

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ  
р. Зев Рапопорт, Михаил Рыжик, Давид Палант

КОММЕНТАРИИ

"Этика и поэтика" Аркадий Ковельман

"Из истории еврейской мысли" Ури Гершович

"Язык Талмуда" Михаил Рыжик

КОРРЕКТОРЫ

Давид Сафронов, Елена Драгицкая, Долорес Гершович,

ГРАФИКА Бецалель Перель

ОТВЕТСТВЕННЫЙ ЗА ВЫПУСК Хаим-Аарон Файгенбаум

ДИРЕКТОР ПРОЕКТА Давид Палант

©2001

Институт изучения иудаизма в СНГ  
Израильский институт талмудических публикаций

Москва 109240, а\я 44 Иерусалим 91013, а\я 1458

We gratefully acknowledge the support  
of the Memorial Foundation  
for Jewish Culture toward this publication.

The Institute for Jewish Studies in the C.I.S.  
is grateful to the Joint Distribution Committee  
for its generous assistance in the development of our activities

Институт изучения иудаизма в СНГ выражает  
искреннюю признательность академику Е.П. Велихову,  
стоявшему у самых истоков нашей деятельности и  
дарящего нам свою дружбу и поддержку до сего дня.

Мы приносим благодарность нашему многолетнему  
другу г-ну Л.С. Черному за щедрую помощь в осуществлении  
просветительских и издательских проектов института.

Мы благодарим г-на Олега Киселева, который за годы  
нашей дружбы оказал нам существенную помощь.

В память о Этель, дочери Боруха, была оказана  
щедрая поддержка этому проекту

# СОДЕРЖАНИЕ

По направлению к Талмуду .....	ix
Аггада в Талмуде. А. Штейнзальц.....	xi
Аггада в учительном контексте. С.С. Аверинцев.....	xv
Этика и поэтика Талмуда. А. Ковельман .....	xx
Из истории еврейской мысли. У. Гершович .....	xxv
Язык Талмуда. М. Рыжик .....	xxxii
Пояснения к принципам перевода (от переводчиков) .....	xxxvi
Антология агады	
Брахот 2а, 3а .....	3
Брахот 5 .....	12
Брахот 10а .....	21
Брахот 166-176.....	28
Брахот 27б-28а.....	47
Брахот 28б.....	60
Брахот 61 .....	66
Шаббат 10б-11а.....	76
Шаббат 30б-31б.....	85
Шаббат 33б-34а .....	100
Шаббат 88а-89а.....	110
Шаббат 11б .....	126
Шаббат 119 .....	130
Шаббат 127 .....	139
Шаббат 151б-153а .....	148
Шаббат 15б .....	172
Эрувин 13б.....	182
Эрувин 53а-54а .....	190
Псахим 112.....	200
Псахим 113.....	208
Рош фа-шана 16б-17а .....	218
Йома 8б-9б .....	226
Йома 35б .....	237
Йома 38.....	245
Йома 69.....	256
Йома 74б.....	269
Йома 86а.....	276
Йома 86б .....	284
Йома 85б, 87 .....	289
Сукка 27б-28а .....	299
Указатель источников .....	309
Указатель имен .....	318
Указатель понятий .....	323

# ПО НАПРАВЛЕНИЮ К ТАЛМУДУ

*несколько слов о данном издании*

**К**ак Письменная Тора немислима в иудаизме без Торы Устной, так изучение Талмуда немислимо без использования многочисленных комментариев к Талмуду, созданных усилиями многих поколений мудрецов в течение примерно полутора тысяч лет и непрерывно пополняемых трудами выдающихся современных талмудистов. Однако как бы ни хотелось нам познакомить читателя с захватывающим миром Талмуда, мы понимаем, что добиться этого с помощью перевода невозможно. Цель, которую мы перед собой ставим, гораздо скромнее: дать хоть какое-то представление о Талмуде читателю, далекому от еврейской традиции, получившему светское образование, воспитанному в рамках иной культуры. Нам хотелось бы пробудить в нем некую первоначальную заинтересованность, которая может стать стимулом к дальнейшему серьезному изучению предмета. В попытке воплотить задуманное, мы решились на эксперимент. Коль скоро Талмуд традиционно сопровождается комментариями (страница классического издания Талмуда помимо основного текста содержит, как минимум, три-четыре раздела различных комментариев), мы нашли возможным и в русскоязычном издании последовать этой традиции. Но, как уже было сказано, перевод классических комментариев для неподготовленного читателя — затея столь же бессмысленная, сколь и безнадежная. В качестве средства выражения, которое могло бы помочь русскоязычному читателю завязать разговор с Талмудом, мы

выбрали научный дискурс. (На сегодняшний день более или менее очевидны относительность "достижений" науки, особенно гуманитарных дисциплин, и бесосновательность ее претензий на истину, но вместе с тем, нельзя не признать, что ее язык стал в наше время едва ли не самым распространенным и удобным средством межнационального и межкультурного общения.) Итак, мы собрали коллектив русскоязычных авторов, представителей той культуры, к носителям которой обращено настоящее издание, — людей, в фокусе профессиональных интересов которых оказался Талмуд (у каждого — применительно к сфере его научных занятий), — и предложили им прокомментировать тексты данной антологии. Согласно нашему замыслу, отправной точкой этих комментариев должен быть не Талмуд, а такие области, как филология ("Язык Талмуда"), история философии ("Из истории еврейской мысли"), культурология ("Этика и поэтика"). Эти комментарии заведомо не призваны отразить суть Талмуда (что, пожалуй, и невозможно), их авторы пытаются, используя подходы, выработанные в рамках определенных областей современного знания (так что общие конвенции и способ рассуждений должны быть в той или иной степени знакомы читателю), прочертить путь **по направлению к Талмуду**. И если текст перевода, сопровождаемый примечаниями и пояснениями, обращен к своему адресату из инокультурного пространства, то задача указанных комментариев — перекинуть мост к Талмуду с того берега, на котором находится сам читатель. Именно это встречное движение представляется нам чрезвычайно существенным и плодотворным, несмотря на определенную проблематичность такого хода, и в нем — суть нашего эксперимента. Однако читатель должен все время иметь в виду, что "прорубаемые" этими комментариями "окна" в Талмуд — только "окна", но никак не сам Талмуд. Кроме того, нужно учитывать, что каждый из комментариев отражает точку зрения автора или той научной школы, которую он представляет. Высказываемые заключения и выдвигаемые гипотезы отнюдь не бесспорны и не всегда совпадают с точкой зрения традиции. И все-таки есть нечто традиционное в этом собрании (возможно, первых изначально написанных по-русски) комментариев к Талмуду: это столь свойственный талмудической литературе плюрализм мнений и открытость спору, дискуссии.

Коллектив, работавший над данным изданием, состоит из людей разных взглядов и различных мировоззренческих позиций. То, что объединило их, — это интерес к Талмуду. И если удастся передать этот интерес читателю, то нашу задачу можно будет считать выполненной.

# АГГАДА В ТАЛМУДЕ

*предисловие р. Адина Штейнзальца*

Почти невозможно дать определение понятию "аггада". Это связано как с многообразием возможных здесь методологических установок, так и с многочисленностью аспектов этого понятия.

Принято разделять всю Устную Тору на две части: галаха и аггада. И в определенном смысле все то, что не является галахой (или обсуждением, касающимся галахи), — это аггада.

Но если все-таки попытаться найти хоть какую-то позитивную формулировку, то можно сказать, что галаха имеет дело с установлениями и включает в себя рассуждения, ведущие к однозначному выводу, в соответствии с которым необходимо поступать, идти по жизненной стезе (отсюда сам термин "галаха", от הלך — "ходить", "идти"). Аггада же — это высказывания и повествования, которые вовсе не обязаны сводиться к определенному практическому выводу. Слова аггады не обязаны завершаться каким бы то ни было решением (отсюда термин "аггада" — "сказ", "повествование").

Сказанное, однако, не означает, что аггадическая часть Устной Торы, дошедшая до нас как в сборниках мидрашей, так и в литературе Мишны и Талмуда, представляет собой забавные байки, своего рода развлекательную литературу. Аггада призвана поучать и наставлять; ее рассказы, касающиеся прошлого или жизни различных мудрецов имеют назидательное значение, а иногда заключают в себе и прямые указания. При этом, как уже было сказано, для аггады характерно то, что затрагиваемые в ней проблемы не предполагают однозначного решения.

Рассуждения галахической части Устной Торы, напротив, приводят к практическому заключению, к указанию, как человек должен поступать в той или иной ситуации. Галаха охватывает чрезвычайно широкий круг проблем, она занимается установлениями как в области ритуала и молитвы, так и, например, в области уголовного права. И хотя, в принципе, галаха занимается вещами, касающимися обязанностей еврея в повседневной жизни, зачастую рассматриваемые проблемы имеют отвлеченный абстрактный характер, рассматриваемые казусы часто представляют собой довольно редкое стечение обстоятельств, пограничные случаи, определяющие область применения того или иного закона. Вместе с тем, даже обсуждая редкие и, казалось бы, далекие от

реальности ситуации, галаха стремится к выработке конкретных указаний, которые обязывают действовать так, а не иначе.

Агада включает в себя самые разнообразные темы, которые невозможно подвести под единое обобщающее определение; в ней затрагиваются и этические, и теологические, и философские проблемы. Большая часть агады содержит толкования Писания: от комментариев стихов до объяснений библейских историй. В ней можно встретить рассказы о библейских героях и о мудрецах Талмуда различных поколений. Кроме того, агада содержит советы и наставления в разных сферах: по вопросам здоровья, семейной жизни, ведения сделок и т.д.

Корпус литературы, называемый Устной Торой, содержит немало книг, которые представляют собой сборники агады, скомпонованные по самым разнообразным принципам. Среди них есть книги, упорядоченные в соответствии с последовательностью повествования в Писании (в основном это мидраши, толкующие Тору), есть выстроенные согласно хронологии (например, "Пиркей де рабби Элиэзер" или "Седер олам"), а также книги, посвященные определенным темам и не следующие какому-то установленному порядку (например, "Танна де-вей Элиягу"). Древние сборники агады, по порядку комментирующие Писание, многочисленны и представляют собой в основном собрания агадических мидрашей, в которых лишь изредка можно встретить небольшие вкрапления галахи. Большая часть агадических мидрашей была создана в Эрец-Исраэль и отредактирована, в основном, в V-VII вв.

Особое место агада занимает в Талмуде. Несмотря на то, что Талмуд рассматривает прежде всего галахические вопросы, довольно значительную его часть составляет агадический материал. Агада составляет довольно значительную часть Вавилонского Талмуда (в Иерусалимском Талмуде ее значительно меньше, что объясняется, по-видимому, тем, что агада, созданная в Эрец-Исраэль, включалась в упомянутые выше сборники мидрашей). При этом доля агады в разных трактатах различна: в одних она занимает примерно треть всего объема, в других ей отводится гораздо более скромное место. Агада в Талмуде упорядочена совершенно не так, как в сборниках агадических мидрашей. В принципе, агада в Талмуде связана с галахой, переплетена с ней. Зачастую переход от галахи к агаде почти незаметен: галахические рассуждения сопровождаются агадой, тематически связанной с обсуждаемым вопросом. Поэтому агаду в Талмуде невозможно рассматривать отдельно, не принимая во внимание общий контекст, весь ход талмудических рассуждений, где агада и галаха, как правило, переплетаются. И хотя мудрецы Талмуда прекрасно их различали (в эпоху Талмуда наряду с учеными, которые занимались в основном галахой, были и те, кто занимался по большей части агадой, — их называли *раббанан де-агада*), эти два жанра выглядят в Талмуде неразделимыми и дополняющими друг друга. Иногда это взаимодополнение столь значимо, что невозможно полностью понять разбираемый вопрос или рассматриваемую тему, не приняв во внимание оба аспекта: и галахический, и агадический.

Существуют и другие отличия агады в Талмуде от агады, содержащейся в сборниках мидрашей. Например, и в Талмуде можно найти агадические толкования Писания, но они не занимают в нем центральное место, в отличие от агадических мидрашей, особенно следующих порядку повествования в Писании. И с точки зрения

содержания аггадические высказывания в Талмуде отличаются от тех, что включены в большинство сборников мидрашей. Аггада в Талмуде, рассказывая о героях Писания, в большей степени склоняется к построению цельного нарратива, при этом толкуемый фрагмент Писания раскрывается с неожиданной стороны, а иногда стих Писания становится зачином новой талмудической истории (*maase*). Рассказы о деяниях знаменитых людей как литературный жанр вообще характерны для аггады в Талмуде: в них повествуется и о прошлом, и о настоящем, и о библейских персонажах, и о мудрецах Талмуда, и о героях других народов. Аггадические советы и наставления различного рода мы находим в Талмуде в более концентрированной форме, чем в сборниках мидрашей, — например, в нем встречаются довольно большие фрагменты, состоящие целиком из медицинских советов или наставлений по каким-либо иным специфическим вопросам. Еще одна особенность талмудической аггады заключается в способе организации материала. В сборниках мидрашей, как уже сказано, его основой является или порядок повествования в Писании, или хронология. В Талмуде же место и структура аггады определяются ассоциативными законами построения талмудического дискурса: связь между различными высказываниями обусловлена либо темой (одно высказывание следует за другим потому, что раскрывает некоторый дополнительный аспект темы, затронутой в первом), либо упоминанием одного и того же стиха, либо именем мудреца, которому приписывается авторство двух различных высказываний, не обязательно связанных на смысловом уровне, а иногда ассоциативная связь еще более тонка: когда последовательность фрагментов определяется структурным сходством или логикой тематических переходов.

Кроме того, у Талмуда (а, следовательно, и у талмудической аггады) существует еще одна особенность: это тексты, которые многократно редактировались. Редакторская работа, которая не сразу бросается в глаза, состояла, помимо всего прочего, в скрупулезном выборе слов и стремлении к предельной точности выражения мысли. Ни в одном сборнике мидрашей аггадический материал не выверялся с такой тщательностью и не вычитывался столь придирчиво, как в Талмуде. Поэтому общепринято, что не только галаха, но и аггада в нем представляют собой наиболее авторитетную часть Устной Торы, и поэтому аггадические высказывания в Талмуде имеют больший вес, нежели в других ее разделах.

Предлагаемая читателю антология талмудической аггады, естественно, фрагментарна. Попытка вычлнить всю аггадическую часть Талмуда была предпринята на рубеже XV-XVI вв. р. Яаковом бен Шломо Ибн Хабибом, который составил многотомное собрание аггады "Эйн Яаков". Мы не задавались целью ознакомить русскоязычного читателя со всей содержащейся в Талмуде аггадой, наша антология включает лишь незначительную ее часть. Поэтому перед нами стояла проблема выбора фрагментов. Однако мы изначально не собирались составлять книгу, которая включала бы в себя наиболее "важные", "поэтические" или "интересные" отрывки. В их выборе определяющую роль играли несколько факторов, как концептуально значимых, так и чисто внешних. Поскольку нам не хотелось, чтобы читатель столкнулся с чередой разрозненных высказываний, то мы старались выбрать более или менее объемные, пронизанные единой темой или общей идеей фрагменты или же те, содержание которых могло бы, на наш взгляд, заинтересовать и неискушенного читателя. Другой фактор связан с тем,

что большая часть аггадического материала повествует о библейских героях, апеллирует к библейским сюжетам, основывается на библейских стихах. Для понимания материала такого рода необходимо свободно ориентироваться в ивритском тексте Писания. Вовсе исключить подобные фрагменты мы не могли, но старались выбирать те из них, в которых речь идет о героях и сюжетах, известных каждому образованному человеку. Еще одно ограничение связано с жанровыми особенностями: многие аггадические высказывания Талмуда основаны на стихах Писания и представляют собой мидраш, где огромное значение имеет игра слов, требующая от читателя понимания нюансов библейской и талмудической лексики. Многие из этих мидрашей практически непере-  
водимы на другой язык, и мы старались по возможности избегать фрагментов, насыщенных такого рода толкованиями. Еще одним фактором было стремление по возможности избегать экзотического материала, обращаться к текстам, которые могли бы быть значимыми не только в рамках отдельной культуры, но имели бы универсальное значение. При этом, однако, следует помнить, что при всех сходствах, которые можно обнаружить между аггадой, с одной стороны, и поэзией, философской или фольклорной литературой других народов, с другой, Талмуд, тем не менее, всецело принадлежит еврейской культуре. Мир его понятий, система образов характерны для творчества конкретного народа в определенную эпоху. Мы пытались, насколько это возможно, прояснить контексты, в которых должен рассматриваться приводимый нами материал, однако, это, конечно, не решает проблему в полной мере. Поэтому каждому, кто возьмет на себя труд изучить эту книгу, следует попытаться не только прочитать и понять текст, но и мысленно соотнести себя с тем духовным миром, которому принадлежат галахические и аггадические построения Талмуда. Мы надеемся, что соприкосновение с этим миром, который и близок и далек, чужд, но вместе с тем затрагивает самые чуткие струны души, даст нечто большее, чем экскурсия по чужой стране, поможет возникнуть интеракции, когда соединяются близкое и далекое, и близкое воспримется по-новому в свете того, что казалось далеким. И, возможно, следуя этим путем, читатель обнаружит, что некоторые стороны унаследованной им культуры связывают его с этим волшебным, поэтическим и наполненным напряжением мысли миром. Но этот путь потребует от читателя значительных усилий, ибо, в конечном счете, Талмуд (даже в своей аггадической части) — не книга для чтения, которую можно, не утруждая себя, пролистать на досуге. Чтобы по-настоящему понять и оценить тексты данной антологии, мало просто прочесть их — возможно, придется не раз вернуться к прочитанному. Ибо только при серьезном и вдумчивом отношении к этим текстам можно надеяться на встречу с миром Талмуда.

# АГГАДА В УЧИТЕЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

Аггадические тексты — совсем особый элемент Талмуда, вводимый с намерением увлечь и в известном смысле развлечь читателя, как бы цветок, вносящий игру красок и запахов в более строгий облик растения в целом. Но цветок — не внешнее украшение, иноприродное ветви, прикрепленное к ней; он принадлежит именно тому растению, из которого он вырастает. Аггада — не особый литературный жанр для любителей словесности, конституирующий себя именно в качестве такового, но именно функциональная составляющая Талмуда как целого. Эти тексты рассчитаны не на тот тип прочитывания, который привычен нам (хотя бы и по отношению к литературе "серьезной", в частности набожной, к религиозным книжкам, и тем более по отношению к текстам развлекательным), — но на восприятие в контексте сугубо учительном, сакрально-школьном. Даже у язычников классической древности чтение как психофизический процесс было не совсем таким, как наше чтение глазами, хотя бы потому, что они, как мы знаем, нормально проговаривали читаемое (вспомним, как удивлен был Августин, увидев, что Амвросий Медиоланский читает беззвучно<sup>1</sup>). И все-таки в их

---

<sup>1</sup>Confess. VI, 3, 3: "...Cum legisset, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. <...> Sic eum legentem vidimus tacite <...>" ("Когда читал он, глаза его водимы были по страницам и сердце вникало в уразумеваемое, между тем как голос и язык пребывали в покое... Так мы лицезрели, как он читал безмолвно..."). Затем Августин ставит вопрос, было ли столь уникальное поведение связано с тем, что к Амвросию, как к религиозному наставнику, чья комната была открыта для всех желающих войти, при обычной манере чтения стали бы прислушиваться и обращаться с просьбами об истолковании читаемого (ne audire suspense et intento, si qua obscurius posuisset ille quem legeret, etiam exponere esset necesse aut de aliquibus difficilioribus dissertare quaestionibus atque huic operi temporibus impensis minus quam vellet voluminum evolveret), или просто с потребностью поберечь усталый голос. Здесь бытовая ситуация из повседневной жизни религиозного наставника структурно не так уж далека от аналогичных ситуаций в жизни еврейских рабби: мы живо ощущаем, насколько публичным, лишенным приватности был хотя бы потенциально каждый момент их жизни, и насколько публичным ощущался процесс чтения, к которому естественно прислушивается каждый оказавшийся поблизости случайный свидетель. Не менее характерно и представление, что рецитируемый текст неминуемо должен вызывать вопрос: почему это сказано именно так. Понятие "темного" места (so qua obscure...) в применении к тексту сакральному было значительно шире, чем мы это можем представить себе. Один из бесчисленных талмудических примеров: в Мишне (Брахот 4:3) сообщается, что раббан Гамлиэль велел читать каждый день *Шмоне эсре* ("восемнадцать"); казалось бы, тут нет ничего "темного", но соответствующий раздел Гемары в Иерусалимском Талмуде начинается вопросом: "И почему восемнадцать?". В некотором смысле можно сказать, что долг верующего в сакральность сакрального текста, а значит, в его многозначность, побуждал переспрашивать в ответ на самые ясные по видимости слова: а почему? Не спросить

обиходе чтение литературного, или философского, или ученого текста могло приобрести далеко заходящую автономность, имплицитную, в частности, возможность артикулированной установки читателя-ценителя на гедонистическое любование текстом, на критический читательский вердикт и т. п. В контексте сакральной учительности все существенно меняется. Текст рассчитан не на прочитывание, а на изучение в рамках передачи и восприятия "изустной Торы". Стоит задуматься над тем, как же много ключевых слов еврейской сакральной письменности, образованных от разных корней, означают, собственно, учение, изучение и научение: и обозначение первой и важнейшей части Писания (*Танаха*) — *תורה* "научение", (от корня *ירה*), что в греческом языке Септуагинты и христианства было передано как νόμος<sup>2</sup> (причем и эта лексема семантически шире, чем "закон")<sup>3</sup>; и обозначение главной части Предания, "изустной Торы" — *תלמוד*, "учение" (от корня *למד*), и обозначение фундаментальной части Талмуда — *משנה*, "повторение" (от *שנה*, в связи с чем носитель русского языка может вспомнить русскую поговорку "повторены — мать ученья"), а также *מדרש* (от корня *דרש*). В связи с

термином "Мишна" можно подумать о коррелирующем с ним термине *גמרא*, "восполнение" (от корня *גמר*); к тому же семантическому ряду, ориентированному на понятие *повторения-восполнения-прибавления*, принадлежит термин *תוספתא*. Все эти лексемы в их приложении к памятникам священной словесности интересны, между прочим, еще и тем, что, прекрасно соответствуя идее сакральной педагогики, включающей повторения и дополнительные разъяснения пройденного, они решительного несовместимы с основополагающим уже для античной и тем более для новоевропейской литературной культуры концептом текста как "*произведения*" (греч. *ἔργον*, лат. *opus* и т. д.), т. е. как замкнутого в себе микрокосма, к которому ничего нельзя добавить, который имеет, как разъяснил Аристотель, в себе самом свое начало, свою середину и свой конец<sup>4</sup>. У Аристотеля и его античных и новоевропейских продолжателей снова и снова очень отчетливо формулируется идеал литературного произведения как пропорционально целого, внутри которого все составляющие должны быть соразмерны друг другу; в частности, произведение должно иметь зачин, соотнесенный по законам пропорции с темой, слогом и объемом произведения, как тема, слог и объем должны быть в свою очередь взаимно прилажены<sup>5</sup>. Произведение обладает собственным масштабом; оно может иметь "большой" масштаб, "большую" меру, являя собой, по Вергилию *maius*

так, т. е. предположить, что какой-либо сакральный текст не нуждается в усилении интерпретирующей мысли, было бы грехом против его святости. Это очень важная методологическая предпосылка для любого разговора о библейской экзегезе.

<sup>2</sup>Уже у языческого автора Диодора Сицилийского (кн. 1, гл. 94, 1) слово νόμος прилагается к дару, полученному Моисеем от "Иао", т. е. к Синайскому Откровению.

<sup>3</sup>Это определяется хотя бы ее явственной этимологической связью со словами *νέμω / νομίζω*.

<sup>4</sup>Ближайшим образом это относится к характеристике трагедии: "Нами принято, что трагедия есть подражание действию законченному и целому... А целое есть то, что имеет начало, середину и конец. Начало есть то, что само не следует необходимо за чем-то другим. Конец, наоборот, есть то, что само естественно следует за чем-то по необходимости или по большей части, а за ним не следует ничего другого". ("Поэтика" 7, 1450b 23-29, пер. Гаспарова).

<sup>5</sup>Прекрасное — и животное и всякая вещь, которая состоит из частей, — не только должно эти части иметь в порядке, но и объем должно иметь не случайный..." и т. д. ("Поэтика" 7, 1450b 34-36, пер. М. Гаспарова).

opus — соответственно своему предмету и своей цели. Именно потому произведение может и должно быть пропорционально, что оно целое; это значит — автономное целое, само-себе-целое. Право и обязанность соразмерности частей есть знак статуса целого. Но все это относится к произведению в аристотелевском смысле; важно понять, что статус текстов, о которых мы говорим, — принципиально иной.

Если адресат текста — не совсем "читатель" в античном и тем более новоевропейском смысле, то возникновение текста мыслится не совсем как его "создание"; текст здесь не "сочиняют", вообще не "пишут", но "записывают", и предмет записывания — предсуществовавшее, однако доселе не записанное и даже запретное для записывания священное предание, изустная Тора (תורה שבעל פה). Основополагающая для всей

области талмудической словесности идея "записывания", поздней фиксации более раннего устного текста, — это никак не фикция, не *ria fraus*, но, разумеется, именно идея, не тождественная эмпирии, а с определенной дистанции эмпирию определяющая. Созаемся, что наши академически-профессиональные литературоведческие и "культурологические" знания и представления о том, как реально происходит реализация этой идеи на уровне эмпирии, не отличаются конкретностью и ясностью: в нашем мире, как правило, все изначально записывается, и нам явно недостает опыта, чтобы достаточно реалистично вообразить себе устную передачу предания<sup>6</sup>. С этим связана, между прочим, непривычная для нас неопределенность хронологической локализации текстов, связанных с конкретными именами датируемых исторических персонажей: время жизни "сказавшего" — одно, время записи предания — другое, и как между этими достаточно далеко отстоявшими координатами разместить формулировку изречения, или, еще более того, версию нарративного эпизода?

Нам приходится делать некоторое усилие, чтобы понять, как это вместо литературного зачина, подлежащего компетенции аристотелевских правил, разделы Талмуда снова и снова вводятся единообразными формулами: רבי אמר, אמר רב, תנו רבנן и т. п.

Это, конечно, не литературный прием, как риторическая анафора или, скажем, повторение вводной формулы "καὶ τόδε Φοκυλίδου" в начале стихотворных изречений этого древнегреческого лирика архаической эпохи<sup>7</sup>. С другой стороны, единообразие таких формул отнюдь не случайно, но, напротив, принципиально; только функция этого единообразия — не риторична, единообразие свидетельствует и удостоверяет погруженность текста вовнутрь школьного процесса. Мы, обучающиеся, должны знать, что и это, и то, что за ним последует, суть уроки "наставников наших", вернее, один длящийся урок в школе Бога, продолжительность которого — целый "олам". Риторическая вариативность вводной формулы, очевидно, была бы педагогически нежелательной, и притом не только потому, что отвлекала бы внимание учащихся, но и

<sup>6</sup>Методологически сходные проблемы встают при попытках реконструкции генезиса евангельских текстов. Наиболее живые (т. е. не успокаиваемые конвенциональностью профессионального жаргона) умы среди христианских библеистов отмечали это; в качестве примера можно назвать У. Ф. Олбрайта.

<sup>7</sup>О культурном контексте и смысле этого и подобных казусов, а также об их отношении к введению имен в т. н. "надписания" Тегиллим (Псалмы) и Мишлей (Притчи) нам приходилось рассуждать в статье: "Авторство и авторитет", опубликованной в сб.: Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания // Отв. редактор П. А. Гринцер. М., 1994, с. 105-125 (перепечатана в сб.: С. С. Аверинцев. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996, с. 76-100).

потому, что создавала бы неясность в том, что касается равного авторитетного статуса различных изречений, непрерывной гомогенности длящегося урока.

Достаточно специфичен и предмет урока, о котором мы говорим. Это тот же предмет, что и в первом "научении" — в "писанной" Торе: ברית, завет Бога с Его народом. Внимание с уникальной исключительностью сосредоточено на нем, отторгая темы, присутствующие во всех мифологических, раннефилософских и мифических системах "народов земли", отторгая все, что могло бы отвлечь от единственного предмета. Нельзя спрашивать מה למעלה, מה למטה, מה לפני, מה לאחור "что сверху, что внизу, что прежде и что после" (Мишна, Хагига 2:1) — над пространственно-временными пределами Завета, под ними, прежде них и после них. В этой связи можно вспомнить известные рассуждения о том, что Книга Бытия начинается с литеры ב ("бэйт"), форма которой напоминает отграничивающую скобку, а имя означает "дом", чтобы напомнить, что предмет книги есть замкнутый в себе "дом", отграниченный

справа, т. е. от того, что ему предшествовало. Библия антропоцентрична не вопреки, но именно в силу своей теоцентричности. Отсечены спекулятивные попытки увидеть все какими-то иными глазами, чем человеческие, выйти за пределы человеческой меры, в то, что "прежде" и что "после". Между тем мифологическое сознание искало прежде всего такой выход. В этом смысле крайняя противоположность Торе — традиция индуизма, включающая учение о продолжительности одного дня Брахмы, равной 3110400000 человеческих годов, о цикличной смене махаюг и т. п.; (например, мы сейчас переживаем космический "вечер", начавшийся 17 февраля 3102 г. до н.э., причем после очередного конца света придет новое начало, и так до бесконечности). Сравнительно скромнее оперирование цифрами в зороастризме, где в центре стоит период "всего" в 12 000 лет. Это увлечение большими числами, характерное также для различных проявлений гностицизма вплоть до форм современной "эзотерики", направлено на то, чтобы пережить магически-шаманское ощущение выхода за пределы человеческого мира. Но для еврейской традиции человеческий мир есть "дом" Завета.

Тема тем Торы — Завет. В этом смысле все разговоры о присущих ей космогонии и космологии, о так называемом "библейском образе мира", рискуют подпасть недоразумениям. Судьям Галилео Галилея, защищавшим против него космологию Птолемея, казалось, что они защищают космологическую доктрину Пятикнижия. Но еще вопрос, существует ли такая доктрина. Рассказ о том, как Йегошуа остановил течение дня над Гаваоном (Нав. 10:12-13), — это рассказ о Завете и о верности Бога Своему Завету, о чуде и о милости, а не о небесной механике, не информация о том, как вращаются колесики в небесных часах (любимый образ новоевропейской культуры, ср. у Шиллера Weltenuhr) и в какую точку нажимает перст Бога, чтобы их остановить. Естественно, в Торе, говорящей, как известно, "на языке людей", не может вовсе не быть космических образов, без которых не обходится ни язык поэзии, ни язык повседневного общения; но их функция каждый раз не космологическая.

Возвращаясь от Торы к талмудической словесности, целью которой было необходимое практическое и, если угодно, прозаическое "заземление" учения о Завете, его обращения на конкретные реалии жизни человека, мы не можем не удивляться тому,

<sup>8</sup> Ср., например, F. Weinreb. Die Symbolik der Bibelsprache, 5. Aufl. Bern, 1981, S. 22-23; 61-62; 87-88.

что перед нами разворачивается неутомимое и нескончаемое рассмотрение всякого рода возможных "казусов совести" (ср. латинское выражение "casus conscientiae"). Нас не должен смущать негативный эмоциональный ореол, какой приобрел в новоевропейском обиходе термин "казуистика". Всякая религиозная, но также и моральная система<sup>9</sup>, всерьез желающая дать своему адепту ориентиры для нравственных коллизий, встречающихся ему в жизни, не может обойтись без самого серьезного внимания к казуистике, не может исходить из представления, что она, что называется, выше этого. И если протестантские полемисты могли в конфессиональных распрях вышучивать католическую казуистику, это могло быть лишь постольку, поскольку протестантизму с его доктриной "sola fide" на поверхности как будто чуждо понятие, передаваемое в еврейской традиции термином לְוָצִיחַ. Поскольку же, однако, реальная протестантская традиция не могла обойтись без вполне определенных моральных запретов, и она должна была впустить с заднего крыльца и под другими именами все тот же казуистический метод. Присутствие этого метода в тех или иных формах — условие осуществимости, практической применимости любой моральной программы. Всякое последовательное учение об обязанностях человека требует "галахического" подхода.

И все же нападки на казуистику небеспричинны; они коренятся, по-видимому, в чисто психологической трудности долго выдерживать "сухость" этой дисциплины. Отсюда дидактическое оправдание присутствия аггадического элемента, его raison d'être. Аггада воздействует на воображение, поражает, трогает, забавляет, — только не надо представлять себе все это в соответствии с привычными моделями автономной "развлекательной литературы". Нет, это не для досужего читателя, забившегося в свой уголок.

Перед нами снова все тот же дрящущий урок, но вот учитель, вглядываясь в лица учеников, опытным взглядом примечает падение интереса — и безошибочно знает, что должен хотя бы шоком пробудить утомленные, одолеваемые дремотой умы. Вот сейчас он скажет то, от чего все станут слушать с удвоенным вниманием. Аггадическая стратегия очень глубоко связана с культурой школы, с формами религиозного учительства. Острый взгляд наставника, заглядывающий в глаза учеников, чтобы возбудить умы и побудить их к зоркости и пониманию, — вот от чего в конечном счете идут и сюжеты, и метафоры повествовательной аггады. Хотя ее мир, как мы видели, весьма далек от аристотелевского,  $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \tau\omicron\upsilon \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\omicron\upsilon \tau\omicron \Theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\omicron\alpha$  изречение Аристотеля, может быть, уместно вспомнить в связи с ней:  $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \tau\omicron\upsilon \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\omicron\upsilon \tau\omicron \theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\omicron\alpha$ , ищущему мудрости свойственно состояние удивления. Аггадические рассказы могут быть с нашей точки зрения то трогательными, то забавными или гротескными, но их константа — неожиданность, продуцирующая удивление.

*Сергей Аверицев*

<sup>9</sup>Достаточно вспомнить огромное место, которое казуистические проблемы занимают в античном стоицизме.

# ЭТИКА И ПОЭТИКА ТАЛМУДА

*Предисловие к комментарию*

Для европейского читателя Талмуд раздражающе странный. Он не соотносится ни с чем. Казалось бы, Библия должна дать ключ к его пониманию, но Талмуд не похож и на Библию, хотя и цитирует ее на каждом шагу. Здесь нет ни хроник, ни пророческих речей, ни даже деления на книги.

И все же... Мы входим под своды пестрых трактатов с запутанными переходами, и чувство странности сменяется проблесками узнавания. То здесь, то там мелькают маски из римских комедий, сцены из греческих романов. Афинские философы появляются, чтобы поспорить с еврейскими мудрецами. Мир Римской империи просвечивает сквозь ивритско-арамейскую ткань текста, расшитую латинскими и греческими словами.

Все, в том числе Талмуд, познается в сравнении. Без сравнения с греко-римской литературой невозможно понять ни суть, ни причины рождения аггады. Рождение же это было подобно термоядерному взрыву. В один прекрасный момент умерли стили и жанры, господствовавшие у евреев столетиями, и родилось нечто новое и невиданное. Объяснения этому ищут в трех взаимосвязанных событиях еврейской истории: кодификации Еврейской Библии (Танаха), поражении Великого Восстания (поражении в Иудейской Войне) и разгроме еврейской общины в Александрии (115 г.).

Последнее событие положило конец богатейшей литературе грекоязычного еврейства. Виднейшим представителем ее был Филон Александрийский, пытавшийся истолковать Библию с помощью Платона — и Платона с помощью Библии. Разрушение Иерусалима и разгром Храма в 70 г. уничтожили еврейское историописание как на арамейском и иврите, так и на греческом языке. Евреи повернулись к истории спиной и перестали вести хроники, чем они занимались столь успешно со времен царя Давида. Иосиф Флавий оказался последним еврейским историком.

Наконец, кодификация Библии, совершившаяся вскоре после разрушения Второго Храма, сделала невозможным писание новых "книг" в традиционном понимании. Полноправной "книгой" (ספר) оказывалась только книга библейская, вошедшая в канон. Все остальное попадало в разряд или "внешних книг", запрещенных к изучению, или "книг идиотов" ("идиот" — частное лицо в греческой и ивритской терминологии), запрещенных к субботнему чтению. Эта тенденция проявилась уже в заключительных

стихах Экклезиаста: "А сверх того, сын мой, остерегайся составлять много книг — конца не будет; а много читать — утомительно для плоти" (12:12).

В результате ничего подобного "Иову", "Ионе", "Иудейской войне" или философским трактатам Филона не было создано в эпоху поздней античности. И жанр и форма "книги" исчезли из творчества. Тут то на сцену и явилась Устная Тора (включавшая галаху и аггаду). Во-первых, она была устной, то есть не воспринималась как "книга". Во-вторых, в ней преобладал мидраш, то есть толкование библейских книг. Такая скромная позиция, якобы, обеспечила ей право на существование.

Эта версия кажется убедительной, если не заглядывать за границы собственно еврейской литературы. За границами же ее находилась греко-римская цивилизация, не пережившая катастрофы в 70 г., не запретившая писание новых книг, не знавшая (до поры до времени) ни Устной, ни Письменной Торы. И однако с этой цивилизацией случилось почти то же самое. Умерли или лишились сил старые жанры, и возникла новая литература, необыкновенно похожая на аггаду.

Начало Талмудического периода совпадает с началом Второй Софистики (III в.), сделавшей публичную речь наиболее почтенным и популярным видом творчества. Софисты, подобные Диону Хризостому или Элию Аристиду, собирали гигантские аудитории в концертных залах и театрах. Им противостояли еврейские рабби, среди которых также встречались "звезды", способные привлечь и удержать множество слушателей.

Не следует обманываться "устным" характером их творчества. "Устными" были и речи Цицерона, и диалоги Сократа. С. С. Аверинцев отмечал, что в классической древности авторитет устного слова — гораздо выше, чем на Древнем Востоке с его писцовой культурой. Другое дело, что и речи и диалоги записывались — или самим философом и ритором, или его учениками и слушателями. Но то же происходило и с аггадой. Сами рабби и их ученики заучивали и записывали, редактировали и издавали.

В Талмуде мы встречаем и диалог мудрецов, и проповедь, произнесенную в синагоге, и лекцию, читанную в академии (бейт-мидраше, доме учения). Они вполне сравнимы с философским диалогом и диатрибой, с речами риторов. Все прочие жанры как бы "подстраивались" под проповедь и лекцию, входили в них наподобие матрешек. Проповедник или ритор мог рассказать новеллу или притчу, басню или наставление, но все это должно было уместиться в проповедь, иметь небольшие размеры. Стиль также подстраивался под устную форму. Он был резким и энергичным, с созвучиями и игрой слов, с краткими репликами, восклицаниями и вопросами.

Аггада совпадает по времени и с греко-римскими романами (I-V вв.). Роман — последнее, незаконнорожденное дитя греческой и латинской словесности. Он не был признан своими родителями в прямом и переносном смысле. Авторство его часто сомнительно, определений и даже названий для него древними не создано, по отношению к роману мы встречаем лишь отдельные презрительные реплики. В систему аристотелевских жанров роман не укладывался. Он казался вульгарным и неприличным чтивом. А между тем, от него идет традиция европейской художественной прозы. Он и был первой художественной прозой в собственном смысле: не историей и не претензией на историю, хотя, конечно, сам жанр историографии не исчез у греков и римлян, как исчез он у евреев.

Удивительным образом художественные средства агады более всего схожи с романом. Уже то, что роман родился из разложения и синтеза старых жанров, сближает его с агадой. В особенности же роднит их смеховая стихия (речь идет прежде всего о сатирическом романе и в гораздо меньшей степени — о так называемом идеальном романе). Смех — безошибочный критерий, по которому мы можем отличить агаду от всей предшествующей еврейской литературы. Конечно, элементы смеховой культуры и иронии присутствуют в "Притчах" ("Мишлей"), в "Ионе" и других библейских книгах, но там это именно элементы, не укорененные в жанре. У агады же в принципе "смеющееся лицо" (как отмечали сами еврейские мудрецы). Не только сатирический роман, но и комедия, и фарс имеют в агаде явные параллели, позволяющие говорить даже о заимствованиях.

Агада принадлежит к той "серьезно-смеховой" литературе, о которой писал М. Бахтин. Анализ этой литературы в статьях Бахтина ("Формы времени и хронотопа в романе", "Из предыстории романного слова") удивительно подходит к агаде. То же переворачивание "верха" и "низа", карнавальность, сочетание бытового реализма с обилием чудес и фантастики (фамилиаризация чудес). Совпадение по времени не может считаться случайностью. Агада и роман возникают в лоне римской цивилизации, где ирония сопровождала фальшивую патетику, и грязный "низ" отталкивался от чинного декорума.

Чем тверже требования декорума (*дерех эрец* в еврейском варианте), тем больше эротики и вообще "неприличного". Нельзя учить Тору в загаженных переулках (именно загаженных, а не ритуально нечистых), нельзя почесывать брюхо, нельзя ученому человеку ходить босым. На этом фоне грязь и нагота особенно заметны. В Библии немыслим был бы рассказ, подобный истории о р. Элизере б. Дордья в трактате "Авода зара" (17а). Герой рассказа не пропускал ни одной проститутки. Одна из них, самая дорогая, во время любовной сцены пустила ветры и сказала: "Как эти ветры не вернуться назад, так и раскаяние р. Элизера б. Дордья не будет принято!"

И в романе, и в агаде элитарная ученость, даже изысканность, удивительным образом сходятся с народным, фольклорным началом. Бахтин считал, что фольклорные корни романа следует искать в народном смехе. Независимо от Бахтина к схожим выводам пришел Нортроп Фрай в своей книге "Светское писание: исследование структуры романа". Фрай выводил роман из народной сказки. Основная черта ее — отсутствие серьезности. Сказка прежде всего развлекает. Это не значит, что она не может приобрести иной, более возвышенный статус. Но ее исходная функция отлична от функций Священного Писания.

На наш взгляд, тот фольклор, которым пользовались агада и роман, меньше всего напоминает народную сказку в ее традиционном облике. Скорее это городской анекдот, передаваемый студентами и самими мудрецами друг другу. Таковы *милетские истории*, *сибаритские истории*, *хрейи*, *логици*, *маасе хахамим*. Подлинно простонародная сказка появляется в агаде для того, чтобы выразить отношение мудрецов Талмуда к простому народу, чтобы показать достоинство неученых и незначительных.

Не найти в агаде народных песен или заплачек, зато есть сложнейший (как набор загадок) погребальный плач по ученому или куплеты, распеваемые во время *смихи* (рукоположения) мудреца. Вообще же место поэзии занимает ритмизированная проза,

насыщенная ассоциациями, символами и риторическими фигурами. Нет равенства в числе слогов и ударений в строке, ритм хромает, но вполне ощутим. Можно предположить, что именно от этой прозы, а не от библейских псалмов, ведет свою родословную *пшют*, литургическая синагогальная поэзия. Если это предположение верно, то еврейская средневековая поэзия вполне подобна византийской, также, по мысли С. С. Аверинцева, родившейся из риторической прозы.

Наконец, подобно всей позднеантичной словесности, аггада стремилась к жанровому синтезу. Вершина синтеза у греков и римлян — роман. Он замкнут рамочной структурой - похождениями плута — или построен вокруг странствий влюбленных, разлучаемых и соединяемых. От сравнительно небольшой "Эфесской истории" роман развился до гигантской "Эфиопики". Аггада не могла себе этого позволить. Любая история поневоле не превышала размеры проповеди или лекции. Отсюда крайний лаконизм аггады. Одни и те же сюжеты занимают в романе — главы, а в аггаде — строки. Язык крайне энергичен и сжат, многое построено на намеках и недоговоренностях.

У аггады были свои пути к синтезу — сборники мидрашей и Талмуд. Сборники мидрашей классифицировали аггадические тексты и выстраивали их по определенному принципу. Талмуд связывал аггаду с галахой (еврейским правом) в нерасчленимое целое и создавал мощные смысловые массивы. Такой массив (*сугия*) мог сочетать в себе все жанры аггады и галахи — от эротической истории до фантастического рассказа, от моралистического поучения до астрологического трактата. Вавилонский Талмуд — вершина аггадическо-галахического синтеза. Вавилонских мудрецов часто упрекали (и их палестинские коллеги и ученые нового времени) в грубости духа и неспособности к художественному творчеству. Действительно, подавляющая часть *аггадот* создана палестинскими мудрецами. Но вавилоняне показали себя непревзойденными редакторами. Их работа — больше, чем редактура. Это создание оригинальных литературных форм, не похожих ни на роман, ни на циклы новелл. Отдаленную аналогию Талмуду составляют труды греческих и римских *полиматов* (многознаек) — "Аттические ночи" Авла Геллия и "Пирующие софисты" Афиная. Но *полиматов* не волновали серьезные проблемы, они интересовались всем понемножку: философией, кулинарией, комедией. Замысловатость мыслительных ходов, постоянная игра смыслами — все это было чуждым их творчеству. Напротив, Талмуд соединяет не только серьезное со смешным, ученое с фольклорным, но и легкое с тяжелым. Он требует непрерывного умственного и душевного усилия, даже когда рассказывает прелестную и занимательную историю.

Напряженный душевный труд — пожалуй, главное, что отличает аггаду от языческой прозы. Дело не в том, что р. Меир поучает, а Апулей развлекает. У обоих мы найдем и развлечение, и поучение. Но подлинного "разрывания сердец" нет ни у Апулея, ни у Эпиктета. Эмоциональное напряжение талмудической литературы связано не с сопереживанием мыслям или героям, а с чувством постоянного собственного предстояния Божьему суду и собственной причастности к национальной трагедии. Р. Йоханан б. Заккай, плачущий перед смертью (см. Брахот 5б, с. 17-18), или последний из рода Абтинас, готовый раскрыть сохраняемые в роду секреты служения в Храме, давно разрушенном (см. Йома 38а, с. 250-251) — это не образы для сопереживания. Это и есть

сам читатель или слушатель, ибо и ему суждено умереть и быть судимым, и он живет в отсутствии Храма и Иерусалима.

Но и на серьезном этическом уровне аггада и греко-римская словесность встречаются. Обе настойчиво говорят о природе человеческой и об отношениях мудреца с толпой. Греки первыми создали образ "среднего человека", слепого и нерассуждающего, следующего за стадом во все ямы и ловушки, на все преступления. Человечество — толпа, и философы не должны подчиняться ей, но только редким мудрецам удается совсем освободиться от ее влияния. Таннаи и амораи позаимствовали многие элементы этой концепции, даже само название толпы — *охлос* — из греческого перешло в арамейский и иврит. Но критика человеческой природы сочеталась у них с пылкой защитой (критикуют обычно ангелы, а защищают Бог или Моисей). Страх перед массой и невеждами сочетался с ответственностью за "многих", с сознанием долга мудреца перед людьми. Ненависть к толпе шла рука об руку с любовью (см. подробнее нашу книгу "Толпа и мудрецы Талмуда", Москва — Иерусалим, 1996).

Указанное сочетание отстраненности и ответственности много значило для аггады. Мир поздней античности распался на интеллектуалов и аудиторию. Интеллектуалы либо бежали от "многих", либо стремились овладеть их душами. "Многие" же искали и хлеба, и зрелищ, и знания. Кто составлял аудиторию проповедника, кто читал роман? Мнения исследователей колеблются в самом широком спектре: роман — литература простонародно-вульгарная, роман — литература изысканная, но дамская, роман — литература высокая и ученая. В посетителях синагоги видят то невежд, способных понять лишь простейшие назидания, то людей, знающих Писание наизусть и следящих за сложнейшими ходами мысли проповедника. Это же относится и к аудитории риториков. Очевидно одно — серьезно-смеховые жанры постоянно балансировали между "верхом" и "низом", "вульгарностью" и "элитарностью". Такого балансирования, разрывания между двумя сущностями, невозможно найти ни в Библии, ни в греческой классике. Это примета Второй и Третьей Софистики, периода Мишны и Талмуда, времени возвышения ученых элит в Средиземноморье.

Поздняя античность была "серебряным веком" человечества. Ее заслоняют "золотые века" — греческая и римская классика, библейский период еврейской истории. Демосфен и Цицерон пользуются много большим престижем, чем Апулей или Петроний. Библия известна много шире, чем аггада. Но серебряному веку присущи огромный потенциал новаторства и необыкновенно далекий полет стрелы. В конце второго тысячелетия самые престижные темы литературоведения, ежедневно обрастающие томами библиографии — еврейский мидраш и римский роман. Что говорят они душе современного человека, почему все больше романов создается в манере мидраша — это вопрос, выходящий за рамки нашего очерка.

Цель, которую мы ставили себе и в переводе и в комментариях — сделать аггаду доступной и современной, а современной она в сущности и является. Мы пытались передать читателю чувство узнавания и чувство удивления, без которых эстетическое наслаждение не может быть полным.

*Аркадий Ковельман*

# Из истории еврейской мысли

предисловие к комментарию

1

"В каждом поколении  
свои толкователи"  
*Вавилонский Талмуд,  
Сангедрин (38б)*

Какими средствами мы располагаем, чтобы заставить говорить текст многовековой давности? Реконструируя язык, на котором текст написан, мы слышим слова, произносимые им, — то из чего состоит его речь. Но он еще не говорит — не говорит с нами. Мы еще не стали теми, на чье понимание он рассчитывает. Но вот появляется учитель, толкователь, посредник — он понимает текст, текст внятен ему — и делится своим опытом. Если мы признаем его авторитет, то сможем, перенимая его опыт, приобщиться к пониманию текста. Но тексту ли мы внимаем, когда пытаемся понять его через посредника? Это старый вопрос, многократное возвращение к которому свидетельствует, по-видимому, об одной глубокой черте духовной конституции человека (тонкое осознание которой было вложено Сократом в уста царя Тамуса, беседующего с богом посредничества Тевтом<sup>1</sup>) — предпочтительности общения лицом к лицу. Это настойчивое стремление внимать именно Тексту (в качестве зафиксированного Слова), а не посреднику, есть отчасти парадоксальное, но логически ясное следствие вышеуказанного предпочтения.

Древнее сомнение в надежности посредника (посредничества) сочетается в истории западной культуры с безоговорочным, хотя и не всегда осознанным, преклонением перед тем или иным посредником, перед теми или иными опосредующими средствами. При этом с некоторых пор каждое последующее поколение, отказываясь от "устаревшего" посредничества, считает собственное прочтение древнего текста все более адекватным, все более "понимающим".

Свойственный еврейской культуре отказ от *непосредственного* прочтения текста и осознанное принятие авторитета традиции в качестве посредника между подателем

<sup>1</sup> См. Платон. Федр 274c -275b.

текста и получателем могут означать как нивелирование значимости Текста (текста как Источника), так и иное, отличное от привычного нам сегодня, восприятие текста как изменчивого, длящегося, живого слова.

О трудностях восприятия Талмуда современным читателем уже сказано немало. Можно ли, несмотря ни на что, надеяться на встречу, можно ли заставить этот текст заговорить? И каким образом пытаться сделать это, какого рода посредничество избрать? Следует ли помимо определенных вспомогательных средств (необходимых пояснений, примечаний и т.п.) предложить авторитетное прочтение текста, понимание того, о чем он говорит? Или же, вручив связку ключей, помогающих проникнуть внутрь фразы, но заведомо не отмыкающих двери Смысла, оставить читателя наедине с текстом? Наверное, если бы не наш скепсис относительно возможности единого "максимально адекватного" прочтения агадических текстов, мы бы выбрали первый путь. Возможно, мы предпочли бы его, даже невзирая на скепсис, если бы традиция или наука заявляли о существовании некоего "наиболее адекватного" подхода к прочтению агады. Однако традиционные толкования агады, в отличие от *f* алахических штудий, собственно, и не могут претендовать на авторитетность, — будучи сродни *драше* (проповеди) и допуская гораздо больший элемент свободного творчества, они всякий раз оказываются авторскими, зависимыми от вкусов, интересов и целей толкователя<sup>2</sup>. Несмотря на то, что сегодня известно немало интересных научных подходов к изучению агады, на наш взгляд не существует такой научной школы, которая могла бы претендовать на роль подобную той, что играли в свое время формализм, *Werkinterpretation* или *New Criticism* в литературоведении. Так как же быть? Не решаясь предложить читателю субъективное толкование, вооружиться объективностью молчания? Последний вариант не требует усилий, но и не снимает с нас ответственности за их отсутствие. Выбирая из двух зол, мы пришли к третьей возможности: продемонстрировать различные способы прочтения, понимания и использования текстов, включенных в данную антологию, мыслителями разных времен, для которых Талмуд являлся значимой частью их культуры.

Итак, антология агады будет сопровождаться антологией перцепции агады в истории еврейской мысли. Что может дать читателю эта вторая антология? С точки зрения прорыва к Смыслу текста, наверное, не много (разве что если некое из приведенных прочтений читатель воспримет как путеводное). Но, с точки зрения выработки собственной позиции по отношению к этим текстам, способа их восприятия, эта вторая антология представляется нам отнюдь не бесполезной. Во-первых, она покажет, что агадические тексты Талмуда — это не реликты древней культуры, они постоянно востребуемы и живут в многообразных формах еврейской мысли. Во-вторых,

<sup>2</sup>По словам р. Шимшона Рафаэля Гирша "...кроме изучения и передачи иалахи и законов, определяющих, как должен поступать еврей, всякий мудрец, которого вдохновил Господь, в любом поколении (соответственно месту и времени, пониманию слушателей и склонностям самого толкователя) может зачерпнуть из колодца Торы и заповедей слова мудрости, иносказания или наставления... Ведь в этом смысл слов "в каждом поколении свои толкователи" (Сангедрин 38б), когда каждый человек вкладывает в свои толкования нечто личное, согласно природе души его и свойствам духа его" (Письмо к р. Векслеру // М. Бройер. *Асиф*. Иерусалим, 1999, на ивр., с. 292).

она поможет взглянуть на "далеко отстоящий" агадический текст сквозь призму более "близких" (и считающихся более понятными) историко-философских явлений, которым еврейская мысль сопричастна: калам, арабско-еврейские неоплатонизм и перипатетика, средневековая схоластика, неокантианство и т.д. И, наконец, она может явить читателю парадигмы подходов к агадическим текстам, накопленные за время их многовекового функционирования, что неизбежно заставит задуматься о приятии/ неприятии той или иной парадигмы и о возможности/невозможности, нужности/ ненужности выработки принципиально иного подхода к осмыслению или использованию этих текстов.

## 2

"Алиса все трясла и трясла ее, а Королева у нее в руках становилась все меньше... и мягче... и толще... и пушистее... и..."

*Алиса в Зазеркалье*

Здесь следует сказать несколько слов об особом месте агады в еврейской культуре и об особом отношении к ней еврейских мыслителей. Уже в самой талмудической литературе засвидетельствовано амбивалентное отношение к агаде. "Если хочешь познать Того, Кто словом своим сотворил мир, изучай агаду, ибо так ты познаешь Его и прилепишься к путям Его" (Сифрей Дварим, разд. *Эхев*, 49). "Сказал р. Йегошуа б. Леви: 'У записывающего агаду нет доли в будущем мире, толкующий ее опалает себя, а слушающие не получают награды. Никогда в жизни не занимался я агадой...'" (Иерус. Талм., Шаббат 16:1). В тридцатых годах XIX в. рабби Нахман Крохмаль приводит эти два высказывания в качестве эпиграфа к посвященной агаде главе своей книги "Путево-

дитель растерянных современников"<sup>3</sup>, подчеркивая тем самым, что противоречивое отношение к агаде — проблема отнюдь не новая.

Не раз указывалось на сложность определения агады и на ее тесную связь с галахой в Талмуде. Впервые четкое отделение агады от галахи происходит в эпоху гаонов: составляются крупные галахические сборники, где агадические тексты практически не затрагиваются; агада отсутствует, за редкими исключениями, и в другом жанре литературы гаонов — в респонсах. Именно в эпоху гаонов вырабатывается рационалистическая апологетика агады в ответ на критику со стороны караимов и мусульманских теологов<sup>4</sup>. Два основных принципа в отношении подхода к агаде с рационалистических позиций были сформулированы именно гаонами: 1) "не полагаются на слова агады"<sup>5</sup>,

<sup>3</sup>Сочинения рабби Нахмана Крохмаля / Под ред. Ш. Равидовича. Лондон, 1961, на ивр., с. 238.

<sup>4</sup>Ср. комментарий к Брахот 3, с. 5, 6.

<sup>5</sup>Эти слова, по-видимому, принадлежат Саадье гаону (см. *Оцар га-геоним*. Брахот, с. 97).

т.е. агада не является нормативно значимой; 2) "слова агады — гипербола, метафора", т.е. нельзя понимать агаду буквально<sup>6</sup>.

Первый из этих принципов, подчеркивающий определенную "несерьезность" агады, глубоко укоренился в еврейской культуре, и знаменитая сентенция Х.-Н. Бялика "У галахи — лицо суровое, у агады — улыбающееся"<sup>7</sup> как нельзя лучше отражает этот факт. Признание "необязательности" агадических высказываний служило аргументом в спорах с христианами. "Я не верю в сказанное в этой агаде", — восклицает Нахманид

в диспуте с братом Пабло<sup>8</sup>. Ограничение авторитетности агады принимало и иные формы. Некоторые авторы подвергали сомнению аутентичность отдельных источников (например, все, что не включено в Талмуд). Выражалось мнение о несостоятельности высказываний мудрецов Талмуда в определенных областях (медицина, астрономия), вследствие развития научного знания<sup>9</sup>. С этих позиций, агада не обязана отражать истину (религиозно-нормативную или научную), у нее иное предназначение. Какое же? Средневековые авторы часто определяли его так: пробудить интерес слушателя, произвести на него впечатление, преподать ему нравственный урок. Они воспринимали собственные гомилии как естественное продолжение талмудической агады.

Второй принцип, напротив, отстаивает истинность агады, но утверждает, что истина эта облачена в иносказательную форму. Такая позиция приглашает к толкованию агады. Методы подобного толкования были заложены Маймонидами и получили развитие в произведениях его последователей<sup>10</sup>. Одним из основных методов интерпретации агады становится философская аллегореза.

Маймонидом же были намечены пути типологизации агады<sup>11</sup>. В период с XIII-XVI вв. было предпринято несколько попыток создать классификацию типов агады (первая из них принадлежит сыну Маймонида Аврааму бен Моше<sup>12</sup>). В этих классификациях

<sup>6</sup>См. Й. Френкель. Пути Агады и Мидраша. Тель-Авив, 1996, на ивр., с. 504-509.

<sup>7</sup>Х.-Н. Бялик. "Галаха и Агада" // Сафрут 2. Берлин, 1922. Слова Бялика суть определенная интерпретация высказывания р. Ханины б. Папгхы: "У Писания устрашающее [лицо], у Мишны — лицо нейтральное, у Талмуда — объясняющее, у Агады — улыбающееся" (Псикга де-р. Кагана, 12,25).

<sup>8</sup>Нахманид объясняет свою позицию: "Я встал и сказал: 'Слушайте, все народы! Брат Пабло спрашивал меня, пришел ли уже мессия, о котором говорили пророки, и я сказал, что не пришел. Он привел одну из книг *агады*, где говорится, что в день разрушения Храма родился мессия. Я сказал, что я в это не верю... Теперь же я объясню вам, почему я сказал, что не верю в это. У нас есть три разновидности книг. Первая — это двадцать четыре книги, называемые Библией, и в нее мы все верим безоговорочно. Вторая разновидность — это Талмуд. Он является толкованием заповедей Торы... Еще есть у нас третья книга, называемая *мидраш*, т.е. Sermons. Например, если кардинал выступит с проповедью и кому-нибудь из слушателей она понравится и он запишет ее, то, если кто-либо верит в эту книгу, хорошо; если же кто-то не верит, то ему это не повредит. У нас есть законоучители, которые писали, что мессия родится лишь незадолго до того, как придет время вывести нас из плена. Поэтому я не верю, когда книга эта говорит, что Мессия родился в день разрушения Храма. Мы эту книгу называем *агада*, по-итальянски Razionamento. Иными словами, это то, что люди рассказывают друг другу" (цитируется с незначительными изменениями по изданию: Диспут Нахманида / Пер. Б. Хаскелевича. Иерусалим-Москва, 1992, с. 27).

<sup>9</sup>Ср. наш коммент. к Йома 74, с. 271-273 <sup>10</sup>См.,

напр., наш коммент. к Сукка 27, с. 305.

<sup>11</sup>Комментарий к Мишне, Сангедрин, 10:1, см. нага коммент. к Шаббат 152б, с. 164.

<sup>12</sup>См. наш коммент. к Ктуббот 61 во втором томе данной антологии. Еще одну попытку классифицировать типы агадических высказываний предпринимает Гиллель бен Шмуэль из Вероны в своей книге *Тигмудей га-нефеш* (см. о нем в коммент. к Рош га-шана 17а, с. 222, 223).

находят выражение оба вышеупомянутых принципа рационалистического подхода к аггаде.

Существовала и иная позиция: р. Йегуда Галеви, признаваясь в бессилии объяснить некоторые из аггадических пассажей, заключает, что они должны восприниматься как содержащие глубокий смысл, который мы, в силу духовной ограниченности, постичь не в состоянии<sup>13</sup>.

Еще один подход к аггаде — подход каббалистов. Один из первых каббалистических комментариев к аггаде был написан в XIII в. р. Азриэлем из Вероны. По наблюдению Г. Шолема, смущение, испытываемое по отношению к аггаде рационалистами, было чуждо мистикам. "С особым восторгом воспринимали они аггады, которые были анафемой для 'просвещенных' евреев, ибо усматривали в них символы своего собственного видения мира"<sup>14</sup>.

Итак, с одной стороны, осторожный (если не сказать настороженный) подход рационалистов, которые либо склонны считать аггаду несущественной частью традиции, либо подвергают ее решительному переосмыслению, с другой — "восторженное" символическое прочтение аггады каббалистами, с третьей — мужественный отказ от понимания аггады, отнесение ее к области недоступных осмыслению явлений. Если добавить сюда наивный подход тех, кто воспринимал аггадические пассажи в буквальном смысле, то мы получим довольно полный расклад типов отношения к аггаде в средневековье. Любопытно, что в Новое время, во второй половине XIX — начале XX вв. в среде **просвещенных** евреев, так или иначе связанных с *Wissenschaft des Judentums*, мы наблюдаем сходную картину. И не случайно в середине двадцатого столетия крупный исследователь талмудической литературы И. Хайнеман, классифицируя научные подходы к аггаде<sup>15</sup>, берет за основу известное замечание жившего в XII в. Маймонида, отражающее средневековую парадигму типов восприятия аггадических *драшот*<sup>16</sup>. Кроме наивной апологии и огульной критики (с точки зрения филологии) мидрашистской стратегии аггады, Хайнеман упоминает эстетический подход, цитируя известные слова Г. Гейне, в которых аггада сравнивается с "садами Востока". Подчеркнем, что романтическая восторженность художественными достоинствами аггады, присущая этому подходу, в котором нет и тени смущения, испытываемого по отношению к мидрашам филологами, дала толчок литературоведческим исследованиям "опальной" части талмудического корпуса и в то же время отодвинула в тень "привилегированную" галаху. (Интересно, что в наши дни на передовых рубежах того же литературоведческого подхода положение парадоксальным образом меняется на противоположное. Сквозь постмодернистские очки большая часть аггады, а именно — повествовательная аггада, — вновь видится маргинальной. В фокусе внимания постмодернистов оказывается мидраш с его свободным отношением к библейскому тексту и

---

<sup>13</sup>"Кузари" III, 73.

<sup>14</sup>Г. Шолем. Основные течения в еврейской мистике / Пер. Н. Бартмана. Иерусалим, 1984, ч.1, с. 59.

<sup>15</sup>Впрочем, необходимо иметь в виду, что Хайнеман, говоря об аггаде, по большей части подразумевает аггадический мидраш.

<sup>16</sup>И. Хайнеман. Пути Аггады. Иерусалим, 1950, на ивр., с. 2-4. Соответствующее рассуждение Маймонида ("Путеводитель растерянных" III, 43) мы приводим в комментариях к Моэд катан 9 во втором томе антологии.

изысканной игрой слов, а также причудливая *диалогическая* вязь галахических дискуссий Талмуда; связный же агадический нарратив выглядит куда менее привлекательным.) Сам Хайнеман, развивая теорию "органического мышления" мудрецов Талмуда<sup>17</sup>, считает себя продолжателем "нового подхода" к агаде, заложенного, по его мнению, М. Заксом (1808-1864), который первым увидел одновременно как принципиальное отличие агадического мышления от современного научного, так и его глубину и тонкое понимание библейского текста, обязанное "проницательному детскому взгляду" мудрецов.

Однако вернемся к Шолему. Нам кажется уместным привести здесь обширную цитату из его труда, в которой речь идет о различии в отношении к агаде философов и мистиков. Эти слова Шолема не только помогают составить некоторое представление о подходах к агаде в средние века, но и достаточно ярко демонстрируют восприятие агады ученым первой половины двадцатого столетия:

Агада — это чудесное зеркало, отражающее непосредственность религиозной жизни и чувства в талмудический период истории иудаизма. Ее характер позволяет ей выразить в оригинальной и конкретной форме глубочайшие побудительные мотивы, движущие религиозным евреем; благодаря этому она поистине может быть превосходным введением в основы нашей религии. Однако именно это качество никогда не переставало смущать философов иудаизма... Поэтому не удивительно, что нерасосмысленные ими агады в аллегорическом духе обнаруживают миропонимание чуждое агаде. Слишком часто эти аллегорические формы являются... лишь завуалированной критикой. И здесь каббалисты понимают свою задачу по-иному... Нельзя сказать, что они оставляют смысл агады неприкосновенным. От философов их отличает то, что для них агада не просто мертвая буква. Они живут в мире, служащем историческим продолжением агады, и поэтому могут совершенствовать и преобразовывать ее, правда, в мистическом духе... Агаду как целое можно в известном смысле рассматривать в качестве народного мифа еврейского космоса. Этот мифический элемент, коренящийся в формах агадического творчества, проявляется в различных плоскостях в старой агаде и в каббале...<sup>18</sup>

Первые два предложения приведенной цитаты, наверное, вызовут у литературоведа постмодернистской закалки улыбку, а последние два позволят историку идей увидеть за этим текстом Шеллинга и, может быть, Кассирера, — то есть комплекс идей, который вряд ли может сегодня претендовать на передовую позицию в области культурологии. Однако наша цель отнюдь не в том, чтобы подчеркнуть "старомод-\_\_\_\_\_

<sup>17</sup>И. Хайнеман. Указ. соч., с. 8-13. Сходные идеи развивал М. Кадушин (см. М. Kadushin. *Organic Thinking: a Study in Rabbinic Thought*. 1938; Idem. *The Rabbinic Mind*. New York, 1952). Достаточно очевидно, что этот подход так или иначе связан со всплеском интереса к "примитивным" культурам в первой половине двадцатого века, с бурным развитием соответствующих антропологических исследований и все более острым осознанием неадекватности попыток разложить рассматриваемые явления в системе координат современного западного мировосприятия. Вместе с тем, нельзя не заметить, что подход Хайнемана или Кадушина можно рассматривать и как своего рода "культурологическую" апологию агады, в определенном смысле сходную с "философской" апологией средневековья.

<sup>18</sup>Г. Шолем. Указ. соч., с. 57.

гость" шоломовского восприятия агады. Нам лишь хотелось в очередной раз продемонстрировать относительность восприятия явлений культуры прошлого и зависимость нашего взгляда от концептуальных схем, лежащих в основе культуры, которой принадлежим мы сами.

Мы надеемся, что предлагаемые в разделе "Из истории еврейской мысли" зарисовки прочтений и взглядов на тексты нашей антологии простимулируют рефлексию читателя относительно его собственной позиции, помогут ему лучше ощутить дистанцию ("культурную вменяемость") по отношению к талмудической агаде, без чего, по словам М. Бахтина, невозможен истинный диалог с древним текстом.

*Ури Гершович*

# ЯЗЫК ТАЛМУДА

*предисловие к комментарию*

Язык Мишны во многом отличается от языка Библии. Это, казалось бы, самоочевидное утверждение требует разъяснения не только по сути, но и в отношении самих этих терминов: что мы подразумеваем под словами "язык Мишны" и "язык Библии"?

Казалось бы, все просто: язык Мишны — это язык, на котором написана Мишна, а язык Библии — язык, на котором написана Библия. Но обычно в понятие "язык Мишны" включают и язык, на котором написана прочая талмудическая литература, разделяя два основных его пласта: 1) язык танняев, авторов Мишны и родственных ей Тосефты и галахических мидрашей, основная особенность которого в том, что в эпоху танняев иврит был разговорным языком; 2) язык амораев, язык Вавилонского и Иерусалимского Талмудов и аггадических мидрашей; в этот период иврит был уже заменен арамейским в качестве разговорного.

Были ли язык Библии и язык Мишны живыми языками — вопрос, который вызывает споры. По поводу языка Библии утверждалось, что он в основном изобретен редакторами текста, на самом же деле в описанные в Библии времена разговорным был язык гораздо более близкий к языку Мишны, то есть значительно более простой с точки зрения синтаксиса и морфологии. О языке Мишны также говорили нечто подобное. В прошлом веке, когда началось научное изучение этого языка (до того внимание гебраистов, за немногими исключениями, привлекало только язык Библии — и ввиду ее места в христианской традиции, и в силу общей тяги к языкам "классическим"), А. Гейгер, один из ведущих исследователей *Wissenschaft des Judentums*, утверждал, что язык Мишны есть искусственный язык, созданный специально для проведения галахических дискуссий. При таком подходе название языка Мишны, несколько раз встречающееся в талмудических источниках, — "язык мудрецов" (לשון חכמים),

становилось буквальным: язык, на котором говорили мудрецы. Народ же, по утверждению Гейгера, говорил по-арамейски, на языке, господствовавшем на всем Ближнем Востоке и в Передней Азии с VII века до нашей эры до VII века нашей эры (то есть до арабского завоевания). Спор о том, до какого времени в Палестине говорили на иврите, сильно сдобренный идеологией, длится до сих пор (подробнее см. наш комментарий к Эрувин 53, с. 191-193; здесь заметим лишь, что иврит, видимо, оставался разговорным наряду с арамейским, а в некоторых районах Палестины — с греческим, до III — IV

веков нашей эры). Но независимо от ответа на этот вопрос, уже в 20-х годах нашего столетия М. Сегалем было доказано, что язык Мишны не является смесью иврита и арамейского, приспособленной для талмудического дискурса, а представляет собой самостоятельный вариант иврита.

Прежде всего, язык Мишны отличается высокой степенью внутренней однородности, в то время как тексты, написанные на искусственной смеси языков, представляют собой набор смешанных форм; таков, например, средневековый иврит, где перемешаны формы библейского и мишнаитского иврита и арамейского. Язык же Мишны характеризуют собственная, во многом отличная от библейской, лексика и, что еще более важно с лингвистической точки зрения, собственные грамматические структуры. Ниже мы рассмотрим некоторые лексические и грамматические особенности языка Мишны.

Лексика Мишны весьма сильно отличается от библейской, для многих понятий используются иные слова. Так, "праздник" в Библии — **חג** в Мишне — **יום טוב**; "пост" в Библии — **צום** в Мишне — **תענית**; "нищий" в Библии — **אביון** в Мишне — **עני**; "восток" в Библии — **קדם** в Мишне — **מזרח**; "ребенок" в Библии — **ילד** в Мишне — **גלד**; "погрузился" в Библии — **טבע** в Мишне — **שקע**; "меч" в Библии — **חרב** в Мишне — **סיף**; "время" в Библии — **עת** в Мишне — **זמן**. При этом есть слова, зафиксированные в Библии как маргинальные и ставшие основными в языке Мишны; многие мишнаитские слова (например, **מזרח**, **עני**, **זמן**) появляются в поздних книгах Библии, таких, как Песнь песней, Экклезиаст, книги пророков периода Вавилонского изгнания; но многие слова (из вышеперечисленных — **סיף**) встречаются только в языке Мишны.

Слова, появившиеся в Мишне, можно разделить на две основные группы. Многие заимствованы из других языков. Речь идет не только об очевидных заимствованиях, при которых новые слова, несовместимые с ивритской системой *мишкалим*, воспринимаются как неивритские (к примеру, **קטיגור** — "обвинитель", от греческого (κατήγορ). Часто слово (κατήγορ) преобразовывалось таким образом, что полностью встраивалось в грамматическую структуру иврита. Так, мишнаитское слово для обозначения понятия "пара" — **זוג**, которое вытеснило соответствующее библейское словозаимствовано **צמד** из греческого (ξυγόν) (ζῦγόν). Иногда ивритское слово изменяло свое значение под воздействием иностранного языка; так, глагол **לקח** — "брать" — под влиянием аккадского глагола lequ приобрело значение "покупать", а функции, которые выполнял в языке Библии глагол **לקח** разделили между собой два новых глагола: **נטל** в значении "взять", "поднять" и **קבל** в значении "принять из рук другого". Новое слово могло проникнуть в иврит через третий язык; напри мер, слово — "время" (персидского происхождения) — пришло в иврит из арамейского.

Но многие слова, впервые документированные в языке Мишны, не заимствованы из других языков. Некоторые из них, очевидно, существовали в языке библейского периода и лишь случайно не зафиксированы в Библии. Так, в ней три раза встречается слово **רוב** в значении "верхний жернов" (это же слово встречается десятки раз в значении "колесница"), но слово **שקב** — "нижний жернов" — появляется только в языке Мишны, хотя очевидно, что в существовании первого камня есть смысл лишь при наличии второго.

Другие слова, скорее всего, не существовали в языке, который мы называем библейским ивритом. В Библии в значении "притолока" используется слово **משקוף**

(например, в рассказе об исходе из Египта, где говорится, что евреи должны были окропить кровью жертвенных тельцов притолоки и косяки дверей своих жилищ). В Мишне же в этом значении используется слово **מְשַׁקֵּף**. При этом мы не можем с определенностью назвать это слово "новым". Возможно, что оно, как и многие другие слова, документированные только в период Мишны, существовали и в библейский период, но не в центральном диалекте, на котором написаны в основном книги Библии, а в одном из других, из которых вырос впоследствии язык Мишны (к вопросу о соотношении во времени языков Библии и Мишны мы вернемся чуть позже). Отметим, что слово **מְשַׁקֵּף** один раз встречается и в Мишне: **וְטַעַן הַנֶּאֱמָר בְּאַגְוֹת אֲזוּב עַל הַמְשַׁקֵּף וְעַל שְׁנֵי מַזוּזוֹת** — "[в Песах при выходе из Египта] в число обязанностей входило окропление пучком иссопа притолоки и двух косяков" (Мишна, Песахим 9:5). Очевидно, что контекст не случаен: перед нами скрытая цитата из Библии (ср. Исх 12:22: **וְלָקַחְתֶּם אֲגָדָה אֶזְרוֹב וְיִטְבַּלְתֶּם בָּדָם אֶשֶׁר בְּפֶה הַיְהוּצֵאתָם אֶל הַמְשַׁקֵּף וְאֶל שְׁנֵי הַמַּזוּזוֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בְּפֶה** — "и возьмите

пучок иссопа и окуните его в кровь, которая в чаше, и коснитесь притолоки и двух косяков кровью, которая в чаше"). Тут мы мимоходом касаемся важной, хоть и не чисто лингвистической проблемы, — вопроса о текстуальных связях Мишны и Библии; для Мишны Библия есть образец и высший стандарт во всех отношениях, отсюда огромное число цитат прямых и скрытых (часто затрудняющих изучение языка Мишны).

Но иногда прямое цитирование Библии в талмудической литературе помогает отчетливее ощутить разницу в лексическом составе соответствующих языков. При комментировании библейской цитаты ее лексика переводится на язык Мишны. Так, например, в Вавилонском Талмуде (Сота 35б) при обсуждении библейского рассказа о перенесении Ковчега Завета на Храмовую гору (2 Сам. 6:13): **שֵׁשָׁה צְעָדִים - לְכָל שֵׁשָׁה וְשֵׁשָׁה** — **פְּסִיעוֹת שׁוֹר וּמְרִיא** — "'шесть шагов' — [при прохождении] каждых шести шагов [приносились в жертву] бык и буйвол". То есть библейское слово **צֶעֶד** — "шаг" — в комментарии к стиху заменяется мишнаитским аналогом: **פְּסִיעָה**. Или при обсуждении хлебной жертвы в Сифре (галахический мидраш, толкующий книгу Левит): **אָבִיב קְלִי בָאֵשׁ - מְלֻמָּד שְׂמֵהֶבְהִיבִין אוֹתוֹ בָּאֵשׁ** — "'молодые побеги, поджаренные на огне' — [сказано, чтобы] научить, что обжаривают их на огне". Библейское **אֵשׁ** — "огонь" — заменяется мишнаитским **אִיר**.

Похожая ситуация возникает в тех случаях, когда Мишна находит нужным прибегнуть к высокому стилю. К библейской лексике Мишна обращается, скажем, в формулировках благословений. Например: **בֵּיצֵר מְבַרְכִין עַל הַפְּרוֹת? עַל פְּרוֹת הָאֵילָן אוֹמְרֵי בְּתוֹרָא פְּרִי הַיֵּץ** — "какое благословение произносят над плодами [перед едой]? [Перед тем, как съесть] плоды деревьев, говорят [Благословен] сотворивший плоды деревьев" (Мишна, Брахот 6:1). Благословение составлено людьми, чьим разговорным языком был пост-библейский иврит; более того, этим же языком они пользовались при составлении и обсуждении Мишны; но в благословении они заменяют мишнаитское слово **אֵילָן** библейским **יֵץ**.

Часто при появлении нового слова в языке Мишны библейское слово не исчезает, а I сохраняется в некотором специфическом значении. Приведем два примера. Как мы уже сказали, в позднем библейском иврите и в языке Мишны для понятия "время" используется заимствованное из персидского слово **זְמַן**. Но слово **זְמַן**, характерное для

языка Библии до вавилонского изгнания, сохранилось и в Мишне (помимо мест, где используется высокий стиль и по которым нельзя судить о собственно постбиблейском иврите) в выражении **מֵעַתָּה לְעַתָּה** — букв. "от времени до времени" в значении "промежуток времени, равный двадцати четырем часам". Другой пример. В Мишне слово **צמד** — "пара" — было вытеснено греческим словом **זוג** (см. выше). Но осталось в узком значении "пара быков, работающих под одним ярмом", "ярмо".

Среди семантических сдвигов, происходящих в мишнаитской лексике по сравнению с библейской, можно выделить смещение значений в область галахи или сужение значения до специального религиозного термина. При переходе из мира Библии в мир талмудической литературы мы попадаем из мира героев и пророков в мир толкователей закона, по преимуществу религиозного. В соответствии с этим меняется и лексика. Приведем несколько примеров. В языке Библии глагол **אָסַר** значит "завязывать",

"связывать", "заковывать". Так, например, Шимшон говорит Делиле: **אִם אָסוּר יֵאָסְרוּנִי**

**בְּעֵבְתֵימָם הַדְּשִׁים אֲשֶׁר לֹא נִעְשָׂה בָהֶם מְלָאכָה וְתִלְיִתִי וְתִיבִיתִי בְּאֶחָד הָאֵלֶּט** — "если свяжут меня новыми канатами, которых не брали еще ни для какой работы, ослабею я и стану как обычный человек" (Суд. 16:11). Глагол **הִתִּיר** в Библии значит "развязывать". В псалме

(105:20) сказано: **שָׁלַח מֶלֶךְ וַיִּתְּרֶהוּ** — "послал царь развязать его". Оба глагола встречаются

в одном стихе другого псалма (146:7): **ה' מִתִּיר אֲסוּרִים** — "Всевышний освобождает заключенных". В языке же Мишны оба глагола перешли в семантическое поле запретов и разрешений: **אָסַר** стало значить "запретить", **הִתִּיר** — "разрешить", — отсюда два наиболее употребительных в Мишне термина: **אָסוּר** — "запрещено" и **מוֹתָר** "разрешено".

Другой пример. В языке Библии глагол **סָתַם** означает "закрывать", "заткнуть", например: **וְהוּא יִחְקְקֶהוּ סָתַם אֶת מוּצָא מִיְמֵי גִיחוֹן הַעֲלִיּוֹן** — "и он, Йехизкиягу, закрыл верхний выход вод Тихона" (2 Пар. 32:30). В языке же Мишны, в основном в более поздний период,

в языке амораев наряду с библейским значением глагола **סָתַם** появляется новое: "оставил неясным, неистолкованным". Еще два примера. Слово **בְּרִית** в Библии означает "договор",

например: **וְהִפְרָה בְּרִית וְנִגְמַלַּט** — "и нарушил договор и сбежал" (Иез. 17:15). В языке Мишны это слово приобрело гораздо более узкое, специальное значение: "обрезание" (**בְּרִית מִילָה**). Мезуза (**מְזוּזָה**) в Библии — это косяк двери (см., например,

выше в стихе из книги Исход). В языке Мишны мезуза стала обозначать пергамент с написанным на нем текстом из Торы, прикрепляемый к косяку, или коробочку, в которую заключался этот пергамент. В этом случае метонимия особенно очевидна, но интересна ее направленность: галахически-ритуальная.

Но, как свидетельствует известная фраза Тлокая куздря стеко бодланула бокра и кудрячит бокренка", не лексика определяет лицо языка, а грамматика. Сильные изменения претерпела и грамматика при переходе от библейского иврита к постбиблейскому. Рассмотрим некоторые из них.

Изменилась система глагольных времен. В языке Мишны исчезли многие формы, характерные для библейского иврита, прежде всего формы с "вав последовательности", "вав, переворачивающим глагольные времена" (**וַיְיָ וְהַפּוֹרֵף**); например, **וַיְדַבֵּר** = **דִּבְּרַר**, "говорил"; **וַיִּדְבַּר** = **דִּבְּרַר**, "скажет". Также вышли из употребления краткие и удлиненные формы будущего времени, использовавшиеся как модальные в библейском иврите. Например,

**אַל תִּשְׁחָת** — "не разрушай" — вместо **תִּשְׁחָת** — "будешь разрушать" (Втор. 9:26); **אֲשַׁקֵּט** — "пусть я буду спокоен" — вместо **אֲשַׁקֵּט** — "я буду спокоен" (Ис. 18:4).

Изменилось и употребление общих для библейского и мишнаитского иврита глагольных форм **קָטַל**, **קָטַלְתָּ** и **קָטַלְתָּ** (בינוני, причастие). Грубо говоря, в библейском иврите **קָטַל** обозначает прошедшее время, **קָטַלְתָּ** — настоящее и будущее, причастие же используется в основном как имя существительное. В языке Мишны причастие, **קָטַלְתָּ**, наряду с прежними именными функциями, обозначает настоящее и будущее время, а форма **קָטַלְתָּ** используется как модальная (в библейском языке в качестве модальных использовались краткая и удлиненная формы глаголов, исчезнувшие из языка в постбиблейский период). Разницу в этом отношении между библейским и мишнаитским языком можно продемонстрировать, сравнив два почти параллельных места в Библии и в Мишне. Во Второзаконии (13:14) сказано о подстрекателях к идолопоклонству: **וְצָאוּ אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיעֵל מִקְרָבָךְ וַיְדַיְחוּ אֶת יִשְׂרָאֵל עֵינָם לֵאמֹר נִלְכְּדָה וְנַעֲבֹדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתֶּם** "выйдут негодяи из среды твоей и будут подстрекать жителей своего города, говоря: пойдем и послужим другим богам, которых вы не знали". В Мишне же, в трактате "Сангедрин", при обсуждении вопроса о том, кто такой подстрекатель, сказано: **הַמְדִיחַ הוּא הַקּוֹמֵר: נֵלֵךְ וְנַעֲבֹד עֲבוֹדַת הָנֶחֱסִים** — "подстрекатель это тот, кто говорит: пойдем и послужим чужое служение". Мы видим, что в библейском тексте повелительное наклонение выражено удлиненной формой глагола, а в Мишне — простым "будущим временем".

Серьезные изменения произошли и в системе биньянов. В языке Мишны совершенно вышел из употребления **פָּעַל** и вместо него как пассивный залог биньяна **פָּעַל** используется **נִפְעַל**. Биньян **נִפְעַל** появляется только в языке Мишны. Он образовался из библейского **נִפְעַל**; буква **נִ** вместо **א** перед **פָּעַל** как показатель биньяна (в прошедшем времени) появилась по аналогии с биньяном **נִפְעַל** ( **נִפְעַל** служит пассивным залогом биньяна **פָּעַל** (и в библейском, и в постбиблейском иврите), и **נִ**, показатель этого биньяна в прошедшем времени и в причастии), стал восприниматься как показатель пассивного залога и был перенесен и в биньян **נִפְעַל**.

Происхождение биньяна **נִפְעַל** можно объяснить, лишь исходя из того, что язык Мишны представляет собой более позднюю стадию развития языка по сравнению с библейским ивритом. Но некоторые явления свидетельствуют о том, что в языке Мишны сохранились формы более древние, чем в языке Библии. Так, указательное местоимение женского рода в библейском иврите — **זֹאת**, а в языке Мишны — **זֵי**. Сравнительное языковедение учит нас, что мишнаитская форма **זֵי** древнее, поскольку именно ее аналоги присутствуют в других семитских языках: **זֵי** в арамейском, **da** в арабском, без **t** в конце (арамейское **d** и арабское **d** соответствуют в данном случае ивритскому **z**, а арамейское и арабское "a" ивритскому "o"). Буква **זֵי** была присоединена к этому местоимению позже, как признак женского рода (ср. **זֵי** в конце причастий женского рода, например, **יֹשֶׁבֶת**). Интересно, что процесс наращивания окончаний женского рода продолжен в современном израильском иврите, в форме **זֵיאָה**, где добавленная в конце слова **יָ** заимствована из местоимения **זֵיאָה** — "она". Как же объяснить наличие в языке Мишны, памятника начала нашей эры, форм, более древних, чем в языке Библии? Видимо, язык Мишны развился не непосредственно из библейского иврита, а из некоторого диалекта, отличного от того, на котором была написана Библия, из периферийного, предположительно иудейского диалекта, в котором вполне могли сохраниться древние языковые формы.

Язык Мишны и Талмуда отличен от языка Библии, но и связан с ним. Причем эти отличия и связи — не просто предмет специального научного интереса, лишь на их фоне возможно адекватное восприятие фактуры языка талмудической литературы; более того, зачастую (особенно в мидрашах) они являются неотъемлемой частью талмудического смысло-строения. Именно это мы и стремились продемонстрировать в наших комментариях.

*Михаил Рыжик*

# Пояснения к принципам перевода

Тот, кто переводит стих Писания, как он есть, — выдумщик, а тот, кто что-то добавляет — совершает надругательство и осквернение.

*Тосефта, Мегилла 3:21*

Евреи — народ переводчиков. Вот уже какую тысячу лет они путешествуют между культурами, переводя свои и чужие тексты на различные языки. В средние века они переводили греческие тексты с арабского на латинский, а сегодня пытаются заставить заговорить на воскрешенном иврите думавшего на древнееврейском Спинозу. Свою Письменную Тору они перевели на греческий уже в третьем столетии до новой эры в эллинистическом Египте. Но Устная Тора осталась непереуведенной и как бы сокрытой вплоть до Нового Времени, хотя записана была довольно рано: в III-VII вв. Был создан огромный литературный массив (Мишна, Вавилонский и Иерусалимский Талмуды, Тосефта, сборники мидрашей) почти всецело замкнутый в еврейском культурном пространстве. Причины такой замкнутости объясняются в мидраше следующим образом: "Когда Святой, благословен Он, собрался даровать Тору, то рассказал ее Моисею (Моше) по порядку: Писание, Мишна, Агада, Талмуд... Когда выучил Моисей [всю Тору], сказал ему: 'Это тебе и обучи ей Моих сынов'. Сказал Ему Моисей: 'Владыка мира, запиши ее для сынов Твоих'. Ответил ему: 'Хотел Я дать ее письменной, но открыто предо Мною, что в будущем народы мира будут властвовать над ними и отнимут ее у них, и будут сыны Мои подобны всем народам мира. Поэтому Писание дай им написанным, а Мишну, Агаду и Талмуд [поведай] изустно'..." (Мидраш Танхума, изд. Бубера, разд. *Ki tusa* 17). "Народы мира" (христиане), приняв переведенное на греческий Писание, провозгласили себя "духовным Израилем", в противоположность евреям — "Израиллю плотскому". Но Устная Тора осталась залогом избранности.

В действительности еврейская и христианская цивилизации разошлись и в способах понимания Письменной Торы, и в канонах литературного творчества. С веками это ) расхождение становилось все более значительным, пока эмансипация не ввела евреев и их тексты в европейский мир. И тут-то выяснилось, что тексты эти кажутся странными и непонятными. Как бы ни старались переводчики, остается некоторый культурный шок от чтения непривычного.

Надежда на снятие шока появилась разве что к концу нашего тысячелетия. Причина тому — резкие перемены в европейской культуре. Она становится космополитической, от единого канона переходит к множественности. И самое неожиданное — обращается к такому типу творчества, который удивительно напоминает мидраш (творение новых текстов из старых с помощью художественного и ассоциативного толкования). Все больше авторов настаивают, что мидраш — это и есть язык постмодернизма.

В свете этой надежды мы и обращаемся к переводу агады (художественной части Устной Торы). Ни в коей мере мы не претендуем на первенство. Есть определенная традиция переводов агады, у истоков которой стоят Х.-Н. Бялик и И. Равницкий. Они переводили агадические тексты с арамейского языка и с мишнаитского иврита на тот современный иврит, который возникал при их активном участии в начале двадцатого столетия. На русский язык их антологию переложил поэт С. Фруг.

Издание Талмуда, осуществляемое раввином А. Штейнзальцем в наши дни, сопровождается расширенным переводом текста на современный иврит и ставит задачей облегчить доступ к Талмуду для современного ивритоязычного читателя. Параллельно осуществляются попытки подобного перевода-комментария на английской, французский и русский языки (на русском вышли в свет первая глава трактата "Бава меция" в переводе З. Мешкова и трактат "Таанит" в переводе М. Кравцова). Но если у переводов Талмуда на европейские языки за плечами почти вековая традиция, то перевод на русский — представляет собой определенный вызов. Первые попытки перевода талмудической литературы на русский язык были предприняты в конце прошлого столетия (Н. Переферкович). Однако в дальнейшем русскоязычный читатель более полувека был лишен какой бы то ни было информации об еврейских источниках и, естественно, ориентирован на иную систему жанров и художественных средств. Заменить поэтику агады традиционной русской поэтикой было бы дешевой подделкой. Перевести дословно было бы уничтожением поэтики как таковой, превращением прекрасного в уродливое. В меру наших сил мы пытались передать поэтику Талмуда, заставив звучать ее по-русски.

Невозможно передать содержание Талмуда, не воспроизводя его стиль, поскольку одно логически вытекает из другого. В Талмуде нет эпической силы Библии, нет и цветистого многословия поздней греческой и латинской прозы. Стиль Талмуда прост и лаконичен, краток до скупости, но за этой простотой пульсирует игра звуками и смыслами, ставящая переводчика в тупик. Интеллектуальная игра — вообще элемент высокой прозы, особенно философской. Сократические диалоги Платона полны ею. Но там дискурс построен на логике мысли. Слова призваны выразить мысль. Напротив, в агаде сами мысли как будто бы следуют за словами. Из созвучий выводятся новые значения, на основе грамматических особенностей тех или иных библейских фраз создается новый смысл. Как отразить это в переводе?

Иногда нам удавалось передать созвучия оригинала. Например: "Отделяй десятину, чтобы имущество твое удесятерилось" (Шаббат 119а). Но и в этом случае в оригинале логика текста опиралась на созвучие более широкое. "Богатый" (עשיר) пишется почти теми же буквами, что "десятина" (מעשר). Богатый богат, потому что отделяет десятину.

Вне игры звуками смысл этого отрывка пропадает. Объяснять же ее в примечаниях — приблизительно тоже самое, что под неумелым рисунком петуха подписать — "петух".

Игра слов предъявляет особые требования к переводу библейских цитат в тексте Талмуда. Да и логика цитирования в Талмуде не позволила нам пользоваться одним из существующих переводов Библии на русский язык как канонем. Как правило, мы давали свои переводы или корректировали чужие, стараясь передать в цитате то понимание библейского текста, которое имел в виду Талмуд. Приведем пример. В книге Осии (14:5) мы читаем: "Исцелю их от отступничества их, и возлюблю их по благоволению, ибо прошел Мой гнев на него". Все русские переводы Библии заменяют единственное число ("на него") на множественное ("на них"). Но мы не можем так поступить, поскольку р. Меир воспользовался именно несоответствием чисел в данной фразе, чтобы заключить: "Велика сила покаяния: за одного покаявшегося всему миру прощаются грехи. Ведь... не сказано 'на них', но 'на него'" (Йома 86б). В данном случае наше отступление от общепринятого перевода этим не ограничивается. Мы вынуждены пойти и на куда более значительные изменения. Фразу "и возлюблю их по благоволению" (*огавем недава*) нам приходится переводить: "любезны Мне приносящие добровольные жертвы", ибо именно такое прочтение стиха имеет в виду Талмуд, понимая слово *недава* в значении "добровольное жертвоприношение" (ср., например, Лев. 22:18). Это ясно из контекста: "Господь оценит покаяние как принесение в жертву быков... Но, может быть, речь идет об обязательном жертвоприношении? — Отнюдь, ибо сказано: Исцелю их от отступничества их, любезны Мне приносящие добровольные жертвы..." (Йома 86б). Исполнивай мы общепринятый перевод, логика Гемары выглядела бы по меньшей мере туманной.

Игра созвучиями была существенным фактором в прочтении и понимании библейского текста мудрецами Талмуда. Например, в иврите существует омонимия: *микве* — "надежда" и *микве* — "бассейн для ритуального омовения". Это приводит р. Акиву к следующему рассуждению: "Блажен ты, Израиль! Перед кем очищаешься ты? Кто очищает тебя? Отец твой Небесный! Ибо сказано: 'И окроплю вас чистой водой, и вы очиститесь' (Иез. 36:25). И еще сказано: 'Господь — *микве* Израиля' (Иер. 17:13). Как *микве* очищает осквернившихся, так Святой, благословен Он, очищает Израиль!" (Йома 85б). Следуя библейскому тексту, мы должны были бы перевести "Господь — надежда Израиля". Но толкование р. Акивы при этом потеряло бы смысл.

При переводе нам приходилось все время иметь в виду, что мудрецы Талмуда были погружены в свой культурный текст, то есть Библию, до такой глубины, которая недоступна современному читателю. Ссылаясь на библейский текст, таннай или аморай мог привести лишь несколько слов. Очевидно, что в памяти слушателей немедленно вырисовывался весь контекст. Мы же вынуждены вводить или расширять цитату, чтобы сделать мидраш понятным нашему современнику. Например, р. Эльзар *fa*-Каппар говорит: "Пусть не устает человек молиться о предотвращении этого бедствия [нищеты]: если его самого минует нищета, сын его разорится, а если и сына минует, то внуку от нее не уйти, и потому сказано 'за это' (*биглаль га-давар га-зе*). А *биглаль* надо понимать как *галгаль* (колесо): это подобно колесу, вращающемуся в мире..." (Шаббат 151б). Где же сказано: "за это" (*биглаль га-давар га-зе*)? Во Второзаконии (15:10). Но для того, чтобы понять толкование р. Эльзара и игру слов *биглаль* — *галгаль*,

необходимо иметь в виду не только этот стих в целом: "Давать ты должен ему [нищему], и да не будет досадно сердцу твоему, когда дашь ему, ибо за (*биглаль*) это благословит тебя Господь, Бог твой, во всяком деле твоём и во всяком начинании твоём", — но и следующий: "Ибо не переведутся нищие на земле..." (там же 15:11). В отличие от р. Эльазара, мы не можем предполагать, что наш читатель помнит контекст, из которого взяты слова Писания. Более того, нам казалось недостаточным ограничиться ссылкой, полагаясь на то, что читатель обратится к тексту Второзакония и сам восстановит контекст. Поэтому мы приводим используемую здесь цитату целиком, хотя в оригинале упомянуты лишь три слова.

С другой стороны, самого формального деления на стихи для мудрецов Талмуда не существовало. Библия была для них тем, что современные литературоведы называют *гипертекст*. При этом, любой сегмент гипертекста мог вырываться из контекста и переосмысливаться как самостоятельная единица. Приведем пример. Согласно Талмуду, Устная Тора изучалась уже во времена царя Давида, при этом "Давид заранее объявлял, какой трактат будет изучать, Шауль (Саул) же не делал этого" (Эрувин 53б). Откуда же известно, что Шауль не объявлял своим ученикам о том, какой трактат будет изучаться (и, тем самым, лишал их возможности подготовиться)? Ибо сказано: "К кому не обратится — собьет с пути" (Сам. I,14:47). Эта фраза звучит там, где речь идет о военных успехах Шауля и укреплении его положения в качестве царя Израиля. В этом контексте наша фраза обычно переводится так: "...против кого он не обратится — победит (*יִרְשִׁיעַ*) их". Талмуд же вырывает эту фразу из контекста и переосмысливает, рассматривая ее как самостоятельное утверждение. В основе толкования — редкое употребление глагола *לְהַרְשִׁיעַ*, основные значения которого — "признавать виновным", "нарушать закон" или "заставить нарушить закон". Очевидно, таким образом, что не только сам перевод библейского текста, но и наша пунктуация при оформлении цитат весьма специфична (не всегда присутствует отточие в начале цитаты и т.п.).

Наконец, самое сложное — многозначность слов и многообразие смысловых оттенков. В языке Талмуда слово "дом" стало метафорически (а, возможно, и метонимически) означать — "жена". "Войти в дом" могло быть эвфемизмом и значить "войти к жене", то есть совершить с ней соитие. Но в русском языке слово "дом" не имеет такой смысловой нагрузки. Поскольку Талмуд строит толкование на двусмысленности, нам пришлось дать оба значения перечислением: "И узнаешь, что мир в шатре твоём, и войдешь в жилище твоё и к жене твоей, и не согрешишь" (Йевамот 62б, т. 2).

Данное издание представляет собой билингву. Рядом с русским переводом помещен текст подлинника. Это освобождает нас от необходимости дословного перевода некоторых формул, если, конечно, не страдает смысл. Например, мы не разделяем *תְּנִיחַ* ("было выучено, преподано") и *תִּנְנִי* ("мы учили"), хотя во втором случае дается обычно цитата из Мишны, а в первом — *барайта*. В обоих случаях перевод — "мы учили", поскольку пассив в этом значении в литературном русском языке не употребляется, а разница между Мишной и барайтой вряд ли что-то скажет неспециалисту. Специалист же имеет полную возможность заглянуть в источник. Напротив, формулу *תְּנִיחַ הָיָא* ("это таннаи") мы переводим в соответствии с русским изданием "Введения в Талмуд" р. Адина Штейнзальца: "здесь мнения таннаев расходятся", ибо иначе вся структура

фразы и ее смысл будут утеряны. (Вообще, для более глубокого понимания вводных формул читателю рекомендуется обращаться к "Введению в Талмуд".)

Как и любой перевод древнего текста, перевод Талмуда по необходимости является толкованием. В дошедших до нас рукописях и традиционных изданиях отсутствуют знаки препинания, огласовка, деление на абзацы и прочие "костыли", облегчающие понимание. Следовательно, структурируя текст, мы даем лишь один из возможных вариантов его прочтения.

И, наконец, последнее предупреждение читателю. Нам хотелось бы познакомить читателя с Талмудом, но мы не имеем никаких иллюзий относительно адекватности передачи в переводе всех характерных черт источника в их синтетическом единстве. Талмуд — текст многослойный и многоликий. Задача передать в переводе все аспекты источника представляется нам на сегодняшний день неосуществимой. Реальным видится подход, делающий упор на одном из аспектов. Антология — форма, определяемая этим подходом, — инструмент мощный, хотя и несколько грубый. Насколько это было возможно, мы пытались показать "художественный" слой Талмуда. Понятно, что так поставленная задача заведомо направляет фокус перевода на один из ликов, оставляя в тени остальные. Достаточно заметить, что наша антология предстает в качестве книги для чтения, в то время как функция талмудического текста, как с точки зрения его создателей, так и с точки зрения использования этого текста в еврейской культуре, совершенно иная. Вместе с тем, мы старались, по мере возможности, сохранить и донести о т д е л ь н ы е черты талмудического текста в их целостности.

Как и всякий п е р е в о д наша антология — посредник, она несет в себе черты современной культуры, не имеющие никакого отношения к источнику. Но ведь когда образ незнакомца абсолютно чужд, мало шансов на завязывание дружеских отношений.

В заключение нам хотелось бы поблагодарить всех сотрудников Института изучения иудаизма в СНГ под руководством р. Адина Штейнзальца, оказывавших нам помощь в работе, в особенности Б. Камянова (Авни) и Д. Сафронова. Мы благодарим также за ценные советы и участие З. Копельман, В. Рыжика, Н. Берман, С. Долгопольского и Р. Кипервассера.