповеди душа даруется ему"⁷⁵. Возможно, что эти слова р.Ханания заимствовал из ответа, данного его отцу, раббану Гамлиэлю, р.Акивой, судя по следующему рассказу:

— "Праведник будет жив" (Иехезкель 18:9). Когда раббан Гамлиэль доходил до этого места, то плакал и говорил: "Кто исполнит все [заповеди] будет жив; а за одну из них — нет". Сказал ему р.Акива: "А как же со словами: 'Не оскверняйся всем этим' (Левит 18:24)? Означает ли это все вместе, а не каждую скверну в отдельности? Нет, имеется в виду каждая из всех этих скверн. Так же имеется в виду каждая из заповедей"⁷⁶.

Таким образом, толкование р.Симлая не принимает полностью ни сказанное р.Хананией, ни ответ р.Акивы. Человек будет оправдан и за соблюдение одной единственной заповеди, но лишь в случае, если последняя имеет особый, общий характер.

Проблема относительной важности заповедей нашла немало различных способов выражения в мишнаитско-талмудической литературе. С одной стороны, имеются высказывания в пользу полного уравнивания всех заповедей, но с другой — явное различие между заповедями более и менее важными и ряд систем классификации заповедей и их нарушений согласно различным критериям. Внимательное рассмотрение показывает, что здесь имеет место скорее не принципиальное расхождение между мудрецами, а результат взаимовлияния принципиального подхода с одной стороны и практического опыта соблюдения заповедей — с другой. Формулировка и стиль подобных оценок в значительной мере диктуются желанием повлиять на действительность и возможностью управления ею. Так,

известен следующий отрывок Мишны (Швуот 1:6): "Проступки, указанные в Торе, незначительные и важные (*ха-каллот веха-хамурот*)... повеления и запреты, истребление (по Божией воле — *крит*, *ка-рет*), смертный приговор суда и очищение при помощи козла отпущения..." Аморай р.Иехуда толкует данный отрывок: "Менее значительны (простые) повеления и запреты, а тяжелые [проступки] — это те, что караются истреблением и смертным приговором суда"⁷⁷ Здесь разделение заповедей на менее и более важные производится согласно мере наказания за их нарушение.

Иначе понимает разницу между более и менее важными заповедями р.Шимон б.Аззай. По поводу стиха "Только крепись, чтобы не есть крови" (Втор. 12:23) он говорит: "В Торе есть триста подобных заповедей-повелений. Отсюда видно, что если даже насчет заповеди о крови, легче которой нет, Писание предостерегает тебя, то тем более насчет прочих заповедей!"⁷⁸. Ведь есть кровь неприятно, и потому легко от этого воздержаться. Таким образом, менее и более важные заповеди различаются не по воздаянию или наказанию за их нарушение, а по усилию, требующемуся для их соблюдения или воздержания от нарушения. Поэтому менее важной — буквально "легкой" — называется заповедь, не связанная с убытком или опасностью для жизни. Критерий воздаяния здесь исчезает или не является решающим. И действительно, Бэн-Аззай держится системы "заповедь вознаграждается [еще одной] заповедью, а проступок наказуется [дополнительным] проступком"⁷⁹.

Сходным образом объясняет важность заповеди почитания родителей р.Шимон б.Иохай. Усилие, требующееся для ее соблюдения, возводит ее на особо высокую ступень:

— Р.Шимон б.Иохай говорит: "Велико почитание отца и матери, ибо Господь Пресвятой ставит его выше почитания Его Самого. Сказано: 'Чти отца твоего и мать твою' (Исход 20:12 и др.), а также сказано: 'По-

чти Господа от имущества твоего' (Притчи 3:9). Чем ты считаешь Его? [Берешь] от того, чем Он награждает тебя: отдаешь опавшие, забытые и недожатые колосья (*лекет, шихеха, пеа*), выделяешь возношение, первую десятину, вторую десятину, десятину для бедных и приношение из теста (*халла*), блюдешь [заповеди] относительно кущей, лулава, шофара, тфиллин и цитит, кормишь нищих и голодных и поишь жаждущих. Если у тебя есть, ты обязан делать все это; а если нет у тебя, ты ничего этого делать не должен. Но что касается почитания отца и матери — есть ли у тебя имущество или нет — 'чти отца твоего и мать твою', даже если ты живешь подаванием"⁸⁰.

Итак, обязанность здесь абсолютна, требуемое усилие велико. Интересно, что слова р.Шимона б.Иохая приведены в связи с отрывком Мишны, выделяющим ряд заповедей именно в свете воздаяния за их соблюдение: "Вот вещи, плоды которых человек пожинает уже в этом мире, да и в мире будущем его ожидает награда: почитание отца и матери, взаимное милосердие и миротворчество; но изучение Торы равноценно всем им" (Пеа 1:1). Данный отрывок объединяет заповеди с точки зрения воздаяния. В словах же р.Шимона б.Иохая, изложенных в барайте, исчезает критерий воздаяния, и на его место ставится самопожертвование, необходимое для полного соблюдения заповедей, как средство измерения степени их важности.

Наряду с формальным критерием оценки относительной важности заповедей в некоторых источниках выдвигается критерий индивидуальный, открывающий в той или иной заповеди особенности, повышающие ее значение. Например: "И пройдет (*у-фасах*) Господь мимо дверей, и не допустит [погибели]" (Исход 12:23) — отсюда правило по принципу 'тем более'. Ведь кровь пасхальной жертвы (*песах*) в Египте — дело несложное, проходящее, не действующее днем и ночью или из рода в род, [и все же] о ней сказано: 'не допустит погибели'. А мезуза — дело важное, она десятикратно содержит имя [Божие] и действует днем и

ночью, из рода в род; так что тем более здесь 'Он не допустит гибели'..." (Мехилта де-р. Ишмаэль, "Писха", гл. 11, стр. 39).

Видимо, таннаи избрали этот путь с целью приблизить людские сердца к определенным заповедям, не останавливаясь перед некоторым преувеличением, в особенности в отношении заповедей, которыми народ пренебрегал. Так, относительно заповеди о кистях на одежде (*цицийот*) одна барайта утверждает, что это — "заповедь незначительная" (буквально: легкая)⁸¹, другая же говорит обратное: "Эта заповедь равноценна всем заповедям, вместе взятым, ибо о ней сказано: 'И увидите его [голубой шнурок в кисти], и вспомните все заповеди Господни' (Числа 15:39)" (Менахот 43б). Р.Шимон б.Иохай толковал это так: "Каждый, кто усерден в этой заповеди, как бы удостоивается Присутствия Божия (Шхины), ибо здесь написано: 'И увидишь Его (*ото*) ...', а в другом месте написано: 'Господа, Бога твоего бойся, и Ему (*ото*) служи' (Втор. 6:13)" (Менахот там же). А р.Меир находит доказательство важности этой заповеди, исходя из ее характера: "Здесь сказано не 'увидишь их [кисти]', а 'увидишь его [голубой шнурок]'. Этим Писание указывает на то, что каждому соблюдающему заповедь о кистях, засчитывается, будто он удостоился Божественного Присутствия, ибо голубой цвет подобен морю, море подобно небу, а небо подобно Престолу Славы [Господней]"⁸².

Конкретное свидетельство тщательного соблюдения заповеди о кистях-цицийот дает нам период восстания Бар-Кохбы. В пещерах, где скрывались остатки его войска, найдены связки таких кистей и даже шерсть, окрашенная в голубой цвет⁸³. Очевидно, рвение в исполнении этой заповеди с особой силой проявилось именно после разрушения Храма, когда стало невозможным служить Богу в Его святилище. Ведь исполняющий эту заповедь, при всей ее несложности, "как бы удостоивается Божественного Присутствия". Гонения, последовавшие вслед за подавлением восстания,

особенно затруднили соблюдение заповеди о кистях-цицийот, так как их нелегко было скрыть, и слова р.Шимона б.Иохая и р.Меира были призваны поощрять народ к ее исполнению вопреки всему.

Сходная оценка отмечена в отношении заповедей о субботе и обрезании, как видно из следующего текста:

— Заповедь субботы равноценна всем заповедям Торы. Р.Элиэзер б.р.Авина сказал: "Написано (Нехемия 9:14): 'Ты указал им Твою святую субботу, и заповеди, и законы'. Отчего слово 'заповеди' (*мицвот*) написано полностью (через две буквы *вав*)? Чтобы указать тебе, что она (суббота) равноценна всем заповедям Торы"⁸⁴ ... В Пятикнижии, Пророках и Писаниях мы находим, что суббота равноценна всем заповедям Торы...

Об обрезании же сказано, что поскольку оно "отодвигает субботу, оно важнее последней: "Это подобно двум матронам (знатым римлянкам), которые идут рядом, и ты не знаешь, кто из них более знатна. Если же одна из них уступает другой, тебе ясно, что другая знатнее ее" (Иерус.Талмуд, Недарим 3:14, 386).

Насколько оценка важности заповедей зависела от перемен в социальной и политической обстановке, можно видеть особенно ясно на примере высказываний о заповеди благотворительности (*цдака*). С одной стороны, мы находим непрерывный ряд толкований — от р.Иоханана б.Заккая и его школы до амораев р.Элазара и р.Иосе — восхваляющих благотворительность и возводящих ее на ступень, равную богослужению в Храме и восприятию Присутствия Божия (*Шхины*); с другой — постановления (*такканот*) против раздачи имущества и изречения, поощряющие бережливость. То и другое объясняется политическими, религиозными и социальными условиями: разрушением Храма, налогами и принудительными работами. Благотворительность христианских общин также влияла — в отдельных случаях или в целом — на проповеди, восхваляющие дела милосердия⁸⁵.

Сходным образом вплетаются в рассказ о мудрецах,

покинувших страну после подавления восстания Бар-Кохбы и в дни гонений Адриана, слова "Проживание в Эрец-Исраэль равноценно всем заповедям Торы" (Сифрей, Дварим §80).

Выделение внутренней ценности заповедей в немалой мере сузило роль воздаяния как критерия их относительной важности. Но и это не перечеркнуло интереса к воздаянию за соблюдение заповедей — не только в будущем, но и в этом мире — в проповедях и призывах к их исполнению. Не все принимали мнение Бен-Азая, удовлетворявшегося "заповедью в награду за заповедь", и не каждый соглашался со словами р.Иакова: "Воздаяние за соблюдение заповедей — не на этом свете"⁸⁶. Так, р.Натан учил: "Нет даже легчайшей заповеди, записанной в Торе, которая не вознаграждалась бы в этом мире; а что касается мира будущего — я не знаю, как велико [вознаграждение там]"⁸⁷. Но и р.Натан уравнивал заповеди с точки зрения воздаяния образом, сходным со словами Мишны (Авот 2:1): "Остерегайся нарушения легкой заповеди так же, как и самой важной, ибо ты не знаешь воздаяния за них". Все заповеди воспринимались как некое единство и рассматривались как равноценные, подобно органам, необходимым для функционирования тела в целом. Р.Хия приводил следующую притчу:

"На что это похоже? На царя, у которого был сад, и он привел туда рабочих, но не сказал им, какова плата за посадки. Они спросили об этом, и он сообщил им стоимость насаждений. Когда они увидели, какие посадки оплачиваются выше, то их и стали насаждать. И получилось, что в одной части сада работа не сделана, а в другой — выполнена"⁸⁸.

Итак, здесь Тора сравнивается с плантацией, где производятся различные виды посадок, и нужно завершить их все, ничем не пренебрегая⁸⁹. Данный взгляд на равенство заповедей отразился и в области Галахи, установившей, что "занятый заповедью свободен от [одновременного исполнения] другой заповеди" (Сукка 25а), причем неважно, какой заповедью

человек занят: он не должен прерывать ее, чтобы исполнить другую.

Опираясь на слова р.Шимона б.Иохая о важности заповеди почитания родителей, а также на факт, что упомянутое рядом с ней вознаграждение в виде долголетия обещано Торой и за соблюдение заповеди о птичьем гнезде (*шиллуах ха-кен*), аморай р.Абба б.Кахана заключает: "Писание уравнивает ...самую незначительную заповедь о гнезде и столь важную, как почитание отца и матери" (Иерус.Талмуд, Пеа 1:1, 15д; там же Киддушин 61б, конец). Не только равная награда за соблюдение этих двух заповедей, но и отсутствие упоминания о вознаграждении за прочие заповеди исключает их относительную оценку в соответствии с воздаянием за них. Тот же р.Абба б.Кахана говорит: "Написано: 'Путь жизни ты не измеришь; движутся круги ее, и не познаешь' (Притчи 5:6). Господь Пресвятой смешал вознаграждение соблюдающих заповеди, чтобы они исполняли их с верностью"⁹⁰. Таким образом он толкует "путь жизни" в данном стихе как заповеди, измерить относительную важность которых не следует и пытаться. С целью воспрепятствовать этому и не дать человеку возможности выбора — какую заповедь стоит исполнять, а какую нет — "движутся круги... и не познаешь". Тора скрыла степень воздаяния за заповеди, чтобы люди исполняли их все одинаково тщательно. Сходно с этим и толкование р.Ахи от имени р.Ицхака: "Написано: 'Больше самой хранимой вещи соблюдай сердце твое, ибо из него — источники жизни' (Притчи 4:23): все, что сказано тебе в Торе, соблюдай, так как ты не знаешь, что из всего этого сохранил тебе жизнь"⁹¹.

Однако уравнивание заповедей с точки зрения воздаяния не мешало амораям обещать долголетие за соблюдение тех заповедей, в исполнении которых люди проявляли небрежность, как, например, в отношении филактерий: "Сказал Реш-Лакиш: 'Каждый, налагающий на себя тфиллин, проживет долго'"⁹².

До сих пор мы говорили о заповедях-повелениях

(ace). Встает вопрос: произошла ли подобная смена критерия в оценке важности заповедей также в области запретов (ло таасе), где Тора сообщает меру наказания за проступки — бичевание, "истребление" (ка-рет) или смерть по приговору суда? Имеются ли и здесь признаки того, что оценка тяжести проступка не зависит от наказания за него? Да, и здесь мы находим систему, подчеркивающую тяжесть определенных преступлений вне всякой связи с полагающимся за них наказанием. Такая дифференциация сложилась в дни гонений и испытаний, когда требовалось определить, что человек не должен преступать даже под страхом смерти (со стороны чуждых властей). Так была разработана галаха, выбравшая изо всей системы заповедей три — запрет идолопоклонства, кровосмешения и кровопролития — за соблюдение которых следует, если надо, жертвовать жизнью. Правда, за любое из этих трех преступлений Тора наказует смертью, но казнь осуществляется различными методами. Среди кровосмесительных актов есть такие, за которые полагается "истребление", за другие же — смертный приговор суда. Однако смертью (согласно Торе) наказуется и ряд других преступлений, не включенных галахой в число тех случаев, когда "лучше умереть, чем преступить". Таким образом, три указанных преступления выделены особо не ввиду полагающегося за них наказания, а потому, что с ними связаны устои, подрыв которых расшатал бы всю систему исполнения Торы. Об этом говорит р.Иоханан от имени р.Шимона б.Иехоадака:

— Проголосовали и решили в горнице дома Нитзы, что в Лоде: "Все проступки, упомянутые в Торе, о которых человеку говорят: 'Преступи, чтобы не умереть', он может совершить во избежание смерти, кроме идолопоклонства, кровосмешения и кровопролития"⁹³.

Субботу же, например, можно и должно нарушить в случае угрозы смерти, хотя за несоблюдение ее в иных условиях полагался бы (согласно Галахе) смертный приговор.

Аморай расширяли обязанность "умереть, но не преступить" в особых случаях:

"Когда р.Дими приехал [из Эрец-Исраэль], он сообщил от имени р.Иоханана: 'Так учили только во времена, когда не было гонений; а во время гонений даже за маловажную заповедь следует умереть, но не преступить'⁵⁴. Когда приехал Раббин, он сообщил от имени р.Иоханана: 'Даже когда нет гонений, мы сказали это лишь о поведении в узком кругу, но на людях даже за маловажную заповедь следует умереть, но не преступить'⁵⁵.

Слова амораев о том, что "следует умереть, но не преступить", если дело совершается публично, придают закону большую строгость. А что такое "маловажная заповедь" — об этом сообщается там же от имени Рава: "Даже поправить ремешок башмака"⁵⁶. Может показаться, что эти строгости внесены в более позднее время; но имеется свидетельство того, что они верно отражали реальное положение. В IV книге Маккавеев (5:19—22), составленной в период, близкий к разрушению Храма, приведены слова Элазара: "Не думай, что это незначительное прегрешение, если мы поедем запрещенную пищу, ибо малые и большие проступки равноценны: ведь те и другие оскверняют Тору в одинаковой мере, если совершены своевольно". А о стихе Исхода 20:7 сообщается:

— Говорит р.Натан: "Любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои" — это о сынах Израиля, ибо они живут в Эрец-Исраэль и жертвуют жизнью за заповеди. 'За что тебя казнят?' — 'За то, что я обрезал сына'. 'За что тебя сжигают?' — 'За то, что я читал Тору'. 'За что тебя распинают?' — 'За то, что я ел опресноки (маццу)'. 'За что тебя бичуют?' — 'За то, что я держал пальмовую ветвь (лулав)' "⁵⁷.

Таким образом подтверждается сообщенная от имени амораев галаха, гласящая, что в час гонений жертвовали жизнью не только за три заповеди, относительно которых "голосовали в горнице дома Нитзы в Лоде", но и за любую заповедь, если дело совершалось

публично. Косвенное свидетельство этого содержится и в рассказе р.Меира: "Однажды мы сидели пред р.Акивой и читали 'Слушай, Израиль!' (*Шма*), но не вслух, так как в дверях стоял квестор (римский чиновник)". Отсюда р.Меир заключал, что необязательно читать текст вслух. Однако другие мудрецы возражали ему: "Час опасности — не доказательство" (Тосефта, Брахот 2:13, стр.4), то есть так поступают только в опасное время, причем в узком кругу (*бе-цин'а*). Но и публично жертвовали жизнью не за любую заповедь, как следует из барайты: "Р.Шимон б.Элазар говорит: 'Каждая заповедь, за которую сыны Израиля жертвовали жизнью в час гонений со стороны [языческого] царства, например [запрет] поклонения звездам и обрезание, до сих пор у них сохраняется; а каждая заповедь, за которую они жизнью не жертвовали, до сих пор у них в пренебрежении' "98. Параллельно этой барайте и в других местах Мишны говорится о различной судьбе заповедей, например, "Суббота, обрезание, изучение Торы и окунание, за которые жертвовали жизнью, у них сохранились", но с другой стороны, Храмовая служба, суды, субботние и юбилейные годы, за которые сыны Израиля не жертвовали жизнью, не сохранились"99. Видимо, здесь имеет место не просто разница в формулировках, а отражение различной действительности, так как не все годы гонений были одинаково тяжелы, да и местные условия отличались своеобразием. Так, р.Ицхак отмечает: "Был один город в Эрец-Исраэль... Однажды нечестивое царство провозгласило гонения на Израиль, но в этом городе их не проводило"100. И хотя выше мы привели сообщение о том, что за соблюдение субботнего года не жертвовали жизнью и что данная заповедь не сохранилась, другое сообщение гласит: "Там, где жил р.Иехуда, строго соблюдается седьмой (субботний) год"101.

Даже в те годы, когда не было гонений на религию, воздержание от проступков не всегда соответствовало тяжести наказаний за них согласно Галахе. В зависи-

мости от местных и общих политических условий случалось, что более тщательно воздерживались от "легких", а не от серьезных нарушений или, наоборот, закрывали глаза на проступки "легкие" и "запреты законоучителей" (*иссурим де-раббанан*)¹⁰². Отношение к проступкам в реальной жизни влияло и на создание "оградительных правил" (*съягим у-гдерим*) галахи¹⁰³ и тем более на толкования и проповеди мудрецов, как, например:

— Толковал Рава: "Почему написано: 'А еще более, сын мой, берегись составлять много книг' и т.д. (Экклесиаст 12:12)? [Это значит:] 'Сын мой, берегись нарушения слов книжников (*диврей-софрим*) более, чем слов Торы'. Ведь в Торе есть повеления и запреты [разной тяжести]; что же касается слов книжников — каждый престапующий их заслуживает смерти. А чтобы ты не сказал: 'Если есть в них что-нибудь дельное, отчего они не записаны [в Библии]?' — Писание гласит (отвечает): 'Составлять много книг — не будет конца, и много читать утомительно для тела (Экклесиаст там же)'¹⁰⁴ ' "

Рава имел в виду тех, кто престапал "слова книжников", отрицая Устную Тору и утверждая, что "в них нет ничего дельного". Видимо, о том же говорит барайта (послужившая Раве, возможно, источником толкования): "Р.Ишмаэль учил: 'В словах Торы есть запреты и разрешения, есть более и менее важное. Но в словах книжников все важно'"¹⁰⁵. Здесь р.Ишмаэль хочет сказать, что в отличие от Торы, где сказанное имеет разную степень важности, все слова книжников в этом смысле равноценны, и пренебрежение ими означает отрицание авторитета Устной Торы. А о последней сказал р.Элазар — или р.Шмуэль б.Нахмани — что она подобна "каменному своду (или пирамиде из камней): выпадет один камень — развалится все". Эта и подобные ей притчи призваны предостеречь тех, кто говорит — о мудрецах: "какой-то книжник" или "всякие там учителя". В допускающих такие выражения р.Иоханан и р.Элазар видели "еретиков" или вольно-

думцев (*эпикорсим*), о которых Мишна¹⁰⁶ говорит, что нет у них доли в будущем мире¹⁰⁷.

"Слова книжников" равнозначны по степени важности, так как каждый исполняющий их соблюдает, по выражению Аббайе, "заповедь слушать слова мудрецов"¹⁰⁸, а всякий нарушающий их преступает, согласно изречению младшего современника Равы, р.Ивы — запрет Торы: "Не уклоняйся от того, что они скажут тебе, ни вправо, ни влево" (Втор. 17:11)¹⁰⁹. То же говорит р.Кахана: "все правила законоучителей (*миллей де-раббанам*) опираются на запрет 'Не уклоняйся'"¹¹⁰. Требование амораев Эрец-Исраэль следовать "словам книжников" и сказанное Равом относительно их важности¹¹¹ укрепляли авторитет Устной Торы и ее устои.

Однако все эти высказывания не затушевывали принципиальной разницы между Торой и раввинским законодательством. Эти различия нашли выражение в правиле: "При сомнениях, исходящих из Торы, решать со всей строгостью, а при сомнениях, исходящих из слов законоучителей, — облегчительно"¹¹². Различия между запретами, несоблюдение которых грозит смертным приговором суда или "истреблением" (*карет*), и просто запретами (*лавин-ло таасе*) также сохранялись. В проступках, о которых сказано: "следует умереть, но не преступить", видели, понятно, преступления, способные подорвать всю систему соблюдения Торы и заповедей, как выразил это р.Шимон б.Элазар: "Богохульник и идолопоклонник не оставляют [нетронутой] ни одной заповеди"¹¹³.

И все же эти принципиальные различия не мешали мудрецам включать "легкие" проступки в число серьезных, когда этого требовало время. В соответствии с перечисленными в первом изречении трактата Пеа "вещами, плоды которых человек пожинает уже в этом мире, да и в мире будущем его ожидает награда" Тосефта говорит: "За следующие вещи человек наказывается уже в этом мире, да и в мире будущем его ожидает расплата. Это — идолопоклонство, кровосмеше-

ние и кровопролитие, а злословие равноценно им всем"¹¹⁴. К трем преступлениям, упомянутым в связи с принципом "следует умереть, но не преступить" и наказуемым на этом и на том свете, добавляется злословие (*лашон ха-ра*). Более того — злословие приравнивается к ним, вместе взятым. Преувеличение в оценке тяжести этого греха и в требуемом за него наказании¹¹⁵ свидетельствует лишь о том, что злословие было весьма распространено во все времена.

Сходную оценку хищению или несправедливому присвоению чужой собственности (*гезел*) давал р.Иоханан: "Сказал р.Иудан от имени р.Иоханана: 'Что может тягаться с собранием всех грехов? Хищение!' А р.Пинхас от имени р.Иоханана [сказал]: 'Есть среди людей идолопоклонники, проливающие кровь и предающиеся кровосмешению, но хищение среди них тяжело, как все прочее, вместе взятое' "¹¹⁶. Ясно, что с точки зрения положенного наказания хищение уступает прочим перечисленным в этом изречении грехам. Столь строгое отношение р.Иоханана к присвоению чужой собственности можно объяснить следующим его толкованием:

—...Р.Иоханан сказал: "Каждому, кто отнимает у ближнего что-нибудь хотя бы на грош, засчитывается, как будто он убил его. Есть много стихов [в Библии], доказывающих это: 'Заклавший вола [словно] убивает человека' (Исайя 66:3); 'Научился терзать добычу, будто ел людей' (Иехезкель 19:6); 'Таковы пути каждого, кто алчет [чужого] имущества: душу его владельца он берет' (Притчи 1:19); 'За то, что притесняли сынов Иудей, проливали невинную кровь' (Иозель 4:19 [рус. 3:19]); 'И сказали царю: тот человек, что губил нас...' (II Самуил 21:5) — а разве он (Саул) убивал их (жителей Гивона) или замышлял против них? Только за то, что он разрушил Нов, город священников, дававший им пропитание, засчитано ему в Писании, как будто он убивал их"¹¹⁷.

Другое объяснение того, почему запрет хищения имеет особо важное значение, можно обнаружить в

словах двух современников р.Иоханана, приведенных в продолжение изложенного толкования:

— Р.Лазар спросил р.Ханину: "Что означают стихи: 'Две вещи прошу...' и т.д. (Притчи 30:7–9)?"... Тот ответил: "Мы находим, что Господь Пресвятой простил идолопоклонство, но не простил осквернения имени Своего".

Чтобы понять ответ, следует привести упомянутые стихи полностью: "Две вещи прошу у Тебя — не откажи мне, прежде чем умру: суету и ложь удали от меня, нищеты и богатства не давай мне, питай меня хлебом насущным. Чтобы, пресытившись, я не отрекся и не сказал: 'Кто таков Господь?', а обеднев, не стал бы красть, держась за имя Бога моего"¹¹⁸. Итак, богатство может привести к отречению от Бога, а нищета — к краже и через нее — к осквернению имени Божиего. Тяжесть греха хищения объясняется, таким образом, сопровождающим его богохульством.

Осквернение имени Бога способно превратить легкий проступок в тяжелейшие преступления, подобно тому, как освящение Его имени может возвести незначительное деяние в степень величайшей заповеди. То, что за богохульство полагается наказание более тяжкое, чем "истребление" или смертный приговор, уже ранее утверждал р.Иоханан в одной из барайт:

"Если кто-нибудь совершил преступление, наказуемое истреблением или смертью по приговору суда, и покался, то раскаяние и Судный день отодвигают [наказание], а страдания искупают... Но если из-за кого-либо осквернено Имя Божие, и он покался, то и раскаяние не в силах отодвинуть [наказание], а Судный день — искупить; тогда раскаяние и Судный день искупают треть [вины], страдания в течение остальных дней года — еще треть, а день смерти очищает окончательно, как сказано: 'Не будет прощено вам это нечестие, пока не умрете' (Исайя 22:14). Отсюда видно, что день смерти очищает окончательно"¹¹⁹.

Из слов этого танная следует, что осквернение имени Божиего страшнее идолопоклонства. Именно

это имели в виду амораи, говорившие: "Мы находим, что Господь Пресвятой простил идолопоклонство, но не простил осквернения имени Своего", причем опирались они на стих книги Иехезкеля (20:39): "А вы, дом Израилев ... идите служить каждый своим идолам, если не слушаете Меня, но не оскверняйте более святого имени Моего"¹²⁰.

Осквернение имени Бога совершается путем публичных действий, как говорит р.Аббаху от имени р.Ханины в Вавилонском Талмуде: "Лучше человеку согрешить втайне и не осквернять имени Бога публично"¹²¹. Слова р.Ханины соответствуют сказанному в барайте: "Р.Илай Старший говорит: 'Если человек видит, что страсти одолевают его, пусть пойдет туда, где его не знают, оденется в черное и покроется черным и совершит, что желает, и не оскверняет имени Бога открыто'¹²². Мнение р.Илая оспаривает таннай р.Иоханан б.Брока, ученик р.Иехошуа: "С каждого, кто оскверняет имя Бога втайне, взыщется открыто — и с заблуждающегося и со злоумышленника..."¹²³. Имеется в виду следующее: если человек совершил проступок, который, если был бы открытым, заключал бы в себе осквернение имени Бога, то "Господь Пресвятой взыщет с него открыто, сделав ему что-нибудь, что оповестит всех о его преступлении и обнаружит его позор"¹²⁴, согласно барайте: "Лицемеров разоблачают, чтобы не оскверняли имени Бога"¹²⁵. В соответствии с мнением р.Иоханана о тайном богохульстве высказывается и р.Ицхак: "Каждый, оскверняющий Имя Божие втайне, как бы отдаляет Присутствие Божие (*Шхина*)"; а р.Иосеф говорит, что изречение Мишны: "Всякий, кто не заботится о славе своего Творца, лучше бы не являлся на свет" (Хагига 2:1) сказано о "совершившем проступок втайне"¹²⁶. Более резко выразился р.Биньямин. Стих "И обратился я и увидел всякое угнетение, что происходит под солнцем; вот слезы угнетенных, и нет им утешителя" (Экклесиаст 4:1) он объяснил так: "Это о лицемерах от Торы. Каждый думает, что он — знаток Писания, но не знает

Писания; что он — знаток Мишны, но не знает Мишны. Он одет в мантию, и на голове его — филактерии (*тфиллин*), но 'вот — слезы угнетенных, и нет им утешителя'. Говорит Господь Пресвятой: 'Я рассчитаюсь с ними', как сказано (Иеремия 48:10): 'Проклят, кто дело Господне делает небрежно' (обманно)"¹²⁷. В определенной мере в словах р.Иоханана б.Броки и названных амораев звучит осуждение тех, кто подчеркнуто усматривает осквернение имени Бога только в публичных действиях, что как бы преуменьшает тяжесть грехов, совершенных втайне, как это и было выражено в приведенных выше словах р.Илая Старшего.

И все же ясно, что главное в богохульстве — это именно публичность действия; и оно зависит не только от серьезности проступка, но и от места и времени его совершения, например в период гонений на религию (см. в данном разделе). Поэтому фактор осквернения имени Бога оказал значительное влияние на становление галахи относительно иноверцев. Так, Раббан Гамлиэль постановил, что присвоение имущества нееврея запрещено ввиду возможного при этом богохульства"¹²⁸. Р.Акива говорил, что еврейские судьи-даяны, разбирая тяжбу между евреем и язычником, "не должны обходить его (язычника), во избежание осквернения имени Божиего"¹²⁹.

Были мудрецы, видевшие осквернение имени Бога и в воздержании от освящения (прославления) Его в присутствии иноверцев, даже в случае, когда поступок сам по себе был разрешен галахой, не был публичным и не заключал в себе собственно богохульства. Примером может служить рассказ о Шимоне б.Шетахе, который возвратил язычнику потерянную тем вещь, и когда его с удивлением спросили о причине этого поступка (ведь вещь, утерянная неевреем, считается никому не принадлежащей), ответил: "Вы думаете, что Шимон б.Шетах — варвар (*барбарон*)? Шимон б.Шетах желает слышать 'Благословен Бог евреев!' более всех сокровищ мира". Данная история пере-

дана анонимно в Иерусалимском Талмуде, причем сходные поступки приписываются и другим амораям, желавшим услышать восхваление Бога Израилева из уст иноплеменников¹³⁰. Так, р.Абба б.Змина занимался портняжным делом у одного язычника в Риме. Тот пытался заставить его есть мясо павшего (или зарезанного не по правилам) животного, грозя ему смертью за отказ. Р.Абба ответил: "Хочешь убить меня — убей, но падали я есть не стану". Впоследствии язычник признался: "Теперь я открою тебе, что, если бы ты съел это, я убил бы тебя. Еврей [должен быть] евреем, а арамеец — арамейцем"¹³¹. Р.Мана замечает по этому поводу, что если бы р.Абба слышал слова мудрецов о том, что заповедь, касающуюся лишь самого исполнителя (*бейно ле-вейн ацмо*), можно преступить, чтобы не быть убитым, то не отказался бы есть. Но р.Абба б.Змина был верен принципу, переданному им от имени р.Хошайи: "Освящение (прославление) имени (Бога) важнее осквернения имени Его"¹³² — ведь в словах язычника он услышал своего рода прославление имени Бога.

Но при всей важности, приписываемой амораями публичному поведению, главное они видели во внутреннем содержании поступков, причем степень строгости предъявляемых к человеку требований связывалась с его личностью и местом, занимаемым им в обществе. Так, на вопрос: "Что такое осквернение имени [Бога]?" Рав ответил: "Для меня — если я беру мясо у мясника и не сразу плачу". Раши комментировал это так: "Когда я запаздываю с расплатой, он [в душе] зовет меня разбойником и учится у меня легко относиться к хищению"¹³³. Аббайе в качестве примера осквернения имени Господня приводит следующую байруту:

" 'Люби Господа, Бога твоего' (Втор. 6:5 и 11:1). Пусть имя Бога будет любимо тобой, пусть человек читает Писание, учит Мишну, и служит ученым, и ведет дела с людьми на рынке пристойно. Что говорят люди о таком человеке? Блажен такой-то, что изучает Тору;

блажен его отец, что учил его Торе; блажен его учитель, что преподавал ему Тору; горе тем, кто не учил Торы. Тот, кто изучает Тору, — смотрите, как правильны пути его и верны его дела! О нем говорит Писание: 'Сказал мне [Господь]: ты — раб Мой, Израиль, тобой Я прославлюсь' (Исаия 49:3). Но тот, кто читает Писание, учит Мишну и служит ученым, однако не умеет вести дела на рынке [пристойно] и не говорит вежливо с людьми — что говорят о нем? Горе такому-то, что изучает Тору, горе отцу его, что учил его Торе, горе его учителю, что преподавал ему Тору! Такой-то учил Тору — и вот смотрите, как дурны его пути, как отвратительны его дела! О нем сказано в Писании: '[Они обеславили святое имя Мое], ибо о них говорят: это — народ Господень, и из Его земли они вышли' (Иехезкель 36:20)"¹³⁴.

А таннай р.Шимон б.Элазар сказал: "Когда сыны Израиля исполняют волю Господню, имя Его возведено в мире... А когда они не исполняют воли Его, имя Его опорочено в мире"¹³⁵. Причем исполняющим волю Отца Небесного зовется тот, кто соблюдает Тору и занимается ею¹³⁶.

Несмотря на дифференциацию, которую мы находим в оценке относительной важности заповедей и в особом выделении той или другой из них, мудрецы Мишны и Талмуда не создали твердой и постоянной классификации заповедей ни по их внутренней сути, ни по источнику и способу их дарования людям. Это особенно отчетливо видно на примере отношения к Десяти заповедям (Декалогу) и разницы в восприятии их Мишной и Талмудом, с одной стороны, и Филоном — с другой. С точки зрения Филона, все заповеди Торы — это детали Десяти заповедей, которые он именует "корнями", "принципами" или "истоками". Этот вопрос он обсуждает в своих сочинениях "De Decalogo" и "De Specialibus Legibus", классифицируя "частные заповеди" по группам соответственно их "корням", то есть Десяти заповедям.

Х.А.Вольфсон в своей монографии о Филоне¹³⁷ уп-

рошенно доказывает, что раввинская литература и сочинения Филона представляют Декалог как комплекс, включающий в себя все и вся. При этом он опирается на Мидраш к Песни Песней — Шир ха-Ширим Рабба (к стиху 5:14):

— Ханания, племянник р.Иехошуа, сказал: "Между Десятью заповедями были записаны разделы и тонкости (*паршийотеха ве-дикдукеха*) Торы". Когда р.Иоханан толковал Писание и доходил до стиха "оправленные камнем *тарииш*" (Песнь Песней 5:14), он говорил: "Хорошо учил меня сын брата р.Иехошуа: 'Взгляни на эти волны — между большими волнами есть мелкие. Также между Десятью заповедями были записаны разделы и тонкости Торы' ".

Источником этого представления служат слова Иерусалимского Талмуда: "Ханания, племянник р.Иехошуа, сказал: 'Вот море — между большими волнами есть мелкие. Так же между Десятью заповедями были записаны разделы и тонкости Торы' " (Шкалим 6:1, конец 49д). Но эти высказывания имеют в виду лишь одно: между Десятью заповедями записаны толкования и комментарии на них, что соответствует словам р.Иоханана, видевшего заповедь в каждом стихе Торы. Здесь не сказано, что Декалог включает в себя все заповеди Торы. Здесь говорится лишь о том, что с каждой из Десяти заповедей связаны толкования, подробные комментарии, правила, заключения по аналогии и т.д. Иными словами, все новое, что внесла Галаха в виде Устной Торы, было как бы записано возле каждой из заповедей Декалога в соответствии с ее сутью.

Видимо, мудрецы Мишны и Талмуда избегали идеи о том, что Десять заповедей обнимают собою все, по вполне определенным соображениям. Относительно сообщения Мишны¹³⁸, что в Храме Десять заповедей читали ежедневно, Иерусалимский Талмуд говорит: "Десять заповедей следовало бы читать ежедневно. Почему же их не читают? Для того, чтобы еретики не сказали: 'Только они были даны Моисею на Синае' "¹³⁹

Итак, ясно, что мудрецы были заинтересованы в том, чтобы не выделять Десять заповедей и не придавать им особого статуса во избежание мнения, что только они, а не все заповеди в целом, были ниспосланы на горе Синай. В ответ на подобные взгляды и возникло утверждение, что рядом с Десятью заповедями были записаны толкования к ним. Что касается упомянутых в Иерусалимском Талмуде "еретиков" (*миним*) — это были, вероятно, сектанты, близкие к христианству, которые в своем антиномистском подходе отвергали соблюдение заповедей, ограничиваясь лишь теми из них, которые носили чисто нравственный характер.

Идея особого положения Декалога в форме, принятой у Филона, появляется только в поздних мидрашах начиная с 11 в. Здесь она выражена весьма ясно, что также доказывает разницу между установкой Филона и этими сочинениями, с одной стороны, и мишнаитско-талмудической литературой — с другой. В сочинении "Берешит Раббати"¹⁴⁰, вышедшем в кругу р.Моше ха-Даршана, говорится: "...Десять заповедей, изреченные Господом на Синае, в которых заключена вся Тора — 613 заповедей..." Здесь определенно сказано, что все заповеди содержатся в Декалоге. Та же мысль проводится и в других мидрашах того же окружения.

По всей видимости, данные сочинения заимствовали идею у р.Саадии Гаона. В сборнике своих пиютов "Азхарот", в месте, посвященном началу первой заповеди Декалога, он говорит: "Его слово подобно огню, искра которого — множество знаний, сверкающих в каждом предложении (Декалога). Его премудрость обнимает в Десяти предложениях 613 заповедей для поучения..." Подсчет заповедей автор приводит возле каждого из десяти "речений" (*дибберот*) Декалога. В конце сочинения говорится: "Я вложил в Десять заповедей-речений 613 заповедей закона... соответственно 613 буквам от *анохи* ("Я") до *ашер ле-резха* ("у ближнего твоего")..."¹⁴¹.

Так построены "Азхарот" — пиюты на 613 заповедей, в том числе "Азхарот" в молитвеннике р.Саадии

Гаона. Отсюда интересующие нас элементы дошли до р.Иехуды ха-Барселони (ал-Барселони) в Испании, а также, видимо, до р.Моше ха-Даршана и других мидрашистов. Любопытно, что р.Саадия Гаон не ссылается на какие-либо еврейские источники. А Раши в своем комментарии к Торе (Исход 24:12) опирается только на р.Саадию: "Скрижали каменные, и Закон (Тору), и заповедь, что Я написал для поучения их" — все 613 заповедей включены в Десять заповедей-речений. А учитель наш Саадия объяснил в Азхарот, что с каждым речением он связал заповеди, зависящие от него". Излишне упоминать, что Раши знал приведенные выше источники — отрывки из Иерусалимского Талмуда и мидрашей, однако не сослался на них, так как, видимо, и он толковал их изложенным нами образом и не усматривал в них источник системы р.Саадии Гаона. Однако стих, по поводу которого Раши приводит слова р.Саадии, истолковал Реш-Лакиш в форме, не допускающей мысли о том, что Десять заповедей содержат в себе всю Тору:

— Сказал р.Леви б.Хама: сказал р.Шимон б.Лакиш: "Почему написано: 'Я дам тебе скрижали каменные, и Закон (Тору), и заповедь, что Я написал для поучения их'? 'Скрижали' — это Десять заповедей-речений, 'Закон (Тора)' — это Пятикнижие, 'заповедь' — это Мишна, 'что написал Я' — это Пророки и Писания (Агиографы — *Ктувим*), в 'для поучения их' — это Талмуд. Отсюда видно, что все они были даны Моисею на Синае"¹⁴².

Раши воздерживался от внесения воззрений р.Саадии Гаона в талмудические источники даже в тех случаях, когда формулировки этих источников анахроничны. Так, в них говорится, что Моисей разбил скрижали, ссылаясь на логическое правило "тем более" (*кал-ва-хомер, ал ахат кamma ве-хамма*): "Если о пасхальном агнце, что является лишь одной из 613 заповедей, Тора говорит 'ни один иноплеменник да не вкушает его', то о всей Торе в целом, когда Израиль изменил вере, — тем более"¹⁴³. Выражение "613 за-

поведей” в устах Моисея является анахронизмом; но ”вся Тора” того времени — это Десять заповедей, и Раши соответственно поясняет: ”Тора целиком держится на этих скрижалях” — держится (или зависит — тлуж), но не содержится в них.

Различие между двумя изложенными концепциями заметно в двух толкованиях на трактат Шкалим. В комментарии, принадлежащем перу уроженца Германии, сказано: ”’Камень таршиш’... Мой учитель говорил мне от имени р.Шмуэля Хасида (”Благочестивого”), своего дяди: ’Оправленные камнем таршиш’ — это 600 (буквы *тав-resh*) да 6 (*шеш, шишша*), да 7 заповедей сыновей Ноя — всего 613 [заповедей]’ ”¹⁴⁴. Таким путем он обнаруживает намек на то, что все заповеди держатся на каменных скрижалях Декалога. В другом приведенном там же комментарии, приписываемом ученику р.Шмуэля б.р.Шнеура¹⁴⁵, говорится: ”Между Десятью заповедями находятся их тонкости, обоснования и знаки, смысл их полного и неполного написания...” Иными словами, обоснования и детали заповедей, связанных с каждой из заповедей-речений Декалога, были записаны на скрижалях¹⁴⁶.

Древние же мидраши не проводят различия в оценке Десяти заповедей (Декалога) и прочих заповедей. Правда, и они стремятся сосредоточить откровения, имевшие место на протяжении всех поколений, в едином откровении на горе Синай. Однако при этом они идут другим путем, как видно из следующего отрывка:

— Сказал р.Ицхак: ”То, что предрекут пророки всех поколений, они восприняли на горе Синай. Ибо так говорит Моисей Израилю: ’С теми, кто стоит ныне здесь с нами... И с теми, кого нет здесь с нами сегодня’ (Втор. 29:14). Написано не ’стоят с нами сегодня’, а только ’с нами сегодня’ — это души, которые должны были быть созданы в будущем... которые хотя и не были тогда там, но получили каждая свое. А кроме того, написано: ’Слово Господне к Израилю через Малахи’ (Малахи 1:1). Сказано не ’в дни Малахи’, а ’через

(буквально: рукою) Малахи', ибо пророчество попало в его руки (к нему) еще у горы Синай, но до сего часа ему не было дозволено пророчествовать. То же относительно Исаяи... И не только все пророки получили свои пророчества у Синая, но и мудрецы, являющиеся в каждом поколении, получили каждый свое у Синая". (Шемот Рабба 28,6).

Итак, все это не содержалось в Десяти заповедях, но было сообщено во время единого, однократного откровения. Такая "концентрация откровения" произошла по двум соображениям, не лишенным политических мотивов. Первое преследовало цель воспротивиться пренебрежительному отношению к Устной Торе и уравнивать ее с Торой Писаной, второе — устранить возможность претензий на какое-либо новое, дополнительное откровение, так как все уже было открыто ранее. Однако здесь не наблюдается выделения Десяти заповедей или придания им особой важности — напротив, все прочие заповеди в определенной мере приравниваются к ним.

Мотивировка заповедей

Говоря о проблеме гетерономии и автономии в связи с *мицвот* (заповедями), мы видели, что мудрецы Мишны и Талмуда не занимали в этих вопросах однозначной позиции. Правда, заповеди гетерономны (то есть даны силой, находящейся вне человека), но человеку предоставлено широкое поле деятельности, где он может применить свои творческие силы, так что в области исполнения заповедей он как бы "автономен". Заповедь обязательна, но распространяется и на сферу деятельности, совершаемой по собственному усмотрению. Заповеди рассматриваются как равноценные, и все же не все мудрецы воздерживаются от подчеркивания ценности той или иной заповеди по сравнению с другими по соображениям как воспитательным, так и связанным с обстоятельствами.

Ясно, что если заповеди — это непререкаемые повеления и нет различия в их относительной ценности, то вопрос о мотивировке отдельных заповедей отпадает сам собой. Да и относительно системы заповедей в целом гетеронимия дает один ответ: такова воля Бога, от которого они исходят¹⁴⁷. Однако картина, возникающая при рассмотрении источников, не столь проста и однозначна в отношении как системы в целом, так и отдельных заповедей. Одна из существующих мотивировок заповедей — это воздаяние:

— Р.Ханания (Ханина) б.Акашия говорит: "Господь пожелал вознаградить (*ле-заккот*) сынов Израиля, поэтому дал им Тору и множество заповедей, как сказано: 'Господу угодно было ради правды Его возвеличить и восславить Закон (Тору)' (Исайя 42:21)"¹⁴⁸.

При чтении этих слов в дошедшем до нас контексте их смысл представляется следующим: Господь даровал Израилю заповеди, чтобы дать ему возможность вознаграждения за их соблюдение. Ведь предшествующий отрывок трактата Маккот гласит:

— Р.Шимон б.Рабби говорит: "Только крепись, чтобы не есть крови, ибо кровь — это душа' и т.д. (Втор. 12:23). Если даже воздерживающийся от [употребления в пищу] крови, противной человеку, получает вознаграждение, то воздерживающийся от хищения и кровосмешения, к которым человек стремится в душе, тем более вознаграждается из рода в род, до 'скончания поколений'".

В этом свете высказывание р.Ханании б.Акашии (кстати, единственное, дошедшее до нас от него), казалось бы, действительно выражает ту мысль, что заповеди ниспосланы с целью даровать Израилю вознаграждение за их исполнение¹⁴⁹. Но если слова р.Ханании являются лишь дополнением к данному отрывку Мишны и их следует читать отдельно, то, возможно, он имел в виду, что сама Тора со множеством ее заповедей является наградой соблюдающим ее, так как заповеди нужны не Даровавшему их, они ниспосланы на благо человеку. Слова "ради правды Его" (см. приводимый

р.Хананией стих) относятся в таком случае к человеку, и надо читать: "ради правды его", то есть заповеди даны с целью сделать человека праведным. И действительно, именно так толковал высказывание р.Ханании аморай р.Аха: " 'Господу угодно было ради правды его' ...[Этим Господь говорит:] 'Ради праведности твоей, чтобы вознаградить тебя, Я сообщил тебе ее (Тору)' " ¹⁵⁰.

Мысль о том, что заповеди даны человеку ради него же самого, выразил Рав в своем толковании стиха "Путь Божий непорочен, слово Господа — чисто..." (Псалом 18 [рус.17]:31): "Сказал Рав: 'Заповеди даны лишь для очищения человека. Не все ли равно Господу Пресвятому, режут ли животному горло или закаляют с затылка? Это — для очищения людей' " ¹⁵¹. Рав сформулировал этот принцип на основе сказанного уже ранее таннаими об отдельных заповедях, соблюдение которых охраняет человека от греха, согласно словам р.Элиэзера б.Якова: "Каждому, у кого *тфиллин* на голове, *тфиллин* на руке, *цицит* на одежде и *мезуза* на дверях, все это служит подкреплением, чтобы он не согрешил, как сказано: 'Тройная нить нескоро порвется' (Экклесиаст 4:12). А еще сказано: 'Ангел Господень — вокруг богобоязненных; он избавляет их' (Псалом 34 [рус. 33] :8)" (Менахот 43б).

Обе мотивировки заповедей — награда за соблюдение их и очищение человека — упомянуты в связи с двумя объяснениями слова "законы" (буквально: "предначертания", *хукким*): "Сказал р.Леви от имени р.Хамы б.Ханины: 'Законы — это то, что начертано против дурного побуждения'... Сказал р.Абба б.Эльшив: 'Законы — это то, что приводит человека к жизни в будущем мире...' " (Вайикра Рабба 35,5—6, стр. 825—826). Первое определение утверждает, что заповеди укрепляют человека в борьбе против страстей, то есть служат для очищения людей; а второе подчеркивает момент вознаграждения.

Заповеди служат для человека постоянным испытанием. Само это испытание очищает; человеку доста-

точно этого, и не следует стремиться к дополнительным испытаниям. Рав, сказавший, что заповеди призваны очищать людей, говорит в другом месте:

— Человек никогда не должен стремиться к испытаниям, ибо Давид, царь Израилев, вызвался пройти испытание и не преуспел. Он сказал: "Владыка мира! Почему говорят 'Бог Авраама, Исаака и Иакова', но не говорят 'Бог Давида'?" Ответил [Господь]: "Тех, Я испытал, а тебя — нет". Сказал [Давид]: "Владыка мира! Испусти и испытай меня!" (Псалом 26 [рус.25] : 2). Ответил [ему Господь]: "Я испытаю тебя и сделаю тебе кое-что (чего не делал им), ибо их Я не предупреждал, а тебя предупреждаю, что испытаю тебя запретным соитием". Потом, не устояв в испытании, Давид говорил: "...Ты испытал мое сердце, посетил меня ночью... Замкнул я уста мои, чтобы не вышло слово (*заммоти бал-явор-ни*)" (Псалом 17 [рус.16] :3)*, желая этим сказать: "О, если бы на устах моих была повязка (*змага*), чтобы язык мой — враг мой — не мог изречь этих слов!"¹⁵².

Заповеди умножают силы человека, чтобы он смог устоять в испытании, и если он выдержит его, то исполненная заповедь добавляет ему и святости. Мысль о том, что заповеди — источник святости для человека, высказывалась уже таннаими. Так, о субботе сказано: "'Свята она для вас' — это указание на то, что суббота добавляет святости Израилю"¹⁵³. А р.Иехуда ха-Наси говорит относительно заповеди о кистях (*цицийот*): "'Что значат слова 'И будете святы пред Господом вашим'? Это о святости *цицит*. Это указывает на то, что *цицит* добавляет святости Израилю"¹⁵⁴. Подобным образом все заповеди добавляют святости Израилю, согласно словам вавилонского танна: "'Иси б.Иехуда говорит: 'Когда Господь дает Израилю новую заповедь, Он добавляет ему святости'"¹⁵⁵. Святость же означает

* Более принято другое понимание последнего отрывка стиха: "от помыслов моих не отстают уста мои" или "нет мысли, что не прошла бы сквозь уста мои". (Прим. перев.)

воздержание и умеренность, как сказано в мидраше Сифра: " 'Будьте святы' — [значит] будьте воздержаны (*прушим*)"¹⁵⁶. Так же объясняет р.Леви заповедь жертвоприношений в Скинии: "Сыны Израиля приохотились к чужому служению (язычеству) в Египте и приносили жертвы бесам... и на возвышениях, вопреки запрету... Сказал Господь Пресвятой: 'Пусть приносят Мне жертвы во всякое время в Скинии собрания, и воздержатся от чужого служения'"¹⁵⁷. Об обобщенном характере этой мотивировки заповедей свидетельствует формула благословения: "Тот, Кто освятил нас Своими заповедями и повелел нам"¹⁵⁸, Святость, таким образом, как бы выделяется из самой заповеди и переносится на ее исполнение и соблюдение. Заповедь лишается не только какого бы то ни было маго-мифического характера, но и самого ритуально-культового элемента.

Уже в Торе суббота свята не сама по себе: Бог благословляет и освящает ее (Бытие 2:1—3). Но танныи делали больший упор на другой библейский стих — "Соблюдайте субботу, ибо свята она для вас" (Исход 31:14) — в свете толкования р.Шимона б.Менасии: "Суббота принадлежит вам, а не вы — субботе". Они рассматривали субботу как нечто, переданное в их руки, и они властны не только определять характер отдыха, почитания ее, наслаждения ею и ее святости, но также и возможность нарушения ее в некоторых случаях, как видно из следующего рассказа: "Р.Ишмаэль, р.Элазар б.Азария и р.Акива находились в пути, а Леви ха-Саддар и р.Ишмаэль, сын р.Элазара б.Азари, шли за ними. Им был задан такой вопрос: 'Откуда известно, что ради сохранения жизни можно нарушить субботу?' " И каждый попытался найти в Библии обоснование этому правилу, несомненно принятому уже до них¹⁵⁹.

Когда Рабби толкует стих " 'И будьте святы пред Господом, Богом вашим' — это святость *цицит*", или когда другие мудрецы относят тот же стих к "святости всех заповедей", их слова лишены маго-мифичес-

кого значения, присутствующего в Каббале; здесь ни слова не говорится о святости, проистекающей из ритуала, связанного с объектом заповеди. Шмуэль, услышав слова р.Аси: "Нельзя считать деньги при свете ханукальной лампы", удивился: "Разве в лампаде заключена святость?" Р.Иосеф сгладил разногласия, приведя следующее обоснование запрету: "Чтобы заповеди не отодвигались на второе место"¹⁶⁰.

И такова не только ханукальная лампада. Святость свитка Торы и филактерий также зависит от соблюдения связанных с ними заповедей, как учит барайта: "Свитки Торы, *тфиллин* и *мезузот*, написанные еретиком, доносчиком, инородцем, язычником, рабом, женщиной, малолетним, самаритянином и переменившим веру евреем — запрещено. Ибо сказано: 'Привяжи их...' и 'Напиши их...': кто их привязывает, тот может писать, а кто не привязывает — не может писать"¹⁶¹. Таким образом, изготовленные по всем правилам свитки Торы и филактерии лишены святости, если написаны теми, кто не исполняет связанные с ними заповеди или не обязан исполнять. Более того, их святость зависит от переписки, совершенной с надлежащими намерениями (*ли-шма*)¹⁶². Заповеди прибавляют святости Израилю, но источник святости находится в самом исполнении заповедей, а не вне его. Поэтому, даже если первоначальный смысл заповеди, породивший ее, потерял значение, не исчезает обоснование ее соблюдения и святость, связанная с ее исполнением. По той же причине р.Леви может по-прежнему восхвалять жертвоприношения в Скинии (см. выше) и даже искать мотивировку их деталей¹⁶³, хотя первоначальное обоснование уже давно себя отжило.

Если имеет место символическая мотивировка, то она касается деталей, не затронутых Торой даже намеком. Так, "сказал р.Иехуда: "Узел завязок *тфиллин* должен быть сверху, а не снизу, чтобы Израиль был вверху, а не внизу; он должен быть спереди, а не сзади, чтобы Израиль был впереди, а не позади" "

(Менахот 35б). Сходные доводы приводятся от имени р.Иоханана и р.Иосе б.Ханины относительно движений, совершаемых при жертвоприношении типа *менахот*: "вперед и назад, вверх и вниз"¹⁶⁴. Вслед за приведенным выше высказыванием р.Меира относительно важности заповеди о кистях-*цицийот*, символическим образом объясняется число перевязок на сегментах кистей: "не меньше семи, по числу семи небес", и не больше тринадцати, по числу семи небес с шестью промежутками между ними¹⁶⁵.

Мудрецы отмечали, что помимо заповедей с общими мотивировками существуют заповеди конкретные, мотивы которых приведены непосредственно в Торе. Например, требование любить "пришельца" (гера) и запрет обижать его обоснованы следующим образом: "Ибо пришельцами были вы на земле египетской" (Исход 22:20). О субботе сказано: "Ибо шесть дней творил Господь небо и землю..." и т.д. (Исход 20:11), а также: "Чтобы отдохнули раб твой и рабыня твоя, как и ты; помни, что рабом ты был на земле египетской" (Втор. 5:14—15). Относительно возврата взятой в залог одежды, необходимой, чтобы укрыться ночью, сказано: "Возопиет ко Мне [хозяин одежды], и Я услышу, ибо Я милосерд" (Исход 22:26). Недопущение моавитян и аммонитян "в общество Господне" мотивируется следующим образом: "за то, что не встретили тебя хлебом и водою, ... а наняли против тебя Билама (Валаама), сына Беорова..." (Втор.23:5). Встречается и воспитательный мотив: "Чтобы страшись Господа, Бога нашего" (Втор. 6:24 и 14:23), особенно в связи с наказаниями: "Весь народ да услышит и устрашится" (Втор. 17:13) и тому подобные выражения.

Как таннаи, так и амораи продолжали идти тем же путем, задавая вопросы относительно различных законоположений: "Почему Тора говорит это?" или "В чем особенность того или другого?" Начало традиции подобных вопросов связано с именем раббана Иоханана б.Заккая. В своих ответах он выдвигает

нравственно-воспитательную идею, выходящую за рамки собственно закона, но не аллегорическим путем, а с помощью детального разбора языка Писания или проникновения в характер поступков и совершающих их лиц, например:

— "Если тесло твое поднимешь на него..." (на жертвенник. Исход 20:25). Р.Иоханан б.Заккай говорит: "Сказано: 'Из камней цельных (*шлемот*) построй'" (Втор. 27:6) — из камней, приносящих мир (*шалом*). И здесь действует правило 'тем более' (*кал-ва-хомер*). О камнях жертвенника, которые не видят, не слышат и не говорят, но приносят мир между Израилем и его Отцом Небесным, Господь сказал: 'Не поднимай на них железа' (Втор.27:5). Тем более того, кто примиряет человека с человеком, мужа с женой, город с городом, народ с народом, правительство с правительством, род с родом, — не постигнет (никакое) бедствие"¹⁶⁶.

На вопрос, почему Тора находит нужным относиться строже к вору, чем к грабителю (первый платит за украденное вдвое, а второй лишь возвращает отнятое), р.Иоханан б.Заккай ответил: "Грабитель равняет честь раба и Господина, а вор чтит раба более, чем Господина. Вор поступает так, будто око Всевышнего не видит, а ухо Его — не слышит, как сказано: 'Горе тем, которые кроются глубоко, чтобы утаить замысел и совершать дела свои во мраке...' (Исайя 29:15), 'и говорят: не увидит Господь, не заметит Бог Иаковлев' (Псалом 94 [рус.93]:7)"¹⁶⁷. В законе о воре и грабителе р.Иоханан б.Заккай находит мотив, являющийся общим правилом: наказание лицемерам, действующим втайне, должно быть строже, чем налагаемое на совершивших проступок открыто¹⁶⁸. А правило о том, что Господь велит щадить честь человека, р.Иоханан б.Заккай выводит из следующего закона: вор, зарезавший украденного вола, платит впятеро, 'ибо [вол] идет сам; а за овцу, которую он нес на плечах, он платит [лишь] вчетверо", если зарезал или продал ее¹⁶⁹.

Подобно р.Иоханану б.Заккаю объясняли мотивы законов и заповедей его ученики и ученики учеников.

Р.Акива говорил, что вор, зарезавший и продавший украденное животное, платит вчетверо или впятеро, "так как укоренился в грехе"¹⁷⁰. А р.Меир в отличие от р.Иоханана б.Заккая извлекает другой урок из разницы возмещения за вола и овцу: "Взгляни, как важен труд (*мелаха*) в глазах Того, Чьим словом создан мир: за вола, который трудится, платят впятеро, а за овцу, которая не трудится, — вчетверо".

Принцип "расплаты той же монетой" (буквально: "мера за меру", *мидда негед мидда*), влияние которого заметно в Мишне и Талмуде, сыграл немалую роль и в объяснении мотивов заповедей и их деталей (что уже отмечалось И.М.Гутманом). Первым использовал этот принцип в своих толкованиях р.Иоханан б.Заккай, сказавший об обычае прокалывать мочку уха рабу-еврею, отказавшемуся выйти на волю: "Ухо, слышавшее заповедь 'Не укради', но [обладатель которого] пошел и украл*, заслуживает быть проколотым более любого другого органа"¹⁷¹. Согласно тому же принципу объяснен — видимо, р.Меиром — целый ряд деталей и мельчайших подробностей законов о неверной жене (*сота*)¹⁷². Относительно закона о телице (*эгла аруфа*. Втор. 21:1—9) высказался р.Иоханан б.Шаул: "Почему Тора велит привести телицу в русло потока? Сказал Господь Пресвятой: пусть приводят бесплодное животное, ломают ему шею в бесплодном месте, и это служит искуплением за того, кого сделали бесплодным"¹⁷³. Ведь у годовалой телицы еще не было приплода, русло потока-вади — лишено плодородной почвы, и заклание искупает убийство человека, который уже не породит детей. В ответ на вопрос: "Что особенного в прокаженном, о котором Тора говорит: 'Пусть живет отдельно, вне стана'?", приводится не гигиеническое пояснение, а следующая мотивировка: "Он сеял разлад между мужем и женой, межчлв человеком и ближним его; потому и сказал Господь: 'Пусть

* Видимо, имеется в виду человек, проданный в рабство за кражу — см. Исход 22:2. (*Прим. перев.*)

живет отдельно...' " (Арахин 16б). Это объяснение проистекает из мнения, что болезнь *цараат* насылается в наказание за злословие (*лашон ха-ра*)¹⁷⁴, приводящее к раздорам; потому и наказание больного ею — изоляция.

По тому же принципу "мера за меру" найдено и искупление греха злословия посредством воскурения в Святая Святых Храма в Судный день: "Школа р.Ишмаэля учит: 'Что искупается воскурением? Злословие. То, что совершается скрытно, искупается в сокровенном месте'¹⁷⁵. Эта барайта, видимо, осталась неизвестной р.Ионатану из Бет-Гуврина, так как р.Симон от его имени сообщает о другом способе искупления того же греха — также "мерой за меру", но иным путем: "Злословящему не было искупления, но Тора назначила ему искупление через колокольчики на ризе [первосвященника]: 'И когда будет Аарон служить, послышится глас (звон)' (Исход 28:35) — голос искупает голос". Р.Симон находит искупительную функцию, связанную с определенными грехами, и в прочих предметах священнического облачения¹⁷⁶.

Грех золотого тельца также дал повод искать среди деталей заповедей искупительное средство за него: "Школа р.Иосе б.Ханины учит нас следующему: 'Сделай крышку из чистого золота' (Исход 25:17) — золото крышки (*канпорет*) покрывает (искупает — *йеханпер*) грех золотого тельца"¹⁷⁷. Хотя закон о рыжей корове считается немотивированным (см. ниже в данной главе), р.Леви объясняет одну из связанных с ним галах как искупление за грех золотого тельца:

— Почему все общественные жертвоприношения — животные мужского пола, а это — женского? Р.Леви говорил: "Это похоже на рассказ о сыне рабыни, который напачкал в царском дворце. Сказал царь: 'Приведи свою мать, чтобы она убрала нечистоты'. Так же сказал Господь: 'Приведите корову, и она искупит грех [золотого] тельца'¹⁷⁸.

Отношение к мотивировке заповедей зависело, между прочим, и от практических потребностей. Законы и заповеди, исполняемые повседневно в меняющихся

условиях, также подвергались изменениям и обрастали дополнениями. Нередко эти изменения и исправления мотивировались тем, что именно они соответствуют исконному смыслу заповеди, в то время как буквальное ее исполнение противоречит ее первоначальной цели. Поучительный пример этого — правило "просбола"*¹, установленное Хиллелом Старшим:

— Увидев, что в народе не хотят одалживать друг другу и преступают написанное в Торе: "Берегись, чтобы не было в сердце твоём злой мысли: 'Приближается седьмой год, год прощения долгов (*шмитта*)' и чтобы не смотрел ты поэтому немилостиво на нищего брата твоего, не давая ему [взаимы]" (Втор. 15:9) — ввел Хиллел просбол (*Швиит* 10:3).

В Мишне принята галаха: "За причинение убытков расплачиваются лучшей землей, за долги — средней, а по брачному договору — плохой" (Гиттин 5:1). Первая часть галахи основана на том, что Тора говорит о выгнавшем свой скот на чужое поле: "лучшим из поля и виноградника своего заплатит" (Исход 22:4). По этому поводу есть объяснения. "Говорит р.Акива: 'Здесь Писание учит нас тому, что в случае убытков землю [пострадавшего] оценивают как лучшую' "¹⁷". Р.Шимон, известный как "толкователь оснований (мотивов) Писания" (*ди-дриш гаама де-Кара*), говорит:

— Почему говорится: "За причиненные убытки расплачиваются лучшей землей"? Из-за грабителей и насильников, чтобы человек сказал (себе): "Зачем я граблю, зачем насильничаю? Завтра суд займется моим имуществом, и возьмут у меня мое прекрасное поле, основываясь на написанном в Торе: 'Лучшим из поля и виноградника своего заплатит' ". Для того и говорится: "За причиненные убытки расплачиваются лучшей землей" (Гиттин 49б).

Итак, мотивировка столь строгого постановления

* Просбол, или прозбол, — документ, выданный судом и разрешающий взыскание долга в любое время, независимо от года *шмитта*. (Прим. перев.)

— предостережение и устрашение с целью умерить аппетиты грабителей и насильников.

Если вопрос о возмещении убытков рассмотрен уже в Торе — "лучшим из поля... заплатит", то погашение долгов недвижимостью введено Мишной, но и оно основано на заповеди займа нуждающемуся, на которую, как мы видели, опирается и Хиллел в своем постановлении (о проблеме). Р.Шимон продолжает барайту:

"А почему говорится: 'За долги расплачиваются средней землей'? Чтобы не сказал человек, видя хорошее поле и красивое жилище соседа: 'Дам ему поскорее займы, дабы взять это за долги'. Для того и говорится: 'За долги расплачиваются средней землей'. А почему же не плохой? Ибо тогда закрывали бы двери перед нуждающимися в займе".

О том же говорит аморай р.Ула, но следуя системе р.Ишмаэля¹⁸⁰: "Согласно Торе, следовало бы расплачиваться за долги плохой землей, так как сказано: 'Стой на улице, и тот, кому ты даешь ссуду, вынесет тебе на улицу свой залог' (Втор. 24:11). А что обычно выносит человек на улицу? Что-нибудь похуже из утвари. Так почему же говорится: 'За долги расплачиваются средней землей'? Чтобы не закрывали двери перед нуждающимися в займе".

С мнением р.Шимона о том, что следует толковать мотивы Торы, в ряде мест не согласен р.Иехуда. Мишна учит: "У вдовы, бедной ли, богатой ли, не берут залога, как сказано: 'Не бери в залог одежды вдовы' (Втор. 14:27)". Но в барайте имеет место разногласие по этому вопросу. 24:12

"У вдовы... не берут залога... — это слова р.Иехуды. А р.Шимон говорит: 'У богатой берут, а у бедной — не берут, иначе тебе пришлось бы возвращать ей, а этим ты опозоришь ее среди соседей...' "¹⁸¹.

Ведь, согласно Торе, кредитор, взявший залог у бедняка, нуждающегося в заложенной вещи каждый день или каждую ночь (в определенные часы), должен ежедневно возвращать ему эту вещь. Если это — дневная одежда, ее возвращают каждое утро и берут вечером,

и наоборот, если этой вещью покрываются ночью. Итак, р.Шимон полагает, что мотив библейского запрета "не бери в залог одежды вдовы" заключается в том, что бедной вдове кредитор будет вынужден ежедневно возвращать залог, и это опозорит ее. Поэтому данный стих Торы имеет в виду лишь бедную вдову, а у вдовы богатой залог можно брать.

Вавилонский Талмуд задает по этому поводу вопрос: "Следует ли считать, что р.Иехуда не толковал оснований (мотивов) Писания, а р.Шимон толковал? Мы слышали и обратное. Существует учение: 'Да не берет много жен' (Втор. 17:17) — это не более восемнадцати. Р.Иехуда говорит: 'Может брать много, лишь бы они не развращали его сердце'. А р.Шимон говорит: 'Даже если одна развращает его сердце, пусть не женится на ней'. Здесь именно р.Иехуда толкует основания Писания, а р.Шимон — не толкует".

И мудрецы отвечают: "Обычно р.Иехуда не толкует оснований Писания, но здесь дело обстоит иначе, ибо основание изложено ясно [в самом Писании]. Почему 'да не берет много жен'? Чтобы 'не развратилось [его сердце]' ". Итак, здесь мотив ясно выражен уже в Библии, так что нет надобности его толковать. Поэтому если нет опасения, что жены развратят мужа (в данном отрывке — царя), то многоженство дозволено. "А р.Шимон обычно толкует основания Писания, но здесь дело обстоит иначе, ибо могло быть написано 'да не берет много [жен]' без слов 'и да не развратится', и все же мы знали бы, что основание именно таково... Так зачем же написано 'и да не развратится'? Чтобы не женился даже на одной, развращающей его сердце. Если это так, то что же значит 'да не берет много [жен]'? [Это значит:] даже [таких хороших], как Авигаиль"¹⁸². Таким образом, согласно системе р.Шимона, Тора не открывает мотивов своих заповедей и оставляет это мудрецам. Если же мотив указан, он становится дополнительной заповедью, которая в свою очередь также нуждается в мотивировке.

Принцип толкования мотивов Писания р.Шимон

применяет и к постановлениям мудрецов. Этим он придает им статус Торы, создавая новые галахи. Так, Мишна учит (Иевамот 8:3): "Аммонитянин и моавитянин недозволены [в области брачных отношений], навеки, но их женщины дозволены". Р.Шимон добавляет к этому: поскольку Тора разъясняет, что представители этих народов согрешили, не встретив Израиля хлебом и водой, можно сделать вывод, что Тора имела в виду только мужчин, так как женщины не принимали прямого участия в этом обряде.

Несомненно, постановление "аммонитянин, но не аммонитянка" и т.д. является древней галахой, возможно, еще со времен завоеваний Хасмонеев, когда еврейское население появилось и в Заиорданье. Во всяком случае, в данном постановлении нельзя видеть одно лишь толкование (*драша*), так как тогда было бы возможно и параллельное толкование "египтянин, но не египтянка", "мамзер (незаконнорожденный) - мужчина, но не мамзер-женщина". И действительно, оба Талмуда поднимают подобный вопрос¹⁸³. И вот появляется р.Шимон, усматривающий уже в Торе явную мотивировку указанной галахи: " 'За то, что не встретили вас хлебом и водою' (Втор. 23:5) ... Встречать — обычай мужчин, а не женщин"¹⁸⁴. Сама Тора, таким образом, не распространяет этот запрет на аммонитянок и моавитянок, а также излагает мотив запрета в отношении аммонитян и моавитян мужского пола, так как иначе открылась бы возможность заключить, что с египтянкой или эдомитянкой можно вступить в брак:

"Сказал р.Шимон: здесь, казалось бы, действует правило 'тем более'. Если там, где мужчины недозволены навеки, женщины дозволены в первом же поколении, то не следует ли там, где мужчины недозволены лишь до третьего поколения, объявить женщин дозволенными в первом же поколении?"¹⁸⁵.

Однако р.Шимон находит особенно строгую мотивировку в отношении аммонитян и моавитян по сравнению с египтянами и эдомитянами (идумеями):

”Говорит р.Шимон: ’Египтяне топили израильтян, здомитяне вышли против Израиля с мечом, но Писание объявило их недозволенными лишь до третьего поколения. Аммонитян же и моавитян, за то, что сговорились ввести Израиль во грех, Писание объявило недозволенными навек. Это должно показать тебе, что ввести человека во грех хуже, чем убить его. Ведь убийца лишает его только этого мира, но не будущего, а введший во грех лишает его как этого, так и будущего миров’ ” (Сифрей, Дварим §252).

Не для всех заповедей можно отыскать специальную мотивировку. Некоторые культовые церемонии вызывали удивление мудрецов, напоминая им ритуалы, распространенные среди язычников. Именно о р.Иоханане б.Заккае, открывшем мотивы многих заповедей, рассказывается, что он предпочитал не заниматься поисками аллегорических толкований и скрытых мотивов обряда, связанного с ”рыжей коровой” (*пара адумма*). Иностранца, спросившего его о смысле этой церемонии, он не пытался оторвать от верований, распространенных в окружавшей того среде, но своим ученикам говорил: ”Мертвое тело не оскверняет, и вода не очищает, но так постановил Господь Пресвятой. Сказал Господь: ’Я предначертал, Я постановил, и ты не вправе преступать Мое постановление (*гезера*); это — предначертание (*хукка*) Торы’ ”¹⁸⁶. Есть основания полагать, что к рассказу не случайно причастен р.Иоханан б.Заккай, так как в свое время он был свидетелем церемонии, связанной с ”рыжей коровой”¹⁸⁷, и ученики действительно спрашивали его об относящихся сюда галахах¹⁸⁸.

Правда, мы не находим в словах таннаев мотивировок обряда ”рыжей коровы” ни в целом, ни в частности. Но, с другой стороны, они не толковали слово *хукка* (предначертание, закон), упомянутое в связи с этой церемонией, как нечто исключительное. Они видели здесь параллель к словам: ”вот предначертание (*хукка*) о Пасхе” (Исход 12:43). Р.Элазар проводит аналогию между этой церемонией и Судным днем

(Иом-Киппур), о котором также сказано: "И будет это для вас предначертанием вечным" (*хуккат-олам*, Левит 16:29 и 34), и заключает отсюда, что оба обряда совершаются в белых одеждах¹⁸⁹. Не все таннаи придерживались мнения, что предначертания — *хуккот* или *хукким* — это постановления-приговоры типа *гзера*; да и те, кто держался такого мнения, не придавали слову *гзера* значения чего-то, не требующего мотивировок. В этой связи можно указать на различия в толкованиях р.Иехошуа и р.Элазара ха-Модаи этих понятий¹⁹⁰.

Принадлежат ли приведенные выше слова р.Иоханану б.Заккаю или только приписаны ему — в любом случае в толкованиях таннаев невозможно найти намек на то, что они знали о мотивах обряда "рыжей коровы" больше, чем открыли нам. Действительно, в обряде, связанном с "рыжей коровой", как и в ряде других культовых церемоний, мы имеем дело с древними ритуалами, которым нетрудно отыскать параллели среди распространенных в древнем мире норм священнодействия и жертвоприношений. Даже если еврейские мудрецы ощущали эту общность¹⁹¹, они во всяком случае не знали первоначального смысла подобных обрядов в чуждых им культах, да и не задумывались над ним. Поэтому, если они и проводили параллель между церемониями, связанными с "рыжей коровой" и с Судным днем, то лишь потому, что находили общие пункты в посвященных им разделах Торы, а также ввиду того, что оба обряда носят ярко выраженный очистительный характер. Но они несомненно не думали об известной грекам разнице между хтоническими (земными) и олимпийскими богами.

Что касается амораев — их мнения расходились в отношении смысла заповеди о "рыжей корове" и других ей подобных заповедей. Они принимали их, как нечто немотивированное (*миллета бе-ла таалма*), затрудняясь в понимании их деталей, но слово "предначертание" (*хукка*) определяло для них статус данных заповедей как непререкаемых постановлений типа *гзера*,

хотя в них и таится соблазн сомнений, как сказал р.Ие-хошуа из Сихнина от имени р.Леви:

”Четыре вещи оспариваются дурным побуждением (*йецер ха-ра*), и все они названы в Писании предначертаниями (*хукка*). Вот они: жена брата (левитатный брак), смешение несовместимых вещей (*кил'аим*), козел отпущения и [рыжая] корова... Почему корова? Мишна учит: ’Все, имеющие дело с [рыжей] коровой, от начала и до конца [обряда], нечисты в отношении одежды’ (Пара 4:4); сама же она (корова) очищает нечистое, и к ней относится слово ’предначертание’: ’вот предначертание Торы’ (Числа 19:2)”¹⁹².

Таким образом р.Леви рассматривает слово *хукка* как повеление исполнять заповедь, вызывающую недоумение, причем не с точки зрения сказанного в Торе — здесь его удовлетворяет общая мотивировка, изложенная выше (”корова искупает грех [золотого] тельца”), а с точки зрения разъяснений мудрецов, например в отношении смешения обычно несовместимых вещей: льняной одежды с шерстяными кистями-*циций-от*¹⁹³. Примирения кажущихся противоречий требуют не сами законы о несовместимости (*кил'аим*), козле отпущения или рыжей корове, а их вызывающие сомнения детали.

Подобно р.Леви, на внутренние противоречия и отсутствие мотивировки законов и заповедей обращали внимание р.Иоханан и р.Элазар, ссылаясь на два библейских стиха: ”Кто производит чистое от нечистого? Ни один” и ”Я думал: постигну мудрость, но она далека от меня” (Иов 14:4 и Экклесиаст 7:23; см. Нидда 9а). Таков и анонимный отрывок, по форме и языку приближающийся к пияту, где тема немотивированной заповеди превращается как бы в припев:

” ’Кто производит чистое от нечистого? Ни один’. Например, Авраам — от Тераха, Хизкия — от Ахаза, Мордехай — от Шими, Израиль — от других народов, будущий мир — от мира сего.

Кто совершил это? Кто заповедал это? Кто постановил так?

Не Один ли Единственный? Не Единый ли во вселенной?

Мы учим (Негаим 8:2): 'Белое пятно (на коже) — нечисто, а если расцветет (распространится) повсюду — чисто'.

Кто совершил это? Кто заповедал это? Кто постановил так? Не Единый ли во вселенной?

Мы учим (Хуллин 4:3): 'Если ребенок умер во чреве матери, а повивальная бабка протянула руку и коснулась его, то бабка нечиста семь дней, а женщина-мать чиста, пока плод не выйдет наружу. Мертвый плод внутри — чист, а выйдет на свет — нечист'.

Кто совершил это? Кто заповедал это? Кто постановил так? Не Один ли Единственный? Не Единый ли во вселенной?

А также мы учим (Пара 4:4): 'Все, имевшие дело с [рыжей] коровой, от начала и до конца, нечисты в отношении одежды; сама же она очищает нечистоту'.

Однако [несмотря на это] Господь Пресвятой сказал: 'Я предначертал, Я постановил, и ты не вправе преступить Мое постановление' ""¹⁴.

Ясно, что здесь мы наблюдаем полный отказ от попыток найти мотивировку ряда заповедей, а также радостную готовность исполнять их как непререкаемые постановления (*гзерот*) Единого Бога вселенной. Так полагал и р.Иосе б.Ханина. Р.Аха рассказывает от его имени:

— Когда Моисей взошел на небо, он услышал голос Господа Пресвятого, который сидел и, занимаясь разделом Пара, читал оттуда галаху от имени сказавшего ее: "Р.Элазар говорит: 'Телица [которой сокрушают шею — *эгла аруфа*] должна быть годовалой, а [рыжая] корова — двух лет' ". Сказал Моисей Господу: "Владыка миров! Горние и земные создания подвластны Тебе, а Ты сидишь и читаешь галаху от имени смертного!" Ответил ему Господь: "Моисей, в Моем мире должен появиться некий праведник. Он начнет [проявлять себя] с раздела Пара..." Сказал ему [Моисей]: "Владыка миров, да будет воля Твоя, чтобы он произошел

от меня!" Ответил ему [Господь]: "Клянусь твоей жизнью, он произойдет от тебя"¹⁹⁵.

Итак, Господь не сообщает Моисею скрытого смысла раздела о рыжей корове, а лишь "учит галаху" от имени сказавшего ее... Правда, в другом толковании, переданном от имени р.Ицхака, Господь говорит: "Моисей, тебе я открываю смысл [заповеди о рыжей] корове, но для других это всего лишь предначертание" (лишенное мотивировок — *хукка*)¹⁹⁶.

Утверждения о том, что мотивировка некоторых мест Торы была открыта лишь отдельным лицам, встречаются и в толкованиях первых амораев. Так, на стих "И встретил его [Иероваама I] на дороге пророк Ахия ха-Шилони... Их было только двое в поле" (I Цари 11:29) имеется следующее толкование, передаваемое от имени Рава: "Ибо обоснования (мотивы) Торы открылись им, как [открытое] поле" (Санхедрин 102а). А стих "Живущим пред Господом — прибыль... чтобы ели досыта и покрывались одеждой вечною" ("прочною", Исайя 23:18) толкуется р.Элазаром: "Это — об открывающем то, что было скрыто Превечным. Что же это? Обоснования Торы"¹⁹⁷. Таким образом, мотивировка заповедей Торы считается скрытой, но открывается отдельным лицам. Р.Тарфон говорил р.Акиве: "Акива, о тебе написано: 'Преграждает течение рек, и сокровенное выносит на свет' (Иов 28:11)", и он же пояснил свои слова: "Вещи, скрытые от людей, р.Акива вынес на свет"¹⁹⁸. Здесь по всей видимости, имелись в виду галахи и толкования р.Акивы (ср. Тосефта, Звахим 1:8), но р.Хуна, как, видимо, и р.Аха, опираясь на эти слова, утверждал, что мотивировки Торы, которые не были сообщены Моисею, были открыты р.Акиве и его товарищам¹⁹⁹.

Аморан, противившиеся занятию скрытыми мотивами Торы, не могли обойти тот факт, что и в самой Торе рядом со многими заповедями изложена их мотивировка. И действительно, р.Ицхак, влагавший в уста Бога приведенные выше слова: "Моисей, тебе

Я открываю смысл [заповеди о рыжей] корове, но для других это только предначертание", объясняет, что открытое изложение скрытых мотивов Торы в определенных случаях может нанести вред.

— Сказал р.Ицхак: "Почему не были открыты обоснования [мотивы] Торы? Потому, что смысл двух мест в Торе был открыт, и о них запнулся великий муж мира сего. Написано: 'Да не берет себе много жен [чтобы не развратилось сердце его]' (Втор. 17:17). Сказал Соломон: 'А я возьму много, но не развращусь'. Однако написано: 'Когда Соломон состарился, его жены сократили его сердце' (I Цари 11:4). И еще написано: 'И да не заводит много коней [чтобы не возвращать народ в Египет для приобретения множества коней]' (Втор. 17:16). Соломон же сказал: 'Я заведу много, но не возвращу [народ в Египет]'. Однако написано: 'И обходилась колесница из Египта в шестьсот [шекелей серебром, а конь — в полтораста]' (I Цари 10:29)"²⁰⁰.

Здесь р.Ицхак расходится во мнении не только с р.Шимоном, "толковавшим обоснования Писания", но и с р.Иехудой (см. выше в данном разделе место, посвященное проблеме многоженства). Видимо, его крайняя позиция проистекала из опасения, что поиски мотивировок способны повредить соблюдению не только тех заповедей, мотивы которых скрыты, но скорее именно тех, обоснования которых станут известны. Сам вопрос о смысле той или иной вещи уже приписывает большую важность мотиву по сравнению с вещью самой по себе. Таким образом существует опасность, что мотив станет главным, а сама вещь — второстепенной. Именно когда удастся найти глубинный смысл заповеди, кажущейся незначительной или странной и сомнительной, можно опасаться, что заповедь будет заброшена и люди удовлетворятся ее мотивом.

Придерживаясь точки зрения, сходной с позицией р.Ицхака, некоторые амораи Эрец-Исраэль резко возражали против мотивировки заповедей милосердием

Божиим. В самой Торе сказано: "Ибо Я милосерд" (Исход 22:26) в качестве мотивировки закона о залоге, причем таннай Абба Шаул, говоря о стремлении уподобиться Богу и идти Его путями, выразился так: "Как Он милостив и милосерд, так и ты будь милостив и милосерд"²⁰¹. Однако аморай р.Иосе б.р.Бун (Бен-Раббун) сказал: "Нехорошо думают те, кто сводят к милосердию свойства Господа Пресвятого, так что слова 'Народ Мой, сыны Израиля' толкуют: 'Как Я милосерд на небесах, так и вы будьте милосердны на земле: даже корову или овцу не режьте в один день с ее детенышем'. Нехорошо поступают те, кто постановления (*гзерот*) Господни превращают в милосердие"²⁰².

Это утверждение, неприемлющее слова Аббы Шаула в качестве мотивировки исполнения заповедей, является следствием попыток амораев объяснить сказанное в Мишне: "Говорящего 'На птичье гнездо простирается милость Твоя'... 'За добро будет помянуто имя Твое' и 'Благодарим, благодарим' заставляют замолчать"²⁰³. Если в формулировке двух последних благословений усматривали намеки на дуализм, то относительно молитвы "На птичье гнездо простирается милость Твоя" мнения расходились²⁰⁴, да и сама формула не была ясна — некоторые говорили "вплоть до птичьего гнезда". Как сказал р.Иосе от имени р.Симона, в молитве как бы ограничиваются присущие Богу свойства: "До птичьего гнезда простирается милость Твоя — и не более?" Но и первый вариант так комментируется р.Пинхасом от имени р.Симона: "Это как бы бросает вызов свойствам Господа Пресвятого: на птичье гнездо Твоя милость простирается, а на того человека — нет?..." Итак, по мнению р.Симона, недостаток молитвы не в том, что она сводит свойства Господни к милосердию, а наоборот, в том, что данное свойство недостаточно подчеркнуто или действие его как бы подвергается сомнению.

Из самого текста Мишны, однако, видно, что этой формулой (как и теми, которые упомянуты рядом с

ней) пользовались еретики-миним. Представляется вероятным, что именно этим объясняется приведенный выше выпад р.Иосе б.р.Буна против толкователей-метаргемим (к ним относится и автор Иерусалимского Таргума к стиху Левит 22:28), которые "постановления Господни превращают в милосердие"²⁰⁵, связывая запрет резать одновременно животное и его детеныша воспитанием в человеке доброты. Приводя слова р.Иосе б.р.Буна, мудрецы желали показать, что и читающий молитву "На птичье гнездо простирается милость Твоя" принадлежит к тому же кругу составителей Таргумов, так как те сходным образом мотивируют заповедь о птичьем гнезде (запрет брать птицу из гнезда вместе с птенцами).

В Вавилонии, где не было составителей Таргумов упомянутого типа, не следили столь строго за добавлениями к тексту "Молитвы" (т.е. "Восемнадцать благословений"). Так, рассказывается о Раббе, современнике р.Иосе б.р.Буны: "Один человек склонился [перед ковчегом] в присутствии Раббы и произнес [молитву]: 'Ты жалеешь птичье гнездо — пожалей нас и помилуй! Ты жалеешь животное с его детенышем — пожалей нас и помилуй!' Сказал Рабба: 'Как умеет этот ученый человек умиловить Господа хвалой!'"²⁰⁶.

Правда, и в Эрец-Исраэль находились амораи, мотивировавшие милосердием заповеди о гнезде и о животном с детенышем. От имени р.Леви (сказавшего, как мы видели выше: "Четыре вещи оспариваются дурным побуждением, и все они названы 'предначертаниями'") говорит р.Берехия:

— Написано: "Знает праведник душу скотины своей" (Притчи 12:10). "Знает праведник" — это о Господе Пресвятом, ибо написано: "Не бери мать вместе с птенцами" (Втор. 22:6). "У нечестивых же вместо милосердия — жестокость" (Притчи там же) — это о нечестивом Санхериве, как написано: "Мать вместе с детьми сокрушена" (Хошева 10:14). Другие же говорят: "Знает праведник душу скотины своей" —

это о Господе, как написано в Его Торе: "Корову или овцу не режьте в один день с их детенышем"; а "У нечестивых вместо милосердия жестокость" — это о нечестивом Хамане²⁰⁷.

Итак, толкование р.Леви не столь отличается от взглядов упомянутых составителей Таргумов.

Исход из Египта упоминается при изложении не только связанных с этим событием заповедей, но и ряда других, как, например: "Верные весы, верные гири, верная *эйфа* и верный *хин* (меры сыпучих и жидких тел) да будут у вас: Я — Господь, Бог ваш, выведший вас из земли Египетской" (Левит 19:36). В таннаитском мидраше Торат-Коханим этот стих толкуется так: "На следующем условии Я вывел вас из земли Египетской: на условии, что вы примете заповеди о мерах, так что каждый, признающий заповеди о мерах, признает исход из Египта, а каждый, отрицающий заповеди о мерах, отрицает исход из Египта"²⁰⁸. Так же толкуется упоминание Исхода рядом с запретом ростовщичества среди единоверцев: "... На условии, что вы примете заповедь о деньгах, даваемых в рост, так что каждый, признающий заповеди о деньгах, даваемых в рост, признает исход из Египта" и т.д.²⁰⁹ Это "условие Исхода" явно нельзя ограничить лишь заповедями о мерах и запрете ростовщичества. И действительно, еще в одном месте говорится: "...На условии, что вы примете иго заповедей, так что каждый, признающий иго заповедей, признает исход из Египта..."²¹⁰.

Столь обобщенная формулировка лишает, однако, смысла упоминание Исхода в одних заповедях и неупоминание в других. Видимо, тот, кто употребил эту общую формулу (в связи с изложением раздела о "гадах" — *шрацим*), не следовал системе тех мудрецов, которые сходным образом объяснили упоминание Исхода в заповедях о мерах и запрете ростовщичества. Разница ясно видна в толкованиях таннаев, объяснивших упоминание Исхода в разделе о кистях-*цицийот*:

”А причем здесь исход из Египта? Чтобы человек не сказал: ’Добавлю [в кисти] *кала-илан* и [прочие поддельные] краски, похожие на *тхелет* (фиолетовый пурпур); кто обличит меня?’ [Поэтому говорит Господь:] ’Я Господь, Бог ваш. Знайте, что сделал Я египтянам, которые действовали втайне, а Я обличил их открыто’ ”.

Таким образом, здесь мы находим особую мотивировку упоминания Исхода в заповеди о кистях, а также предостережение тем, кто уклоняются от точного соблюдения заповеди, но делают вид, будто исполняют ее. Но в продолжении того же толкования говорится:

”И еще одно, почему исход из Египта упоминают при каждой заповеди. На что это похоже? На царя, сын одного из приближенных которого попал в плен. Когда он (царь) выкупил его, то не для того, чтобы освободить, а чтобы сделать его рабом, так что если прикажет ему что-либо, а тот не согласится, он скажет: ’Ведь ты — мой раб’. Однажды, вступив в один город, он сказал ему: ’Обуй меня в сандалии и неси мои вещи предо мной в баню!’ Юноша пытался уклониться, но [царь] достал купчую грамоту и сказал ему: ’Ведь ты — мой раб’. Так же, когда Господь Пресвятой искупил потомков Авраама, приближенного к Нему, то не для того, чтобы они были Его сынами, а чтобы были Ему рабами, так что если повелит им что-нибудь, а они не согласятся, Он скажет им: ’Ведь вы — Мои рабы’. Когда они вышли [из Египта] в пустыню, Он начал давать им заповеди как незначительные, так и важные — заповеди о субботе, кровосмешении, *цицит* и *тфиллин*. Начали было сыны Израиля уклоняться, но Он сказал им: ’Ведь вы — Мои рабы, для того Я и искупил вас, чтобы Я повелевал, а вы исполняли’ ”²¹¹.

Отсюда выясняется, что условием исхода из Египта было исполнение заповедей как непререкаемых повелений (*гзерот*), которые Израиль обязан исполнять как раб, причем безразлично, упомянут ли Исход при их изложении или нет. Заповеди первого рода (где

Исход упомянут) определяют и характер остальных²¹². Признание исхода из Египта означает признание ига (то есть власти) Царства Небесного, а отрицание Исхода есть неприятие этой власти.

Разница между этой концепцией и приведенным выше толкованием, мотивирующим упоминание Исхода в связи с кистями-*цицийот* особенностями этой заповеди, вполне ясна. Аморай Рава, поднявший на щит, как мы видели, концепцию добровольного принятия заповедей, когда надлежащее их исполнение требует обновления их смысла, принимает первое толкование связи Исхода с заповедью о кистях. Но он не удовлетворяется этим и расширяет толкование, приспособляя его к другим заповедям (где исход из Египта также упомянут):

— Рава говорил: "Почему Священное Писание связывает исход из Египта с заповедями о ростовщичестве, кистях и о мерах веса? Сказал Господь Пресвятой: 'Я, Кто отличал в Египте одну каплю [семени] от другой, видя, из какой родится первенец, а из какой — нет, — Я рассчитаюсь с тем, кто дает деньги якобы иностранцу, а взыскивает их с лихвой с сына Израиля; с тем, кто окунает свои гири в соль [чтобы исказить их вес], и с тем, кто добавляет краску *кала-илан* в кисти одежды, а говорит, что это *тхелет*'"²¹³.

Итак, упоминание Исхода в связи с этими заповедями не только служит напоминанием о выводе из рабства фараонова, становлении Израиля как народа "рабов Божиих" и принятия им "ига заповедей", но и намекает на способ соблюдения заповедей и на обязанность их надлежащего исполнения. Это толкование Равы целиком согласуется с его взглядами на заповеди и соответствует его мнению относительно действий, совершаемых "во имя Небес" (о чем мы говорили в первом разделе данной главы). Влияние этих воззрений заметно и в области его галахических решений. Примером служит одна из галах о даче денег в рост:

"Законоучители говорят: 'Еврей занял деньги у нееврея в рост, и тот записал ему их в долг, а сам при-

нял иудейство. Если он записал их в долг до того, как принял иудейство, он взыскивает деньги и рост; а если после — взыскивает деньги, но не рост. То же самое, если нееврей занял деньги у еврея в рост, и тот записал ему их в долг, а он принял иудейство. Если долг записан до того, как он принял иудейство, с него взыскивают деньги и рост, а если после — взыскивают деньги, но не рост'. А р.Иосе говорит: 'Если нееврей занял деньги у еврея, с него в любом случае взыскиваются и деньги и рост'. Сказал Рава от имени р.Схоры, а тот — от имени р.Хуны: 'Галаха — на стороне р.Иосе'. Причем Рава сказал: 'Каково обоснование мнения р.Иосе? Чтобы не говорили, что тот принял иудейство ради денег' ²¹⁴.

Казалось бы, галаха р.Иосе дискриминирует нееврея, так как если нееврей оформил данный еврею долг после того, как принял иудейство, он получает лишь основную сумму, но не проценты; если же, наоборот, этот прозелит является должником, еврей берет с него и проценты. И р.Схора, и р.Хуна утверждают эту новую галаху без мотивировки. Но вот появляется Рава и открывает мотивы слов р.Иосе и соответствующей галахи: "Чтобы не говорили, что тот (прозелит) принял иудейство ради денег", и не распускали слухи, что его прозелитизм неискренен.

При всей разнице в подходе таннаев и амораев к мотивировке заповедей, в их позициях есть нечто общее — мнение о том, что мотивы не являются условием исполнения заповедей. Даже те, кто стремились раскрыть эти мотивы, не приписывают им абсолютной ценности. Абсолютная ценность — заповеди и деяния. В этом заключается их основное отличие от эллинизированных иудеев — причем не только крайних среди них — избравших путь аллегоризации заповедей. Даже Филон, требовавший практического исполнения заповедей, придерживался в своей системе принципа, согласно которому буквальное прочтение Писания подобно телу, а скрытые мотивы — душе²¹⁵. Невозможно себе представить, чтобы на вопрос о смысле обря-

да, связанного с рыжей коровой, или любой другой заповеди Филон мог ответить (как это делал р.Иоханан б.Заккай): Господь предписал так, и ты не вправе преступить. Филон не мог дать такой ответ, так как не признавал "ига заповедей", будучи сторонником греческого учения об автономии этики (как уже говорилось выше) и нуждаясь поэтому в отыскании моральных или социальных мотивов каждой заповеди. А если бы кто-нибудь из "открывателей мотивов" заявил, что нет надобности в практическом исполнении заповеди, Филон дал бы следующий ответ: даже тот, кто пришел к познанию истины, должен заботиться о своем добром имени, а этого нельзя достичь, пренебрегая общепринятыми правилами и обычаями²¹⁶.

Излишне говорить, насколько далеки подобные доводы от мировоззрения мудрецов Мишны и Талмуда. Для них соблюдение заповедей является основной целью, и если неизвестны мотивы отдельной заповеди, они имеются у системы заповедей в целом. Сказанное относится ко всем слоям народа: "Возлюблены сыны Израиля, которых Писание окружило заповедями: *тфиллин* на их головах, *тфиллин* на руках, *мезуза* на их дверях, кисти-*цицийот* на их одежде... Так сказал Господь Пресвятой Израилю: 'Дети Мои, отличайтесь в заповедях, чтобы быть угодными Мне' "²¹⁷.

Соблюдение заповедей — это связь между Богом и человеком "во Израиле". Здесь нет разницы между мудрецами, знающими мотивы заповедей, и простонародьем, а также между заповедями, мотивы которых известны или остаются скрытыми. Именно Рава сформулировал правило: "Заповеди существуют не для удовольствия", то есть даны Израилю не ради того, чтобы люди получали удовольствие (или практическую пользу) от их исполнения, а в качестве "ярма на их вые", ибо "соблюдение их есть повеление Царя [Небесного]"²¹⁸. Даже тогда, когда мудрецы толкуют стих аллегорически, они стремятся подчеркнуть ценность заповеди, а не ее мотивы. В качестве примера приведем толкование на стих Песни Песней 1:15 (рус.14),

объясняемый как диалог между Господом и общиной Израилевой:

” Ты прекрасна, возлюбленная Моя, ты прекрасна! — ты прекрасна заповедями, ты прекрасна взаимным милосердием; ты прекрасна заповедями-повелениями, ты прекрасна заповедями-запретами; ты прекрасна заповедями дома — приношением из теста (*халла*), возношениями и десятинами; ты прекрасна заповедями в поле — опавшими, забытыми и оставленными по краям [в пользу нищих] колосьями, десятиной для бедных и ничейным имуществом; ты прекрасна в законах о недопустимом смешении (*кил'аим*) ”²¹⁹.

По смыслу толкование сходно с уже приводившимися (в первом разделе данной главы) словами танаев о заповедях, окружающих Израиль со всех сторон, и с утверждением, что Господь не обошел Своими заповедями ничего в мире:

”Вот смысл стихов ’Свет посеян для праведников, и для прямодушных радость’ (Псалом 97 [рус.96] : 11) и ’Господу угодно было ради правды Его возвеличить и вознести Закон (Тору)’ (Исайя 42:21): Господь засеял Израиль Торой и заповедями, чтобы даровать ему мир будущий. Не обошел Он ничего в мире, не дав заповеди Израилю. Выходит [человек] пахать — ’Не паши на воле и осле вместе’; сеять — ’Не сей разных семян...’; жать — ’Когда будешь жать на поле своем...’; месит тесто — ’От начатков теста вашего вознесите...’ ”²²⁰.

Толкования этого рода звучат как гимн заповедям. Более того, аллегорические толкования определенных стихов служат как бы дополнением к заповедям:

— Сказал р.Аха б.Ханина: ”Что значит стих ’На горах не ел [жертвенного], к идолам дома Израилева не возводил глаз своих, жену ближнего не осквернял и к жене отлученной [во время месячных] не приближался’ (Иехезкель 18:6)? ’На горах (*эл хе-хрим*) не ел’ — не ел за счет родителей (*ха-хорим*); ’к идолам дома Израилева не возводил глаз своих’ — не был высокомерен; ’жену ближнего не осквернял’ — не втор-

гался в дело (ремесло) своего товарища; 'к жене отлученной не приближался' — не извлекал прибыли от кружки для пожертвований"²²¹.

Конечно, толкователь не помышляет здесь об отмене буквального смысла текста. Но в то время как комментируемый им пророк повторяет, своими словами, изложенные в Торе запреты, комментатор открывает в них новый смысл и добавляет запреты, в Торе не упомянутые.

Хотя "заповеди даны не ради удовольствия", все же постижение их мотивов и само их исполнение может доставить человеку удовлетворение и радость. Мудрецы Мишны и Талмуда создали понятие "радость Торы". Свидетельство подобной радости сохранилось еще со дней существования Храма. Так, мы читаем в Тосефте (Пеа 3:8):

"Вот что было с одним благочестивым человеком, который забыл сноп в поле и сказал сыну: 'Пойди и принеси от меня быка во всесожжение и быка в мирную жертву'. Тот спросил его: 'Отец, почему ты радуешься этой заповеди [о забытом снопе] больше, чем всем другим заповедям Торы?' Он ответил: 'Все заповеди Торы Господь дал нам для сознательного исполнения, а эту — для бессознательного. Ибо если бы мы исполняли ее пред Господом по собственной воле, это была бы уже не та заповедь... И если это ставится в заслугу тому, кто действовал ненамеренно, то тем более тому, кто действует [исполняя прочие заповеди] намеренно?' "

Таким образом, земледелец-хасидей радуется тому, что исполнил заповедь, сам того не зная, — а это возможно только в случае заповеди о забытом снопе (*шихеха*), который автоматически переходит во владение бедняков еще до того, как хозяин вспомнит о нем, так что заповедь исполняется без его ведома. В противном случае, то есть если бы он сделал это сознательно, это была бы обычная благотворительность"²²².

Возможно, что данный рассказ был известен уже

р.Элазару б.Азарию, который сказал: "Откуда известно, что если кто-нибудь обронил монету (*села*), а бедняк нашел ее и кормился этим, то [потерявшему] это ставится Писанием в заслугу? Тора учит: 'Пусть это достанется пришельцу, сироте и вдове, чтобы благословил тебя Господь'. А отсюда — правило 'тем более' "223. Слова "тем более" в Тосефте и Сифрей принадлежат редакторам, несомненно имевшим в виду, что совершивший акт благотворительности сознательно тем более заслужит благословение, так что следует радоваться исполнению заповеди.

Похвально, если человек исполняет заповеди с радостью, как сказал Рабби: "...Хвала Израилю! Когда все они стояли у горы Синай, чтобы получить Тору, то были едины в готовности принять власть Царства Небесного с радостью"224. К стихам "И сделал Моисей, как повелел ему Господь" или "Как Ты повелел мне..." галахические мидраши добавляют: "пошел и сделал с радостью"225; а к словам "и сделал Аарон и сыны его" присовокупляют: "Они радовались и веселились, слушая Моисея, как будто слушали Господа Пресвятого..."226.

Тот факт, что праотцам приписывалась радость при исполнении заповедей, отражает высокую оценку этой радости толкователями-таннаими. Это ясно видно из слов амораев Эрец-Исраэль и Вавилонии. Р.Ицхак б.Марион говорил: "Тора учит тебя поведению: когда человек исполняет заповедь, пусть исполняет ее с радостью в сердце"227. Когда р.Ула уезжал в Эрец-Исраэль, р.Илеа просил его передать привет своему брату, р.Броне, "при всем народе, ибо он велик в Торе и радуется заповедям"228. Противоречие, имеющееся в книге Экклесиаста, где в одном месте сказано: "Восхвалил я веселье" (8:15), а в другом: "Веселье — к чему оно?" (2:2), объясняют так: "Восхвалил я веселье" — это радость от заповедей, а "Веселье — к чему оно?" — это радость, не связанная с заповедями. Это должно научить тебя, что Присутствие Божие (Шхина) — не в грусти, и не в праздности, и не в забавах, но в

радости”²²⁹. О том, что человек добавляет к заповедям, которые он обязан исполнять, говорит анонимное толкование к стиху Левит 12:3:

” ’А на восьмой день будет обрезана его крайняя плоть’. Здесь не написано, что требуются расходы. Но смотри, как любят сыны Израиля заповеди, на какие расходы они идут, чтобы соблюсти их. Сказал Господь Пресвятой: ’Вы добавляете к заповедям, потому и Я добавлю вам радости’, как сказано (Исайя 29:19): ’Еще более возрадуются смиренные пред Господом’”²³⁰.

С другой стороны, радостное исполнение заповедей само по себе считается праведным делом²³¹.

Однако от мудрецов не укрылся тот факт, что не каждый способен удостоиться радости в час исполнения заповедей и не всякий может соблюдать их, веселясь, как видно из следующего сообщения:

— Сказал р.Шимон б.Нахмани: ”Р.Иоханан указывает на различия в Писании: ’Веления Господа праведны, веселят сердце’ (Псалом 19 [рус.18] :9), но написано также: ’Слово Господне испытано’ (там же 18 [рус.17] :31)... Кто достоин — того это радует; а кто не достоин — подвергается испытанию”²³².

”Радость заповедей” целиком связана с их исполнением во имя их самих, то есть не ради достижения почета, положения и признания, а лишь потому, что так заповедано Господом, — ради выражения любви к Нему. Стих ”чтобы любить Господа, Бога вашего” (Втор. 11:22) так толкуется в мидраше Сифрей: ” ’Любить’ — дабы ты не говорил: ’Я учу Тору, чтобы зваться учителем (рабби), чтобы заседать в иешиве, чтобы жить вечно в мире будущем’. Учение гласит, что ’любить’ означает: учись в любом случае, а почет в конце придет”²³³. А р.Элазар б.р.Цадок сказал: ”Совершай эти вещи ради совершения их и говори о них во имя их”²³⁴, то есть действуй ради самого дела, без посторонних целей. Здесь говорится об изучении Торы, так как и приведенный стих посвящен этому, но то же относится и к соблюдению заповедей. Если человек, ис-

полняя заповедь, думает о вознаграждении, это не считается соблюдением заповеди во имя ее самой; и уж конечно, такой человек радуется не заповеди, а награде за нее. Были таннаи, находившие намеки на исполнение заповедей во имя заповедей в самой природе. Так, р.Достай б.р.Яннай сказал: "Почему Господь не создал теплых источников в Иерусалиме, как в Твери? Чтобы люди не говорили друг другу: 'Совершим паломничество в Иерусалим', в действительности имея в виду лишь одно: 'Пойдем искупаемся!' Ведь тогда окажется, что паломничество совершается ради посторонних целей"²³⁵.

Как мы уже отмечали, мудрецы сознавали, что не каждый способен изучать Тору и исполнять заповеди без посторонних целей. И все же они считали, что "все равны в Торе" (Сифрей, Дварим §48), которая дана не только старейшинам и пророкам, но и всей общине Израилевой. Правда, от имени р.Иоханана общается:

"Почему написано: 'Прямы пути Господни; праведники ходят ими, но беззаконные на них споткнутся' (Хошеа 14:10)? Пример тому — два человека, заживившие своих пасхальных агнцев. Один из них ел во имя заповеди, а другой — из обжорства. О тех, кто ест во имя заповеди, сказано: 'Праведники ходят ими', а о тех, кто ест из обжорства, — 'Беззаконные на них споткнутся'" (Назир 23а).

Реш-Лакиш, однако, возразил ему: "Кого ты зовешь нечестивым? Правда, он исполнил заповедь не лучшим образом, но пасхального агнца он все-таки приготовил!" Таким образом, заповедь соблюдена, даже если намерение не было надлежащим. С Реш-Лакишем согласен и р.Элазар. Тору во имя Торы он называет "Торой благодати" (или "милости" — *хесед*), а противоположный случай — "Торой без благодати" (Сукка 49б, конец), хотя он же говорит: " 'Крепко любящий заповеди Его' (Псалом 112 [рус.111] :1) — заповеди, а не награду за них!" (Авода Зара 19а). Рава часто повторял:

”Цель мудрости — покаяние и добрые дела, даже если человек не читал много [Тору] и не учил много [Мишну], лишь бы не отрекался от отца, матери и учителя своего или тех, кто выше его мудростью и авторитетом, как сказано: ’Начало мудрости — страх пред Господом; разум верный — у всех исполняющих [заповеди]’ (Псалом 111 [рус.110] :10). Сказано не ’всех учащихся’, а ’всех исполняющих’, то есть соблюдающих [Тору] во имя ее, а не во имя чего-либо другого. А всем, действующим не во имя ее, лучше было бы не быть созданными”²³⁶.

В сущности, столь резкое суждение направлено не против ”действующих”, а против изучающих Тору не с целью исполнения ее велений, против тех, кто превращает Тору в ”заступ для вскапывания земли” (то есть в орудие удовлетворения бытовых потребностей) или в ”венец для величания”, как говорили р.Цадок и Хиллел²³⁷. И действительно, в адрес ученых, занимающихся Торой с посторонними целями, Рава допускает весьма резкие выражения. Так, вслед за словами р.Шмуэля б.Нахмана от имени р.Ионатана: ”Горе ненавистникам ученых (то есть лжеученым), учащим Тору без богобоязненности” и изречением р.Янная: ”Жалок тот, у кого нет двора, а ворота к двору он построил” в Гемаре приводится обращение Равы к законоучителям: ”Умоляю вас: не унаследуйте двойного ада!”²³⁸. Поэтому представляется вероятным — как считал и Раши — что слова Равы ”лучше бы им не быть созданными” относятся лишь к изучающим Тору с посторонними целями, и что он выразился языком р.Хии, который также утверждал, что ”изучающему [Тору] не с целью ее исполнения лучше было бы не быть созданным”²³⁹.

Правда, более снисходительную позицию Рава занимал в отношении соблюдающих заповеди, пусть даже без надлежащего намерения. Разницу между двумя стихами: ”Велика, п р е в ы ш е н е б е с, милость Твоя” (Псалом 108 [рус. 107] : 5) и ”Велика, д о н е б е с, милость Твоя и, до облаков, истина Твоя” (там

же 57 [рус. 56] : 11) он объясняет так: "Одно — когда действуют во имя ее (заповеди), а другое — когда не во имя ее". Редактор Талмуда утверждает, что Рава придерживается здесь того же мнения, что и Рав, от имени которого сказал р.Иехуда: "Пусть человек всегда занимается Торой и заповедями, даже не во имя их, ибо отсюда происходят [занятия] во имя их"²⁰.

Отношение к "заповеди не во имя заповеди" не оставалось чисто теоретическим, а имело практические последствия, так как возникал вопрос, выполнил ли свой долг тот, кто исполнил заповедь без намерения сделать это. Правда, принципиальный вопрос о том, необходимо ли особое намерение или настроение (*кава-вана*) при соблюдении заповедей, поднимался лишь в Вавилонском Талмуде. Так, Рава, полагавший, что трубящий в рог (*шофар*) с чисто музыкальной целью все же исполняет свой долг, явно примыкал к тем, кто считал, что особое намерение при исполнении заповеди необязательно²¹. Но амораи и редакторы Талмуда могли опираться и на те изречения Мишны и барайт, где сходные мысли выражены не столь ясно, а лишь намеками, хотя не всегда можно решить, имел ли таннай в виду общее или частное правило. В Вавилонском Талмуде приведена барайта о трублении в шофар: " 'Слушающий слушает сам по себе, и трубящий трубит сам по себе'. Сказал р.Иосе: 'О ком это говорится? О том, кому это поручено обществом (*шлях-циббур*). Но частное лицо не исполняет этим свой долг, пока слушающий и трубящий не делают это с должным намерением' "²². Отсюда делали вывод, что р.Иосе требовал особого намерения или настроения при исполнении заповеди. Но возникает вопрос, правомерно ли такое заключение. Ведь возможно, что р.Иосе имел в виду только шофар, ибо если человек не слушает его, не может быть исполнения заповеди. И действительно, другая барайта гласит:

• " 'Еврей производит обрезание кутейцу (самаритянину), но кутеец еврею — нет, ибо сам он (кутеец) 'обрезан во имя горы Гризим'. Таковы слова р.Иехуды.

Но р.Иосе сказал ему: 'Разве мы находим в Торе указание, что обрезание требует особого намерения? Пусть себе обрезает во имя горы Гризим хоть до самой смерти' ²⁴³.

Да и мотивы такая не всегда бывали ясны, так что в них можно было усмотреть иной смысл, не связанный с "особым намерением". Так, в Талмуде (Псахим 114б) из указанной выше барайты пытались сделать вывод, что р.Иосе требует "намерения" при исполнении заповеди, но затем отклонили это предположение и решили: "Р.Иосе считал, что заповеди не требуют особого намерения" ²⁴⁴. Весьма часто и словесная формулировка не была однозначной, так что слова аморая, которому Вавилонский Талмуд приписывает требование особого намерения при исполнении заповедей, в Иерусалимском Талмуде изложены в форме, не подтверждающей подобного заключения ²⁴⁵.

Однако даже мудрецы, считавшие, что заповеди не требуют особого намерения при их исполнении, исключали из этого правила молитву, так как она представляет собой "служение сердцем" ²⁴⁶. Не только первые хасидеи проводили час перед молитвой, "настраивая сердце для Господа" (Брахот 5:1). Работникам было запрещено молиться "на дереве или на строительной кладке" (там же 2:4), а носильщик не молился, пока не сбрасывал на землю свой груз ²⁴⁷, так как "молящийся должен настроить сердце" ²⁴⁸. Ясно, что следует проводить различие между намерением (настроением) при молитве и при исполнении заповеди, ибо в первом случае "намерение" означает не только соблюдение заповеди о молитве, а душевное настроение, соответствующее смыслу и содержанию молитвы.

Исходя из этой разницы, можно понять и расхождение относительно требований настроения при возгласении "Шма" ("Слушай, Израиль..."). От имени р.Акивы и р.Иехуды сообщается, что надлежащего настроения при чтении первого (из трех) раздела "Шма" достаточно для исполнения заповеди. Согласно р.Элиэзеру и Бен-Каппаре, лишь три первых стиха первого

раздела требуют настроения, а по мнению р.Меира и р.Иехуды ха-Наси, — только первый стих²⁴⁹. Разногласия продолжались и в эпоху амораев, и р.Мана, один из последних амораев, говорит: "Даже если ты скажешь, что возгласение "Шма" не требует настроения — молитва требует"²⁵⁰.

Были амораи, относившиеся с большей строгостью и к другим заповедям, связанным с восприятием на слух. Мишна (Мегилла 2:2) учит, что если человек даже дремлет во время чтения Мегиллы (свитка книги Эсфирь), свой долг он все же исполнил; однако в Иерусалимском Талмуде рассказывается: "Менашише сидел пред р.Зеорой (Зеирой) и дремал. Тот сказал ему: 'Повтори чтение, ибо ты не настроил себя'²⁵¹. Так же поступал р.Зеира в отношении заповеди о шофере: "Р.Зеира сказал Шмайе: 'Настройся и протруби мне'²⁵².

Проблема, перед которой стояли еврейские мудрецы, известна любой религии и любому этическому учению. Есть ли смысл в соблюдении законов религии и морали как твердо установленной рутины, без придания значения их внутреннему содержанию? Некоторые говорят: это — "заученная людьми заповедь" (*мицват-анашиш мелуммада*), а чисто внешние поступки, не сопровождаемые внутренним чувством, подлинным вдохновением, лишь портят человека, и лучше отказать от них вообще. С другой стороны, известно, что не все способны к постоянному напряжению сознательного поведения во имя идеи. Религии и секты, отстаивавшие высокие идеалы (с явным намерением проводить идею сознательности в повседневной жизни) и отрицавшие исполнение заповеди, если при этом отсутствует внутренняя вера, со временем приходили не только к спаду напряжения, но и во многих случаях к распушенности. В свете этого возникает вопрос: не заключается ли в требованиях абсолюта (утверждения, что при невозможности исполнить что-либо во имя идеала лучше вообще этого не делать) соблазн для тех, кто стремится сбросить с себя всякое "иго заповедей"?

Возможно, подобные соображения не были чужды и мудрецам Мишны и Талмуда, и в этом свете можно истолковать изречение одного из последних амораев, р.Нахмана б.Ицхака, весьма резкое по своей формулировке: "Проступок 'во имя' стоит выше, чем заповедь 'не во имя' " (*гдола авера ли-шма ми-мицва ше-ло ли-шма*. Назир 23б). Уже в Талмуде эти слова вызвали удивление и пояснение-корректуру: "Лучше сказать: п о д о б е н заповеди 'не во имя' ", то есть то и другое равно. На основании контекста Гемары, сочетание *авера ли-шма* толковалось как "проступок во имя заповеди"²⁵³. В таком случае заповедь, исполнение которой явилось результатом проступка, подобна заповеди, исполненной посредством проступка с добрым намерением. Вряд ли подобная вещь получила бы такое название! Поэтому представляется вероятным, что первоначальным значением выражения *авера ли-шма* было "проступок во имя проступка". Конечно этим р.Нахман б.Ицхак не восхваляет проступок, а осуждает исполнение заповеди с посторонней целью, формулируя свои слова с резкостью, напоминающей приведенное высказывание Равы: "Лучше бы такому не быть созданным". Исполняющий заповедь без должного намерения хуже, чем совершающий намеренный проступок. Данные слова подчеркивают важность того, как совершаются поступки, когда намерение и преданное отношение важнее самого деяния.

Это осталось, однако, частным мнением автора изречения; ни Рав, ни Реш-Лакиш, ни р.Элазар или Рава не разделяли его. Это не значит, что они в меньшей степени ценили исполнение заповеди во имя заповеди; но заключенная в этом трудность, уже ранее выраженная таннаем р.Нехемией в словах: "Каждый, кто принимает на себя исполнение хотя бы одной заповеди с верностью, достоин, чтобы на него низошел дух Божий"²⁵⁴, подводит их к сознанию, что путем соблюдения многих заповедей человек может прийти к исполнению хотя бы части их во имя их самих, с верностью и в совершенстве²⁵⁵. Человеку не следует откладывать

соблюдение заповедей до тех пор, когда он сможет исполнить их в совершенстве, как сказал таннай р.Иошия:

”Как нельзя дать закваситься опресноку (*мацца*), так нельзя откладывать и исполнение заповеди (*мицва*) пока не заквасится; если есть возможность исполнить заповедь — исполняй немедленно”²⁵⁶.

Та же мысль ясно выражена в следующем толковании амораев:

”Пока есть в руках твоих сила делать — делай” (Экклесиаст 9:10) — каждый раз, когда ты можешь исполнить заповедь — делай, пока ты в силах. Ибо когда человек уходит из этого мира, исчезают и его помыслы. Исполняй (буквально ”хватай”) как можно больше заповедей, пока ты жив”²⁵⁷.

Соблюдение заповедей влечет за собой любовь к ним, а ”любящий заповеди не пресытится ими”²⁵⁸.

¹ ”Весьма близко к тебе слово сие: в устах твоих оно и в сердце твоём, чтобы исполнять его” (Втор. 30:14).

² В Псалмах (19 [рус.18] :9) встречается еще одно слово для обозначения заповедей: *пиккудим* (”повеления”).

³ См. числа 15:31 и Сифрей, Бе-мидбар § 112, стр. 118.

⁴ М. Lazarus, Die Ethik des Judenthums, Франкфурт-на-Майне, 1898.

⁵ В статье от 1899 г., включенной затем в его *Judische Schriften* (т. III, стр. 1–35).

⁶ Видение (Апокалипсис) Авраама 8:1–7.

⁷ Бе-мидбар Рабба 14,2. Ср. Ялкут Махири к Притчам 14:14.

⁸ Как поздняя вставка данный отрывок проник и в часть менее точных рукописей Вайикра Рабба 2,10.

⁹ См. Мехилта де-р.Ишмаэль, ”Бе-шаллах”, Петихта, стр. 79, и параллели, указанные там в прим. к строке 13; Авот

де-р. Натан, версия А, гл. 1, 4а; Авода Зара 8а; Берешит Рабба, гл. 11, стр. 95.

¹⁰ Сифра, "Ахарей-мот", 13, 10 (изд. Вейса – 86а; изд. Финкельштейна – стр. 373). Ср. Иома 67б.

¹¹ См. Тосефта, Бава Мециа 3:25, стр. 378; Торат-Коханим, "Кдошим" 2:14, 88д и 7:14, 91а; там же "Бе-хар" 6:2, 109д; Киддушин 32б.

¹² В сб. в честь Германа Козна, стр. 103 и ниже.

¹³ Ср. Танхума, "Массеэй" § 8 (в изд. Бубера – § 6).

¹⁴ Ср. Сифрей, Дварим § 306: "Жалок человек, которому приходится учиться у муравья".

¹⁵ Танхума, "Таво" 1; ср. изд. Бубера – § 3, стр. 46, (но здесь отсутствует первое изречение).

¹⁶ Данная идея разъясняется в Мехилте де-р. Ишмаэль, "Амалек – Итро", гл. 2, стр. 196.

¹⁷ См. комментарий к указанному месту Танхумы в кн. "Эц Иосеф" р. Ханоха Зинделя из Белостока.

¹⁸ Вайикра Рабба 35,7, стр. 825–826 (р. Хама б. Хинена и р. Хинена б. Паппа на стих Левит 26:3); Санхедрин 99б (р. Элазар и Рава на Втор. 29:8).

¹⁹ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 5, стр. 221; Сифрей, Дварим § 343.

²⁰ Шир ха-Ширим Рабба 1, 2.

²¹ См. Шаббат 88а.

²² Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 3, стр. 214.

²³ См. документы из Каирской генизы (изд. Б.М. Левина), "Тарбиц" II (1931), стр. 395; там же Танхума, "Ноах" § 3; и др.

²⁴ См. Раши к Шаббат 88а.

²⁵ Шаббат, там же. Ср. Иерус. Талмуд, Швиит 6:1, 36б.

- ²⁶ Авода Зара 19а, в частности в Испанской рукописи (изд. Абрамсона).
- ²⁷ Эрувин 55а и Дикдукей-Софрим, там же стр. 219, прим. 9.
- ²⁸ Сифра, "Бе-хуккотай", гл.8, 112г.
- ²⁹ См. Э.Урбах "Халаха у-невуа" ("Галаха и пророчество"), "Тарбиц" XVIII, 1947, стр. 6 и "Машмаута ха-датит шел ха-халаха" ("Религиозное значение галахи"), сб. "Эрхей ха-Яхдут", 1953, стр. 26.
- ³⁰ Бава Мециа 30б и барайта, там же 88а.
- ³¹ Гиттин 4:4; Тосефта, Трумот 2:1.
- ³² Брахот 45б; Бава Камма 99б; Бава Мециа 24б и 30б.
- ³³ Первое "да" отсутствует в рукописи "хе", в Ялкут, Халахот Гдолот и у Алфаси; второе – в рукописи "мем", в Ялкут и Халахот Гдолот. Видимо, и Раши не встречал это слово в тексте, которым он пользовался.
- ³⁴ Иерус. Талмуд, Бава Мециа 6:8. 11а.
- ³⁵ Бава Мециа 108а и Раши к данному месту.
- ³⁶ Сифрей, Дварим §79, стр. 145, изд. Финкельштейна; ср. Тосефта, Шкалим 2:2.
- ³⁷ См. Бава Мециа 35а.
- ³⁸ Это свойство р.Хисда находит в Бава Мециа 4:6 (см. там же 52б).
- ³⁹ См. приписываемый Раши комментарий к Таанит 10б; ср. Тосефта, Таанит 1:7; Иерус. Талмуд, Брахот 2:9, 5г-д.
- ⁴⁰ Бава Камма 30а (с комментарием р.Хананеля).
- ⁴¹ Юбилей 7:38 и 21:10, а также 4:17,21.
- ⁴² Берешит Рабба 43,6, стр. 420 (о Малкицедеке); Танхума ("Вайингаш" §11) утверждает, что Авраам обучал сыновей Горе.

- ⁴³ Берешит Рабба 25,1, стр. 238.
- ⁴⁴ Берешит Рабба 68,5, стр. 773; там же §11, стр. 784; там же 84,8, стр. 1010. См. также Седер-Олам Рабба гл.2 и Мегилла 17а.
- ⁴⁵ См. выше в данной главе, а также Барайта де-массехет Нидда, Тосефта Атикта стр. 124 (изд. Х.М.Хоровица): "Кто открыл ему (Аврааму)? Господь Пресвятой...".
- ⁴⁶ Хуллин 7:6. См. также Раши к Хуллин 100б (со слов *амру*); Тосефта, Хуллин 4:8, стр. 509 и барайта Хуллин 101б.
- ⁴⁷ Мехилта, "Ба-ходеш", гл. 7, стр. 228 и приведенные там параллели.
- ⁴⁸ Псикта де-р.Кахана (изд.Бубера), 51б и прим. 163 там; ср. Вайикра Рабба 24,5, стр. 558.
- ⁴⁹ Сифра, "Цав", Миллуим, гл. 1 (Римская рукопись, изд. Финкельштейна, стр. 185. Вариант – изд. Вейса, 426).
- ⁵⁰ Раши к Шаббат 156а (со слов *ве-цадкан*).
- ⁵¹ Иевамот 65б с комментарием Раши (со слов *эйх элех*).
- ⁵² Иерус.Талмуд, Сота, гл.8 (конец), 23а; Вавил.Талмуд, там же 44б. Согласно системе р.Иоханана, слова р.Иехуды передаются в Тосефте, Сота 7:24, стр. 309.
- ⁵³ Брахот 27б.
- ⁵⁴ См. "Шезлот у-тшувот геоней мизрах у-маарав" ("Респонсы гаонов Востока и Запада", изд. Мюллера, Берлин, 1888), стр. 34, §141 (ответ р.Шриры).
- ⁵⁵ Ктуббот 91б (с комментарием Раши).
- ⁵⁶ Ктуббот 86а-б (с коммент.Раши) и Тосафот.
- ⁵⁷ Другой вариант рассказа о Хиллеле (Вайикра Рабба 34,3, стр. 776) уже приводился в разделе "Человек".
- ⁵⁸ Беца 16а; см. Дикдукей-Софрим, там же стр. 34 и Раши, там же.

- ⁵⁹ Видимо, так же понимал слова Хиллела р.Шимон б.Цемах Дуран, "Маген Авот" 34а.
- ⁶⁰ Шаббат 50б; ср.Тосефта, Брахот 4:1, стр. 8.
- ⁶¹ Брахот 63а; ср. Дикдукей-Софрим 184а, § *мем*.
- ⁶² Назир 23б; Хорайот 10б.
- ⁶³ Назир, там же; ср. Тосафот со слова *Тамар*.
- ⁶⁴ См.Евангелие от Марка 2:23.
- ⁶⁵ Тосефта, Брахот 6:24 (изд. Либермана – стр.40, изд. Цукерманделя – стр. 17); см. Иерус. Талмуд, там же 9:8, 14д; Вавил. Талмуд, там же 63а. Ср. Либерман, "Тосефта кифшута", Зраим, стр. 124.
- ⁶⁶ См. Тосефта, там же, согласно Эрфуртской рукописи.
- ⁶⁷ Первая барайта находится в Тосефте, там же, а вторая – в Иерус.Талмуде, Брахот, там же. См. также Мидраш Тхиллим 119,57, стр. 251а.
- ⁶⁸ Танхума, "Шлах" § 15 (в изд.Бубера – § 28).
- ⁶⁹ Относительно числа 248 членов и органов см. Охалот 1:8.
- ⁷⁰ Слова р.Иехуды б.р.Симона; см. Псикта де-р.Кахана, (изд. Мандельбаума – стр. 203, изд. Бубера – л.101). См. также Мидраш Мишлей 31,29 (изд. Бубера – стр. 110).
- ⁷¹ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 5, стр. 221–222; Сифрей, Дварим § 343 и там же § 76.
- ⁷² Маккот (указ. место) и др.
- ⁷³ См. предисловие Маймонида к "Сефер ха-мицвот" и критику Нахманидом (Рамбаном) так называемых "корней", то есть принципов этого сочинения.
- ⁷⁴ Вильна, 1879, стр. 59а.
- ⁷⁵ Маккот 3:15.
- ⁷⁶ Санхедрин 81а; ср. Маккот 24а.
- ⁷⁷ Швуот 12б; Иерус. Талмуд, там же 1:9, 33б.

- ⁷⁸ Сифрей, Дварим §76, стр. 141.
- ⁷⁹ Авот 4:2.
- ⁸⁰ Иерус.Талмуд, Пеа 1:1, 15д (начало).
- ⁸¹ Менахот 44а; комментарий Раши: "просто заповедь-повеление".
- ⁸² Сифрей, Бе-мидбар, "Шлах", §115, стр. 126; см. также Менахот 43б.
- ⁸³ См.И.Ядин, "Ха-мимцаим мимей Бар-Кохва би-меарат ха-Игтерот" ("Находки периода Бар-Кохбы в Пещере Писем"), Иерусалим, 1963, стр. 190 и ниже и стр. 289 и ниже.
- ⁸⁴ Иерус.Талмуд, Брахот, гл. 1,3г согласно версии р.Шломо Сирильо, Майнц, 1878.
- ⁸⁵ См. Э.Урбах, "Мегаммот датийот ве-хевратийот бе-торат ха-цака шел хазал" ("Религиозные и социальные тенденции в учении Мишны и Талмуда о благотворительности"), "Цион" т.16, 1951, стр. 1–27. Ср. Авода Зара 5а.
- ⁸⁶ Киддушин 39б; Хуллин 142а.
- ⁸⁷ Менахот 44а.
- ⁸⁸ Танхума, "Экев" §2 (изд.Бубера – §3); Танхума, "Теце" §2; Пикта Раббати, гл. 23,24, стр.121б; варианты Дварим Рабба 6,2, там же §7.
- ⁸⁹ Тенденция здесь иная по сравнению с евангельской притчей о виноградунике (Матфей 20:1–16).
- ⁹⁰ Иерус.Талмуд, там же (начало столбца); ср.Танхума и Пикта Раббати, указ. места.
- ⁹¹ Иерус.Талмуд, там же.
- ⁹² Менахот 44а (конец); ср. Шаббат 130а.
- ⁹³ Санхедрин 74а и др. места.
- ⁹⁴ Слова р.Иоханана изложены в Тосефте, Шаббат 15:17 (изд. Цукерманделя – стр. 134).

- ⁹⁵ В Иерус. Талмуде, там же, проводится различие между "на-едине" и "среди многих".
- ⁹⁶ Ср. Раши к этому месту, 74б. Одно из объяснений: нельзя нагнуться, даже поправляя ремешок башмака, вблизи какого-либо изображения, чтобы не создалась видимость идолопоклонства.
- ⁹⁷ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл.6, стр.227.
- ⁹⁸ Шаббат 130а; иной вариант – в Мюнхенской рукописи.
- ⁹⁹ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шаббета", гл. 1, стр. 343. Другой вариант см. Меила 17а. Ср. Сифрей, Дварим §76, стр.141 (от имени р.Шимона б.Гамлиэля).
- ¹⁰⁰ Шаббат 130а.
- ¹⁰¹ Гиттин 54а и др. места.
- ¹⁰² См. Тосефта, Шаббат 1:4; ср. Тосафот, Сота 7а (со слова *амар*).
- ¹⁰³ См. Беца 2б и 35б.
- ¹⁰⁴ Эрувин 21б.
- ¹⁰⁵ Иерус. Талмуд, Брахот 1:7, 3б; ср. там же Санхедрин 11:6, 30а.
- ¹⁰⁶ Санхедрин 10:1.
- ¹⁰⁷ Иерус.Талмуд, Санхедрин 10:1, 27д.
- ¹⁰⁸ Иевамот 20а; ср. Хуллин 106а.
- ¹⁰⁹ Шаббат 23а и Сукка 46а.
- ¹¹⁰ Брахот 19б.
- ¹¹¹ См.Иерус. Талмуд, Брахот и Санхедрин (указ. места); там же, Авода Зара 2:8, 41г; Шир ха-Ширим Рабба 1,2.
- ¹¹² См. Тохарот 4:11; Шаббат 34а; Эрувин 45б.
- ¹¹³ Иерус. Талмуд, Санхедрин 7:11, 25б.

- ¹¹⁴ Тосефта, Пеа 1:2 (изд. Цукерманделя – стр. 18; изд. Либермана – стр. 41); ср. Иерус. Талмуд, Пеа 1:2, 15д.
- ¹¹⁵ Ср. Арахин 16б; Иерус. Талмуд, Пеа, там же, 16а; Вайикра Рабба 26,2, стр. 589.
- ¹¹⁶ Вайикра Рабба 33,3, стр. 760–761, изд. Марголиота; ср. Смахот 2:9.
- ¹¹⁷ Вайикра Рабба 22,6, стр. 512–514.
- ¹¹⁸ Раши и р. Аврахам Ибн-Эзра в своих комментариях на книгу Притч объясняют слова "держась за имя Бога моего" (*ве-тафасти шем Элохай*) как клятву. В данном случае, видимо, как ложную клятву именем Божиим при отрицании совершенного хищения. (*Прим. перев.*)
- ¹¹⁹ Тосефта, Иома 5:6–8, стр. 190, изд. Цукерманделя; там же 4:6–8, стр. 251–252; изд. Либермана. Ср. Мехилта дер. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 7, стр. 228.
- ¹²⁰ См. Вайикра Рабба, указ. место; ср. Иерус. Талмуд, Недарим 3:14, 38б.
- ¹²¹ Киддушин 40а.
- ¹²² Мозд Катан 17а, согласно Мюнхенской рукописи.
- ¹²³ Авот 4:4; ср. комментарий Маймонида и Махзор Витри к Авот, стр. 523.
- ¹²⁴ Так и комментарий в Махзоре Витри, там же.
- ¹²⁵ Тосефта, Иома 5:12, стр. 191, изд. Цукерманделя, там же 4:12, стр. 253, изд. Либермана, и др. места.
- ¹²⁶ Хагига 16а.
- ¹²⁷ Кохелет Рабба 4:1.
- ¹²⁸ Иерус. Талмуд, Бава Камма 4:3, 4б. Ср. Тосефта, Бава Камма 10:15, стр. 368, изд. Цукерманделя.
- ¹²⁹ Бава Камма 113а согласно рукописи *хей*.
- ¹³⁰ Иерус. Талмуд, Бава Мециа 2:5, 8г; ср. там же, Пеа 3:8, 17д и Дварим Рабба, гл. 3, §3.

- ¹³¹ Иерус.Талмуд, Швиит 4:2, 656 (конец) .
- ¹³² Иерус. Талмуд, Киддушин 4:1, 656 (конец) .
- ¹³³ Иома 86а (с комментарием Раши) .
- ¹³⁴ Иома, там же, согласно рукописной версии. Ср.Ялкут Махири к Исаяе, стр. 172.
- ¹³⁵ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шира", гл.3, стр. 128.
- ¹³⁶ Сифра, "Кдошим" 10,7-8, стр. 92д; Сифрей, Дварим §40, стр. 90.
- ¹³⁷ Н.А. Wolfson, "Philo, Foundation of Religious Philosophy...", Кембридж (Массачусетс), 2-е изд. 1948, т.II, стр. 201.
- ¹³⁸ Тамид 5:1.
- ¹³⁹ Брахот 1:5, 3г; ср.Сифрей, Дварим §34.
- ¹⁴⁰ Изд. Х.Альбека, стр. 8 (ср. прим. 16 там) .
- ¹⁴¹ "Ковец маасей-йедей геоним кадмоним" ("Сборник произведений древних гаонов"), изд.И.Розенберга, Берлин, 1856. стр. 39-53. См. также комментарий р.Иехуды ха-Барцелони на Сефер Иецира, стр. 278.
- ¹⁴² Брахот 5а.
- ¹⁴³ Шаббат 87а согласно Мюнхенской рукописи.
- ¹⁴⁴ Трактат Шкалим, изд. А. Софера, Нью-Йорк, 1954, стр. 71.
- ¹⁴⁵ См. замечания Э.Урбаха, "Кирыат-Сефер", т.XXXI, стр. 326.
- ¹⁴⁶ О различии между двумя комментариями см. введение к "Аругат ха-Босем", ч. 4, стр. 54, прим. 97.
- ¹⁴⁷ См. Сифрей, Бе-мидбар §143, стр. 191.
- ¹⁴⁸ Маккот 3:16; то же изречение добавлено в конце раздела "Киньян Тора" трактата Авот и в конце Авот де-р.Натан.
- ¹⁴⁹ См.Раши, Маккот 23б (со слова *ле-заккот*) .
- ¹⁵⁰ Так в Иерус. Талмуде согласно фрагменту из Генизы,

опубликованному Ш.Видером; "Тарбиц", т. XVII (1946) Ср. Вайикра Рабба 31,8, стр. 727, изд. Марголиота.

- ¹⁵³ Берешит Рабба 44,1, стр. 424—425 и отмеченные там параллели. В Танхуме, "Тазриа" §5, эта мысль приписана р.Акиве.
- ¹⁵² Санхедрин 107а. Ср. Ялкут Махири к Псалмам 17:11, л. 48а-б.
- ¹⁵³ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шаббета", гл. 1, стр. 341.
- ¹⁵⁴ Сифрей, Бе-мидбар §115, стр. 127.
- ¹⁵⁵ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Каспа", гл. 20, стр. 320.
- ¹⁵⁶ Сифра, "Кдошим" (начало) 86г и др. места.
- ¹⁵⁷ Вайикра Рабба 22,8, стр. 517 и прим. 5 там.
- ¹⁵⁸ Тосефта, Брахот 7:9, стр. 15, изд. Цукерманделя; то же 6:9, изд. Либермана. Ср. Иерус. Талмуд, там же 9:4,14а и Псахим 7б.
- ¹⁵⁹ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шаббета", гл. 1, стр. 340—341 и "Мишпатим", гл. 4, стр. 263—264 и др. источники.
- ¹⁶⁰ Шаббат 22а.
- ¹⁶¹ Гиттин 45б.
- ¹⁶² Гиттин 54б; ср. Иерус. Талмуд, там же 4:6, 46а.
- ¹⁶³ Псикта де-р. Кахана 28, стр. 427; там же стр. 429.
- ¹⁶⁴ Менахот 5:6 и др. места.
- ¹⁶⁵ Менахот 39а.
- ¹⁶⁶ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 11, стр. 244 и указ. там параллели.
- ¹⁶⁷ Тосефта, Бава Камма 7:2, стр. 357; Вавил. Талмуд там же 79б.
- ¹⁶⁸ Ср. сказанное о лицемерах в предыдущем разделе данной главы.

- ¹⁶⁹ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Незикин", гл. 12, стр. 292.
- ¹⁷⁰ Тосефта, Бава Камма 7:2, стр. 357.
- ¹⁷¹ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Незикин", гл. 2, стр. 253; версия толкования имеется в ряде др. мест.
- ¹⁷² Сота 1:6—7; ср. Тосефта, там же 3:1 и далее, стр. 293.
- ¹⁷³ Сота 46а (конец) .
- ¹⁷⁴ Сифра, "Мецора", гл. 5, 43а; Сифрей, Дварим §275 и Арахин 15а.
- ¹⁷⁵ Иома 44а.
- ¹⁷⁶ Иерус. Талмуд, Иома 7:5, 44б; ср. Звахим 88б.
- ¹⁷⁷ Иерус. Талмуд, Шкалим 1:1, 45д (конец) .
- ¹⁷⁸ Пикта де-р. Кахана, "Пара" 40б, изд. Бубера.
- ¹⁷⁹ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Незикин", гл. 14, стр. 296.
- ¹⁸⁰ Иерус. Талмуд, Гиттин 5:1, 46г; Вавил.Талмуд, там же 50а.
- ¹⁸¹ Бава Мециа 9:13; Вавил.Талмуд, там же 115а, и др. источники.
- ¹⁸² Бава Мециа, там же согласно рукописи *Хей*.
- ¹⁸³ Иерус.Талмуд, Иевамот 8:3, 9г; Вавил.Талмуд, там же 76б.
- ¹⁸⁴ Вавил.Талмуд, там же 77а согласно Мюнхенской рукописи. Имеются версии в ряде др. источников.
- ¹⁸⁵ Иевамот, там же (текст Мишны); ср. Вавил.Талмуд, там же 77б.
- ¹⁸⁶ Пикта де-р. Кахана, "Пара", стр.44, изд.Мандельбаума.
- ¹⁸⁷ Тосефта, "Пара" 3:8, стр. 632.
- ¹⁸⁸ Там же 4:7 и Сифрей, Бе-мидбар §123, стр. 151.
- ¹⁸⁹ Сифрей, там же, и Менахот 27а.

- ¹⁹⁰ Мехилта де-р.Шимон б.Иохай, стр. 133; ср.Мехилта де-р. Ишмаэль, "Вайисса", гл. 1, стр. 157.
- ¹⁹¹ См. Тосефта, "Пара" 3:3, стр. 631 (слова р.Акивы).
- ¹⁹² Псикта де-р.Кахана, стр. 71–72, изд. Мандельбаума; Танхума, "Хуккат" §7 (в изд. Бубера – §23).
- ¹⁹³ См.Сифрей, "Ки тече" §234; Менахот 42б.
- ¹⁹⁴ Псикта де-р.Кахана, "Пара адумма", стр. 54–55 (изд. Мандельбаума); Танхума, "Хуккат" §3 (в изд. Бубера – §4). Ср. также "Мидраш ха-Гадол ли-Бе-мидбар", стр. 323, изд. Рабиновича.
- ¹⁹⁵ Псикта де-р.Кахана, там же стр.73; ср. Псикта Раббати 64б (и 58б).
- ¹⁹⁶ См. там же. Ошибочно это изречение приписывается в ряде мест также р.Иосе б.Хашине.
- ¹⁹⁷ Псахим 119а.
- ¹⁹⁸ Авот де-р. Натан, версия А, гл. 6; версия Б, гл. 12.
- ¹⁹⁹ Псикта де-р. Кахана, стр. 72, изд. Мандельбаума.
- ²⁰⁰ Санхедрин 21б.
- ²⁰¹ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шира", гл. 3, стр. 127 и указ. там параллели; ср. Седер Элияху Рабба, гл. 27, стр. 143.
- ²⁰² Иерус.Талмуд, Брахот 5:2, 9г и там же Мегилла 4:10, 75г.
- ²⁰³ Брахот 5:3 и Мегилла 4:10.
- ²⁰⁴ Иерус.Талмуд, там же и Брахот 33б.
- ²⁰⁵ Таков текст Иерус. Талмуда, Мегилла, и именно он должен считаться правильным.
- ²⁰⁶ Брахот 33б согласно рукописной версии; ср. Мегилла, указ. место.
- ²⁰⁷ Вайикра Рабба 27, 11, стр. 644 и указ. там параллели.
- ²⁰⁸ Сифра, "Кдошим" 8,10, л.91б.

- ²⁰⁹ Там же, "Бе-хар" 5,4, л.109г и др.места.
- ²¹⁰ Там же, "Шмини" 12,4, л. 57б.
- ²¹¹ Сифрей, "Шлах" §115, стр. 127–128. Ср. Сифрей Зута, стр. 190, и Сифра, "Кдошим" и "Бе-хар".
- ²¹² См. толкования в Сифрей, Дварим §86 и 90 и в Мехилте де-р.Шимон б.Иохай, стр. 146, изд.Эпштейн-Меламмеда.
- ²¹³ Бава Мециа 61б.
- ²¹⁴ Там же 72а.
- ²¹⁵ Филон, *De migratione Abrahami* 93.
- ²¹⁶ Там же 86 и ниже.
- ²¹⁷ Сифрей, Дварим §36, стр. 67–68.
- ²¹⁸ Рош ха-Шана 28а (и Раши со слова *לו*); ср.Хуллин 89а (Раши со слова *ве-Рава*).
- ²¹⁹ Шир ха-Ширим Рабба 1:15 (и 4:1); ср.Танхума, "Тецавве" §5.
- ²²⁰ Танхума, "Шлах" §28, изд. Бубера. Ср.Дварим Рабба 6,3.
- ²²¹ Санхедрин 81а и Дикдукей-Софрим, стр.222.
- ²²² См.Ш.Либерман, "Тосефта ки-фшута", "Зраим", стр.169–170.
- ²²³ Сифрей, "Ки теце", §283, (конец), стр. 300; вариант – Рут Зута 2, 16, стр. 51.
- ²²⁴ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 5, стр.219.
- ²²⁵ Сифрей, Бе-мидбар §141, стр. 187 и Сифрей Зута, стр.322.
- ²²⁶ Сифра 96 (конец), 43б.
- ²²⁷ Вайикра Рабба 34,8, стр. 790.
- ²²⁸ Брахот 9б; см. Дикдукей-Софрим, там же стр. 38, и барай-ту, там же 31а.

- ²²⁹ Шаббат 30б (в рукописях и ранних изданиях); ср. Псахим 117а.
- ²³⁰ Танхума, "Тазриа" §5 (в изд. Бубера — §7). Текст — согласно Римской рукописи, см. § 33 там же.
- ²³¹ Седер Элияху Рабба. гл. 27, стр. 144.
- ²³² Иома 72б (с комментариями Раши и Махарша').
- ²³³ Сифрей, Дварим §48, стр. 113, там же §41, стр. 87. Ср. Недарим 62а.
- ²³⁴ Сифрей, там же стр. 114.
- ²³⁵ Сифрей, "Бе-хаалотха" §89, стр. 90.
- ²³⁶ Брахот 17а и см. там же Дикдукей-Софрим, Раши и Тосафот (со слова *ха-осе*).
- ²³⁷ Авот 4:5.
- ²³⁸ Иома 72б (и Раши со слова *тартей*).
- ²³⁹ См. Вайикра Рабба 35,7, стр. 82б; Сифра, "Бе-хуккотай" 1,5, л. 110г приводит эти слова анонимно.
- ²⁴⁰ Псахим 50б; варианты — в рукописях и в др. местах Талмуда.
- ²⁴¹ Рош ха-Шана 28а; ср. Хуллин 31б.
- ²⁴² Рош ха-Шана 29а.
- ²⁴³ Иерус. Талмуд, Иевамот 8:1, 8д (конец); вариант — Вавил. Талмуд, Авода Зара 27а.
- ²⁴⁴ См. также Эрувин 95б (конец).
- ²⁴⁵ Псахим 114б и Иерус. Талмуд, Псахим 10:3, 37д (начало).
- ²⁴⁶ См. Таанит 2а и Сифрей, Дварим §41.
- ²⁴⁷ Тосефта, Брахот 2:7, стр. 4; ср. Иерус. Талмуд, там же 2:5, 5а.
- ²⁴⁸ Тосефта, там же 3:6, стр. 6.

- ²⁴⁹ Там же 2:2, стр. 3 и оба Талмуда к этому месту.
- ²⁵⁰ Иерус. Талмуд, Брахот 2:5,5а. там же 1:5, 3б.
- ²⁵¹ Там же, Мегилла 2:2, 73а.
- ²⁵² Рош ха-Шана 28б – 29а.
- ²⁵³ См. Раши к этому месту; ср. "Орах мишор", там же.
- ²⁵⁴ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Вайехи", гл.6, стр. 114.
- ²⁵⁵ См.Рамбам к Авот 3:16, стр. 247, изд.И.Капаха.
- ²⁵⁶ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Писха", гл. 9, стр. 33; ср. Мегилла 6б (с комментарием Раши) .
- ²⁵⁷ Дварим Рабба, стр. 58, изд. Ш.Либермана.
- ²⁵⁸ Вайикра Рабба 22,2, стр. 499; Дварим Рабба, указ. место, от имени р.Ицхака.

ПРИНЯТИЕ ВЛАСТИ БОГА, ЛЮБОВЬ К БОГУ И БОГОБОЯЗНЕННОСТЬ

Цель Торы и заповедей — принятие "ига [власти] Царства Небесного", выражением чего является богобоязненность и любовь к Богу. Однако таннаи — в своих толкованиях относительно порядка изложения Десяти заповедей и разделов формулы "Шма" ("Слушай, Израиль...") — постановили: желательно, чтобы еврей принял сначала "игу Царства Небесного" и лишь затем — "игу заповедей".

"Почему сказано: 'Да не будет у тебя иных богов, кроме Меня'? Потому что сказано: 'Я — Господь, Бог твой'. Это подобно царю из плоти и крови, вступившему в некое государство. Его слуги (приближенные) говорили ему: 'Дай им указы и постановления!' Он же ответил: 'Нет; когда примут мое царствование, тогда дам им постановления. Ибо если не примут моего царствования, не примут и моих постановлений...'"¹

А на вопрос: "Почему раздел 'Слушай' предшествует разделу 'И будет, если послушаетесь'?" (речь идет о разделах формулы "Шма") р. Иехошуа б. Корха отвечал так: "Чтобы человек сначала принял на себя игу Царства Небесного, а потом игу заповедей" (Брахот 2:2).

Принятие ига Царства Небесного включает признание Единого Бога и убеждение, что нет другого бога. Таннаи говорили о формуле "Слушай, Израиль...": "Принятие Царства Небесного преуменьшает чуждое служение (язычество)"². Более подробно выразили эту мысль амораи в толковании стиха "Кто мне на небе? И с Тобою ничего не хочу на земле" (Псалом 73 [рус. 72]:25):

— Сказали сыны Израиля Господу Пресвятому: "Владыка миров! 'Кто мне на небе?' — мы не признаем иного бога, кроме Бога Небесного. 'И с Тобою' — мы не добавляем иного бога на земле, кроме Тебя, а провозглашаем единство Твое и говорим: 'Слушай, Израиль! Господь — Бог наш, Господь Един!'"³

Принятие ига Царства Небесного при возгласении текста "Слушай, Израиль" выражается в следующей за ним формуле-ответе: "Благословенно имя Преславного, Царство Его вовеки!". Эта формула употреблялась во время богослужения в Храме после благословений⁴ и упоминания имени Божиего первосвященником в Судный день⁵. Несомненно, что и в качестве ответа на возгласение "Слушай, Израиль" эту формулу употребляли первоначально в Храме, но затем ее употребление распространилось и за пределами Иерусалима. Однако когда возгласение "Слушай, Израиль" было вменено в обязанность каждому, некоторые опускали формулу "Благословенно имя", чтобы не вставлять, без особой надобности, небиблейский текст между стихами Писания⁶; большинство же продолжало ее произносить, но шепотом, как видно из сообщения р. Аббаху: "В Уше постановили, чтобы это [благословение] произносили громко вследствие злобы еретиков (*миним*)"⁷. Такое постановление было вызвано опасением, что в момент произнесения благословения пониженным голосом сектанты получают возможность возглашать догматы своей веры. Поэтому в постановлении, принятом в Уше, можно видеть продолжение процесса, призванного удалить подозреваемых в ереси из среды молящихся путем введения "проклятия еретикам" (*биркат ха-миним*) в состав "Восемнадцати благословений".

Как принятое в Храме ежедневное чтение Десяти заповедей было отменено, "чтобы не дать еретикам повода говорить: 'Только они были даны Моисею на Синае'"⁸, так же и введение громкого чтения "Благословенно имя..." произошло, таким образом, по сходным причинам. То и другое было сделано, чтобы ли-

шить "еретиков" возможности использовать еврейские обычаи для распространения своего влияния. Но в то время как попытки возродить чтение Десяти заповедей, насколько нам известно, имели место лишь там, где не было "еретиков", формулу "Благословенно имя..." продолжали произносить шепотом, несмотря на принятое в Уше постановление, не только в Нехардее, где "еретиков" не было,¹⁰ но и в различных районах Эрец-Исраэль. Во всяком случае, в формуле "Благословенно имя..." подчеркивается момент принятия власти Царства Небесного, имеющийся и в тексте "Слушай, Израиль", но не выраженный там до конца. С точки зрения мудрецов, это было лишь введением ко второму стиху этого текста, гласящему: "И люби Господа, Бога твоего", что они пояснили: "Действуй из любви" (к Нему).

Правда, действие из любви воспринимается в этом толковании как высшая ступень в отношении человека к Богу; однако любовь к Нему должна сопровождаться и богобоязненностью: "Нет любви там, где есть боязнь, и нет боязни там, где есть любовь, — кроме как в отношении к Богу"¹¹. Объяснение этой взаимосвязи дается в другом толковании: "Действуй из любви, и действуй из боязни. 'Действуй из любви' означает: если ты пришел с неприязнью, вспомни, что ты любишь, а любящий не питает неприязни. А 'Действуй из боязни' означает: если ты пришел бунтовать, вспомни, что ты боишься, а боящийся не бунтует"¹².

Перед нами, в сущности, комментарий факта, что в Библии, особенно во Второзаконии (6:5, 13; 10:12) и Псалмах, любовь и боязнь (страх) неотделимы при упоминании Бога, который является как "Богом-ревнителем", так и "Творящим милость" (Втор. 5:9 — 10 и др.). Также молитва Нехемии, начинающаяся (1:5) словами "О Господи, Боже небес, Боже великий и страшный, хранящий завет и милость к любящим Тебя и соблюдающим заповеди Твои!", кончается (стих 11) так: "Да внемлет ухо Твое... молитве рабов Твоих... боящихся имени Твоего".

Остается выяснить, была ли такая оценка любви и боязни по отношению к Богу, включая взаимодействие обоих аспектов, общепринята в рассматриваемый период; и если да, то когда была найдена ее формулировка. Выражение "страх пред Небесами" (*мора-шамаим*) для обозначения богобоязненности впервые встречается в изречении Антигона из Сохо: "Не уподобляйтесь рабам, служащим господину ради вознаграждения; уподобляйтесь рабам, служащим господину не за вознаграждение, и да будет над вами страх пред Небесами" (Авот 1:3). Тот, кто служит "не за вознаграждение" (будь это заработанный рабом кусок хлеба или подарок, полученный за усердие), делает это из любви к господину или хотя бы из благодарности к нему. Антигон не удовлетворяется этим и добавляет: "И да будет над вами страх пред Небесами".

В Авот де-Р. Натан дается комментарий к этому отрывку:

"Вот притча. Человек исполняет волю господина, но без почтения к господину. [Человек исполняет волю отца,] но без почтения к отцу. Тот, кто действует из любви, непохож на того, кто действует со страхом и боязнью... Ибо о праотцах мы узнаем, что они служили [Господину] со страхом и боязнью... Что сказано об Аврааме? 'Ныне Я знаю, что ты богобоязнен' [Бытие 22:12]. Что сказано об Иосифе? 'Бога я боюсь' (там же 42:48). Что сказано об Ионе? 'И Бога я боюсь' (Иона 1:9)"¹³.

Ясно, что в этой барайте слова Антигона поняты как утверждение, что служение со страхом и боязнью выше, чем служение из одной любви, так как раб, служащий господину не ради вознаграждения, возможно, не будет почитать его. Такое мнение противоречит тому, что мы отметили как принятое; однако необычности взгляда еще недостаточно для того, чтобы объявить его новейшим. Если мы вернемся к изречению Антигона, то увидим, что в нем, действительно, нет различия между боязнью и любовью, проведенного в барайте, и предпочтения первой по сравнению с второй: его

"страх пред Небесами" включает в себя как необходимое условие служение с любовью, ибо только служением не ради вознаграждения человек может доказать, что в нем есть "страх пред Небесами".

Но и автор барайты был прав в своем выводе, сделанном из этих слов. Новый элемент, заключенный в изречении Антигона, выделяется особо ярко, когда мы сравниваем его со словами Бен-Сирь: "Всем сердцем бойся Бога и признавай святость священников Его; всеми силами люби своего Творца и не оставляй слугителей Его"¹⁴. Глаголы "бояться" и "любить" служат как бы синонимами и в выражении: "боящиеся Господа... и любящие Его"¹⁵, где невозможно отыскать разницу между обеими категориями. Отношение же к вознаграждению ярко выражено в следующих ее стихах: "Богобоязненные, уповайте на милость Его и не отступайте, чтобы вам не пасть. Богобоязненные, веруйте в Него, и не преминет вознаграждение ваше. Богобоязненные, надейтесь на лучшее, на вечную радость и благодать"¹⁶.

Решающее влияние на концепцию терминов "боязнь" и "любовь" (по отношению к Богу) оказали раздумья над образом праотца Авраама и его ролью в жертвоприношении Исаака. На испытание Авраама указывали уже древние авторы. Нехемия намекает на него в словах: "Ты нашел его сердце верным пред Тобою" (9:8). Бен-Сира писал: "На плоти своей начертал Закон, и в испытании найден верным" (44:28, стр. 306), а в книге Маккавеев (I, 2:51) сказано: "Ведь Авраам найден верным в испытании". Но только таннаи сделали отсюда вывод, определяющий отношение человека к Богу. Антигон определил это отношение как "страх пред Небесами" — понятие, включающее и любовь, продемонстрированную на примере раба, служащего господину бескорыстно. Здесь не говорится о награде или наказании и даже не намекается на присутствие Божественных свойств в отношении Господа к человеку.

Филон также пользовался притчей о рабе, обсуждая вопрос о любви и боязни в отношении человека к

Божеству. Но сравнение суждений его и Антигона указывает на определенную разницу между ними. Филон¹⁷ опирается на слова Торы о ревности и гневе Божиих, вложенные в уста Моисея, который обращает их отнюдь не к тем, кто может приписывать Богу столь антропоморфические качества. Однако, будучи законодателем, Моисей должен был считаться и с простым народом. По неспособности или недостатку воспитания люди лишены дара ясного видения, поэтому они нуждаются в целителях-увершителях, находящих нужное средство в зависимости от состояния человека:

”Невоспитанным и неразумным рабам полезно иметь господина, внушающего страх, чтобы они боялись его предупреждений и угроз и поневоле обуздывали себя из опасения. Все такие люди учатся лжи ради своей выгоды... если не вразумлять их посредством истины”.

В этой проповеди Филон считает страх необходимым только в отношении необразованных рабов, нуждающихся в грозном господине. Страх педагогически оправдан лишь в применении к людям, представляющим себе Бога в соответствии со стихом: ”Как наказывает человек сына своего, так Господь, Бог твой, наказывает тебя” (Втор. 8:5)¹⁸.

Любовь к Богу, наоборот, является уделом лишь тех, ”кто не приписывает Сущему (Господу) ни членов, ни страстей человеческих, а чтит Его только ради имени Его”¹⁹.

Итак, Филон не признает ”страха пред Небесами” в качестве чистой и тем более высшей ценности. Любовь связана с верным познанием Божественной сущности, а не является уделом ”рабов, бескорыстно служащих господину”. Слова Филона о рабах напоминают стих ”Одиссеи”: ”Таков путь рабов: если рука господ не подгоняет их, они отлынивают от дела, и нет у них желания трудиться”²⁰.

Напротив, не кто иной, как Сенека²¹, представляется далеким от изложенных умозаключений Филона. Сенека требует, чтобы господин насаждал в сердцах

своих рабов не страх, а "почтительный трепет". Его доводы таковы: "То, что достаточно для Бога, должно быть достаточно и для смертного господина". Сенека не переносит социальных терминов в теологию — напротив, из отношения человека к Богу он делает вывод об отношении раба к господину. В своем утверждении, что "того, к кому относятся с почтительным трепетом, в то же время любят, а любовь не может быть смешана со страхом"²², Сенека приближается к суждению Антигона. Возможно, что именно в словах Сенеки, бывшего почти современником р.Иоханана б.Заккая, ощущается влияние еврейских мудрецов.

И уж конечно, нет полного совпадения между ображениями Филона и подходом Сенеки. Филон не проводит различия между страхом и почтительным трепетом, а Сенека не связывает сказанное им о трепете и любви со свойствами Божества. Лишь там, где Филон отказывался от связи между свойствами Бога и двумя путями служения Ему, он был способен на более положительное отношение к "боязни". Видимо, это произошло ввиду принятия им традиций Эрец-Исраэль, которые он, правда, не всегда приводит в соответствующем контексте (о чем мы еще скажем в настоящей главе).

Слова, сказанные Господом Аврааму после приношения Исаака: "Ныне Я знаю, что ты богобоязнен и не пожалел единственного сына твоего ради Меня" (Бытие 22:12), показывают на деле, что в результате самопожертвования и безусловной преданности Авраам заслужил определение "богобоязненный". Ведь нет более полного проявления любви к Господу, чем готовность пожертвовать сыном, причем Авраам любил Господа, согласно словам пророка Исайи (41:8): "потомство Авраама, любящего Меня". И действительно, представляется вероятным, что слова р.Меира: "Авраам назван богобоязненным из любви"²³ выражали общепринятое мнение. Так гласит книга Юбилеев (17:17): "Во всем, в чем Он (Бог)

испытал его (Авраама), тот найден был верным, не был малодушен и не медлил исполнять, ибо был верен и любил Господа”.

В соответствии с этим и ученики р.Акивы относили слова своего учителя ”’Всей душой’ — даже если Он берет твою душу”²⁴ к праотцу Аврааму. Р.Шимон б.Иохай утверждал, что Бог сказал Аврааму: ”Я ставлю тебе в заслугу, что если бы Я повелел тебе заколоть самого себя, ты не медлил бы, ради имени Моего, и послушался бы, заколов себя во имя Мое”²⁵. А другой ученик р.Акивы, р.Элиэзер б.Яаков, не успокоился, пока не приписал Аврааму самопожертвования в ”печи огненной” во имя утверждения единства Божия²⁶. В согласии с этим и библейские слова ”любящим Меня и хранящим заповеди Мои” толковались так: ”Любящие Меня’ — это праотец Авраам и подобные ему”, то есть мученики во имя Божие²⁷. Более того — от имени р.Иехуды, ученика р.Акивы, сообщается, что всем своим величием Авраам обязан только испытанию в печи: ”Деяния Авраама не были известны, пока его не бросили в огненную печь... где он претерпел мучения”²⁸.

Хотя не было сомнений, что богобоязненность Авраама проистекала из любви, мудрецы все же признавали факт существования иной богобоязненности, зависящей от страха наказания или лишения награды. Так, р.Иехошуа передает, что его учитель р.Иоханан б.Заккай постоянно говорил: ”Иов служил Господу из боязни, ибо сказано (Иов 1:8): ’Человек непорочный, справедливый, боящийся Бога и удалявшийся от зла’ ”²⁹. Р.Иоханан б.Заккай не мог видеть в Иове человека ”богобоязненного” наподобие Авраама, так как Иов в отличие от Авраама в испытании страданиями не устоял перед тем, чтобы не бросить Небесам тяжелых обвинений³⁰. Поэтому он и говорил, что Иов был движим не богобоязненностью, проистекающей из любви, а боязнью, проистекающей ”из тревоги, как бы его не постигло наказание”. Доказательство содержится в приведенном стихе, где за словами ”боялся Бога” сле-

дуют слова "и удалился от зла"³¹. Как пояснение к высказыванию р.Иоханана б.Заккая, но исходящее из более крайних тенденций, звучат слова р.Акивы:

— Четыре сына у царя. Один, когда его наказывают розгами, молчит; другой брыкается; третий молит о прощении; четвертый говорит отцу: "Бей меня, бей!" Авраам во время наказания молчал. Когда ему было сказано: "Возьми своего единственного сына, которого ты любишь, Исаака... и принеси его во всесожжение" (Бытие 22:2), он мог бы ответить: "Ведь вчера Ты сказал мне: 'В Исааке наречется потомство твое' (там же 21:12)"; однако сказано: "И встал Авраам рано утром" и т.д. (там же 22:3). Иов во время наказания брыкался (бунтовал), как сказано: "Скажу Богу: не обвиняй меня; объяви мне, за что Ты со мною борешься!" (Иов 10:2). Хизкия во время наказания молил о прощении, как сказано: "И молился Хизкия Господу" и т.д. (II Цари 20:2) ... Давид же говорил Отцу (Небесному): "Бей меня, бей!", как сказано: "Многokrатно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня!" (Псалом 51 [рус. 50]: 4)³².

В соответствии с этими взглядами р.Акива причислял бунтаря Иова к той же категории, что и "поколение Потопа", египтян, Гога и Магога и нечестивцев, осужденных на двенадцатимесячное пребывание в Геенне (Аду)³³.

Если Антигон из Сохо включал в понятие "страха пред Небесами" любовь к Богу, что, естественно, является религиозным идеалом человека, как он выражен устами пророков и псалмопевцев³⁴, то в приведенных нами словах р.Иоханана б.Заккая имеется доказательство существования концепции богобоязненности без любви к Богу — концепции, явившейся, видимо, результатом излишне подчеркнутого принципа награды и наказания. Однако в формулировке р.Иоханана б.Заккая еще нет антитезы "боязнь — любовь": в ней богобоязненность из любви противопоставляется богобоязненности из страха наказания.

Это подтверждается и другим источником. Перед смертью р.Иоханан б.Заккай сказал ученикам:

— "О, если бы страх пред Небесами был в вас таков же, как страх перед людьми!" Спросили его ученики: "И это все?!" Он ответил: "О, если бы это было так! Знайте, что, когда человек совершает проступок, он думает: 'Как бы кто из людей не увидел меня!'"³⁵.

То, что учеников удивило сравнение страха пред Небесами со страхом перед людьми, объясняется в свете отождествления понятия "страх пред Небесами" с богобоязненностью из опасения небесной кары, что не входит в понятие страха перед людьми. В своем ответе р.Иоханан б.Заккай подчеркивает, что "страх пред Небесами" означает постоянное ощущение грозной силы Бога, в том числе в момент совершения любых поступков. Как присутствие почтенного и любимого человека препятствует совершению проступка ввиду чувства стыда перед ним, так же и грехопадению препятствуют ощущение присутствия Божия, почитание Его и любовь к Нему, а не обязательно страх перед Его карой.

Лишь после того, как сузилось понятие "богобоязненность" (*йир'а*) и ограничилось определением лишь одной из своих особенностей — страхом перед наказанием или лишением награды, возникло противопоставление "любовь — боязнь". Впервые оно появилось около двух столетий спустя после смерти р.Иоханана б.Заккая. Р.Иехошуа б.Хурканос учил:

"Иов служил Господу только из любви, как сказано: 'Вот Он умерщвляет меня, но буду уповать на Него' (Иов 13:15). Правда, здесь есть неясность: 'буду уповать на Него' или 'н е буду уповать?'"* Но также сказано: 'Пока не умру, не уступлю непорочности моей' (там же 27:5); это учит нас, что он действовал из любви".

* Это зависит от двух вариантов написания слова *ло* в данном стихе: לֹא "ему", "на него" или אֵין "нет, не". (Прим. перев.)

Это мнение принял и р.Иехошуа б.Ханания, сказавший: "О, если бы ты мог стряхнуть прах с твоих век, раббан Иоханан б.Заккай!.. Вот Иехошуа [б.Хурканос], ученик учеников твоих, узнал, что [Иов] действовал из любви"³⁶.

В толковании р.Иехошуа б.Хурканоса следует остановиться на двух деталях. Во-первых, он не отрицает факта, что слова Иова являются упреком Небесам, и не пытается истолковать их всецело в положительном смысле. Ведь даже в отношении стиха 13:15 он сказал, что здесь кроется неясность (стих "уравновешен" — *шакул*), так как его можно прочесть: "Вот Он умерщвляет меня; мне нет надежды". Во-вторых, решающее доказательство того, что Иов действовал из любви, взято из контекста, также содержащего упреки в адрес Господа (27:2): "Жив Бог, лишивший меня суда, и Всемогуший, огорчивший душу мою". Причем комментатор не пытается видоизменить прямой смысл стиха, а лишь указывает, что вслед за этим Иов провозглашает: "Пока не умру, не уступлю непорочности моей" (27:5)³⁷. Таким образом, несмотря на выдвинутые упреки, Иов остается непорочным. А непорочность — это смирение, проистекающее из преданности и любви.

Кстати, приблизительно в то же время мудрец по имени Бен-Птури даже стих "Жив Бог, лишивший меня суда" и т.д. толковал в пользу Иова, говоря: "Человек клянется жизнью царя, только если любит его"³⁸.

В толковании р.Иехошуа б.Хурканоса — которое приняли и р.Иехошуа б.Ханания, и Бен-Птури — относительно того, что Иов служил Богу из любви к Нему, есть определенное изменение в самом восприятии понятия любви к Господу. Это уже не только богобоязненность из любви, включающая готовность принять мучения с полной преданностью, без раздумий и жалоб, но и любовь, допускающая упреки в причинении страданий. Итог подобным взглядам подводит толкование р.Меира: "Об Иове сказано 'богобоязнен', и об Аврааме сказано 'богобоязнен'. Как богобоязненность

Авраама — из любви, так и богобоязненность Иова — из любви". А что касается "всех жалоб, изложенных в книге, — они высказаны лишь ввиду описанных событий"³⁹. Но не все танаи и амораи соглашались с тем, что Иов служил Богу из любви. Некоторые, напротив, осуждали присущий ему род богобоязненности; да и те мудрецы, которые говорили о нем одобрительно, ограничивались лишь объяснением его жалоб, что лишало их остроты. Это заметно уже в споре р.Элиэзера с р.Иехошуа: "'Земля отдана в руки злодея' (Иов 9:24). Р.Элиэзер сказал: 'Иов хотел перевернуть все вверх дном'. Ответил ему р.Иехошуа: 'Иов говорил не о ком ином, как о Сатане'"⁴⁰.

Интерес к характеру упреков и резких обвинений со стороны Иова получил особое значение в Таргумах и прочих переводах этой книги, ибо это тревожило мудрецов уже в древние времена.

"Однажды р.Халафта посетил раббана Гамлиэля [Второго] в Тверии. Нашел его за столом Иоханана б.Назифа: в руках его Таргум книги Иова, и он читает его. Сказал ему р.Халафта: 'Я помню, как раббан Гамлиэль Старший, твой дед, сидел на ступени Храма. Принесли ему Таргум книги Иова, и он велел замуровать его в стене'. Тотчас послал раббан Гамлиэль [Второй] и указал скрыть его [Таргум] в генизе"⁴¹.

Мы не знаем, какой перевод принесли раббану Гамлиэлю Старшему — арамейский или греческий; во всяком случае, не тот арамейский Таргум, что дошел до нас. Но была ли это Септуагинта или буквальный перевод книги, сделанный Теодотионом (Феодотионом), — причину запрета следует видеть в самом факте перевода, по принципу сказанного в трактате Мегилла (4:9): "Рассказ о Реувене читают, но не переводят"^{*}, или самое большее — в способе перевода, не

* Имеется в виду рассказ, частично скрытый пробелом даже в еврейском оригинале Библии (Бытие 35:22), о кровосмесительной связи Реувена с Билхой, наложницей его отца Иакова. (Прим. перев.)

понравившемся р. Гамлиэлю. Однако не следует объяснять данный запрет расхождением между фарисеями и саддукеями (как делал это Н. Бриль). Если бы р. Гамлиэль действительно опасался, что саддукеи могут отыскать в книге Иова опору своим взглядам, то речь шла бы не только о переводе, но и об оригинале; а мы не знаем о каких-либо попытках запретить употребление книги Иова. Наоборот, согласно мишнаитскому преданию (Иома 1:6), книгу Иова читали в Судный день в присутствии первосвященника, причем это сообщение, весьма вероятно, восходит ко времени жизни раббана Гамлиэля Старшего. Более того, трудно себе представить, что саддукеи, отрицавшие поиски причинности в Божественных велениях, видели что-нибудь положительное в бунте и упреках Иова.

По-видимому, перевод книги Иова вообще не был распространен до того времени, когда жил раббан Гамлиэль Старший. Поэтому, когда ему представили перевод, он решил, что это произведение заслуживает не более, чем захоронения в генизе. Но это не помешало переводу снова всплыть на поверхность во времена его внука, раббана Гамлиэля Второго из Явне, когда тот посетил Тверию. Мы не знаем характера этого перевода, который, по всей видимости, сам по себе не возбудил бы в раббане Гамлиэле Втором желания изъять его из употребления, если бы не рассказ о поступке деда, сообщенный р. Халафтой.

Во всяком случае, Таргумы, не изъятые из употребления, видимо, сглаживали резкость упреков Иова и, разумеется, имели тенденцию к его оправданию подобно тому, как это делал р. Иехошуа. Такого направления придерживалась во многих местах и Септуагинта. Ее Иов переносит страдания с гораздо большим смирением, чем герой еврейского оригинала. Многие монологи этот "греческий Иов" произносит почти спокойно, без решимости и резкости, присущей его словам в еврейской Библии. Его суждения смягчаются путем толкований, опущений и добавлений⁴².

Кстати, к последнему стиху книги: "И умер Иов в

старости, пресытившись днями” переводчик на греческий язык добавляет слова: ”И написано, что он воскреснет с теми, кого воскресит Бог”. Это добавление соответствует духу перевода ряда стихов, где — в отличие от оригинала — выражена надежда на загробную жизнь⁴³.

Переводы, смягчающие бунтарский характер Иова, облегчили создание легенды об этом герое, в корне отличной от библейского рассказа. Псевдоэпиграфическое сочинение на греческом языке ”Завещание Иова” (или ”Слова Иова”) не только отодвигает на задний план бунт и упреки героя, но и придает образу Иова характер, сходный с чертами праотца Авраама как гостеприимного хозяина и даже человека, очищающего место своего проживания от язычества, низвергающего идолов и закрывающего их капища. Вся борьба этого Иова направлена против Сатаны. Иов и его друзья меняются ролями. Это они оплакивают его горькую участь, а он стойко переносит испытания и восклицает: ”Согрешат ли уста мои пред Господом? Никогда!” (38:2) в соответствии с обязательством, взятым им на себя вначале (5:1): ”устоять в испытании и не дрогнуть до самой смерти”. Здесь все действительно повернуто на 180 градусов.

Конечно, это в немалой степени объясняется жанром сочинения. Легендарно-фантастические произведения такого рода склонны к украшению образа главного героя, оставляя в полном пренебрежении прочих действующих лиц. Интересно поэтому, что в ”Завещании Авраама”, произведении, весьма сходном с ”Завещанием Иова”, архангел Михаил говорит Богу: ”Нет подобного ему (Аврааму) на земле, включая Иова, человека превосходного”⁴⁴. Концепция, принятая в ”Завещании Иова”, распространена и в раннехристианской литературе. ”Долготерпение Иова и скончание Господа (Иисуса Христа)”* служит при-

* Существует и другое прочтение: ”Терпение Иова и конец одного от Господа”. (Прим. перев.)

мером терпения в муках и для "Послания апостола Иакова" (5:11); тем же путем шли Тертуллиан и другие отцы церкви⁴⁵.

Однако эта система не была принята мудрецами Мишны и Талмуда, в том числе и апологетами Иова.

В то время как р.Иехошуа "спасает" Иова, переадресуя его суровые упреки Небесам не кому иному, как Сатане, р.Элиэзер говорит, что Иов изрекал хулу. Даже р.Ишмаэль был далек от сравнения Иова с Авраамом и говорил: "Иов был одним из слуг фараона и величайших его придворных, как написано: '[Те из слуг фараона,] что убоялись слова Господня' и т.д. (Исход 9:20), а здесь [в книге Иова] написано: 'Человек непорочный, справедливый и богобоязненный, и удалявшийся от зла'"⁴⁶. Таким образом, богобоязненность Иова происходила только из страха наказания. Сходные слова об Иове вкладывает р.Хия в уста Бога: "Был в Моем мире один праведный иноходец (*гой*); Я дал ему вознаграждение его и удалил его из Моего мира"⁴⁷.

Та же оценка еще заметнее в анонимной барайте: "Был среди народов мира (неевреев) один благочестивый человек по имени Иов, который явился на свет только для того, чтобы получить свое вознаграждение. Господь Пресвятой ниспослал ему мучения, и тот начал изрекать хулу. Господь удвоил ему вознаграждение в этом мире, чтобы не дать ему места в мире будущем" (Бава Батра 15б). Другая барайта, перечисляя различные типы фарисеев (*прушим*) и проводя различие между "фарисеем из боязни" и "фарисеем из любви", приводит следующие примеры: "фарисей из боязни — Иов, а фарисей из любви — как Авраам"⁴⁸.

Во всех этих источниках Иов богобоязнен исключительно из расчета. Аморай р.Леви объясняет разницу между Авраамом и Иовом, исходя из их, казалось бы, одинаковых заявлений:

"Двое сказали одно и то же — Авраам и Иов. Авраам сказал: 'Неблагопристойно Тебе делать так, умерщ-

вляя праведного с нечестивым!» (Бытие 18:25); а Иов сказал: 'Все одно; потому и говорю, что непорочного и нечестивого Он губит' (Иов 9:22). Авраам был за это вознагражден, а Иов — наказан. Авраам сказал это в раздумье, а Иов — решительно: 'Все одно!'" (Берешит Рабба 49, § 9, стр. 509). Итак, Авраам говорил в раздумье, понимая, что в действительности Бог не погубит праведного вместе с нечестивым; в то время как Иов уверенно⁴⁹ утверждал: "Все одно!"

Р.Леви расширяет круг подобных раздумий Авраама и на вопрос: "Почему Господь Пресвятой открылся Аврааму?" отвечает: "Потому, что тот размышлял о поколении Потопа и говорил себе: 'Не может быть, что среди них не было праведников!'"⁵⁰.

Следует отметить, что такое восприятие позиции Авраама по отношению к Богу имеется и в одном из сочинений Филона. По поводу стиха Бытие 15:2 он пишет: "Когда раб говорит откровенно с господином? Когда ему ясно, что он не не относится к своему хозяину несправедливо и что все его слова и поступки направлены на его благо. Так же и раб Божий: когда он раскрывает уста открыто пред Тем, Кто является его владыкой и Господом, как и всего мира? Только если он безгрешен, когда его любовь к Нему ясна ему и когда он более рад быть Его рабом, чем царем всех людей"⁵¹. Ибо с кем человек говорит откровенно, если не с другом?

Несколько ниже Филон продолжает: "Однако еще раз обрати внимание, что дерзание смешано с осторожностью. Ибо в то время как вопрос: 'Что Ты дашь мне?' свидетельствует о дерзновении, обращение 'Господи!' [или 'Господин мой!'] указывает на осторожность. Сказавший 'Господи! Что Ты дашь мне?' как бы говорит: 'От меня не укрылось Твое всемогущество, я признаю грозное царство Твое; полон трепета, стою я пред Тобою, но вместе с тем — с упованием и дерзновением... Ты дал мне язык людей ученых, чтобы знать, когда мне говорить... Отчего же не осмелюсь сказать, что у меня на сердце? Почему не попрошу до-

бавить мне учения? Однако, говоря, что я уверен, я должен сознаться, что страшусь и трепещу. Но благоговение и уверенность живут во мне, не сталкиваясь, а в гармоническом сочетании' ”⁵².

Несомненно, что в этих словах Филона содержится совершенно иная оценка богобоязненности, чем в других его толкованиях. Следует заключить, что и Филон усвоил кое-что из древней концепции еврейских мудрецов относительно богобоязненности, протекающей из любви, и до него дошли отзвуки их толкований позиции Авраама по отношению к Богу. Однако требует объяснения тот факт, что для своего толкования Филон воспользовался именно стихом ”Что Ты дашь мне?”, а не стихами, содержащими более смелые высказывания Авраама, когда тот умолял пощадить жителей Содома. Дело в том, что эти стихи Филон использовал в других своих сочинениях⁵³, где он обходит острие вопросов Авраама, сказанных, правда, также ”в раздумье”, но с недоумением по поводу уничтожения целого города, где рядом с нечестивцами могли проживать и праведники (по словам Филона, Авраам беспокоился и о тех, в ком уживался ”и праведник, и нечестивец”). С другой стороны, и вопрос ”Что Ты дашь мне?” давал Филону достаточную возможность истолковать его как просьбу об умножении познаний.

Даже те мудрецы, которые хвалили Иова и его положительные качества (видя в нем либо еврея, либо благочестивого ”гоя”), относили свои хвалы только к периоду его жизни до испытания. Р.Иоханан имел в виду начало пути Иова, когда говорил: ”Сказанное об Иове выше сказанного об Аврааме” (Бава Батра 15б): тот же мудрец сказал в другом месте: ”Нет среди народов мира (неевреев) никого выше Иова, но и он явился лишь с упреками... Нет никого среди пророков выше Моисея и Исаяи, и оба явились только с мольбами” (Дварим Рабба 2, § 4).

Р.Леви, критиковавший сравнение Иова с Авраамом, делал это весьма своеобразно. Он утверждал, что

Сатана в данном рассказе действовал "во имя Небес", ибо, видя, что Бог благоволил к Иову, сказал: "Как бы Он не забыл любовь Авраамову!"⁵⁴.

В период, следующий за поколением р.Иоханана, об Иове высказался р.Ханина б.Паппа: "Если бы он не взбунтовался, то теперь в Молитве (т.е. "Восемнадцати благословениях") рядом со словами 'Боже Авраама, Исаака и Иакова' говорили бы 'Боже Иова'" (Психта Раббати 190а). Рава, восклицавший по поводу ряда выражений того же героя: "Прах на уста Иова!", так как тот богохульствовал и проявил неверие⁵⁵, все же добавил в его защиту, что "человека не ловят [на слове] в его трудный час"; ведь Иов говорил в минуты страданий.

Различные оценки религиозных аспектов образа Иова связаны с воззрениями разных мудрецов на богобоязненность и любовь к Богу, а не с их отношением к другим народам и к благочестивым людям среди них. И уж конечно, нет места для противопоставления мнений р.Иоханана б.Заккая, р.Элиэзера и р.Хии, с одной стороны, и р.Иехошуа б.Хурканоса, Бен-Птури и р.Иехошуа, — с другой, как выражения противоречий между партикуляристским взглядом, согласно которому благочестивый "гой", подобный Иову, не может достичь степени Авраама, и взглядом универалистским, согласно которому это возможно.

Мнение р.Иехошуа б.Хурканоса (с которым согласен р.Иехошуа б.Ханания), основанное на том, что Иов — при всех своих жалобах и бунтарстве — служил Богу из любви, не было принято большинством танаев и амораев. Споры насчет личности Иова и его слов указывают на кристаллизацию понятий "богобоязненность" и "любовь к Богу". Богобоязненность из любви становится уже не боязнью, а любовью; однако любовь, приводящая человека к дерзости по отношению к Господу, к вызову по отношению к Его путям и к обвинениям в Его адрес, — это уже не любовь, и в этом случае предпочтительнее богобоязненность из страха наказа-

ния. Когда раббан Иоханан б. Заккай сказал ученикам (как говорилось выше): "О если бы страх пред Небесами был для вас подобен страху перед людьми!", он указал сразу на две вещи. Во-первых, он имел в виду уничтожение страха перед людьми и принятие "ига Царства Небесного" в замену. Здесь нам может помочь ответ р.Иоханана б.Заккая на один из вопросов учеников. Когда его спросили: "Почему из всех органов раба [отказавшегося выйти на волю] должно быть проколото именно ухо?", он ответил: "Оно отвергло иго Царства Небесного и приняло на себя чужое иго. Потому и написано, что ухо должно быть проколото, ибо не соблюдало того, что слышало"⁵⁶.

И вторая вещь, на которую он хотел указать: практическое значение богобоязненности, чувства присутствия Бога, Которому все известно и открыто, — это опасение греха. Это означает прежде всего воздержание от проступков. Ясно, однако, что во времена Храма значение этого понятия было значительно шире. Например, название "Тайной палаты" (*лишкат-хашаим*) разъясняется в Мишне (Шкалим 5:6) так: "Боящиеся греха подают туда втайне, а бедные из хороших семей втайне получают оттуда". Таким образом, "боящиеся греха" исполняли заповедь благотворительности тайно. А в рассказе о семьях, перехитривших стражу царя Яровама б.Невата, поставленную на пути паломников в Иерусалим, говорится о "всех законопослушных и боящихся греха в том поколении"; они же "готовы были жертвовать собой за Тору и заповеди"⁵⁷. Надо также полагать, что похвала в адрес Акавии б.Махалалеля, которому не было равного в мудрости и боязни греха среди людей, наполнивших до отказа храмовый двор, не имела в виду одно лишь воздержание от проступков.

Нам кажется, что приведенных примеров достаточно, чтобы доказать, что перед разрушением Храма, в период, близкий ко времени жизни р.Иоханана б.Заккая, "боящимися греха" называли тех людей, которые в одинаковой мере остерегались проступков и тщатель-

но соблюдали заповеди с преданностью и любовью. Так же и выражение "страх пред Небесами" в устах этого законоучителя означало богобоязненность из преданности и любви, а не из страха наказания или надежды на вознаграждение.

Как мы видели, уже во времена таннаев "любовь" как понятие отделилась от "боязни" (Сифрей, Дварим § 32), и было проведено различие между "фарисеями из любви" и "фарисеями из боязни". Однако крайнее и особое значение понятие "любовь" приобретает в учении р.Акивы. Любовь принимает характер, связанный как с мученичеством, так и с мистикой. Идеальный сын из четырех сыновей царя, по мнению р.Акивы (как мы видели выше), — тот, кто говорил отцу: "Бей меня!". В утверждении р.Акивы — "возлюблены страдания" (*хавивим йиссурим*)⁵⁸ — муки уже здесь абсолютно не связаны с мучением о наказании в этом или будущем мире и являются высшей целью служения Господу. Это, по словам Бен-Аззая (Сифрей, Дварим § 32), — любовь "до последнего издыхания", и ее р.Акива проявил (согласно преданию) в час смерти, сказав: "Всю жизнь я огорчался из-за стиха '(Люби Господа...) всей душою твоей', что означает — даже если Он берет твою душу. Я говорил себе: когда же я смогу исполнить это?"⁵⁹. В тот момент он думал о страданиях не как о факторе покаяния, признаке искупления или даже знаке любви Господа к праведникам — мысли, выраженные в Псалмах (94 [рус. 93]:12), Притчах (3:11 — 12) и книге Иова (5:17—20). И даже автор псевдоэпиграфических "Псалмов Соломоновых"⁶⁰ ближе по мысли к этим стихам, чем к р.Акиве. Учение о непреодолимой жажде человеческой души быть ближе к Богу, к проникновению в райский сад — (*Пардес*) и к познанию "Божественной колесницы" р.Акива усматривал в Песни Песней, которую провозгласил "Святая Святых" (Ядаим 3:5). Ему же приписывается изречение: "Если бы не была ниспослана Тора, миру стоило бы руководствоваться Песнью Песней"⁶¹. Когда р.Акива

благополучно входил в *Пардес* и выходил из него, о нем возглашался стих Песни Песней: "Влеки меня, за тобой побегу". А когда он отдал жизнь за имя Божие, его ученик Иехошуа б.Иехонатан сказал над ним слова из той же книги (1:3—4: "Достойно любили тебя" с видоизменением чтения (*ми-йшарим* вместо *мейшарим*): "Больше праведников любили тебя", объяснив это так: "Тебя любили больше, чем прежних праведников"⁶².

Эта мистическая концепция мученической любви к Богу могла быть уделом лишь единиц; и как в комментариях к его изречению "возлюбленны страдания" уже в следующем после р.Акивы поколении начинается возврат к старым или обновленным мотивам, связанным с наградой и наказанием⁶³, так и разницу между любовью к Богу и богобоязненностью стали объяснять в связи с разницей в размере воздаяния. Таннай р.Шимон б.Элазар говорил: "Действующий из любви [к Богу] стоит выше, чем действующий из боязни, ибо этому награда дается до тысячи поколений, а тому — до двух тысяч"⁶⁴. Да и первые амораи — р.Хама б.р.Ханина, р.Иехуда и р.Иоханан — примиряли стихи Библии, в которых по-разному звучали обещания, даваемые людям, говоря: "Это — за любовь [к Богу], а это — за богобоязненность"⁶⁵. И для испытаний Авраама нашлось объяснение: "Зачем все это? Чтобы, когда наш праотец явится за наградой, народы мира сказали: 'Авраам достоин вознаграждения больше нас, больше всех'"⁶⁶.

Даже те таннаи и амораи, которые давали любви к Богу наиболее высокую оценку⁶⁷, видели в богобоязненности условие, без которого достичь этой любви невозможно⁶⁸. Относительно стиха "А ныне, Израиль, чего Господь, Бог твой, требует от тебя, кроме боязни Господа, Бога твоего? ..." (Втор. 10:12) Вавилонский Талмуд вопрошает:

— Разве боязнь Небес — такая уж малая вещь? Ведь р.Ханина говорил от имени р.Шимона б.Иохая: "В сокровищнице Господа Пресвятого имеется не что

иное, как страх Господень, ибо сказано: 'Страх Господень — сокровище Его' (Исайя 33:6)".

Ответ дается следующий. Моисею (как автору приведенных слов Второзакония) богобоязненность казалась чем-то сравнительно малым, согласно притче: "Если у человека просят нечто большее, и у него это есть, оно кажется ему малым; а если у него просят нечто малое, но у него этого нет, оно кажется ему большим"⁶⁹. Видимо, опыт показывал, что у многих нет и такой "малости", как богобоязненность. Даже среди ученых встречались люди, "занимающиеся Торой, но богобоязненности в них нет"; о них-то и сказал р. Яннай: "Жалок тот, у кого нет двора, а ворота к двору он построил" (Иома 72б). Около двух поколений спустя Рабба бар Рав Хуна Вавилонский сравнивал таких людей с "казначеем, которому вручили ключи от внутренних дверей, но не дали ключей от входа" (Шаббат 31б).

Проповедь богобоязненности как основного принципа не приводит и амораев к забвению принципа любви к Богу. Аббайе говорил: "Человек постоянно должен быть премудр в боязни (как сказано:) 'Мягкий ответ предотвращает гнев' (Притчи 15:1), и множить мир с братьями и ближними своими и с каждым человеком, даже с неевреем на рынке, чтобы быть любимым на Небесах, и любезным на земле, и приятным всем людям"⁷⁰. В этих словах заметно как бы примирение обоих понятий ("боязнь" и "любовь") путем умеренного толкования того и другого. Стих "Люби Господа, Бога твоего" уже таннаи толковали следующим образом: "Делай так, чтобы люди любили Его", за чем следует добавление: "Как праотец Авраам, согласно сказанному: 'И души, которые они приобрели в Харане' (Бытие 12:5)... Ибо Авраам обращал их [в истинную веру] и вводил под сень Присутствия Божия (*Шхина*)"⁷¹. Предлагаемый Аббайе путь к тому, чтобы побудить людей любить Бога, не требует обращения в иудейство, а удовлетворяется поступками, делающими человека приятным другим людям.

Эти поступки недалеки от деяний человека, "премудрого в богобоязненности".

Если Аббайе еще не отказался полностью от разницы между любовью к Богу и богобоязненностью, то это сделал его товарищ Рава, как выясняется из следующего рассказа:

— Однажды с Равой были два его ученика. Один сказал ему: "Во сне мне читали стих 'Как много у Тебя благ, хранимых Тобою для боящихся Тебя'" (Псалом 31 [рус. 30]: 20); а другой сказал: "Мне во сне читали стих 'И возвеселятся все уповающие на Тебя, вечно будут ликовать... И возрадуются Тебе все любящие имя Твое'" (там же 5:12). Ответил им [Рава]: "Вы оба — праведные и совершенные законоучители, один — из любви, а другой — из боязни"¹².

Ясно, что слова Равы значительно отличаются от утверждения р.Шимона б.Элазара о преимуществе действующего из любви к Богу над действующим из боязни Его, причем награда первому вдвое или даже многократно превышает вознаграждение второго¹³. Однако также, как аморай, сообщивший Раве об услышанном во сне стихе, где он был включен в число любящих Господа, считал выражением этой любви не только исполнение заповедей, но, без сомнения, и воздержание от проступков, так и его товарищ, причисленный к богобоязненным, относился к соблюдению заповедей согласно словам одного из учеников Равы: "Богобоязненный исполняет и то, и другое"¹⁴.

¹ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл.6, стр. 222.

² Сифрей, Бе-мидбар § 115, стр. 126. Ср. Танхума, "Балак" 14 и Тосафот, Менахот 326.

³ Дварим Рабба, стр. 66, изд. Либермана; ср. Дварим Рабба, гл. 2, § 32.

⁴ См. Тосефта, Таанит 1:13, стр. 226 (изд. Либермана - стр. 327). Ср. Иерус. Талмуд, там же 2:11, 65д и Вавил.Талмуд, там же 16 б.

- ⁵ Иома 3:8 и 4:2.
- ⁶ Р.Иехуда утверждал на основании Псахим 4:8, что это благословение не произносили жители Иерихона — см. Тосефта, Псахим 2 (3):19.
- ⁷ Псахим 56а согласно двум йеменским рукописям.
- ⁸ Иерус.Талмуд, Брахот 1:5, 3г; ср. Вавил. Талмуд, там же 12а.
- ⁹ Брахот 12а.
- ¹⁰ Псахим, указ. место.
- ¹¹ Сифрей, Дварим § 32.
- ¹² Иерус. Талмуд, Брахот 9:7, 14б; ср. Мидраш Таннаим, стр. 25.
- ¹³ Авот де-р. Натан, версия Б, гл. 10, стр. 26.
- ¹⁴ Бен-Сира 7:30–31, стр. 47, изд. Сегалья.
- ¹⁵ Там же 2:16, стр. 8.
- ¹⁶ Там же 2:7–9.
- ¹⁷ Филон, *Quod Deus immutabilis sit* стр. 60–64.
- ¹⁸ Филон, там же стр. 54.
- ¹⁹ Там же стр. 69.
- ²⁰ "Одиссея" XVII, 1319–1320.
- ²¹ Сенека, Послание 47 к Луцилию.
- ²² Его же, Послание 18.
- ²³ Сота 31а (в различных рукописях имеются варианты).
- ²⁴ Иерус. Талмуд, Брахот 9:7, 14б и Вавил. Талмуд там же 61б.
- ²⁵ Танхума (изд. Бубера), "Шлах" § 27 (114); Бе-мидбар Рабба 17,2. Ср. Сифрей, Дварим § 313.

- ²⁶ Берешит Рабба 44,13, стр.435. См. ст.Э.Урбаха в юбилейном сборнике Ицхака Бера, стр. 59.
- ²⁷ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 6, стр. 227.
- ²⁸ Шир ха-Ширим Рабба 1, 13.
- ²⁹ Сота 5:5.
- ³⁰ Ср. Таргум псевдо-Ионатана к Бытию 15:6.
- ³¹ См. Раши к Сота 27б, а также "Тиферет-Исраэль" к указ. отрывку Мишны.
- ³² Смахот, гл.8; ср. Мидраш Тхиллим 26,2, стр. 215.
- ³³ Эдуйот 2:10; ср. Мехилта, "Ба-ходеш", гл. 10, стр. 239.
- ³⁴ Малахи 2:5; Псалмы 103 (рус. 102) :11, 17 и 111 (рус.110) :5.
- ³⁵ Брахот 28б.
- ³⁶ Сота 5:5 согласно Кауфмановской рукописи.
- ³⁷ В сущности, буквальный смысл и этого стиха заключается в том, что Иов отказывается признать за собой вину; см. комментарий Раши.
- ³⁸ Тосефта, Сота 6:1, стр. 303.
- ³⁹ Там же.
- ⁴⁰ Бава Батра 16а.
- ⁴¹ Тосефта, Шаббат 13:2, стр. 128 (изд. Либермана – стр. 57); Иерус. Талмуд, там же 16:1, 15г; Вавил. Талмуд, там же 115а.
- ⁴² Например 9:13, 14:4, 16:13–14, 19:6 и др.
- ⁴³ Так, стих 14:12 приобретает иное значение, так как слова "и не пробудятся от сна своего" опущены.
- ⁴⁴ Так согласно правильному переводу Р.Зандера и А.Бюхлера.
- ⁴⁵ Тертуллиан, De patientia XIV.

- ⁴⁶ Иерус. Талмуд, Сота 5:8, 20г.
- ⁴⁷ Иерус. Талмуд, там же 20д; ср. Берешит Рабба, конец гл. 57, стр. 618.
- ⁴⁸ Иерус. Талмуд, Брахот гл. 9, 14б и Сота, указ. место.
- ⁴⁹ Употреблено греческое слово *пеге* (решительно, уверенно); обычно это место переводили словом "опрометчиво", имея в виду еврейское слово *пагга* (незрелый плод).
- ⁵⁰ См. Танхума (в различных изданиях), указ. места.
- ⁵¹ Филон, *Quis rerum divinarum heres* 6–7.
- ⁵² Там же 21–28.
- ⁵³ Филон, *Quaest. et sol. in Genesin* (в переводе Р.Маркуса – стр. 299).
- ⁵⁴ Бава Батра 16а и Дикдукей-Софрим, стр. 73, прим. 3.
- ⁵⁵ Бава Батра 16а и Дикдукей-Софрим, там же стр. 75.
- ⁵⁶ Тосефта, Бава Камма 7:5, стр. 358.
- ⁵⁷ Тосефта, Таанит 4:7–8, стр. 220 (ср. изд. Либермана, стр. 339).
- ⁵⁸ Санхедрин 101а; см. ст. Э.Урбаха в юбилейном сборнике Ицхака Бера, стр. 60 и ниже.
- ⁵⁹ Брахот 61б и указанная статья, стр. 60, прим. 62.
- ⁶⁰ Псалмы Соломоновы 10:2–3.
- ⁶¹ Аггадат Шир ха-Ширим, изд. Шехтера, стр. 5.
- ⁶² Там же стр. 15. См. ст. Э.Урбаха в "Тарбиц" т. 30, стр. 150 и ниже.
- ⁶³ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 10; см. ст. Э.Урбаха в юбилейном сборнике Ицхака Бера, стр. 61 и прим. 66.
- ⁶⁴ Сота 31а и упомянутая статья, прим. 67.
- ⁶⁵ Иома 86а.

- ⁶⁶ Авот де-р.Натан, версия А, гл. 33, стр. 95, и версия Б, гл. 36, стр. 94, в качестве комментария к Авот 5:3.
- ⁶⁷ См.Авот де-р.Натан, версия А, слова Иехуды б.Теймы (гл. 41, 67а).
- ⁶⁸ См. Седер Элияху Рабба. гл. 26, стр. 140.
- ⁶⁹ Брахот 33б.
- ⁷⁰ Брахот 17а; ср. Седер Элияху Рабба. гл. 26, стр. 140.
- ⁷¹ Сифрей, Дварим § 31; ср.Иома 86а (барайта).
- ⁷² Сота 31а.
- ⁷³ Сота, там же, и Сифрей, указ. место.
- ⁷⁴ Брахот 39б; ср. Шаббат 61а.

ЕВРЕЙСКИЙ НАРОД И ЕГО МУДРЕЦЫ

Рассмотрение образа "община Израилева" (*кнесет Исразль*) — а это понятие имеет то же значение, что и "народ израильский" (еврейский) и просто "Израиль" (о чем мы скажем в конце раздела) — откроем двумя свидетельствами из нееврейского мира. Одно из них близко к началу обсуждаемой эпохи, а другое — к ее концу.

Гекатей из Абдеры — писатель, достигший зрелости в период жизни Александра Македонского и действовавший в Египте в начале царствования Птолемея I, (то есть около 323 года до н.э., согласно Э.Шюреру) — сообщает, что роль иерусалимских священников не ограничивалась жертвоприношениями и прочими аспектами храмовой службы, на них лежала обязанность сохранения законов Торы, а также судебные функции. Первосвященника он называет "посланцем божественных заповедей", то есть высшим авторитетом в делах Торы. Гекатей рассказывает, что во время народных собраний первосвященник "выносит заповеди Торы, а народ добровольно послушен Торе в такой мере, что немедленно простирается ниц перед первосвященником, который читает им вслух и дает разъяснения"¹.

А свыше семи столетий спустя Августин, один из отцов христианской церкви, писал: "Поистине дивно, что племя иудейское не отказалось от своего Закона ни под властью языческих царей, ни под управлением христиан. Этим оно отличается от других племен и народов: ни один император или царь, в чьей стране они находились, не мог добиться того, чтобы евреи не отличались, соблюдая свой Закон (Тору), от семьи прочих народов"².

Итак, для двух сторонних наблюдателей, писавших в столь отдаленные друг от друга эпохи, было очевидным, что несмотря на произошедшие в жизни евреев коренные изменения, Тора Израилева осталась фактором, определяющим характер этого народа. Но как описанное Гекатеем положение было следствием борьбы против ряда угрожающих и противоречивых явлений, так и удивительная картина, нарисованная Августинном, явилась результатом деятельности поколений мудрецов-законоучителей. В своих галахах, охвативших все стороны жизни, в своем религиозном и познавательном мышлении и в борьбе против течений и мнений, которые они не одобряли, они определили образ нации. Однако, совершая все это, мудрецы непрестанно вглядывались в историю своего народа, в его судьбу со всеми ее превратностями, задумывались над местом отдельной личности в обществе, рассматривали проблемы, связанные с его классовой и экономической структурой, с государственным и духовным руководством им, исследовали смысл существования своей общины и ее роль в семье народов в этом мире, со всеми его пороками и недостатками, а также в прекрасном мире эсхатологического будущего.

Избранничество и действительность

Идея избранности еврейского народа, как она выражена в Библии, естественно, служила таяным и аморальной основой толкования ряда стихов Торы и пророческих книг, касающихся этого вопроса. Мы не намерены собрать здесь подобные толкования, расширяющие смысл слов Пятикнижия и пророков относительно обоснования избрания народа путем Завета, заключенного с праотцами у горы Синай, зависимости этого избрания от исполнения Завета народом израильским и сути самой избранности, выразившейся в любви Господа к Своему народу и Его милостях по отношению к нему. Мы уже обращали внимание на смысл избран-

ности, заключающийся в том, что Израиль находится в непосредственном распоряжении Бога в отличие от других народов, отданных во власть отдельных ангелов и архангелов (*сарим*). Здесь мы обсудим в первую очередь особую проблематику, перед которой стояли мудрецы, верившие в избранность народа, несмотря на превратности времен и эпох.

Слова пророка Амоса (3:2): "Только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши" служили объяснением бедствий и лишений еврейского народа как воспитательный, ведущий к раскаянию фактор; но это объяснение не оставалось неизменным в различные периоды истории.

Автор книги Маккавеев II, описывающий предательство евреев-эллинистов, религиозные гонения Антиоха и страдания мучеников за веру, уже знал результаты освободительной войны, занятия Иерусалима и очищения Храма. В свете этого он дает следующее объяснение:

"Муки ниспосылаются на наш народ не для его уничтожения, а ради поучения, ибо недолговечность нечестивых и скорое их наказание есть знак великой милости. Суд Господень над нами не таков, как над другими народами, которым Он отодвигает наказание в долготерпении Своем, пока не переполнится мера их грехов. Нам же Он не выносит [окончательного] приговора, даже когда беззакония наши достигают предела; поэтому Он вовек не удалит от нас Своей благодати: Он поучает нас карами, но не покинет народ Свой" (6:12-16).

Та же идея заключена и в молитве, которую автор книги вкладывает в уста Иехуды Маккавея и его соратников в день очищения Храма: "Да не наведет Он на них (евреев) подобных бедствий; если же они вернуться к грехам своим, да накажет Он их в милосердии Своем, но не предаст их более в руки хулителей и чужих народов".

Но в III веке н.э., когда Израиль пребывал под властью чужих народов уже веками, находились и "хули-

тели", прибежавшие к указанному стиху Амоса, чтобы опровергнуть претензии евреев на избранное положение их народа. Длительность изгнания и порабощения уже не давала возможности ответа, подобного тому, который дается в книге Маккавеев. "Еретикам", спрашивавшим: "Разве любящий обращается с любимыми им столь жестоко?", отвечал р.Аббаху: "Это похоже на притчу о человеке, давшем заем двум людям — другу и недругу. С друга он взыскивает понемногу [то есть постепенно и длительно], а с недруга — в один платеж"³. "Еретик", задавший этот вопрос, был, по всей видимости, христианином. Если беседа имела место в конце III в.н.э., то он и сам был привычен к насмешкам язычников над учением об избранности как евреев, так и христиан.

Ориген, живший, как и р.Аббаху, в Кесарии, но раньше его, приводит слова, сказанные ему его оппонентом Цельсом: "Взгляни же, однако: как помог Он (Бог) им (евреям) и тебе? Вместо того, чтобы быть повелителями мира, они остались без собственной страны и Храма. А что касается тебя, то если кто-нибудь из вас странствует тайно и бывает обнаружен, его приговаривают к смерти"⁴. Ответ Оригена нас в данном случае не интересует; однако ясно, что еще задолго до Цельса — по крайней мере со времени разрушения Храма и долгое время после неудачного антиримского восстания при Адриане — евреи слышали насмешки иноверцев, касающиеся их низкого политического статуса и бесславного прозябания, явно противоречащего их претензиям на избранность и особую близость к Богу⁵.

Эти доводы действовали на евреев—"еретиков" — будь то иудеохристиане или члены других сект; но что несомненно казалось гораздо опаснее таннаям — это подрыв веры в среде их собственной общины. Ведь на ее укрепление было направлено все их внимание. Ответы, даваемые "еретикам", были не слишком убедительны, да и описания подобных диспутов носят гротескный и не очень серьезный характер⁶.

Более весомы ответы на вопросы о взаимоотношении Израиля и других народов и о значении богоизбранности, задаваемые внутри общины. Многие сообщения, понятые исследователями как полемика с иноверцами и "еретиками", в действительности отражают проблемы, занимавшие самих еврейских мудрецов и разрешаемые ими различными способами. Были таннаи, видевшие в избрании Израиля космический акт. Р.Элазару ха-Модаи принадлежит следующее толкование:

• " 'Что ты вопиешь ко мне?' (Исход 14:15) — то есть нуждаюсь ли Я в указании относительно моих же сыновей: 'О сынах Моих и деле рук Моих укажете ли Мне?' (Исайя 45:11) — ведь они приготовлены Мною уже с шести дней сотворения мира, как сказано: 'Если сии уставы перестанут действовать предо Мною, говорит Господь, то и племя Израилево перестанет быть народом предо Мною навсегда' (Иеремия 31:35—36)'" .

Р.Элазар ха-Модаи всего лишь возвращается здесь к идее, принятой в широких кругах задолго до разрушения Храма, согласно свидетельству ряда псевдоэпиграфических и евангельских источников⁸. Идея, согласно которой избрание Израиля было задумано Богом еще во времена сотворения мира, естественно, превращает его избрание в нечто вечное и безусловное.

• Таковой была система р.Акивы, сказавшего: "Излюбленны израильтяне, ибо названы сынами Господа; еще бо́льшая любовь явлена им, так как им известно, что они названы сынами Господа, как сказано: 'Сыны вы Господу, Богу вашему' (Втор.14:1)". Великий таннай сам поясняет выражение и смысл этой любви: "Излюбленны израильтяне, ибо им дано орудие, которым создан мир; еще бо́льшая любовь явлена им, так как им известно, что им дано орудие, которым создан мир, как сказано: 'Ибо доброе учение преподал Я вам; Закон Мой (Тору) не оставляйте' (Притчи 4:2)"" . Вслед за р.Акивой его ученик, р.Меир, говорил: "Хотя они полны пороков, они названы сынами, как сказано: 'Он

ли сделал дурно (*шихет ло*)? Нет, дети Его — их порок' (Втор. 32:5) ”¹⁰.

Аморай также ставили Тору и Израиль на первое место в списке вещей, предшествовавших сотворению мира. От имени р.Шмуэля б.р.Ицхака сообщается: ”Мысль об Израиле предшествовала всему... Если бы Господь Пресвятой не предвидел, что после 26 поколений Израиль получит Тору, то в ней не было бы написано: 'Повели сынам Израиля...' ”¹¹.

Сознание избранности, носящей космический и вечный характер, сопровождалось беспокойным чувством разрыва с действительностью, как это выражено провидцем — автором ”Четвертой книги Эзры”:

”Ты сказал, что ради нас Ты создал мир. О прочих же народах; порожденных Адамом, Ты сказал, что они — ничто и подобны плевку; с каплей из ведра Ты сравнил множество их. А ныне, о Господи, те, кто считались ничем, правят нами и поедают нас. Мы же, народ, который Ты назвал Своим первенцем, единственным, избранным и возлюбленным, мы преданы в руки их. И если ради нас создан мир, почему же нет нам удела в нашем мире? Доколе это?”¹².

Это чувство несоответствия реальности сознанию избранности нашло выход в вере в Избавление с различными ее вариациями, на чем мы еще остановимся ниже.

Однако не все таннаи и амораи придерживались учения о космическом и вечном характере избранности еврейского народа, что нашло отражение в воззрениях, которые можно назвать относительно исторической концепцией. Она связана с определенными условиями и обстоятельствами; народ в ней играет активную роль и даже сам является тем, кто делает выбор. Так, р.Элазару б.Азарии принадлежит следующее толкование: ” 'Господа превознес ты ныне... и Господь ныне же вознес тебя' (Втор. 26:17—18). Господь Пресвятой сказал Израилю: Вы сделали (провозгласили) Меня Единственным в мире, и Я делаю вас единственными в мире. Вы сделали Меня Единственным в

мире, как написано: 'Слушай, Израиль: Господь — Бог наш, Господь Един' (там же 6:4), и Я делаю вас единственными в мире, как сказано: 'Кто подобен народу Твоему Израилью, единственному племени на земле?' (4 Хроники 17:21)''¹³. Здесь избрание Господа Израилем предшествует избранию Израиля Господом. Сходным образом р.Ишмаэль толковал стих: " 'Людьми святыми будете Мне' (Исход 22:39—31): когда вы святы, вы — Мои''¹⁴. Итак, прежде всего сыны Израиля должны освятить себя, и лишь затем они удостоиваются права зваться святым народом.

. Правда, в анонимном таннаитском мидраше отвергается мысль о том, что вначале Израиль избрал Господа, но все же процесс избрания описывается в нем как событие в ходе истории, а не как акт, предшествующий сотворению мира:

" 'Ибо доля Господня — народ Его' (Втор. 32:9). Вот притча о царе, у которого было поле, и он сдал его в аренду. Стали арендаторы обкрадывать его. Отнял он у них [поле] и передал его их сыновьям. Но те оказались еще хуже первых. Отнял он [поле] у их сыновей и передал его их внукам. Но эти были еще хуже. Родился у него сын, и он сказал им: 'Убирайтесь из моих владений; я не хочу, чтобы вы были здесь. Отдайте мне мой участок, чтобы я объявил его своим'. Так же, когда в мире появился праотец Авраам, среди его детей оказались негодные: Исмаил и все сыновья Кетуры. Когда появился в мире Исаак, и среди его детей оказались негодные: Исав и все князья Эдомовы, и были они еще хуже прежних. Когда же явился Иаков, у него не было негодных детей — все его сыновья родились хорошими, как сказано об этом: 'Иаков — муж непорочный, живущий в шатрах' (Бытие 25:27). Откуда известно, что Господь объявил Своей долей Иакова? Это согласно сказанному: 'Ибо доля Господа — народ Его; Иаков — наследственный удел Его' (Втор. там же). И сказано также: 'Ибо Иакова избрал Себе Господь' или 'Иаков избрал себе Господа' (Псалом 135 [рус. 134] : 4); поскольку здесь есть неясность

и мы не знаем, Господь избрал Иакова или Иаков избрал Господа, Писание учит: 'Израиль — собственность Его' (там же). И все еще есть неясность и мы не знаем, Господь избрал Израиль в собственность Себе или Израиль избрал Господа; поэтому Писание учит: 'Тебя избрал Господь, Бог твой, быть Ему народом собственным' (Втор. 14:2). А откуда известно, что Иаков также избрал Господа? Из сказанного: 'Не такова доля Иакова' (Иеремия 10:16) ¹⁵.

Приведенное толкование, собственно, составлено из двух отдельных отрывков, и место их соединения по-прежнему заметно. Первое толкование подчеркивает идею избрания и явственно предполагает, что именно Бог избрал Себе долю (то есть народ), как это следует из стиха Второзакония, принятого за исходный. Второе же толкование основывается на стихе из Псалмов, который можно понимать двояко, так что "мы не знаем, Господь ли избрал Иакова или Иаков избрал Господа". Толкователь видит решение вопроса в двойном избрании. Из стиха Второзакония он заключает, что Господь избрал Израиль, а из стиха книги Иеремии, где сказано: "Не такова доля Иакова", причем это следует за словами пророка о людях, избравших язычество, он делает вывод, что Иаков избрал Господа.

Итак, избрание со стороны Господа вызывает ответное избрание со стороны Иакова. И действительно, таннай р.Иехуда делает последнее условием соблюдения первого. Не соглашаясь с приводившимся выше толкованием своего товарища р.Меира, он говорил: " 'Вы — сыны Господу, Богу вашему'... Если вы ведете себя как сыны, то вы — сыны; а если нет — вы уже не сыны" ¹⁶. Этот селективный процесс избрания, длящийся в течение поколений, подтверждением чему служит ряд стихов из Пророков и Писаний", и описываемый сходным с таннаитско-мидрашистской литературой образом также в апокрифах и псевдоэпиграфах ¹⁸, освобождает богоизбранность от момента произвола. Избрание превращается в выбор или отбор.

Так, "некая матрона спросила р.Иосе: 'Ваш Бог приближает того, кого пожелает [то есть произвольно]? Он же поднес ей корзину фиг; она стала отбирать, какие получше, — отбирала и ела. Тогда он сказал ей: 'Ты умеешь выбирать. А Господь Пресвятой — что же, Он не умеет выбирать? Когда Он видит, что кто-нибудь поступает хорошо, Он избирает его и приближает к Себе' "19.

Аморай р.Иехуда б.р.Симон прибег к древней вере в сотворение мира ради Торы и связал ее с мотивом избранничества. То и другое вместе, объединенное в изящном толковании, превращает Израиль из народа избранного в того, кто избирает:

" 'Словно роза (точнее 'лилия') меж терний' (Песнь Песней 2:2). У царя был сад. Он насадил там ряды смоковниц, виноградных лоз и гранатовых деревьев. Как-то пришел царь взглянуть на свой сад и увидел, что он полон сорняков и колючек. Послал он работников срубить его, но нашел там одну розу. Взял ее и понюхал, и полегчало ему. И сказал он: 'Достаточно одной этой розы, чтобы ради нее сохранять весь сад'. Так же и весь мир создан только ради Торы. Двадцать шесть поколений взирал Господь Пресвятой на Свой мир, и видел, что он полон сорняков и колючек, вроде поколения Эноша и поколений Потопа и Содома. Он хотел было разорить и уничтожить его, как сказано: 'Господь над потопом воссел' (Псалом 29 [рус. 28] :10), но нашел там одну розу, то есть Израиль. Взял Он ее и обонял, давая им Десять заповедей; и полегчало Ему, когда они сказали: 'Сделаем и будем послушны' "20.

Положительный отклик народа израильского и принятие им Торы — вот что превратило его избрание в совершившийся факт, и с принятием Торы утвердилось мироздание в целом. Понятно, что еще оставалось место для обвинений со стороны оппонентов, заявлявших, что другим народам Господь попросту не предлагал Тору. Но уже сам этот факт — даже если Израиль принял ее добровольно и без принуждения — превра-

щает его избрание в нечто произвольное. И действительно, подобные утверждения, по всей видимости, можно было слышать. Чтобы разрешить эту трудность, танныи "дописали" библейский рассказ:

— Народам мира предлагалась Тора, чтобы не дать им повода утверждать перед Господом: "Если бы нам предложили, мы бы приняли [ее]". Поэтому им было это предложено, но они не приняли [ее], как сказано: "... Господь от Синая пришел" и т.д. (Втор. 33:2). Он открылся сынам нечестивого Исава и спросил их: "Принимаете ли вы Тору?" Они ответили: "А что в ней написано?" Он сказал им: "Не убий". Тогда они сказали Ему: "Но это же наследие, завещанное нам нашим праотцем, как сказано: 'Своим мечом будешь жить' (Бытие 27:40)". Открылся Он сынам Аммона и Моава. Спросил их: "Принимаете ли вы Тору?" Они ответили: "А что в ней написано?" Он сказал: "Не прелюбодействуй". Тогда они сказали Ему: "Мы все произошли от прелюбодеяния, как написано: 'И забеременели обе дочери Лота от своего отца' (там же 19:36)". Открылся Он сынам Исмаила. Спросил их: "Принимаете ли вы Тору?" Они ответили: "А что в ней написано?" Он сказал: "Не кради". Тогда они сказали Ему: "Но это же благословение, полученное нами от нашего праотца, как написано: 'И был он человеком диким' (там же 16:12), и написано также: 'Я был украден' (исмаильянами. Там же 40:15)". А когда явился Он Израилю, и "пламя Закона одесную [с правой стороны] Его" (Втор. 33:2), то все открыли уста и сказали: "Все, что говорил Господь, сделаем и будем послушны!" (Исход 24:7)²¹.

Под "народами мира", которым наш толкователь не хотел давать повода для определенных утверждений, он имел в виду несомненно язычников. А император Юлиан вопрошал христиан:

"Если Бог — это не только Бог евреев, но и Бог остальных народов, то почему им (евреям) Он столь щедро посылал дар провидения, и Моисея, и помазание, и пророков, и Закон (Тору)... а нам — ни про-

рока, ни помазания, ни наставника, ни вестника, который оповестил бы нас о благодати Его любви, предназначенной нам?.. Более того, Он даже скрывался от нас мириады или, если хотите, тысячи лет, позволяя всем живущим от восхода солнца до захода его и от северного полюса до краев юга служить идолам — как вы их называете — в столь глубоком невежестве, кроме одного маленького народа, который поселился в части Палестины менее двух тысяч лет тому назад...”²².

Это высказывание императора, прозванного Отступником, направлено против учения апостола Павла и его приверженцев, по мнению которых народы, уверовавшие в Иисуса Христа, наследовали место народа израильского. Однако из таннаитских мидрашей мы узнаем, что Юлиан лишь повторил доводы язычников, выдвинутые против евреев уже около двух столетий до него. Данный еврейскими мудрецами ответ предназначен не для умиротворения иноверцев. Он содержит определенный момент перехода из обороны в нападение своим утверждением, что язычникам была предложена возможность принять Тору, но они этого не сделали. Заповеди, вызвавшие их сопротивление, — “не убий”, “не прелюбодействуй” и “не кради” — характерны не только для Израиля. Они считались входящими в число заповедей “сынов Ноя”²³, соблюдение которых возложено на все человечество в целом:

“Не было ни одного народа, к которому Он (Бог) не ходил и не говорил бы, стуча в каждую дверь, не пожелают ли они принять Тору... Может быть, они послушались и приняли? Однако, Писание учит: ‘Они не исполняют этого’ (Иехезкель 33:31), а также сказано: ‘И совершу в гневе и негодовании мщение над народами, которые не послушались’ (Миха 5:14–15). Нет, даже в семи заповедях, которые приняли сыновья Ноя, они не смогли устоять, пока не отказались и от них, передав их Израилю”²⁴.

Несомненно, здесь мы имеем свидетельство оценки нравственного уровня народов, с которыми евреи вступали в контакты²⁵, хотя и резко выраженное вви-

ду полемической тенденции источника. Но и это толкование было призвано повлиять в основном на саму общину изнутри. Оно передавалось из поколения в поколение, служа оправданием дарования Торы именно Израилю и этим укрепляя чувство избранности, причем в активном смысле. Известно следующее толкование р.Иехошуа б.Леви на стих Плача Иеремии 3: 1: "Я человек, познавший горе от жезла гнева Его"²⁶:

"Сказала община Израилева: 'О Владыка миров! Я привычна: все, что Ты желаешь, постигает меня'. Это похоже на притчу о знатной женщине, на которую разгневался царь, изгнав ее из своего дворца. Что же она сделала? Спряталась за колонной. Когда царь проходил мимо, сказал ей: 'Ты дерзка!' Она же ответила: 'Государь мой, царь! Мне это пристало, потому что ни одна женщина не принимала тебя, кроме меня'. Царь же сказал ей: 'Нет, это я отвергал других женщин ради тебя'. Но она возразила: 'Это не так: они не приняли тебя'. Так же сказала община Израилева Господу Пресвятому: 'Владыка миров! Мне это подобает, так как ни одна община не приняла Твою Тору, кроме меня'. Сказал Господь: 'Нет, это Я отверг все общины ради тебя'. Но она возразила: 'Это не так: они не приняли [Тору]. Зачем ходил Ты на гору Сеир? Не для того ли, чтобы дать Тору сынам Исава? Но они ее не приняли. А в пустыню Паран? Не для того ли, чтобы дать Тору сынам Исмаила? Но они не приняли ее. А зачем Ты ходил к аммонитянам и моавитянам? Не для того ли, чтобы дать Тору сынам Лота? Но и они не приняли ее... Сколько добра сделала я для Тебя! Я святила имя Твое у [Красного] моря, воспела Тебе песнь; я с радостью приняла Твою Тору, которую не приняли народы. И после всего этого прославления 'я — человек, познавший горе!' "²⁷

Ответ, даваемый таннаями иноверцам, видевшим произвол в избрании Израиля, использован р.Иехошуа б.Леви (будучи вложен в уста "общины Израилевой") как доказательство того, что еврейский народ принял Тору добровольно. И это вновь дает повод для жало-

бы на судьбу, противоречащую избранности. В этой жалобе "общины Израилевой" имеется определенный отклик на доводы иноверцев, о которых мы говорили. Но в то же время она вызывала различную реакцию, в частности у тех мудрецов, которые не считали избрание космическим и произвольным актом и не желали отказаться от мысли, что сыны Израиля приняли Тору по собственной воле, и признать вместо этого мнение, согласно которому утверждалось, что Господь "наклонил над ними гору [Синай], как бочку" (чтобы вынудить их принять Тору, о чем говорилось выше, в разделе "Заповеди").

Можно отметить три различные реакции на указанную жалобу. Одна проистекает из рассмотрения истории народа и его отношения к Богу с момента получения Торы. Другая основана на восприятии народа в настоящем как общности единиц, ответственных друг за друга. Третья разрешает эту сложную проблему, приоткрывая дверь универсальной концепции избранности Израиля.

С принятием Торы совпал по времени грех золотого тельца. Были таннаи, подчеркивавшие тяжесть этого всенародного греха в такой мере, что это бросает тень на все произошедшее у Синая, лишая его положительного смысла:

"Мы находим, что наши предки, стоя у горы Синай, пытались перехитрить Всевышнего, сказав: 'Все, что говорил Господь, сделаем и послушаем' (Исход 24:7), и обманом найти путь к сердцу [Небесного] Суда, как сказано: 'О если бы сердце их было таково' (Втор. 5:26). А если ты скажешь, что не все открыто и известно Ему, то Писание учит: 'Льстили Ему устами своими... сердце же их было не право пред Ним', и все же 'Он, Всемиловитый, простил прегрешение' (Псалом 78 [рус. 77] :36—38)"²⁸.

Итак, в том, что слово "сделаем" было сказано раньше, а потом — "послушаем" (обычный перевод — "сделаем и будем послушны"), заключалась в какой-то мере людская хитрость, которая была ясна

Господу, но Он как бы прошел мимо этого так же, как простил грех золотого тельца.

Невысокий общий уровень народа израильского у горы Синай ослабляет впечатление измены в истории с золотым тельцом и несколько снимает напряжение, что нашло свое выражение в жалобе. Однако даже те мудрецы, которые ничуть не задевали совершенства самого акта принятия Торы, умеряли изложенную жалобу при упоминании золотого тельца. Изготовив тельца, израильтяне лишились того высокого положения, какого достигли прежде у Синая. Таннай р.Шимон б.Иохай считал слова пророка Амоса (5:25): "Приносили ли вы Мне жертвы и хлебные дары в пустыне?" констатацией фактора и объяснял его как наказание Израилю. Он говорил:

"Израиль не приносил жертв Тому, Кому приносило жертвы колено Леви, как сказано: 'Возлагают курение пред Тобою и всесожжение на жертвенник Твой' (Втор. 33:10)... Израильтяне идолопоклонствовали, но колено Леви не поклонялось идолам, как сказано: 'Соблюдают речение Твое' " (там же : 9)²⁹.

Но наказание было временным, так как грех золотого тельца был не первым и не последним. Были мудрецы, принявшие историческую оценку, изложенную в 20-й главе книги Иехезкеля, согласно которой бунт сынов Израиля начался еще в Египте, и утверждавшие, что те не слушали Моисея (см. Исход 6:9), пришедшего к ним с вестью об избавлении, "ибо им казалось трудным отказаться от чуждого служения (язычества)"³⁰. И все же Бог вывел их из Египта и даровал им Тору и заповеди, "чтобы знали, что Я — Господь, освящающий их" (Иехезкель 20:12). А аморай р.Шмуэль б.Нахман связал слова Иехезкеля со стихом Притч (10:12): "Ненависть возбуждает раздоры, но все грехи покрывает любовь" в следующем толковании:

"...Около девятисот лет существовала скрытая ненависть между сынами Израиля и их Отцом Небесным — с тех пор, как они вышли из Египта, и пока не явился Иехезкель, сказавший им: 'Отбросьте мерзости

(идолов) с глаз долой' и т.д. (20:7)... А 'Все грехи покрывает любовь' — это любовь, какую Господь Пресвятой возлюбил Израиль: 'Я возлюбил вас, говорит Господь' (Малахи 1:2)"³¹.

Таким образом, только "ненависть, которую воздвигли израильтяне между собой и своим Отцом Небесным", побудила пророка Иехезкеля открыть грех, совершенный ими в Египте и скрываемый Господом в силу Его любви в течение девяти столетий. Любовь эта выражается в том, что могут быть забыты дурные поступки, но не Завет. Так, Реш-Лакиш (р.Шимон б.Лакиш) говорил:

— Община Израилева сказала Господу Пресвятому: "Так заведено в мире: даже царь из плоти и крови, беря вторую жену, помнит и первую. А Ты оставил меня и забыл". Сказал Господь пророку: иди и скажи общине Израилевой: "Дочь моя! Двенадцать знаков зодиака создал Я на небе ... и всех их создал только для тебя. А ты говоришь: оставил и забыл. 'Забудет ли женщина грудное дитя свое, не жалея сына чрева своего?' (Исайя 49:15)". Тогда она спросила Его: "Владыка мира! Поскольку у престола славы Твоей ничего не забывается, то, может быть, Ты не забудешь (не простишь) мне и случай с [золотым] тельцом?" Он ответил: " 'И это забудется' (там же)". И снова она спросила: "Повелитель мира! Раз у престола славы Твоей есть вещи, которые забываются, то, может быть, Ты забудешь, что было со мной у Синая?" Он ответил " 'Но Я Тебя не забуду' (там же)". То же самое сказал р.Элазар от имени р.Ошайи: "О чем написано: 'И это забудется' ? — о [золотом] тельце; а 'Но Я тебя не забуду'? — о том, что произошло у Синая"³².

Убежденность Реш-Лакиша в том, что события у Синая не забудутся, проистекает из его уверенности в вечности избрания Израиля. Однако и от него не укрывается отсутствие проявлений, которые свидетельствовали бы об этом избрании и о близости народа к Богу. Объяснение этому он находит в поведении народа в решающие моменты его истории. Так, о Втором

храме говорилось, что в нем не хватало пяти вещей по сравнению с Первым, и среди них называли Святой Дух³³. Последнее Реш-Лакиш — в отличие от р.Иоханана — связывал не с тем фактом, что Второй храм был построен по указу Кира, который был потомком Иефета, а с тем, что изгнанники того времени не послушались призыва этого царя: "Кто есть из вас, из всего народа Его — да будет Бог его с ним, и пусть идет он в Иерусалим" и т.д. (Эзра 1:3), "ибо так сказал Господь Пресвятой: если пойдут [туда] все израильяне, будет там Присутствие Божие; а если нет — они получат только Глас с неба (*бат-кол*)"³⁴.

В следующем за Реш-Лакишем поколении мудрецы Эрец-Исраэль так толковали слова "Если бы она была стеной" (Песнь Песней 8:9): "Если бы сыны Израиля пришли из изгнания стеной (то есть дружно), то Храм не был бы вторично разрушен"³⁵. Эту причину разрушения Второго храма "отыскиали" уже в начале рассматриваемого периода. Такие толкования имели актуальное значение, так как принадлежали амораям Эрец-Исраэль, которые недолюбливали своих коллег из Вавилонии³⁶. Это видно не из прямых выражений неприязни и враждебности, но возможно, еще более заметно на примере саркастического объяснения задержки приезда Эзры в страну:

"...Эзра, его последователи и товарищи не сразу прибыли в страну. Почему же Эзра не приехал сразу? Потому, что ему нужно было проверить свою ученость у Баруха б.Нерии. Поэтому должен был прибыть Барух р.Нерия. Но говорили, что Барух б.Нерия был стар и грузен, так что его невозможно было нести даже в паланкине"³⁷.

Даже многое из того, что было сказано этими аморами в связи с оценкой периода Второго храма (включая также и начало этого периода), отличается актуально-полемическим характером, все же в их высказываниях нельзя не заметить наличия определенного элемента: реального воплощения избранничества, степень и особенности которого связаны с числовыми

пропорциями среди народа. Эти взгляды амораев соответствуют учению р.Шимона б.Иохая. Именно этот таннай — несмотря на ряд своих крайне индивидуалистических высказываний — говорил: "Почему можно сказать, что если бы в Израиле не хватало хотя бы одного человека, то Присутствие Божие не открылось бы им? Потому что написано: 'На третий день сойдет Господь, на глазах в с е г о народа, на гору Синай' (Исход 19:11)"³⁸. Таким образом ниспослание Торы — что является основой избрания Израиля — было обусловлено "стопроцентным" участием народа: ни один не отсутствовал. С этим мнением согласен и р.Иехуда ха-Наси³⁹. Однако требовалось не только всенародное участие, но и единство, причем тот же законоучитель — цитируемый как "Рабби" — подчеркивал этот факт и объяснял его смысл:

— К чести Израиля будь сказано, что, когда все они стояли у горы Синай, чтобы получить Тору, все единодушно были готовы принять Царствие Небесное с радостью, и более того — ручались друг за друга. Господь Пресвятой открылся им, чтобы заключить с ними Завет не только в явном, но и в тайном. Но они сказали Ему: "В явном мы заключаем с Тобой Завет, но не в тайном, чтобы не согрешил кто-нибудь из нас втайне, когда вся община поручилась за него, как сказано: 'Тайное — Господу, Богу нашему, а явное — нам и сынам нашим' (Втор. 29:28—29)"⁴⁰.

Итак, избран был весь народ в целом, и Завет заключен на условии, что все сыны Израиля "ручаются друг за друга"⁴¹. Р.Шимон б.Иохай, подчеркивавший (как мы видели выше) значение целостности общины в момент избрания, разъяснил и смысл взаимного поручительства:

— Это подобно людям на одном корабле. Взял один из них сверло и принялся сверлить на месте, где находился. Его товарищи сказали ему: "Что ты делаешь?!" Он ответил: "А вам-то что? Разве я сверлю не под самим собой?" Они возразили: "Но ты же топишь наш корабль! Иов тоже говорил: 'Если я и правда ошибся,

моя ошибка остается при мне' (Иов 19:4). Но его друзья возражали: 'Он прибавляет к греху своему преступление, и нас берет в соучастники' (буквально 'бьет по рукам', там же 34:37). Так и Ты приобщаешь нас к своим неверным действиям"⁴².

Лишь наказание грешников освобождает общину от лежащей на ней ответственности. Толкование: " 'Да истребится та душа из среды народа своего' (Числа 15:30 и др.) — и будет народ благополучен" повторяется во всех талмудических мидрашах⁴³, что свидетельствует о его древности.

Стих "Кто подобен народу Твоему, Израиль, единственному племени на земле" (или "единому народу на земле", II Самуил 7:23), в котором еврейские мудрецы, как уже говорилось, видели выражение избрания Израиля как "народа святого", (что значит: "отделившиеся от других народов и отбросившие их мерзости"⁴⁴), давая им также повод для заключения, что еврейский народ "подобен единому телу и единой душе... Один из них согрешил — и все несут наказание, как сказано: 'Вот Ахан, сын Зерахов, нарушил завет, а гнев был на весь Израиль, и он не был единственным человеком, умершим за свое беззаконие' (Иисус Навин 22:20). Страдает один из них, а чувствуют это все, поэтому сказано: 'Израиль — овца, рассеянное стадо' (Иеремия 50:17) *; как если у овцы болит один из членов, все прочие члены чувствуют это, так и Израиль: один страдает, а чувствуют все. Не так другие народы: там все радуются [беде] ближнего"⁴⁵.

Израиль стал "единым народом" путем Завета и не может радоваться, когда часть его терпит наказание или страдает, как это принято у других народов, которые, даже будучи единоверцами, разделены на различные этнические группировки, ведущие войны друг с

* *Се пзура Исраэль*. Толкование использует формальное несоответствие упоминания рассеяния (что предполагает множественность) и единственного числа слова *се* ("овца", в переводе "стадо"). (Прим. перев.)

другом. Уже таннай р.Иоханан б.Торта, живший во времена восстания Бар-Кохбы, причиной разрушения Второго храма считает то, что люди "ненавидели друг друга понапрасну"⁴⁶. А аморай, драматически описавший заступничество праотца Авраама за своих потомков в ночь Девятого Ава, влагает в уста Господа следующие слова как решающий довод в пользу разрушения Храма: "Мало того — они еще радовались падению друг друга"⁴⁷. Наказание израильского народа в целом — это следствие взаимного поручительства и включено в условия избрания, сделавшего Израиль "единым (или "единственным") народом на земле". Сама идея избрания уже подразумевает взаимное поручительство и, само собой разумеется, коллективное наказание. Поэтому не остается места для жалоб, так как это взаимное поручительство делает возможным очищение (*каппара*) и сохранение особых отношений между Израилем и его Богом. Относительно истории с Аханом, где находили свидетельство тому, что "сыны Израиля ответственны друг за друга", р.Абба б.Завда сообщает от имени Рава: " 'Согрешил Израиль' — это значит: хотя и согрешил, он все же Израиль"⁴⁸, что Раши поясняет так: "Поскольку не сказано 'согрешил народ' [в безымянной форме], то их священное имя остается за ними".

Это взаимное поручительство, навлекающее наказание на весь народ, несущий общую ответственность, является в определенной мере и залогом возвращения Израиля на путь истинный и вечности этой общины. Слова Иеремии (11:16): "Зеленеющей маслиною, красующейся прекрасными плодами, назвал тебя Господь" толковали р.Иехошуа б.Леви и р.Иоханан. Р.Иехошуа говорил:

"Почему Израиль сравнивается с масличным деревом? Чтобы показать тебе, что как листья масличного дерева не опадают ни в солнечные, ни в дождливые дни, так и Израиль не исчезнет ни в этом, ни в будущем мире".

А р.Иоханан говорил:

”Почему Израиль уподоблен масличному дереву? Чтобы показать тебе, что как маслины не дают елея, пока их не выбьют, так и Израиль не кается иначе, как путем мучений”⁴⁹.

Оба толкования дополняют друг друга. Нелегко приходит Израиль к покаянию, но это упорство (жестокость) помогает ему и в борьбе за самосохранение. Товарищ р.Иоханана, Реш-Лакиш, сказал, что сыны Израиля — самые упорные или ”крепкие” (*аззин*) среди народов ⁵⁰. Смысл его слов проясняется при чтении барайт, приводимых в той же связи:

”Вот учение от имени р.Меира: Почему Тора дана сынам Израиля? Потому, что они упорны. А школа р.Ишмаэля учит: ’Пламя Закона одесную Его’ (Втор. 33:2). Сказал Господь Пресвятой: ’Эти достойны Закона пламенного’. Говорят: ’Их законы — это пламя, и если бы Тора была дана не Израилю, никакой другой народ или община не смогли бы выдержать их’ ”⁵¹.

Итак, только Тора делает упорство (*аззут*) положительным качеством, а без нее последнее было бы труднопереносимым. Отсюда мы видим, что школа р.Ишмаэля усматривала именно в упорстве свойство, сделавшее Израиль достойным получить ”пламя Закона”.

Приведенное изречение, исходящее из оценки характера еврейского народа и заканчивающееся (хотя и своеобразно) намеком на то, что дарование Торы Израилю пошло на благо и другим народам мира, послужит нам переходом к третьей группе высказываний. Именно универсальный момент избрания народа израильского, взятый за основу в этих высказываниях, объясняет разрыв между избранничеством Израиля и его порабощением в рассматриваемое время, а также его историей, полной тяжелых и горьких испытаний.

Избранничество и обращение в иудейство

В мидраше, авторство которого также приписывается школе р.Ишмаэля, говорится:

” ’Лик Владыки, Господа Бога Израилева’ (Исход 34:23). Зачем так сказано? Ведь уже сказано: ’Лик Владыки, Господа’; чему же учат нас слова ’Бога Израилева’? Тому, что Он связал Свое имя с Израилем особенно тесно. Так же ’Слушай, Израиль: Господь — Бог твой, Господь Един’ (Втор.6:4). Зачем так сказано? Ведь уже сказано: ’Господь, Бог твой; чему же учат нас слова ’Господь Един’? Тому, что Он связал Свое имя с нами особенно тесно. Так же ’Поэтому так сказал Господь, Бог Израилев’ (II Цари 21:12). Зачем так сказано? Ведь уже сказано ’Вот Я, Господь, Бог всякой плоти’ (Иеремия 32:27); чему же учат нас слова ’Бог Израилев’? Тому, что Он связал Свое имя с Израилем особенно тесно. Так же ’Слушай, народ мой, Я буду говорить, о Израиль! Я буду свидетельствовать против тебя; Я, Бог, твой Бог’ (Псалом 50 [рус.49]:7), то есть ’Я — Бог всех обитателей мира, и все же связал Мое имя только с Израилем’ ”⁵².

Итак, ”Бог всякой плоти” связал Свое имя особенно тесно с Израилем, следовательно, роль Израиля — доведение познания Бога Израилева до сведения всего мира. Хорошо известен факт распространения веры Израиля среди народов стран еврейского рассеяния и результат этого — появление множества прозелитов и так называемых ”богобоязненных” (*йир’ей-Адонай*) на просторах Римской империи и районов, находившихся в сфере эллинистической культуры. Нас интересует в первую очередь отражение этого факта во взглядах на место ”общины Израилевой” в семье народов, на ее особенности и предназначение.

Мы желали бы проследить за тем, в какой мере и каким образом такие события, как разрушение Храма, потеря Иудеей остатков государственной независимости, распространение христианства и его миссионерская деятельность, повлияли на взгляды того времени и насколько сохранились основные верования, не затронутые ни этими событиями, ни угасанием процесса перехода в иудаизм. Начнем с высказываний второй половины III века. Так, р.Элазар говорил:

”Господь Пресвятой рассеял сынов Израиля между народами только для того, чтобы к ним присоединились прозелиты (геры), как сказано: ’Посею... для Себя на земле’ (Хошеа 2:25 [рус. 23]). Ведь человек сеет *сеа* только для того, чтобы прибавилось несколько *кóров*”⁵³.

А р.Хошайя сказал (используя созвучные слова):

— Почему написано: ”Праведность Его предводительства (*пирзоно*) в Израиле” (Судьи 5:11)? Господь Пресвятой поступил с Израилем праведно, рассеяв его (*пзаран*) среди народов. Так сказал один еретик р.Иехуде Несиа:⁵⁴ ”Мы лучше вас. Ведь о вас написано: ’Шесть месяцев пробыл там Иоав и все израильяне, пока не истребили весь мужской пол в Эдоме’ (II Цари 11:16). А среди нас вы находитесь годами, и мы вам ничего не сделали”. Сказал ему (р.Иехуда): ”С твоего позволения, тобой займется один из учеников”. Занялся им р.Хошайя и ответил ему: ”Это потому, что вы не знаете, как поступить. Истребить всех [евреев]? Но они не все среди вас. А если только тех, что среди вас — то вас назовут царством убийц” (или ”разделенным царством”)⁵⁵. Сказал [еретик]: ”Клянусь ... с этим мы встаем и с этим ложимся” (то есть ”только об этом и думаем”, согласно комментарию Раши).

Эти два высказывания содержат совершенно разные объяснения того, что Израиль рассеян между народами. Молодой ученый, р.Элазар, утверждает, что Господь рассеял евреев между народами только для того, чтобы к ним присоединились прозелиты. Это утверждение сближает его с прежними поколениями, гордыми силой влияния Торы Израилевой на нееврейское окружение⁵⁶. Ответ р.Хошайи, высказанный в определенной ситуации, начинается не с объяснения причины рассеяния, а со спора между ”еретиком” и еврейским ученым. ”Еретик”, о котором идет речь, был не евреем, а язычником, но, видимо, интересовался священными книгами евреев. Были язычники, находившие таким образом путь либо к принятию иудаизма⁵⁷, либо к крещению⁵⁸; но были и такие, в кото-

рых подобное чтение лишь укрепляло неприязнь и сопротивление еврейству, заложенные в них согласно их природе. Нельзя забывать, что даже в период, когда еврейская диаспора и Тора представляли собой притягательную силу и приводили к прозелитизму, имели место ненависть и резкая критика, своими утверждениями заложившая основу антисемитских "теорий".

Характер контактов с другими народами и опыт взаимодействия с теми язычниками, которые приблизились к иудаизму и читали Библию, определяли и реакцию еврейских мудрецов. Так, против мнения р.Элиэзера, утверждавшего, что "никому из инородцев (или язычников) нет удела в будущем мире", выступил р.Иехошуа, сказав: "Имеются праведники среди народов, которым уготован удел в будущем мире" (Тосефта, Санхедрин 13:2, стр. 434). Выясняется, что изречение: "Даже инородец (гой), занимающийся Торой, подобен первосвященнику" является не чем иным, как следствием положительного опыта. Согласно некоторым источникам оно передается таннаем р.Ирмеей из окружения р.Иехуды ха-Наси, знавшим историю отношений "Рабби с Антонином"⁵⁹. По другим источникам, автором изречения является р.Меир⁶⁰, который, правда, жил и действовал в тяжелый период гонений, отмеченный антиеврейскими указами. Но и тогда встречались люди, помогавшие преследуемым евреям, и те, естественно, объясняли их действия занятиями Торой и заповедями. Именно ученик р.Меира, Иехуда б.Шаммуа, получил во время гонений совет "от одной матроны, у которой собирались все знатнейшие люди Рима. Она сказала [еврейской делегации]: 'Придите вечером и выступите'. Те пришли и выступили вечером, говоря: 'Во имя Небес! Разве мы не ваши братья? Разве мы не дети одного Отца? Чем мы отличаемся от любого другого народа и племени, что вы издаете против нас столь тяжкие законы?' И отменили их"⁶¹.

Но и наоборот: в периоды, когда Империя была более снисходительна к евреям, находилось немало представителей других народов, продолжавших дер-

жаться политики, характерной для Адриана. К ним-то и принадлежал "еретик", беседовавший с р.Иехудой Несиа. При этом он воспользовался вычитанным из книги Царей рассказом о походе Иоава на Эдом, чтобы обосновать языческое обвинение евреев в бесчеловечности, проистекающей из отчужденности, в отличие от греко-римского "человеколюбия" ("филантропии").

Р.Хошайя, которому р.Иехуда Несиа поручил дать ответ "еретику", не стал заниматься апологетикой действий Иоава. Вместо этого он сам перешел в наступление. "Человеколюбие", о котором говорил "еретик", не только не применяется по отношению к евреям, но более того: Римская империя замышляла стереть еврейский народ с лица земли (память гонений Адриана была еще свежа), и если не осуществила этого, то лишь благодаря совершенной Господом милости. Он отдал во власть "нечестивого царства" лишь часть Своего народа, и поэтому Рим не в силах его истребить. В конце беседы "еретик" признает и даже клянется, что вопрос об уничтожении Израиля действительно не дает покоя ему и его окружению.

Этот рассказ доказывает, что и в период распространения христианства невозможно говорить о сближении прочих народов с евреями потому якобы, что "евреям и неевреям приходилось бороться против опасного общего врага" (по выражению Ш.Либермана), так же как, с другой стороны, евреи и христиане не были союзниками в общей борьбе против языческой Римской империи (как склонен считать Ицхак Бер). Правда, Цельс, а впоследствии Порфирий, император Юлиан и им подобные языческие деятели готовы были признать и даже хвалить (в значительной мере из тактических соображений) верность евреев традициям и законам предков. Но, несмотря на это, и они со всей резкостью выступали против утверждений евреев о том, что их Бог — "Единственный, и нет другого", что они являются Его избранным народом, а также против того, что евреи не могли отказаться от веры в

неминуемое исчезновение язычества и в свое призвание приблизить представителей его к Истинной вере.

Борьба же христиан против язычества также не привела их к союзу с евреями, так как наряду с этой борьбой они утверждали, что избрание Израиля уже недействительно, а вместе с ним миновало время Торы и заповедей, и что церковь, "собравшаяся из разных народов"⁶², наследовала место "общины Израилевой". Заботясь о подготовке язычников к принятию своего "благовещения", христиане занимались разжиганием неприязни к "Израилю плотскому" и готовили почву для антиеврейских законов и гонений, начавшихся в IV веке, когда "вся Империя пошла за ересью" (то есть христианством)⁶³. С этого времени в глазах еврейских мудрецов она превратилась в "нечестивое царство, совращающее мир и соблазняющее его своими небылицами"⁶⁴.

В течение полутора столетий, от подавления восстания Бар-Кохбы и вплоть до победы христианства в Римской империи, еврейским мудрецам приходилось вести борьбу на два фронта. Во-первых — против язычников, отрицающих богоизбранность Израиля на основании того, что народ, поработенный, лишенный независимости и Храма, не мог быть народом избранным; напротив, такой народ неполноценен. И во-вторых — против христиан, считавших себя наследниками избранничества, "первородства" и Завета, заключенного Израилем с его Богом. Правда — как мы видели это и в случае с язычниками — полемика с обеих сторон опиралась здесь на библейские цитаты, комментарии и толкования их; но в то же время она питалась и реальными фактами и взаимоотношениями, что в немалой мере определяло ее форму и степень накала.

Ответ р.Хошайи язычнику-"еретику", данный по указанию главы общины (наси), отразил ясное понимание мышления оппонента и его отношения к евреям. Это отношение не было исключительным достоянием данного индивидуума, однако несомненно, что ни он, ни ему подобные не представляли языческого общест-

ва в целом (выше мы уже говорили и о "праведниках среди народов"). Так же как отношение данного оппонента оправдывало ответ, в котором рассеяние евреев объяснялось необходимостью сохранить их от полного истребления, так и факт существования прозелитов, вышедших из среды язычников, послужил р.Элазару поводом для объяснения диаспоры волей Божией умножить число новообращенных. Этот факт был, без сомнения, известен и р.Хошайе, но в данном диспуте упор на эту сторону был попросту неуместен.

Иным было положение Оригена, рассказавшего о своем споре с неким ученым евреем относительно слов пророка Исайи 52:13—53:8. В то время как Ориген усматривал в данном отрывке образ Иисуса Христа, еврей возражал ему, что "эти пророчества относятся ко всему народу в целом как к одному человеку, так как он (народ) рассеян в изгнании и мучим для того, чтобы вследствие рассеяния евреев меж другими народами многие из этих народов приняли иудейство". В этом духе объяснил еврей и слова из данного отрывка: "столь обезображен, более всякого человека лик его" и "ибо то, о чем не было сказано им, они увидят"⁶⁵.

В сущности, здесь излагается высказывание р.Элазара, опиравшегося на слова пророка Хошеи 2:25 [рус. Осия 2:23], Ориген же утверждает, что его еврейский оппонент толковал приведенные выше стихи Исайи. Но, по всей видимости, отец церкви урезал слова противника, так как передавая вначале от имени его, что "евреи изгнаны и мучимы", разъясняет лишь момент рассеяния. Понятно, что Оригена в его сочинении интересует не упомянутый еврей, а основной его, Оригена, оппонент — Цельс; ему-то он и желает доказать правильность утверждения христиан, что в данных стихах Исайи имеется в виду Иисус Христос, и лишить его возможности пользоваться еврейским толкованием, согласно которому здесь речь идет о народе израильском. Но для нас важен тот факт, что даже в диспутах с церковниками типа Оригена еврейский муд-

рец ссылается на обращение в иудаизм как оправдание изгнания и диаспоры. Невозможно предположить, что еврей воспользовался бы таким доводом, если бы его было легко опровергнуть, исходя из иной реальности. Важность факта перехода в иудейство в борьбе с христианством доказывается и словами самого Оригена в другом месте его сочинения: "Возможно Цельс, или еврей, которого он представляет, посмеются над тем, что я хочу сказать, но все же это должно быть сказано: многие обратились в христианство словно против воли; какой-то дух — видение дневное или ночное — внезапно изменил образ их мыслей от ненависти к Благовещению к готовности умереть за него"⁶⁶. На подобные успехи и ссылки на них можно было ответить только сходными действиями с другой стороны.

На этом фоне проясняется толкование, принадлежащее, видимо, амораю р.Пинхасу (конец IV века: " '...Если не сообщит — понесет на себе вину' (Левит 5:1). Господь Пресвятой сказал Израилю: 'Если не оповестите среди народов мира, что Я — Бог, то Я взыщу с вас...' "⁶⁷.

Еврейские мудрецы не отрицали факта унижения, заключенного в порабощении и пребывании под чуждой властью, и не скрывали его от потенциальных прозелитов. Галахи относительно порядка принятия новообращенных, изложенные в барайте, несомненно отражают условия, сложившиеся после гонений при Адриане: "Приходящему ради обращения в это время"⁶⁸ говорят: "Что видел ты, побудившее тебя к обращению? Разве ты не знаешь, что сыны Израиля в это время мучимы, преследуемы, гонимы и истерзаны и страдания постигли их?" Если он отвечает: "Знаю, и для меня это не имеет значения", то его тотчас принимают".

Это представляется более обобщенной формулировкой текста, составленного непосредственно в период гонений: "Вот ты видишь, что эта община унижена и мучима со стороны всех народов и страдания постигли ее... Их [евреев] убивают за обрезание, и

омовение, и все прочие заповеди, и они не могут действовать открыто, как все остальные народы”⁶⁹.

Весьма сходные слова вкладываются в уста Адриана. Когда его родственник Аквила (Акилас) приходит к нему и сообщает о желании принять иудаизм, Адриан отвечает ему: ”Ты хочешь присоединиться к этому народу? Сколько унижал я их, сколько убивал я их! И к самому презренному из народов ты хочешь присоединиться?”⁷⁰.

Согласно второй из приведенных формул приема новообращенных, прозелиту после омовения ”говорят добрые слова и утешительные речи: ’Блажен ты в Том, к Кому прилепился, Чьим словом создан мир, Благословен Он. Мир создан только ради Израиля, и никто, кроме Израиля, не назван сынами Господа. Все эти слова мы говорим только для того, чтобы умножить твое вознаграждение’ ”⁷¹.

А в другом варианте рассказа об обращении Аквилы приводится совет Адриана из области торговли: ”Если увидишь, что где-то дела в упадке и заброшены, займись ими, так как они должны поправиться, и ты заработаешь”. Аквила говорит: ”Я объехал все народы и не видел ни одного в таком упадке и унижении, как Израиль, но дела его должны поправиться, как сказал Исайя (49:7): ’Так говорит Господь, Избавитель Израиля, Святой его — презируемому всеми, поносимому народом, рабу властелинов: цари увидят и встанут, князья поклонятся ради Господа, который верен, ради Святого Израилева, Который избрал тебя’ ”⁷².

Есть основание предполагать, что эти утешения Аквила слышал во время обряда своего обращения. Подобные слова говорились новообращенным, но само наличие кандидатов в прозелиты служило утешением и для обращающих их, сокращая разрыв между реальным положением и сознанием богоизбранности, о котором мы говорили выше. Следует предположить, что не таковы были слова, которые говорили прозелитам до гонений Адриана и тем более во времена существо-

вания Храма. Это предположение подтверждается определенным свидетельством, сохранившимся в таннаитском толковании ⁷³ слов Второзакония 33:19:

” ‘Народы на гору созывают’. Ты скажешь, что были народы и цари, приходившие в Страну Израиля ради торговых дел и говорившие: ‘Раз уж мы потрудились сюда прийти, пойдем и взглянем, каков Иерусалим’. Приходят они в Иерусалим и видят Израиль, служащий Единому Богу и вкушающий одну пищу, в то время как у язычников нет одного бога и единой пищи. И говорят они: ‘Не стоит присоединяться ни к одному народу, кроме этого’. На основании чего ты можешь сказать, что они не уходили оттуда, пока не принимали иудейства и не приносили жертв и всесожжений? Писание учит: ‘Там возносят жертвы праведные’ (Втор. там же)”.

Роль Израиля здесь отнюдь не ограничивается низменной торговлей. Израиль остается народом избранным, и по-прежнему существует связь между богоизбранностью и обращением прозелитов. Проповеди мудрецов в синагогах, бет-мидрашах и на торжественных или траурных собраниях привлекали, среди прочих слушателей, и иноверцев. Так, от имени Рабби (р.Иехуды ха-Наси) сообщается: “Есть вид голубя: когда его кормят, его сородичи чувствуют это издали и прилетают к его голубятне. Так же, когда старец сидит и проповедует, многие переходят в иудейство”⁷⁴.

Здесь не место классифицировать мудрецов согласно их изречениям о прозелитах и отделять сторонников либерально-универсальной тенденции, положительно отзывавшихся об обращенных и обращении, от тех, кто склонялся к замкнутости и исключительности, противясь прозелитизму и осуждая прозелитов. Подобное разделение является упрощенным, как показывает пример р.Шимона б.Иохая. Он был упорным противником Римской империи, не желавшим видеть какой-либо пользы в ее филантропической и цивилизаторской деятельности. По его мнению, “все, что они устроили, они сделали лишь ради собственной надоб-

ности. Устроили рынки и поселили там блудниц; бани — чтобы самим наслаждаться в них; мосты — чтобы взимать на них пошлину”⁷⁵. Но вопреки такому отношению, горькому опыту и разочарованию в прозелитах и так называемых ”богобоязненных”⁷⁶, что привело его к высказыванию: ”Даже лучшего из язычников (гоим) следует убить”, именно этому таннаю принадлежит толкование:

”Любящие Его — как солнце, восходящее во всей силе своей’ (Судьи 5:31). Кто больше — тот, кто любит царя, или тот, кого царь любит? Ты должен сказать: тот, кого любит царь. И сказано: ’Он [Бог] любит пришельца’ (прозелита — *гер.* Втор. 10:18)”⁷⁷.

Эти слова, а также проповедь, звучащая как гимн: ”Возлюбленны прозелиты, ибо повсюду Он [Бог] называет их так же, как Израиль” сказаны, чтобы ободрить как новообращенных, так и обращающих их, ”чтобы не закрывали двери перед приходящими принять иудейство”⁷⁸. Стремление к обращению иноверцев побудило р.Шимона б.Иохая дать указание, чтобы и за пределами страны всякий, видящий проявление язычества, произносил благословение по поводу его искоренения, ”так как им [язычникам] суждено обратиться, как сказано: ’Тогда Я дам народам чистые уста [или ’ясную речь’], чтобы все они призывали имя Господа и служили Ему единодушно’ (Цфания 3:9)”⁷⁹.

Пример р.Шимона б.Иохая показывает нам, что и резкие выражения ряда других мудрецов, направленные против иноверцев и новообращенных, не обязательно свидетельствуют об их сопротивлении обращению или даже старании воспрепятствовать ему. И наоборот — похвальные слова о других народах не всегда сопровождались особенным желанием приблизить их к Торе Израилевой. Так, р.Иоханан говорил: ”Тот из народов мира, что говорит мудрые слова, зовется мудрецом” (Мегилла 16а) и ”Иноверцы за пределами страны не совершают ’чуждого служения’, ибо для них это — обычаи предков” (Хуллин 13б). И несмотря на это он, в отличие от приводившегося вы-

ше мнения таннаев, учил: "Иноверец (20й), занимающийся Торой, достоин смерти, ибо сказано: 'Тору заповедал нам Моисей в наследие' (Втор. 33:4) — нам в наследие, но не им" (Санхедрин 59а). Использование данного стиха говорит в пользу предположения, что столь резкая реакция вызвана претензиями христиан, считавших Библию своим наследием; но и опыт, подобный тому, что приобрел р.Иехуда Несиа (см. выше в данном разделе), может в достаточной мере объяснить эту резкость. И все же, видимо, когда доходило до дела, р.Иоханан считал, что даже "еретиков" (*миним*) следует "отталкивать левой рукой и привлекать правой", и он же поощрял стремление "приводить людей под сень Присутствия Божия"⁸⁰.

Сказанное р.Хелбо (часто приводимое как свидетельство сопротивления прозелитизму): "Прозелиты тяжелы Израилю, как короста (*саппахат*), ибо сказано: 'И присоединятся (*ве-ниспеху*) к дому Иакова' (Исайя 14:1)" также не столь уж ясно и однозначно. Ведь о многих вещах говорится, что они "тяжелы" или "трудны"⁸¹, и все же человек не должен, да и не может их избегать. Кстати, тот же р.Хелбо держался мнения, что Господь заклинал Израиль не бунтовать против властвующих над ним держав⁸².

Не заметно и более строгого с течением времени отношения к принятию обращения или большей склонности амораев к закрытию дверей перед прозелитами. Наиболее недвусмысленное высказывание против принимающих новообращенных принадлежит р.Ицхаку Наппахе, жившему поколением раньше р.Хелбо: "Беда за бедой придет на тех, кто принимает прозелитов"⁸³. Он не удовлетворяется утверждением, что прозелиты "тяжелы", а проклинает принимающих их. Возможно, что столь явное сопротивление проистекает из горького опыта приема "попутчиков" или насильственно обращенных (*герим грурим*)⁸⁴ и из опасения стирания граней между язычниками, переходящими в иудейство, и их собратьями, вступающими "в лоно церкви". С узурпаторскими претензиями церкви р.Ицхак вел

суровую и трудную борьбу⁶⁵, и смысл ряда его утверждений, направленных против "народов мира" разъясняется, только если воспринимать их как протест против "церкви народов" (то есть христианства)⁶⁶. Это было велением времени, определившим его политику по отношению к новой сопернице "общины Израилевой".

И наоборот, р.Берехия, живший два поколения спустя после р.Ицхака, не был сторонником такого подхода и даже стих из книги Исаяи 14:1 толковал не так, как это делал его учитель р.Хелбо, хотя, как правило, передавал его толкования. Слова р.Берехии связаны с другим, анонимным толкованием, составленным, видимо, приблизительно в то же время. Приведем то и другое вместе:

— Сказал Иов: "Пришлец (*гер*) да не ночует на улице" (Иов 31:32); ибо Господь Пресвятой не отвергает ни одного человека, а принимает всех. Врата открыты во всякий час, и каждый, кто желает войти, да входит. Потому и сказано: "Пришлец да не ночует на улице". Это о Господе, ибо Он не отвергает сотворенных Им. Сказал р.Берехия: "О ком говорится 'Пришлец да не ночует на улице'? О прозелитах (*герим*), которым суждено стать священниками, служащими в Храме, как сказано: 'И прилепятся к ним пришельцы (*герим*), и присоединятся (*ве-нистеку*) к дому Иакова' (Исайя 14:1). Имеется в виду не 'короста' (*саппахат*), а священство, как сказано: 'Причисли меня (*сфяхени*) к священству' (I Самуил 2:36)"⁶⁷

Возможно, что р.Берехия реагирует здесь именно на утверждение р.Хелбо. Правда, прозелиты "тяжелы" или "трудны", но ведь "трудны" и люди вообще, Господь же долготерпелив к ним. Анонимный толкователь, таким образом, не разделяет мнения р.Ицхака и утверждает, что прозелитов следует принимать, так как и Сам Господь не отвергает никого из людей и готов принять любого из них.

Надежда на обращение иноверцев не исчезала, пока вера в богоизбранность Израиля и в силу его Торы ос-

тавалась живой и динамичной, видевшей свою цель в исправлении и обновлении мира. Эта вера была общим достоянием как первых, так и последних амораев, как в Вавилонии, так и в Эрец-Исраэль.

Р.Иоханан говорил: "Как этим терновником ограждают сад, так и Израиль, — это ограда всего мира"⁸⁸. Он же сказал в соответствии с этим: " 'Я — Сущий для того, для кого Я сущ' (ср.Исход 3:14) — это для отдельных людей. Но для множества — над ними Я царю силой вопреки их воле, хотя бы зубы их были сокрушены, как сказано: 'Жив Я, говорит Господь Бог: рукою крепкою, мышцею простертою и изливанием ярости буду царствовать над вами' (Иехезкель 20:33) "⁸⁹.

В другом высказывании — передаваемом в нескольких вариантах от имени р.Иехошуа б.Леви — вечность Израиля на благо всего мира связана с фактом рассеяния его народа: " 'По четырем ветрам небесным [на четыре стороны света] Я рассеял вас, говорит Господь' (Зхария 2:10 [рус.:6]) ... Сказанное означает: как мир не может существовать без ветров, так же невозможен мир без Израиля"⁹⁰.

А в Вавилонии великий современник этих мудрецов — Рав — находил удовлетворение в том, что есть немало иноверцев, которые, хотя и не приняли иудаизма, все же почитают Израиль и его Бога. Ему принадлежит высказывание: "От Тира до Картигини [в Вавилонии] признают Израиль и его Небесного Отца; а от Тира на запад и от Картигини на восток не признают ни Израиля, ни его Небесного Отца"⁹¹.

От имени р.Аббаху, ученика р.Иоханана, р.Берехия передает следующее высказывание, утверждающее, что само избрание Израиля предполагает продолжающийся отбор прозелитов: "Если бы было сказано: 'Я выделил народы мира из вас', то народы мира не существовали бы. Однако [сказано]: 'Я выделил вас из народов, чтобы вы были Моими' (Левит 20:26). Ибо когда Он отбирает хорошее от плохого, то отбирает вновь и вновь; а когда отбирает плохое от хорошего, то отбирает раз, и не повторяет"⁹².

Но присоединение прозелитов связано с поступками сыновей Израиля. Р.Берехия рассказывает притчу, вывод из которой таков: "Всякий раз, как они [евреи] исполняют волю Господа, Он усматривает праведника среди народов мира — такого, как Итро, Рахав и Руфь, или такого, как Антонин — приводит его и присоединяет к Израилю"⁹³.

Р.Аше, величайший из последних амораев Вавилонии, сказал, что счастливая звезда (*маззал*) прозелитов присутствовала при событиях у горы Синай, и нечистота Змея (соблазнившего Адама и Еву) была снята с них, как и с Израиля"⁹⁴. Он был недоволен малочисленностью прозелитов в его время и о жителях своего города говорил, что они упрямы: "Они видят славу Торы дважды в год, но никто из них не обращается"⁹⁵.

Сила сознания богоизбранности нашла верное выражение в цикле еврейских молитв и благословений. В Судный день первосвященник во время службы возглашал восемь благословений, в том числе "Избравший святилище", "Избравший Израиль, Избравший священников"⁹⁶. Р.Элазар б.р.Цадок сообщает, что его отец, живший еще во времена существования Храма, молясь накануне субботы, говорил: "От любви Твоей, Господи, Боже наш, какою любишь Ты Израиль, народ Твой, и из жалости Твоей, Царь наш, какою жалеешь Ты сынов Завета Твоего, Ты дал нам, Господи, Боже наш, этот великий и святой седьмой день с любовью"⁹⁷. Благословение над Торой, бывшее первоначально самостоятельным в формуле "Избравший Тору", "Тот, Кто дал Тору Израилю"⁹⁸, было затем также предварено благодарением за избрание Израиля. Вавилонский аморай р.Хамнуна передает формулу текста, который считает "прекраснейшим из благословений": "Тот, Кто избрал нас изо всех народов и дал нам Тору, благословен Ты, Господи, даровавший Тору!"⁹⁹. А в молитве, принятой в Эрец-Исраэль, мы находим слова: "Благословен Ты, Господи, Царь вселенной, избравший паству Свою и указавший ей пути воли Своей"¹⁰⁰.

Концовки с упоминанием избрания Израиля имеются в ряде вариантов второго благословения перед возгласением "Шма" ("Слушай, Израиль"), которое также является чем-то вроде благословения над Торой, а именно в формуле "Великая любовь" (*Ахава рабба*; это — формула, рекомендованная Шмуэлем и р.Элазаром), а также в формулах "Наши учителя" (*Раббанан*) и "Вечная любовь" (*Ахават-олам*)¹⁰¹.

Излишне добавлять примеры из текстов праздничных молитв, где идея богоизбранности находится в центре внимания. Отметим, однако, что и о молитве Закрытия врат ("Неила") в Судный день (одно время она читалась и в дни постов и "предстояний" — *маамдот*)¹⁰², суть которой заключалась в исповеди, рассказывается следующее: "Ула бар-Рав, склонившись в присутствии Равы, начал со слов 'Ты избрал нас' а закончил: 'Что такое мы, что есть наша жизнь?' "¹⁰³. Сочетание исповеди в формулировке Шмуэля (подчеркивающей ничтожество отдельного человека, стоящего перед своим Творцом, путем употребления слов "мы" и "наша" вместо "я" и "моя" и заслужившей похвалу великого аморая Равы) с молитвой "Ты избрал нас из всех народов" проливает свет на смысл избрания Израиля.

Активная концепция избрания, согласно которой утверждалось, что Израиль сам выбрал себе Бога — по крайней мере в смысле провозглашения Его единства и всемогущества во всемирном масштабе (о чем уже говорилось выше) — давала повод для определенного самодовольства. Против этого самодовольства направлено толкование — время, к которому оно относится, установить нелегко — слов Псалма 16 [рус.15] : 2–3:

— Сказала община Израилева Господу Пресвятому: "Ты должен быть благодарен мне за то, что я оповестила о Тебе мир". Он ответил ей: " 'Благодарность Моя — на тебе', Я благодарен только Аврааму, Исааку и Иакову, которые первыми оповестили мир обо Мне, как сказано: 'К святым на земле (или 'в земле' — 'в могиле'), великим — к ним все желание Мое' "¹⁰⁴.

Обвинения в адрес общины Израилевой и ее апологетика

Сознание избранности народа не ослепляло еврейских мудрецов и не мешало им видеть слабости "общины Израилевой". В своих ответах на обвинения со стороны язычников и разного рода "еретиков" они не стремились приукрашивать отрицательные факты. И чтобы это доказать, достаточно привести пример с золотым тельцом.

Ясно, что перед таннаями данное событие представляло во всей его серьезности, и они всемерно это подчеркивали. Они не только оправдывали двойное наказание за этот грех — со стороны Моисея и Бога, но даже приписывали греху еще большую силу¹⁰⁵. По их мнению, тень совершенного проступка падала на все произошедшее у горы Синай, на искренность поведения народа¹⁰⁶ и на его рвение в деле постройки Скинии. Р.Шимон б.Иохай говорил:

"На что это похоже? На одного человека, который принимал мудрецов и их учеников, и все хвалили его. Однажды пришли иноверцы, и он принял и этих; и стали люди говорить: 'Таков его обычай — принимать кого попало'. Так и Моисей упомянул золото (*ди-захав*. Втор. 1:1) как по поводу Скинии, так и по поводу золотого тельца"¹⁰⁷.

Притча не вполне соответствует библейскому рассказу, где история с тельцом предшествует построению Скинии; поэтому ясно, что для танная р. Шимона б.Иохая именно притча представляла главный интерес. Он желал упрекнуть богатых людей, старавшихся сблизиться как с учеными мудрецами, так и с властью имущими иноверцами. Имел ли он в виду период до антиримского восстания и людей, которые, подобно его собственному отцу, занимали определенные посты в Империи, или подразумевал галилейского домовладельца времен после восстания — слова его вскрывают внутреннее положение общины, а история с золотым тельцом служит только точкой опоры.

Но когда другие народы принялись упрекать евреев, "говоря: 'Вы изготовили тельца'" — отчего якобы и Бог оставил их — амораи вступили в полемику с апологетической целью. Так, аггадист р.Шмуэль б.Нахмани занял крайнюю позицию защитника и заявил:

"Израильтяне неповинны в этом деле, ибо если бы они изготовили тельца, то сказали бы: 'Вот н а ш Бог Израиль!' Это были новообращенные (*герим*), вышедшие с Израилем из Египта, а также толпа иноплеменников (*эрев-рав*), которая присоединилась к ним (Исход 12:28). Они-то и изготовили тельца и дразнили [евреев], говоря: 'Вот т в о й Бог, Израиль!'" (там же 32:4)"¹⁰⁸.

Р.Шмуэль б.Нахмани вывел правило, гласящее, что когда Господь видит злорадство иноплеменников по поводу Его упреков Израилю, Он меняет гнев на милость¹⁰⁹. В соответствии с этим правилом р.Леви утверждает, что Бог лично "проверил это дело и не нашел в нем ничего существенного"; в подтверждение этого Он и заповедал, чтобы именно вол служил основным жертвоприношением¹¹⁰.

Интересно, что аморай р.Ицхак, который противился, как мы видели, принятию прозелитов, все же не перекладывает на них греха золотого тельца. По его словам, на обвинение: "Этот народ променял свою славу" сыны Израиля отвечали другим народам так:

"Если мы и провинились на время, то вы — тем более... Мы скажем вам, на что мы похожи: на царевича, который выходил в степь за город. Солнце напекло ему голову, и лицо его загорело. Вернулся он в город, и с помощью некоторого количества воды в одной из бань тело его побелело, и он вновь стал прекрасен, как прежде. Так и мы: если солнце чуждого служения (идолопоклонства) и обожгло нас, то вы обожжены им от чрева матери, так что даже в материнской утробе вы идолопоклонствовали. Как это? Когда женщина [у вас] беременеет, она идет в языческое капище и поклоняется идолам — она и ребенок [во чреве] ее"¹¹¹.

Смысл конца фразы вскрывает причину противодействия р.Ицхака прозелитизму: тот, кто идолопоклонствовал уже в утробе матери, не сможет от этого отучиться.

Однако этот факт не преуменьшает греха золотого тельца. Когда амораи не были вовлечены в полемику, данная история всегда служила им напоминанием вины. Р.Аббаху является автором следующего толкования (касающегося серафимов и подобных им созданий из пророческих видений):

”Двумя [крыльями] закрывает ноги свои’ (Исайя 6:2) — чтобы они не были видны в присутствии Божи-ем, ибо написано: ’Ступни их ног — как у тельца’ (Иехезкель 1:7), и написано также: ’Сделали себе литого тельца’ (Исход 32:8). Это для того, ’чтобы не было впредь дому Израилеву опоры, напоминающей прегрешение’ (Иехезкель 29:16)”.

Так же объясняет р.Аббаху и смысл мишнаитской галахи: на Рош ха-Шана ”годен всякий рог (*шофар*), кроме коровьего” (Рош ха-Шана 3:2), ”ибо это — рог тельца, и написано: ’Сделали себе литого тельца’ ” и т.д.¹¹².

Подобно р.Шимону б.Иохаю, один из первых аморав, р. Ба бар-Аха¹¹³, сравнивая поведение израильтян в истории с золотым тельцом и при построении Скинии, приходит к следующему общему выводу: ”Этот народ невозможно понять: требуют [жертвовать] на тельца — дают, требуют на Скинию — дают”¹¹⁴. В этих словах отмечается непостоянство и двойственность поведения народа, отчего амораю и трудно его понять. Такая оценка напоминает проповедь танная р.Иехуды относительно крайних колебаний в судьбе еврейского народа: ”Р.Иехуда б.р.Илай учил: ’[В Писании] этот народ сравнивается и с прахом земным, и со звездами. Когда они опускаются, то до самой земли, а когда поднимаются, то до самых звезд’ ”¹¹⁵.

К гораздо более пессимистическому выводу, чем р.Ба бар-Аха, приходит аморай р.Иехуда бар-Паззи¹¹⁶. Он также сравнивает историю золотого тельца и пост-

роение Скинии, но привлекает, кроме того, рассказы о даровании Торы, об исходе из Египта и о разведчиках Моисея, заключая свои слова следующим образом:

”Прочтем ли это без стыда? Во благо — ’Всякий щедрый сердцем’ (Исход 35:22), во зло — ’И снял весь народ золотые серьги’ (там же 32:3); во благо — ’И вывел Моисей народ’ (там же 19:17), во зло — ’Вы все подошли ко мне’ (Втор. 1:22); во благо — ’Тогда воспел Моисей и сыны Израиля’ (Исход 15:1), во зло — ’И подняла вся община вопль’ (Числа 14:1)”.

Итак, толкователь подчеркнул, что во время пребывания в пустыне стремление народа израильского к злу всякий раз пересиливало стремление к добру. В этом он присоединился к сходным оценкам, имеющимся в словах библейских пророков. Однако, как и там, главное в его оценке и ей подобных — это их проекция в настоящее время и отношение мудрецов к еврейскому народу, каким он был в их собственное время. Но именно здесь выделяется основная разница между пророками и мудрецами мишнаитско-талмудической эпохи. Мудрецы всматривались в пророческую и увещательную деятельность пророков и ее результаты, причем система взаимоотношений пророков с народом израильским служила им темой для умозаключений и оценок.

Так, р.Акива утверждал, что только ради Израиля Господь говорил с Моисеем, ”ибо за все те тридцать восемь лет, в течение которых Он гневался на Израиль, Он не говорил с ним” (с Моисеем). А ученик р.Акивы, р.Шимон б.Аззай, дополнил это утверждение: ”со всеми пророками Он говорил только ради Израиля” ¹¹⁷. Пророки должны жертвовать собой за Израиль. Они — посланцы Бога, передающие Его слова; но они же — представители народа. Правда, функция пророка заключается в том, чтобы стоять за честь Отца Небесного, но он не должен забывать и о чести Его детей. Иеремия был пророком, отстаивающим честь как Отца, так и его детей. Элияху (Илия), в отличие от него, заботился только о чести Отца, и поэтому Господь

сказал ему: " 'Элишу (Елисея) сына Шафатова помажь в пророки вместо себя' (I Цари 19:16); Писание говорит 'в пророки вместо себя' не иначе, как в смысле: 'Не хочу твоего пророчества' ". А Иона, наоборот, тревожился за детей, а не за честь Отца, и поэтому сказано: " 'И было слово Господне к Ионе вторично' (Иона 3:1): Он говорил с ним во второй раз, но не в третий" (то есть "но не более")¹¹⁸.

Данное толкование имеет в виду бегство Ионы и его нежелание идти пророчествовать в Ниневию. Однако Евангелия, используя рассказ об Ионе, дают иное объяснение бегства пророка: "Ниневитяне восстанут на суд с родом сим (нынешним поколением) и осудят его, ибо они покаются от проповеди Иониной, а здесь (теперь) есть некто больший, чем Иона"¹¹⁹. Ответом на это является утверждение мидраша, что Иона бежал не потому, что не хотел обличать жителей Ниневии: "Так говорил Иона: 'Уйду за пределы страны, в место, где не открывается Присутствие Божие (Шхина), так как язычники вот-вот покаются — как бы Израиль не вышел виноват'"¹²⁰. Господь, однако, отверг приведенные Ионой мотивы, так как Израилью нечего опасаться покаяния ниневитян. Итак, только обострение борьбы с христианством привело к отрицанию евреями ценности покаяния жителей Ниневии¹²¹.

Как функцию пророка видели в защите чести и "детей", и их Небесного Отца [буквально говорится о "сыне" и "Отце"], так и мудрецы-законоучители встали на защиту и пророков, и народа. По следам библейских сообщений о недостойном отношении Израиля к своим пророкам в различных кругах распространились легенды и рассказы, "дополняющие" Библию. Такие стихи, как "...убиваемы в святилище Господнем священник и пророк" (Плач 2:20) или "Стали упорны и возмутились против Тебя, забросили Закон Твой (Тору) и убивали пророков Твоих, которые увещевали их вернуться к Тебе" (Нехемия 9:26), давали обладателям богатого воображения повод плести историю жизни пророков, рассказывать об их последних днях и

смерти и даже отмечать места их погребения. Подобные рассказы сохранились полностью в апокрифах и псевдоэпиграфах; отцы христианской церкви усвоили их и даже сделали в них добавления, однако невозможно сомневаться, что оригинал их — еврейский и был написан на иврите. Их фрагменты сохранились в обоих Талмудах и в мидрашах.

Так, Шимон б.Аззай сообщает, что нашел "родословную в Иерусалиме, и в ней написано: Менаше убил Исая" ¹²², а амораи — как в Эрец-Исраэль, так и в Вавилонии — передают даже подробности из рассказа о казни Исая, якобы произведенной по приказу названного царя путем распиливания ¹²³ — рассказа, известного и из псевдоэпиграфа "Вознесение Исая". А что касается приведенного стиха Плача Иеремии относительно священника и пророка, убитых в Храме, — вокруг него была сплетена серия рассказов об убийстве пророка Зхарии ¹²⁴.

Неудивительно, что синоптические Евангелия ухватились за эту повествовательную традицию и нашли в ней подтверждение своих обвинений, направленных против "Иерусалима, убивающего пророков и камнями побивающего посланных к нему" ¹²⁵. Отцы церкви отыскивали в этих рассказах параллели к поведению евреев по отношению к Иисусу Христу, и еще в середине IV века Юстин утверждал в диалоге с Трифоном: "Если бы ваши учителя и мудрецы знали и понимали [библейские стихи, якобы намекающие на Иисуса], то наверняка постарались бы их скрыть, как сделали с рассказом относительно смерти Исая" ¹²⁶.

Но в действительности, как мы видели, рассказ об Исае не скрывали ни в дни таннаев, ни в эпоху амораев. Более того, в таннаитском мидраше говорится в обобщенном виде: "В конце концов вы расправляетесь с пророками" ¹²⁷, а от имени р.Меира сообщается: "Жители Иерусалима пострадали за то, что пренебрегали пророками" ¹²⁸. Аморай р.Иехуда б.р.Симон весьма драматически описывает поручение Исае про-

роческой миссии, ставя на первый план его готовность принять мучения:

”Исайя рассказал: Я гулял по своему бет-талмуду и услышал голос Господа Пресвятого:

— ”Кого Мне послать и кто пойдет для Нас?” (Исайя 6:8). Посылал Я Миху, но его заушали, как сказано: ”Тростью будут бить по щеке” (Миха 4:14 [рус. 5:1]). Посылал я Амоса, но его прозвали... косноязычным... Кого же Мне послать, и кто пойдет для Нас?

Сказал [Исайя]: ”Вот я, пошли меня!” (Исайя там же).

Ответил ему [Господь]:

— Исайя! Дети Мои греховны и беспокойны. Если ты готов принять поругание и побои от детей Моих, иди с поручением Моим, а если нет — не ходи.

Сказал [Исайя]:

— Пусть так: ”я предал спину мою бьющим меня, и щеки мои — рвущим бороду” (или ”заушающим”, Исайя 50:6)¹²⁹.

В другом толковании того же стиха делается вывод, что праведники обязаны увещевать народ, будучи готовы ”принять поругание во имя Пресвятого и терпеть побои от сыновей Израиля, как терпели пророки. Ведь сколько мук принял от Израиля Иеремия, да и Исайя тоже...¹³⁰. Эта готовность пророков терпеть муки была признаком того, что они стояли за честь Отца Небесного. Однако мы уже сталкивались с критикой танняев, направленной против Элияху (Илии), который, мол, не исполнял, как следует, возложенной на него миссии, так как не защищал честь Его детей. Так же как представления о страданиях пророков были обобщены, и не только Иона превратился в защитника чести Отца Небесного и остался таковым, так и качества Илии были перенесены амораями на других пророков. Начнем с толкования р.Симона, отца р.Иехудл', включая слова предшествующих ему амораев, послужившие источником его высказывания¹³¹:

— ”Не смотрите, что я черновата” (смугла, Песнь Песней 1:6 [рус. 5]). Р.Симон так начал свои слова:

”Не злословь о рабе пред господином его” (Притчи 30:1). Израильтяне названы рабами, как сказано: ”Сыны Израиля — Мои рабы” (Левит 25:55), и пророки названы рабами, как сказано: ”Ибо Господь Бог не делает ничего, не открыв Своей тайны рабам Своим, пророкам” (Амос 3:7). Да не обвиняет один раб другого! Община Израилева говорила пророкам:

— Я очернена [вами] пред Тем, Чьим словом создан мир. Нет никого, кто любил меня больше, чем Моисей, но и ему за слова ”Слушайте, непокорные!” (Числа 20:10) было велено не вступать в Страну Израиля. Нет никого, кто любил меня больше, чем Исайя, но и то за его слова: ”Горе мне, я нечист” и т.д. (Исайя 6:5)... ”и среди народа с нечистыми устами я живу” (там же) — ”подлетел... один из серафимов, и в руке его горящий уголь (*рицпа*)” (там же 6:6). Что это такое? Сказал Шмуэль бар-Нахман: ”*Рицпа* — это то, чем поражают уста (*роцецим пе*) тому, кто злословит об Израиле”. То же написано об Илии (1 Цари 19:10): ”Он сказал: возревновал я о Господе, Боге воинств, ибо оставили сыны Израиля завет Твой”. Ответил [Господь]: ”Ведь завет-то Мой, а не твой”. ”И алтари Твои они разрушили!” Ответил ему [Господь]: ”Алтари Мои, а не твои”. ”И пророков Твоих убили мечом!” Ответил [Господь]: ”И пророки — Мои!”¹³². Сказал Ему [Илия]: ”И остался я один”. И что же там написано? ”И взглянул, и вот у его изголовья лепешка, печенная на горячих углях (*рецафим*)” (там же 19:6). Р.Шмуэль бар-Нахман сказал: ”Этим поражают уста (*роцецим пи*) тому, кто злословит об Израиле”.

Итак, р.Симон передает слова р.Шмуэля б.Нахмана (Нахмани) и на их основе строит общественное толкование, направленное против обвинений Израиля со стороны пророков. Видимо, и высказывание р.Иоханана на ту же тему также передано р.Симоном:

— Р.Иоханан слышал толкование стиха: ”Пророчество Дамасское. Вот Дамаск... Оставлены города Ароэра” (Исайя 17:1–2)”. Стоит в Дамаске, а возглашает об Ароэре; а ведь Ароэр — в пределах Моава. Дело в

том, что в Дамаске было 665* языческих капищ; каждое из них действовало в определенный день, и был один такой день, когда действовали они все. Сказал Господь Пресвятой [Илии]: "Илия! Прежде чем упрекать этих (израильтян), ступай обличать тех: 'Вернись своей дорогою через пустыню в Дамаск' " (I Цари 19:15).

Правда, в словах р.Иоханана заметна тенденция к полемике: "Прежде чем упрекать этих, ступай обличать тех", но все же они сказаны не только ради спора. Приведенный стих из книги Притч р.Иоханан толкует, ссылаясь на р.Шимона б.Иохая: "Даже поколение, которое прокликает отца и не благословляет мать, не должно злословить о рабе пред господином его (Господом)". Такой вывод делается из книги Хошеа:

"Сказал р.Иоханан: Сказал Господь Хошее: 'Дети твои согрешили'. Тому надо было ответить: 'Дети эти — Твои, дети помилованных Тобой, дети Авраама, Исаака и Иакова; сжался же над ними'. Но он не только не ответил так, но еще сказал Ему: 'Владыка мира! Вся вселенная — Твоя; поменяй их на другой народ'. Сказал Господь: Что мне делать с этим стариком? Скажу ему: 'Иди, возьми себе жену-блудницу и породди детей блуда' (там же 1:2), а потом скажу: 'Отошли ее прочь'. Если он сможет ее отослать, то и Я отошлю Израиль"¹³³.

Сомнение в пользе огульных, недифференцированных обвинений выражено в других словах р.Иоханана: "Передача фараонова перстня (Иосифу) была большим благом для израильтян в Египте, чем сорок лет пророчеств Моисея против них, ибо в первом заключалось избавление, а во втором — нет"¹³⁴. Р.Абба бар-Кахана, сообщивший немало изречений от имени р.Иоханана, формулирует эту мысль более обобщенно: "Передача перстня имеет большее значение, чем сорок восемь

* Возможно, следует читать 365 (*шлош...* вместо *шеш...* в начале числа) -- по числу дней солнечного года. (Прим. перев.)

пророков и семь пророчиц, прорицавших во Израиле, ибо все они не вернули его на путь добра, а передача перстня вернула”¹³⁵. В последнем случае формулировка соответствует высказыванию Реш-Лакиша: ”Передача перстня Ахашверошем (Хаману) была для Израиля большим благом, чем шестьсот тысяч пророков в дни Илии” и т.д.¹³⁶.

Критика этих амораев была направлена против слишком обобщенных упреков и обвинений в адрес ”общины Израилевой”, в чем они усматривали ”злословие” со стороны пророков. Ясно, однако, что целью этой критики было не обвинение пророков, а извлечение урока, полезного самим толкователям. Так, с именем Реш-Лакиша связан следующий рассказ:

”Р.Аббаху и Реш-Лакиш подъезжали к Кесарии. Р.Аббаху сказал Реш-Лакишу: ”Зачем нам въезжать в этот город ругателей и хулителей?” Сошел Реш-Лакиш с осла, взял горсть песка и положил в рот. [Р.Аббаху] спросил его: ”Что это значит?” А тот ответил: ”Угоден ли Господу Пресвятому тот, кто злословит относительно Израиля?””¹³⁷.

Если в приведенных толкованиях пророков критикуют за то, что они не исполняли свой долг и не защищали ”честь сына”, то есть за то, что они не любили, как следует, ”детей Господа” и не гнушались обвинять их пред Ним¹³⁸, то в данном рассказе выражено несогласие с употреблением выражений, задевающих ”общину Израилеву” или целый еврейский город, даже когда в этих выражениях не содержится ничего похожего на ”донос господину на его раба”. Конечно, Реш-Лакиш не пытался лишить мудрецов права и долга увещания; эта обязанность записана в Торе, мудрецы считали ее всеобщей и даже определяли ее размеры и пределы, говоря:

”Откуда известно, что видящий в ближнем своем что-нибудь недостойное должен увещевать его? Из сказанного: ’Увещевай’ (Левит 19:17). А если его увещевали, но он не послушал — откуда видно, что следует увещевать его снова? Из того, что Писание

повторяет слово 'увещевай' (*хохеах тохиах*)... Может быть, даже если он изменится в лице? [Нет,] Писание учит: 'Не понеси из-за него греха' (там же)"¹³⁹.

Относительно степени настойчивости увещевания даже амораи расходились: Рав говорил — "до побоев", то есть пока согрешивший не ударит увещателя; Шмуэль — "до ругани"; р.Иоханан — "до сердитых слов". Этот же спор передается от имени таннаев р.Иехошуа и Бен-Аззая¹⁴⁰. Однако другие таннаи, их современники, вообще сомневались в возможностях увещевания: "Сказал р.Тарфон: 'Клянусь служением [в Храме]! Вряд ли в этом поколении есть кто-нибудь, способный увещевать'. Сказал р.Элазар б.Азария: 'Вряд ли в этом поколении есть кто-нибудь, способный воспринять увещевание'. Сказал р.Акива: 'Вряд ли в этом поколении есть кто-либо, знающий, как увещевают'"¹⁴¹.

Положение мудрецов при Хасмонеях

Хотя в трех высказываниях, приведенных выше, речь идет о заповеди обличения, относящейся к каждому еврею, в виду имеются руководители поколения, считающие себя ответственными за формирование его облика. Такая ответственность неизбежно связана с ощущением авторитета. Выяснению сущности этого авторитета, его источника и его проявлений в статусе мудрецов среди еврейской общины будет посвящен данный раздел. Кое-какое представление об этом дают уже приводившиеся источники, касающиеся оценки деятельности пророков по отношению к "общине Израилевой"; однако полотно должно быть расширено в двух направлениях. Во-первых, обратимся к оценке мудрецами феномена пророчества в целом и, разумеется, к их самооценке, проистекающей из их противостояния данному явлению. Во-вторых, обратим внимание на состояние общества в разные периоды и в различных местах, где мудрецы высказывались о самих себе и своем народе.

В книгах Маккавеев, как и во всей мишнаитско-талмудической литературе, господствует ощущение, что в эпоху Второго храма — на всем ее протяжении или по крайней мере с начала греческого господства при Александре Македонском — пророчество отсутствовало¹⁴². Пророчество — явление весьма сложное, и, когда говорится о его прекращении, возникает вопрос: какие его элементы имеются в виду? В Библии пророки рисуются как люди, охваченные экстазом, как народные чудотворцы, отличающиеся своей одеждой и поведением, порой производящие впечатление "безумцев" или "одержимых", как посланцы, обличающие или утешающие¹⁴³. Какие же из этих разновидностей исчезли? Что осталось от всех перечисленных свойств и какое представление сложилось о них?

Ясно, что барайта, где мы читаем: "С тех пор, как умерли последние пророки — Хаггай, Зхария и Малахи, отошел Святой дух от Израиля"¹⁴⁴, подразумевает завершение пророчества как составной части Священного писания. Иосиф Флавий, сообщивший немало сведений о пророках своего времени и предыдущих поколений как о людях чудес и знамений, предсказателях будущего и обличителях, вместе с тем говорит: "Со дней Артаксеркса до нашего времени были написаны всякого рода книги, но они не заслужили у нас того доверия, как предшествующие им, ибо не явились еще достойные наследники пророков... Ведь в течение прошедших поколений никто не посмел добавить что-нибудь в этих книгах, убавить из них или изменить их в чем-либо"¹⁴⁵.

Однако прекращение пророчества воспринималось не только в смысле того факта, что прорицания, появившиеся в то время, или те, которым еще предстоит появиться, не вошли в канон Библии. Ведь в этом смысле не только "сто двадцать мириадов" или "шестьдесят мириадов пророков", о которых говорил аморай р.Шмуэль б.Ицхак или, по другим сведениям, р.Иоханан¹⁴⁶, но и "один пророк на заре, а другой к вечеру", согласно изречению Рабби (р.Иехуды ха-На-

си), или двойное их число, передаваемое от имени р.Натана¹⁴⁷, и даже многие упомянутые поименно в Библии и числящиеся среди "сорока восьми пророков и семи пророчиц, прорицавших во Израиле", согласно барайте¹⁴⁸, не удостоились опубликования своих слов. Объяснение этому явлению давали такое: "Каждое пророчество, сказанное для своего времени и нужное последующим поколениям, получило огласку*; а каждое пророчество, сказанное для своего времени, но не нужное последующим поколениям, — не получило огласки"¹⁴⁹.

Из утверждения относительно злободневности пророчеств следует, что высказавшие их обладали авторитетом, позволявшим требовать послушания современников. Невключения пророчеств в Священное писание еще не достаточно, таким образом, для отрицания авторитета их и их авторов. Однако именно таков смысл барайты, связавшей прекращение пророчества с началом греческого владычества: "Вот Александр Македонский, который царствовал 12 лет. До тех пор пророки прорицали Святым духом, а с тех пор и далее — внимай и слушайся слов мудрецов"¹⁵⁰. Здесь отрицается характернейший элемент пророчества — ясно определенная миссия пророка, требовавшего признания своего авторитета именем Господа, говорившего через него.

Могут существовать люди, обладающие даром видения, предсказатели будущего и чудотворцы — и действительно, как мы видели, таких находилось немало в дни Второго храма и даже в эпоху таннаев и амораев, включая их собственные круги, — но они не выступают в качестве пророков и посланников Божиих.

В другом месте мы останавливались на процессе, приведшем к ликвидации авторитета пророчества в области Торы и заповедей и освобождению их от всякой зависимости от сверхъестественных сил. Мы видели, что не все с легкостью отказались от откровений

* То есть было записано и вошло в канон. (Прим. перев.)

свыше и в этой области; однако развитие, пройденное Устной Торой и борьба ее носителей против различных групп и мнений, пытавшихся подорвать ее устои, склонили чашу весов в пользу авторитета мудрецов-законоучителей, их толкований и решений. Отныне, если и сообщается что-нибудь об установлениях и нововведениях пророков, это происходит не в силу пророчества, а в результате разъяснений, диспутов или передаваемых традиций. Иными словами — пророки также превратились в ученых-мудрецов.

Не нужно многочисленных доводов, чтобы опровергнуть теорию, связывающую прекращение пророчества с введением "власти Торы" при Эзре. Эта гипотеза — рассматривает ли она такую причинную связь как нечто отрицательное, утверждая, что пророчество не могло существовать в рамках твердо установленной Торы культа и заповедей (Вельхаузен и др.), или же положительное, говоря, что исполнение Торы на деле в эпоху Второго храма сделало излишним обличения пророков (З.Франкель и др.), — возникла в отрыве от реальности, проистекающей из источников Устной Торы, а именно от отношения носителей этой Торы, мудрецов, к пророчеству и пророкам, с одной стороны, и роли этих мудрецов в качестве увещателей и обличителей — с другой.

Барайта, указывающая на время царствования Александра Македонского как на конец эпохи "пророков, прорицавших Святым духом" и передающая их проповеди и обличения в ведение мудрецов, без сомнения сформулирована по окончании этого процесса и попросту проецирует его результаты на момент его начала. Однако различные стадии реального выделения и оформления сословия мудрецов как руководящей элиты по времени совпадают с кристаллизацией определенной концепции пророчества и пророков.

Те пророки, чьи слова были добавлены к Торе (то есть включены в Библию), рассматривались как звено, предшествующее "мужам Великого собора" в цепочке традиции. В своей деятельности они не были связаны с

каким-либо общественным классом и не принадлежали ни к одному из государственных или культовых учреждений. Они не составляли и особого сословия, как их предшественники в дни Самуила или во времена Илии и Елисея (Элиши).

Слово Господне в их устах, их видения, символические и экстатические действия и даже обстоятельства их личной жизни — все было направлено на исправление общества в целом в области культа, нравственности и правосудия и на воспитание людей с тем, чтобы те видели связь своего образа жизни и отношения к Божественным заповедям с собственной судьбой в прошлом, настоящем и будущем. Однако их выступление в качестве пророков и сознание непосредственной миссии, движущее каждым из них, несмотря на индивидуальные различия, придавало явлению пророчества особый и неповторимый облик и статус.

Мы не знаем ни характера, ни времени деятельности "Великого собора" (*Кнесет ха-Гдола*), которому пророки передали Тору (согласно Авот 1:1); однако ясно, что его члены не были пророками, и мы не ошибемся, если определим их как "мудрецов". Во всяком случае, наиболее древнее из приписываемых им изречений: "Будьте умеренны в суде, имейте много учеников и создавайте ограду Торе" показывает, что они занимались правосудием, изданием постановлений (*такканот* и *гзерот*) и воспитанием многочисленных учеников¹⁵, которые пополняли затем число ученых-мудрецов. Видимо, это был высший законодательный орган, собиравшийся по мере надобности.

Отмечено, что Шимон ха-Цаддик (Праведный) был одним из последних "мужей Великого собора"; следовательно, это учреждение было распущено при его жизни. Возможно, что греческое завоевание вместе с основанием македонских колоний привело к административным переменам и "Великий собор" как орган, представлявший страну в целом, стал фикцией, так что на смену ему пришел Совет старейшин (Герусия) при первосвященнике, представлявший Иерусалим и

его ближайшие окрестности. Во всяком случае, только после освобождения Иудеи при Шимоне Хасмонее вновь начинает функционировать "Великий собор", как мы увидим ниже.

Бен-Сира, писавший свои сочинения в 190–170 годах до н.э., то есть вскоре после перехода власти в Эрец-Исраэль от Птолемеев к Селевкидам, описывает современное ему положение как нечто, характеризующееся значительным разрывом между трудящимся населением и властью имущими. Правда, крестьяне и ремесленники различного рода необходимы: "Без них не населится город... Однако ж они в собрание не приглашаются, на судейском месте не сидят и о судебных постановлениях не рассуждают..." (Бен-Сира 38:32–33 [рус. 37–38]). Мудрец же не трудится; он сидит в судейском кресле, "вдумывается в Закон Всевышнего, ищет мудрости всех древних и упражняется в пророчествах... служит среди вельмож и является пред правителями" (там же 39:1–4).

Мудрецы, как описывает их Бен-Сира, были богаты и в своей деятельности видели избранничество и особую миссию. Они заседали в судах и Верховном совете, то есть Герусии, упомянутой в послании Антиоха III от 190 года до н.э. рядом со "священниками и писцами Храма"¹⁵². Члены Герусии, как и предшествующего ей "Великого собора" или сменившего ее Синедриона, не получали какой-либо оплаты за свою общественную и судебную деятельность.

Храмовым писцам, или "книжникам" (*софрим*), было, видимо, поручено хранение списков Священного писания, называемых просто "книгами". Первоначально их работа заключалась именно в переписке этих книг и в тщательном соблюдении верной передачи их текста. В более позднем объяснении понятия *софрим* — "ибо они подсчитывали (*софрим*) все буквы Торы" (Киддушин 30а) — не следует видеть этимологии, хотя это объяснение и отражает сущность их занятий. Те, кто проверяли списки во дворе Храма и считались обладателями особого авторитета, получали

жалование из храмового фонда (*ха-Лишка*)¹⁵³; они по всей вероятности, были писцами-священниками. В любом случае все они не принадлежали к высшей иерархии и, как и писцы вне Храма, не были богаты. Да и Бен-Сира видел в профессии писца искусство, которое, правда, умножает премудрость, но не приближает его носителей к правящему классу.

Между писцами-"книжниками" и мудрецами существовала примерно та же разница, которая, как известно из истории римского права в древний период, наблюдалась между юристами, выносившими решения в области закона и определявшими его, и толкователями древних законодательных книг¹⁵⁴. Но и мудрецы были не только законооведами, так как, по словам Бен-Сире (39:1-4), всматривались в учение Всевышнего, задумывались над пророчествами, толковали мудрость всех своих предшественников, беседы знаменитых людей, загадки, скрытые дела и притчи. Раздумья и знания они сочетали с богобоязненностью, что выражалось в молитвах, благодарениях и извлечениях нравственных выводов из происходящего. Конечно, мудрец у Бен-Сире (как и в книге Притч) должен быть прилежен в страхе Господнем и в исполнении заповедей (там же 1:23; 19:20; 25:14-15), удаляться от насильников и злодеев и дружить с людьми благочестивыми. Однако такого мудреца не встретишь смешавшимся с народом. Правда, толпа прославляет его и восхваляет его премудрость, но он не сближается с простолюдинами, и мы ничего не слышим о его деятельности среди них и ради них.

Сказанное Иосе б.Иоззером, представителем поколения, предшествовавшего восстанию Маккавеев: "Пусть дом твой станет домом собрания мудрецов; пылись в прахе у их ног и жадно впивай их слова" (Авот 1:4) соответствует исключительному положению мудреца эллинистической эпохи перед восстанием. Правда, другой представитель того же поколения, Иосе б.Иоханан из Иерусалима, высказал требование совершенно иного рода: "Пусть будут двери дома

твоего широко раскрыты, и да станут бедные твоими домоладцами” (там же 1:5). Однако, хотя здесь подчеркивается благотворительность и оказание поддержки, а не ученость, все же это не преуменьшает аристократически-филантропического характера слов, обращенных к домовладельцу обоими авторами.

Преследование еврейской религии царем Антиохом Эпифаном в 167 году до н.э., последовавшее за этим мученичество, восстание, возглавленное священнической семьей Хасмонеев из Модина, за которыми пошли “ищущие правды и справедливости”, “общество благочестивых и все готовые действовать ради Торы”, военные победы Маккавеев и усиление Иудеи — все это привело к созданию нового руководства. Торжественное решение от 140 года до н.э., принятое “Великим собором (греческое *эпи сюнагогес мегалес*) священников, народа, глав общин и старейшин земли”¹⁵⁵ о назначении Шимона первосвященником и этнархом, знаменовало начало эпохи царства Хасмонеев со всеми связанными с ней надеждами и разочарованиями, политическими, социальными и религиозными конфликтами. Перемены, произошедшие в административно-управленческой области, были менее явными. Конечно, приход к власти династии Хасмонеев привел к устранению ряда аристократических семейств, принадлежавших к числу крайне эллинизированных элементов, и вместе с новыми властелинами к правлению государством пришли семьи верных им бойцов. Замена первосвященников из рода Цадока священническим семейством Хасмонеев имела политическое значение, но не в этом выразились коренные изменения. С типологической точки зрения Хасмонеи Иоханан-Гиркан напоминал образ библейского “судии” доцарской эпохи — вождя и избавителя. Он был первосвященником и главой суда, издавал постановления в области храмовой службы¹⁵⁶ и устанавливал имевшие политико-религиозное значение правила относительно взимания десятин и распределения их¹⁵⁷.

Иосиф Флавий, которому и этого показалось мало,

приписывает Иоханану-Гиркану еще и пророческий дар: "Он один удостоился трех величайших вещей: верховной власти над народом, первосвященства и дара прорицания, ибо дух Божий был столь ему близок, что от него не укрывалось ничто грядущее. Он предвидел и предсказал, что два его старших сына недолго пробудут у власти"¹⁵⁸. Мудрецы, правда, не говорят прямо о пророчестве, так как, согласно их учению, Святой дух отошел от Израиля, "когда умерли Хаггай, Зхария и Малахи, последние пророки", но и они рассказывают в барайте: "Первосвященник Иоханан слышал голос из Святой Святынь: 'Победили юноши, которые пошли сражаться с Антиохией!'"'. К этому имеется добавление: "Проверили час и убедились, что они победили именно в то время"¹⁵⁹.

Иоханан-Гиркан представлял собой личность особого рода. Несомненно, что при его правлении упомянутые "общество благочестивых" (хасидеи) и "готовые действовать ради Торы" заняли посты в Храме, в судебных и воспитательных учреждениях — это и было временем деятельности "Хасмонеяского суда"¹⁶⁰. Правда, священники по-прежнему оставались писцами-"книжниками" и судьями в гражданских делах, но мудрецы проникали и в эти сферы, так что отныне появились мудрецы-священники, мудрецы-писцы, мудрецы-судьи и мудрецы-хасидеи.

Первые мудрецы, о которых до нас дошли сведения, имеющие более или менее существенное значение, представляются нам фигурами, напоминающими первых пророков: Натана, Гада, Ахию и Илию, то есть обличителями царей и прочих власть имущих. Однако их обличения не проистекали из пророчества, и влияние их было результатом не харизмы, а их "премудрости", означавшей, в числе прочего, знание Торы и Галахи и абсолютную верность учению и указаниям этих источников.

Приведем дошедшие до нас сообщения о первом мудреце времен Хасмонеев — Шимоне б.Шетахе. Мы встречаем его заседающим в суде, который разбирает

дело принадлежащего царю Яннаю раба, убившего челявека. Следуя галахе, согласно которой хозяин раба должен явиться в суд, Шимон б.Шетах послал за Яннаем. "Когда тот пришел, он сказал ему: 'Царь Яннай, встань, и свидетели выскажутся относительно тебя'. Тот ответил: 'Не по твоему слову, а только если и товарищи твои скажут это'. Обернулся [Шимон] направо, но те отпустили глаза в землю. Обернулся налево, но и эти потупились. Сказал им Шимон б.Шетах: 'Что ж вы призадумались? Явится Владыка дум (Господь) и взыщет с вас...'”¹⁶¹ Ясно, что коллеги Шимона, заседавшие с ним в суде, были, может быть, его товарищами по должности, но никак не по общности взглядов.

Деятельность Шимона была направлена на улучшение судопроизводства. Об этом говорят его галахи относительно опроса свидетелей, против наказания на основании одних лишь косвенных свидетельств и о покарании лжесвидетелей¹⁶². Известно его общее указание судьям: "Побольше расспрашивай свидетелей и будь осторожен в своих словах, чтобы из них они не поняли, как можно солгать" (Авот 1:9). Его постановление, повелевающее мужу писать в брачном свидетельстве (*клубба*), что все его имущество служит залогом, было призвано затруднить необдуманные разводы и обеспечить сносное экономическое положение разведенной¹⁶³.

Согласно одному из источников, Шимон б.Шетах издал постановление: "Пусть малые дети ходят в школу"¹⁶⁴. Точный характер этого постановления и его место среди прочих традиций, касающихся воспитания, неясны, однако нам важен сам факт его деятельности в области народного образования.

Мы находим также, что Шимон б.Шетах приходил на помощь беднякам, давшим трудный обет, и помогал им принести обещанные ими жертвы¹⁶⁵. Сообщается и о фанатическом поступке, напоминающем деяния Илии в свое время: в качестве чрезвычайной меры

Шимон б.Шетах велел повесить восемьдесят женщин в Ашкелоне, занимавшихся колдовством и блудом¹⁶⁶.

Повествовательная традиция изображает Шимона б.Шетаха как человека, приближенного к царю Ян-наю¹⁶⁷. Шимон присутствовал на трапезе в честь послов персидского царя, которые помнили его мудрые слова еще со времени предыдущих посещений. Но те же рассказы подчеркивают значительную независимость этого мудреца. В его речи смелость сочетается с любезным обхождением. Несомненно, что именно к этому периоду близости к властям относится ряд предпринятых им действий и издание постановлений. Однако достигнутое Шимоном положение и окружающий его почет он объяснял исключительно своими занятиями Торой, а на жизнь зарабатывал обработкой льна. В обращении с людьми он стремился к тому, чтобы у них появилось желание прославлять Господа, говорить: "Благословлен Бог евреев!"¹⁶⁸.

Некоторые основные качества этого древнего мудреца, о которых говорится в обрывках сведений о нем, стали впоследствии характерными для целых поколений мудрецов и служили для них идеалом, на котором они воспитывались и воспитывали других. Деятельность и общественное поведение мудреца не обязательно связаны с какой-либо занимаемой им официальной должностью. Обладает он властью или нет — в любом случае он обязан быть наставником общества. Свою силу как руководитель он черпает прежде всего из знания Торы. Его отношение к власти и богатству определяется только поведением обладающих тем и другим. Он не ищет их близости, но и не чуждается их. Он сохраняет независимость, находя источник пропитания в ручном труде. Изречение Шмайи, ученика Шимона: "Люби ремесло, гнушайся господства и не ищи признания властей" (Авот 1:9) является своего рода руководством, основанным на опыте жизни его учителя, утверждает идеал отношения мудреца к трем названным вещам. Мудрец действует во имя исправления общества в области правосудия и справедливости, семей-

ной жизни и воспитания народа в духе Торы и богобоязненности.

Даже качества, которых мы не находим в ограниченном кругу деятельности Шимона б.Шетаха, могут нас кое-чему научить. Так, в нем отсутствовал созерцательно-мистический или чудодейственно-сверхъестественный элемент. Конечно, из этого нельзя заключать, что Шимон б.Шетах относился к подобным явлениям отрицательно, но в них нельзя видеть доминантных черт его характера.

Чудотворцы находились и в окружении Шимона. Так, Хони ха-Меаггел — как некогда Илия — своей молитвой избавил народ от тяжелой засухи. Слишком настоятельное обращение Хони к Господу: "Клянусь Твоим великим именем, что я не сойду с места, пока Ты не сжалишься над Твоими детьми", как и подчеркивание им собственной роли в словах: "Твои дети обращают ко мне свои взоры", не понравилось Шимону б.Шетаху. Правда, молитва Хони была услышана, но это не помешало Шимону направить тому послание, заключающее одновременно упрек и признание:

"Если бы ты не был Хони, я наложил бы на тебя отлучение (*ниддуй*). Но что я могу с тобой поделать, если ты докучаешь Господу, и Он исполняет твое пожелание, как сын докучает отцу?"¹⁶⁹

В этих словах имеется, правда, определенное осуждение образа действий Хони, но в них есть и признание его особого положения перед Творцом, а также, видимо, и уважения, которое тот приобрел в народных массах.

Если Шимон б.Шетах, как мы видели, воспринял один из аспектов деятельности древних пророков — вмешательство в государственную жизнь, открытое обличение сильных мира сего и борьбу с порчей нравов, то Хони — первый из известных нам хасидеев и чудотворцев типа "мужей деяния" (*аншей-маасе*) — унаследовал дар совершать чудеса и вызывать знамения. В ранних пророках сливались оба эти образа. Теперь они разделились, но существовали в тесном

сообществе. Несомненно, простой народ видел в Хони образ, подобный Илии в древности, а вызванные им дожди еще более подняли его популярность. Шимон удовлетворился собственным толкованием происшедшего: Бог исполнил просьбу Хони, как отец исполняет просьбу сына.

В своем отношении к Хони Шимон б. Шетах проявил характерную черту мудрецов. Обычно, когда им были не вполне по душе мнения, верования, течения или группировки, они стремились проникнуть в круги, откуда данные явления распространялись, и оказать на них влияние. Но они не спешили подвергать анафеме эти явления или группы, действиями которых были недовольны, даже когда в их силах было сделать это. Об этом свидетельствует история взаимоотношений мудрецов с саддукеями. Когда саддукеи были у власти, они стремились обратить своих противников в группу сепаратистов; поэтому они и называли их фарисеями (*прушим*), то есть "отделившимися". Но когда мудрецы взяли верх и влияние их стало решающим, они не изолировали саддукеев. Во всяком случае, ни характер их диспутов, ни свидетельства Мишны об этой школе¹⁷⁰ не говорят о подобной тенденции. Что касается "еретиков" (*миним*) — отношение к ним, правда, значительно обострилось, но это явилось реакцией на выход из общины определенных лиц и целых групп, например христиан во 2 веке¹⁷¹, которые, с одной стороны, провозглашали конец отдельного существования "общины Израилевой", а с другой — пытались объявить себя ее наследниками.

Стремлению мудрецов жить жизнью широких народных масс, наставлять их и руководить ими способствовал тот факт, что сами они происходили из самых различных слоев и классов общества. Среди них были священники из знатных родов, богачи, сыновья владельцев крупных имений, бедные ремесленники, арендаторы и крестьяне, наемные работники и выходцы из семей прозелитов. И все это пестрое общество без исключения мудрецы старались формировать и направлять

на желаемый путь. Согласно призыву Хиллела "Не отделяй себя от общества" (Авот 2:4), действовали, несомненно, еще его учителя Шмайя и Авталион.

Но этим правилом не исчерпывалось социальное поведение мудрецов. Они отказались присягнуть в верности царю Ироду, как советовал Шмайя: "Не ищи признания властей", однако за этими словами последовало указание его товарища Авталиона: "Мудрецы, будьте осторожны в речах, чтобы не пришлось вам испытать изгнание" (Авот 1:11). Ведь тиран типа Ирода мог присудить тех, кто говорил неосторожно, к высылке за пределы страны или к работам в копиях; не следовало без надобности давать ему повод расправиться с народными вождями.

О мере популярности этих мудрецов и их отношениях с первосвященником того времени (речь, возможно, идет об Аристобуле Хасмонее или первосвященнике, назначенном Иродом) сообщает следующий рассказ:

"Вот что было с одним первосвященником. Когда он вышел из Храма, все пошли за ним. Но когда увидели Шмайю и Авталиона, оставили первосвященника и пошли за ними. Потом Шмайя и Авталион подошли попрощаться с первосвященником и сказали ему: 'Да идет с миром сын Ааронов!' Он же ответил им: 'Да идут с миром сыны инородцев!' Тогда они сказали ему: 'Идут с миром сыны инородцев, творящие дела Аароновы, но не идет с миром потомок Аарона, не исполняющий дел Аарона!'"¹².

Итак, оба мудреца оказали первосвященнику подобающий ему почет. Но когда он в гневе на то, что народ предпочитает мудрецов, допустил пренебрежительное выражение, намекающее на нееврейскую кровь в их жилах, они ответили, что главное — это не происхождение, не принадлежность к потомству Аарона, а дела, достойные Аарона. В духе этого ответа составлено и наставление их ученика Хиллела: "Будь учеником Аарона, любящим мир и стремящимся к миру, любя-

щим людей и приближающим их к Торе" (Авот 1:12). Все те, в ком есть эти качества, являются учениками Аарона, и надо предпочитать их ааронидам по крови, которые не следуют путям своего предка.

Вокруг Храма концентрировались родичи первосвященников, занимавшие важнейшие должности казначеев и попечителей (*амаркалим*). Существовали семейства, где определенные посты сосредоточились в течение поколений, как и познания относительно некоторых работ, тайно передаваемые от отца к сыну. Мудрец Абба Шаул б. Ботнит, бывший хозяином лавки в Иерусалиме незадолго до разрушения Храма, выступал против священнических семейств, концентрации в их руках важных постов и грубого их поведения при исполнении служебных обязанностей. Он говорил:

"Горе мне с домом Элиши, горе мне от их кулаков; горе мне с домом Ишмаэля б. Пьяви, члены которого — первосвященники, сыновья их — казначеи, зятья — попечители, а слуги их приходят и бьют нас палками!"¹⁷³.

И действительно, из другого источника мы также узнаем о "великих мужах священства", которые силой забирали кожи, приносимые в Храм как пожертвования, и препятствовали их справедливому распределению между сменами священников¹⁷⁴. Упомянутые семьи, хранившие свои профессиональные секреты и не желавшие обучать им других, мудрецы осуждали, говоря, что те действуют ради собственной славы, а не во славу Небес¹⁷⁵. Протестовали они и против излишней скрупулезности священников в области законов о ритуальной чистоте, так что "осквернение ножа было для них страшнее кровопролития"¹⁷⁶.

Однако мудрецы не удовлетворялись одной лишь критикой. Они старались распространить свое влияние и мнения и в пределах Храма и склонить чашу весов в пользу традиций, обычаев и толкований деталей богослужения, которые считали правильными.

Хиллел (его облик и деятельность)

Хиллел, выходец из Вавилонии, оказал значительное влияние на семейство Бней-Бтейра ("Сыны Батиры", также, видимо, вавилонского происхождения), которое получило одно из важнейших назначений при Храме после того, как царь Ирод отстранил Хасмонеев от первосвященства. В диспутах с представителями этого семейства Хиллел воспользовался семью приемами (*шева миддот*) толкования Торы, чтобы доказать, что пасхальное жертвоприношение отодвигает субботу на второй план, если 14 нисана падает на этот день недели. Так следовало из традиции, полученной им от его учителей Шмайи и Авталиона. Эта галаха была временно забыта и вызывала разногласия, и не только потому, что не столь уж часто канун праздника Песах совпадал с субботой. На стороне Хиллела была традиция его учителей, но видимо, и массы паломников разделяли это мнение. Когда представители семьи Бней-Бтейра возразили: "Если так, то что будет с теми из народа, кто не принес с собой ножи и пасхальные приношения Храму?", Хиллел ответил: "Оставьте их в покое: Святой дух почитет на них. Если они не пророки, то потомки пророков"¹⁷. И действительно, народ знал, когда являться в Храм со своими пасхальными приношениями и ножами; несомненно, эти люди поступали так же, как и их предки.

Слова Хиллела относительно пророчества имеют глубокий смысл. Сам он толковал Тору согласно логическим правилам *биньян-ав* и *кал-ва-хомер* и опирался на традицию, воспринятую им от Шмайи и Авталиона, однако народным обычаям придавал статус некоего отражения пророчества по принципу "глас народа — глас Божий". Святой дух отошел от отдельных лиц, но почитет на общине в целом. Изречение Хиллела, произнесенное им во время праздника Симхат Бет ха-Шозва: "Если придешь в мой дом, я приду в твой; а если не придешь в мой дом, я не приду в твой"¹⁸, содержит

намек на этимологическое толкование р.Иехошуа б.Леви: "Почему [это место] зовется Бет-Шозва (буквально "дом, где черпают")? Потому, что там черпают Святой дух"¹⁷⁹. Как нечто постоянное Святой дух в период Второго храма уже не воздействует на людей, но в определенные моменты экстаза и радости при исполнении заповедей народ удостаивается его присутствия; большего это поколение не заслуживает. Это объяснение находит подтверждение в другом рассказе о Хиллеле: "Когда мудрецы вошли в дом Гурио в Иерихоне, то услышали голос с неба, говоривший: 'Здесь есть человек, достойный Святого духа, но поколение не заслуживает этого'. И обратили они взоры к Хиллелу..."¹⁸⁰

Уже сами выражения, упоминающие поколение или человека, "достойных" Святого духа и пророчества, указывают на коренное изменение, произошедшее в восприятии этого явления. В Библии мы не находим какого-либо описания качеств пророка, которые считались бы необходимым условием, делающим их носителей достойными пророческого дара. Пророк слышит призыв, откликается на него или пытается бежать, но рука Всемогущего удерживает его, и пророчество, как пламя, сжигает его кости. По словам же мудрецов мишнаитско-талмудической эпохи, человек удостаивается Святого духа благодаря своей подготовке, благодаря приобретенным им свойствам и качествам¹⁸¹, но и этого недостаточно: ему требуются и определенные внешние, объективные условия¹⁸². Пророчество преобразуется в мистическое переживание.

О Хиллеле рассказывается, что "у него было восемьдесят учеников, из них тридцать достойных, чтобы на них низошло Присутствие Божие (*Шхина*)... Младшим из всех был раббан Иоханан б.Заккай"¹⁸³. С его именем действительно связаны первые описания переживаний тех мудрецов, которые занимались "устройством Божественной колесницы" (*маасе-Меркава*). Но этот мистический опыт остался тайным учением, сообщения о котором ограничены и сдержанны¹⁸⁴. Если он и возвышал обладавших им в глазах близких друзей,

то все же не придавал им авторитета и прочности положения, так же как и совершение чудес, хотя они и приносили творившим их популярность в массах (что мы видели выше на примере Хони ха-Меаггела). "Устройство Божественной колесницы" превратилось в одну из областей изучения Торы, в часть "премудрости" тех мудрецов, которых привлекало изучение и толкование ее. Р.Авдими из Хайфы, сам принадлежавший к их числу, сказал: "С того дня, когда был разрушен Храм, прорицание было отнято у пророков и отдано мудрецам"¹⁸⁵. Видимо, он имел в виду мистический опыт, которого может сподобиться только тот, кто является одновременно мудрецом. Мудрец может быть и пророком, но тот, кто претендует быть только пророком, не может быть ни тем, ни другим. Это имел в виду Аме-мар, сказав: "Мудрец выше пророка".

Другая сторона пророчества — предсказание будущего — также нашла свое продолжение в мудрецах. В этом смысле амораи говорили, что некоторые таннаи "предвидели" или "предугадывали" вещи Святым духом, и рассказы эти, в сущности, доказывают, что данный "Святой дух" — это их разум и мудрость, или же чудеса¹⁸⁶. Предсказание и предугадывание будущего имел в виду р.Иоханан, сказав: "С того дня, когда был разрушен Храм, прорицание было отнято у пророков и отдано юродивым и детям"¹⁸⁷. Стих "Уши твои слышат слово позади тебя" (Исайя 30:31) он не только толковал в смысле: "Пользуются гласом Небесным" (*бат-кол* — буквально "отголосок", "отзвук")¹⁸⁸, то есть предугадывают будущее и извлекают выводы на основании случайно услышанных слов, но и поступал так на деле. Слушая голос мальчика, читавшего в школе стих "И умер Самуил", он и Реш-Лакиш пришли к заключению, что в Вавилонии умер аморай Шмуэль, и отказались от прежнего намерения ехать туда, чтобы повидаться с ним¹⁸⁹. Итак, слова произносил ребенок или женщина, и на основании их делались определенные выводы.

Иное значение имело выражение "вышел голос"

(*яцта/яцеа бат-кол*), причем не только в смысле голоса, исходящего из Святой Святых или раздававшегося, когда уже смолкли пророчества; это выражение заменяет иногда слова "Святой дух говорит"¹⁹⁰. Случалось, что таннаи и амораи слышали голос и этого рода¹⁹¹.

Ясно однако, что ни пророчества в их новом облики, ни чудеса, ни доказательство сверхчеловеческих возможностей благодетельного влияния на достойных и наказания нечестивых, ни пламенные картины видений (хотя и такие встречаются в толкованиях на библейские стихи) не являются тем, что характеризует мудрецов в смысле их статуса среди "общины Израилевой" и их руководства ею. Рассказы о р.Шимоне б.Иохане и р. Иоханане, которые своим взглядом могли превратить человека в "грудю костей"¹⁹², не отличаются от множества других преданий о праведниках и благочестивых людях. Толкования мудрецов (и других авторов), изобилующие описанием будущего мира, напоминают апокалипсические видения. То, что делало этих людей мудрецами — как и их товарищей, не прославившихся в качестве чудотворцев — это их жизнь среди своего народа, когда все их дела, проповеди, толкования и галахи были направлены на руководство "общиной Израилевой" и исправление ее. Эта тенденция объединяет мудрецов мишнаитско-талмудической эпохи от первого до последнего, несмотря на все разнообразие типов и многочисленные разногласия между ними.

Но вернемся к Хиллелу. Факт, что он был найден достойным Святого духа, в сущности отражает его личные качества, как они проявлялись в его поступках и деятельности, что и определило его влияние и положение. То, что семейство Бней-Бтейра назначило его "наси" (главой Синедриона), имело довольно ограниченное значение — он был принят этим кругом¹⁹³ как учитель Галахи в области храмовой службы; однако его влияние сказывается и во введенных им постановлениях (*такканот*).

Одно из них касается храмовой казны, служившей

и хранилищем вкладов. Казна находилась в ведении попечителей и казначеев. Чтобы обойти закон Торы, дававшей продавшему свой дом (в городе, обнесенном стеной) право выкупить его обратно в день годовщины продажи, его новые владельцы прятались в этот день, чтобы прежний хозяин не нашел их, и дом остался за ними. И вот — "Хиллел Старший постановил, что тот оставляет деньги в казне (Храма — *ха-Лишка*)"¹⁹⁴. Это постановление обязывало попечителей и казначеев Храма совершить определенные банковские операции: записать имена вкладчика и покупателя, которому возвращались деньги. Ведь продавший свой дом, по всей видимости, находился в затруднительном положении, и постановление Хиллела проистекало из его заботы, чтобы тот не лишился права вернуться в свое прежнее жилище. Так же как и его постановление о просболе (о чем говорилось выше, см. "Заповеди") было призвано обеспечить интересы мелких ремесленников, лавочников и им подобного люда, нуждающегося в кредите: "чтобы ты не закрывал дверей перед просящими займы"¹⁹⁵. Это постановление, в сущности отменяющее букву закона о прощении долгов в седьмой (субботний) год, в то же время охраняло его цель и его дух.

Как мы видели выше, мудрецы проявляли определенное недовольство деятельностью царей, вельмож и членов Синедриона, поступками священников и порядками в Храме. Но эта критика не приводила их к полному отрицанию этих институтов или отходу от них. Напротив, они придерживались правила: протестовать против несправедливых действий власть имущих, но уважать освященные народом институты — Храм, Синедрион и священническое сословие. Более того, ни мирское царство Хасмонеев, ни даже династия Ирода не отвергались ими полностью и абсолютно. За самим Иродом, бывшим "рабом дома Хасмонеев"¹⁹⁶, не отрицалось право постройки Храма, причем благочестивый мудрец-хасидей Бава б.Бута из старейшин школы Шаммая¹⁹⁷ был его советником в этом деле.

Царь Агриппа, чистота крови которого была сомнительной, все же заслужил похвалы мудрецов, продемонстрировав преданность Торе¹⁹⁸. Стих "Не отойдет скипетр от Иехуды" (Бытие 49:10) в Таргуме Онкелоса передан в менее категорической форме: "Не прекратится власть дома Иехуды" и в таком варианте появляется в конце молитвы первосвященника в Храме¹⁹⁹ в период правления царей неиудейского происхождения.

Что касается времени жизни Хиллела — к нему хорошо применимы слова Мишны о старейшинах суда (*зикней бет-дин*), заклинавших первосвященника, чтобы он не менял ничего из того, чему они обучали его в области богослужения²⁰⁰. Видимо, в результате деятельности Хиллела появились первосвященники, которые сами были мудрецами или, по крайней мере, учениками мудрецов²⁰¹.

Если мы хотим правильно оценить влияние мудрецов на все, что было связано с Храмом и порядком богослужения, то не следует забывать, что в течение веков жертвоприношениями различного рода, посвященными Храму ценностями и обетами, постройками Храма, его помещениями и утварью практически управляли священники. Нет надобности говорить, что семьи священников, разного рода попечителей и управителей были знатоками относящихся ко всему этому галах, и они-то и определяли, что исполнять, а что изменить²⁰². Немалая доля того, что было принято в культах и богослужении народов древнего мира, проникло и в Иерусалимский храм вместе с архитектурными стилями, привезенными из Александрии воротами и прибывшими оттуда же мастерами²⁰³. С другой стороны, детали многих галах направлены именно против обычаев, принятых у иноверцев. По определенным вопросам возникали разногласия между семействами, претендовавшими на первосвященство, и в те периоды, когда они были у власти, они наводили свои порядки²⁰⁴. Теперь же мудрецы изъясляли галахи, связанные с Храмом и жертвоприношениями,

из ведения священников и превратили их в часть своего учения.

Мудрецы решали в пользу той или иной традиции, опираясь на свое учение. Так поступил и Хиллел в отношении пасхальных жертвоприношений в субботу. Здесь, в вопросе, касавшемся каждого еврея, он, как было сказано, опирался и на распространенный в народе обычай.

Мудрецы обращали особое внимание на соблюдение заповедей, связанных с Храмом, и на "благолепие" тех церемоний, в которых участвовал весь народ. Наряду с галахами, касающимися пасхальных жертвоприношений, они стремились поставить на твердую основу обычаи и заповеди, которые вызывали разногласия в деталях, как, например, возношение сноа (*омер*), или в целом, как возлияние воды на жертвенник или употребление ивовых ветвей (*арава*) на седьмой день праздника Кущей (Суккот). Кульминацией церемоний этого рода, шествий и торжеств, во время приношения первинок (*биккурим*) в праздники Симхат Бет ха-Шозва и Хакхел (завершение субботнего года) всегда являлось участие народных масс.

Выше уже говорилось о крайней щепетильности священников в вопросах ритуальной чистоты. До нас дошло множество сообщений как из еврейских, так и нееврейских кругов относительно тщательного соблюдения этих правил в Храме и на окружающей его территории²⁰⁵ и многочисленных "ограждений", охраняющих святыни и священников от скверны²⁰⁶. Запреты и постановления первых мудрецов, таких, как Иосе б.Иозер, Иосе б.Хоханан и Шимон б.Шетах, были также посвящены вопросам ритуальной чистоты. Забытые галахи из этой области вновь начинали действовать по решению позднее созданных судов²⁰⁷, и таннай р.Шимон б.Элазар говорил о предшествующих поколениях: "Посмотри, как распространена была [ритуальная] чистота в Израиле!"²⁰⁸.

Однако желание облегчить положение паломников, приобщить народные массы в возможно большей ме-

ре к радости пребывания в Храме и показать им его размеры и великолепие привело к принятию некоторых правил и галах, требовавших сравнительно меньшей строгости в указанной области. Видимо, это делалось не только с согласия, но и по инициативе мудрецов. Дороги, по которым паломники из Вавилонии прибывали в Эрец-Исраэль, были объявлены чистыми, хотя и проходили по земле других народов, считавшейся нечистой²⁰⁹. Каждый еврей должен был очиститься в праздник, требующий паломничества²¹⁰, и никто не мог вступить на храмовой двор, не окунувшись (даже если он был уже чист)²¹¹; поэтому было принято полагаться на чистоту даже невежественного простолюдина (*ам ха-арец*) во время этих праздников, как и на уплату им приношений — *трума*²¹². Паломникам выносили и показывали предназначенный для этого стол, а также "входили в хранилище утвари и выносили оттуда девяносто три предмета утвари из серебра и золота"²¹³. После окончания праздника очищали двор и совершали ритуальное омовение храмовой утвари²¹⁴; однажды "совершили омовение светильника (меноры) в праздник, а саддукеи говорили: 'Идите и взгляните на фарисеев: они отмывают луну!' " (вариант: "солнечный диск")²¹⁵.

Смысл этих послаблений был объяснен в толковании р.Иехошуа б.Леви: "Иерусалим, устроенный как город, слитый (*хуббера*) воедино" (Псалом 122 [рус. 121] : 3) — это город, делающий весь Израиль товарищами (*хаверим*)"²¹⁶. Сходное объяснение дает и барайта; цель принятия жертвоприношений от "людей, подобных скотам" (согласно Раши — "нечестивых") и от "преступников из Израиля" та, "чтобы они покались"²¹⁷.

Идеалом мудрецов было превращение всего Израиля в "товарищей" (*хаверим* — смысл этого слова будет объяснен ниже), и не только на время паломничества представителей всех колен в Иерусалим. Поэтому нам хотелось бы выразить наше мнение относительно результатов деятельности такого "товарищества" в об-

ласти соблюдения законов ритуальной чистоты в повседневной жизни. Казалось бы, в Галахе широко распространено мнение, что все законы ритуальной чистоты — в том числе дополнения, введенные "писцами" или "книжниками" — имели реальные последствия только для священников и для лиц, взявших на себя специальные обеты (назореев), а для прочих евреев — только в моменты контакта со святилищем и святынями. Даже в стихе (касающемся нечистых животных): "Мяса их не ешьте, к трупам их не прикасайтесь — нечисты они для вас" (Левит 11:8), который обращен ко всему Израилю в целом, согласно толкованию, речь идет о праздниках, требующих паломничества²¹⁸.

Однако не только отдельные лица — священники, левиты, прочие евреи и прозелиты — соблюдали ту или иную степень чистоты в еде в будничных условиях²¹⁹. В древних источниках — Мишне и барайтах — вырисовывается образ некоего объединения людей, для членов которого было общим соблюдение "слов товарищества" относительно ритуальной чистоты, выделения приношений и десятин и воздержания от определенного рода контактов с теми, кто к товариществу не принадлежал — последние именовались *ам ха-арец* (буквально "народ земли").

Отдельные группы, организованные с целью соблюдения законов ритуальной чистоты и святости, секты, отделившиеся от прочих представителей той же веры, того же города или народа, известны и в рамках других религий. Порядки приема в товарищество фарисеев имеют параллели в обществе ессеев, как они описаны у Иосифа Флавия, и особенно в процессе приема в секту, известную нам из рукописей Мертвого моря, не только в смысле галах и их деталей, но и в подборе выражений.

Однако при всем сходстве в деталях и сути существует значительная разница между товариществом фарисеев, ессеями Иосифа Флавия и сектой из Иудейской пустыни. Целью товарищества было содействие в со-

блюдении галах о ритуальной чистоте во всей их строгости. Присоединение к товариществу означало изоляцию от тех, кто не был его членом — от "народа земли". Это не только порождало конфликты в повседневной жизни, но и само по себе являлось проблемой, причем вело к поляризации классов, сословий и группировок. Хотя мы не в состоянии с точностью определить время, когда появились первые ячейки этого товарищества, представляется вероятным, что вначале их изоляция сводилась лишь к областям, где это было неизбежно, и что они продолжали сохранять общие интересы и вести дела с теми, кто не был их членом. Во всяком случае, связи членов фарисейского товарищества с "народом земли" были, видимо, более тесными, чем их отношения с группами подобного рода — ессеями или сектой из Иудейской пустыни (Кумранской общиной, создавшей "Устав общины" (*Серех ха-Яхад*)). Для последних исполнение устава их товарищества не представляло затруднений, и даже наоборот: оно способствовало укреплению общества, удалившегося от "поселений нечестивых" и являвшегося организацией или орденом людей, живших совместно и владевших имуществом коллективно, организацией, создавшей в собственном кругу замену всем освященным традицией национальным институтам.

Люди этой общины, называвшейся "Яхад" (буквально "вместе"), — они именовали себя также мужами Святыни, Истины или Участи Божией — рассматривали тех, кто к ней не принадлежали, как "людей насилия", "несправедливости", "Преисподней" или "участи Велиала" (то есть Сатаны), но не как "народ земли", то есть невежд. В мире же мудрецов, с другой стороны, понятие "народ земли" — *ам ха-арец* — изменило свое значение. Это уже не только тот, кто не соблюдает ритуальной чистоты за будничной трапезой или подозреваем в неуплате десятин²⁰, но и тот, кто несведущ в Торе и не изучает ее. Именно в этом значении, по-видимому, использовал это понятие Хиллел, причем из контекста его слов можно предположить, что он назы-

вал так людей, подобных членам общины "Яхад". Его изречение: "Невежда (*бур*) не боится греха, и народ земли (*ам ха-арец*) неблагочестив"²²¹ содержит два параллельных понятия — *ам ха-арец* и *бур*, обозначающих людей невежественных и не знающих Тору²²². Особенно поучительно для нас противопоставление невежды (*бур*) мудрецу в барайте, говорящей о формулах благословения: "Начинающий именем Господним (*йод — хе*) и кончающий именем Господним — мудр; [начинающий] именем Господним, а кончающий словом Бог [*алеф — ламед*] — невежда..."²²³. В другом варианте этой барайты невежда и начинает, и кончает словом Бог²²⁴ (опускаем описание формул, приписываемых людям "средним" и идущим "иным путем", то есть "еретикам"). Отсутствие тщательности в формулах благословения характерно для сектантов Иудейской пустыни, иногда кончавших благословения словом Бог²²⁵. Это определено, как мы видели, как ересь или обычай невежды, хотя поступающие так желали продемонстрировать "боязнь греха"; потому и можно сказать, что "невежда не боится греха". И как *бур* противопоставлен мудрецу, так и *ам ха-арец* — параллель первого — несведущ в Торе, и даже если он исполняет законы приношений, десятин и ритуальной чистоты, все же не может считаться благочестивым.

Не случайно мишнаитское изречение, посвященное отношению к имуществу, называет говорящего "Мое — твое, а твое — мое" — то есть, сторонника обобществления частной собственности — "ам ха-арец"²²⁶. Ясно, что обычные представители "народа земли" не говорили так, и здесь под "ам ха-арец" имеются в виду, по-видимому, сектанты, подобные членам общины "Яхад". Возможно, что последние усвоили более древние порядки "товарищества", так же как это заметно в галахах мудрецов Мишны и Талмуда. Так, мы читаем:

"Даже ученик мудреца обязан принять [законы товарищества]; но мудрец, заседающий в иешиве, не обязан принимать, так как он уже принял [их] в тот час, когда начал там заседать. А Абба Шаул говорит:

’Даже ученик мудреца не обязан принимать; более того, даже другие могут принять перед ним’ ”²²⁷ .

Оформитель этой барайты имел в своем распоряжении отрывок из учения Аббы Шаула, в котором говорится, что и ученик — а не только мудрец — не обязан принимать устав товарищества. Абба Шаул был современником р.Тарфона и, как и тот, приводит сведения о происходившем в Храме²²⁸ , а также галахи, касающиеся членов товарищества и ”народа земли”, об употреблении в пищу ”легких святынь” и второй десятины в различных районах Иерусалима²²⁹ . Связанный с его именем отрывок Мишны представляет, таким образом, положение вещей незадолго до разрушения Храма. Причем в формулировке приведенной барайты, видимо, отразились в какой-то степени еще два мнения, требующие большей строгости в данной области и представляющие две предыдущие фазы развития. Одно утверждает, что и мудрец обязан принять устав товарищества; другое — что мудрец, заседающий в иешиве, не обязан, но ученик обязан. О более строгой галахе говорит р.Иоханан: ”В дни сына р.Ханины б.Антигона учили эту мишну”²³⁰ . Последний также был таннаем, жившим еще во времена существования Храма.

В этих галахах прослеживается определенная тенденция: обеспечить привилегированное положение мудрецов и их учеников и в рамках товарищества фарисеев. Не все ячейки этого товарищества имели одинаковый облик, и конечно, не во все времена и не по всем вопросам они действовали с одинаковой строгостью. Об этих различиях сказано у поздних таннаев, которые обладали знанием предшествующих поколений. Видимо, в начальный период, когда число членов товарищества было невелико, галахи были более строгими; когда же обычаи товарищества стали уделом многих, усилилась тенденция к послаблениям. Иногда эта разница выражена вполне определенно: ”В н а ч а л е говорили: ’Члена товарищества, который стал мытарем (сборщиком налогов), изгоняют из товарищества’. П о т о м

стали говорить: 'Пока он — мытарь, ему не доверяют; оставил занятие мытарством — доверяют' ”²³¹. Видимо, и галахи, сформулированные иначе — как споры между таннаими — в действительности передают традиции разных периодов, например: ”'Всех тех, кто отступился, никогда не принимают [обратно]'. Таковы слова р.Меира. р.Иехуда говорит: 'Отступились открыто — принимают; тайком — не принимают'. А р.Шимон и р.Иехошуа б.Корха говорят: 'И тех, и других принимают' ”²³².

Вряд ли можно рассматривать слова р.Меира как его личное мнение, так как они полностью противоречат его высказываниям о чудодейственной силе покаяния (Иома 86б и др.); поэтому в них следует видеть следы строгого устава одного из товариществ, параллели чему имеются в рукописях секты из Иудейской пустыни (Устав общины 7:1): ”Если кто произнес проклятие... — его отлучают, и не вернется более в совет Общины (*ацат ха-Яхад*) ”. Правда, галахи относительно членов товарищества, дошедшие до нас, изучались в период деятельности Синедриона в Уше. Однако ясно, что этот факт указывает не на время составления данных галах, а лишь на то, что приблизительно в это время они были обновлены, чтобы превратить их, некогда предназначенные для небольших групп людей, в достояние общества в целом. Об этом говорят слова р.Меира:

”Каждому, кто постоянно живет в Эрец-Исраэль, совершает будничные трапезы в чистоте, говорит на священном языке и возглашает ”Шма” утром и вечером, уготовлена доля в жизни мира грядущего”²³³.

Итак, р.Меир стремился к возобновлению действия галах, требующих большей строгости (как мы видели в области обратного приема провинившихся членов товарищества), а несогласные с ним таннаи — к послаблениям. Возобновление действия этих галах в период после восстания Бар-Кохбы поддается объяснению, если учесть фон общих аскетических тенденций, господствовавших в то время²³⁴. Однако на деле эти

строгости стали, по-видимому, главным образом, уделом мудрецов и их учеников. Возможно, что такая тенденция отражена в различии взглядов раббана Шимона б. Гамлиэля и Рабби (р. Иехуды ха-Наси), сжато изложенных в Талмуде:

Рабби полагал: лучше, если член товарищества нарушит легкий запрет, чем если *ам ха-арец* нарушит важный запрет. А раббан Шимон б. Гамлиэль полагал: для члена товарищества лучше, если *ам ха-арец* нарушит важный запрет, но сам он не нарушит даже малого запрета²³⁵.

Весьма вероятно, что для Рабби *хавер* ("товарищ", "член товарищества") был в первую очередь мудрецом, так же как и коллега Рабби, р. Иосе б. р. Иехуда, говоря: "*Хавер* не нуждается в предупреждении, ибо предупреждение дается лишь для различения заблуждающихся и действующих со злым умыслом"²³⁶, имел в виду в основном мудреца, а не обязательно "члена товарищества", в прежнем понимании. В эпоху же амораев слово *хавер* стало синонимом "ученика мудрецов", то есть ученого, так что стали говорить: "Нет *хаверим*, кроме учеников мудрецов"²³⁷.

Каковы же последствия того, что *хавер* и *ам ха-арец* стали определять иначе, и как это отразилось на их взаимоотношениях? Не должно ли было сочетание мудрости и познания Торы с соблюдением законов ритуальной чистоты и с особой тщательностью в уплате десятин еще более усугубить разрыв между "товарищами"-мудрецами и "народом земли"? Казалось бы, мы уже ответили на этот вопрос отрицательно; однако в сущности мы останавливались только на мерах, принятых с целью воспрепятствовать сепаратизму сектантского толка и сохранить единство в рамках общих, освященных веками институтов. Но это еще не полный ответ. Во всяком случае, требуется дополнительное рассмотрение системы отношений между мудрецами и широкими народными массами.

Вернемся к личности Хиллела. Когда оплакивали его смерть, не упоминали факт того, что он был "дос-

тоин нисхождения Шхины”, а говорили: ”О смиренный, о благочестивый, ученик Эзры!” Объяснение этого факта дает Реш-Лакиш: ”Когда забылась Тора в Израиле, пришел Эзра из Вавилона и укрепил ее. Снова была забыта — пришел Хиллел Вавилонский и укрепил ее”²³⁸.

Хиллел укрепил Тору — буквально ”основал” (*йиссед*) ее заново — в силу как своего благочестия, так и смирения, то есть скромности. Его благочестие нашло отражение в рассказах о его делах, совершавшихся исключительно ”во имя Небес” (о чем говорилось выше, см. ”Заповеди”), и о его абсолютной вере в Бога, не оставлявшей места для опасений и страхов²³⁹.

Скромность, терпение, человеколюбие и стремление к миру — свойства, отличавшие Хиллела, — не уменьшили строгости его моральных и религиозных требований и полной ответственности, возлагаемой им на человека, который должен действовать как ради собственного совершенства, так и на благо общества. Человек обязан действовать, ибо ”если я не для себя, то кто для меня?”, но он не может добиться многого, уединяясь, и должен помнить: ”если я только для самого себя, то что я такое?”, а также и то, что время его ограничено и не терпит отсрочки: ”если не теперь, то когда?” (Авот 1:14).

Отношение человека к ближнему определяется согласно Хиллелу, не только правилом, которое послужило ответом прозелиту, просившему Хиллела научить его Торе ”на одной ноге” (то есть, за короткий срок): ”То, чего не любишь ты, не делай и ближнему твоему”²⁴⁰ — подобное прозелит мог услышать и от других — но и требованием не судить других поспешно, как и не быть уверенным в собственной непогрешимости: ”Не верь самому себе до дня смерти твоей, и не суди ближнего, пока не побываешь на его месте” (Авот 2:4). Однако скромность и самокритичность не должны быть поводом к замкнутости. Даже мудреца, достигшего благочестия и смирения, Хиллел поучает: ”Не устранийся от общества... А там, где нет людей, старайся быть человеком” (там же 2:5).

В рассказах о скромности и терпеливости Хиллела описывается и скрупулезная придирчивость Шаммая²⁴¹. Возникает вопрос: не служат ли рассказы о Шаммае лишь литературным фоном и средством более выпукло показать качества истинного героя — Хиллела, ставшие примером для грядущих поколений? Этот вопрос несомненно оправдан в отношении деталей ряда рассказов, в частности в свете слов Шаммая: "Приветливо принимай каждого человека" (Авот 1:15). Однако достоверность предания о придирчивости Шаммая, невозможно отрицать. Характерным здесь является не обязательно невежливое обращение и нетерпеливость Шаммая, а скрупулезность в исполнении заповедей без всякого учета возможных последствий, вплоть до угрозы жизни ребенка; и это — не только в частной и личной сфере, но и в области галах и заповедей, касающихся общества в целом²⁴².

Правда, сообщается лишь о четырех случаях разногласий между Хиллелом и Шаммаем²⁴³, причем относительно одного из них расходились еще в предыдущих поколениях — по вопросу об обряде *смиха* (о чем речь будет ниже). Но ясно, что с одной стороны, были вопросы, по которым они хотя и расходились, но придерживались древней галахической традиции, согласно которой изучалась только "галаха, принятая без разногласий"²⁴⁴; с другой — три упомянутых случая разногласий приведены в такой форме лишь потому, что здесь не было принято никакого решения, а впоследствии был достигнут компромисс.

Особые качества Хиллела и способы его руководства способствовали тому, что не только его постановления, но и его мнения принимались, даже когда другие не разделяли их, как видно из следующего рассказа:

"Когда жители Александрии обручали женщин, один из них пришел и похитил [невесту] прямо с улицы. Дошло это дело до мудрецов. Они хотели объявить их детей незаконорожденными (*мамзерин*). Но Хиллел Старший сказал [жителям]: 'Принесите мне брачные свидетельства ваших матерей!' Принесли ему, и там

написано: 'Когда ты войдешь в мой дом, ты будешь мне женой по закону Моисея и Израиля' ”²⁴⁵.

Мы не знаем, кто были мудрецы, хотевшие объявить упомянутых александрийцев незаконорожденными. Однако ясно — как и в случае с праздником Песах — что Хиллел видел в обычае, принятом в обществе, главное. Нахманид (Рамбан) пояснял этот случай так²⁴⁶:

”Хотя это был обычай людей несведущих, он судил согласно ему, как будто они действовали по указаниям мудрецов. И хотя они привыкли писать [свидетельства] таким образом сами по себе, а не по указаниям мудрецов, он сделал этот обычай условием [в суде]... поскольку это был простой обычай, и все они делали так”.

А р.Шломо б.Аврахам Адрет пошел еще дальше²⁴⁷, обратив внимание на широту взглядов Хиллела:

”Хиллелу принесли свидетельства не матерей тех, кого собирались объявить незаконорожденными, а свидетельства других людей того места. Из этого он узнал, что они привыкли писать так, и на основании этого признал достоверными и все прочие, где писали не в точности так же, а в общем виде”.

Это решение, как и другие постановления Хиллела, придало ему такой авторитет, что он смог в подходящий момент разрешить единственную проблему, оставшуюся спорной в течение поколений, — вопрос об обряде *смиха* (возложение рук на голову жертвенного животного). Несмотря на целый ряд всевозможных предположений относительно этого спора, его смысл и фон на протяжении поколений остался невыясненным; ясно лишь, что он касался вопроса, возможен ли обряд *смиха* в праздничные дни²⁴⁸. Хиллел не только одобрил обряд, но и сам исполнял его практически, решив этот вопрос при поддержке народа: ”Хиллел Старший возложил руки на жертву всесожжения во дворе Храма. Собрались против него ученики Шаммая... но он удалил их словами, и они ушли”²⁴⁹.

Отмена обряда *смиха* в праздники приводила к

уменьшению числа приносящих жертвы. Об этом ясно говорится в рассказе более позднего периода:

”Через некоторое время школа Шаммая взяла верх и хотела установить галаху согласно своему учению. И был там некий Бава б.Бута, из учеников школы Шаммая, но объявил галаху согласно школе Хиллела. [Было это так:] Однажды он вошел в Храмовой двор и нашел его пустым. Сказал: ’Да опустеют дома тех, кто оставляет дом Бога нашего в запустении!’ Что же он сделал? Велел пригнать три тысячи ягнят из кедарских овец, проверил, что нет в них порока, поставил их на Храмовой горе и провозгласил: ’Слушайте меня, мои братья, сыновья Израиля! Всякий, кто хочет, да приносит всесожжения и возлагает на них руки; да приносит мирные жертвы и возлагает на них руки’. В тот час галаха была решена в пользу школы Хиллела, и никто не сказал ни слова”²⁵⁰.

Эта история, произошедшая в период, когда школа Шаммая взяла верх (на чем мы еще остановимся), показывает нам образ действий Хиллела, который провел решение в пользу обряда *смиха* при помощи довода, сходного с изложенным, а именно — чтобы Храмовой двор не пустовал в праздник. И добился он этого убеждением в силой своих слов. Как и в решении о пасхальных жертвоприношениях 14 нисана, совпадающего с субботой, которое было принято, в числе прочего, с учетом распространенных в народе тенденций (о чем уже говорилось выше), здесь в отношении Хиллела сбылось его же собственное изречение: ”Мое унижение — это мое возвышение, а мое возвышение — это мое унижение”²⁵¹. Его образ превратился в воспитательный идеал, и когда последующие поколения желали оказать особую честь кому-нибудь из усопших мудрецов, его оплакивали словами: ”О смиренный, о благочестивый, один из учеников Хиллела!”²⁵².

Что касается разногласий между школами Хиллела и Шаммая по поводу толкования призыва мужей Великого собора: ”Воспитывайте больше учеников” — формулировка школы Хиллела отражает результаты

деятельности ее основателя. Сказанное им: "Будь учеником Аарона, любящим мир и стремящимся к миру, любящим людей и приближающим их к Торе" (Авот 1:12) означает: ученики, то есть последователи Аарона, не обязательно являются потомками Аарона (священниками-кохенами). Людей — просто людей, даже если они не являются мудрецами, образцами смирения или потомками достойных мужей, — следует приближать. Поэтому школа Хиллела провозглашала: "Учить надо каждого", опираясь при этом на результаты такого объема действий: "Были многие нечестивцы в Израиле, а приблизились к изучению Торы — и вышли из них праведные, благочестивые и достойные люди"²⁵³.

Хиллел способствовал и тому, что Синедрион, состоявший прежде из "священников, левитов и израильтян, породнившихся со священническим сословием"²⁵⁴, стал учреждением "всего Израиля", как он назван в отрывках Мишны и барайтах, говорящих о времени после Хиллела, например в следующем месте Мишны: "Палата из тесаного камня, где заседал Великий синедрион Израиля и обсуждал священнические дела"²⁵⁵. Подтверждение общественного характера Синедриона содержится в словах р.Иехошуа, который — как и редактор приведенного отрывка Мишны — жил во времена Храма: "Входили ли прозелиты в Святыню (*хейхал*)? И весь Израиль (миряне) не входили в Святыню. Но они заседали в Синедрионе и обучали словам Торы"²⁵⁶.

Хиллел и его ученики избрали путь постепенного проникновения в храмовые институты и в Синедрион с тем, чтобы повлиять на их деятельность. Но вместе с тем они рассматривали себя не как элиту, которой суждено прийти к власти, а как избранников, служащих примером для подражания.

Руководившие Хиллелом любовь к людям, открытость и готовность принять в круг мудрецов каждого, кто желал учиться, — все это в определенной мере снимало напряжение и сокращало разрыв в обществе, представлявший опасность для "товарищества" (построенного на соблюдении законов о ритуальной чистоте

те, об уплате приношений и десятин) и для образующейся прослойки интеллектуалов, приобретающей влияние и в органах власти. И мы вправе отметить, что по крайней мере до разрушения Храма и даже до периода Явненской академии главной функцией мудреца еще остается обучение и преподавание, благотворительность и оказание помощи нуждающимся. Он живет среди народных масс. Он пытается влиять на освященные веками народные институты — Храм, Синедрион и священническое сословие — и проводить решения в области галахи. Но сила его влияния проистекает не только из его учености. Источник его авторитета — его поступки и качества. Так говорит Иосиф Флавий (в конце своей книги "Иудейские древности") о периоде, близком ко времени жизни Хиллела:

"У нас восхваляют не тех, кто знает языки многих народов или умеет украшать свою речь изящными оборотами... а тех, кто сведущ в законах и может толковать смысл Священного писания".

В другом месте он сообщает о мудрецах своего времени; "Даже когда они говорят против царя и первосвященника, им немедленно верят"²⁵⁷.

Мудрецы и их руководство после разрушения Храма

В мире мудрецов периода Второго храма вплоть до Хиллела мы не находим ни какой-либо бюрократической организации, ни определенного порядка назначений или продвижения "по службе", ни получения оплаты, ни, в сущности, правил подготовки кандидата или определения должностей. Но именно успехи и достижения Хиллела привели к значительному изменению положения мудрецов. Факт, что мы впервые сталкиваемся с явлением, подобным "дому Хиллела", превратившемуся в династию, хотя сын и внук ее основателя — раббан Гамлиэль и раббан Шимон — носили титул "наси" не в том же смысле, как Шимон Хас-

мостей, и даже не в том значении, какое придавалось этому званию потомков Хиллела после разрушения Храма²⁵⁸. Несомненно однако, что сын и внук Хиллела занимали особое положение в Синедрione, и их именами назван ряд постановлений. Так, раббан Шимон б.Гамлиэль ввел галаху, касающуюся дел Храма, действуя сходным со своим дедом Хиллелом образом:

"Однажды получилось так, что пара голубей [для приношения — "гнездо"] стояла в Иерусалиме золотой динарий. Сказал раббан Шимон б.Гамлиэль: 'Клянись Храмом! Я не пойду этой ночью, пока они не будут стоять простой [серебряный] динарий'. Вошел он в суд и стал учить: 'Женщина, достоверно перенесшая пять родов [или выкидышей], приносит одну жертву и участвует в жертвенной трапезе, и ничего не остается должна'. И установилась цена пары голубей в четверть [динария]'"²⁵⁹.

Следует, однако, отметить, что проникновение мудрецов в область храмовых интересов и их влияние на священников все же не ликвидировало трения с "Священническим судом" (*бет-дин шел-коханим*)²⁶⁰, который порой не соглашался с мудрецами, и их мнение не всегда побеждало.

До начала антиримского восстания разногласия между школами Шаммая и Хиллела, хотя и множились с увеличением числа учеников, не приводили к ярко выраженному разрыву. Наоборот, "Иоззер из Биры был одним из учеников школы Шаммая, однако рассказывал: 'Я задавал вопросы раббану Гамлиэлю, когда тот стоял у Восточных ворот'"²⁶¹. А Иоханан из Хорона (или Хаврана), хотя был учеником Шаммая, ничего не делал иначе, как согласно учению школы Хиллела²⁶². С другой стороны, мы находим "смиранных людей из школы Хиллела, поступавших согласно словам школы Шаммая"²⁶³. Известен рассказ: "Однажды старцы школы Шаммая и школы Хиллела вошли в горницу Ионатана б.Бтейры (Батиры) и сказали, что цицит не имеет определенных размеров, а также сказали, что и лулав не имеет определенных размеров"²⁶⁴.

Положение изменилось с началом Великого восстания (Иудейской войны). Если раньше мудрецы могли занимать принципиально положительную позицию по отношению к государственной власти и ее институтам, не воздерживаясь при этом от критики несправедливых поступков и не ища особой близости с ней, то с началом восстания (казавшимся одним войной священной, а другим — безнадежной и ставящей в опасность само существование нации) произошло резкое обострение отношений между двумя школами. Возможно даже, что линия их размежевания не вполне соответствовала академической границе между ними. Сегодня мы видим яснее, чем когда бы то ни было, что ревнители-зелоты (борцы за свободу в годы Иудейской войны) не только не представляли собою секту, обладавшую собственной философской системой, но и разделялись по своим воззрениям и идейной принадлежности на отдельные группы не менее, чем в политико-стратегическом и социальном отношении. Находка в Масаде²⁶⁵ рукописи, подобные которой известны только среди свитков Мертвого моря, без всякого сомнения указывает на факт, что между воинами-зелотами были и члены секты из Иудейской пустыни и что ессеи Иоханан, упомянутый Иосифом Флавием²⁶⁶ как один из военачальников восстания, не был исключением из правила. Конечно, имелись и ессеи и члены секты из Иудейской пустыни, противившиеся своим воинственным товарищам. Политический фанатизм как объединял, так и разъединял их.

Раббан Шимон б.Гамлиэль содействовал подготовке восстания и сотрудничал с Иохананом из Гискалы²⁶⁷. Зхария б.Авкилас (Эвколус) из талмудических рассказов о разрушении Храма считается там ответственным за прекращение жертвоприношений во благо Империи²⁶⁸. А Иосиф Флавий, приписывая это действие Элазару, сыну первосвященника Ханании, упоминает Зхарию б.Авкиласа среди крайних зелотов, которые вместе с Элазаром б.Шимоном призывали в Иерусалим идумеев²⁶⁹. Из талмудических источников мы

узнаем об учениках школы Шаммая, которые стояли с мечами и копьями "и убивали учеников школы Хиллела"²⁷⁰, заставляя их принять свои ограничительные постановления из 18 пунктов. Эти постановления были приняты не в Храме и не на Храмовой горе, а в горнице Элазара б.Ханании б.Хизкии б.Гарона, одного из учеников школы Шаммая и бывшего военачальника в Идумее²⁷¹. В одном из поздних мидрашей²⁷² сохранились древние отрывки, касающиеся войны против римлян, где сказано: "Пришел Элазар с учениками, убил Элханана и рассек его на части". Видимо, здесь имеется в виду убийство первосвященника Ханана б.Ханана идумеями²⁷³. Причем неудивительно, что эти идумеи названы "учениками". Именно о том времени, когда школа Шаммая взяла верх, говорится: "Были ученики-идумеи в школе Шаммая"²⁷⁴. Мы уже знаем и о попытке изменить галаху, принятую прежде Хиллелом, относительно обряда *смиха* в праздники. Оценка младших представителей того поколения, которые, если и не наблюдали сами события, то могли слышать о них от других, отражена в словах р.Элиэзера и р.Иехошуа: "В тот день переполнилась мера"; а некоторые утверждали, что тот день "был тяжел для Израиля, как день, когда изготовили [золотого] тельца"²⁷⁵. Итак, военно-политические события были использованы для насильственного навязывания решений в области галахи.

Весьма вероятно, что это имело политические последствия, так как побудило последователей Хиллела занять отрицательную позицию по отношению к участникам освободительной войны. Обострившиеся раздоры были причиной слов, сказанных в те тяжелые дни старейшиной священников р.Ханиной: "Молись за царство (Империю), ибо если бы не страх перед ним, мы проглотили бы друг друга живьем"²⁷⁶.

Видимо, раббан Иоханан б.Заккай с самого начала относился к восстанию более сдержанно, чем раббан Шимон б.Гамлиэль, который сотрудничал с ним в области преподавания²⁷⁷. Хотя неизвестно, занимал ли

раббан Иоханан какую-нибудь должность во время своего пребывания в Иерусалиме²⁷⁸, он, как и его учитель Хиллел, старался внедрить установления мудрецов в сфере храмовой службы и жертвоприношений²⁷⁹ и без сомнения поддерживал связь как с окружением первосвященника, так и с руководителями восстания. Его умеренная позиция в период первых побед повстанцев после поражения Цестия Галла нашла выражение в предостережении:

”Не спеши разрушать языческие капища, чтобы не отстраивать их потом собственными руками; чтобы не разрушал ты кирпичи, а тебе повелят: ’Строй их из камня!’; из камней, а тебе прикажут: ’Строй их из дерева!’ ”²⁸⁰.

Из этих слов не следует делать вывод, что ”р.Иоханан б.Заккай советовал вернуться под римское иго” (как утверждает З.Франкель и др.). Однако представляется вероятным, что в усилении внутренних распрей, ”когда умножились убийцы”²⁸¹, он видел опасность самому существованию народа и решил действовать во имя достижения мира. Возможно, что определенная апология этой его позиции имеется в его толковании:

”Сказано: ’Из камней нетронутых (необработанных — *шлемот*) строй’ (жертвенник. Втор. 27:6). Это — камни, приносящие мир (*шалом*). Отсюда — заключение по правилу ’тем более’: если о камнях жертвенника, которые не видят и не говорят, но приносят мир между Израилем и его Отцом Небесным, сказал Господь Пресвятой: ’Не поднимай на них железа’ (там же 27:5), то приносящего мир между человеком и ближним его, между мужем и женой, между городом и городом, народом и народом, правительством и правительством, родом и родом — тем более не постигнет беда”²⁸².

Согласно одной из версий рассказа о его попытках вступить в контакт с осадившим Иерусалим Веспасианом, ему помог его племянник по сестре, Абба Сикра, или Сикара,²⁸³ — один из руководителей сикариев — ”поножовщиков”. Во всяком случае, р. Иоханан

б.Заккай выбрался из Иерусалима, будучи убежден, что участь города и Храма решена, и получив разрешение на доступ в Явне (Ямнию). Там существовал суд (*бет-дин*) — видимо, под руководством семьи Бней-Бтейра, также приемлемый с точки зрения римских властей²⁸⁴.

Разрушение Храма он рассматривал как кару небесную и реагировал на него, как на разрушение святилища в Шило (Силоме) в свое время²⁸⁵. Но в первую очередь его мысли и дела были направлены на восстановительную деятельность, в чем он мог полагаться лишь на силу своего влияния. Возглавлял ли он Явненский *бет-дин* с самого начала или оставил эту должность в руках Бней-Бтейра, ясно, что суд держался на авторитете всех его членов. Эта тенденция отражена и в его названии: "Место собрания" (*меком ха-ваад*), а также в постановлении р.Иоханана б.Заккая: "Где бы ни находился глава суда (*рош бет-дин*), свидетели пусть идут только в 'Место собрания'"²⁸⁶. Возможно, именно поэтому раббан р.Иоханан предпочитал жить в селении Брор-Хаил — с целью отвести всякое подозрение, что он имел в виду почтить самого себя. Основным его стремлением было вернуть единство группе мудрецов и ликвидировать раздоры. Свидетельство этой деятельности р.Иоханана б.Заккая в явненском "Месте собрания" имеется, как нам кажется, в древней и оригинальной части Мишны и в Тосефте трактата Эдуйот:

"Когда собрались мудрецы в Явненском винограднике, то сказали: 'Наступает час, когда человек, ищущий слова Торы, не найдет его; слова книжников — и не найдет... ибо ни одно из слов Торы не будет похоже на другое'. [Поэтому] они объявили: 'Начнем с Хиллела и Шаммая'"²⁸⁷.

Итак, собравшиеся мудрецы стремились исправить положение, когда не было согласия в словах (то есть в толкованиях) Торы. Целью собрания было, таким образом, не простое приведение галах в порядок, а решение по вопросу спорных галах. Мудрецы начали с обсуждения разногласий между самими Шаммаем и

Хиллелом и решили их "не так и не этак", то есть компромиссно; собрали те галахи, где "школа Хиллела передумала и стала учить по словам школы Шаммая", и галахи, относительно которых обе школы достигли договоренности.

Принимая решения, пользовались свидетельствами старцев из числа мудрецов того поколения, таких, как старейшина священников р.Ханания, р.Доса б.Харкинас (младший брат которого был учеником Шаммая, но сам он свидетельствовал в пользу школы Хиллела²⁸⁸), р.Иоханан б.Гудгада, р.Цадок и, видимо, Акавия б.Махалалель, который, правда, отстаивал свое мнение, не подчиняясь мнению большинства. Нам кажется, что рассказ об этом мудреце важен для определения положения р.Иоханана б.Заккая, поэтому приведем его буквально и прокомментируем:

"Акавия б.Махалалель свидетельствовал по поводу четырех вещей... 'Не поят [горькой водой*] прозелитку и вольноотпущенницу'... Ему возразили: 'А как же происшествие с Каркемитой, вольноотпущенницей в Иерусалиме, которую поили Шмайя и Авталион?' Он же ответил им: 'Это только кажется, что они ее поили' "²⁸⁹.

Упоминание происшествия в Иерусалиме в такой форме показывает, что свидетельство Акавии состоялось не там, а именно в Явне (на что не обратили внимания другие исследователи).

Мудрецы не соглашались с ним и в остальных трех случаях, говоря ему: — Акавия, отрекись от четырех вещей, которые ты сказал, и мы сделаем тебя председателем суда (*ав бет-дин*) в Израиле.

Но он ответил им:

— Лучше мне зваться всю жизнь глупцом, чем на один час согрешить перед Господом, чтобы люди не говорили: "Он отрекся [от своих слов] ради власти!"

Когда получил Акавия б.Махалалель это предложе-

* "Горькая вода" использовалась в древности для испытания супружеской верности жены (Числа 5:12–31). (Прим. перев.)

ние? Можно предположить, что это произошло незадолго до или после смерти раббана Иоханана б.Заккая, который, не будучи сам назначен на свой пост и не унаследовав его от кого-нибудь, в свою очередь не назначил никого своим заместителем или преемником. Этот пост был предложен мудрецу, о котором еще в иерусалимский период говорилось: "нет в Храмовом дворе... человека в Израиле, мудростью и боязнью греха равного Акавии б.Махалалелю", однако при условии, что он подчинится мнению большинства.

Проблема назначений и власти в мире мудрецов прослеживается здесь на своих начальных этапах. В Явне после смерти р.Иоханана б.Заккая на должность уже не председателя суда, а его главы (носящего титул "наси") назначается потомок Хиллела, раббан Гамлиэль. Его назначение утверждается гегемоном (римским проконсулом) Сирии²⁹⁰. Этот факт указывает на характер власти р.Гамлиэля по отношению к внешним силам, да и его авторитет национального вождя происходит не только из того, что он глава суда и мудрец, но и из того, что он потомок Хиллела.

И действительно, династия носителей титула "наси" из дома Хиллела — родословная которой утверждала впоследствии, что "Хиллел — от Давида"²⁹¹ — руководила общиной свыше трех столетий вплоть до смерти в дни императора Феодосия II, около 425 г. н.э.²⁹², последнего раббана Гамлиэля (V или VI), не оставившего наследников. Сам факт пребывания одной семьи в названной должности на протяжении столь длительного и полного превратностями периода свидетельствует о ее особом положении и заслуженном ею уважении.

Ясно, что многое здесь зависело от личности наси, его учености и талантов как вождя, а также, в немалой степени, от его отношений с римскими (а затем византийскими) властями. Однако тот факт, что не все представители династии были равноценны по своим качествам и способностям, да и отношение властей Империи к евреям и их организации в Эрец-Исраэль

не было одинаковым в различные периоды, также указывает на меру прочности и устойчивости института наси. Правда, эта устойчивость заметна в основном в масштабе столетий, а если всматриваться в детали, судя по имеющимся в нашем распоряжении свидетельствам, можно наблюдать многочисленные кризисы в истории данного института.

Поскольку в институте наси желали видеть остатки свободы и независимости, как бы тень былого царства, то и кризисы, и трудности порождались этим его характером. Так как существующее руководство зародилось в недрах коллектива мудрецов, имелось опасение, что и в прочих мудрецах народ усмотрит правящий класс, вменив ему в вину заодно и все недостатки и извращения, связанные с властью. К счастью, в любом поколении среди мудрецов находились такие, которые продолжали борьбу своих предшественников против управленческого аппарата, первосвященников, царей и прочих власть имущих, хотя отныне эта борьба была направлена против власти и авторитета тех, кто вырос из их же среды и стремился возглавить их. В силу политической реальности на наси были возложены функции, прежде находившиеся в ведении других институтов. Так, был введен надзор за преподаванием галахи в области суда и религии, который выразился в концентрации назначений и тщательном отборе учеников. Раббан Гамлиэль II (Явненский) организовал судопроизводство в городах и селениях, создал связи между ними и центром и поддерживал отношения с диаспорой, причем не ограничивался только личными поездками в Рим в сопровождении свиты старейшин, но и отправлял посланников в заморские города, в Аравию и Киликию, в Африку и Галатию, в Каппадокию и Мидию (где находилась местность Ганзах, или Газака). Все это требовало назначения различных должностных лиц и администраторов.

Вводя и осуществляя надзор за преподаванием галахи, раббан Гамлиэль II не только порицал мудрецов, продолжавших отстаивать свободу преподавания, но

и наказывал их²⁹³, что вызвало "бунт" и его временное смещение. "Бунт", однако, закончился компромиссом, в результате которого возникло нечто вроде правящей олигархии²⁹⁴, но некоторые мудрецы так и не смирились, продолжая отстаивать полную свободу преподавания. Так, р.Элизер б.Хурканос, великий таннай, подвергшийся отлучению и живший в Лоде²⁹⁵, прославлял разумение библейского Нетанеля, князя (наси) колена Иссахар²⁹⁶, учредившего [согласно Аггаде] *бет-дин* в Египте, и рассказывал, что "он приносил жертвы вторым после царя (фараона), так как был знатоком Торы; и он же посоветовал коленам пригнать повозки" (во время Исхода)²⁹⁷. Возможно, что подобное толкование имело целью подчеркнуть разницу между наси — знатоком Торы, дающим советы коленам Израилевым, и наси-монархом (или ведущим себя как таковой). Р.Элизер не подчинился мнению большинства и продолжал отстаивать то, что слышал от своих учителей и чего придерживался, вопреки взглядам других мудрецов, за что и был подвергнут отлучению. Однако р.Элизер был исключением, одним из немногих. Во время этого первого кризиса, как и последующих, большинство стремилось не задевать самого принципа руководящего положения династии Хиллела, ограничиваясь весьма суровыми упреками в адрес того или иного наси, осуждением его действий и обычаев.

Весьма серьезное явление, приведшее к изменению экономического и социального положения мудрецов и даже грозившее их моральному облику, было связано с вопросом пропитания тех из них, которые занимали общественные должности. Если они не были богаты или хотя бы состоятельны, их пропитание было возложено на "кормильца поколения" (*парнас ха-дор*), то есть наси. Однако поддержка наси как общего кормильца многих ученых подчеркивала классово-социальное обособление мудрецов. Представителям других профессий противопоставлялось сословие ученых, для которых занятия Торой являлись ремеслом. И это ремесло, как всякое другое, стало передаваться по

наследству от отца к сыновьям. Утверждения, что занятия Торой не переходят по наследству, так же как и связанные с этим права, направлены против подобной тенденции. Наблюдается определенная перемена и в самом формировании духовного руководства нации, которое наряду с преподаванием Торы и уточнением Галахи занялось делами управления обществом посредством органов власти — управления, утвердившего иерархию и связанные с ней церемонии и создавшего новый образ мудреца — уже не только учителя и наставника, приближающего людей к Торе и творящего добро, но и должностного лица, передающего свои функции по наследству. В этой перемене можно видеть фактор выделения мудрецов конца эпохи таннаев и всего периода амораев в сословие, отличавшееся "походкой, речью и одеянием на улице"²⁹⁸.

Интересно, что именно от времен руководства р.Иехуды ха-Наси, который не только умел держаться на высоте своего положения, вновь укрепил статус нации и залечил ее раны, но и заслужил признание как мудрец, чье величие в области религии и Галахи неоспоримо — именно от этих времен мы имеем свидетельства критики. Она была направлена не только против него, как "воздающего почести богачам", против образа жизни, способов правления и подобающих лишь царю церемоний при дворе Рабби, но и против самих институтов наси в Эрец-Исраэль и эксилархата в Вавилонии²⁹⁹. Да и от самого Рабби не укрылись противоречия между соблюдением идеалов мира мудрецов, началом которого являются Тора и заповеди, а концом — Царство Небесное и "тот свет", и правлением, внешним выражением чего становятся богатство и власть. И действительно, в своем завещании этот великий руководитель вводит разделение функций: должность наси отделяется от поста *рош бет-дин*³⁰⁰. Это отделение должности наси как высшего национально-политического руководства от поста главы сети бет-мидрашей выполнялось на деле на протяжении всего периода существования этого института после Рабби даже

в том случае, если сам наси был крупным знатоком Торы. Таким было и еврейское руководство в Вавилонии с самого его зарождения: здесь, с одной стороны, существовал институт эксиларха, или "главы изгнания" (который отчетливо сформировался только в конце времени жизни р.Иехуды ха-Наси), а с другой — ученые, возглавлявшие академии-иешивы.

Вместе с увеличением числа свидетельств, касающихся центра еврейской общины в Вавилонии, умножаются и сведения о конфликтах и столкновениях между эксилархатом и главами академий. Споры ведутся вокруг проблемы относительного авторитета этих институтов, а также вокруг вопросов образа жизни и способов управления.

Двойственность власти не воспрепятствовала раздорам внутри собственного мира мудрецов. Многие из них состояли в родственных связях с семьями наси в Эрец-Исраэль или эксиларха в Вавилонии и назначались властями на определенные должности или занимали посты, близкие к органам центрального руководства. Естественно, что такие мудрецы не были склонны к критике и в большей мере признавали авторитеты администрации. Так они вступали в конфликт с теми из мудрецов, которые занимали крайне критическую позицию, отказывались примириться с явлениями, казавшимися им отрицательными, и воздерживались от всяких контактов с властями. Например, таннаи р.Пинхас б.Яир и р.Ионатан б.Амрам остерегались всякой видимости извлечения выгоды из своего познания Торы, а аморай р.Элазар не только отвергал подарки наси и его семьи, но и не принимал их приглашений. Р.Зейра (Зеира) говорил: "Я оказываю им честь, позволяя чествовать меня" (согласно пояснению Раши — "Для них — честь, что я разделяю с ними трапезу, так что это — не подарок")³⁰¹.

Сам факт споров между руководящими институтами и их взаимная критика препятствовали расслаблению моральной требовательности мудрецов и способствовали сохранению уникальности их руководства, си-

ла которого состояла не в учреждениях и органах власти, а в их личности и приверженности основной роли: познанию Торы, воспитанию учеников, указанию жизненных путей общине с ее классами и сословиями.

Борьба между теорией и практикой в формировании образа мудреца

Сказанное нами в общем виде в заключении предыдущего раздела требует методологических разъяснений, которые, в сущности, являются и теоретической мотивировкой изложенного. Мы уже указывали в ряде мест, что источники сведений об отдельных личностях, их отношении к коллегам и к представителям других классов и сословий особенно трудны для оценки. С одной стороны, черты характера того или иного мудреца бывают подчеркнуты чрезвычайно резко и выпукло, а с другой — имеются противоречащие этому свидетельства. Ясно, что существуют рассказы и предания с тенденцией к полной гармонии свойств и качеств в изображении определенной личности, причем эта гармония соответствует духу рассказчика. Но мы не должны забывать и возможность того, что противоречивые свидетельства не обязательно опровергают друг друга, а попросту объясняются на фоне различного опыта в разные, удаленные друг от друга периоды жизни героя. Резкость выражений является порой не чем иным, как явным признаком реакции на определенное время действия, а не отражает основные позиции говорящего.

Конечно, имеется немало источников, основной целью которых является восхваление мудрецов и их возвышенных качеств; но наряду с ними существуют рассказы и свидетельства, далекие от литературного жанра восхваления: вольно или невольно они подчеркивают отрицательные явления, связанные с теми или иными качествами или поступками своего героя. Верная оценка источников особенно важна при освещении

темы, к подведению итогов которой мы приближаемся: мудрецы и "община Израилева". Но прежде чем перейти к этим итогам, необходимо обосновать наши общие замечания еще в ряде областей общественных взаимоотношений.

Мы уже говорили (в предыдущем разделе) о борьбе за свободу преподавания и вынесения галахических решений при раббане Гамлиэле Явненском; причем следует отметить, что р.Акива, хотя и поддерживал эту свободу, содействовал р.Гамлиэлю в организации центра в Явне. Нам неизвестно время смерти раббана Гамлиэля, однако ясно, что на его место не был назначен его сын. Имеются различные сообщения относительно того, кто стоял во главе мудрецов в период перед восстанием Бар-Кохбы, но, во всяком случае, это был не наси³⁰². Династический принцип был отменен и подготовлена почва для присвоения этого титула самому Бар-Кохбе, что с административной точки зрения означало отделение национально-политической власти наси от духовно-религиозного руководства мудрецов. Неудивительно, что р.Акива завещал своему сыну, р.Иехошуа: "Не живи в городе, во главе которого стоят ученики мудрецов" (то есть ученые)³⁰³.

Образование нового центра в Уше было связано с возвращением руководства и титула наси потомству Хиллела. Однако это руководство отныне оставалось в руках наси, лишь поскольку он признавал авторитет мудрецов и цитировал "галахи, установленные в его бет-дине"³⁰⁴. Р.Иехуда б.р.Илай, прозванный "главой говорящих во всяком месте" (то есть получающим первое слово)³⁰⁵ был "учителем дома наси"³⁰⁶. Р.Меир, наоборот, не смирился с назначением р.Шимона б.Гамлиэля на пост наси даже после того, как его товарищ по этому "бунту" р.Натан покорился, и продолжал стоять на своем³⁰⁷. Да и р.Шимон б.Иохай остался верным завещанию своего учителя р.Акивы и похвалялся тем, что не служит судьей (даяном)³⁰⁸.

Столкновения и трения этого рода не прекращались и в течение последующих поколений. Сам р.Шимон

б.Гамлиэль на основании личного опыта пришел к выводу: "Нет ни одного заседания, чтобы люди не роптали и не сплетничали, почему такой-то заседал, а такой-то — нет"³⁰⁹. И действительно, так обстояло дело и при его потомках³¹⁰.

Однако за века существования института наси выработалась иерархия и нормы поведения, причем не только в отношении самого наси. Ко времени р.Шимона б.Гамлиэля относится барайта:

"Когда входит наси, весь народ встает и не садится, пока он не скажет им: 'Садитесь!' Когда входит авбет-дин, выстраиваются в два ряда с обеих сторон, пока он, войдя, не сядет на свое место. Входит мудрец — один встает, а другой садится, пока он входит [проходя мимо них?] и занимает свое место. Сыновья и ученики мудрецов, когда форум (*ха-раббим*) нуждается в них, бросаются к нему даже через головы народа..."³¹¹.

Когда около пяти поколений спустя жители Галилеи спросили: кого вызывают к Торе после кохена [потомка священников] и левита, р.Ицхак Наппаха ответил: "После них вызывают ученых, назначенных на общественные должности, после этих — сыновей ученых, назначенных на общественные должности, а потом — глав синагог и всех прочих людей"³¹². Особое положение, отводимое ученым (буквально "ученикам мудрецов"), назначенным на общественные должности (*парнасим ал ха-циббур*), и даже их сыновьям, свидетельствует о тенденции относиться к соединению занятий Торой с общественной деятельностью как к удачному и желанному сочетанию³¹³. И действительно, р.Иоханан, учитель р.Ицхака Наппахи, видимо, считал "общественную нагрузку" обязанностью и правом ученых. Для него это было способом избежать назначения недостойных людей на подобные должности. Правда, он же говорил: "Если ты видишь лицемера и нечестивца руководителем поколения, то лучше этому поколению витать в воздухе, чем пользоваться его услугами"³¹⁴; но он не ограничивается осуждением, а требу-

ет от ученых быть "строителями", то есть "заниматься построением мира"³¹⁵. Он определяет также, "какого ученого назначают на общественную должность", "какому ученому возвращают пропажи по общему впечатлению" (то есть вещи без пометки владельца) и "за какого ученого его сограждане должны исполнять ручную работу". Он же предъявлял строгие требования к внешнему виду ученых. По его словам, "позор для ученого выходить на улицу в латаных башмаках", и более того: "каждого ученого, на одежде которого имеется пятно, стоит убить"³¹⁶.

Ясно, что были мудрецы, которые, хотя и соответствовали определению р.Иоханана: "Когда их спрашивают относительно Галахи, они отвечают тут же на месте", все же избегали "общественных нагрузок" и руководства общиной³¹⁷, видя в любом занятии, кроме изучения Торы, дела суетные. Стих Экклесиаста 7:7 они толковали (читая *осек* вместо *ошек* следующим образом: "Занимающийся общественными делами забрасывает учение"³¹⁸.

Крайняя позиция р.Шимона б.Иохая выражается не только в его требовании, чтобы ученые занимались исключительно изучением Торы, не отвлекаясь заботами о пропитании. В этом — с различными нюансами — он имел немало единомышленников, не только говоривших³¹⁹, но и действовавших так в личной жизни³²⁰. Глубокий смысл имеет в данном отношении следующий рассказ:

"Вот происшествие с р.Шимоном б.Иохаем, посещавшим больных. Он навестил одного человека, который лежал, опухший от кишечной болезни, и хулил Господа Пресвятого. Сказал ему [р.Шимон]: 'Глупец! Ты должен просить о милосердии, а не богохульствовать!' Тот ответил: 'Да снимет это Господь с меня и найдет на тебя!' Сказал [р.Шимон]: 'Правильно поступил с тобой Господь, ибо [из-за тебя] я оставил слова Торы и занимаюсь пустяками!' "³²¹

Возможно, что реакция р.Шимона б.Иохая была вызвана проклятиями больного, но сама формулиров-

ка его слов свидетельствует о том, что этот мудрец понимал изречение "Изучение Торы равносильно всему [прочему]"³²² буквально. Конечно, он зашел гораздо дальше своего учителя р.Акивы. Тот, правда, решил спор в доме Нитзы в Лоде, когда на вопрос: "Что больше, учение или дело?" Ответил: "Учение больше"; но те, кто дополнили вслед за ним: "Учение больше, ибо приводит к делу", правильно поняли его мотивы, на что указывает следующий рассказ:

"Происшествие с одним из учеников р.Акивы. Этот ученик заболел, но мудрецы не ходили навестить его. Пришел к нему р.Акива, чтобы навестить его, и когда подмел и опрыскал перед ним пол, тот сказал ему: 'Учитель, ты оживил меня!' Вышел р.Акива и поучал: 'Всякий, кто не навещает больного, будто проливает кровь!' "³²³.

Мы не знаем, однако, что предшествовало чему в этой истории, и не желал ли р.Акива заранее дать урок ученикам, пренебрегавшим заповедью посещения больных.

Что касается р.Шимона б.Иохая, то можно утверждать, что его поведение соответствовало уже знакомым нам чертам, рисуящим его как явного индивидуалиста, ценящего личность, обретающую совершенство тяжелым путем терпения и страданий. В отличие от своего учителя р.Акивы, умевшего рассеять смехом грусть и отчаяние (Маккот 4б), р.Шимон полагал, что человеку запрещено громко или открыто смеяться ("наполнять уста смехом")³²⁴, и неудивительно, что он не был склонен примиряться с людскими слабостями. Относительно же описанного случая можно также заметить, что противодействие власти имущим не обязательно сочетается со снисходительностью к слабостям простых людей.

В этом р.Шимон б.Иохай в равной мере отличался от двух своих коллег: р.Иехуды — "учителя дома наси" и р.Меира — противника наси. Сохранился рассказ о некоем человеке, сказавшем жене:

— Клянусь, что ты не получишь от меня удовольст-

вия, пока не покормишь р.Иехуду и р.Шимона тем, что варишь.

Р.Иехуда отведал и сказал:

— Если для того, чтобы примирить мужа с женой, Тора говорит: "Мое имя, написанное в святости, да будет смыто водой, наводящей проклятие, в случае сомнения"*; то ко мне это тем более относится.

А р.Шимон не стал есть и сказал:

— Даже если будут умирать все дети вдовы, Шимон не сдвинется с места (не откажется от своих взглядов)³²⁵.

Подобно р.Иехуде вел себя и его оппонент — резко противившийся наси р.Шимону б.Гамлиэлю — р.Меир. Один человек запретил жене входить в дом, пока она не плюнет в лицо р.Меиру. Но р.Меир, желая освободить женщину от наложенного на нее мужем запрета, притворился, что у него болят глаза, и велел объявить, чтобы каждая женщина, умеющая заговаривать глазные болезни, пришла и помогла ему. Та женщина пришла и в ходе "лечения" семикратно плюнула в глаза р.Меиру. Когда ученики спросили его: "Разве можно так унижать Тору?", он ответил: "Неужели честь Меира выше чести его Творца?" и привел тот же довод относительно "горькой воды"³²⁶.

Принципам р.Акивы следовал и его ученик р.Иехуда б.р.Илай. О нем говорили, что "он откладывал изучение Торы ради выноса усопшего и ради привода невесты... Он брал миртовую ветвь и плясал перед невестой..."³²⁷. И несомненно прав был автор барайты, так обрисовавший положение после восстания Бар-Кохбы:

"Мир был пуст, пока р.Акива не пришел к нашим учителям на юге и не изложил им Учение. Это были р.Меир, р.Иехуда, р.Шимон и р.Элазар б.Шаммуа. Они-то и восстановили Тору в то время"³²⁸.

* Речь снова идет о "горькой воде". В эту воду добавлялся порошок, в который стирался кусочек писчего материала с именем Божиим на нем (Числа 5:23). (Прим. перев.)

Р.Иехуда сыграл в этом не менее значительную роль, чем р.Шимон. То поколение, о котором говорилось, что шесть учеников покрываются одним таллитом и занимаются Торой, было названо "поколением р.Иехуды б.р.Илая"³²⁹.

Как момент пропитания в вопросе о Торе и ремесле, не переставая, тревожил мир мудрецов, так же не было найдено и однозначного решения проблемы соотношения изучения Торы и подобных дел, включая общественную деятельность, — соотношения "дел небесных и дел мирских". Слова барайты: "Прежде благочестивые люди (хасидеи) делали перерыв на час и молились час, а потом снова делали перерыв на час" вызывали вопрос: "Если они проводили в молитве девять часов в день, как сохранилась их Тора и как делалась их работа?" На это давался ответ: "Поскольку они были благочестивы, и Тора их сохранилась, и работа их обретала благословение"³³⁰.

Но по крайней мере в том, что касалось изучения Торы, даже мудрецы-хасидеи не слишком полагались на подобный ответ. Уже само восхваление изучающих Тору было порой, несомненно, злободневной необходимостью там, где люди отчаивались в ее постижении³³¹. Но в первую очередь оно свидетельствует о полном отождествлении занимающихся Торой с их учением, что ослабляло их связь с прочими ценностями.

Выработка шкалы, определяющей соотношение изучения Торы и мирских дел (в том числе работы), учения и соблюдения заповедей, сама по себе являлась трудной проблемой, над которой мудрецы бились на протяжении жизни всех поколений. С одной стороны, мы находим требование мужей Великого собора: "Воспитывайте больше учеников" (Авот 1:1), а также слова Хиллела: "Того, кто не учит, следовало бы убить" (там же 1:13), его коллеги Шаммая: "Сделай Тору своим постоянным занятием" (там же 1:16), р.Иехунии б.ха-Каны: "Каждого, принявшего на себя иго Торы, освобождают от ига царства и земных занятий" (там же 3:5), р.Меира: "Поменьше занимайся делами

и предавайся Торе” (там же 4:8) и все те крайние высказывания амораев, которые мы приведем ниже. С другой стороны, известны изречения Шмайи: ”Люби ремесло и гнушайся положения раввина (*раббанут*)” (там же 1:9), р.Цадока: ”Не превращай их [слова Торы] в венец, чтобы величаться ими, ни в заступ, чтобы копать ими [землю]... Каждый, использующий слова Торы для собственной выгоды, лишает мир жизни” (там же 4:5) и раббана Гамлиэля, сына р.Иехуды ха-Наси: ”Прекрасно изучение Торы вместе с земными делами, ибо занятие обоими отвлекает от греха, а Тора без работы в конце концов всегда пуста и влечет за собой грех; все, трудящиеся вместе с обществом, да трудятся с ним во имя Неба” (там же 2:2). Эти слова наси нетрудно объяснить опытом его и его семьи, связанным с проблемой предоставления пропитания мудрецам и с трудностями в назначении их на общественные должности. Но такое толкование, как и в других подобных случаях, не исчерпывает данный вопрос и имеющиеся факты до конца.

Так р.Хуна, собственноручно занимавшийся обработкой своих полей и сбором урожая, а когда к нему приходили на суд, просивший поставить кого-нибудь вместо себя орошать участок³³², проповедовал: ”Каждый, занятый одной лишь Торой, уподобляется безбожнику”.

В духе этой проповеди барайта Вавилонского Талмуда передает слова, сказанные р.Ханиной б.Традионом р.Элазару б.Прате: ”Благо тебе! Ты обвинен в пяти вещах, но спасешься, а я — в одной, но не спасусь. Ибо ты занимался Торой и благотворительностью, а я — только Торой”³³³.

Р.Аббаху был богат, приближен к властям и звался ”говорящим за свой народ” (то есть руководителем)³³⁴, знал греческий язык и хотел обучать ему свою дочь³³⁵, так что, несомненно, сочетал Тору с ”делами мирскими”. И все же, узнав, что его сын, р.Ханина, посланный им в Тверию изучать Тору, занимается делами благотворительности, он направил ему послание:

”Разве оттого, что нет могил в Кесарии, я послал тебя в Тверию?”³³⁶.

Однако мы, без сомнения, ошибемся, если попытаемся объяснить слова, сказанные во славу изучения Торы как занятия, стоящего превыше всего, в качестве наставления одним лишь ученикам. Р.Шмуэль б.Нахмани говорил от имени р.Ионатана: ”Ученым, занимающимся Торой повсюду, это засчитывается, будто они воскурят и возносят жертвы во имя Мое” (то есть во имя Божие). От имени р.Иоханана передаются два изречения. Одно из них: ”Ученым, занимающимся Торой по ночам, засчитывается, будто они совершают богослужение” (в Храме). Второе: ”Ученым, занимающимся галахами о богослужении, засчитывается, будто в их дни отстроен Храм”. Стих ”Вот закон [Тора] о всесожжении, о приношении хлебном, о жертве за грех и о жертве повинности” (Левит 7:37) так толковался Реш-Лакишем: ”Каждый, занимающийся Торой, будто принес всесожжение, хлебное приношение, жертву за грех и жертву повинности”. Тот же стих толковали р.Ицхак: ”Каждый, занимающийся Торой относительно жертвы за грех, будто принес жертву за грех, а каждый, занимающийся Торой относительно жертвы повинности, будто принес жертву повинности” и Рава: ”Каждый, занимающийся Торой, не должен приносить ни всесожжения, ни жертвы за грех, ни хлебного приношения, ни жертвы повинности”³³⁷.

Рава высказывается более решительно, чем предшествующие толкователи или подобные им его современники, например: ”Мудрецу, сидящему и толкующему [Тору] всенародно, засчитывается Писанием, будто он вознес тук (жир) и кровь на жертвенник”³³⁸, так как все они смягчают сказанное словом ”будто”. Даже в анонимном толковании, говорящем: ”Когда не существует Храма — чем вы заслужите искупление? Занимайтесь словами Торы, ибо они уподобляются жертвоприношениям, и ими вы заслуживаете искупление...”³³⁹, занятия Торой являются не более, чем заманной искупительной силы жертвоприношений. И сами:

эта идея есть результат позднего развития, так как с разрушением Храма р.Иоханан б.Заккай утверждал, что искуплением Израиля является благотворительность и милосердие³⁴⁰, другие же снова усмотрели в постах замену жертвоприношениям³⁴¹. То, что посты и благотворительность в качестве путей к искуплению ставили на второе место по сравнению с изучением Торы, отвечало взглядам тех мудрецов, которые предпочли следовать системе р.Шимона б.Иохая, а не р.Иехуды б.р.Илая.

Р.Иосеф учит в барайте³⁴², что, когда Мордехай (из книги Эстер) стал вторым после царя, он был угоден большинству, но не всем своим братьям, и часть членов Синедриона отошла от него, "ибо он запустил слова Торы и занялся правлением". Из этого он делает вывод: "Изучение Торы выше, чем спасение людей". И действительно, р.Иосеф говорил также, что Тора спасает в любое время — когда ею занимаются и когда нет, а заповедь — только когда ее исполняют. И это он заключил на основании слов р.Менахема б.р.Иосе:

"Писание сравнивает заповедь со светильником... Как светильник защищает только на время, так и заповедь защищает только временно. А Тору — со светом, чтобы сказать тебе: как свет защищает вовеки, так и Тора защищает вечно... И еще одно: проступок гасит заповедь, но не гасит Тору"³⁴³.

Слова одного вавилонского аморая: "Изучение Торы выше построения Храма, ибо все время, пока был жив Барух б.Нерия, Эзра (его ученик) не покидал его и не ехал (в Эрец-Исраэль)" можно, правда, понять как апологетику пребывания данных лиц в Вавилонии³⁴⁴, но в любом случае этого нельзя сказать о других словах того же аморая: "Изучение Торы выше почитания отца и матери".

Системе р.Иосефа следовал и Рава, и его приведенные выше слова о занимающемся Торой, который не должен приносить ни всесожжений, ни жертв за грех, проистекают из абсолютного убеждения, что искупительная сила изучения Торы превосходит силу жертво-

приношений. На это указывает и его спор с Аббайе, связанный со следующим толкованием р.Шмуэля б.Нахмани от имени р.Ионатана: "Откуда известно, что [Божественный] приговор, сопровождаемый клятвой, нерушим? Из сказанного: 'Посему клянусь дому Эли, что не искупится вина дома Эли ни жертвами, ни приношениями хлебными' (I Самуил 3:14)". Рава заметил в этой связи: "Жертвами и хлебными приношениями не искупается, но искупается Торой". Аббайе же дополнил: "Жертвами и хлебными приношениями не искупается, но искупается Торой и благотворительностью". Талмуд (анонимным образом) соглашается с мнением Аббайе, утверждая: "Аббайе и Рава происходят из дома Эли. Рава, занимавшийся Торой, прожил сорок лет; Аббайе, занимавшийся Торой и благотворительностью, прожил шестьдесят лет"³⁴⁵. Кстати, Рава словно заранее подготовил возражение на этот довод, сказав: "Жизнь, дети и пропитание зависят не от слуг, а от судьбы"³⁴⁶.

Восприятие Торы как высшей ценности в словах Равы находит выражение и в его отношении к молитве. Относительно барайты: "Члены товарищества (фарисеи), занимаясь Торой, делали перерыв для возгласения 'Шма', но не делали перерыва для Молитвы ('Восемнадцать благословений')" в Вавилонии приводили слова р.Иоханана: "Это учат только о р.Шимоне б.Иохе и его товарищах, для которых Тора была ремеслом; но такие, как мы, делают перерыв и для возгласения 'Шма', и для Молитвы"³⁴⁷. Трудно предположить, что Рава, который торговал вином, владел полями и кораблями, имел арендаторов и рабов, заседал в суде и даже присуждал людей к телесным наказаниям, имел связи при дворе и среди высших сановников³⁴⁸, считал — в отличие от р.Иоханана — Тору своим ремеслом. И все же однажды, видя, как р.Хамнуна затягивает свою молитву, он заметил: "Так оставляют жизнь вечную и занимаются жизнью быстротечной!"³⁴⁹. Итак, даже по сравнению с молитвой изучение Торы возводится им в степень абсолютной ценности, хотя и

вне зависимости от количества посвящаемого ему времени и без требования полного отказа от прочих занятий.

Однако ясно, что несмотря на абсолютность этой оценки, даваемой Равой, ему не следует приписывать какого-либо пренебрежения ко всем тем вещам, которым он предпочитает изучение Торы. Достаточно указать на неоднократное упоминание имени Равы при рассмотрении проблем, связанных с галахами относительно молитвы, Храма и жертвоприношений в нем. Эти темы, как и законы о субботе и праздниках, о возмещении убытков и нанесенного вреда, о ритуальной чистоте и т.д., и составляют ту Тору, которую он превозносит; и уж конечно, от него не укрылся тот факт, что "Тора начинается с благотворительности и кончается благотворительностью"³⁵⁰.

И действительно, среди высказываний Равы мы находим такие, которые уравнивают крайнюю степень восхваления Торы в других. Излишне говорить, что в изучении Торы он не усматривал средства для покрытия проступков. Возражая против подобного мнения, Рава говорил: "Всякий, вступивший в связь с чужой женой, — даже если он учил Тору... — будет увлечен ею (женщиной) в геенну"³⁵¹. Именно о Раве рассказывается, что он любил повторять:

"Вершина мудрости — покаяние и добрые дела, чтобы человек, читавший Писание и учивший Мишну, не взбунтовался против отца и матери своих, и против учителя своего, и против того, кто выше его мудростью, как сказано: 'Начало мудрости — страх Господень; разум добрый у всех, исполняющих это' (Псалом 111 [рус.110] : 10); сказано не 'всех изучающих' а 'всех исполняющих'..."³⁵².

Он же (по одной из версий) ежедневно говорил после молитвы:

"О, Боже мой! Прежде, чем я был сотворен, я был ничем. Да и теперь, когда я сотворен, я будто и не сотворен: прах я при жизни и тем более в смерти. Вот я пред Тобою, словно сосуд, полный стыда и срама. Да

будет воля Твоя, Господи Боже мой, чтобы я не грешил более; а в чем я согрешил пред Тобою — очисти во многом милосердии Твоем, но не мучениями и дурными болезнями”³⁵³.

Человеку, которого постигли несчастья, Рава советует прежде всего искать причину в его поступках, и только “если ничего не найдет, пусть ставит это в зависимость от недостатка занятий Торой”³⁵⁴. Правильное поведение труднее и менее распространено, чем исполнение обязанности учения, и Рава сам говорит: “Великое дело — ставить и исследовать вопросы... Господь Пресвятой исследует сердца, как написано: ‘Господь смотрит в сердце’” (I Самуил 16:7).

Р.Паппа, в духе слов своего учителя Равы, истолковал неясную барайту р.Иосе “у каждого, говорящего: ‘У меня нет Торы’ — нет Торы” в следующем смысле: “Каждый, говорящий, что у него нет ничего, кроме Торы, — даже Торы не имеет... ‘Учите и соблюдайте’ — при соблюдении всегда есть учение, без соблюдения ни у кого нет учения”³⁵⁵. Итак, р.Паппа принял систему р.Хуны и почти дословно повторил сказанное им несмотря на изменения, произошедшие за разделяющий их отрезок времени, на разницу в условиях жизни этих двух мудрецов и на различный их характер.

Важно отметить, что приведенные высказывания мудрецов на занимающие нас темы отражают не только расхождения во мнениях и в тенденциях, но нередко и противоречия в словах одного и того же мудреца — результат раздумий и колебаний. Мы обнаружили это у аморая Равы; мы найдем это и у р.Шимона б.Иохая, казалось бы, фигуры однозначной в смысле подхода и характера.

Мы уже знаем, что р.Шимон б.Иохай отвергал всякое сочетание изучения Торы с любым другим занятием и предпочитал это учение благотворительности, руководству и власти. Аггада, однако, приписывает ему постановление на благо Тверии³⁵⁶ и поездку в Рим с целью ходатайства об отмене сурового указа³⁵⁷, более

того, от его имени передается толкование, восхваляющее суд и судопроизводство:

”Р.Шимон б.Иохай говорит: ”Почему суды предшествуют любой заповеди Торы? Потому, что когда между людьми есть суд, между ними существует распря; а когда суд разрешает их дело, между ними воцаряется мир”³⁵⁸.

Но именно мудрецы, бывшие судьями, знали немало ”трудных” тяжущихся и сознавали, что не всегда суд приносит мир. Правда, в принципе они соглашались со словами раббана Шимона б.Гамлиэля, что мир ”стоит на суде, истине и примирении” (Авот 1:18). Однако, исходя из мнения, что ”там, где есть суд (тяжба), нет мира, а там, где есть мир, нет (не надо) суда”, р.Иехошуа б.Корха пришел к выводу, что примирительный компромисс (*биццуа*) следует предпочитать принудительному исполнению буквы закона. Иначе считал р.Элиэзер, сын р.Иосе ха-Глили:

”Компромисс запрещен, каждый принимающий компромиссное решение — грешник, всякий приветствующий его изрекает хулу... Нет, пусть закон пробивает горы” (то есть не признает препятствий)³⁵⁹.

Спор этот так и не был решен, и по этому поводу можно заметить, что ”не все люди, не всякое место и не каждый час одинаковы”. Однако даже те мудрецы, которые считали своей обязанностью судить строго и добиваться послушания путем устранения имевшимися в их распоряжении ”орудиями суда” (*клей ха-даянин*)³⁶⁰, соблюдали слова р.Ионатана: ”Пусть судья всегда видит, будто меч приставлен к его чреслам, и разверстый ад — у его ног”³⁶¹.

Стих ”Царь судом утверждает землю, а любящий приношения губит ее” (Притчи 29:4) толкуется как направленный против человека, ”в углу дома которого брошено приношение [то есть даровой доход], и он говорит: ”Зачем мне труды на благо общества, зачем мне их суды, зачем мне слышать их голос? Да будет спокойна душа моя!” Такой губит мир”³⁶². Но из того же стиха делали и другой вывод: ”Если судья подобен

царю, который ни в чем не нуждается — он утверждает землю; а если он подобен священнику, обходящему гумна [собирая приношения] — то губит ее”³⁶³.

Р.Симлай, занимавший должность при дворе nasi, находил в стихах ”И повелел Я судьям вашим в то время...” и ”И повелел Я вам в то время...” (Втор. 1:16—18) ”предостережение обществу, чтобы оно боялось судью, и предостережение судье, чтобы он терпеливо относился к обществу”³⁶⁴. Да и те мудрецы, которые, опасаясь тягот судейского бремени, отказывались принять его на себя, также не всегда были свободны от упреков совести, о чем свидетельствует следующий рассказ:

”Происшествие с р.Аси, когда он покидал этот мир. Пришел к нему сын его сестры и застал его плачущим. Спросил его: ’Рабби, отчего ты плачешь? Есть ли что-нибудь в Торе, что ты не учил и чему не обучал других? Вот, твои ученики сидят перед тобой. Есть ли дела благотворительности, которыми ты не занимался? И при всех своих достоинствах ты удалялся от суда и не позволил назначить себя ни на какую общественную должность’. Ответил ему [р. Аси]: ’Сын мой, об этом я и плачу: как бы мне не пришлось давать отчет за то, что я мог бы совершать суды Израиля’”³⁶⁵.

Итак, ученик считал удаление от власти положительным качеством, однако р.Аси, ”склоняясь в тень смертную”³⁶⁶, усомнился в правильности этого пути, которому следовал.

Стремление устраниться от судейства и вынесения галахических решений объясняется, кроме прочего, и разветвленностью науки о Торе, многочисленностью толкований и разъяснений и необходимостью привести в соответствие изречения Мишны, барайты и устные предания, противоречащие друг другу. Слова р.Акивы: ”Что нам дело? Для меня не существует дела, кроме Писания целиком и полностью”³⁶⁷ призывали к принятию галахических решений независимо от каких-либо институтов и от свидетельств о судебных прецедентах. Р.Акиву не пугали вопросы типа: ”Неужели из-за того,

как ты толкуешь слово 'а дочь' (*у ват* Левит 21:9), мы пошлем девицу на сожжение?"³⁶⁸; он толковал текст и согласовывал его с галахой³⁶⁹.

И действительно, толкования завоевали область галахи; однако и в самом значении понятия "галаха" (на иврите *халаха*) произошли изменения. В начале эпохи амораев оно уже не обозначает "нечто, что идет (*хольех*) от древности и до конца, или то, согласно чему ходят (*митхалхин*) сыны Израиля"³⁷⁰, или же вынесенное и закрепленное решение. Отныне им обозначается результат теоретического рассуждения и изучения, а не практическое указание, так что понадобилось создание специального понятия "практическая галаха" или "галаха для исполнения" (*халаха ле-маасе*), чтобы вернуть ему первоначальное значение.

Так, Шмуэль сказал: "Вся галаха в начале последней главы 'Нидда' — это галаха, но не для исполнения"³⁷¹. О р.Иоханане рассказывается, что он излагал толкование жителям Тверии "согласно р.Шимону б.Элазару. Он толковал им это как галаху, а они думали, что это — для исполнения"³⁷². Другая традиция гласит: "Р.Аси спросил р.Иоханана: 'Когда учитель излагает нам галаху, должны ли мы исполнять ее на деле?' Ответил [р.Иоханан]: 'Не делайте ничего, пока я не скажу, что это — галаха для исполнения' "³⁷³. Даже о ясно изложенном высказывании Мишны р.Иоханан не побоялся сказать, что ее учат только "для заострения ума" учеников, то есть для упражнения³⁷⁴. Р.Бун и другие законоучителя задали р.Зеире несколько вопросов относительно галах праздника Кушей, тот ответил, и об этих ответах р.Аббаху сказал: "Все эти вещи — для обсуждения, но давать их для указания нельзя"³⁷⁵.

Возможно, что такая осторожность проистекала из стремления р.Иоханана согласовать "услышанное (*шмаата*) с галахой" и вывести правила для вынесения решений по вопросам, где между таннаями существовали разногласия, что, однако, не прекратило споров. И действительно, мы обнаруживаем расхождение во взглядах у его учеников: считать ли галахи подобного

рода галахами в полном смысле или лишь доводами в пользу определенного решения. Аморай р.Мешаршия говорил, опять-таки в виде правила: "Галаха не соответствует этим правилам"³⁷⁶.

Сознание, что за подобными правилами стояло стремление вынести решение по сути определенного дела в соответствии с определенным мнением³⁷⁷, вызывало скептическое отношение к ним даже — а возможно именно в тех случаях — когда они принадлежали прославленным мудрецам, известным умением выносить и проводить свои решения. Р.Нахман однажды сказал по поводу ряда барайт, которые таннаи толковали по-разному, — область, где он считался большим специалистом: "Галаха согласно р.Иехуде, галаха согласно р.Иосе б.р.Иехуде и галаха согласно раббану Шимону б.Гамлиэлю". Когда, однако, р.Кахана передал его слова р.Звиде, тот заметил: "Речь идет не о галахе, а о системе" (то есть общем для всех троих пути — *шитта*)³⁷⁸. А когда р.Нахман сказал от имени Рава: "Галаха совпадает со всей этой главой [Мишны], кроме спорных мест", р.Шешет возразил: "Я думаю, что Рав ложился и уже засыпал, сообщая эту традицию"³⁷⁹.

Мудрецы не только обнаруживали ошибки в решениях, сам р.Нахман, а впоследствии Рава и другие мудрецы неоднократно заявляли публично: "То, что я вам говорил, — моя ошибка"³⁸⁰.

Дополнительная трудность в установлении галахи заключалась в том, что представлялось противоречием между распространенным обычаем (включая обычаи местные)³⁸¹, результатами обсуждения в бет-мидрашах и источниками или устными традициями, являвшимися достоянием мудрецов³⁸². С одной стороны, существовало стремление достичь как можно более единообразных решений, а с другой — сохранение определенного единства достигалось только благодаря уступкам местным обычаям, а также благодаря тому, что некоторые вопросы оставляли открытыми для возможности иных решений. Таким образом, таннаитское толко-

вание библейских слов *ло титгодеду* — "не создавайте отдельных объединений (*агуддот*), а будьте едины все вместе"³⁸³ уже в ту эпоху оставалось благим пожеланием, лишь в весьма общем смысле отвечающим действительности.

Резкую форму сообщения барайты "Когда возросло число учеников Шаммая и Хиллела, не служивших [своим учителям] как следует, умножились распри Израиля и образовались две Торы"³⁸⁴, возможно, следует связать с расколом, предшествующим разрушению Храма и падению государства. Но еще ярче свидетельствует об этом другая барайта, описывающая положение, казалось бы, в примирительном духе:

"Хотя школа Шаммая расходилась со школой Хиллела по вопросам многоженства, положения сестер, сомнительного замужества, старой разводной грамоты, обручения с женщиной посредством вещи ценой в грош (прута) и мужа, разводящегося с женщиной, но ночующего с ней на одном постоялом дворе, последователи Шаммая не избегали браков с женщинами из семей последователей Хиллела, как и последователи Хиллела — с женщинами из семей последователей Шаммая, и придерживались истины и мира в отношении друг друга, как сказано: 'Истину и мир любите' (Зхария 8:19). И хотя одни запрещали, а другие разрешали, они не избегали содействия друг другу в соблюдении [ритуальной] чистоты, исполняя сказанное: 'Всякий путь человека прям в глазах его, но Господь взвешивает сердца' (Притчи 21:2). Р.Шимон говорит: 'Они не избегали сомнительных вещей, но избегали того, что было несомненным [для тех и других]' "³⁸⁵.

Ни эти слова р.Шимона и трезвое изложение вещей в Мишне³⁸⁶, ни идиллия примирения в барайте не могут скрыть самого факта отсутствия единства. Об этом свидетельствует и барайта, автор которой уже знает, что "галаха всегда соответствует школе Хиллела", и все же осуждает только того, кто придерживается строгих положений обеих школ сразу или, наоборот, послаблений тех и других, но не того, кто ведет себя со-

ответственно школе Шаммая "как в послаблениях, так и в строгостях"³⁸⁷. Причем мудрецы продолжали упоминать и "слова одного среди многих", то есть мнение незначительного меньшинства³⁸⁸.

Аморай Аббайе и Рава сделали определенные выводы из создавшегося положения. Аббайе сказал: "Мы говорим 'Не создавайте отдельных объединений', как, например, два суда в одном городе, когда одни решают согласно школе Шаммая, а другие — согласно школе Хиллела; но два таких суда в разных городах не вызывают возражений". Рава высказался еще смелее: "Мы говорим 'Не создавайте отдельных объединений', как, например, суд в одном городе, где часть решает согласно школе Шаммая, а другая часть — согласно школе Хиллела; но два разных суда в одном городе не вызывают возражений"³⁸⁹.

Ведь "война Торы есть Тора", и это включает даже галахи, касающиеся далекого мессианского будущего и давно миновавшего прошлого.

Р.Элизер, сын р.Иосе ха-Глили, толковал стих Притч 24:27 следующим образом: " 'Подготовь на улице работу твою' — это Писание, Мишна и Талмуд; 'и приготовь ее себе в поле' — это добрые дела; 'а потом строй себе дом' — исследуй, и получишь вознаграждение"³⁹⁰. Между Писанием, Мишной и Талмудом, с одной стороны, и исследованием и вознаграждением, с другой, таннай ставит требование добрых дел. Сходным образом говорил и Рава (как мы видели выше): "Вершина мудрости — покаяние и добрые дела". Под мудростью он имел в виду мудрость Торы. А безымянный толкователь расширил полотно и так объяснял слова пророка Иеремии 9:22 [рус.23]:

" 'Так говорит Господь: Да не хвалится мудрый мудростью своею'. Если он не знает, Кто сотворил его, — какой же он мудрец? Даже среди нечестивых есть такие, что мудры в собственных глазах. Люди, которые познали солнце, луну и созвездия... и установили месяцы согласно оборотам солнца... — они достаточно мудры, чтобы знать деяния Божии на небесах, но не су-

мели познать, Кто сотворил их самих, как и весь мир. Они мудры, чтобы строить государства, округи и дома, изготавливать оружие... Они мудры, указывая порядки другим, но не умудрились навести порядок в собственной душе. Они мудры во всем, но в одной вещи глупы, в одном теряют свою мудрость: в том, что не познали Бога”³⁹¹.

Приняв на себя не только изучение Торы, но и обучение ей других³⁹², а также ”переговоры” на ”войне” за нее³⁹³, мудрецы создали в мире Торы — несмотря на все существующие в нем конфликты и споры — воспитательный и реформирующий фактор как для самих себя, так и для своего народа.

Мудрецы среди своего народа

Появившись на исторической арене как обличители, наставники и учителя народа, мудрецы почти постоянно сталкивались с дилеммой в своих отношениях с общиной. С одной стороны, они искали близости и поддержки общественности, стремились быть приветливыми с людьми и оставаться в добрых отношениях с ними. Но с другой — им приходилось ограничивать себя в этом стремлении, чтобы не поступаться принципами. Вавилонский аморай Аббайе выразил это опасение весьма решительным образом. Он утверждал, что если ученый любим жителями своего города, это является признаком не его достоинств, а того, что он не решается упрекать их, как следует³⁹⁴.

Однако не только увещевания и упреки служили фактором натянутых отношений между мудрецами и различными слоями общества. Правда, заметна явная тенденция к равенству и борьба против общественных перегородок не только в том, что касается галахи, но и в отношении правил взаимного поведения и вежливости. От имени р.Ишмаэля и р.Акивы говорилось: ”Каждый в Израиле достоин носить ту же мантию”³⁹⁵. А р.Шимон сказал: ”Все сыны Израиля — потомки ца-

рей”³⁹⁶. Но в то же время р.Акива требовал почтительного отношения к ученым, весьма смелым выражением чего явилось его толкование: ” ’Господа, Бога твоего, бойся’ — включая учеников мудрецов”³⁹⁷. Вместе с этим он со сходной резкостью предостерегал своих коллег от заносчивости и гордыни. На основании собственного опыта тех лет, когда он еще не был ученым, он знал, что заносчивость приводит к ненависти простого народа к мудрецам³⁹⁸. Поэтому р.Акива говорил: ”На что похож тот, кто возвышает себя при помощи слов Торы? На падаль, брошенную на дороге. Каждый прохожий зажимает нос и спешит уйти подальше”³⁹⁹.

Поиски верного пути в борьбе за уважение к мудрецу (в чем видели и охрану чести Торы) в сочетании с предостережением его от заносчивости, о которой р.Акива говорил: ”Что толкнуло тебя на низменное отношение к словам Торы? То, что ты вознесся с их помощью”⁴⁰⁰, изобиловали подъемами и спадами. Как итог, подтверждение тому, что требования верности принципам и даже упорства и преданности им не противоречат проповеди любви к людям, нашло выражение в словах последних амораев в Вавилонии. Р.Аше сказал: ”Если ученый не тверд, как железо, — это не ученый, ибо сказано: ’Как молот дробит скалу’ (Иеремия 23:29)”. Равина дополнил это: ”Даже если это так, человек должен учиться учтивости, ибо сказано: ’Удаляй гнев из сердца твоего и устраняй зло от тела твоего’ (Экклесиаст 11:10)”⁴⁰¹.

То, что мы говорили о взаимоотношениях между мудрецами и между ними и их учениками на основании оценок изречений, толкований и рассказов Мишны и Талмуда, верно и для определения на основании тех же источников взаимоотношений между мудрецами и простолюдинами (*ам ха-арец*). Как мы уже говорили, невозможно подвергать сомнению сам факт значительного разрыва и натянутых отношений между мудрецами, включая членов товарищества фарисеев, и простым народом. Это положение, длившееся веками, выразилось в резких высказываниях каждой из

сторон, направленных против противоположного лагеря. Резкость выражений не обязательно и не всегда свидетельствует о пропасти, разделяющей различные классы. Весьма вероятно, что и в периоды сближения с простым народом ученые продолжали пользоваться языковыми штампами, употреблявшимися предыдущими поколениями и направленными против "народа земли", да и добавляли к ним новые с тем, чтобы увещевать людей, невежественных в области Торы, грубых и не знающих правил хорошего поведения. Мудрецам из Уши, задавшимся целью возродить изучение Торы, приписываются многие из высказываний такого типа, и на их основании можно выяснить тенденции как этих ученых, так и более поздних таннаев и аморавей, говоривших о том же.

В борьбе за приближение масс к Торе и заповедям мудрецы обличали пренебрежение к заповедям, а также отрицательные явления и поступки, распространенные в различных слоях народа, причем не только беднейших. В Галилее встречались домовладельцы — люди, прибегавшие к насилию и занимавшиеся ростовщичеством; они не признавали законов и перелагали "бремя налогов на бедных, нищих и неимущих", всенародно обещали пожертвования на благотворительность, но ничего не давали на деле⁴⁰², ненавидели ученых⁴⁰³ и мешали им воспитывать местное население в духе Торы⁴⁰⁴.

О том, насколько неопределенным стало употребление выражения "ам ха-арец" ("народ земли"), которое потеряло свое первоначальное значение, показывает приводимое ниже обсуждение вопроса в Вавилонском Талмуде. По поводу места в Мишне (Брахот 7:1), где задета проблема степени ритуальной чистоты самаритянина, Талмуд⁴⁰⁵ приводит слова барайты: "Кто есть ам ха-арец? Каждый, кто ест будничную трапезу, не соблюдая [ритуальной] чистоты. Это слова р.Меира. А [другие] мудрецы говорят: тот, кто не выделяет десятину от своих плодов (урожая)... Раввины учат: кто есть ам ха-арец? Каждый, кто не воз-

глашает "Шма" утром и вечером. Это слова р.Элиэзера. А р.Иехошуа говорит: каждый, кто не надевает филактерии (*тфиллин*). Бен-Аззай говорит: каждый, на чьей двери нет мезузы, а на одежде — *цицит*. Р.Ионатан б.Иосеф говорит: каждый, у кого есть сыновья, но он не воспитывает их для изучения Торы. А другие говорят: даже тот, кто читал Писание и учил Мишну, но не прислуживал ученым — есть ам ха-арец". И далее рассказывается, что Рами б.Хама не желал пригласить на трапезу втроем (с благословением пищи — *зиммун*) р.Менашию б.Тахлифу, так как тот никогда не прислуживал ученым.

Расстояние между допущением (высказанным в предыдущем отрывке), что даже самаритянин может быть "членом товарищества" (*хавер*) и быть приглашенным на *зиммун*, и фактом, что Рами б.Хама рассматривал р.Менашию б.Тахлифу как "ам ха-арец", весьма велико, и различные определения понятия "ам ха-арец" таннаями показывают, что оно перестало быть сколько-нибудь определенным и превратилось в неуважительное прозвище всякого, пренебрегающего заповедями. И наоборот, ясно, что выполняющего эти заповеди уже нельзя назвать "ам ха-арец"; и даже если он не является членом товарищества (*хавер*) в прежнем смысле, он может быть подобным таковому, то есть мудрецом. Реш-Лакиш предупреждал жен "последователей школы Янная": "Я — ам ха-арец в смысле ритуальной чистоты"⁴⁰⁶. Все те законы, которые были связаны с "принятием в товарищество" и выходом человека из положения "ам ха-арец", неприменимы к данным во второй барайте определениям "ам ха-арец", изложенным р.Элиэзером и р.Иехошуа, Бен-Аззаем и р.Ионатаном б.Иосефом. Более того, даже член товарищества, "верный" и "благочестивый" (*хавер, незман, хасид*), мог быть ам ха-арец, и об этом говорит р.Шимон б.Иохай: "Ам ха-арец, даже если он честен, даже свят и верен, — проклят перед Богом Израилевым"⁴⁰⁷. Выражение "верен" (*незман*) взято из галах о товариществе. Сохранился целый раз-

бор проблемы⁴⁰⁸, содержащий собрание изречений таннаев и амораев, говорящих об ам ха-арец в сходном стиле и напоминающих злобные высказывания ам ха-арец об ученых:

”Р.Элазар (Элиэзер) сказал: ’Ам ха-арец можно прирезать даже в Судный день, падающий на субботу’. Сказали ему ученики: ’Скажи з а р е з а т ь’. Он ответил: ’Это [резничество] требует благословения, а первое — нет’. И еще сказал р.Элазар: ’Ам ха-арец нельзя брать в спутники в дорогу’. Р.Шмуэль б.Нахман сказал от имени р.Ионатана: ’Ам ха-арец можно разодрать, как рыбу’, а р.Шмуэль б.Ицхак добавил: ’Даже со спины’⁴⁰⁹ [Барайта] учит, что р.Акива сказал: ’Когда я был ам ха-арец, я говорил: попадись мне ученый — я укушу его, как осел’. Сказали ему ученики: ’Рабби, скажи: *как собака*’. Он ответил: ’Этот кусает и ломает кость, а та — не ломает’. Учат, что р.Меир говорил: ’Каждый, выдающий дочь за ам ха-арец, будто бросает ее связанной льву. Как лев терзает когтями и пожирает, не зная стыда, так и ам ха-арец бьет ее и совокупляется, не стыдясь’. Учат, что р.Элиэзер говорит: ’Если бы они не нуждались в нас для ведения дел, то убили бы нас’. Учат также, что р.Хия говорит: ’Если кто-нибудь занимается Торой в присутствии ам ха-ареца, тот будто насилует его невесту на его глазах... Ам ха-арец ненавидит ученого сильнее, чем народы мира ненавидят Израиль, а его жены — тем более’. Учат: ’Тот, кто учился, но оставил учение, [ненавидит ученых] более всех’. Наши учителя (*раббанан*) указывали: ’Об ам ха-арец сказано шесть вещей: им не передают свидетельства, не принимают свидетельств от них, не открывают им секретов, не назначают их опекунами сирот, не ставят их попечителями над благотворительной кассой и не берут их в спутники в дорогу: А некоторые говорят: ’И не объявляют об их потерях’ ”.

В Талмуде здесь задается вопрос: ”А первый таннай?”, то есть почему он не включил в свой список запрет на объявление о потерянной собственности? Ответ дается такой: ”Потому что и у них бывает иногда

достойное потомство" (то есть ради их потомства). Уже эта концовка показывает, что и редакторы Талмуда понимали слова р.Хии относительно занимающегося Торой в присутствии "ам ха-арец" не в абсолютном смысле. Значительные усилия р.Хии по распространению Торы в городах, где не было учителей для детей младшего возраста⁴¹⁰, также доказывают, что он выступал не против обучения Торе представителей "народа земли" вообще, а только против тех из них, кто ненавидел ученых, причем, видимо, в виду имеются люди, близкие к "еретикам"-миним. На это указывает добавление, причисляющее к "ам ха-арец" того, кто "учился, но оставил учение" или "отошел, отделился" (*переш*). На то же указывает — если не служит доказательством — сравнение "как будто насилует его невесту"⁴¹¹ и слова "ненавидят сильнее, чем народы мира ненавидят Израиль"⁴¹². Кстати, уже гаоны заметили относительно данного собрания изречений, что речь здесь идет не об одном типе "ам ха-арец", так как "ам ха-арец многолики"⁴¹³; "и когда р.Элиэзер сказал, что ам ха-арец можно убить даже в Судный день, падающий на субботу, — какой разумный человек подумает, что так можно поступить со всяким ам ха-арец? Ведь даже из-за приговоренных к смерти судом за идолопоклонство и богохульство и из-за жителей отлученного города (см. Втор. 13:13–18) не отменяют субботы"⁴¹⁴. И хотя р.Шрира пытался связать это утверждение с "ам ха-арец, преследующим другого с целью убить его в Судный день, падающий на субботу"⁴¹⁵, о первых барайтах он все же сказал, что они "подобны галахам о пристойном поведении, рассказам с осуждением ам ха-арец и преувеличением".

И действительно, р.Элиэзер допускает насмешливые нотки в беседе с учениками, и даже в барайте о "шести вещах, сказанных об ам ха-арец" не сказано против всего "народа земли" как единого типа. Только с том, кто несведущ ни в Писании, ни в Мишне, ни в правилах поведения, то есть как бы не принадлежит к нор

мальному человеческому обществу (*ше-эйно мин ха-ишишув*)⁴¹⁶ сказал р.Иоханан, что такой не может быть свидетелем на суде⁴¹⁷ От обычного же ам ха-арец, по словам р.Паппы, свидетельство в то время принимали, причем приводится ссылка на изречение р.Иосе в барайте:

”Почему все верно соблюдают чистоту вина и елея [приносимого в Храм] во все дни года? Чтобы каждый не пошел и не устроил себе возвышение и не сжигал бы сам для себя рыжую корову”⁴¹⁸.

Конечно, тот ам ха-арец, которому не открывают секретов из боязни, что он — доносчик⁴¹⁹, не относится к категории людей, о которых следует объявлять, что их не ставят попечителями над кассой для сбора пожертвований. И действительно, различие между просто ам ха-арец и ”еретиками” и доносчиками явственно проводит в Мишне р.Иехошуа:

”Дурной глаз, злое побуждение и ненависть между людьми сживают человека со света. Как же быть? Это учит нас, что человек не должен говорить: ’Люби мудрецов, но возненавидь учеников’, ’Люби учеников, но возненавидь ам ха-арец’; нет, люби их всех, но ненавидь еретиков, переменявших веру, и доносчиков. Так сказал Давид: ’Ненавидящих Тебя, Господи, я ненавижу и восстающими на Тебя гнушаюсь. Лютой ненавистью возненавидел я их; они стали мне врагами’ (Псалом 139 [рус. 138] :21—22)”⁴²⁰.

Адрес, по которому были направлены изречения, также в значительной мере определял их окраску, а порой и содержание. Резкие слова р.Меира о ”выдающем дочь за ам ха-арец” обращены не только к ученым, но и к ам ха-арец особого рода, чему мы имеем доказательства. В барайте, занимающейся не ам ха-арец, несведущим в Писании и Мишне, а законами товарищества ученых, мы читаем:

”От ам ха-арец берут (покупают) рабов и рабынь... Берут [в жены] их дочерей, пока малы, но не в возрасте. Это слова р.Меира. Но [другие] мудрецы говорят: ’Даже в возрасте, если такая принимает [законы

товарищества]'. И не выдают за них дочерей, ни взрослых, ни малых — таковы слова р.Меира. Но [другие] мудрецы говорят: 'Можно выдать взрослую, договорившись [с ее мужем], что она не будет готовить [ритуально] чистой пищи у него дома' ⁴²¹.

Как и в другом месте, р.Меир излагает здесь древние, строгие галахи о товариществе (см. выше). Но и здесь нет брани и осуждения. Наоборот, говоря о "выдающем дочь за ам ха-арец", он приводит мотивировку нравственного характера, а не имеет в виду человека, не соблюдающего галахи о ритуальной чистоте. Рядом со словами р.Меира, при обсуждении той же проблемы, приводится несколько барайт, рекомендующих каждому человеку жениться на дочери ученого:

"...Пусть человек продаст все, что имеет, и женится на дочери ученого. Не нашел дочери ученого — пусть женится на дочери кого-нибудь из великих людей поколения. Не нашел дочери великого человека поколения — пусть женится на дочери одного из глав синагог. Не нашел дочери главы синагоги — пусть женится на дочери сборщика пожертвований. Не нашел дочери сборщика пожертвований — пусть женится на дочери учителя малых детей. Только пусть не женится на дочери ам ха-арец, ибо они — мерзость, жены их — пакость, а о дочерях их сказано: 'Проклят, кто ляжет со скотиной' ⁴²².

Итак, данная барайта обращается к "человеку" без дальнейших уточнений, побуждая его жениться на дочери ученого, и в резких выражениях предостерегает его от женитьбы на дочери ам ха-арец. Ясно, что эта барайта и подобные ей, проповедующие желательность родниться с семьями ученых и обещающие, как следствие этого сыновей-ученых в будущем, адресованы не только ученым, но уж конечно и не тем ам ха-арец, которые представлены как "мерзость" и "пакость", то есть явные нарушители законов, и не приходится доказывать, что такие находились всегда и повсюду ⁴²³.

В другом месте мы говорили, что р.Элазар (см. Ктуббот 111б) видел возможность поправить положе-

ние ам ха-арец, несведущего в Торе, если тот выдаст дочь за ученого, так как надеялся, подобно авторам упомянутых барайт, что от этого брака произойдут знатоки Торы. Тот же р.Шмуэль б.Нахмани, сказавший от имени р.Ионатана, что ам ха-арец можно разодрать как рыбу, передает от того же имени: "Ради каждого, обучающего сына ам ха-арец Торе, Господь Пресвятой отменяет кару, даже если уже принял решение о ней"⁴²⁴. Слова р.Зейры (Зеиры), переданные им от имени р.Иехуды: "Остерегайтесь сыновей ам ха-арец, от которых проистечет Тора!"⁴²⁵ явились плодом размышления над фактом, что многие из таннаев и амораев, если и не были сами в начале своего пути ам ха-арец, как р.Акива, были все же сыновьями людей невежественных или, по крайней мере, не ученых.

Правда, от имени р.Иоханана передается: "Если человек учен, сын его учен и внук учен, то Тора вовек не прекратится в его потомстве"⁴²⁶, а р.Иеремия, опираясь на тот же стих из гл. 59 кн. Исаяи, говорил: "С этих пор и далее Тора находит здесь (в этой семье) свою обитель".

С другой стороны, таннай р.Иосе ха-Кохен говорил: "Подготовься для изучения Торы, ибо она для тебя — не наследство" (Авот 2:12), предостерегая этим сыновей мудрецов не полагаться на свое происхождение. И не только он; таннаитские мидраши проповедуют:

"Чтобы ты не говорил: 'Есть сыновья старейшин, есть сыновья великих', Писание сообщает, что все равны в Торе; это — 'наследие' (*мораша*), но не 'наследство' (*йеруша*). Чтобы не говорил ам ха-арец: 'Ведь я — не из ученых; так что польза, если я стану учить Тору?' Но это не так: 'Польются воды из ведр его' (*доляв*. Числа 24:7)⁴²⁷, то есть из простых людей его (*даллим ше-бо*)".

Аморай от р.Иосефа до р.Аше и Равины, то есть на протяжении более ста лет, искали ответ на вопрос: "Отчего бывает, что из сыновей ученых не выходят ученые?" Правда, ответы р.Иосефа: "Чтобы не говорили,

что Тора — их наследство” и р.Шиши б.р.Иди: ”Чтобы не получили власти над обществом” попросту объясняют явление и даже видят в нем положительную сторону; но р.Аше усматривает в нем наказание и говорит: ”Это — за то, что они называли других людей ослами”⁴²⁸. При чем он имеет в виду не только пренебрежение к простому народу, но и бранные слова, являвшиеся обычным делом и в бет-мидрашах⁴²⁹.

Во всяком случае, не происхождение определяло, кто учен. Когда р.Приде сказали: ”Р.Эзра, внук р.Автиласа, который в десятом поколении происходит от р.Элазара б.Азари, а тот в десятом поколении происходит от Эзры, стоит у ворот”, он ответил: ”К чему все это? Если он учен — очень хорошо; если он учен и родовит — хорошо; а если он родовит, но не учен — пусть хоть сгорит в огне!”⁴³⁰.

Уже сам факт открытого доступа в бет-мидраши и свободы соревнования в них препятствовал созданию семейственности в области Торы и обеспечивал приток свежих сил. Постоянный контакт мудрецов всех поколений с широкими народными массами всех классов и сословий приводил не только к упомянутым явлениям враждебности, пренебрежения Торой и заповедями, непочтительного отношения к ученым и т.п., но и к проявлению положительных качеств, наивной веры, богобоязненности и даже преувеличенной благотворительности со стороны простого народа. С той же откровенностью, с какою источники донесли до нас отрицательные мнения мудрецов о ”народе земли” и свидетельства натянутых отношений между сторонами, они сообщают и о положительных явлениях в среде низших классов еврейского общества и даже развивают традицию рассказов, где мудрецы учатся похвальным свойствам у простонародья, так что наставляемые превращаются в наставников. Эти рассказы свидетельствуют о степени самокритики мудрецов относительно их отношения к другим классам более, чем непосредственные высказывания в пользу ”народа земли”, его заслуг и прав, а также обязанностей ученых по

отношению к нему. Начнем с рассказа (частично уже приводившегося) о танае р.Шимоне б.Элазаре, жившего во времена Синедриона в Уше:

”Происшествие с р.Шимоном б.Элазаром ⁴³¹, который ехал из Мигдал-Гедера, из дома своего учителя, верхом на осле и был очень рад тому, что выучил много Торы. Проезжая по берегу моря, он повстречал чрезвычайно уродливого человека. Сказал ему [р.Шимон] :

— Несчастный, неужели все жители твоего города так же уродливы, как ты?

Тот ответил:

— Пойди и скажи Мастеру, который сотворил меня: ’Как уродлив сосуд, изготовленный Тобою!’

Так как [р.Шимон] и сам знал, что согрешил, то сошел с осла, простерся перед ним и сказал:

— Я каюсь, прости меня!

Тот ответил:

— Не прощу, пока ты не пойдешь к Мастеру, который сотворил меня, и не скажешь Ему: ’Как уродлив сосуд, изготовленный Тобою!’

Пошел [р.Шимон] за ним, пока не пришел в его город. Когда подошел к его городу, вышли горожане навстречу ему, говоря:

— Мир тебе, рабби!

Но тот [человек] спросил их:

— Кого это вы зовете ’рабби’?

Они ответили:

— Того, кто идет за тобой.

Он же возразил им:

— Если это рабби, то поменьше было бы таких в Израиле!

Они сказали:

— Избави Боже! Что он тебе сделал?

Он ответил:

— Так и так поступил он со мной.

Они же сказали:

— И все-таки прости ему, ибо человек этот велик в Торе.

Тогда он сказал:

— Я прощаю ему, только пусть не поступает так больше.

Отправился р.Шимон б.Элазар в бет-мидраш и проповедовал там:

— Да будет человек всегда мягок (гибок), как тростник, и не будет тверд, как кедр”.

Это сравнение, сходное с теми, которые известны из притч других народов, возможно, призвано восхвалять того уродливого человека, и служит поводом для приведения рассказа (после текста, также говорящего о тростнике и кедре). Однако ясно, что не это сравнение — главное в рассказе, который должен показать, до чего способен дойти даже выдающийся мудрец, возгордившийся от радости, что успешно овладевает Торой.

О случае, произошедшем около двух поколений спустя после р.Шимона б.Элазара, повествует следующий рассказ:

”Происшествие с р.Яннаем⁴³², который, находясь в пути, встретил одного человека, прекрасно одетого, и сказал ему:

— Не соизволит ли рабби посетить меня?

Тот ответил:

— Все, что тебе угодно.

Привел [р.Яннай] его домой, испытал его в Писании и не нашел ничего; испытал в Мишне — и не нашел ничего; в Талмуде — и не нашел ничего; в Аггаде — и не нашел ничего. Сказал ему:

— Произнеси благословение!

Тот ответил ему:

— Пусть Яннай произнесет благословение в своем доме!

Спросил его [р.Яннай]:

— Сможешь ли ты повторять за мной?

Тот ответил:

— Да.

Тогда [р.Яннай] сказал ему:

— Говори: 'Пес сожрал хлеб Янная'.

Тот встал, схватил его и сказал:

— [Знаешь ли ты], какое наследство ты получил благодаря мне? И ты еще оскорбляешь меня!

Спросил [р.Яннай]:

— Какое же наследство я получил благодаря тебе?

Тот ответил:

— Даже дети повторяют: 'Закон (Тору) заповедал нам Моисей в наследие' (Втор.33:4). И там написано не 'общине Яннаевой', а 'общине Иаковлевой'!

Когда они немного помирились, [р.Яннай] спросил его:

— Так что же дает тебе право есть за моим столом?

Тот ответил:

— Никогда, слыша дурные слова, я не отвечал сказавшему их тем же образом; и не случилось, чтобы, видя двоих в ссоре, я не примирил бы их.

Сказал ему [р.Яннай]:

— Ты так вежлив и обходителен, а я называл тебя псом!

Тогда тот произнес слова Писания:

— 'Соблюдающему путь свой [сам дерех] явлю Я спасение Божие' (Псалом 50 [рус.49]: 23). Если написать это через букву *шин* [шам дерех], то получится, что 'ценящему путь свой' цена велика".

Итак, р.Яннай пригласил в свой дом богатого человека, ошибочно решив по его внешности, что тот если не учен, то по крайней мере близок к ученым; а когда

обнаружил свою ошибку, назвал его бранным словом. И вот он убедился, что этот человек умеет ценить себя и поступать правильно там, где и ученые не выдерживали испытания. Таким образом, порою мудрецы убеждались — надо думать, с радостью — что и простые люди, неизвестные им, бывали не только добры и вежливы, но и знали Тору достаточно, чтобы найти достойный ответ.

О р.Ионатане⁴³³, младшем товарище р.Янная, рассказывается следующее:

”Р.Ионатан отправился помолиться в Иерусалим. Проходил мимо того места, где растет платан. Увидел его один самаритянин и спросил:

— Куда ты идешь?

Он ответил:

— Молиться в Иерусалим.

Сказал ему [самаритянин]:

— Не лучше ли тебе помолиться здесь, на этой благословенной горе*, чем там, на навозной куче?

Спросил его [р.Ионатан]:

— Чем же она благословенна?

Тот ответил:

— Тем, что она не была залита водами потопа.

В тот миг позабыл р.Ионатан галаху [то есть замешкался с ответом]. Тут погонщик его осла сказал ему:

— Рабби, разреши мне ответить ему!

[Р.Ионатан] сказал:

— Говори!

И он сказал:

— Если эта гора из числа высоких, то написано: ”И покрылись [водой] все высокие го-

* Как известно, самаритяне особенно чтут гору Гризим, отождествляемую ими с горой Мория. (Прим. перев.)

ры' (Бытие 7:19). А если из низких, то Писание не упоминает ее.

Тотчас сошел р.Ионатан с осла, посадил верхом [погонщика] и шел с ним так три мили, причем возгласил о нем три стиха Писания:

Не будет у тебя ни бесплодного, ни бесплодной, ни у скотины твоей' (Втор. 7:14) — то есть даже среди ваших погонщиков скота; 'Как пласт граната — твоя ланита' (*ракка* — Песнь Песней 6:7), то есть даже самые пустые (*рей-канин*) среди вас полны ответов, как гранат [зернами]; то и о том же написано: 'Ни одно орудие, изготовленное против тебя, не будет успешно' (Исайя 54:17)"⁴³⁴.

Правда, встречались простолюдины, подобные этому погонщику осла, но, конечно, бывали и совсем другие⁴³⁵; поэтому ясно, что и в похвалах в их адрес есть не меньше преувеличений, чем в приведенных выше словах осуждения. Однако за вычетом преувеличенных выражений в том и другом направлении в обоих типах источников остается доля истины. Невозможно установить точные границы этого развития, выделить начальный период деятельности Синедриона в Уше и приписать ему все резкие высказывания против "народа земли", а добрые слова и взаимно любезное обращение — к последующему времени. Против подобной концепции свидетельствуют все приведенные выше источники, относящиеся ко временам до и после Уши, и мы могли бы добавить еще. Ограничимся словами р.Иехуды ха-Наси: "Все кары обрушиваются на мир только из-за ам ха-арец"⁴³⁶ и высказыванием мудреца, обычно остерегавшегося говорить что-либо плохое об Израиле (см. выше "Обвинения в адрес общины") — Реш-Лакиша: "Даже если ученый мстителен и злопамятен, как змей, — препояшья им; но с ам ха-арец, даже если он благочестив, не живи в одном квартале"⁴³⁷. Таким образом, ученый, не проявляющий особого благочестия, все же предпочтительнее просто-

людина, способного поступать как благочестивый глупец того типа, который р.Иехошуа включил в число "губителей мира"⁴³⁸. Иерусалимский Талмуд поясняет: "Что такое благочестивый глупец? Тот, который, видя ребенка, захлебывающегося в реке, говорит: 'Когда сниму мои филактерии, спасу его'. Но пока он снимал свои филактерии, тот уже испустил дух". Вавилонский Талмуд приводит другой пример: "Как тот, что заметил женщину, тонущую в реке, и сказал: 'Не подобает мне видеть ее [обнаженной], и значит, и спасать ее' "⁴³⁹. Ясно однако, что амораи не всегда были довольны и учеными предыдущих поколений (а не только простолюдинами), если те были не в меру "благочестивы"⁴⁴⁰.

Все это, однако, не преуменьшает требования, содержащегося в словах Реш-Лакиша держаться подальше от простолюдинов. Р.Акива, правда, завещал сыну не жить в городе, возглавляемом учеными, но Реш-Лакиш, в сущности, возвращается — хотя в иных выражениях — к предостережениям таннаев, например Досы б.Харкинаса (Авот 3:10), включившего "заседание в домах собрания простолюдинов (*йешиват баттей-кнесийот шел аммей ха-арец*)" в число вещей, сживающих человека со света, или к барайте, перечисляющей среди вещей, предосудительных для ученого, времяпровождение за одним столом в простонародной компании⁴⁴¹.

Итак, "дома собрания" и всякие сборища простолюдинов считались местами, лишенными святости и Торы. Отсюда можно понять и слова р.Шимона б.Элазара: "За провинность в двух вещах умирают простолюдины: за то, что зовут Ковчег завета (*арон ха-ко-деш*) 'ящиком' (*арна*), а синагогу — 'народным домом' (*бейт ха-ам*)" ⁴⁴² — этим они как бы лишали синагогу ее святости и неповторимых черт.

Подобные утверждения относительно "народа земли" и его организаций, резкая критика и суровые выражения не должны рассматриваться иначе, как параллель к внутренним проблемам в мире самих муд-

рецов, с чем мы уже сталкивались выше. Они отражают подлинную реальность — зачастую в чрезвычайно острой и крайней формулировке — но с ограниченной точки зрения. Ясно однако, что их авторы не намеревались примириться с положением, которое они описывали и осуждали, так как мудрецы никогда не оставляли надежду на совершенство "общины Израилевой" во всех ее частях и группировках. Конечно, мудрецы не закрывали глаза на недостатки, но принятие "ига Торы" в смысле обязанности ее распространения и обучения ей масс укрепляло в них веру в силу покаяния, врата которого не замкнуты ни перед кем в Израиле, и тем более перед целыми группами или слоями. Р.Иехуда б.р.Илай, от имени которого сообщались весьма резкие выражения в адрес "народа земли" [правда, не в такой мере, как от имени его товарища р.Меира], сказал следующее:

" 'Слушайте слово Господне, трепещущие пред словом Его' (Исайя 66:5) — это ученые; 'Сказали ваши' (там же) — это ученики, проходящие Писание; 'ненавидящие вас' (там же) — это ученики, проходящие Мишну; 'изгоняющие вас' (там же) — это простолюдины (аммей ха-арец). Может быть, ты скажешь, что нет больше надежды? Нет, Писание учит: 'Посмотрим на веселие ваше; а они будут пристыжены' (там же), но не 'Израиль будет пристыжен' "443.

Этот же таннай предъявлял меньшие требования к "народу земли" по сравнению с учеными, что подтверждается его толкованием:

" 'Укажи народу Моему на беззакония его, и дому Иаковлеву — на грехи его' (Исайя 58:1). 'Укажи народу Моему на беззакония его' — это об ученых, которым даже ошибки вменяются как намеренные проступки; 'и дому Иаковлеву — на грехи его' — это о простых людях (аммей ха-арец), которым даже намеренные проступки засчитываются как ошибки".

Еще дальше пошел р.Меир, который не только не оставлял надежды на покаяние грешников и отступников, в том числе даже тех, кто "учится и отошел",

как Элиша б.Абуя, но и считал богоизбранность Израиля абсолютной, говоря в противоположность р.Иехуде, что ведут ли себя израильтяне, как подобает сыновьям, или нет, они в любом случае — сыны Божии⁴⁴. Это чувство проистекало из убеждения, что в силах его и его товарищей способствовать если не полному исчезновению грехов и уж во всяком случае грешников из этого мира⁴⁵, то по крайней мере приближению людей к Торе, исходя из готовности не только упрекать других, но и предпочесть упреки в собственный адрес похвалам, согласно сказанному им:

”У тебя есть товарищи; одни упрекают тебя, другие — восхваляют. Люби упрекающих тебя и возненавидь восхваляющих; ибо упрекающие ведут тебя к жизни мира будущего, а восхваляющие лишают тебя всего мира”.

Вряд ли следует добавлять, что в свете жизненного опыта и р.Меир, и другие мудрецы до и после признавали, насколько легче сказать это, чем сделать. Однако сама сущность мудрецов, которые знали людские, в том числе собственные слабости, но жили и действовали, исходя из вечной потребности борьбы с дурными побуждениями и соблазнами и желания достичь любви ко всем людям, определяла их стремления к поддержанию ”общины Израилевой” и превращению народа из избранного в совершающего активный выбор.

Слова р.Меира об отношении человека к упрекающим и восхваляющим его мудрецы считали необходимым исполнять в применении к Израилю в целом. Р.Шимон б.Лакиш (Реш-Лакиш) говорил: ”Этот народ подобен виноградной лозе: ее ветви — домохозяева, гроздь — ученые, листья — простой народ, а цепкие усики — негодные люди в Израиле”. А Вавилонский Талмуд добавляет анонимно: ”...Да молятся гроздь за листья, ибо без листьев не будет и гроздьев”⁴⁶. Понятно, речь идет не только о молитвах, но и о деятельности, приводящей к покаянию, путем ”поручительства друг за друга” (см. выше ”Избранничество и действительность”).

Подобно Реш-Лакишу, и другие полагали, что только сохранение единства может способствовать ликвидации различий между частями общины (в смысле религиозно-морального уровня), а также обеспечить исправление ее слабых звеньев. Неизвестный толкователь подчеркнул эту мысль в виде аллегорического объяснения заповеди Торы о четырех видах растений (*арбаат ха-миним*. Левит 23:40) :

” ‘Плод красивого дерева [этрог]’ — это Израиль: как в этроге есть вкус и запах, так и в Израиле есть люди, сочетающие Тору с добрыми делами. ‘Ветви финиковой пальмы’ — это тоже Израиль: как в финиках есть вкус, но нет запаха, так и в Израиле есть люди, у которых есть Тора, но нет добрых дел. ‘Ветвь древа густолиственного [мирт]’ — и это Израиль: как в мирте есть запах, но нет вкуса, так и в Израиле есть люди, у которых есть добрые дела, но нет Торы. ‘Речные вербы’ — и это тоже Израиль: как в вербе нет ни вкуса, ни запаха, так и в Израиле есть люди, у которых нет ни Торы, ни добрых дел. Что же Господь Пресвятой делает с ними? Погубить их нельзя. Вот и сказал Господь: пусть все они будут связаны вместе, так что одни будут искуплением других”⁴⁴⁷.

Эти и подобные им слова особенно многозначительны в свете описания немалых колебаний, тревоживших мудрецов в повседневной жизни. Эти колебания проявлялись как в области внутренних отношений в их школах, в оценке их функций и определении верных пропорций между изучением Торы, руководством и заботой о пропитании, между затворническим примирением с действительностью и деятельностью, означающей борьбу, так и во всем, касающемся их взаимоотношений с прочими классами и их места как вождей и учителей народа. В своих поступках и поведении мудрецы руководствовались сознанием, что они являются наставниками и воспитателями и что в этом заключается их долг по отношению к еврейскому народу в целом, как говорит об этом мидраш:

” ‘И сказал Моисей и священники-левиты’ (Втор.

27:9). Какие слова говорились там? Они учат тебя, что израильтяне пришли и сказали Моисею: 'Ты взял Тору и отдал ее священникам!', как сказано: 'И записал Моисей эту Тору и отдал ее священникам' (там же 31:9). Спросил их Моисей: 'Хотите ли вы, чтобы они заключали с вами договор, так что всякий, желающий изучать Тору, не получит отказа?' Они ответили: 'Да!' И поклялись они стоя, что никому не будет воспрепятствовано читать Тору, как сказано: 'Всему Израилю говорили' (там же 27:9)⁴⁴⁸. И сказал ему Моисей: 'В этот день ты стал народом' (там же)".

Приведенное нами описание поднимает проблему противоречивых тенденций, заключенных в сочетании охраны возвышенных идеалов с обязанностью руководства и воспитания. Мудрецы сознавали, что при существующем в мире порядке невозможно полное осуществление идеалов общества и руководства им. И все же они считали своим долгом действовать среди "общины Израилевой", какова она есть, со всеми ее недостатками, исходя из признания собственной слабости и трудностей, связанных с их работой.

Сама же "община Израилева" — несмотря на рассеяние и отсутствие всех тех освященных традицией институтов, которые характеризовали ее в прошлом — по-прежнему оставалась в глазах мудрецов тождественной израильскому народу, отделенному от прочих, святому и избранному. Лишены всякого основания предположения, что понятие "община Израилева" (*кнесет Израэль*) возникло в первые века христианства под влиянием обозначения христианской церкви (греческое *эκκlesia*, ивритское *кнесия* — как считает С.Цейтлин), и что "община Израилева" означает "еврейскую церковь", как бы "католическое (то есть "вселенское") еврейство". В действительности данная община, в отличие от католического христианства, была инклюзивной, а не эксклюзивной, и обнимала также "отделившихся и уклонившихся". Подобные объяснения этого понятия не только не соответствуют сути вещей, но и не принимают во внимание характер

источников, где оно встречается. Ссылки на "общину Израилеву" полностью отсутствуют в литературе таннаев⁴⁴⁹, даже когда в ней говорится об отношении Господа к Своему народу, как жениха к невесте⁴⁵⁰, а также в древних аггадических мидрашах⁴⁵¹. Выражение "Община Израилева" появляется в основном в толкованиях на стихи пророческих книг, говорящие об израильском народе в образе женщины, матери или дочери⁴⁵², или на стихи Песни Песней, понимавшиеся аллегорически как имеющие в виду народ израильский⁴⁵³, но здесь встречается и слово "Израиль" без дополнений⁴⁵⁴. Сочетание "община (*кнессет*) Израилева" не попало и в формулы молитв и благословений: в них говорится только о "народе Израиля" или об "Израиле"⁴⁵⁵.

Когда аморай р.Берехия толкует стихи Песни Песней, то "община Израилева", согласно его толкованию, обращается к Богу: "Возлюблен Ты мне"⁴⁵⁶. Однако он же говорит:

" 'Но вы — ничто, и дело ваше ничтожно' (Исайя 41:24). Сказал Господь Пресвятой: Вы для Меня — единственный народ из всех народов мира, которые суть ничто, как сказано о них: 'Все народы (*гоим*) — ничто перед Ним' (там же 40:17)"⁴⁵⁷.

Для христианства отмена национальных особенностей была вполне конкретной проблемой, поскольку оно держалось мнения, что мессианская эпоха уже началась и власть ангелов-хранителей отдельных народов пришла к концу. Космополитическая концепция державы Александра Макендонского — ликвидация различий и конфликтов между народами, а также эллинистическое учение о том, что национальные божества являются заместителями единого верховного бога, представляя собой как бы иерархическую администрацию, могла найти свое место в новой религии. Правда, некоторые христианские теоретики не уклонялись от трудностей в этом вопросе и замечали, что христианство (греческое: *сфрагис*) если и накладывает на всех отпечаток одного цвета, то со временем прежние

оттенки вновь выступают ярче. Евсевий, однако, усматривал решение вопроса в Римской империи⁴⁸, которая, по его мнению, преодолела проблему множественности народов и национальностей. Мир, благовещенный ангелом в момент рождения Иисуса Христа, наступил в дни императора Августа. Национальные государства исчезли, а с победой новой веры и национальные религии уходят вслед за ними. Земное царство — Империю — Евсевий считал параллелью Царства Небесного.

Для еврейских же мудрецов противопоставление Израиля народам мира оставалось в силе, шла ли речь о язычниках или христианах. Апостол Павел, выдвинувший в свое время толкование: " 'В Исааке наречется тебе семя' (Бытие 21:12) — то есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя' (Послание к римлянам 9:7—8), как бы полемизировал со словами Мишны (Недарим 3:12): "[Если человек поклялся:] 'Не воспользуюсь ничем от потомства Авраамова!', то ему запрещено [пользоваться чем-нибудь] от Израиля, но разрешено от других народов". Причем с целью опровержения толкования Павла и претензий его последователей, амораи добавили к словам Мишны собственное толкование того же стиха: "Исмаил не включен в число потомства ('семени') Авраама, 'ибо в Исааке наречется тебе семя'; а Исав не включен в число потомства Исаака"⁴⁹. И чтобы не осталось сомнений, кто подразумевается под Исавом и Иаковом, они привели слова р.Гершома от имени р.Ахи: " 'Взошла звезда от Иакова' (Числа 24:17). От кого взошла звезда и будет стоять [в небе]? От Иакова" и слова р.Ахи от имени р.Хуны: "Нечестивый Исав завернется в таллит и сядет вместе с праведниками в грядущем райском саду; но Господь Пресвятой выведет его оттуда волоком". Исав, завернувшийся в таллит, — это царство, впавшее в "ересь" (то есть христианство).

В державе, покорившей их страну, разрушившей Храм и изгнавшей их народ, мудрецы видели "нечес-

тивное царство”, а союз, заключенный вышедшей из лона их же веры религией с этой империей, еще более укрепил их сопротивление обеим. Слова пророка Цфании 3:9: “Тогда Я дам народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единодушно” остались связанными с грядущим актом Избавления и “уничтожения порабления Израиля миром”⁴⁶⁰.

Мнения мудрецов относительно сути и смысла этого Избавления рассмотрим в следующем разделе.

¹ Подлинные отрывки из Гекатея приведены во фрагментах сочинения Диодора, опубликованных в кн. Мюллера *Fragmenta historicorum Graecorum II*, стр. 384–396.

² Августин, *Contra Faustum*, Migne PL, XLII, стр. 261.

³ Авода Зара 4а (и комментарий Раши там).

⁴ Ориген, *Contra Celsum VIII*, 69 и стр. 50–51 там же.

⁵ См. Цицерон, *Pro Flacco* 28 и 69; ср. Иосиф Флавий, *Против Апиона II*, 125–135.

⁶ Ср. Хагига 5б.

⁷ Мехилта, “Вайехи” гл.3, стр. 99; ср. Мехилта де-р. Шимон б. Иохай, стр. 59.

⁸ “Вознесение Моисея” 1:12; так наз. Сирийский Барух 14:18; Послание к ефесянам 1:4.

⁹ Авот 3:14.

¹⁰ Сифрей, Дварим §308. (Приведенный стих имеет и другие прочтения. *Прим. перев.*)

¹¹ Берешит Рабба 1,4, стр. 6

¹² IV Эзра 6:56–59, изд. Р. Бенсли.

¹³ Хагига 3а; ср. Брахот 6а.

¹⁴ Мехилта де-р. Ишмаэль, “Мишпатим”, гл.20, стр. 320; ср. Сифрей, Дварим §97.

- ¹⁵ Сифрей, Дварим §312, стр. 353–354.
- ¹⁶ См. там же §96 (ср. §97).
- ¹⁷ Исайя 41:8–9 и Нехемия 9:7.
- ¹⁸ Юбилей 15:30 и IV Эзра 3:13–17, стр. 8, изд. Бенсли.
- ¹⁹ Мидраш Шмуэль 8,2, стр. 70; ср. Шемот Рабба 37,4 и Бемидбар Рабба 3,2.
- ²⁰ Вайикра Рабба 23,3, стр. 529–530 (концовка – согласно двум Оксфордским и Иерусалимской рукописям).
- ²¹ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 5, стр. 221.
- ²² Юлиан, Ката Галилеон ("Против галилеян"), изд. Райта, III, 106 с-д.
- ²³ См. Тосефта, Авода Зара 8(9):4, стр. 473; Санхедрин 56а-б.
- ²⁴ Сифрей, Дварим §343; ср. Авода Зара 2б.
- ²⁵ См.Иерус. Талмуд, Авода Зара 2:1, 40г.
- ²⁶ Эйха Рабба 3:1, стр. 122, изд. Бубера.
- ²⁷ Концовка взята из Ялкут Шимони, римское изд. §1,28.
- ²⁸ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Мишпатим", гл. 13, стр. 295; Тосефта, Бава Камма 7:9, стр. 358.
- ²⁹ Сифрей, Бе-мидбар §67, стр. 62.
- ³⁰ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Писха", гл. 5, стр. 16.
- ³¹ Вайикра Рабба 7,1, стр. 147.
- ³² Брахот 32б согласно Мюнхенской рукописи. Ср.Санхедрин 105а.
- ³³ Иерус. Талмуд, Таанит 2:1, 65а; Хорайот 3:2, 47г; Вавил. Талмуд, Иома 21б. См. ст. Э.Урбаха в "Тарбиц" VI, стр.3 с прим. 16.
- ³⁴ Псикта Раббати, гл. 35, 160а; Иома 9б.

- ³⁵ Шир ха-Ширим Рабба 8:9–10.
- ³⁶ Там же и Иома 9б.
- ³⁷ Шир ха-Ширим Рабба 5:5; см. ст. Э.Урбаха, "Молад", 1961, стр. 372.
- ³⁸ Дварим Рабба 7,8; ср. Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 3, стр. 212.
- ³⁹ Дварим Рабба, там же.
- ⁴⁰ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 5, стр. 219; ср. прим. 13 там.
- ⁴¹ Сифра, "Бе-хуккотай" 7,5; ср. Санхедрин 27б и Сифрей, Бе-мидбар §156, стр. 208.
- ⁴² Вайикра Рабба 4,6, стр. 91–92.
- ⁴³ См. Мехилта, "Тисса", гл. 1, стр. 342; Сифрей, Бе-мидбар § 14, стр. 19 и прочие параллели, отмеченные там, примечание 15.
- ⁴⁴ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 2, стр. 209.
- ⁴⁵ Мехилта де-р. Шимон б.Иохай, стр. 139.
- ⁴⁶ Иерус. Талмуд, Иома 1:1, 38г; Вавил.Талмуд, там же 9а-б; ср. Тосефта, Менахот 13:22, стр. 534.
- ⁴⁷ Эйха Рабба 1,20, стр. 56.
- ⁴⁸ Санхедрин 44а.
- ⁴⁹ Менахот 53б и Дикдукей-Софрим, там же стр. 139.
- ⁵⁰ Беца 25б (с комментарием Раши).
- ⁵¹ Там же и Дикдукей-Софрим, там же стр.99; ср. Шемот Рабба 42,9.
- ⁵² Мехилта де-р.Ишмаэль, "Мишпатим", гл. 20, стр. 334 и указ. там параллели.
- ⁵³ Псахим 87б; ср.Берешит Рабба 39,14, стр. 378. *Сеа и кор* – меры зерна, (Прим. перев.)

- ⁵⁴ Псахим там же согласно рукописи "бет" и др. В печатном изд. назван р. Ханина.
- ⁵⁵ Тот же мотив имеется в Авода Зара 10б.
- ⁵⁶ См. Иосиф Флавий, Иудейские древности XIV, §115-117 (от имени Страбона); Филон, Flaccum §43 и 45-48.
- ⁵⁷ См. рассказ о прозелите Аквиле (Акиласе), Шемот Рабба 30, 12 и др.
- ⁵⁸ Например Тациан, Oratio.
- ⁵⁹ Сифра, "Ахрей-мот" 13,13 (Мехилта, "Арайот").
- ⁶⁰ См. Бава Камма 38а и др. источники.
- ⁶¹ Рош ха-Шана 19а согласно рукописному тексту.
- ⁶² Ориген, комментарий к Песни Песней 2:5. См. ст. Э.Урбаха, "Тарбиц" XXX (1961), стр. 160 (прим. 48*) и 167.
- ⁶³ Санхедрин 97а.
- ⁶⁴ См. изречение р.Азари, Шир ха-Ширим Рабба 2:13; ср. Псикта де-р. Кахана, стр. 97, изд. Мандельбаума. См. указ. ст. Э.Урбаха.
- ⁶⁵ Ориген, Contra Celsum I, 55.
- ⁶⁶ Там же §46.
- ⁶⁷ Вайикра Рабба 6,5, стр. 142 (и прим. 1 и 4 там).
- ⁶⁸ Иевамот 47а; слов "в это время" нет в Мюнхенской рукописи.
- ⁶⁹ Массехет Герим, гл. 1, стр. 38, изд. Кирхгейма.
- ⁷⁰ Шемот Рабба 30,12.
- ⁷¹ Массехет Герим, указ. место.
- ⁷² Танхума, "Мишпатим" 5.
- ⁷³ Сифрей, Дварим §354.
- ⁷⁴ Шир ха-Ширим Рабба 4:1.

- ⁷⁵ Шаббат 33б.
- ⁷⁶ См. там же рассказ о доносчике "Иехуде, сыне прозелитов". См. также Мехилта де-р. Ишмаэль, "Вайехи", гл. 1, стр. 89.
- ⁷⁷ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Мишпатим", гл. 18, стр. 311.
- ⁷⁸ Там же стр. 312. Ср. Сифрей, Бе-мидбар § 80, стр. 76.
- ⁷⁹ Тосефта, Брахот 6:2, стр. 33, изд. Либермана.
- ⁸⁰ Иерус. Талмуд, Санхедрин 10:6, 29б.
- ⁸¹ Например Псахим 118а: "Тяжело человеку добывать пропитание".
- ⁸² Шир ха-Ширим Рабба 2:7.
- ⁸³ Иевамот 109б и Тосафот там же.
- ⁸⁴ Авода Зара 3б.
- ⁸⁵ См. Шир ха-Ширим Рабба 1:5–6 и ст. Э. Урбаха в "Тарбиц" XXX (1961), стр. 159–160.
- ⁸⁶ См. Вайикра Рабба 5,7, стр. 120.
- ⁸⁷ Шемот Рабба 19,4 (и 27,2).
- ⁸⁸ Шемот Рабба 2,5.
- ⁸⁹ Там же 3,6; ср. Сифрей, Бе-мидбар § 115, стр. 128 и Сифрей Зута, стр. 290.
- ⁹⁰ Таанит 3б и др. источники.
- ⁹¹ Менахот 110а.
- ⁹² Пикта де-р. Кахана, стр. 86, изд. Мандельбаума.
- ⁹³ Кохелет Рабба 5,11 и варианты в др. источниках.
- ⁹⁴ Шаббат 146а; ср. Швуот 39а.
- ⁹⁵ Брахот 17б.
- ⁹⁶ Иома 7:1; Тосефта, там же 3:17; Иерус. Талмуд, там же 7:1, 44б.

- ⁹⁷ Тосефта, Брахот 3:7; ср. Ш.Либерман, "Тосефта ки-фшута", стр.35.
- ⁹⁸ О различных его вариантах см. "Тосефта ки-фшута – Моэд", ч.4, стр.800–801.
- ⁹⁹ Брахот 116.
- ¹⁰⁰ См.Ш.Асаф в сб. "Сефер Динабург" стр.123. Ср.Авот 6:1.
- ¹⁰¹ Брахот, указ. место.
- ¹⁰² Таанит 4:1.
- ¹⁰³ Иома 87б.
- ¹⁰⁴ Менахот 53а; ср.Мидраш Тхиллим к данным стихам, стр. 120. (Приведенные стихи трудны для понимания, и перевод их спорен. *Прим. перев.*)
- ¹⁰⁵ Сифрей, Бе-мидбар §1, стр. 4.
- ¹⁰⁶ См. выше, "Избранничество и действительность".
- ¹⁰⁷ Сифрей, Дварим §1.
- ¹⁰⁸ Вайикра Рабба 27,8, стр. 641.
- ¹⁰⁹ Там же 27,6, стр. 633 (ср. Псикта де-р.Кахана, стр. 754–5)
- ¹¹⁰ Там же 27,8, стр. 640.
- ¹¹¹ Шир ха-Ширим Рабба 1:6.
- ¹¹² Вайикра Рабба 27,3, стр. 626.
- ¹¹³ В Иерус.Талмуде Брахот 1:6, 3д он говорит от имени Рабби.
- ¹¹⁴ Иерус.Талмуд, Шкалим 1:1, 45д.
- ¹¹⁵ Мегилла 16а; ср.Сифрей, Дварим §47.
- ¹¹⁶ Иерус.Талмуд, Шкалим, указ.место. Возможно, следует читать: "Р.Иехуда от имени р.Симона б.Паззи" (своего отца).
- ¹¹⁷ Мехилта де-р. Ишмаэль, Вступление, стр. 6.

- ¹¹⁸ Там же стр.3–4 и отмеченные там параллели. О наказании Ионы см. ряд др. источников.
- ¹¹⁹ Евангелие от Луки 11:32 и от Матфея 12:41. ("Некто большой" – Иисус Христос; таким образом вся фраза – упрек тем, кто не принимает его. (*Прим. перев.*))
- ¹²⁰ Мехилта, указ. место; ср. "Аггадат Шир ха-Ширим", стр. 26, изд. Шехтера.
- ¹²¹ См. ст. Э.Урбаха в "Тарбиц", XX (1946), стр.118–122.
- ¹²² Иевамот 49б.
- ¹²³ Иерус.Талмуд, Санхедрин 10:2, 28б, Вавил.Талмуд, там же 103б и Барайта 45а-в, изд. Шенблюма.
- ¹²⁴ См. Иерус Талмуд, Таанит 4:8, 69а; Псикта де-р.Кахана, "Эйха", стр. 257–258 и прочие отмеченные там параллели.
- ¹²⁵ Евангелие от Матфея 23:37 и от Луки 13:34.
- ¹²⁶ Юстин, Dial.c.Tryphon 120,5.
- ¹²⁷ Сифрей Зута, Бе-мидбар 15,23, стр. 284.
- ¹²⁸ Шемот Рабба 31, 16; ср. Мидраш Агада изд. Бубера, Бе-мидбар, стр. 157–158.
- ¹²⁹ Вайикра Рабба 10,2, стр. 197.
- ¹³⁰ Танхума, "Тазриа" 9; ср. Псикта Раббати 129а.
- ¹³¹ Шир ха-Ширим Рабба 1:6.
- ¹³² Здесь в тексте имеется пропуск.
- ¹³³ Псахим 87б; ср. Седер Элияху Зута, гл. 9, стр. 186, изд. Фридмана.
- ¹³⁴ Эйха Рабба 4,22 (имя Иосифа – изд. Бубера §22, стр. 153). Оба варианта – результат ошибочных исправлений писцов, и речь должна идти о перстне Ахашвероша, как следует из нижеизложенного.
- ¹³⁵ Мегилла 14а.
- ¹³⁶ Эйха Рабба, указ. место.

- ¹³⁷ Шир ха-Ширим Рабба 1:6, согласно Пармской рукописи.
- ¹³⁸ См. Вайикра Рабба 10,2, стр. 198; Псикта Раббати 150б.
- ¹³⁹ Арахин 16б; ср. Сифра, "Кдошим" 4,8.
- ¹⁴⁰ Арахин, там же.
- ¹⁴¹ Сифра, там же 4,9, и Арахин, там же.
- ¹⁴² См. Э.Урбах, "Матай паска ха-невуа?" ("Когда прекратилось пророчество?"), "Тарбиц" XVII (1946), стр. 1-11.
- ¹⁴³ См. Энцикл. Микраит, "Невуа" (Библ. Энцикл., "Пророчество").
- ¹⁴⁴ Санхедрин 11а, Иома 9б, Сота 48б и др.
- ¹⁴⁵ Иосиф Флавий, Против Апиона I, § 41-42.
- ¹⁴⁶ Шир ха-Ширим Рабба 4:11.
- ¹⁴⁷ Псикта де-р. Кахана, "Нахаму", стр. 266.
- ¹⁴⁸ Мегилла 14а.
- ¹⁴⁹ Шир ха-Ширим Рабба и Мегилла, указ. места.
- ¹⁵⁰ Седер Олам Рабба. гл. 6, стр. 140, изд. Ратнера.
- ¹⁵¹ Таков правильный порядок, как видно из Авот де-р. Натан, версии А и Б.
- ¹⁵² Иосиф Флавий, Иудейские древности 12, § 138.
- ¹⁵³ См. Иерус Талмуд, Шкалим 4:2; ср. ст. Э.Урбаха, "Тарбиц" XXVII, стр. 17 и прим. 24-25 там.
- ¹⁵⁴ I кн. Маккав. 2:29 и 41.
- ¹⁵⁵ Там же 14:28.
- ¹⁵⁶ Маасер Шени 5:15.
- ¹⁵⁷ Там же; ср. Иерус. Талмуд, там же 5:9, 56д.
- ¹⁵⁸ Иосиф Флавий, Иудейская война I, § 68; Иудейские древности 13, § 300.

- ¹⁵⁹ Тосефта, Сота 13:5, стр. 319; ср, Иерус. Талмуд, Сота 9:12, 24б и Вавил. Талмуд, там же 33а.
- ¹⁶⁰ Санхедрин 82а и Авода Зара 36б.
- ¹⁶¹ Санхедрин 19а.
- ¹⁶² Иерус. Талмуд, Санхедрин 6:5, 23а; Хагига 16б.
- ¹⁶³ Шаббат 14б; Ктуббот 82б.
- ¹⁶⁴ Иерус. Талмуд, Ктуббот 8:11, 32г.
- ¹⁶⁵ Иерус. Талмуд, Брахот 7:2, 11б и Назир 5:2, 54б.
- ¹⁶⁶ Санхедрин 6:4; Иерус. Талмуд, Хагига 2:2, 77д и Санхедрин 6:9, 23г.
- ¹⁶⁷ Брахот 48а и др.
- ¹⁶⁸ Иерус. Талмуд, Бава Мециа 2:5, 8г.
- ¹⁶⁹ Таанит 3:8 и Тосефта, там же 3:1.
- ¹⁷⁰ Маккот 1:6; Ядаим 1:6—8; Эрувин 6:2; Тосефта, Иома 1:8.
- ¹⁷¹ Тосефта, Брахот 3:35; Иерус.Талмуд, там же 2:4, 5а; Тосефта, Шаббат 13:5 и др. источники.
- ¹⁷² Иома 71б и Дикдукей-Софрим, там же, стр. 208, прим.9.
- ¹⁷³ Тосефта, Менахот 13:20, стр. 533; ср. Псахим 57а, а также Иосиф Флавий, Иудейские древности 20, §206—207.
- ¹⁷⁴ Тосефта, Эвахим 11:16, стр. 497.
- ¹⁷⁵ Иома 3:11 и Иерус. Талмуд, там же 3:9, 41а.
- ¹⁷⁶ Тосефта, Иома 1:12.
- ¹⁷⁷ Тосефта, Псахим 4:13 и ряд др. мест.
- ¹⁷⁸ Тосефта, Сукка 4:3.
- ¹⁷⁹ Иерус. Талмуд, там же 5:1, 55а; ср. Мидраш Таннаим, стр. 94 (99).

- ¹⁸⁰ Тосефта, Сота 13:3, стр. 318; Иерус. Талмуд, там же 9:13, 24а.
- ¹⁸¹ См. конец трактата Сота (слова р.Пинхаса б.Яира); Иерус. Талмуд, Шкалим 3:3, 47г (конец) и др.
- ¹⁸² См.Мехилта де-р.Ишмаэль, "Писха", гл. 11, стр. 38 и др. источники.
- ¹⁸³ Сукка 28а; Бава Батра 134а.
- ¹⁸⁴ См. Э.Урбах, "Ха-масорот ал торат ха-сод би-ткуфат ха-тан-наим" ("Традиция тайного учения в эпоху таннаев"), сб. в честь Г.Шалом, Иерусалим 1969, стр. 1–28.
- ¹⁸⁵ Бава Батра 12а; см. Раши и новеллы Рамбана там же.
- ¹⁸⁶ См.Тосефта, Псахим 1:27, стр. 157 и др.
- ¹⁸⁷ Бава Батра 12б.
- ¹⁸⁸ Мегилла 32а.
- ¹⁸⁹ Иерус. Талмуд, Шаббат 6:9, 8г.
- ¹⁹⁰ Авот де-р.Натан, версия Б, гл. 43; Берешит Рабба 84,19, стр. 1024; 91,7, стр. 1127 и 85,12, стр. 1046.
- ¹⁹¹ Примеры см. выше (о мудрецах в Иерихоне) и Э.Урбах, "Халаха у-невуа" ("Галаха и пророчество"), стр. 24–27; ср. Санхедрин 96б.
- ¹⁹² См.Шаббат 34а и Бава Батра 75а.
- ¹⁹³ См.начало подраздела "Хиллел", а также ст.Э.Урбаха, Зап. АН Израиля, т.П, стр. 37–38.
- ¹⁹⁴ Арахин 9:4.
- ¹⁹⁵ Швиит 9:3; Гиттин 36б.
- ¹⁹⁶ Бава Батра 3б.
- ¹⁹⁷ См. Беца 20а; Критот 6:3.
- ¹⁹⁸ Сота 7:8 и др. места.
- ¹⁹⁹ Иома 53б.

- ²⁰⁰ Иома 1:2.
- ²⁰¹ См. там же 1:6 и др. источники.
- ²⁰² См. Шкалим 5:1–2 и Тосефта, там же 2:14–15; Иома 3:11 и Тосефта, там же 2:7–8, стр. 184–185.
- ²⁰³ Тосефта, Иома 2:4–6, стр. 183–184.
- ²⁰⁴ Иома 5:5; ср. Иерус. Талмуд, там же 5:6, 42д и Вавил. Талмуд, там же 59а.
- ²⁰⁵ Келим 1:8–9; Тосефта, Негаим 6:2, стр. 625; Бава Камма 92б.
- ²⁰⁶ См. Эрувин 10:15; Шкалим 8:1–2; Хагига 3:5; Санхедрин 9:6.
- ²⁰⁷ Шаббат 14б–15б.
- ²⁰⁸ Тосефта, Шаббат 1:14.
- ²⁰⁹ Тосефта, Ахилот 18:3, стр. 616.
- ²¹⁰ Сифра "Шмини", гл.4, 49а; Рош ха-Шана 16б.
- ²¹¹ Иома 3:3; Иерус. Талмуд, там же 3:3, 40б; Вавил. Талмуд, там же 30а–б.
- ²¹² Хагига 3:6.
- ²¹³ Иерус. Талмуд, там же 3:8, 79д.
- ²¹⁴ Хагига 3:7.
- ²¹⁵ Тосефта, там же 3:35 и Иерус.Талмуд, там же.
- ²¹⁶ Иерус. Талмуд, там же 3:6.
- ²¹⁷ Эрувин 69б; Хуллин 5а.
- ²¹⁸ Сифра, "Шмини" 4,9, 49а; Рош ха-Шана 16б.
- ²¹⁹ Хагига 2:7.
- ²²⁰ См. Тосефта, Авода Зара 3:10, стр. 464.
- ²²¹ Авот 2:5; варианты – в ряде др.источников.

- ²²² См. Брахот 47б.
- ²²³ Тосефта, Брахот 6:20, стр. 39, изд. Либермана; "Тосефта ки-фшута", там же стр. 122.
- ²²⁴ Иерус. Талмуд, Брахот 9:1, 12д.
- ²²⁵ См. их сочинения: Уставы 11:15; Война сынов света 13:2 и 14:4; Благодарения 4:15.
- ²²⁶ Авот 5:10.
- ²²⁷ Тосефта, Дмай 2:13.
- ²²⁸ Иома 1:1; Миддот 2:5.
- ²²⁹ Тосефта, Санхедрин 3:4, стр. 418.
- ²³⁰ Бхорот 30б.
- ²³¹ Тосефта, Дмай 3:4.
- ²³² Там же 2:9 (ср. 2:3).
- ²³³ Иерус. Талмуд, Шаббат 1:3, 3г.
- ²³⁴ Тосефта, Хагига 3:36 и др. источники. См. Э.Урбах, Юбил. сб. в честь И.Бера, стр. 57.
- ²³⁵ Эрувин 32б (ср. 32а); Иерус. Талмуд. Маасрот 2:1, 49г.
- ²³⁶ Санхедрин 8б.
- ²³⁷ Бава Батра 75а.
- ²³⁸ Сукка 20а.
- ²³⁹ Брахот 60а; ср. Беца 16а.
- ²⁴⁰ Шаббат 31а; Авот де-р.Натан, версия А, гл. 15 и версия Б, гл. 29. Изречение имеется и в кн. Товита 4:15.
- ²⁴¹ См. те же источники.
- ²⁴² См. Сукка 2:5; Тосефта, Иома 4:2; Тосефта, Швиит 3:10.
- ²⁴³ Эдуйот 1:1-3; ср. Шаббат 15а.

- ²⁴⁴ См. Э.Урбах, "Ха-драша к-исод ха-халаха..." ("Толкование как основа галахи..."), "Тарбиц" XXVII (1958), стр. 170.
- ²⁴⁵ Тосефта, Ктуббот 14:9.
- ²⁴⁶ В новеллах к Бава Мециа 104б.
- ²⁴⁷ В его "Шитта Мекуббецет" к Бава Мециа, там же и в Респонсах, ч. 3, § 12.
- ²⁴⁸ Хагига 2:2.
- ²⁴⁹ Тосефта, там же 2:11, стр. 236.
- ²⁵⁰ Иерус. Талмуд, Хагига 2:3, 78а и др. места.
- ²⁵¹ Вайикра Рабба 1,5, стр. 17 (и прим. 2 там).
- ²⁵² Тосефта, Сота 13:4.
- ²⁵³ Авот де-р. Натан, версия А, гл. 3, стр. 14, ср. гл. 9, стр. 42; Мехилта де-р. Ишмаэль, "Амалек", гл. 1, стр. 190.
- ²⁵⁴ Санхедрин 4:1–2; ср. Тосефта, там же 7:1.
- ²⁵⁵ Миддот 5:4; ср. Сифрей, Бе-мидбар § 116, стр. 133.
- ²⁵⁶ Сифрей, Бе-мидбар § 78, стр. 73.
- ²⁵⁷ Иосиф Флавий, Иудейские древности 13, § 288.
- ²⁵⁸ См. Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага бе-оламам шел хах-мей Эрец-Исраэль" ("Классовый статус и руководство в мире мудрецов Эрец-Исраэль"), Зап. АН Израиля, т. II, стр. 38.
- ²⁵⁹ Критот 1:7.
- ²⁶⁰ Ктуббот 1:5 и 13:1–2; Охолот 17:5.
- ²⁶¹ Орла 2:12.
- ²⁶² Тосефта, Сукка 2:3; Иевамот 15б.
- ²⁶³ Дмай 6:6; ср. Килаим 9:5–6; и др.
- ²⁶⁴ Сифрей, Бе-мидбар § 115, стр. 124.

- ²⁶⁵ См. И.Ядин, "Мецада" ("Масада"), "Йедиот ла-хакират Эрец-Исраэль ве-аттикотеха" XXIX (1965), стр. 118–120.
- ²⁶⁶ Иосиф Флавий, Иудейская война II 20,4.
- ²⁶⁷ Иосиф Флавий, Жизнь 190–192.
- ²⁶⁸ Гиттин 56а.
- ²⁶⁹ Иосиф Флавий, Иудейская война II 17,2 и IV 4,1.
- ²⁷⁰ Иерус. Талмуд, Шаббат, гл. 1, 3г-д; ср. Вавил. Талмуд, там же 17а.
- ²⁷¹ Иосиф Флавий, Иудейская война II 20,4; ср. Мехилта де-р Ишмаэль, стр. 229.
- ²⁷² Аггадат Шир ха-Ширим.
- ²⁷³ Иосиф Флавий, Иудейская война IV, 5, 2.
- ²⁷⁴ Сифрей Зута, изд. Эпштейна, "Тарбиц" I (1930), стр. 70.
- ²⁷⁵ Тосефта, Шаббат 1:17; Иерус.Талмуд, там же 1:4, 3г; Вавил. Талмуд, там же 17а.
- ²⁷⁶ Авот 3:2 (в нескольких вариантах).
- ²⁷⁷ См. Мидраш Таннаим, стр. 175–176, изд. Хофмана.
- ²⁷⁸ См. Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага...", стр. 41, прим. 36.
- ²⁷⁹ Тосефта, Пара 3:8; Бава Батра 115б; Менахот 65а.
- ²⁸⁰ Мидраш Таннаим, стр. 58, изд. Хофмана.
- ²⁸¹ Тосефта, Сота 14:1, стр. 320.
- ²⁸² Мехилта де-р. Ишмаэль, "Ба-Ходеш", гл. 11, стр. 244.
- ²⁸³ Гиттин 56а.
- ²⁸⁴ См. Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага..." стр. 38 (прим. 25) и 42.
- ²⁸⁵ Авот де-р. Натан, версия Б. гл. 7, 11а; ср. Мехилта, "Ба-ходеш", гл. 1, стр. 203. См. Э.Урбах, "Цион" XVI (1951), стр. 6.

- ²⁸⁶ Рош ха-Шана 4:4; ср. Вавил. Талмуд, там же 29б.
- ²⁸⁷ Тосефта, Эдуйот 1:1.
- ²⁸⁸ Иевамот 16а; см. Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага...", стр. 42–43.
- ²⁸⁹ Эдуйот 5:6.
- ²⁹⁰ Эдуйот 7:7.
- ²⁹¹ Иевамот 9а.
- ²⁹² Отстранение *несиим* этой династии отмечено в Кодексе Феодосия 16,8,21.
- ²⁹³ Сифра, "Кдошим", гл. 4, 89б.
- ²⁹⁴ Иерус. Талмуд, Брахот 4:1, 7г-д и Таанийот 4:1, 67д; Вавил. Талмуд, там же 27б–28а и др. источники.
- ²⁹⁵ Санхедрин 32б; ср. Тосефта, Ядаим 2:16.
- ²⁹⁶ Сифрей, Бе-мидбар § 52, стр. 53–54.
- ²⁹⁷ Сифрей Зута, стр. 252–253; Иерус. Талмуд, Моэд Катан 3:1, 81г; Бава Мециа 59б; Санхедрин 68а.
- ²⁹⁸ Сифрей, Дварим § 343 и др. источники; см. Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага..." стр. 46–47 и 50–51.
- ²⁹⁹ Санхедрин 38а; Э.Урбах, там же стр. 52.
- ³⁰⁰ Ктуббот 103б.
- ³⁰¹ Хуллин 7б; Бава Батра 8а; Мегилла 28а; Хуллин 44а (с комментарием Раши).
- ³⁰² См. Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага...", стр. 48 и прим. 2 там.
- ³⁰³ Псахим 112а.
- ³⁰⁴ Иерус. Талмуд, Бава Батра 10:14, 17д.
- ³⁰⁵ Шаббат 32б.
- ³⁰⁶ Иерус. Талмуд, Шкалим 3:2, 47г и 8:1, 51б; Менахот 104а.

- ³⁰⁷ Хорайот 13а–14а.
- ³⁰⁸ Иерус. Талмуд, Санхедрин 1:1, 18а.
- ³⁰⁹ Сифрей, Дварим § 13, стр. 22.
- ³¹⁰ Кроме сказанного выше ("Мудрецы после разрушения Храма"), см. Иерус. Талмуд, Санхедрин 2:1, 19д, Хорайот 3:2, 47а и др. источники.
- ³¹¹ Тосефта, Санхедрин 7:8; ср. Хорайот 13б. Слово *раббим* означает обычно 'многие', 'публика', но могло выражать и старшинство, как это было в Кумранской общине. (ср. *рав, рабби. Прим. перев.*)
- ³¹² Гиттин 60а.
- ³¹³ См. Иерус. Талмуд, Хорайот 3:7, 48а, и др.
- ³¹⁴ Дварим Рабба 5,8.
- ³¹⁵ Шаббат 114а.
- ³¹⁶ Шаббат, там же.
- ³¹⁷ Ср. Санхедрин 103б, Иома 22б и др.
- ³¹⁸ Шемот Рабба 6,5.
- ³¹⁹ См. Э.Урбах, "Аскезис ве-йиссурим бе-торат Хазал" ("Аскетизм и страдания в учении мудрецов"), сб. в честь И.Бера, стр. 65–66, а также Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага..." стр. 50–51.
- ³²⁰ Так, р.Иехуда не принял мантию от раббана Шимона б.Гамлиэля – см. Недарим 49б–50а.
- ³²¹ Авот де-р. Натан, версия А, гл. 41, стр. 130.
- ³²² Пеа 1:1.
- ³²³ Недарим 40а.
- ³²⁴ Брахот 31а; ср. Нидда 23а.
- ³²⁵ Недарим 66б.

- ³²⁶ Иерус. Талмуд. Сота 1:4,16д; ср. Вайикра Рабба 9, стр.191 и прим. 1 там.
- ³²⁷ Ктуббот 17а; ср.Иерус. Талмуд, Хагига 1:7, 76г.
- ³²⁸ Исвамот 62б.
- ³²⁹ Санхедрин 20а; ср. Брахот 63б.
- ³³⁰ См. Брахот 32б и Иерус. Талмуд, там же 5:1, 8д.
- ³³¹ Иерус. Талмуд. Брахот гл. 9 (конец), 14д.
- ³³² Мегилла 28а; Иерус. Талмуд, Санхедрин 1:1, 18б; Ктуббот 105а.
- ³³³ Авода Зара 17б.
- ³³⁴ Иерус. Талмуд, Бава Мециа 4:9, 30д и др. источники.
- ³³⁵ Иерус. Талмуд. Шаббат 6:1, 7д.
- ³³⁶ Иерус. Талмуд, Псахим 3:7, 30б.
- ³³⁷ Менахот 110а; ср. Сифрей, Дварим § 41.
- ³³⁸ Авот де-р. Натан, версия А, гл. 4, стр. 18 и прим. там.
- ³³⁹ Танхума, "Ахарей" 10; (изд. Бубера – 16, 35а).
- ³⁴⁰ См. ст.Э.Урбаха, "Цион" XVI (1951), стр.6 и далее.
- ³⁴¹ См. Э.Урбах, "Аскезис ве-йиссурим" ("Аскетизм и подвижничество"), сб. в честь И.Бера, стр. 54–56.
- ³⁴² Мегилла 16б согласно рукописной версии.
- ³⁴³ Сота 21а.
- ³⁴⁴ Там же.
- ³⁴⁵ Рош ха-Шана 18а.
- ³⁴⁶ Моэд Катан 28а.
- ³⁴⁷ Шаббат 11а; ср. Иерус. Талмуд, там же 1:2, 3а.

- ³⁴⁸ См. Брахот 56а; Недарим 55а; Бава Мециа 73а; Бава Батра 149б и 153а и др. См. ст. Э.Урбаха, "Цион" XXV (1960), стр. 186.
- ³⁴⁹ Шаббат 10а; ср. Брахот 21б.
- ³⁵⁰ Сота 14а (толкование р.Симлая).
- ³⁵¹ Там же 4б; согласно же Хорайот 13а это — толкование р.Ахи б.р.Ханины; ср. Эрувин 64а.
- ³⁵² Брахот 17а согласно Мюнхенской рукописи.
- ³⁵³ Брахот там же; Иома 87б приписывает эту молитву р.Хамнуне.
- ³⁵⁴ Брахот 5а.
- ³⁵⁵ Иевамот 109б.
- ³⁵⁶ Иерус. Талмуд, Швиит 9:1, 38д; Шаббат 34б—35а.
- ³⁵⁷ Меила 17а-б.
- ³⁵⁸ Мехилта де-р. Ишмаэль, "Мишпатим", гл. 1, стр.246—247.
- ³⁵⁹ Иерус. Талмуд, Санхедрин 1:1, 18б; Вавил. Талмуд, там же 6б.
- ³⁶⁰ См. Санхедрин 8а (и 7б).
- ³⁶¹ Там же 7а.
- ³⁶² Танхума, "Мишпатим" 2; ср. Шемот Рабба 30, 13.
- ³⁶³ Санхедрин 7б.
- ³⁶⁴ Санхедрин 8а (рукописная версия).
- ³⁶⁵ Танхума, указ. выше место.
- ³⁶⁶ Танхума, "Бо", гл. 2; в этот час человек "приводит в порядок свое учение".
- ³⁶⁷ Кохелет Рабба 3,2: ср. Тосефта, Нидда 6:6.
- ³⁶⁸ Санхедрин 51б; ср. Звахим 13а.

- ³⁶⁹ Тосефта, Эвахим 1:8. См. Э.Урбах, "Тарбиц" XXVII (19^{с8}), стр.176 и ниже.
- ³⁷⁰ См. полное издание "Арух", ч. 3, стр. 208 (ст. "Галаха").
- ³⁷¹ Иерус. Талмуд, Брахот 2:6, 5б.
- ³⁷² Иерус. Талмуд, Беца 2:1, 61б.
- ³⁷³ Бава Батра 130б и барайта там.
- ³⁷⁴ Иерус. Талмуд, Недарим 12:11, 42д; Вавил. Талмуд, Назир 59б.
- ³⁷⁵ Иерус. Талмуд, Сукка 1:1, 52а.
- ³⁷⁶ Эрувин 46б (ср. 47б).
- ³⁷⁷ См. Псахим 27а, а также 30а, и Сукка 34б.
- ³⁷⁸ Бава Мециа 69а; ср. Бава Батра 78а с комментарием Рашбама (и Тосафот к обоим местам).
- ³⁷⁹ Бехорот 23б; ср.Иевамот 91а.
- ³⁸⁰ См.Эрувин 16б и 104б и др. источники.
- ³⁸¹ См. Тосефта, Трумот 3:12 и многие др. источники.
- ³⁸² См. Шаббат 110а, 111а и 123а; Менахот 109а.
- ³⁸³ Сифрей, Дварим §96. Обычное понимание слов *ло титгодеду* (Втор. 14:1): "не делайте порезов" на теле в знак траура. (*Прим. перев.*)
- ³⁸⁴ Тосефта, Хагига 2:9 и Санхедрин 7:1 согласно Венской рукописи и печатным изданиям.
- ³⁸⁵ Тосефта, Иевамот 1:10.
- ³⁸⁶ См. Иевамот 1:4 и Эдуйот 4:8.
- ³⁸⁷ Тосефта, Иевамот, указанное выше место и параллели там же.
- ³⁸⁸ Эдуйот 1:5; см. Э.Урбах, "Маамад ве-ханхага...", стр.43—44.
- ³⁸⁹ Иевамот 14а (и 15а)

- ³⁹⁰ Сота 44а.
- ³⁹¹ Агтадат Шир ха-Ширим, стр. 19, изд. Шехтера (ср. стр.61 там).
- ³⁹² См. Санхедрин 99а.
- ³⁹³ Там же 111б.
- ³⁹⁴ Ктуббот 105б.
- ³⁹⁵ Бава Мециа 113б.
- ³⁹⁶ Шаббат 14:4 и др.
- ³⁹⁷ Псахим 22б и др.
- ³⁹⁸ Псахим 49б.
- ³⁹⁹ Авот де-р.Натан, версия А, гл. 11, стр. 46.
- ⁴⁰⁰ Берешит Рабба 81,2, стр. 969.
- ⁴⁰¹ Таанит 4а.
- ⁴⁰² Тосефта, Сукка 2:5 и Вавил. Талмуд, там же 29а, а также Дерех-Эрец Рабба, гл. 2.
- ⁴⁰³ См. Иерус. Талмуд, Ктуббот 4:8, 28д и Бава Камма 8:8, 6г.
- ⁴⁰⁴ См. Иерус. Талмуд, Хагига 1:7, 76г.
- ⁴⁰⁵ Брахот 47б.
- ⁴⁰⁶ Иерус. Талмуд, Дмай 2:3, 23а; ср. Тосефта, Авода Зара 3:10.
- ⁴⁰⁷ См. Пирка де-Раббену ха-Кадош 21б, изд. Шенблюда.
- ⁴⁰⁸ Псахим 49б.
- ⁴⁰⁹ Раши в комментарии к этому месту дает ссылку на Хуллин 21а.
- ⁴¹⁰ Ктуббот 103б и др. источники.
- ⁴¹¹ Ср. рассказ о подобном изнасиловании в Гиттин 57а, где вместо *мицрим* (египтяне) следует, видимо, читать *миним*.

- ⁴¹² См. Тосефта, Шаббат 13:5 (слова р.Тарфона).
- ⁴¹³ Оцар ха-Геоним, "Псахим", стр. 69 (из респонсов р.Шриры).
- ⁴¹⁴ См. там же, стр. 67 (в изд. Харкави – § 380, стр. 197–198).
- ⁴¹⁵ См. там же, стр. 68.
- ⁴¹⁶ Киддушин 1:10.
- ⁴¹⁷ Киддушин 40б и Раши там.
- ⁴¹⁸ Хагига 22а и Тосафот там.
- ⁴¹⁹ См. Бава Камма 119а.
- ⁴²⁰ Авот 2:11 и Авот де-р.Натан, версия А, гл. 16, стр. 64 и прим. 31–32 там.
- ⁴²¹ Тосефта, Авода Зара 3:9, стр. 464.
- ⁴²² Псахим 49а.
- ⁴²³ См.Иерус. Талмуд, Трумот 8:4, 45г.
- ⁴²⁴ Мава Мециа 85а.
- ⁴²⁵ Санхедрин 96а.
- ⁴²⁶ Бава Мециа 85а.
- ⁴²⁷ Сифрей, Дварим § 48; Мидраш Таннаим, стр. 212–213.
- ⁴²⁸ Недарим 81а.
- ⁴²⁹ См. Бава Батра 74а и др.
- ⁴³⁰ Менахот 53а.
- ⁴³¹ Таанит 20а, стр. 80, изд. Цви Мальтера; см. указ. там параллели и версии.
- ⁴³² Вайикра Рабба 9.3, стр. 176–178.
- ⁴³³ Имеется в виду, вероятно, тот р.Ионатан, чьи изречения часто передавал р.Шмуэль б.Нахмани.

- ⁴³⁴ Берешит Рабба, 32,10, стр.296–297 и прим.5 там.
- ⁴³⁵ См.Берешит Рабба 78,12, стр.932; ср., однако, там же 79,6, стр. 943.
- ⁴³⁶ Бава Батра 8а.
- ⁴³⁷ Шаббат 63а.
- ⁴³⁸ Сота 3:4.
- ⁴³⁹ Иерус. Талмуд, там же 3:3; 19а; Вавил. Талмуд, там же 21а.
- ⁴⁴⁰ Шаббат 121 б.
- ⁴⁴¹ Брахот 43б.
- ⁴⁴² Шаббат 32а согласно рукописям (в печатных изд. имя автора – р. Ишмаэль б.Элазар) .
- ⁴⁴³ Бава Мециа 33б.
- ⁴⁴⁴ Сифрей, Дварим § 96, 308, 320.
- ⁴⁴⁵ См. Брахот 10а; Мидраш Тхиллим 105, 27, стр. 448.
- ⁴⁴⁶ Хуллин 92а; ср. Вайикра Рабба 36,2, стр. 838.
- ⁴⁴⁷ Вайикра Рабба 30,12, стр. 709; ср. Критот 6б.
- ⁴⁴⁸ Ялкут Шимони, Дварим § 938 (из Элле ха-Дварим Зута) ; ср. Сифрей, Дварим § 345.
- ⁴⁴⁹ "Община Израилева" встречается в изданиях Мехилты де-р. Ишмаэль, "Шира", гл. 3, стр. 128, но в рукописях этого понятия нет.
- ⁴⁵⁰ Мехилта де-р. Ишмаэль, гл. 3, стр. 214.
- ⁴⁵¹ Правда, Берешит Рабба 11,8, стр.94 дает этот термин, но в Ялкуте он отсутствует.
- ⁴⁵² Брахот 10а, 32б, ср. 35б и 53б.
- ⁴⁵³ Шаббат 88б.
- ⁴⁵⁴ См. Шир ха-Ширим Рабба 1:2, 2:3.

⁴⁵⁵ Брахот 116, 296, 336, 496, 606.

⁴⁵⁶ Шир ха-Ширим Рабба 1:14.

⁴⁵⁷ Вайикра Рабба 27,7, стр. 639.

⁴⁵⁸ См. Hermas, Sim IX, 17,4.

⁴⁵⁹ Иерус. Талмуд, Недарим 4:12, 386; ср. Берешит Рабба 53,12; Вавил. Талмуд, Недарим 31a и Санхедрин 596.

⁴⁶⁰ Танхума (изд. Бубера), "Ноах" 28, стр. 57; ср. стандартное изд. Танхумы, там же 19.

ИЗБАВЛЕНИЕ

Слова мудрецов об Избавлении опираются на стихи Торы, предсказания пророков и видения, изложенные в книге Данииля. Однако их толкования и комментарии не имеют в виду объяснения оригинального значения этих стихов. Возможно, здесь, более чем при рассмотрении любой иной темы, проявилась неоднозначность позиций мудрецов Мишны и Талмуда, что определило разнообразие взглядов и мнений, которые иногда выходили за принятые рамки разногласий и затрагивали самые основы. В этом случае несовпадение взглядов в сфере общепринятых понятий рождало взаимоисключающие системы и приводило к конфликтам. Но наряду с этим были мудрецы, в позиции которых явно прослеживается тенденция к компромиссу.

Это разнообразие и даже поляризация являются следствием целого ряда факторов: значительная многозначность глагола "искупать, избавлять" (*гаал*) и имени существительного "искупление, избавление" (*геулла*) со всеми словами этого корня уже в самой Библии¹; включение этого понятия в систему понятий, лишь частично восходящую к Библии, а частично — к более поздним источникам. Имеются в виду понятия "конечные (последние, грядущие) дни" (*ахарит ха-ямим*), "конец" или "конечный срок" (*ха-кец*), "дни Мессии", "воскрешение мертвых", "будущий мир", "грядущее", "новый мир". Все эти понятия близки к теме Избавления, но не обязательно тождественны. Развитие и укоренение ряда из них связано с совершенно иными вопросами и явлениями. "Будущий мир" и "воскрешение мертвых" относятся

к проблеме награды и наказания, к учению о душе и воздаянии. Описания "конечного срока" и "дней Мессии" почерпнуты из видения "конечных дней", открытого пророкам Израиля. И это видение имеет два аспекта. Первый рассматривает грядущее как исправление ныне существующего мира, который будет избавлен от своих пороков, от зла и несправедливости, от войн и гибели, земля преисполнится знанием, и дух Господень изольется на всякую плоть (Исайя 4:2 и сл.; 11:6—9; Иоэль 3:1—4 [рус. 2:28 и далее]). Второй аспект видит "день Господень" как время разрушения существующего мира; это — "день тьмы и мрака" (Цфания 1:15); земля будет вновь хаотична, цветущий Кармель превратится в пустыню (Иеремия 4:23—26).

Избавление обусловлено переходным периодом в виде решительного потрясения, катастрофы. Согласно словам пророков, "конечные дни" мира в обоих упомянутых аспектах связаны с новым откровением Господа как Бога мирового и с воплощением Царства Его, с избавлением израильского народа и его освобождением от "ига царств". Совершенство мира обусловлено совершенством Израиля.

От связанной с темой Избавления системы понятий и возможности их различного осмысления зависит и оценка образа избавителя, которая также может быть различной. Либо сам Бог избавляет народ, а избавленный народ — Его раб, согласно сказанному: "Я, Я Господь, и, кроме Меня, нет спасителя... и вы — свидетели Мои, что Я — Бог" (Исайя 43:11—13); либо земной царь явится — как судьи и цари в прошлом — в качестве спасителя и усмирителя врагов, во исполнение пророчества Валаама (Билама): "Взойдет звезда от Иакова, и восстанет жезл (скипетр) от Израиля, и поразит пределы Моава, и сокрушит всех сынов Сифа (Шета)" (Числа 24:17). Это, правда, потомок Ишая (то есть царь из дома Давидова), но будет действовать не мечом: "Жезлом слов своих поразит землю, и духом уст своих умертвит нечестивого. И будет пре-

препоясанием чресл его правда, и поясом у бедр его — истина... К нему обратятся народы, и будет покой его славою" (Исайя 11:1—10). К этому добавляется описание раба Господня, который "умудрится" ... возвысится и вознесется, и возвеличится весьма", но до того не было у него "ни вида, ни величия... Поражаем за грехи наши, мучим за беззакония наши: ...Господь возложил на него наш общий грех" (Исайя 52:13; 53:2—6). И каждую из этих пророческих концепций можно было ограничить или, наоборот, расширить.

Во времена Второго храма, в эпоху предшествовавшую Хасмонеям, существовали круги, взявшие на себя одну из функций пророков — предсказание будущего. Видения грядущих дней составляли основу апокалипсической литературы. Одно из них — видение Данииля — было включено в библейский канон (правда, не среди пророческих книг, а в составе Писаний*) и поэтому превратилось в авторитетный источник, порождавший комментарии и толкования². Ясно, однако, что мудрецы Мишны и Талмуда знали апокалипсические сочинения — как дошедшие до нас, так и те, что были утрачены.

В этой литературе, называемой апокрифической и псевдоэпиграфической, также отсутствует единая картина Избавления, но общего здесь больше, чем различий, причем это общее выражается не только в отчетливо эсхатологической тенденции, но и в стиле, и в формулировке. Среди мудрецов Мишны и Талмуда были такие, которые не только знали подобные произведения, но и по своему настроению и бурной фантазии с легкостью воспринимали заключенные в них идеи и видения. Чтобы объяснить взгляды мудрецов на Избавление и понять составляющие их различные элементы, нам приходится прибегать к апокалипсическим апокрифам и псевдоэпиграфам, сочинениям ран-

* То есть Агиографов. В христианской Библии, однако, кн. Данииля (Даниила) помещена между книгами Пророков. (Прим.перев.)

них христиан, а в последние десятилетия — и к рукописям Мертвого моря. Все они важны для определения времени возникновения целого ряда идей в учении Мишны и Талмуда об Избавлении; для отделения идей, унаследованных от предыдущих поколений, от взглядов, явившихся реакцией на определенные события и явления, или же на мнения, казавшиеся чуждыми и даже опасными; а также для выяснения смысла эсхатологических определений, нередко относящихся к различным понятиям, как например, "мир будущий", что обозначало "не дни Мессии и не воскрешение мертвых, а горный мир, где пребывают души праведников"³. Существование различных определений, с одной стороны, и их слияние путем стирания значений, с другой, указывает на то, что различные направления не являлись чем-то связанным воедино и взаимосочетающимся.

В то время как идея награды и наказания после смерти появляется уже около столетия до разрушения Второго храма (о чем мы еще скажем ниже), явных указаний на Избавление в мишнаитских источниках мы не находим вплоть до поколения учеников раббана Иоханана б.Заккая. Однако отсутствие определенных высказываний об Избавлении, датируемых периодом Второго храма, еще не является доказательством того, что данная тема не затрагивалась в бурную и длительную эпоху со дней власти первосвященников под персидской эгидой и до разрушения Храма. Возможно, что именно вера в Избавление приобрела тогда твердо фиксированную формулировку и выражение, которые оставались неизменными, пока существовал Храм. Что это действительно было так, можно отчетливо доказать в области учения о воскрешении мертвых. Несомненно, что в различных местах Библии — почти во всех ее частях — имеются обороты и образы, признающие возможность воскресения и то, что Бог, а также пророки в силах возвращать жизнь умершим. Но мы говорим здесь о вере во всеобщее воскрешение мертвых в "конечные дни". Эта тема упомянута в

Мишне: "Этим нет удела в мире будущем: говорящему, что нет воскрешения мертвых и нет Торы с Небес, и безбожнику" (*эпикорос*)⁴.

Уже сам факт, что р. Акива дополняет данный отрывок Мишны: "а также читающему неканонические книги и заговаривающему раны", доказывает, что начальная часть отрывка предшествовала его времени; но вера в воскрешение мертвых считается принятой уже во II книге Маккавеев. Автор книги вкладывает в уста мучеников времени Антиоха следующую фразу: "Мы предпочитаем принять смерть от рук человеческих и лелеять надежду, данную от Бога, что Его рукой мы будем воскрешены; тебе же нет возврата к новой жизни" (7:13–14). Комментаторы Мишны уже затруднялись объяснить упомянутую угрозу лишения мира будущего, высказанную в адрес говорящего, что не существует воскрешения мертвых. Ясно, однако, что весь этот отрывок Мишны — как и дополнение р. Акивы — направлены против сект с определенным мировоззрением.

Здесь-то и имеется разница между "миром будущим" и "воскрешением мертвых". Последнее означает возврат души в тело и его оживление, основано на идее единства души и тела и не имеет ничего общего с эллинистическими представлениями о бессмертии души, в основании которых лежит именно решительный конфликт между душой и телом, ее темницей, откуда она жаждет вырваться. На этом воззрении основан платоновский миф переселения душ.

Иосиф Флавий приписывал веру в воскрешение мертвых фарисеям, а тезис бессмертия души, вырывающейся из продолжительного рабства и возносящейся "радостно ввысь", — ессеям, связывая его со взглядами греков⁵. По верованиям ессеев, "будущий мир" как продолжение земного бытия есть мир искупленных душ. Мишна отрицает за неверящими в воскрешение мертвых участь в мире будущем. Стихи в книге Даниэля "И многие из спящих во прахе земном пробудятся для жизни вечной, а иные — на вечное поруга-

ние и посрамление” (12:2), ”а ты иди к своему концу, и упокоишься, и восстанешь для своего жребия в конце дней” (там же 13) предполагают воскрешение мертвых как нечто, предшествующее награде и наказанию, в соответствии с делением людей на три группы согласно учению школ Шаммая и Хиллела⁶. Уже само воскресение для вечной жизни — это вознаграждение, и автор II книги Маккавеев полагал так в отношении благочестивых мучеников, отдавших жизнь во имя Божие, причем не удовлетворялся ”добрым именем”, представляющим собой бессмертие человека согласно Бен-Сире. Итак, упоминание ”воскрешения мертвых” в Мишне (трактат Санхедрин) свидетельствует не о зарождении данного верования, а о борьбе за его сохранение против тех, кто его оспаривал.

Теперь посмотрим, удастся ли нам определить сущность верований в национальное избавление — в масштабах Эрец-Исраэль — в эпоху до разрушения Храма. В Мишне, в трактате ”Таанит” (”Пост”), упомянуты двадцать четыре благословения: ”восемнадцать ежедневных и вдобавок к ним еще шесть”. Добавления начались с благословения Избавления; в Тосефте и в бараятах передается формула этого благословения, как она звучала в Храме: ”Благословен Господь, Бог Израилев, от века и до века, благословен Избавитель Израилев!”⁷.

Ясно, что благословения и молитвы, добавлявшиеся во время общественных постов, имели место, как и сами посты, в час различных бедствий, например засухи. Но что можно сказать относительно самого благословения Избавления, произносившегося вместе с Восемнадцатью благословениями? Была ли это мессианская молитва о политическом избавлении народа Израиля, о его освобождении от рабства? Формула молитвы, принятая в Эрец-Исраэль: ”Узри бедность (беду) нашу, рассуди нашу тяжбу, избави нас вскоре во имя Твое, в Земле Израиля, Избавитель Израилев!”⁸, как и другие формулы, не дают решаю-

щего ответа. Амораи старались доказать, как сказал это р.Аха от имени р.Иехошуа, что "и тот, кто установил эту молитву (Восемнадцать благословений), установил ее согласно определенному порядку", а на вопрос: "Почему сочли нужным присоединить... (благословение) Прощения к благословию Избавления?" р.Ирмея ответил словами Псалма 103 (рус. 102): 3: "Он прощает все беззакония твои, исцеляет все недуги твои, избавляет (искупает — *ха-Гозл*) от могилы жизнь твою"⁹.

Это объяснение основано на концепции, что молитва об Избавлении говорит не о национальном избавлении, а об избавлении отдельных людей от бедности, бед и невзгод в смысле, в каком слово "избавление" и соответствующий глагол нередко употребляется и в Библии¹⁰. В сущности, эта концепция изложена в Мидраш-Таннаим, где таннай-толкователь говорит о Благословении Моисея:

"Писание сообщает ... что Моисей, начиная [свои слова], начал прежде всего не с надобностей Израиля, а с прославления Господа... Также и Восемнадцать благословений, которые составили древние мудрецы, чтобы израильтяне молились так, начинают не с надобностей Израиля, а с прославления Господа, как сказано: 'Боже великий, могучий и грозный, свят Ты, и грозно имя Твое!', потом 'Освобождающий узников', потом 'Исцеляющий больных', а потом 'Благодарим Тебя'""¹¹.

Нет сомнения, что под словами "Освобождающий узников" толкователь имеет в виду благословение Избавления, передавая его суть, но не заключительную формулу, как и в словах "Благодарим Тебя".

Наряду с приведенным нами обоснованием места благословения Избавления среди Восемнадцати благословений, имеется и другое, отличное от объяснения р.Ахи: "Почему 'Избавитель' является Израилев' седьмым благословением? Чтобы научить тебя, что Израиль будет избавлен лишь на седьмой год" (се-

милетия прихода Мессии)¹². То же обоснование приведено в Вавилонском Талмуде от имени Равы¹³.

Талмуд указывает на определенную трудность, ссылаясь на отчетливо эсхатологическую барайту¹⁴, описывающую события семилетия, когда явится Мессия, где сказано: "На шестой год — [небесные] голоса, на седьмой — войны, а на исходе седьмого года придет Мессия". Гемара дает ответ: "Война — это уже начало Избавления". Ясно, что эти амораи воспринимали благословение Избавления как относящееся к избавлению народа израильского Мессией. Раши, чувствующий разницу между словами Равы и предшествующим им текстом, цитирующим барайту, счел нужным заметить: "Хотя здесь избавление — это не избавление из изгнания, и речь идет о том, чтобы Он избавил нас от бед, происходящих с нами постоянно — ибо благословения сбора рассеяния, отстройки Иерусалима и потомка Давидова являются отдельными, самостоятельными благословениями — все же, так как здесь упомянуто слово 'избавление', оно вставлено в седьмое благословение".

Слова Раши несомненно верны в отношении эпохи Второго храма. Все время, пока существовал Храм, а Иудея в той или иной форме сохраняла свою государственность, национально-мессианские упования выражались не в образах общего Избавления, а в более конкретных, осязаемых формах. И действительно, о последних мы узнаем из отрывка Мишны времен существования Храма. В описании порядка службы в Судный день (Иом ха-Киппурим) сообщается, как первосвященник читал Тору, а затем сказано: "И возглашает над нею восемь благословений: относительно Торы, храмовой службы, благодарения, прощения грехов, Храма, Израиля, священников и остальной молитвы"¹⁵.

В Иерусалимском Талмуде интересующий нас отрывок Мишны комментируется так: "Относительно Храма — 'Избравший Храм', а р.Иди сказал: 'Обитающий на Сионе'; относительно Израиля — 'Избрав-

ший Израиль'; относительно священников — 'Избравший священников'". Ясно, что здесь приводятся заключительные формулы благословений, о которых было известно только их общее содержание. Маймонид (Рамбам) пишет следующее¹⁶: "Он благословляет Храм отдельным благословением, смысл которого в том, чтобы Храм стоял, а Присутствие Божие находилось в нем, и заключает его: 'На земле Израиля, Обитающий на Сионе'. Он благословляет Израиль особым благословением, смысл которого в том, что Господь спасет Израиль, и он не будет лишен царя, и заключает его: 'На земле Израиля, Избравший Израиля'. Благословляет священников особым благословением, смысл которого в том, чтобы Господь был доволен их делами и службой и благословил их, и заключает: 'На земле Израиля, Освящающий священников'".

Другие комментаторы приводили другие формулы, например: "Да будет воля Твоя, Господи, Боже наш и Боже отцов наших, чтобы Храм Твой стоял вовеки веков пред Тобою и был благоугоден Тебе, и да пребудет Присутствие Твое в нем постоянно, на земле Израиля, Избравший Храм!"¹⁷. Наверняка формулы молитвы первосвященника не были единообразны, с самого начала их варьировали и разнообразили в зависимости от случая, как и в Тосефте комментировали слова "и остальная молитва" (см. выше), не приводя формулировки, а лишь определяя смысл: "Остальная молитва, мольба и просьба, чтобы народ Твой Израиль был спасен Тобою. И заключает: 'Внимающий молитве'". Подобная древняя молитва о спасении Израиля дошла до нас в книге Бен-Сиры¹⁸. Молящийся обращается к Богу с просьбой, чтобы Он вновь показал народам Свои великие деяния, умоляя Его: "Смири противника, отринь врага". Явно намекая на книгу Хаваккука (Аввакума) 2:3, он добавляет: "Ускорь конец, назначь срок!"

Нет сомнения, что в виду здесь имеются конкретные события, связанные с царствами Птолемеев и

Селевкидов. Слова, которыми автор выражает надежду на помощь: "Собери все колена Иаковлевы, и поселятся, как в дни древние", "Смилуйся над народом, названным именем Твоим", и "Помилуй Твой святой град" соответственно параллельны традиционным "Собирающий изгнанников народа Своего Израиля", "Избравший Израиля" и "Избравший Храм". Рифмованный отрывок "Да наполнит Сион величие Твое, и слава Твоя — святилище Твое" может дать представление о содержании благословения первосвященника, заключение которого привел р.Иди: "Обитающий на Сионе", а также молитвы за Иерусалим, читавшейся на месте приведенного текста.

Дополнительные разъяснения мессианских надежд и чаяний дохасмонеяского периода мы черпаем из главы 51 книги Бен-Сиры¹⁹, построенной по образцу восхваления Господа в Псалме 136 (рус. 135), причем по содержанию и языку здесь есть много общего и с молитвой Амида (Восемнадцать благословений). Приведем строки, относящиеся к нашей теме:

"Славьте Стража Израилева... Славьте Избавителя Израиля... Славьте Собирающего изгнанников Израиля... Славьте Строителя Града и Храма Его... Славьте Возвращающего рог дому Давидову... Славьте Избравшего сынов Цадока на священство... Славьте Избравшего Сион!"

Этот гимн опущен в греческом переводе, да и в еврейской версии он, видимо, сохранился не полностью. Но невозможно сомневаться в его подлинности в целом.

В свете материала, приведенного нами выше как из главы 36 той же книги, так и касающегося молитвы первосвященника и молитвы Амида, видно, что в данном гимне имеется сочетание благодарения за сбывшиеся ожидания с просьбой об исполнении обетований, на которые пока только уповают. Как "Страж Израилев", так и "Избавитель Израиля" — это Господь, приходящий на помощь Своему народу, избавляя его от бед и напастей. Храм построен, избран-

ники — сыны первосвященника Цадока — служат в нем, однако собрание изгнанников Израиля еще не завершено, и "рог" (символ мощи) дома Давидова остается делом будущего; все эти надежды носят вполне реалистический и трезвый характер и не содержат элемента ожидания эсхатологических катастроф. Из всех эсхатологических образов, имеющихсся в словах пророков, Бен-Сира упоминает лишь слова Малахи о миссии Илии перед наступлением дня Господа, Великого и Страшного; но в то время как высказывание этого последнего пророка "Он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам" (3:23—24 [рус. 4:5—6]) может быть истолковано и как простая надежда на осуществление общественного идеала, который положит конец семейным распрям и спорам поколений, Бен-Сира сохраняет первую часть этого отрывка в форме: "Обратить сердца отцов к детям" и продолжает: "и уготовать колена Израилевы"²⁰. Таким образом, Илия будет играть определенную роль в возвращении Диаспоры, согласно приведенной выше цитате: "... и поселятся, как в дни древние".

Видимо, и древняя формула четвертого благословения над пищей включала начало молитвы о спасении Израиля, восстановлении династии Давида и возвращении Диаспоры. От имени р.Элиэзера учили: "Каждый, кто не упомянул... дом Давидов в [благословении] 'созидающий Иерусалим', не исполнил своей обязанности", а р.Иосе б. р. Иехуда говорил, что это благословение заключают словами "Спаситель Израилев"²¹. Сохранившиеся в Генизе фрагменты версии этого благословения, принятой в Эрец-Исраэль, упоминают стих "Созидает Иерусалим Господь, изгнанников Израиля соберет" (Псалом 147 [рус. 146]:2); эта версия подтверждается и древним неиудаистическим источником²².

Итак, концепция Избавления в книге Бен-Сире и в других источниках, близких ей по времени, реалистична, и главное в ней — восполнение того, что еще недостает, а именно царство Израиля, мир и благополу-

чие. Вера во всеобщее воскрешение мертвых, а также в воздаяние в мире будущем здесь отсутствует. Этим косвенно подтверждается наше утверждение, что вера в грядущее воскрешение мертвых появляется в начале периода правления Хасмонеев.

Этот период усилил чувство возрождения и избавления. Об этом свидетельствуют и монеты того времени с надписью, датирующей их "по Избавлению Сиона" (*ли-геуллат Цион*), причем это — не эсхатологическое Избавление, а избавление от общей беды, которое полагалось отмечать хвалой согласно сообщению: "Пророки среди них постановили, чтобы израильтяне произносили ее [хвалу] при каждом важном событии и беде — да не придет она! — а когда избавляются, произносят [хвалу] по поводу своего избавления" (Псахим 117а).

Однако во главе народа стояла в то время священническая семья, не происходящая от Цадока, и царь из дома Давидова еще не явился. Повстанцы-хасидеи и сами Хасмонеи не помышляли о "конечных днях". Автор I книги Маккавеев влагает в уста Маттитяху предсмертные слова: "Давид, в благочестии своем, унаследовал царский престол навеки" (2:56). После вступления Иехуды Маккавея в Иерусалим обломки оскверненного жертвенника были укрыты в особом месте "до прихода пророка, который даст указание относительно их" (там же 4:46, а также Мишна, Миддот 1:6). Решительный шаг — назначение Шимона Маккавея на высшую должность — описан так: "Ибо иудеи и священники согласились, что Шимон будет им князем (наси) и первосвященником навеки (то есть потомственно), пока не явится истинный пророк" (I Маккавеи 14:41). Вера в грядущее явление Илии продолжала существовать, не прекратилось и ожидание царства Давидова, но без чувства срочности и актуальности. Это ощущение нашло выражение в барайте:

"С тех пор как был разрушен Храм, были отменены [левитские] города с выгонами, исчезли урим и

туммим и не стало царя из дома Давидова. А если кто-нибудь намекает тебе [на стих]: 'И сказал им Тиршата, чтобы они не ели великой святыни, доколе не восстанет священник с уримом и туммимом' (Эзра 2:63), то это как если бы человек сказал товарищу: 'Пока не воскреснут мертвые и не придет Мессия, сын Давидов'" (то есть в отдаленном будущем)²³.

"Истинный пророк", то есть Илия, явится, чтобы предвозвестить приход Мессии и разрешить сомнения и спорные вопросы, но расширение пределов страны и поселение в ней евреев осуществлено уже Хасмонеями. Впоследствии, когда Хасмонеи провозгласили себя монархами, и мудрецы признали их царями Израиля. Постановление Мишны: "Царь не судит и неподсуден" толковалось как относящееся к царям Израиля, но не из дома Давидова, причем традиция рассматривает эту галаху, означавшую лишение царя прерогатив судьи и одновременно освобождение его от ответственности перед судом Синедриона, как некий компромисс, достигнутый после столкновения Шимона б.Шетаха с царем Яннаем²⁴.

Итак, принципиально мудрецы признали царство Хасмонеев. Постановления первосвященника Иоханана Хасмонея также заслужили признание²⁵, а Шимон б.Шетах, как мы видели, находился в неплохих отношениях с царем Яннаем. Конфликты и сопротивление не выходят за рамки того, что нам известно об отношениях пророков с царями дома Давидова и даже с самим Давидом. Это были открытые упреки в адрес власть имущих. В столкновении фарисеев с Яннаем Иехуда б.Гидия не отрицал прав Янная на престол. Напротив, он сказал: "Довольно с тебя царского венца, оставь венец священства потомству Аарона"²⁶, да и здесь приводимый довод — это не принципиальное сопротивление объединению обеих должностей, а то, что "говорили: его мать была взята в плен в Модиине". Как уже рассказывалось в предыдущей главе, Шмайя и Авталион подошли к первосвященнику Хасмонею, чтобы приветствовать его и почтить, как пола-

гается, и только когда последний публично оскорбил их, намекнув на их низкое происхождение или прозелитство, реагировали весьма резко. При всей критике поведения и руководства последних Хасмонеев, а затем царей династии Ирода мудрецы не пришли к отрицанию существующих институтов — царской власти, священства и Храма. Как мы видели, они одобряли отстройку Храма Иродом, хвалили и утешали Агриппу.

Некоторые мудрецы занимали определенные должности в администрации и органах власти; они вносили в эти сферы свой дух и идеалы, а главной целью своей деятельности считали преподавание Торы, разъяснение Галахи, толкование Священного писания и воспитание народа, исходя из преданности принципам веры в Провидение, воздаяние и воскрешение мертвых. Но весьма мало говорится о "сокрытых вещах" (см. ниже) или попытках проникнуть в тайны будущего. Кроме уже упоминавшегося спора школ Шаммая и Хиллела о делении людей на три группы, мы обнаружили в данной области лишь одну традицию, причем она вновь касается Илии-пророка:

"Сказал р.Иехошуа: 'Я воспринял от раббана Иоханана б.Заккая, который слышал от своего учителя, а его учитель — от своего учителя, галаху, полученную Моисеем на Синае: Илия придет не для того, чтобы объявлять нечистым или чистым, удалять или приближать, кроме как удалять насильственно приближенных и приближать насильственно удаленных. В Заиорданье была семья Бет-Црейфа, которую Бен-Цион удалил силой; и была там другая, которую Бен-Цион приближил силой. Таких Илия придет объявлять нечистыми или чистыми, удалять или приближать'"²⁷.

Таким образом, для самого выяснения вопросов чистоты внутри семьи и верности (в исполнении заповедей) Илия не требуется. Эти вопросы входят в прерогативу мудрецов. Но для исправления искажений закона, совершенных насильственным путем, авторитетные институты не имели достаточной силы, и их оставляли на усмотрение Илии-пророка.

Итак, на Илию была возложена дополнительная функция. Но основные линии, характеризовавшие образ Избавления в предыдущую эпоху, остались прежними и, видимо, являлись общими и для евреев Диаспоры, по крайней мере, если судить по тому, как они были выражены Филоном²⁸. Имелись, однако, и иные круги, для которых именно вышеназванные темы и все связанное с ними находились в центре интересов.

Авторы таких книг, как книга Эноха (Ханоха), "Заветы патриархов" ("Завещания колен Израилевых"), Сивиллины книги, Видение (Апокалипсис) Баруха, Апокалипсис Эзры и др., взяли на себя одну из функций древнего пророчества — взгляд в будущее. Они пользовались мотивами и видениями пророческих книг, но поскольку их сочинения были псевдоэпиграфичны — то есть приписывались великим людям прошлого — они дают волю фантазии в описании небесных миров и, вопреки священному трепету, продолжают свои прогулки по ним, встречаются с ангелами и архангелами, приближаются к Божественной колеснице и к Восседающему на престоле Славы и с легкостью получают сведения и откровения относительно перемен, ожидаемых в истории народов и царств, а также роли, которую народ Израилев и его Мессия исполнят в этой драме (ср. Даниэль 7:13—69). Они описывают "день Господень", как день суда надо всем миром, со всеми подробностями его ужасов и осуществлением мессианских предначертаний, устанавливая сроки и их признаки, а также образ Мессии (III Сивиллина книга и книга Эноха), власть смерти вплоть до скончания этого испорченного мира, воскрешение мертвых, суд над ними и становление нового мира, когда сыны человеческие уподобятся ангелам (Апокалипсис Баруха).

Несомненно, веру этих апокалипсических кругов питало разочарование существующей реальностью, войнами Хасмонеи династии, Храмом, где служили священники, не происходившие от Цадока, властью

зла в Израиле и во всем мире. Они не видели возможностей исправления данного мира; отсюда — срочная необходимость Спасения и Избавления. Поскольку точное время создания некоторых из этих произведений неизвестно, трудно установить, какие именно события могли стоять за видениями. Попытки, делавшиеся в этом направлении, порождали самые разные и порою странные предположения. Однако общее правило верно.

В сочинении, известном как "Заветы двенадцати патриархов", говорится о двух Мессиях: Мессии-священнике (из колена Леви) и Мессии от "мирских" колен Израиля. В завете Реувена сказано: "Ибо Левию отдал Господь правление... Ибо он познал закон Господень, он будет вершить суд и возносить жертвоприношения за Израиль до конца сроков священника-Мессии..." Далее говорится об Иехуде: "Ибо его избрал Бог, воцарив его надо всем народом, и поклонятся потомству его... Из вашей среды будет царь вовеки" (6:7—12). Подобные слова, различающиеся лишь окраской и добавлением мотивов, имеются и в других заветах (завещаниях). Наличие двух Мессий вызывало недоумение исследователей, и были выдвинуты различные предположения с целью разрешить эту трудность. Однако из рукописей Иудейской пустыни у Мертвого моря выясняется, что и среди Кумранской секты (называемой Яхад) была распространена вера в двух Мессий²⁹.

Члены этой секты, будучи несогласны с передачей первосвященства в руки Хасмонеев, этих воинов-завоевателей, усвоивших эллинистический образ жизни, ушли в пустыню под руководством священника, известного как Учитель праведности (*Морé-цедек*). Вслед за пророчеством Зхарии 4:14 о "двух помазанниках" (*шней бней ха-йицхар*) они разработали эсхатологическую систему Мессии — потомка Аарона, рядом с которым из верности предназначению дома Давидова, согласно Библии и в том числе тому же Зхарии 12:7—13:1, поставили Мессию из мирских

колен Израиля. Мессиянская концепция в Уставе общины — "Серех ха-Яхад" — носит характер явной "реставрации", а в другом документе той же секты — "Серех ха-Эда" — Мессия не появляется даже в роли фигуры, несущей Избавление.

Видимо, одновременно с междоусобной борьбой в семье Хасмонеев, войной между братьями Аристулом и Гирканом, и, как ее следствие, с завоеванием Иерусалима Помпеем в 63 г. до н.э., мессиянские чаяния приняли более острые и актуальные формы. До нас дошло сочинение под названием "Псалмы Соломоновы", сохранившееся только в греческом переводе, но в оригинале написанное на иврите в Иерусалиме и современное событиям 70—45 годов до н.э. Его автор — решительный противник династии Хасмонеев и кругов, господствующих в Иерусалиме; он приписывает им всевозможные мерзости и преступления, а захват Помпеем Иерусалима по приглашению Аристула описывает с болью, смешанной с иронией:

"Князья земли вышли к нему с радостью, сказали ему: 'Благословен твой путь, входите с миром!' Разровняли холмы к его приходу, открыли ворота Иерусалима, украсили его стены. Он вошел благополучно, как отец в дом своих детей, шествуя со всей уверенностью. Захватил дворцы и стены Иерусалима, ибо Бог ввел его благополучно, по заблуждению их. Уничтожил князей его и каждого мудрого советника, пролил кровь жителей Иерусалима, как нечисты воды..." (8:16—20 [по иной нумерации 18—23]).

Правда, борьба против римских захватчиков на этом не кончилась, и в течение двадцати лет (57—37 годы до н.э.) происходили восстания Аристула и его сыновей. Однако автор книги не связывал никаких надежд ни с этими событиями, ни с их участниками, хотя еще успел узнать о смерти Помпея в 48 году до н.э. и описал его горькую участь как воздаяние Господа нечестивцам (2:26—37). Анонимный поэт

видит спасение только в приходе Мессии из дома Давидова и в исправлении мира с наступлением Царства Божия. Псалом 17 этой книги — мессианский гимн, открывающийся стихом "Господи, Ты — наш царь во веки веков, ибо Тобою, Боже, похваляется душа наша" — в ясных выражениях отрицает царствование Хасмонеев как узурпаторское:

"Ты, Господи, избрал Давида царем над Израилем, и Ты поклялся ему о потомстве его навеки, что не прекратится царство его пред Тобою. Но за повинности наши восстали на нас грешники ... и воздвигли царство [свое] в высокомерии своем... А Ты, Боже, унизишь их и возьмешь потомство их с земли, когда восстанет на них человек, чужой нашему народу".

Хасмонеи — это узурпаторы, приведшие к власти иноземцев в стране, и автор книги не делает различия между Аристобулом и Гирканом. Он молит об одном:

"Призри, Господи, и восставь им (евреям) царя их, сына Давидова, в срок, который Ты предусмотрел, о Боже, чтобы воцарился он над Израилем, рабом Твоим; и препояшь его силою, и сокруши властителей несправедливых... От грозного гласа его побегут народы... И соберет он Святой народ ... и разделит их по коленам их в стране, а пришелец и чужестранец не будет жить с ними более... И очистит он Иерусалим в святости, как издревле, и придут народы от края земли, чтобы узреть славу его... А он — царь праведный, ученый, над ними от Бога, и нет несправедливости среди них в его дни, ибо все они святы, и царь их — Мессия, [помазанник] Господень. Ибо не будет уповать на коня, на колесницу и лук и не умножит золота и серебра на войну. Множество [стрелков]* не сделает опорой своей в день битвы: Господь — крепкая опора

* Здесь с переводах имеются варианты, предполагающие, видимо, наличие в утраченном еврейском оригинале слова *р-б-и-м*: *раббим* "многочисленные" или *раббим*, *ровим* "стрелки, лучники". (Прим.перев.)

его, в уповании его на Бога, и Он наведет на все народы трепет пред ним, ибо поразит землю словами уст своих навеки... Он чист от прегрешения, чтобы править многочисленным народом; увещевать князей и умерщвлять нечестивых силой слова своего... Слова его — как слова святых среди освященных народов. Блаженны рожденные в те дни... Да ускорит Бог милость Свою Израилю... Господь — наш царь во веки веков!" (17:21—46 [в иной нумерации 23—51]).

Мы привели целый ряд стихов этого мессианского документа, элементы которого, казалось бы, являются смесью предсказаний пророков и слов провидцев, подобных Даниэлю. Но его уникальность заключается не в сочетании этих тем или в центральном положении фигуры Мессии, потомка Давида, который, будучи локально-национальным избавителем, в то же время является космическим Избавителем, обещающим Царство Божие на земле. Документ этот необычен тем, чего в нем нет. Он не упоминает ни награды и наказания в будущем мире, ни воскрешения мертвых, ни катастрофических явлений.

Правда, документ не носит признаков сектантского уклона; и все же ясно, что он представляет лишь одно из течений фарисейского иудаизма примерно за сто лет до разрушения Храма, так как, несмотря на все трения, большинство мудрецов продолжали, как мы уже подчеркивали, положительно относиться к последним представителям независимой власти или самоуправления Иудеи. Как те, кто поддерживали впоследствии антиримские восстания, так и те, кто избрали путь примирения с иноземной властью, пока существовал Храм и им была предоставлена определенная доля независимости во внутренних делах, не видели в мессианских чаяниях чего-либо срочного и актуального. И те и другие воспринимали понятие Избавления в реальном плане расширения независимости, путем ли восстания и войны или путем терпения и примирения. Верой, что будущий Мессия должен происходить из дома Давидова, пользовались в основном как по-

водом для отрицания претензий посягающих на мессианский венец³⁰.

С разрушением Храма и всем с этим связанным произошли значительные перемены в вопросе и концепции Избавления. Среди имеющихся в наших руках источников к апокалипсической литературе добавляются здесь такие книги, как Апокалипсис Баруха и так называемая IV книга Эзры. Но наряду с ними имеется множество изречений и толкований мудрецов, занятых проблемой Избавления. В них наблюдается то же разнообразие оттенков и даже полярных противоположностей, о котором мы говорили прежде. Сравнение их с апокрифами и псевдоэпиграфами позволяет нам отделить мнения, являющиеся древним наследием мудрецов, от взглядов, воспринятых в процессе взаимного сближения между мудрецами и определенными кругами провидцев, и в немалой мере установить реальные факторы, стоящие за всем происходящим.

Раббан Иоханан б.Заккай, чувствуя приближающееся крушение, приступил к подготовке народной жизни без Храма и жертвоприношений. Аггадическая барайта, которую можно назвать "Апокалипсисом наоборот", сообщает следующий рассказ:

"Сорок лет перед разрушением Храма жребий не падал на правую сторону, красная лента не белела, западный светильник не горел, а ворота Святая Святых открывались сами собой [согласно Раши: приглашение врагу войти], пока не упрекнул их раббан Иоханан б.Заккай. Он сказал:

— О Храм, Храм! Для чего ты тревожишь себя? Я знаю, что ты будешь разрушен, и уже пророчествовал о тебе Зхария, сын Иддо: 'Открывай, Ливан, врата твои, и пожрет огонь кедры твои' (Зхария 11:1)"³¹.

Из сообщений Иосифа Флавия нам известно, что за много дней и даже лет до разрушения Храма по Иерусалиму бродили пророки и предсказатели, говорившие о Храме в развалинах, а провидцы и различные сектанты уже видели в своем экстазе иной, вели-

колепный Храм, нисходящий с Небес³². Разрушение Храма потрясло его современников. Ведь храмовая служба была одной из трех основ, на которых держался мир. Впечатление, произведенное этим событием на самого р.Иоханана б.Заккая, описано так:

”Раббан Иоханан сидел и смотрел на стену Иерусалима, чтобы знать, что с ней произойдет, как сказано об Эли: ’Эли сидел на седалище при дороге и смотрел в ожидании’ (I Самуил 4:13). Когда увидел р.Иоханан б.Заккай, что разрушен Храм и сожжена Святая Святых, встал, разодрал свои одежды и сорвал тфиллин. Он сидел и плакал, и его ученики с ним”³³.

Но уже тогда он начал свою деятельность по возрождению жизни в Торе и заповедях, ожидая, правда, восстановления Храма и мессианского Избавления, но полагая, что все это произойдет нескоро.

”Однажды вышел р.Иоханан б.Заккай из Иерусалима, а за ним шел р.Иехошуа, и увидел он разрушенный Храм. Сказал р.Иехошуа:

— Горе нам, ибо разрушено место, где искупаются прегрешения Израиля!

Ответил ему [р.Иоханан]:

— Сын мой, не мучай себя! Есть у нас искупление грехов, подобное прежнему.

— Что же это?

— Взаимное милосердие (благотворительность), как сказано: ’Ибо милости хочу Я, а не жертвоприношений’ (Хошеа 6:6)”³⁴.

Возможно, что этот ответ должен был опровергнуть учение р.Иехошуа, говорившего:

”Я слышал, что приносили жертвы, хотя и нет Храма, ели великие святыни, хотя нет занавесей, и легкие святыни, хотя нет стены; ибо первое освящение было свято в свое время и свято на будущее”³⁵.

Настоятельный импульс, приводивший к попыткам немедленного восстановления Храма и провозглашения скорого прихода Мессии, не ослабевал. Против этого, видимо, направлены высказывания р.Иоханана б.Заккая:

”Если скажут тебе дети (молодые люди): ’Пойдем отстроим Храм!’ — не слушай их. Но если старцы скажут тебе: ’разрушим Храм!’ — слушай их. Ибо детские постройки обречены на разрушение, а разрушенное старцами служит строительству. Доказательство этому — Рехавам, сын Соломонов” (см. I Цари 12:6 и далее).

Или другое:

”Если в руке твоей саженец, а тебе скажут: ’Вот Мессия!’ — сперва посади саженец, а потом ступай встречать [Мессию]”³⁶.

Всю жизнь занимался р.Иоханан б.Заккай разработкой и изданием новых постановлений, закладкой основ национальных институтов, распространением Торы, заповедей и идеалов, улучшающих жизнь отдельной личности и общества, а также развитием в людях чувства свободы, связанной с принятием ”ига царства Небесного”. Ему принадлежит толкование:

”Почему нужно прокалывать мочку уха [добровольному рабу]?.. Потому, что он слышал на горе Синай: ’Ибо сыны Израилевы — Мои рабы; Мои рабы они’ (Левит 25:55), но сбросил иго Небес и принял иго плоти и крови”³⁷.

Конечно, р.Иоханан б.Заккай придерживался веры в приход Мессии-избавителя. Но как первые описания занятий тайной Торой и ”Божественной колесницей”, связанные с его именем и с кругом его учеников, отличаются сдержанностью³⁸, так же не видел он надобности в подробных рассуждениях о Мессии, его времени и его деяниях.

Только перед смертью он приоткрыл свои мессианские идеалы, подтверждающие сказанное выше:

”Р.Яков бар Иди говорил от имени р.Иехошуа б.Леви:

— Когда раббан Иоханан б.Заккай отходил, он сказал: ’Очистите дом (Храм) от скверны и поставьте кресло (трон) Хизкии, царю Иудейскому!’”³⁹

Царь Хизкия, являвшийся объектом толкований ряда мессианских пророчеств Исаии⁴⁰, был тем, о

котором Библия свидетельствует: "Он делал доброе, справедливое и истинное пред лицом Господа, Бога своего; и во всяком деле, что он предпринимал в служении в доме Божием, в Законе (Торе) и в заповедях, помышляя о Боге своем всем сердцем, он преуспел" (II Хроники 31:20–21). Его-то и видит р.Иоханан б.Заккай в час смерти вышедшим ему навстречу. Такому царю-Мессии следует приготовить кресло (или трон) и принять его должным образом.

Дискуссия по поводу принципов и деталей будущего Избавления передается от имени учеников р.Иоханана б.Заккай. Таннаи р.Элиэзер б.Хурканос и р.Иехошуа разошлись во мнениях относительно связи между покаянием и Избавлением (Искуплением). Их спор изложен в двух версиях. Согласно одной из них "р.Элиэзер говорит: 'Если сыны Израилевы каются, то избавляются, а если нет — то не избавляются'. Сказал ему р.Иехошуа: 'Если не каются, то не избавляются; однако Господь Пресвятой ставит над ними царя, приказы которого тяжелее Хамановых, и сыны Израилевы каются. Так Он исправляет их'"⁴¹.

В этом кратком тексте род избавления или искупления не определен, но мы вправе полагать, что оба таннаи имели в виду национально-религиозное избавление, носящее характер реставрации, то есть выход из порабощенного состояния, восстановление национальной свободы, отстройка Храма как условие для исправления мира в Царстве Божием и осуществления предсказаний пророков о "конечных днях" и всем связанном с ними. Р.Элиэзер обусловливает это избавление раскаянием: "Если не каются — не избавляются". Покаяние предшествует остальному. Избавление, таким образом, не является эсхатологическим актом, происходящим независимо от прочего, и не имеет установленного срока. Р.Иехошуа также не отрицает связи между покаянием и Избавлением, но включает первое в эсхатологический акт, так как Израиль не может быть избавлен, не раскаявшись. Для этого Господь воз-

водит на престол царя, в своих указах и гонениях более жестокого, чем Хаман, и тогда Израиль кается.

После должного рассмотрения выясняется, что спор, происходивший, казалось бы, вокруг вопроса о покаянии, в сущности имеет своей темой установленный срок. По мнению р.Элиэзера, не существует абсолютного "конечного срока" или "чудесного конца", и само собой теряют смысл все попытки расшифровать этот срок и связанные с ними признаки. Система же р.Иехошуа оставляет место для деятельности "вычислителей концов", провидцев катастрофических событий и "мессианских мук" (*хевлей-Машиах*), предшествующих Избавлению, однако существует условие: сюда следует включить покаяние.

То, что в основе этого спора лежит отношение к апокалипсической картине, выясняется с большей ясностью из параллельной традиции, согласно которой каждый из этих таннаев в доказательство своих слов приводит библейский стих. В ответ на стих р.Элиэзера: "Вернитесь (покайтесь), непокорные дети: Я исцелю ваше непокорство" (Иеремия 3:22) р.Иехошуа цитирует стих: "За ничто вы были проданы, и не за серебро будете выкуплены (искуплены)" (Исайя 52:3). Так они продолжают противопоставлять стихи одного пророка другому, пока р.Иехошуа не говорит: "Ведь уже сказано: 'И слышал я, как муж в льняной одежде, находившийся над водами реки, подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вовеки, что к концу времен и еще полувремени и по окончании сокрушения силы Святого народа окончится все это'" (Даниэль 12:7).

Передающие эту традицию заканчивают ее словами "удалился р.Элиэзер" или "умолк р.Элиэзер". Когда р.Иехошуа сослался на апокалипсическое видение типа книги Даниэля, р.Элиэзер не счел нужным продолжать дискуссию, ибо именно с этой концепцией он не соглашался, говоря: "Если не каются — не избавляются". Правда, и р.Иехошуа принимал "видение конца" лишь с определенной оговоркой. Он, как мы видели, также

предварял Избавление покаянием, полагаясь на то, что царь, нечестивый, как Хаман, толкнет Израиль на путь возвращения к добру.

Следует отметить, что в этой "войне стихов" р.Элиэзер не сослался на Исая 59:20: "Придет на Сион Избавитель и к покаявшимся в нечестии среди Иакова". Возможно, что и р.Элиэзер, и р.Иехошуа уже знали толкование этого стиха, которое отвергали. В то время как традиционная в иудаизме форма этого стиха подкрепляет мнение р.Элиэзера, и согласно ей исполнены греческие переводы Аквилы, Симмаха и Теодотона, уже Септуагинта дает иной вариант перевода: "Отвратит нечестие от Иакова". В этом варианте цитирует данный стих и апостол Павел (К римлянам 11:26). Согласно этому переводу-толкованию, не покаяние предшествует Избавлению, а Избавитель уничтожает нечестие. Перевод соответствует антиномистскому учению Павла, говорившего: "делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть; ибо законом познается грех" (там же 3:20). И уж конечно, по его мнению, нет места покаянию перед пришествием Мессии (то есть Иисуса Христа), который есть "конец закона, и только верующий в него оправдается".

Павел и сам отмечает апокалипсический характер своих слов, говоря (там же 11:25), что пришел открыть "тайну", то есть весть Избавления народам, которые суть "весь Израиль" (там же стих 26) и с которыми Бог заключил Завет, сняв с них грехи (стих 27). В соответствии с этой концепцией Павел изменил в своей цитате и начало стиха Исаяи — даже по сравнению с Септуагинтой — и вместо слов "на Сион" говорит "от Сиона"; таким образом Избавитель придет не на Сион, а от Сиона к народам.

Конечно, не такова была концепция р.Иехошуа. Во всяком случае, от имени р.Иосе ха-Глили, сообщается: "Велико покаяние, приближающее Избавление, как сказано: 'Придет на Сион Избавитель', и это — ради 'покаявшихся в нечестии среди Иакова'"⁴². Слова эти сказаны согласно учению р.Иехошуа и на-

правлены против упомянутого выше перевода. Поэтому ясно, что, р.Иехошуа, хотя и придавал абсолютную ценность Избавлению, не мог не предпослать ему покаяние.

Что же касается р.Элиэзера — он не желал возлагать надежды даже на катастрофические события, как необходимый фактор покаяния. Ведь покаяние — это абсолютная ценность сама по себе. Но и он знал апокалипсические картины и видения, и, конечно, не только из книги Даниэля. Он не мог также отрицать слова, имеющие точку опоры в книгах пророков, но стремился ограничить их абсолютную ценность. От его имени передается толкование: "Если будете соблюдать субботу, спасетесь от трех бедствий: дня Гога и Магога, предмессианских мук и дня Великого суда"⁴³. Ученикам, спросившим его: "Что должен делать человек, чтобы спастись от предмессианских мук?", он ответил: "Пусть занимается Торой и благотворительностью"⁴⁴. Ведь если уже одно только покаяние делает возможным Избавление и приближает его, то нет надобности в предмессианских муках.

Другой спор между р.Элиэзером и р.Иехошуа касается месяца, в который должно произойти Избавление Израиля. По мнению р.Элиэзера, "в нисан были избавлены, в тишри будут избавлены", а согласно р.Иехошуа — "в нисан были избавлены, в нисан же и будут избавлены"⁴⁵. Конечно, оба опираются на толкования библейских стихов⁴⁶, но представляется вероятным, что и это расхождение связано с вышеизложенным и также имеет принципиальное значение. Р.Иехошуа сравнивает конечное Избавление с имевшим место в древности (исходом из Египта), включая также и сроки. Как срок избавления из египетского рабства был определен при заключении Завета Господа с Авраамом (причем, по одной из традиций, сыны Израилевы не знали тогда заповедей и даже были язычниками, и лишь перед самым избавлением им были даны две заповеди⁴⁷ — кровь обрезания и кровь пасхального агнца — чтобы они были достойны избав-

ления), так будет и с Избавлением будущим. По мнению же р.Элиэзера, будущее Избавление произойдет не иначе, как в месяце тишри, так как на первый день этого месяца приходится начало сотворения мира, день суда и день покаяния.

Компромисс в учении р.Иехошуа — Избавление, связанное с определенным сроком и условием (покаянием) — приблизил его, сравнительно с его оппонентом, к признанию возможности катастрофических событий перед пришествием Мессии. Нельзя не заметить, что компромисс не отсутствует полностью и в собственно апокалипсической литературе. Современник р.Элиэзера и р.Иехошуа, автор так называемой IV книги Эзры, видения которого изобилуют описанием признаков конечного срока, сообщает то, что слышал от архангела: будущий мир не наступит, пока не будет нужного числа праведников, "ибо на весах взвесил Он мир и мерой измерил времена... Не двинется и не тронется, пока не исполнится мера, сказанная изначально" (2:36—37).

Итак, в спорах между р.Элиэзером и р.Иехошуа речь идет об "избавлении" в общем виде, а не о мессианских днях и не о пришествии Мессии, сына Давида. И уж конечно, в них не делается попыток определить понятие Избавления, которое бы включало "конечный срок", "воскрешение мертвых", "грядущее", "новый мир" — все то, что тесно связано с темой Избавления.

Теперь мы намерены рассмотреть, в какой мере и как различные мнения о связи покаяния с Избавлением повлияли на саму концепцию Избавления и ее компоненты, а также на восприятие образа Избавителя.

Отношение к реальным освободительным движениям в немалой степени зависело от двух изложенных систем. Когда появлялись признаки Избавления (причем, как тяжелые бедствия и страдания, так и, наоборот, ослабление давления со стороны Империи, когда политическая ситуация предвещала, казалось бы, ее падение, могли считаться такими признаками), можно

было питать надежды, что действительно "голос горлицы слышен в стране нашей, и время Избавления Израилева настало" (Шир ха-Ширим Рабба 2:12–13). Р.Иехошуа б.Ханания столкнулся с этим лично. В его время "царство" (то есть Римская империя) "издало указ, что Храм будет отстроен". Согласно рассказу, это не было осуществлено из-за клеветнических доносов "кутейцев" (самаритян). Евреи чуть было не восстали, но р.Иехошуа б.Ханания отговорил их, рассказав им басню о цапле, сунувшей клюв в львиную пасть и оставшейся невредимой. При этом р.Иехошуа сказал: "Достаточно, что мы связались с этим народом и остались целы"⁴⁸. Итак, р.Иехошуа старался убедить народ, что время восстания против Империи еще не настало.

Критерий покаяния, который р.Иехошуа присоединил к вопросу о "конечном сроке", всегда давал возможность в случае неудачных попыток освобождения и появления различных "мессий" объяснить все тем, что поколение еще недостойно Избавления. Можно предположить, что и р.Акива держался этой системы своего учителя. Он не оставил идеи "конечного срока", но считал возможным приблизить его, если поколение будет достойно⁴⁹.

В свете того, что нам ныне известно о поколении Бар-Кохбы из писем и других находок в пещерах Иудейской пустыни⁵⁰, оно в глазах многих могло считаться поколением кающихся и соблюдающих заповеди. Более того, р.Акива учил, что и ради отдельных праведников все их поколение может удостоиться Избавления, а относительно избавления из египетского рабства сказал: "Они были избавлены ради праведных женщин того поколения"⁵¹.

Такой подход облегчал положительное отношение р.Акивы к Бар-Кохбе. Ведь национально-локальное избавление р.Акива рассматривал как внутренний, реальный процесс в историческом мире. Он ожидал от Бар-Кохбы и его побед лишь воплощения стиха книги Хаггая 2:7 (см. ниже), а согласно другому источни-

ку — слов Зхарии 8:4: "Вновь старцы и старицы будут сидеть на улицах Иерусалима, каждый с посохом в руке от множества дней"⁵². С этим избавлением он не связывал ни возвращения десяти колен и их расселения в стране⁵³, ни какой-либо деятельности Илии-пророка, ни осуществления пророчеств о "дне Господне" или "том дне" и уж тем более новых откровений, проникновения в порядки мироздания, небесные миры и Божественные тайны. И все это несмотря на то, что р.Акива занимался вопросами сотворения мира и "Божественной колесницы" и был единственным, о котором говорилось, что он "взошел и низошел благополучно", то есть, видимо, "узрел Колесницу"⁵⁴.

Мировые катастрофы он отодвигал в далекое "грядущее" (*атид ла-во*) и учил: "Суд над Гогом и Магогом (Иехезкель 38 — 39) — в грядущем двенадцать месяцев; суд над нечестивыми в геенне — двенадцать месяцев"⁵⁵. Те мудрецы, которые не соглашались с отношением р.Акивы к Бар-Кохбе, оспаривали и его принципы. Когда р.Акива отнес к Бар-Кохбе (чье имя означает "Сын звезды") стих "Взошла звезда от Иакова, восстал скипетр от Израиля"⁵⁶, который уже в древности толковался и переводился как говорящий о Мессии из рода Давидова⁵⁷, р.Иоханан б. Торта реагировал весьма резко: "Акива, раньше твои челюсти обрастут травой, чем придет Мессия, сын Давидов!" Сопротивление тання проистекало, видимо, из его убеждения, что Мессия может быть только из потомков Давида. Кроме доказательств такого происхождения, требовались и признаки, о которых говорил пророк Исайя в описании "отрасли от ствола Ишаева". Вавилонский Талмуд приводит анонимный рассказ-агаду:

"Бар-Козива (Бар-Кохба) царствовал два с половиной года. Сказал законоучителям: 'Я — Мессия!' Они ответили ему: 'О Мессии написано, что он знает [все даже] по запаху'. [Решили:] 'Посмотрим: если он знает все по запаху, хорошо; а если не знает — убьем его'. Когда увидели, что он не узнает вещи по запаху, то убили его"⁵⁸.

Таннай р.Элазар ха-Модаи, который, по одному из рассказов, был казнен Бар-Кохбой⁵⁹, учил: за соблюдение субботы "Господь Пресвятой даст вам шесть прекрасных вещей: Страну Израиля, будущий мир, новый мир, царство дома Давидова, служение священников и левитов"⁶⁰. Здесь, правда, суббота обеспечивает Избавление, но оно представляется в виде восстановления царства династии Давида, что связывается с "будущим миром" и "новым миром".

На фоне подобных взглядов можно понять резкую реакцию р.Иоханана б.Торты и можно полагать, что отношение к Бар-Кохбе вызывало раскол не только в кругах мудрецов. Тот же р.Иоханан б.Торта сказал: "Мы знаем занятых Торой, осторожных в отношении десятин. За что же они были изгнаны? За то, что любят деньги и ненавидят друг друга. Это учит тебя тому, что взаимная ненависть тяжела пред лицом Господа"⁶¹.

Подавление Римом восстания Бар-Кохбы, последовавшие за ним гонения и запрет исполнения заповедей вызвали различные реакции на мессианские надежды как на нечто близкое к осуществлению. В одной барайте говорится: "Да пребудет человек в Стране Израиля даже в городе, где большинство — язычники, а не за ее пределами даже в городе, где все жители — сыны Израиля. Это учит тому, что проживание в Стране Израиля равноценно всем заповедям Торы..."⁶². Р.Шимон особенно строго относился к оставляющим страну даже в трудные и голодные годы. Ему же, видимо, принадлежат слова: "Пока они здесь [в стране], она как бы завоевана [ими]; а если они не здесь, она как бы и не была завоевана... Каждый, кто покидает страну в мирное время и уезжает за ее пределы, как бы служит идолам... Р.Шимон б.Элазар сказал: 'Сыны Израилевы за пределами страны — идолопоклонники'"⁶³. А таннай р.Натан является автором толкования (частично уже приводившегося):

" 'Любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои' (Исход 20:6 и др.) — это сыны Израилевы, живущие в Стране Израиля и отдающие жизнь свою за заповеди:

- За что тебя ведут на казнь?
- За то, что я обрезал сына моего.
- За что тебя сжигают?
- За то, что я читал Тору.
- За что тебя распинают на кресте?
- За то, что я ел опресноки.
- За что тебя бичуют?
- За то, что я взял в руки лулав.

И сказано: 'Меня били в доме любящих меня' (Зхария 13:6) — эти побои сделали меня любезным Отцу моему Небесному"⁶⁴.

Относительно стиха "Видение о сроке... не обманет; если и замедлит — жди его, ибо непременно придет и не запоздает" (Хаваккук 2:3) р. Натан сказал: "Этот стих проникает и опускается в глубины бездны"⁶⁵. Раши объясняет его слова так: "Как у бездны нет конца и края, так человек не может постичь до конца этот стих, ибо нет конечного срока для Мессии, а только 'если замедлит — жди его', и для него не существует ограничения во времени". Тот, кто привел эту барайту р. Натана, добавил: "Не так р. Акива, который толковал: 'Еще немного, и Я (Господь) потрясу небо и землю' (Хаггай 2:6), однако... царство Бар-Козивы — два с половиной года". Ясно, что Акива толковал и продолжение стиха (Хаггай 2:7): "И потрясу все народы, и придет Желаемый всеми народами (Мессия), и наполню Дом сей славою, говорит Господь Воинств", относя его к Бар-Кохбе. Тот, кто добавил в Гемаре слова "однако..." и т.д., заимствовал их из "Седер Олам Рабба" или из его источника, то есть из барайты р. Иосе б. Халафты, согласно которой царствование Бар-Кохбы продолжалось два с половиной года"⁶⁶.

Крушение этой попытки локального избавления на арене реальной истории и отделение ее от утопически-апокалипсических событий вызвало и другую реакцию, в корне отличную от реакции р. Натана. Это — полный отказ от реальных элементов в концепции Избавления и окончательное включение в рамки сверхъестественных явлений, происходящих на раз-

валинах существующей истории и действительности. Отрывок трактата Санхедрин, глава "Хелек" (гл. 11), откуда мы взяли приведенные слова р. Натана, состоит в основном из барайт и толкований, читаемых как прямые параллели апокалипсической литературы. Достаточно сравнить барайту о семилетии пришествия Мессии, сына Давидова (часть которой мы уже приводили от имени Равы), с так называемым сирийским Апокалипсисом Баруха:

Барайта

Семилетие, когда придет сын Давидов. В первый год исполнится стих: "И пошлю Я дождь на один город, а на другой не пошлю". Во второй — стрелы (первые признаки) голода посылаются. В третий — великий голод, и умирают мужчины, женщины и дети, благочестивые люди и мужи деяния (чудотворцы), и Тора забывается среди учащихся ее. В четвертый — сытость, но не досыта. В пятый — великая сытость, едят, пьют и веселятся, и Тора возвращается к учащим ее. В шестой — гласы [небесные]. В седьмой — войны. На исходе седьмого приходит сын Давидов⁶⁷

Апокалипсис Баруха

Я отозвался и спросил: "Продержится ли наступающее бедствие долгое время, и продлится ли та беда многие годы?" А Он ответил мне и сказал: "На двенадцать частей будет поделено то время, и каждая отведена на то, что ей предназначено. Первая часть будет началом потрясения. Вторая часть — убийство великих. Третья часть — умрут многие. Четвертая часть — насыщается меч. Пятая часть — голод и засуха. Шестая часть — толчки и замлетрясения... Вот предусмотренные части того времени, и они бу-

дут смешиваться одна с другой... Пока не поймут находящиеся на земле в те дни, что это — конец дней. Однако всякий разумеющий в то время поймет... А когда исполнится будущее в этих частях, начнет открываться Мессия”⁶⁸.

С точки зрения стиля тексты различны. Перед провидцем раскрылись небеса, и голос свыше возгласил приведенные слова. В барайте же, начинающей свой перечень библейским стихом, вещи передаются так, будто это — традиция. Но существуют еще и откровения Илии-пророка. К этому роду относится известная барайта: ”Таннай из школы Элияху (Илии) учит: ”Шесть тысяч лет пребудет мир: две тысячи — хаос, две тысячи — Тора, две тысячи — дни Мессии”⁶⁹. Ясно, что эта барайта была создана до конца четвертого тысячелетия ”от сотворения мира”, т.е. в середине или конце 2 в. н.э. Причем, поскольку она имеется только в Вавилонском Талмуде, а не в Иерусалимском или в древних мидрашах из Эрец-Исраэль⁷⁰, есть основания утверждать, что она отражает влияние иранской апокалипсической хронологии.

Ожидание внезапного прихода Мессии нашло выражение в барайте, устанавливающей галаху: если кто-нибудь принимает обет назорейства (воздержания) на случай ”дня, когда придет сын Давидов, ему разрешено пить вино в субботы и праздники [Раши: когда Мессия наверняка не придет], но запрещено пить вино во все будничные дни [Раши: если придет]”⁷¹. Возможно, что те, кто брал подобный обет, надеялись приблизить этим пришествие Мессии.

В конце эпохи таннаев вновь на короткий период появляется свидетельство реалистической концепции надежд на Избавление, связанных с конкретным историческим событием. Они относятся к необычной личности р.Иехуды ха-Наси. Мудрецы того поколения р.Хия Великий и р.Шимон б.Халафта говорят: ”Таково Избавление Израилево: вначале понемногу, но ког-

да приходит, то все более и более”⁷². К Рабби (Иехуде ха-Наси) применяли выражение: ”Дыхание уст наших, помазанник Господень...” (Плач Иеремии 4:20)⁷³. Для освящения месяца был избран лозунг: ”Жив Давид, царь Израилев!”⁷⁴. Рабби хотел отменить траур Девятого Ава⁷⁵, и ему приписывается вопрос, заданный р.Хие: ”Относится ли к такому, как я, закон о козле?” (как искупительной жертве)⁷⁶ — речь идет о законе, применявшемся к монархам или ”князьям” (*наси* — см. Левит 4:22–23). Возможно, существует связь между находкой родословной, где говорится: ”Хиллел — от Давида”, поездкой мудрецов в Иерусалим и восстановлением ”святой общины в Иерусалиме”⁷⁷, с одной стороны, и конкретными мессианскими надеждами, с другой.

Но если и были такие надежды, они быстро рассеялись, и уже в период первых амораев усиливается утопическая тенденция в концепции Избавления. По всей вероятности, это было вызвано упадком Римской империи, ее войнами с Персией⁷⁸, ухудшением экономического состояния, а также критикой собственных институтов и руководства, власти *наси* и судов. Существует прямо-таки соревнование в описаниях анархии и беспорядка как признаков скорого пришествия ”сына Давидова”. Два сына р.Хии, Иехуда и Хизкия, выпив лишнего на пиру в присутствии Рабби, говорили: ”Сын Давидов не явится, пока не прекратятся два рода во Израиле, и вот они: *рош-гола* (эксилархат) в Вавилонии и *наси* в Эрец-Исраэль”⁷⁹. Надо полагать, что они не изобрели это критическое замечание тут же на месте, а повторили имевшую хождение фразу, подобную тому, что р.Симлай говорил от имени р.Элазара б.р.Шимона: ”Сын Давидов не явится, пока не исчезнут судьи и надсмотрщики (*шофтим ве-шотрим*) в Израиле”⁸⁰. А виднейший аморай Эрец-Исраэль р.Иоханан сказал: ”Если ты видишь поколение, которое все более мельчает, жди его (Мессию)”. Ему же принадлежит изречение: ”Сын Давидов явится только в поколении, где все достойны или все виновны”⁸¹.

Чем глубже падение, тяжелее анархия и предмессианские муки — тем ослепительнее сияние дней Мессии. И действительно, два упомянутых сына р.Хии и р.Иоханан описывали будущий Иерусалим в красках, напоминающих картины, рисуемые провидцами Апокалипсиса от имени ангелов, хотя амораи привязывали свои слова к библейским стихам⁸². Р.Хия бар Абба передает от имени р.Иоханана: "Все пророки [говорившие об Избавлении] прорицали только дни Мессии, но что касается будущего мира — его 'никакое око не видело, Боже, кроме Тебя!' " (Исайя 64:3 [рус. 4])⁸³, что полностью противоречит учению р.Акивы и его последователей. Поэтому Гемара добавляет после слов р.Иоханана: "Он расходится со Шмуэлем, ибо Шмуэль сказал: 'Этот мир отличается от дней Мессии только порабощением [Израиля] царствами' "

Практический вывод из утопической концепции Избавления сделал р.Иосе б.р.Ханина, ученик и товарищ р.Иоханана. Опираясь на стих "Заклинаю вас, дочери Иерусалима" (Песнь Песней 2:7), он создал следующее толкование: "Здесь имеется два заклания: одно — для Израиля, а другое — для народов мира. Израиль Он закликает, чтобы не бунтовал против царств, а царства закликает не налагать на Израиль тяжелое иго, ибо если их иго тяжело для Израиля, они способствуют тому, что Конец придет не в положенное время"⁸⁴. Итак, "Конец в положенное время" — это нечто иное, чем просто освобождение от власти чужих держав, и его не достичь бунтами.

И сам образ Мессии представляется р.Иоханану более возвышенным, чем созданный до тех пор. В то время как Рав говорил: "Мир был сотворен только для Давида", а Шмуэль — "для Моисея", р.Иоханан сказал: "для Мессии"⁸⁵. При этом р.Иоханан не воздерживается от антропоморфических выражений и даже эротической окраски в описании Избавления. Слова Валаама (Билама): "Горе! Кто будет, когда наведет сие Бог?" (Числа 24:23) р.Иоханан толковал так: "Горе народу,

который встретится на пути, когда Господь Пресвятой избавляет сынов своих. Кто бросает свою одежду между львом и львицей, когда они нуждаются друг в друге?"⁸⁶. Сам образ вызван влиянием аллегорических толкований Песни Песней, но здесь он, видимо, имеет в виду народ, который вмешивается, желая встать между общиной Израилевой и ее Богом, чтобы занять ее место. Подтверждение такому объяснению можно найти в толковании Реш-Лакиша на тот же стих: "Горе тому, кто живет, пользуясь именем Божиим" (при чтении *ми-шмо* "именем..." вместо *ми-сумо* "когда наведет сие").

И среди амораев находились "вычислители концов", получавшие откровения от Илии-пророка и добавлявшие к расчетам годы, которые прошли со времени предыдущих откровений. Рассказывается, например:

"Сказал Элияху (Илия) р.Иехуде, брату р.Саллы Благочестивого: 'Мир будет существовать не менее восьмидесяти пяти юбилеев (пятидесятилетий), и в последний юбилей придет сын Давидов'. Он спросил его: 'В начале или в конце [юбилея]?' Тот ответил: 'Не знаю'. 'Завершится он или не завершится?' Тот ответил: 'Не знаю'"⁸⁷.

В этом рассказе не столь важен счет в "юбилеях", как вносящая неопределенность концовка. Объяснение дается в другом откровении Илии-пророка тому же р.Иехуде, брату р.Саллы: "Почему не пришел Мессия? Сегодня — Судный день, а в Нехардее изнасилованы несколько девственниц"⁸⁸.

Против "вычислителей концов" высказался р.Шмуэль б.р.Нахмани от имени р.Ионатана: "Да сгинут кости вычислителей концов, которые говорят: 'Так как настал срок, а он (Мессия) не пришел, то уж и не придет'"⁸⁹. Велико было разочарование, когда назначенное время проходило безрезультатно, и именно ожидавшие его опасались, что маловерные впадут в уныние. Крайнее мнение против всякой персонификации Мессии представляет аморай р.Хиллел: "Не будет Мессии Израилю, ибо они уже получили (буквально "съе-

ли) его в дни Хизкии⁹⁰. Вавилонский аморай р.Иосеф реагировал на это резко: "Да простит Господь р.Хиллелу! Когда жил Хизкия? При Первом храме. А Зхария пророчествовал в дни Второго храма и сказал: 'Веселись весьма, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима! Вот царь твой грядет к тебе, праведный и [бого]спасаемый, кроткий, верхом на осле...' " (9:9). Когда Рабба, наслушавшись описаний предмессианских мук, воскликнул: "Да придет, но лучше мне его не видеть", р.Иосеф возразил: "Да придет, и да удостоюсь я сидеть возле кучи помета его осла!"⁹¹. Мессианский пыл этого аморая был велик, и, видимо, он искал апокалипсические сочинения, не проверяя их происхождения и источника. Так, о нем рассказывается следующее:

— Р.Ханан бар Тахлифа послал к р.Иосефу сказать: "Я встретил одного человека, у которого есть рукопись, написанная ассирийским (квадратным) письмом на священном языке. Я спросил его: 'Откуда это у тебя?' Он ответил: 'Я нанялся в персидское войско и нашел ее в архивах Персии'. В ней написано: через 4291 год по сотворении мира закончится этот мир. [В следующие годы] будут войны морских чудовищ (*танниним*), войны Гога и Магога, а остальное — дни Мессии. А Господь Пресвятой обновит Свой мир только через семь тысяч лет"⁹².

Казалось бы, в этой рукописи, найденной солдатом в персидском архиве, можно усмотреть иранское эсхатологическое сочинение. Имя "р.Ханан бар Тахлифа", не встречающееся более в Талмуде, могло бы придать еще большую странность этому рассказу. В действительности, однако, слово "Персия", "персидский" внесено в эту историю базельским книжным цензором Марком Марином Бриксианом (занимал эту должность в 1578—81 годах), который повсюду изымал упоминание Рима, иногда заменяя его словами "Вавилон" или "Арам". Здесь он предпочел слово Персия, видимо, чтобы сбить с толку ученых, в чем немало преуспел. Во

всяком случае, во всех рукописях и первых изданиях здесь говорится: "Я нанялся в римское войско и нашел ее в архивах Рима". В некоторых из них имя мудреца, пославшего это известие р.Иосефу, звучит "рав Анан [а не Ханан] бар Тахлифа" — таково имя одного из учеников Шмуэля⁹³. С точки зрения структуры и мотивов эта рукопись не добавляет ничего к тому, что нам уже известно из других апокалипсических сочинений⁹⁴. Цифра 4291 — результат ошибки и вышла из числа 4231⁹⁵, имеющегося и в другой апокалипсической барайте:

"Если после 4231 года по сотворении мира скажет тебе человек: 'Возьми поле, стоящее тысячу динариев, за один динарий' — не бери"⁹⁶. Эта дата — результат толкования, будучи равна четырестам лет после разрушения Второго храма, и как первое избавление произошло 400 лет спустя после начала египетского рабства, столько же займет конечное Избавление из рабства нынешнего. А примерно столетие после того, как р.Анан послал р. Иосефу сообщение относительно содержания упомянутой рукописи, Иероним⁹⁷ пишет, что иудеи утверждают: как фараон и все египетское войско утонули в Красном море после того, как держали еврейский народ в плену 430 лет⁹⁸, так и римляне погибли в результате мести Господней, провластвовав над евреями то же число лет. Находка рукописи в римских архивах во времена р.Иосефа была призвана придать упомянутому толкованию видимость древнего предсказания, как выразил это р.Меир ха-Леви Абулафия в своей книге "Яд Рама" о трактате Санхедрин: "Нам сообщают, что она (рукопись) была написана квадратным письмом на священном языке, чтобы показать, что не римляне написали ее и что привезли ее изгнанники из Иерусалима".

Конечно, не все апокалипсические рассказы и изречения мудрецов дошли до нас в своем первоначальном виде. Иногда пересказывавшие облекали их в остроумную диалектическую форму, казалось бы отменяющую их первоначальное назначение. О р.Иехошуа б.Леви

рассказывается, что он встретил Илию-пророка у входа в склеп р.Шимона б.Иохая и спросил его:

— Когда придет Мессия?

Тот ответил:

— Иди спроси его самого.

— А где он находится?

— У ворот Рима.

— А каковы его признаки?

— Он сидит среди больных бедняков, и они развязывают и завязывают [свои повязки] одновременно, когда он развязывает и завязывает, приговаривая: "Когда я понадоблюсь, не задержусь".

Пошел к нему и сказал:

— Мир тебе, господин мой и учитель!

Тот ответил:

— Мир тебе, сын Леви!

Спросил его:

— Когда господин явится [с Избавлением]?

Тот ответил:

— Сегодня.

Вернулся он к Илии. Тот спросил:

— Что же он сказал тебе?

Он ответил:

— "Мир тебе, сын Леви".

Сказал [Илия]:

— Этим он обещал тебе и твоему отцу будущий мир.

Ответил [р.Иехошуа]:

— Но он солгал мне, сказав: "Приду сегодня", и не пришел.

Сказал ему [Илия]:

— Он сказал это, имея в виду: "Сегодня, если Его (Божий) глас послушаете" (Псалом 95 [рус. 94]:7) ⁹⁹.

В этом рассказе, не лишенном юмора и иронии, р.Иехошуа б.Леви, потревожив Илию-пророка и самого Мессию, слышит то, что его современник Рав говорил в простой и трезвой форме: "Вышли все сроки, и все зависит только от покаяния и добрых дел".

Причем сам р.Иехошуа не соглашался с Равом: "Довольно со скорбящего, чтобы пребывал в своей скорби"¹⁰⁰, то есть и без покаяния наступит Избавление.

Рассказчик был, вероятно, близок к взглядам героя своего рассказа, то есть, принадлежал к кругам мудрецов, лелеявших мессианскую мечту в апокалипсическом духе. Это были те мудрецы, которые, проецируя настоящее в прошлое, сообщали о сынах Израиля в Египте: "У них были рукописи, которыми они утешались по субботам и в которых говорилось, что Господь Пресвятой избавит их"¹⁰¹. Поэтому весьма правдоподобно свидетельство приведенного рассказа о том, что именно в этих кругах, несмотря на их приверженность к крайней в своем развитии концепции Избавления, замечен возврат к учению р.Элиэзера, согласно которому: "если не каются — не избавляются".

Подтверждение этого нашего мнения можно найти в другом изречении, переданном от имени р.Иехошуа б.Леви и ставящем образ действий Мессии — обитает ли он на небесах или едет верхом на осле, как бедняк, — в зависимость от заслуг, то есть поступков сынов Израиля¹⁰².

Включение покаяния в мессианскую апокалипсическую систему позволило развивавшим ее мудрецам воспринять идеи, которые, казалось бы, должны были быть отвергнуты по полемическим и апологетическим соображениям. И действительно, некоторые исследователи прошли мимо роли, сыгранной включением в эту систему идеи покаяния, и чтобы объяснить ряд странных с их точки зрения вещей, они искали признаки спора в выражениях, невинных самих по себе.

Остановимся на двух мотивах, намеки на которые уже присутствовали в цитированных нами источниках. Один — это вопрос предварительного существования (преэзистенции) Мессии. В некоторых источниках¹⁰³, перечисляющих шесть или четыре вещи, предшествовавшие сотворению мира, упоминается и "имя

Мессии". Луи (Леви) Гинцбург¹⁰⁴ видит в упоминании "имени Мессии" вместо самого Мессии намеренное изменение по соображениям антихристианской полемики, так же как он различает реальную и идеальную презкзистенцию в источнике, включающем "имя Мессии" в перечень задуманного для сотворения, а не в перечень сотворенного. Среди сотворенного названы только Престол Славы и Тора, о которых можно сказать, что они предшествовали сотворению в полном смысле. "Имя Мессии", однако, упомянуто вместе с праотцами и народом Израилевым, которые были задуманы до сотворения. Что касается "имени Мессии", ясно, что оно связано со стихом, которым обосновывают его презкзистенцию: "Пред солнцем (или "до солнца") вечно имя Его" (Псалом 72 [рус. 71] : 17). В одном источнике, опубликованном нами по рукописи¹⁰⁵, автором списка всего существовавшего до сотворения, назван р.Шимон б.Лакиш (Реш-Лакиш). Он же дал апокалипсически-аллегорическое толкование второго стиха книги Бытия:

Р.Шимон б.Лакиш истолковал читаемое относительно царств: "Земля была безвидна" (*то-ху*) — это Вавилон; "и пуста" (*у-воху*) — это Мидия; "и тьма" — это Греция; "над бездною" — это нынешнее нечестивое царство: как бездне нет конца и края, так и нечестивому царству нет конца и края. "И дух Божий витает" — это дух Мессии, как сказано: "И почиет на нем дух Господень" (Исаия 11:2). Благодаря какой заслуге он является? "Витает над водами" — благодаря покаянию, которое сравнимо с водой: "Излей, как воду, сердце твое" (Плач Иеремии 2:19)¹⁰⁶.

Здесь говорится о "духе Мессии", и нет основания проводить различие между презкзистенцией имени и личности. Презкзистенция покаяния проложила путь к презкзистенции Мессии. Интересно, что в семи источниках из девяти "Тора и покаяние" последовательно ставятся в начале списка, а "имя Мессии" — в конце, в соответствии с толкованием Реш-Лакиша.

В кругах, где мессианские надежды были столь интенсивны, как у р.Иехошуа б.Леви, и где было важно знать местопребывание скрытого Мессии, делались также попытки открыть его имя, в частности потому, что христиане называли своего Мессию по имени. Предлагаемые имена, их истоки и объяснение, весьма разнообразны. Выбор большинства этих имен связан с мессианскими стихами Библии — это Давид, Цемах ("Отрасль" т.е. потомок). Менахем ("Утешитель") и т.п.¹⁰⁷. Некоторые имена, кроме привязки к библейскому стиху, намекают на имена самих толкователей¹⁰⁸, их характер или воззрения на Избавление и образ Избавителя¹⁰⁹. Среди имен, предлагаемых на основании различных стихов, имеется и имя Хулья (арамейское лезнь", "болезнь")¹¹⁰ в соответствии со стихом: "Он взял на себя наши болезни и понес наши немочи, а мы думали, что он поражен, наказуем Богом и мучим" (Исайя 53:4). Бедного и мучимого Мессию, сидящего у ворот Рима, мы уже встречали в рассказе о р.Иехошуа б.Леви.

Ученик его, р.Александри, явился автором следующего смелого толкования: "'Почует (*ва-хариho*) страх Господень' (Исайя 11:3)... Это учит тому, что [Господь] нагрузил его заповедями и мучениями, как жерновами (*рехаим*)"'¹¹¹. А стих 2:14 в книге Руфь (говорящей, как известно, о происхождении династии Давида) аллегорически толкуется р.Иохананом как относящийся к царю-Мессии:

"Поешь хлеба" — это хлеб царства; "и обмакни кусок твой в уксус" — это страдания, как сказано: "он изранен за преступления наши" (Исайя 53:5); "и села возле жнецов" — [намека,] что царство будет у него временно отнято...; "и набрал ей жареных зерен" — [намека,] что оно вернется к нему... [Сказал] р.Берехия от имени р.Леви: "Как первый избавитель [Моисей], так будет и последний; как первый избавитель открылся, а потом скрылся от них — и сколько он скрывался от них?.. Сорок пять дней..."¹¹²

Вторая часть толкования выведена из книги Данииля 12:11–12 и имеется в параллельных источниках¹³ вне всякой связи со стихом книги Руфь. Но толкование окунания хлеба в уксус напоминает Евангелие от Иоанна 19:28–29: "Чтобы сбылось Писание, говорит [Иисус Христос]: Жажду. Тут стоял сосуд, полный уксуса. [Воины,] напоивши уксусом губку и наложивши на иссоп, поднесли к устам его", причем имеется в виду исполнение стиха Псалма 69 (рус. 68):22: "В жажде моей поят меня уксусом".

Явление Мессии и его исчезновение на сорок пять дней отражает, как сказано, намек в книге Данииля, но теперь этот срок превращается в дни испытания веры народа, так как Мессия ведет сынов Израиля в пустыню, где они едят соленые травы и корни дрока. Создается ясное впечатление, что эти мессианские мидраши и евангелия имеют сходную тенденцию: найти способ исполнения всех библейских стихов и видений, содержащих мессианские картины. Но в то время как в христианских источниках все это относится к Мессии, который уже жил и умер, в толкованиях амораев речь идет о Мессии, который должен явиться в будущем. С тех пор как сами христиане начали, во II веке, говорить о задержке "второго пришествия", сам собой отпал смысл признаков и знамений, относимых к "пришествию первому". Поэтому еврейские мудрецы не опасались относить стих книги Зхарии 12:10: "Воззрят... на того, кого пронзили, и будут рыдать о нем, как рыдают о единственном" к Мессии¹⁴. Так говорится в одной вавилонской барайте¹⁵:

Сказал Пресвятой Господь Мессии, сыну Давиду, который откроется вскоре, в наши дни: "Попроси у Меня что-нибудь, и Я дам тебе, как сказано: 'Возвещу закон... Ты — сын Мой, Я ныне породил тебя. Проси у меня, и дам народы в наследие тебе'" (Псалом 2:7–8). Так как видел [Мессия, сын Давидов], что Мессия, сын Иосефов, убит, то ответил: "Владыка мира! Я не про-

шу у Тебя ничего, кроме жизни". Сказал ему [Господь]: "Жизни? Еще прежде, чем ты произнес это, пророчествовал о тебе Давид, твой предок, как сказано: 'Просил у Тебя жизни — Ты дал ему'" (Псалом 21 [рус. 20]:5).

Этот источник, отмеченный как "барайта", видимо, связан с изложенным перед ним в Вавилонском Талмуде спором, относительно толкования указанного стиха Зхарии: "Спорили р.Доса и другие законоучители. Один сказал: 'Это Мессия, сын Иосефов, убит'. А другие говорили: 'Это Злой помысел (*йецер ха-ра*) убит'". Данный спор соответствует диспуту "двух амораев" в Иерусалимском Талмуде¹⁶: "Один сказал: 'Это — плач по Мессии'; а другой сказал: 'Это — плач по Злому помыслу'".

Итак, в соответствии с мнением амораев, относившего стих Зхарии к Мессии, нетрудно предположить связь между этим мотивом и аггадой, говорящей о Мессии, "который открылся и снова скрылся". Видимо, в "апокалипсических" кругах уже не опасались комментировать все места Писания, касающиеся Мессии-страдальца. Такой точки зрения, согласно Юстину Великому¹⁷, придерживается Трифон, который принимает мнение, что Мессия будет страдать при первом своем явлении, но отвергает его отождествление с Иисусом Христом. Каковы бы ни были истоки формирования образа Мессии, сына Иосефова, он порожден не мотивом Мессии-страдальца и мученика. В действительности осторожные и колеблющиеся толкователи лишь воспользовались этим мотивом, чтобы освободить образ Мессии, сына Давидова, от страданий, мук и смерти.

Казалось бы, эти рассуждения о страдающем Мессии не оставляют места для идеи о покаянии как факторе в процессе Избавления, но углубленное рассмотрение приведет нас к иному выводу.

Мессия-страдалец и мученик, "израненный за преступления наши", убиваемый или исчезающий, является в сущности неким парадоксом: с одной стороны, преуменьшается его сила как Избавителя, а с другой —

наносится ущерб абсолюту его роли воплощения Избавления. Не сами деяния Мессии освобождают мир от греха и преступлений — необходимы очистительные страдания Мессии как предварительное условие акта Избавления. В сущности, ни в одном из древних амораитских источников не сказано, что в самих муках и страданиях Мессии заключено искупление грехов, как подчеркивает это апостол Павел (Послание к римлянам 3:23). Даже в IV книге Эзры провидец отрицает возможность существования "заместителя" в акте покаяния. Его мнение об этом недвусмысленно: "Каждый человек понесет свои злые и добрые дела" (5:105). Р.Симлай относил гл. 53 книги Исаяи к первому избавителю — Моисею, так толкуя ее последний стих: "'Предал душу свою на смерть', ибо пошел на смерть...; 'Грех многих понес на себе', ибо искупил грех (золотого) тельца; 'За преступников ходатайствует', ибо просил милосердия к преступникам Израиля, которые покаются" (Сота 14а).

Более поздний толкователь-апокалипсист, живший в конце периода византийской власти в Эрец-Исраэль, который вновь объединил двух Мессий (сына Иосефова и сына Давидова) в единую фигуру "Эфраима, нашего праведного Мессии" и превратил его страдания и муки в великий принцип своего "мессианского трактата", вошедшего в ПсиКТу Раббати¹¹⁸, заключает свои слова толкованием стиха Исаяи 61:10:

"Как жених надевает роскошный убор" — это показывает, что Господь Пресвятой облачает Эфраима, нашего праведного Мессию, сиянием, идущим от края света до края...; "и как невеста украшается убранством своим"... — как невесту принимают только в украшениях, так и община Израилева посрамляет своих ненавистников лишь заслугами...¹¹⁹.

Причем эти заслуги — залог того, что община Израилева никогда более не будет порабощена.

Как толкование элегии в гл. 12 в книге Зхарии одним из амораев, видевшим здесь плач над павшим Мес-

сией, доходящий до вершины напряжения апокалипсиса Избавления, все же несет в себе элемент требования покаяния, так и слова другого амора, несогласного с первым и усматривавшего в речи пророка оплакивание Злого помысла, дополняют идею покаяния как решающего фактора в процессе Избавления эсхатологически-апокалипсическим зерном. Казалось бы, именно покаяние должно привести к умерщвлению Злого помысла, но Талмуд справедливо вопрошает утверждающих это: "Зачем плач по такому поводу? Надо бы радоваться! Отчего же они плакали?" Ответ дается такой:

Р.Иехуда б.р.Илай объяснил: В будущем Пресвятой Господь приведет Злой помысел и убьет его на глазах праведных и нечестивых. Праведным он покажется высокой горой, а нечестивым — ниточкой с волосок. Те и другие будут плакать. Праведники плачут и говорят: "Как смогли мы одолеть такую высокую гору?" А нечестивцы плачут и говорят: "Как это мы не могли одолеть такую тоненькую ниточку?"¹²⁰.

Несмотря на все превознесение силы покаяния, даже те таннаи и амораи, которые приписывали ей способность привести к Избавлению, говоря: "Если бы Израиль каялся хотя бы один день, тотчас пришел бы сын Давидов"¹²¹, знали на долгом историческом опыте, как труден путь покаяния для отдельных лиц и уж тем более для целого народа. Более того, не все полагались на то, что страдания и кары могут ускорить этот процесс. Р.Ирмея б.Элазар сказал о жителях Содомы: "25 лет Пресвятой Господь сотрясал над ними горы и посылал на них землетрясения, чтобы они покались, но они не сделали этого"¹²².

Поведение фараона, о котором Библия сообщает (от имени Бога): "Я отягчил его сердце" (Исход 10: 1), привлекло внимание двух мудрецов, уже упомянутых в связи с темой Избавления и покаяния.

Р.Иоханан не побоялся сказать: "Это дает еретикам повод говорить: у него не было возможности покаять-

ся". В свете вышесказанного нетрудно понять, кто были эти "еретики", способные использовать данный стих для отрицания силы покаяния. Р.Шимон б.Лакиш (Реш-Лакиш), правда, сказал: "Да замкнутся уста еретиков!", но он же продолжает: "Господь Пресвятой предупреждает человека раз, два и три, и более не повторяет, а заграждает его сердцу путь к раскаянию, чтобы взыскать с него за то, что тот грешил. Так нечестивый фараон... Господь сказал ему: 'Ты упрям и непокорен, и вот Я добавлю тебе скверну к скверне твоей'" (Шемот Рабба 13, 2). Хотя, по словам Реш-Лакиша, покаяние существовало до сотворения мира, и, по его мнению, существуют положения, когда путь к раскаянию бывает скрыт от человека. А чтобы Злой помысел не вернулся в будущем, когда человек будет избавлен от склонности к греху, р.Иехуда, аморай, не проявлявший особого интереса к Избавлению в национальном плане, считает самым верным средством, чтобы Бог самолично явился (как мы видели выше) и умертвил Злой помысел на глазах у праведников.

Параллельное явление изъятия акта Избавления из рук людских наблюдается и с другой стороны — в концепции Избавления в политически-национальном смысле. Опасение, как бы порабощение не вернулось вновь после Избавления, сопровождало таннаев и амораев, и они выражали его разными путями¹²³. Аморай р. Аха, бывший, возможно, свидетелем попытки императора Юлиана отстроить Храм, говорит разочарованно: "'Окружили меня муки смертные' (Псалмы, дважды) ... Я обернулся туда и сюда, и нет мне избавителя (искупителя), кроме Тебя" (то есть самого Бога)¹²⁴. Анонимный толкователь влагает то же утверждение в уста народа Израилева:

Сыны Израиля сказали Пресвятому Господу:
"Разве Ты не избавил нас уже рукою Моисея,
рукою Иехошуа, рукою судей и царей? А теперь
мы вновь порабощены и пребываем во сраме,
будто и не были избавлены!" Ответил им Господь:
"Как совершалось ваше избавление рукою плот-

ской, и вожди ваши были людьми, которые сегодня здесь, а завтра — в могиле, так и избавление ваше было временным. Но в будущем Я избавлю вас собственной рукой, и как Я вечносущ, так и Избавление ваше будет вечным”¹²⁵.

Здесь толкователь, в сущности, отрицает персональность Мессии. Господь самолично будет конечным Избавителем, и только совершенное Им Избавление вечно. Данный толкователь по-своему выражает уже приводившиеся слова аморая р.Хиллела: “Нет Мессии Израилю”.

Итак, отрицание Мессии как личности встречается в рамках обеих концепций Избавления: как в той, что отводит Избавлению определенный “конечный срок”, так и в той, что обуславливает его предшествующим покаянием. Более того, этот взгляд находит основание в изречениях таннаев, придерживавшихся различных воззрений на самую суть Избавления. Мы видели, что р.Акива был явным представителем концепции Избавления как “реставрации”, отделяя национальное избавление от прочих событий “конечных дней”; и он же сказал о стихе “... народ Твой, который Ты выкупил Себе из Египта, народ и Бога его” (один из возможных переводов; II Самуил 7:23): “Если бы этот стих не был написан, его невозможно было бы сказать. Израиль как бы говорит Пресвятому Господу: ‘Ты выкупил Сам Себя’...”¹²⁶ Бог, избавляющий Самого Себя вместе со Своим народом, не нуждается даже в таком избавителе, как Моисей, — он может воспользоваться и Бар-Кохбой или действовать любым иным путем.

Конечно, необходимое для этого условие — чтобы народ желал Избавления; однако мудрецы не всегда были уверены в наличии этого желания. Слабое стремление народа к избавлению выразил аморай р.Берехия в толковании стиха “Радовался Египет истреблению их” (Псалом 105 [рус. 104] :38), прибегнув к притче:

Если тучный человек едет на осле, осел ждет, когда тот сойдет с него, и сам он ждет, когда сой-

дет с осла. Когда он сошел — рады и человек, и осел. Я не знаю, кто радуется больше, но надо думать, что больше радуется осел. Так и относительно сынов Израилевых в Египте. На Египет обрушились казни (кары), и египтяне ждали, когда сыны Израилевы уйдут; а сыны Израилевы ждали, когда избавит их Пресвятой Господь. Когда они вышли и были избавлены, те и другие были рады. Мы не знали, кто радовался больше, пока не явился Давид, сказавший: "Радовался Египет истреблению их", и теперь мы знаем, что египтяне больше радовались¹²⁷.

Но и от имени противника р.Акивы в его отношении к Бар-Кохбе — р.Элазара ха-Модаи, концепция которого отождествляла национальное избавление с изменением всего мира, сообщается толкование, отрицающее роль Мессии как личности в эсхатологическом акте и ставящее все в зависимость от абсолютной веры:

Р.Элазар ха-Модаи сказал: "В будущем князья народов придут, чтобы обвинить Израиль пред Господом Пресвятым, говоря: 'Владыка Мира! Те и другие идолопоклонствовали, те и другие предавались кровосмешению, те и другие проливали кровь. Почему же одни нисходят в Геенну, а другие — нет?'¹²⁸ Ответит им Господь: 'Если так, да сойдут все народы с богами их в Геенну'. Как написано: 'Ибо народы ходят (пойдут) каждый во имя своего бога' (Миха 4:5)". Р.Реувен сказал: "Если бы не было написано, невозможно было бы сказать: как будто 'в огне Господь судим' (Исайя 66:16). Написано не 'судит' (*шофет*), а 'судим' (или 'судится' — *нишпат*). Об этом сказал Давид в духе Святом: 'Даже когда пойду долиной тени смертной, не убоюсь зла, ибо Ты со мною' (Псалом 23 [рус. 24]:4)"¹²⁹.

¹ См. "Энциклопедия Микраит", т. II, ст. "Геулл" ("Избавление"), стр. 389–391), и указ. там литературу.

- ² См. Э.Урбах, "Матай паска ха-невуа?" ("Когда прекратилось пророчество?"), "Тарбиц XVII (1946)", стр. 6 и прим. 42 там.
- ³ "Аругат ха-Босем", ч. II, стр. 256.
- ⁴ Санхедрин 10:1 согласно Кауфмановской рукописи.
- ⁵ "Иудейская война" II, 8:11 и 14; "Иудейские древности" XVIII, 1:3.
- ⁶ Тосефта, Санхедрин 13:3; ср. Рош ха-Шана 16б.
- ⁷ См. Мишна, Таанит 2:2–4; Тосефта, Таанийот 1:9–11, стр. 326, изд. Либермана; "Тосефта ки-фшута", Моэд, стр. 1074.
- ⁸ См. Я.Ман, Jewish Fragments of Palestinian Order of Service, HUCA II (1925), стр. 306.
- ⁹ Иерус. Талмуд, Брахот 2:4, 4д.
- ¹⁰ Бытие 48:16, Иов 19:25; см. выше, прим. 1 к настоящей главе.
- ¹¹ Сифрей, Дварим § 343.
- ¹² Таанит 2:2–4.
- ¹³ Мегилла 17б (но в рукописях: "р.Хия бар Абба").
- ¹⁴ Она рассмотрена целиком в Санхедрин 97а.
- ¹⁵ Иома 7:1 и Сота 7:7 согласно Кауфмановской рукописи.
- ¹⁶ "Хилхот аводат Иом ха-Киппурим" 3, 11.
- ¹⁷ См. "Комментарий р.Иосефа Нахмиаса", JLG XXVII, стр. 13.
- ¹⁸ В изд. Сегалья гл. 36, стр. 225 и его комментарий на стр. 227.
- ¹⁹ См. там же стр. 355–356.
- ²⁰ 48:11 (изд. Сегаль – стр. 330).
- ²¹ Брахот 48б; ср. Иерус. Талмуд, там же.
- ²² См. учение двенадцати апостолов ("Дидахе").

- ²³ Сота 48б согласно Мюнхенской рукописи; ср. Иерус. Талмуд, Киддушин 4:1, 65б.
- ²⁴ Санхедрин 2:2.
- ²⁵ См. Санхедрин 19а.
- ²⁶ Киддушин 66а.
- ²⁷ Эдуйот 8:6 - 7.
- ²⁸ De praeiis et poenis § 165.
- ²⁹ Тема двух Мессий рассмотрена в кн. Я.Ливера "Толдот бет-Давид" ("История династии Давида"), Иерусалим, 1959, стр. 116-140.
- ³⁰ Ср. Евангелие от Иоанна 7:41-42.
- ³¹ Иома 39 б.
- ³² См. указ. статью Э.Урбаха "Матай паска ха-невуа?" ("Когда прекратилось пророчество?").
- ³³ Авот де-р. Натан, версия Б, гл. 7, 11а.
- ³⁴ Там же версия А, гл. 4, 11а. См. Э.Урбах, "Цион" XVI, 1951, стр. 6 и ниже.
- ³⁵ Эдуйот 8:6.
- ³⁶ Авот де-р. Натан, версия Б, гл. 31, 33б-34а.
- ³⁷ Тосефта, Бава Камма 7:5; Иерус. Талмуд, Киддушин 1:2, 59д; Вавил. Талмуд, там же 22б.
- ³⁸ См. Э.Урбах, "Ха-масорот ал торат ха-сод би-ткуфат ха-таннаим" ("Традиции тайного учения в эпоху таннаев"), сб. "Мехкарим ба-Каббала у-ве-толдот ха-датот" ("Исследования по Каббале и истории религий"), 1968, стр. 1-7.
- ³⁹ Иерус. Талмуд, Сота 9:17, 24г и Авода Зара 3:1, 42г.
- ⁴⁰ См. Санхедрин 94а-б.
- ⁴¹ Санхедрин 97б-98а; ср. Иерус. Талмуд, Таанит 1:1, 63д.
- ⁴² Иома 86б согласно версии изд. "Эйн-Яков".

- ⁴³ Мехилта де-р.Ишмаэль "Вайясса", гл. 4, стр. 169, и др. источники.
- ⁴⁴ Санхедрин 98б.
- ⁴⁵ Рош ха-Шана 11а.
- ⁴⁶ См. Мехилта де-р.Ишмаэль, "Писха", гл. 14, стр. 52; Рош ха-Шана 11 б.
- ⁴⁷ Мехилта де-р.Ишмаэль "Писха", гл. 5, стр. 15.
- ⁴⁸ Берешит Рабба 64, 10, стр. 710—712.
- ⁴⁹ См. Эдуйот 2:9 и Тосефта, там же 1:14, стр. 456.
- ⁵⁰ См. отчет И.Ядина, "Иедиот ба-хакират Эрец-Исраэль ва-атикотеха" XXVI (1962), стр. 214 и далее и Прил. II, стр. 289.
- ⁵¹ Сота 11б согласно Мюнхенской рукописи, "Хаггадот-ха-Талмуд" и "Эйн-Яков".
- ⁵² Сифрей, "Экев" § 43; Маккот 24а; Эйха Раббати 5:18.
- ⁵³ Сифра, "Бе-хуккотай" 112б; Санхедрин 110б.
- ⁵⁴ См. указ. статью Э.Урбаха "Ха-масорот ал торат ха-сод..." стр. 11 и ниже.
- ⁵⁵ Эдуйот 2:10.
- ⁵⁶ Иерус. Талмуд, Таанит 4:8, 68д.
- ⁵⁷ См. Таргум Онкелоса, а также "Дамасский документ" (Кумранской секты) 7:19—20, стр. 31, изд. Рабина. Септуагинта вместо слова "скипетр" использует слово "человек".
- ⁵⁸ Санхедрин 93б. Легенда основана на толковании стиха Исая 11:3.
- ⁵⁹ Иерус. Талмуд, Таанит, указ. место.
- ⁶⁰ Мехилта, "Вайясса", гл. 4, стр. 169.
- ⁶¹ Тосефта, Менахот 13:22, стр. 533 и др. источники.
- ⁶² Тосефта, Авода Зара 5:3, стр. 466.

- ⁶³ См. там же 5:4–5; ср. Бава Батра 91а–б. – Под завоеванием имеется в виду покорение страны Иехошуа б.Нуном. Некоторые переводчики переставляют части фразы, придавая ей обратный смысл и подразумевая римское завоевание. (*Прим. перев.*)
- ⁶⁴ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Ба-ходеш", гл. 6, стр. 227.
- ⁶⁵ Санхедрин 97б.
- ⁶⁶ См. Седер Олам Рабба, гл. 30, стр. 146, изд. Ратнера, и примечания там.
- ⁶⁷ Санхедрин 97а. Апокалипсический отрывок Мишны в конце трактата Сота является лишь дополнением к текстам из Санхедрин.
- ⁶⁸ Апокалипсис Баруха, гл. 26–29. Ср. кн. Эноха 91:12–17 и гл. 93.
- ⁶⁹ Санхедрин 97а; Авода Зара 9а.
- ⁷⁰ Только в Психте Раббати 1, 4б и в Мидраше Тхиллим 90, 17 говорится о 2000 лет дней Мессии, однако здесь ясно влияние приведенной барайты.
- ⁷¹ Эрувин 43а.
- ⁷² Иерус. Талмуд, Брахот, гл. 1, 2г.
- ⁷³ Иерус. Талмуд, Шаббат, гл. 16, 15г.
- ⁷⁴ Рош ха-Шана 25а.
- ⁷⁵ Иерус. Талмуд, Мегилла 1:6, 70г; Вавил. Талмуд, там же 5б.
- ⁷⁶ Хорайот 11б.
- ⁷⁷ См. указ. статью Э.Урбаха "Маамад ве-ханхага..." стр. 51.
- ⁷⁸ Ср. Шир ха-Ширим Рабба 8:10; Эйха Раббати 1:1; Санхедрин 98б, и др.
- ⁷⁹ Санхедрин 38а.
- ⁸⁰ Там же 98а.
- ⁸¹ Там же.

- ⁸² Бава Батра 75а. См. Э.Урбах, "Иерушалаим шел-матта в-Иерушалаим шел-маала" ("Иерусалим земной и небесный", сб. "Иерушалаим ле-доротеа", Иерусалим, 1969, стр. 156 и сл.169.
- ⁸³ Санхедрин 99а; ср. Шаббат 63а.
- ⁸⁴ Шир ха-Ширим Рабба 2:7.
- ⁸⁵ Санхедрин 98б.
- ⁸⁶ Там же 106а.
- ⁸⁷ Там же 97б.
- ⁸⁸ Иома 19б.
- ⁸⁹ Санхедрин, там же.
- ⁹⁰ Санхедрин 99а.
- ⁹¹ Там же 98б.
- ⁹² Там же 97б.
- ⁹³ См. Дикдукей—Софрим к Санхедрин, стр. 287, прим. *ла-мед-мем*.
- ⁹⁴ См. Апокалипсис Иоанна 20:1—6.
- ⁹⁵ В "Хаггадот ха-Талмуд" до сих пор можно проследить образование графической ошибки: 4291 вместо 4231.
- ⁹⁶ Авода Зара 9б.
- ⁹⁷ В комментарии на кн. Иозля.
- ⁹⁸ В согласии с кн. Исход 12:40. Ср. Мехилта де-р. Ишмаэль, "Писха", гл. 14, стр. 50; Эдуйот 2:9.
- ⁹⁹ Санхедрин 98а.
- ¹⁰⁰ Санхедрин 97б согласно рукописям.
- ¹⁰¹ Танхума, "Ва-эра", § 6; Шемот Рабба 5, 18.
- ¹⁰² Санхедрин 98а.

- ¹⁰³ Берешит Рабба 1,3, стр. 6 и указ. там параллели.
- ¹⁰⁴ Die Haggada bei den Kirchenvätern, 1900, стр. 4 и сл.
- ¹⁰⁵ Э.Урбах, "Сридей Танхума Иеламмеденну", сб. "Ковец ал яд" т. VI, стр. 9.
- ¹⁰⁶ Берешит Рабба 2,4, стр. 16.
- ¹⁰⁷ Иерус. Талмуд, Брахот 2:5, 5а, и др. источники.
- ¹⁰⁸ Санхедрин 98б.
- ¹⁰⁹ Там же 96б.
- ¹¹⁰ Там же 98б.
- ¹¹¹ Там же 93б.
- ¹¹² Рут Рабба к указ. стиху.
- ¹¹³ Пикта де-р. Кахана, стр. 91–92 изд. Мадельбаума, и указ. там параллели. (Число 45 дней выведено из стихов кн. Данииля путем вычитания $1335 - 1290 = 45$ – прим. перев.)
- ¹¹⁴ См. Таргум [псевдо-] Ионатана и Раши к нему; а также добавление к Таргуму стр. 495, изд. Шпербера.
- ¹¹⁵ Сукка 52а.
- ¹¹⁶ Иерус. Талмуд, Сукка 5:2, 55б.
- ¹¹⁷ Юстин, Dial. cum Tryphone 36, 1; 68, 9; 99, 1.
- ¹¹⁸ Пикта Раббаты 161б, 162б, 163а, 164а.
- ¹¹⁹ Там же 164а.
- ¹²⁰ Сукка 52а.
- ¹²¹ Иерус. Талмуд. Таанит 1:1, 64а; Шир ха-Ширим Рабба 5:2.
- ¹²² Берешит Рабба 49,6, стр. 504; ср. 38,9, стр. 359.
- ¹²³ См. Мехилта де-р. Ишмаэль, "Шира", гл. 1, стр. 118.
- ¹²⁴ Мидраш Тхиллим 18, 10.

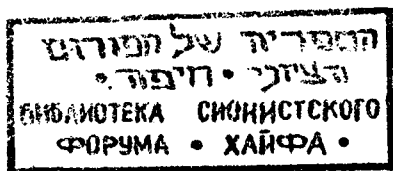
¹²⁵ Там же 31,2.

¹²⁶ Мехилта де-р.Ишмаэль, "Писха" гл. 14, стр. 51.

¹²⁷ Мидраш Тхиллим 105, 11, стр. 452.

¹²⁸ Над этим вопросом задумывался и р.Иоханан (см. Санхед-рин 986).

¹²⁹ Шир ха-Ширим Рабба 2:1; см. также Мидраш Тхиллим 1, 20, стр. 21.



2440

קירנות תפוחים
הספדית של תפוחים
הצוקי • חיפה •
БИБЛИОТЕКА СИОНИСТСКОГО
ФОРУМА • ХАЙФА •

740

КНИГИ ИЗД-ВА „БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ”

1. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 1
2. Леон Юрис. ЭКСОДУС. Книга 2
3. Д-р А. И. Кауфман. ЛАГЕРНЫЙ ВРАЧ
4. Сарра Нешамит. ДЕТИ С УЛИЦЫ МАПУ
5. Арье (Лева) Элиав. НАПЕРЕГОНКИ СО ВРЕМЕНЕМ
6. Д-р Е. Хисин. ДНЕВНИК БИЛУЙЦА
7. Макс Брод. РЕУВЕНИ, КНЯЗЬ ИУДЕЙСКИЙ
8. 6 000 000 ОБВИНЯЮТ (Процесс Эйхмана)
9. А. И. Гешель. ЗЕМЛЯ ГОСПОДНЯ
10. НА ОДНОЙ ВОЛНЕ. Еврейские мотивы в русской поэзии
11. Натан Альтерман. СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО
12. Шаул Черниховский. СТИХИ И ИДИЛЛИИ
13. Теодор Герцль. ИЗБРАННОЕ
14. Ахад-Гаам. ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ
15. Ахарон Мегед. ХЕДВА И Я
16. Яков Цур. И ВОССТАЛ НАРОД
17. Р. и У. Черчилль. ШЕСТИДНЕВНАЯ ВОЙНА
18. ПРИДЕТ ВЕСНА МОЯ. Стихи советского еврея
19. Говард Фаст. МОИ ПРОСЛАВЛЕННЫЕ БРАТЬЯ
20. И. Домальский. РУССКИЕ ЕВРЕИ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ
21. Игал Аллон. ОТЧИЙ ДОМ
22. Юлия Шмуклер. УХОДИМ ИЗ РОССИИ
23. Хана Сенеш. ДНЕВНИК
24. ЕВРЕИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ (1917 - 1967)
25. Ш. Й. Агнон. ИДО И ЭЙНАМ. Рассказы, повести, главы из романов.
26. Элизер Смоли. ОНИ БЫЛИ ПЕРВЫМИ
27. Тувия Божиковский. СРЕДИ ПАДАЮЩИХ СТЕН
28. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 1
29. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА. Книга 2
30. А. Итай и М. Нейштат. ЧЕРЕЗ ТРИ ПОДПОЛЬЯ
31. Эли Люксембург. ТРЕТИЙ ХРАМ

32. С. Г. Фруг. СТИХИ И ПРОЗА
33. Р. Губер. КНИГА БРАТЬЕВ
34. ЭРЕЦ-ИСПРАЭЛЬ. Географический очерк
35. Дж. и Д. Кимхи. ПО ОБЕ СТОРОНЫ ХОЛМА
36. И. Башевис-Зингер. РАБ
37. Р. Бонди. ЭНЦО СЕРЕНИ
38. Иегуда Галеви. СЕРДЦЕ МОЕ НА ВОСТОКЕ
39. Шломо Цемах. ГОД ПЕРВЫЙ
40. Шаул Авигур. С ПОКОЛЕНИЕМ ХАГАНЫ
41. Ханох Бартов. ВОЗМУЖАНИЕ
42. Ружка Корчак. ПЛАМЯ ПОД ПЕПЛОМ
43. Бернард Маламуд. ПОМОЩНИК
44. ДРУЗЬЯ РАССКАЗЫВАЮТ О ДЖИММИ
45. МОЙ ПУТЬ В ИЗРАИЛЬ. Сборник очерков
46. Моше Натан. БИТВА ЗА ИЕРУСАЛИМ
47. Ицхак Маор. СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ
48. Ицхак Шенхар. СЫНЫ ЗДЕШНИХ МЕСТ
49. Генри Рот. НАВЕРНО ЭТО СОН
50. СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ
ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
51. Моше Шамир. ОН ШЕЛ ПО ПОЛЯМ
52. Ахарон Мегед. ЗА СЧЕТ ПОКОЙНОГО
53. Давид Маркиш. ПРИСКАЗКА
54. МАКОВЫЙ ХОЛМ. Рассказы о жизни в киббуцах
55. Джон Орбах. РИКША
56. Иосеф Гедалия Клаузнер. КОГДА НАЦИЯ БОРЕТСЯ
ЗА СВОЮ СВОБОДУ
57. Исаак Бабель. ДЕТСТВО И ДРУГИЕ РАССКАЗЫ
58. Проф. И. Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 1
59. Проф. И. Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 2
60. Андре Шварц-Барт. ПОСЛЕДНИЙ ИЗ ПРАВЕДНИКОВ
61. Эммануэль Литвинов. ПУТЕШЕСТВИЕ ПО МАЛОЙ
ПЛАНЕТЕ
62. Владимир (Зеев) Жаботинский. ИЗБРАННОЕ
63. Мартин Бубер. ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
64. Макс И. Даймонт. ЕВРЕИ, БОГ И ИСТОРИЯ
65. Сол Беллоу. ПЛАНЕТА м-ра СЭММЛЕРА
66. ЕВРЕЙСКАЯ ИСТОРИЯ И РЕЛИГИЯ. Сборник:
И. Кауфман. Библейская эпоха
Л. Финкелстайн. Еврейская вера и претворение ее в жизнь
Ш. Эттингер. Корни современного антисемитизма
67. А. Суцкевер. ЗЕЛЕНЫЙ АКВАРИУМ

68. АНТИСЕМИТИЗМ В СОВЕТСКОМ СОЮЗЕ. Сборник
69. СКОПУС. Антология поэзии и прозы писателей-репатриантов из СССР
70. Ури Дан. ОПЕРАЦИЯ ЭНТЕББЕ
71. Моше Шамир. СВОИМИ РУКАМИ
72. Л. Коллинз и Д. Лапьер. О, ИЕРУСАЛИМ!
73. М. Новомейский. ОТ БАЙКАЛА ДО МЕРТВОГО МОРЯ
74. М. Гесс. РИМ И ИЕРУСАЛИМ
75. Ф. Кандель. ВРАТА ИСХОДА НАШЕГО
76. Ф. Баазова. ПРОКАЖЕННЫЕ
77. А. Шлионский. ГОРЫ ГИЛЬБОА
78. Иехуда Бурла. ПОХОЖДЕНИЯ АКАВЬИ
79. Х. Н. Бялик и И. Х. Равницкий. АГАДА
80. ИСКУССТВО В ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ
81. ДВЕ КОНЦЕПЦИИ ЕВРЕЙСКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ:
Б. Динур. Исторические основы возрождения Израиля
С. Дубнов. Письма о старом и новом еврействе
82. ЕВРЕЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ПОЭЗИЯ В ИСПАНИИ
83. Ханох Бартов. ВЫДУМЩИК
84. Гилель Бутман. ЛЕНИНГРАД — ИЕРУСАЛИМ С ДОЛГОЙ ПЕРЕСАДКОЙ
85. Жак Дерожи. ТАЙНА СУДНА „ЭКСОДУС-1947”
86. Цивья Любеткин. В ДНИ ГИБЕЛИ И ВОССТАНИЯ
87. М. Стейнберг. ОСНОВЫ ИУДАИЗМА
88. А. Кестлер. ВОРЫ В НОЧИ
89. Я СЕБЯ ДО КОНЦА РАССКАЗАЛА. Сборник стихов
90. Ада Серени. КОРАБЛИ БЕЗ ФЛАГОВ
91. Иехуда Атлас. ХОТЬ НА ВИСЕЛИЦУ
92. М. Стейнберг. КАК СОРВАННЫЙ ЛИСТ
93. Н. Полетика. ВИДЕННОЕ И ПЕРЕЖИТОЕ
94. Эли Визель. ЛЕГЕНДЫ НАШЕГО ВРЕМЕНИ
95. Альбер Мемми. ОСВОБОЖДЕНИЕ ЕВРЕЯ
96. Шломо Авинери. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ
97. МЫ НАЧИНАЛИ ЕЩЕ В РОССИИ. Воспоминания
98. Хаим Градэ. АГУНА (БЕЗМУЖНЯЯ ЖЕНА)
99. Луи Финкелстайн. РАББИ АКИВА
100. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 1
101. Хаим Вейцман. В ПОИСКАХ ПУТИ. Книга 2
102. Муля М. Мардор. СЕКРЕТНАЯ МИССИЯ

103. Феликс Розинер. СЕРЕБРЯНАЯ ЦЕПОЧКА
104. Владимир Лазарис. МОЯ ПЕРВАЯ ВОЙНА
105. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 1
106. Михаэль Бар-Зохар. БЕН-ГУРИОН. Биография. Книга 2
107. ИВРИТ — ЯЗЫК ВОЗРОЖДЕННЫЙ. Сборник статей
108. Ахарон Аппельфельд. ПОРА ЧУДЕС
109. Гилель Бутман. ВРЕМЯ МОЛЧАТЬ И ВРЕМЯ ГОВОРИТЬ
110. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 1
111. Голда Меир. МОЯ ЖИЗНЬ. Книга 2
112. Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 1
112. Василий Гроссман. НА ЕВРЕЙСКИЕ ТЕМЫ. Книга 2
113. В ОТКАЗЕ. Сборник
114. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ. Книга 1
115. Гершом Шолем. ОСНОВНЫЕ ТЕЧЕНИЯ В ЕВРЕЙСКОЙ МИСТИКЕ. Книга 2
116. Эфраим Урбах. МУДРЕЦЫ ТАЛМУДА
117. В ПОИСКАХ ЛИЧНОСТИ. Сборник рассказов современных израильских писателей
118. Владимир (Зеев) Жаботинский. ПОВЕСТЬ МОИХ ДНЕЙ. Воспоминания
119. Оскар Минц. ПРИЗМЫ
120. Игал Аллон. ЩИТ ДАВИДА
121. Моше Даян. ЖИТЬ С БИБЛИЕЙ
122. Иерухам Кохен. ВСЕГДА В СТРОЮ. Записки израильского офицера
123. Исраэль Таяр. СИНАГОГА — РАЗГРОМЛЕННАЯ, НО НЕПОКОРЕННАЯ
124. Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 1
125. Виталий Рубин. ДНЕВНИКИ. ПИСЬМА. Книга 2
126. Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 1
127. Анита Шапира. БЕРЛ. Книга 2
128. Хаим Гвати. КИББУЦ: ТАК МЫ ЖИВЕМ
129. Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И ЕВРЕИ. Книга 1
130. Виктория Левитина. РУССКИЙ ТЕАТР И ЕВРЕИ. Книга 2
131. Януш Корчак. ИЗБРАННОЕ
132. Ашер Бараш. ИСТОРИЧЕСКИЕ НОВЕЛЛЫ
133. Ицхак Орен (Надель). МОЯ КАМЕНОЛОМНЯ
134. Андре Неер. КЛЮЧИ К ИУДАИЗМУ
135. Ицхак Зив-Ав. ГОВОРЯТ, ЕСТЬ СТРАНА...

136. Эрбер Ле Поррье. ВРАЧ ИЗ КОРДОВЫ
137. ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и развитие.
Книга 1
138. ГОСУДАРСТВО ИЗРАИЛЬ. Становление и развитие.
Книга 2
139. ИЗРАИЛЬ. Географический справочник
140. Шломо Гилель. С ВЕТРОМ ВОСТОКА
141. М. Бейзер. ЕВРЕИ В ПЕТЕРБУРГЕ
142. Абба Ковнер. КНИГА СВИДЕТЕЛЬСТВ
143. Авидор Шинан. МИР АГГАДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
144. Давид Роскис. ВОПРЕКИ АПОКАЛИПСИСУ
145. Томас Манн. О НЕМЦАХ И ЕВРЕЯХ
146. Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 1
147. Рамбам (Маймонид). ИЗБРАННОЕ. Книга 2
148. И. Ахарони, Б. Рутенберг. ПО СЛЕДАМ ЦАРЕЙ
И БУНТАРЕЙ
149. И. Гутман, Х. Шацкер. КАТАСТРОФА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ
150. Амос Эттингер. СЛЕПОЙ ПРЫЖОК
151. Феликс Кандель. СЛОВО ЗА СЛОВО
152. Ицик Мангер. ЖИЗНЬ В РАЮ
153. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 1
154. Леон Юрис. МИЛАЯ, 18. Книга 2
155. Коннор О'Брайен. ОСАДА
156. И. Башевис-Зингер. Сборник рассказов
157. Давид Шахар. ЛЕТО НА УЛИЦЕ ПРОРОКОВ
158. Владимир (Зеев) Жаботинский. САМСОН НАЗОРЕЙ

МОЛОДЕЖНАЯ СЕРИЯ

1. Рут Сэмюэлс. ПО ТРОПАМ ЕВРЕЙСКОЙ ИСТОРИИ
2. Дорит Оргад. МАЛЬЧИК ИЗ СЕВИЛЬИ
3. Ури Орлев. ОСТРОВ НА ПТИЧЬЕЙ УЛИЦЕ
4. Амос Оз. СУМХИ
5. Шмуэль Хуперт. ЛЬВЫ В ИЕРУСАЛИМЕ
6. Й. Сегал. ТАК ПОСТУПАЛИ НАШИ МУДРЕЦЫ
7. Яэль Розман. МОЙ РОМАН С БЕН-ГУРИОНОМ
И ПНИНОЙ
8. Двора Омер. ПЕРВЕНЕЦ ДОМА БЕН-ИЕХУДЫ
9. Сами Михаэль. ПАЛЬМЫ В БУРЮ
10. Шмуэль Авидор-Хакохен. И СОТВОРИЛ БОГ...

11. Двора Омер. ЛЮБИТЬ ДО КОНЦА
12. Юрий Суль. ПАРТИЗАНЫ ДЯДИ МИШИ
13. Ицхак Ной. РОН И ДЖУДИ
14. И. Башевис-Зингер. ГАСНУЩИЕ ОГНИ. Сборник рассказов
и сказок для детей
15. Эстер Файн. ХАДАС
16. Н. Гутман и Э. Бен-Эзер. МЕЖДУ ПЕСКАМИ И
НЕБЕСНОЙ СИНЬЮ
17. АНТОЛОГИЯ ДЕТСКОЙ ИВРИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Книга 1
18. АНТОЛОГИЯ ДЕТСКОЙ ИВРИТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Книга 2

**ТРЕБУЙТЕ КНИГИ
ИЗДАТЕЛЬСТВА
„БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ”
ВО ВСЕХ МАГАЗИНАХ
РУССКОЙ КНИГИ**

**Наши книги можно заказать
также по адресу:
Р.О.В. 4140
91041 Jerusalem
Israel**

