

Реувен КИПЕРВАССЕР

**Метаморфозы  
любви и смерти**  
в талмудических текстах

Реувен КИПЕРВАССЕР

Реувен КИПЕРВАССЕР

# **Метаморфозы любви и смерти**

---

**в талмудических  
текстах**



Издательство «Мосты культуры / Гешарим»  
Москва / Иерусалим



*Книга издана при поддержке  
Русского общества друзей  
Еврейского университета в Иерусалиме*

Издатель *Михаил Гринберг*

Редактор *Галина Зеленина*

**Реувен Кипервассер**

Метаморфозы любви и смерти в талмудических текстах. — М.:  
Мосты культуры / Гешарим, 2012. — 240 с.

ISBN 978–593273–360–8

Автор книги — исследователь талмудической литературы, то есть литературы, созданной еврейскими мудрецами в поздней античности на территории Страны Израиля и Сасанидской Персии. Книга не строго научная, но принадлежит к жанру эссеистики, т.е. является чем-то промежуточным между научной статьей и литературным очерком. Большая часть книги состоит из обсуждения избранных рассказов из талмудической литературы, объясненных с точки зрения современной литературной критики и исторической науки.

Составившие эту книгу эссе первоначально  
публиковались в виде колонки *Exempla Rabbinica*  
на сайте [Booknik.ru](http://Booknik.ru).



ISBN 978–593273–360–8

© Реувен Кипервассер, 2012

© Мосты культуры/Гешарим, 2012

## *Вместо предисловия*

Настоящая книга возникла в известной степени случайно. Галина Зеленина предложила мне писать колонку в сетевом журнале *Booknik*; принимая во внимание то, что я — исследователь талмудической литературы, тематике предлагаемой колонки надлежало быть талмудической, стилю же — занимательным, а тону — доверительным и непринужденным. Задача показалась мне интересной. Для меня было естественно обратиться к агадическому нарративу, поскольку в своих научных штудиях я анализирую именно такие тексты. Я решил выбирать для каждой колонки один рассказ из талмудической литературы, в котором действует талмудический мудрец или какой-то персонаж его мира. Нарративный жанр — наиболее универсальный из жанров агадической литературы, а сюжеты с мудрецами, их ближними и их дальними, показались мне самыми подходящими ввиду их способности пробуждать в читателе соучастие, столь необходимое для постижения рассказа. Со временем поставленная передо мной задача увлекала меня все больше и больше, и нередко я презревал свои научные труды для того, чтобы написать очередную, все удлиняющуюся, колонку. Тексты, написанные для «Букника», имели характер эссе и написаны были языком не академическим, да и в содержании я порой позволял себе ту свободу, какой лишены мои научные публикации. Эссе писались для того, чтобы поразмышлять на интересующие меня темы, развеивая скуку и хандру и, по возможности, потешая читателя. Темы для колонок выбирались по наитию: я выбирал рассказ из числа занимавших меня в тот момент и, может

быть, созвучный моему настроению. Так, пребывая в Риме, я любил публиковать рассказы, в коих мои герои отправлялись из Иерусалима в столицу империи.

Со временем, собрав воедино колонки, вышедшие за два с лишним года, я решил их опубликовать, не меняя несколько легкомысленного тона повествования и оставаясь верен той личине рассказчика, которую носил во время публикации колонок. Но, превращая колонки в книгу, я кое-что добавил, кое-что убавил, а главное — структурировал весь этот ворох текстов. Несколько неожиданно для себя я обнаружил, что несмотря на случайный выбор сюжетов все мои колонки легко группируются по темам, которые и стали главами этой книги. Дабы сделать книгу пригодной и в рамках русскоязычного академического дискурса, я написал введение. В нем я воспользовался своими дидактическими наработками, добавив к ним новые размышления, а также кое-какие библиографические и справочные заметки, при помощи которых читатель сможет — при желании — подняться на более продвинутый уровень изучения талмудического нарратива. Если же, полагаясь на универсальность нарративного жанра и не меньшую универсальность литературоведческого анализа, читатель пожелает пропустить страницы введения — автор будет не в обиде.

Художник Сергей Никольский великодушно подарил этой книге свои иллюстрации, украшающие титульные листы глав, за что я ему весьма благодарен.

# Введение

---

## *Основные понятия талмудической литературы*

Талмудическая литературная традиция, определившая и сформировавшая духовный мир еврейского народа, складывалась поэтапно, начиная с эпохи Второго Храма и вплоть до завоевания Средиземноморья арабами. Мудрецы, упоминаемые в талмудической литературе, жили в Земле Израиля и Вавилоне в эпоху, начинающуюся незадолго до восстания Хасмонеев (около 200 г. до н.э.) и заканчивающуюся мусульманским завоеванием Земли Израиля и Вавилона (нач. VII в. н.э.). На этот период времени, продолжавшийся около 900 лет, пришлось знаменательные события (такие, например, как разрушение Второго Храма и восстание Бар-Кохбы), и тогда же возникла и сложилась литературная традиция, определившая и сформировавшая духовный мир еврейского народа. Обычно талмудическую эпоху делят на два главных периода: эпоху танаев (תנאים), закончившуюся около 220 г., и пришедшую ей на смену эпоху амораев (אמוראים).

Развитием устной еврейской традиции занимались в основном книжники, мудрецы. Они признавали себя продолжателями традиции, зафиксированной в Письменной Торе, которую получил и записал Моше. Устный Закон, или Устная Тора (הלכה שבעל-פה, Тора ше-беаль-пе), — собирательное название для всего комплекса галахи и экзегезы, источник которого — в древней устной традиции еврейского народа. Этот же комплекс сейчас называют «талмудической литературой», и, таким образом, выражения «талмудическая литература» и «Устная Тора» оказываются взаимозаменяемыми понятиями.

Согласно традиционному представлению, Устный Закон (УЗ) дополняет Письменную Тору и, подобно ей, был частью Синайского Откровения, когда Моше было явлено содержание грядущего еврейского законодательства — как в форме общих принципов, так и в виде детализированных законов. Мудрецы Талмуда указывают на предпочтительность положений УЗ законам Письменной Торы, при этом УЗ определяется как таинства Всевышнего (т.н. *мисторин* — מִסְתָּרִים), в которых проявляются своеобразие и избранность еврейского народа (Вавилонский Талмуд, Гитин 70б), тогда как законы Письменной Торы носят более универсальный характер. Вопрос о том, почему, несмотря на свое значение, УЗ до определенного времени не был записан, законоучители объясняли либо техническими причинами — сложностью записи всего комплекса УЗ, либо необходимостью сберечь УЗ в тайне от других народов и тем самым сохранить его сугубо национальный характер.

Отношения между УЗ и Торой характеризуются некоторой парадоксальностью: УЗ — единственное средство для правильного понимания и трактования Торы, однако сила его действия целиком основана на авторитете Танаха. Письменный Закон воспринимается как нечто трансцендентное, УЗ полностью имманентен и подвергается изменениям в каждом новом поколении законоучителей, но тем не менее имеет статус почти абсолютного закона и предпочтителен пророчеству. Мудрецы констатировали конец эпохи пророчества — тем самым определив, что разум и закон являются основным критерием правильности человеческих поступков и угодности их Богу. Высшим авторитетом стал обладающий земной мудростью мудрец, а не пророк, ссылающийся на указание свыше. Мудрецы Талмуда (в отличие от сектантов той же эпохи) подчеркивают общность источника и диалектическое единство Устного и Письменного Законов: «Все то, что суждено умудренному ученику в будущем преподавать, уже было сказано Моше на горе Синай» (Вавилонский Талмуд, Мегила 19б; Иерусалимский Талмуд, Пеа 2:6).

## Содержание талмудической литературы

По содержанию талмудическую литературу принято делить на *галаху* и *агаду*. Галаха — это норма или закон, данный вне контекста талмудической дискуссии и не подкрепленный цитатами из Танаха, и весь корпус таких законов. Агада — связный отрывок из талмудической литературы, который не является галахой. В целях зримого воплощения органического единства между Торой и устной традицией была разработана целая система толкований, выстраивающих логический ряд от стиха Танаха к положению УЗ. Эти толкования, называемые термином *мидраш* (מדרש), в течение веков создавались законоучителями в академических центрах (йешивах) Земли Израиля и Вавилонии. Термин *мидраш* означает анализ стихов Танаха, предпринятый с целью получения новых выводов, касающихся как галахи, так и агады. Галаха определяет способ исполнения заповедей, данных в Танахе, а также рассматривает и уточняет те обстоятельства, которые там не разъяснены. Агада же — это расширение тех разделов Танаха, которые содержат повествование, хронику, нравоучительные высказывания, пророческие обличения и обетования, а там, где агада говорит о заповедях и законах, речь всегда идет об их смысле и значении (а не о деталях соблюдения). Вместе с тем агада и галаха взаимно дополняют друг друга: галаха — это концентрированное выражение и неизбежный итог агады; агада — это галаха, которая «подверглась плавке» (Х.Н. Бялик). Подобно тому, как название «галаха» (слово произведенное от корня означающего «ходить», т.е. нечто определяющее «хождение») указывает на суть понятия — на практическую установку, на тот *путь*, по которому человек идет, агада стремится «привлечь человеческое сердце» (Вавилонский Талмуд, Йома 75а), чтобы человек «узнал о Творце, создавшем мир, и захотел следовать Его путями».

Мидраш оперирует специальными герменевтическими правилами, и по методологии принято различать галахический мидраш и агадический мидраш. Галахический мидраш включает в себя комплекс методик, преследующих различные цели: простое логическое толкование текста Танаха с целью

детализировать указания по практическому применению содержащейся в нем информации; анализ Танаха с такой последующей интерпретацией, которая позволит получить новое галахическое положение, не содержащееся в анализируемом тексте, но являющееся его логическим продолжением; т.н. *асмахта* (склонение, подпирание) — сопряжение уже существующей галахи с тем или иным стихом Танаха с целью обеспечения ей надлежащего статуса.

Правила толкования Танаха, принятые в УЗ, обычно не преследовали цель раскрытия буквального смысла библейских стихов. Их предназначение — быть творческими орудиями законоучителей, при помощи которых они либо создавали галахические новации, либо находили объяснения уже существующим законам, принятым в результате деятельности еврейских судебных инстанций. Мудрецы Талмуда никогда не утверждали, что полученное методом мидраша положение и есть буквальный смысл Танаха, но полагали, что потенциально этот смысл содержится в библейском тексте.

## *Устная традиция*

Свидетельства о наличии УЗ в эпоху Первого Храма крайне скудны, тогда как о развитии УЗ в эпоху Второго Храма можно судить на основании свидетельств, содержащихся в апокрифах, сектантской и христианской литературе, произведениях эллинистических и римских авторов, но главным образом — в талмудической литературе. Начало устной традиции связано с деятельностью Эзры и Нехемии, своего зенита она достигает в эпоху, последовавшую за победой Хасмонеев, когда чрезвычайно возросла приверженность евреев вере предков и наметилась тенденция к более строгому соблюдению запретов Торы. Так возник первый пласт УЗ, так называемая древняя галаха. Древняя галаха как саддукеев, так и фарисеев отличалась особой строгостью: запрет работы в субботу, например, понимался как запрещающий всякого рода деятельность. Впоследствии, с возникновением и распространением йешив, законоучители, толкуя и анализируя сказанное в Танахе, дифференцировали виды работ, запретив

одни и разрешив остальные. Согласно древнему законодательству, прерогативы суда были велики и судопроизводство велось согласно мнению судей, а в позднем УЗ наблюдается тенденция к стандартизации закона, созданию единых норм и правил. Наибольшее развитие и обновление претерпел УЗ в законодательном творчестве фарисеев, тогда как саддукеи были более консервативны и привержены древней галахе, предшествовавшей расколу. Фарисеи, согласно свидетельству Иосифа Флавия, были основными противниками письменной фиксации УЗ, тогда как саддукеи обладали древними «книгами указов» и настаивали на их приоритете.

Расцвет УЗ приходится на период после разрушения Храма. Разрушение Храма и происшедшие после этого драматические перемены в жизни народа потребовали от мудрецов совершить такую трансформацию УЗ, которая могла бы дать ответ на требования новой эпохи. Одни законы, связанные с Храмом и ушедшим в небытие укладом, были отменены, другим была дана новая интерпретация, а некоторые были изобретены в качестве реакции на перемены, которые произошли в социально-экономической и культурной жизни евреев.

## *Литературные произведения*

В течение 500 лет после разрушения Второго Храма происходит сбор существующей в устной форме информации и кодификация ее в тематические сборники. Это Мишна и ее предшественники (т.н. *барайта*), Тосефта, Талмуды и обширная литература мидраша.

Мишна — это свод законодательных решений, собранных и отредактированных рабби Йеудой а-Наси. Еврейский корень *הנח* значит «повторять» и используется для обозначения процесса усвоения устной традиции — в отличие от *קרא*, обозначающего процесс изучения Письменного Закона, Танах, который также называется «Писание» — *מקרא* (Мишна Авот 2, 4; Вавилонский Талмуд, Эрувин 54б).

Тосефта (арам. *תוספתא*, «дополнение») — сборник поучений танаев (от араб. *та*, «повторять», аналог ивритского *הנח*), со-

ставленный в структурном и смысловом соответствии с корпусом Мишны и являющийся ее развернутым пояснением.

Словом «Талмуд» (букв. «учение», от ивр. корня *תל* — «учить») сначала обозначались галахические дискуссии танаев, а также учение амораев, посвященное Мишне. Более позднее понимание слова Талмуд, широко распространенное в наше время, — это Мишна вместе с посвященными ей учениями амораев. Талмуд — оригинальное название произведения, данное ему амораями. Есть еще более позднее название Талмуда — Гемара; оно возникло, по-видимому, в эпоху книгопечатания в связи с цензурными соображениями и гонениями на Талмуд как на антихристианское произведение.

Иерусалимский Талмуд — произведение амораев Земли Израиля, созданное в III–IV вв. в йешивах Тверии, Кесарии, Циппори и Лода. Вавилонский Талмуд создавался вавилонскими амораями в III–VII вв. в йешивах Суры и Пумбедиты.

Литература мидраша — антологии интерпретаций Танаха, содержащие как агаду, так и галаху. В более ранних антологиях танаев (Сифра, Мехилта) содержится преимущественно галаха, в более поздних аморайских (Берешит раба, Ваикра раба) — преимущественно агада.

Следует различать «обнародование», которое происходило устно, в ходе учебно-преподавательского процесса, и письменную фиксацию уже имевшихся устных сборников. Рабби Йеуда а-Наси обнародовал Мишну не позднее 220 г., после чего она редактировалась его учениками; датировка же всей остальной талмудической литературы достаточно проблематична.

## *Рассказ в талмудической литературе*

Среди агадических жанров талмудического повествования важное место принадлежит рассказу. Нас интересуют прежде всего короткие рассказы, чьи герои — мудрецы и их современники.

Мудрецы поздней античности не оставили нам ни теологических трактатов, ни хроник, ни биографий, ни автобио-

графий. Вместо этого они рассказывали истории. И если мы хотим понять их и их культурный мир — нам следует понять их рассказы. Культура, которая хочет быть открытой «чужими» и потомками, рассказывает истории, в которых пытается выразить себя.

Литературные произведения талмудической литературы создавались в академиях, безымянными редакторами, которые отнюдь не стремились как-то представить самих себя читателю. Кроме того, талмудические рассказчики не стремились сообщать читателю биографические подробности о столь почитаемых ими мудрецах. Они не рассказывают ни об истории раввинистического движения, ни о процессе образования и формирования мудреца, ни о функционировании академий.

Талмудический рассказ, как правило, не историчен. Исследователи Талмуда отмечают многочисленные противоречия между рассказами, описывающими одно и то же событие, а также тот факт, что поздние версии рассказов представляют собой переработку множества древних преданий<sup>1</sup>. Однако историческая недостоверность рассказа отнюдь не лишает его художественной ценности и не умаляет его важности в качестве продукта представляемой им культуры.

Далее я суммирую несколько основных исследовательских подходов к талмудическому рассказу.

Йона Френкель вывел исследования талмудической нарратологии из рамок узкого исторического дискурса, настояв на том, что агаду следует изучать как литературное явление, что произведения ее авторов, как правило, не основаны на достоверном историческом материале, их подход внеисторичен и тем самым сам исторический метод в отношении к агаде неприменим<sup>2</sup>. Однако это не мешает исследовать литературное произведение и законы, по которым оно создано, ибо это не менее важно, чем раскрытие его исторической подоплеки. Талмудический нарратив — не история, а дидактический художественный рассказ, обладающий определенными

<sup>1</sup> См. *Neusner J. Development of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai*. Leiden, 1970.

<sup>2</sup> Подобный подход до Френкеля продемонстрировал Дж. Нойснер (см. прим. 1), однако на совсем иной теоретической основе.

формальными компонентами, продуманным структурированным сюжетом, пользующийся специфической лексикой и тропами, герменевтическими и риторическими стратегиями, основанными на библейском тексте. Френкель не отрицает историческую подоплеку отдельных событий и наличие исторических прототипов у героев, но настаивает на том, что талмудический рассказ отражает духовный мир рассказчика, а не реальный мир его персонажей<sup>3</sup>.

Анализируя талмудический рассказ, надо учитывать, что перед нами структура самодостаточная и автономная, независимая от более широкого контекста. Нельзя спросить, что было до или после рассказа, нельзя делать выводы относительно рассказа, базируясь на параллельных преданиях. Следует изучать рассказ, исходя лишь из него самого (так называемый *close reading*). Предложенный Френкелем литературный анализ основывается на методах популярной некогда школы *New Criticism*, выступившей против историцистского позитивизма литературоведения 1940-х гг. Отвергая спекуляции об авторстве, историческом контексте и социальной подоплеке, основатели нового подхода предлагали ограничиться узким контекстом самого произведения. Заслуга Френкеля в том, что он впервые произвел глубокий и доскональный анализ нарратива в талмудической литературе, указав содержащиеся в нем глубокие смысловые пласты, противопоставив традиционно-апологетическому прочтению, принятому в Средние века, и поверхностному историцистскому современному прочтению свежий взгляд на изучаемый феномен, привлекший к нему многих исследователей и читателей. Однако в последнее время предло-

<sup>3</sup> Френкель Й. Ийюним бе-оламо а-рухани шель сипур а-агада (Исследование духовного мира агадического рассказа). Tel Aviv, 1981. Эта небольшая книга была своего рода подготовкой к появлению его большой монографии о методологии агадической литературы, написанной в стиле классического введения в литературу, как было принято у немецких исследователей XIX в.: Дархей а-агада ве-а-мидраш (Пути агады и мидраша). Гиватаим, 1991. Материал этой книги послужил автору в написании его курса «Мидраш и агада» в Открытом университете Израиля, все шесть томов которого переведены на русский язык. Его статьи на темы талмудической нарратологии были собраны в сборник «Сипур а-агада: Ахдут шель тохен ве-цура» (Агадический рассказ: единство содержания и формы). Тель-Авив, 2001.

женные Френкелем методы оспариваются учеными нового поколения<sup>4</sup>.

Офра Меир, подобно Френкелю, одной из первых среди исследователей агадической литературы применила методы современного литературного анализа<sup>5</sup>. Начав с классификации литературных персонажей в талмудической литературе, Меир написала ряд исследований о нарративной технике, символизме и герменевтике в агадических произведениях. Изучая нарративные элементы агады, Меир настаивает — в отличие от Френкеля — на важности изучения контекста различных версий одного рассказа, призывая видеть в нем — а не в способах передачи литературной традиции — источник текстуальных различий. Редакторы различных произведений, пользуясь одной и той же нарративной традицией, используют ее по-разному — в зависимости от герменевтического контекста, дидактического замысла и проч. Данная точка зрения отличается от позиции многих современных филологов, видящих в редакторах не более чем компиляторов древних литературных традиций.

Дэниел Боярин настаивает на необходимости принимать во внимание тот широкий культурный контекст, на фоне которого возникла талмудическая культура<sup>6</sup>. Методические основы своей так называемой «культуральной поэтики» (*cultural poetics*), неоднократно определяемой как *New Historicism*, Боярин обосновал в программной работе *Carnal Israel* («Израиль по плоти»)<sup>7</sup>. *New Historicism* явился реакцией на антиисторицизм направления *New Criticism* и стремился вновь воссоздать утерянный исторический контекст изучаемой литературы. Боярин вслед за «новыми историка-

<sup>4</sup> Последняя точка зрения была оспорена сторонниками интертекстуального прочтения, см.: *Rubenstein J.L. Talmudic Stories, Narrative Art, Composition, and Culture. Baltimore&London, 1999. P. 8–11*, но вместе с тем она весьма полезна для первых этапов комментирования рассказа.

<sup>5</sup> Ее основные работы: *Сугийот бе-поэтика шель сипурей хазаль* (Уроки поэтики рассказов мудрецов Талмуда). Тель-Авив, 1993; *А-сипур а-даршани бе-Берешит раба* (Рассказ-толкование в Берешит раба). Тель-Авив, 1987.

<sup>6</sup> *Boyarin D. Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington, 1990.*

<sup>7</sup> *Idem. Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture. Berkeley, 1993.*

ми» видит в литературе социальное явление, родственное иным социальным явлениям, как то: право, политика, экономика. «Новый историк» оказывается весьма свободен в своей интерпретации: все тексты изучаемой культуры рассматриваются как продукты одного социального процесса, любой текст, вне зависимости от жанра и стиля, может быть воспринят как порожденный смыслами и парадигмами, бытующими в других текстах, которые образуют так называемый интертекст. Так, Боярин анализирует галаху и агаду как два социальных явления, вызванных сходным культурным механизмом; он видит в галахических дискуссиях, экзегетических стратегиях и нарративных традициях компоненты единого интертекста, в коем и пытается реконструировать основные тенденции талмудической культуры (в том числе в *Carnal Israel* — ее гендерные концепты).

По пути Боярина, но оставаясь в рамках принятого литературоведческого дискурса, идет Иегошуа Левинсон<sup>8</sup>, рассматривая талмудическую нарратологию как язык, на котором талмудическая литература рассказывает себя. Для расшифровки ее языка Левинсон предлагает модели межкультурных дискурсов; глубинные структуры рассказа оказываются продиктованными скрытыми сценариями дискурса между поработителями и поработаемыми.

Попытка подойти к талмудической нарратологии на основе новых теоретических позиций представлена в монографии Дж. Рубинштейна<sup>9</sup>. Принимая основы литературного анализа Френкеля и базируясь на его достижениях, Рубинштейн, вслед за Меир, предлагает уделить большее внимание контексту, определяющему содержание текста. Однако в отличие от Боярина он пытается реконструировать интертекст не на основе социально-культурных моделей, а исходя из анализа параллельных литературных традиций, тогда как

<sup>8</sup> На русском языке читатель может познакомиться с работой: Левинсон И. Атлет веры: кровавые сюжеты и сюжеты вымышленные // Вестник Еврейского университета. 2003. № 8. Далее я отсылаю к некоторым его трудам на английском.

<sup>9</sup> Rubenstein J.L. Talmudic Stories. Baltimore&London, 1999; The Culture of The Babylonian Talmud. Baltimore, 2003; Rabbinic Stories. Mahwah, NJ, 2002; Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture. Baltimore, 1999.

сам анализируемый текст должен, по мнению Рубинштейна, дать некий намек на тот иной литературный материал, который подразумевает рассказчик. Отвергая строгие рамки *New Criticism*, Рубинштейн смело идет по дороге компаративных спекуляций, однако основа для этих спекуляций зыбка, ибо отношения между литературными произведениями и сама их датировка все еще недостаточно исследованы. Рубинштейн анализирует нарративное искусство талмудического рассказчика: игру слов, символику имен и персонажей, иронию, феномен «внутреннего монолога» на фоне общего диалогического характера рассказа, ключевые слова и рефрены, тропы. Но вопреки Френкелю, говорившему о «внутренней закрытости» рассказа, Рубинштейн настаивает на его «открытости», то есть интертекстуальной сопряженности рассказа в Вавилонском Талмуде с галахическим контекстом талмудической дискуссии и с соседними или даже удаленными нарративными элементами.

Отдельного внимания заслуживает тема соотношения фольклорных исследований и агады. Возникновение и развитие фольклористической науки привело к возникновению новых подходов к агаде. Первым, кто применил к агаде методы фольклористических исследований, был Льюис Гинзберг<sup>10</sup>. Существует немало параллелей между агадой и литературой эпохи Второго Храма. Несомненно и то, что многие методы интерпретации, принятые в мидраше, оказали влияние на патристику. Сравнивая агадические предания с их параллелями, Гинзбург пришел к мысли о существовании народной «истинной» агады, которая была воспринята и преобразована талмудическими мудрецами, так что ее первоначальный облик был утерян, а фантазии народных рассказчиков получили схоластическое обоснование. Параллельные же литературные традиции сохраняют первичные народные формы, искаженные в литературной обработке мудрецов. Выдвинув это положение в одной из своих ранних работ, Гинзберг применил его в своем компендиуме «Легенды евреев»<sup>11</sup>, где смешал

<sup>10</sup> Ginsberg L. Die Haggada bei den Kirchenvatern und in der apokryphischen Litteratur. Berlin, 1900.

<sup>11</sup> Ginzberg L. The Legends of the Jews. 8 vols. Philadelphia, 1900–1938.

версии библейских сюжетов, взятые как из литературы эпохи Второго Храма, так и из агадического мидраша и из средневековой литературы, очевидно намереваясь реконструировать «истинную» агаду. Тем самым возникло произведение, которым многие пользуются как справочным пособием по сюжетологии агады, однако следует помнить, что перед нами не оригинальные тексты, а более или менее тенденциозные пересказы, объединяющие различные, удаленные друг от друга литературные традиции. Тот же поиск элементов древнего фольклора, ставшего впоследствии частью агадической литературы, определил некоторые исследования Йосефа Хайнемана<sup>12</sup>. Агаду как отражение народного творчества изучали также Х. Шварцбаум, Д. Ной, Д. Бен-Амос и многие другие. Как правило, подобные работы заключались либо в поиске в агаде какого-либо сюжета, содержащегося в указателе Аарне-Томпсона, что объявлялось доказательством фольклорного характера данного агадического рассказа, либо тех или иных признаков фольклорных жанров<sup>13</sup>. Исследователи пытались выявить в агадической литературе элементы древней народной культуры, хотя определение народной культуры по-прежнему проблематично. Галит Хазан-Рокем, настаивая на необходимости изучения «народной литературы», покоящейся в недрах литературы талмудической, пользуется гибким, хоть и расплывчатым определением<sup>14</sup>. Народная литература коллективна, даже создаваемая лишь определенной частью коллектива, она принадлежит всему коллективу и немислима без него. Она традиционна, передается из поколения в поколение, она устная и выражает себя посредством претворения заново, при помощи присущих ей методов<sup>15</sup>. Данная

<sup>12</sup> *Хайнеман Й.* Агадот ве-толдотейен (Агадические традиции в их развитии). Иерусалим, 1974.

<sup>13</sup> Здесь мне хотелось бы обратить внимание читателя на одну из первых работ такого рода на русском языке: *Бейлин Х.* Странствующие, или всемирные повести и сказания в древнееврейской письменности. Иркутск, 1907. Эта давно забытая книга ждет своего возвращения к русскоязычному читателю.

<sup>14</sup> *Hasan-Rokem G.* Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature. Stanford, Calif., 2000; См. также: *Eadem.* Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity. Berkeley, 2003.

<sup>15</sup> *Eadem.* Web of Life. P. 16.

модель противоречит описанному выше представлению об агаде как об интеллектуальном творчестве ученых. Вместе с тем Хазан-Рокем признает, что талмудическая литература не может быть верным отражением народного творчества, однако не по причине ее учебно-академического характера, а по причине многочисленных редакторских переработок. С другой стороны, и Френкель, определяя культуру мудрецов как культуру интеллектуальной элиты, готов признать наличие в ней фольклорных элементов<sup>16</sup>. В отличие от него Хазан-Рокем отвергает элитарную модель и возвращается к концепту органического мышления, который она понимает гораздо шире, чем исследователи начала века, привлекая терминологию структурализма и психоанализа<sup>17</sup>. Достоинством своего подхода Хазан-Рокем считает то, что позволяет видеть полифонию в агаде и обнаруживать в ней не только голоса мудрецов и их учеников, но и голоса женщин и детей<sup>18</sup>.

### *Литературные характеристики талмудического рассказа*

Талмудическая литература была создана ее авторами для обучения и воспитания учащихся талмудических академий, а ее нарративные компоненты преследуют цель преподать основы мировоззрения мудрецов. Роль мудреца-героя в этих нарративных компонентах чрезвычайно велика. Констатировав конец эпохи пророчества, мудрецы Талмуда пришли к тому, что основным критерием правильности и богоугодности человеческих поступков становится разум и закон, а высшим авторитетом — обладающий земной мудростью законоучитель, а не пророк, ссылающийся на указание свыше. Эти представления оказали огромное влияние на характер талмудического рассказа.

<sup>16</sup> См.: Френкель Й. Сипур а-агада. С. 75.

<sup>17</sup> *Hasan-Rokem G. Web of Life.* P. 169.

<sup>18</sup> *Ibid.* P. 17. Против подхода, предлагаемого ею, выступил Й. Френкель в статье «Повествование агады и народное повествование», переведенной на русский язык и опубликованной в Вестнике Еврейского университета. 2003. № 8.

Талмудический рассказ — драматичен и краток. Современному читателю он нередко представляется сырым, необработанным и эллиптическим. Но это происходит потому, что читатель не знаком с условностями архаического текста и к тому же, как правило, читает рассказ в переводе-пересказе, где лаконичная глубокомысленность рассказчика уже обратилась в резонерское словоплетение переводчика. Эллиптичность талмудического рассказа проистекает от того, что в основе своей это устный рассказ и сохраняет характерную для фольклора недосказанность и краткость. В устных культурах рассказчики передавали лишь скелет рассказа, а детали добавлялись в процессе передачи, становящейся, таким образом, редакционным процессом.

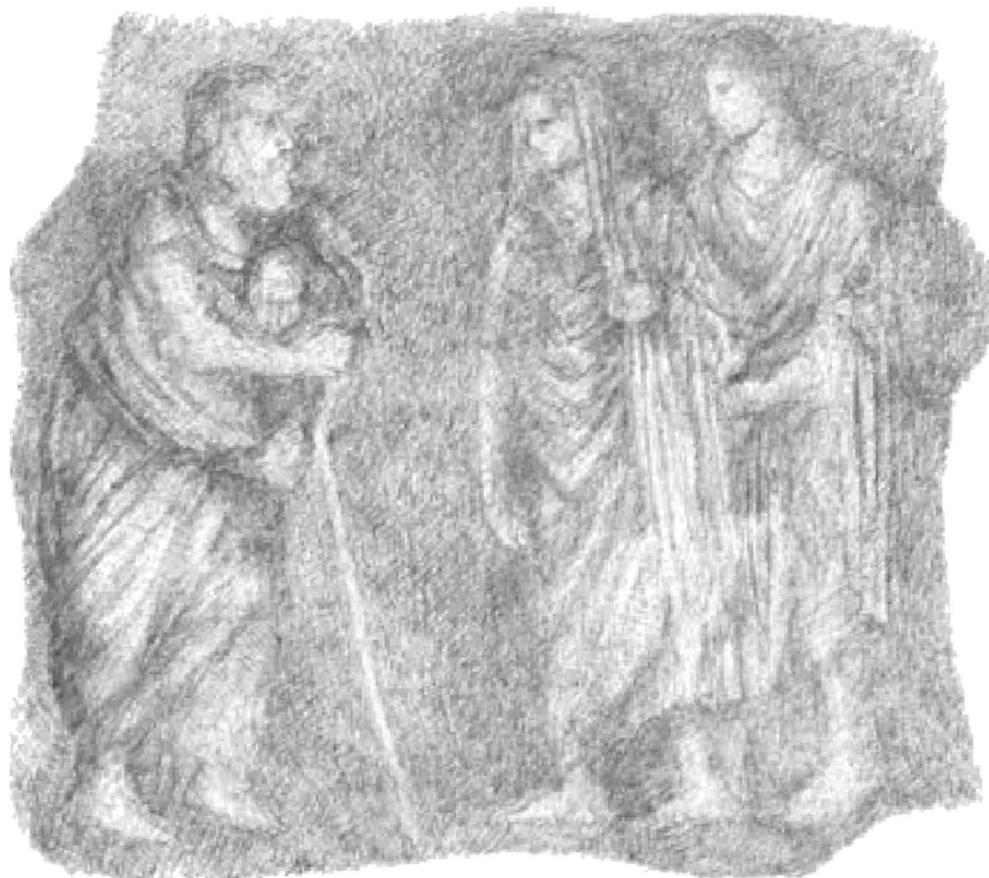
В талмудическом рассказе не может быть избыточной информации, и любая деталь должна быть осмыслена в рамках контекста. Рассказчик не утруждает себя ни описанием фона действия, ни построением характера персонажа, ограничиваясь простым указанием: один мужчина, одна женщина, один праведник, одна грешница. Возможно, ожидалось, что читатель талмудической антологии, сам, в общем-то, начинающий рассказчик, довершит недосказанное, читая рассказ для себя или исполняя его публично. Естественным образом ценность такого перформативного варианта рассказа обусловлена талантами рассказчика и потребностями аудитории. Читателям же, удаленным во времени и пространстве от рассказчиков поздней античности, остается лишь конспективный остов рассказа, достаточный для его запоминания и трансляции и — в той или иной степени — для анализа, каковым мы и займемся далее. Я буду предлагать вниманию читателя перевод, достаточно близкий к тексту оригинала, а в рамках объяснения рассказа я постараюсь по возможности воссоздавать и перформативный вариант рассказа. Нижеследующий список основных литературных характеристик талмудического рассказа, сопряженных с его некогда устной природой, читатель может пока пропустить, но по прочтении самой книги он волен вернуться и найти в нем объяснения многим из тех странных обстоятельств, с которыми мы столкнемся по ходу.

1. Диалог довлеет в талмудическом рассказе. Как правило, рассказчик начинает с короткой экспозиции, а затем следуют реплики героев, предваряемые стереотипным «сказал ему». Иногда эти вводные слова теряются при передаче, что усложняет и без того не всегда ясную атрибуцию реплик. Диалог стремителен и лаконичен и усиливает драматизм рассказа.
2. Наряду с диалогом талмудический рассказчик очень любит внутренний монолог. Вместо того чтобы, как привычно нам, сказать: «мудрец думал то-то и то-то», рассказчик говорит: «мудрец *сказал* то-то и то-то», имея в виду, что герой сказал про себя, то есть подумал. Превращая мысли в прямую речь героя, рассказчик добивается большей драматичности.
3. Вопросы, обращенные к аудитории, нередко вплетены в ткань рассказа. Рассказчик вопрошает: «Что ему делать? Что он увидел? Где он был в ту минуту?» — и тут же отвечает на вопрос. Читателю следует представить себе рассказчика, который подогревает внимание слушателей, подбрасывая им вопросы и делая их соучастниками истории.
4. Талмудический рассказчик использует игру слов, насыщая свои произведения паронимиями, которые, увы, исчезают при переводе. Эти приемы имеют важное эстетическое значение, в них проявляется нарративное искусство рассказчика, нередко они сопрягают различные части рассказа, проводя через них общую идею. Паронимия более характерна для поэзии, нежели для прозы, она сближает короткий талмудический рассказ с поэтическими произведениями. Возможно, приверженность к игре слов происходит из устного прошлого рассказа — подобные тропы помогали захватывать слушателя и привлекать его внимание к ключевым местам.
5. Герой талмудического рассказа нередко носит имя, связанное с его ролью в рассказе или намекающее на какие-то повороты сюжета. Правильный выбор имени зачастую избавляет рассказчика от необходимости представлять героя, давая ему стереотипные характеристики, и помогает сохранить рассказ коротким.

6. Еще один типичный прием в талмудическом рассказе — троекратное повторение. Нередко те или иные элементы диалога или описания действий трижды повторяются в рассказе, преследуя — помимо эстетического эффекта — цель повысить усвояемость: ведь то, что современный читатель постигает в результате медленного чтения и перечитывания, реципиенту устного рассказа можно донести при помощи повторения.
7. Рассказ в талмудической литературе обладает четкой структурой, в нем легко выделить два или три основных этапа. Иногда структурные элементы выделяются при помощи повтора фраз, а наиболее сложно построенные рассказы используют форму хиазма, когда между двумя, как правило, частями рассказа возникает зеркальное отображение, так что вопросы, пробужденные в первой части, получают ответы во второй. Эти особенности структуры в равной мере служили лучшей мнемонизации и способствовали успешному устному исполнению рассказа.
8. Библейский текст для талмудических мудрецов был важен не только как источник цитат, но и как устройство для постижения мира. Из библейских стихов не только извлекается прошлое — там же находится объяснение событиям современности. Мудрецы знали библейский текст наизусть, и потому библейские стихи, да и библейская лексика вообще не покидали их уст. Вплетение стиха или слова в ткань рассказа было для них действием художественным, но обычным — сродни интертекстуальным забавам современного человека, вплетающего в свою речь обрывки фраз из прочитанных романов или просмотренных фильмов. Так библейские цитаты и аллюзии, вплетаясь в рассказ во все не экзегетический, а посвященный событиям близкого рассказчику времени, несут смысловую нагрузку, апеллируя к содержанию библейских стихов или к их принятой интерпретации.

# Мудрецы и их иные

---



## *Сокровищница дождя, свадьба вод и имущество кесарийского мима*

Короткому рассказу, обсуждаемому в этой главе, следует предпослать довольно продолжительное введение.

Откроет тебе Господь добрую сокровищницу Свою — небо, чтобы оно давало дождь земле твоей во время свое и чтобы благословлять все дела рук твоих: и будешь давать займы многим народам, а сам не будешь нуждаться в том, чтобы брать займы.

*(Втор 28:12)*

За этой фразой, обещающей благо поколению рожденных в пустыне и обретающих землю, скрываются реальные особенности физической географии Земли обетованной. Ее отнюдь не бескрайние просторы не бороздят полноводные реки, и никакой поток, выходя из берегов, подобно соседнему Нилу, на берегах которого родились бывшие рабами в земле Египетской, не поит ее пашни. Этот речной дефицит, впрочем, уравнивается тем обстоятельством, что гористая земля изобилует природными резервуарами и щедрые дожди, выпадающие в течение зимнего сезона, наполняют их водой в достаточном количестве, чтобы пережить жаркое лето. Дождь — благо, струящееся с небес, и выражение благоволения Бога Израиля своему народу, уведенному от плодоносящих берегов Нила в Землю обетованную, уже густо населенную семью племенами. В обсуждаемом нами стихе Бог Израиля вселяет надежду в сердца будущих земледельцев, обещая им отменное водное довольствие из специального хранилища, в месте обитания Владыки Мира.

В мидраше Дварим раба 7:6 к этому стиху приводят следующий пассаж:

**Откроет** тебе Господь добрую сокровищницу Свою.

И как откроет?

Три ключа есть у Святого, благословен Он, и никто иной не властен над ними — ни ангел, ни серафим.

И таковы они: ключ воскрешения из мертвых, ключ к бесплодному чреву и ключ дождя.

Ключ воскрешения из мертвых откуда известен? — «И уразумеете, что Я — Господь, когда **открою** могилы ваши» (Иез 37:13).

Ключ к бесплодному чреву откуда известен? — «И вспомнил Бог о Рахели и внял ей и **открыл** ее чрево» (Быт 30:22).

Ключ к дождю откуда известен? — «**Откроет** тебе Господь добрую сокровищницу Свою».

Толкователь представил нам список трех важных с религиозной точки зрения ценностей: воскрешение мертвых, разрешение бесплодной матери и дождь. Весь мир со времени творения существует по установленным Творцом законам, и лишь три физических феномена, оставаясь физическими, управляются божественной волей. Аналогия между кардинальным религиозным концептом воскресения из мертвых, окруженным ореолом тайны (ведь еще никто никогда не видел этого действия воочию), и такими обычными явлениями, как роды и дождь, характерна для талмудической культуры; она усматривает Бога в деталях физического мира — так можно сказать, перефразируя Аби Варбурга<sup>19</sup>.

Эта аналогия недвусмысленно поясняется далее в том же мидраше: «Велик день нисхождения дождя, как день воскрешения мертвых».

Подобно дню воскрешения мертвых, коему предшествует утомительный исторический процесс, день выпадения дождя настанет после долгого иссушающего лета и будет празднеством пробуждения или воскресения к новой жизни.

<sup>19</sup> Любимое мною выражение, атрибутируемое Аби Варбургу, не обнаружено в его писаниях и нередко атрибутировалось не только ему, но, восприняв эту традицию атрибуции уже неведомо у кого, я сохраню ей верность в рамках этой работы.

Неслучайно талмудический иудаизм с готовностью воспринимает древний семитский миф, согласно которому день дождя есть брачное совокупление мужественного неба и женственной земли. Согласно мифологической гидрологической модели, представленной, например, в Берешит раба 13:13, вместилище дождей в небесах стремится к вместилищу вод в недрах земли, и дождь — продукт этого влечения:

Сказал р. Шимон бен Элеазар: Когда небеса низводят толику воды, то земля подымает навстречу вдвое больше, как сказано: «Бездна к бездне взывает гласом струй Твоих» и т.д. (Пс 42:8).

Сказал рабби Леви: Вышние воды — мужские, а нижние воды — женские. И вот верхние воды говорят нижним водам: Примите нас! Вы созданы Святым, благословен Он, и мы его посланники! И тотчас земля принимает их, как сказано: «Кропите, небеса, свыше, и облака да проливают правду; да раскроется земля и принесет спасение» (Ис 45:8) — так женщина открывается мужчине...

Так с мужской галантностью небесные воды сочетаются с земными, и мир становится плодотворным и живым. Палестинская зима не полумертвый парабиоз, а обретение жизни, совокупление неба и земли.

Отсутствие дождя — следствие того, что Бог гневается на свой народ и потому лишает его воды, как разгневанный отец лишает проказливого неслуха-сына ежемесячного пособия — пусть-де потрудится сам, может, времени и сил на глупости не останется. В первых веках новой эры житель страны Израиля, видя дружелюбно сияющее солнце и безоблачное небо в середине зимы, ощущал себя прежде всего лишенным божественной помощи, отвергнутым и нелюбимым сыном грозного отца. Наказанный народ Израиля, пытаясь вернуть расположение осерчавшего Господа, объявлял посты и дни молитв. Первыми постились вожди как наиболее ответственные за все людские поступки, затем все мужчины, затем все население, а затем:

Выносят ковчег с Торой на городскую улицу и посыпают его пеплом, а также голову Патриарха и голову верховного судьи,

и каждый посыпает себе голову. Старейший произносит перед людьми слова назидания:

«Братья! О людях Ниневии не сказано: “И увидел Бог дерюгу на них и их пост”, — но сказано: “И увидел Бог их дела, ибо свернули они со скверной дороги своей” (Иона 3:10). И говорится: “И разорвите сердца свои, а не одежды свои” (Иоиель 2:13)».

Встают на молитву. Выводят к ковчегу такого старца, который опытен, у которого есть сыновья и дом которого пуст, чтобы сердце его целиком было в молитве.

*(Мишна Таанит 2:1–2)*

Мишна уделяет внимание личности народного избранника, возносящего молитву общины, ибо он должен быть особым человеком, способным пробудить высшее милосердие. Молящийся старец знает, что дом его пуст от припасов, и знает, что если Мера милосердия не возобладает над Мерой суда, то следующим летом он не найдет воды и хлеба своим детям.

В литературе амораев есть немало альтернативных моделей народного представителя, чья молитва может перевесить чашу божественного правосудия. Едва ли не самая необычная из них и, пожалуй, моя самая любимая излагается ниже:

Провиделось рабби Абагу, что Пентакака вознес молитву и низвел дождь. После дождя призвал того и спросил: «Каково твое ремесло?» Сказал ему: «Тот человек (как принято в талмудической литературе, герой говорит о себе в третьем лице. — *Р.К.*) пять грехов каждый день творит: даю приют блудницам, убираю театр, приношу их одеяния в баню, хлопаю в ладоши и пляшу и звоню в колокольчики перед их выходом».

Спросил его раби Абагу: «Какое же благо ты сотворил?» Ответил: «Однажды, когда этот человек украшал театр, пришла одна женщина и, став за колонной, плакала. Сказал я ей: “Чего тебе?”. Ответила: “Муж этой женщины арестован. И вот ищу я, что мне сделать, чтобы выкупить его”. И продал я свои инструменты и дал ей денег и сказал: “Иди, выкупи своего мужа и не греши”».

Сказал ему рабби Абагу: «Такой, как ты, достоин молиться о выпадении дождя, и молитва твоя должна быть услышана!»

*(Иерусалимский Талмуд, Таанит 1:4 64б)*

Рабби Абагу, мудрец из эллинизированного города Кесарии, молитв о дожде не возносил. Может быть, был не уверен в себе или сомневался в том, что его земляки достойны того, чтобы чаша милосердия на весах правосудия оказалась тяжелей, — трудно сказать. Но каким-то образом он узнал во сне, что молитва человека по имени Пентакака уже возымела действие и дождь народу дан. Имя героя, которое наверняка вызвало у читателя фрейдистские ассоциации, действительно отнюдь не респектабельное еврейское имя, а вообще прозвище — арамеизм от греческого слова, означающего «совершивший пять грехов».

Пять грехов, как и пять добрых дел, есть понятие типологическое, но здесь волею рассказчика оно буквализировано, что мы и увидим далее. Герой наш, Пятигрешник, предстает перед мудрецом и на вопрос о профессии попросту и без стыда признается, что пять грехов и есть его источник пропитания. Еще Шауль Либерман, исследователь талмудической культуры, первым обратил внимание на то, что перечисленные пять действий — это обычные функции мима в римском театре<sup>20</sup>. Он приводил кордебалет, при коем также исполнял и административные функции, и предварял его появление на сцене забавным танцем, игрой на ударных инструментах и шуточками, нередко солеными и не без наглядных демонстраций. И пусть читателя не удивляет, что актрисы названы блудницами: в те времена роли Электры и Афродиты играли актеры-мужчины, ибо игра — это искусство, требующее разума. Женщины в театре играли самих себя, то есть демонстрировали силу женственности, и работницы сцены нередко бывали по совместительству и работницами тела. Театр в Кесарии был не только и не столько храмом Мельпомены, сколько лихим и нередко жестоким кабаре, где проливалась кровь и женские тела выставлялись напоказ — не только и не столько в искусстве Терпсихоры, но и Порнеи, а по-нашему — в актах вполне порнографических.

Итак, театральный работник из Кесарии вершит свой труд, который считает греховным, но иного не знает. Однако легко

<sup>20</sup> *Lieberman S. Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV centuries C.E. New York, 1965. P. 31–33.*

заметить, что ни одно из пяти действий не является нарушением явного запрета Торы, хотя с точки зрения общепринятой морали отнюдь не приветствуется. Когда мудрец интересуется, что же из поступков Пятигрешника заставило Меру милосердия возобладать над Мерой суда, мим вспоминает о неожиданной посетительнице театра. Женщина, плачущая за колонной, осталась без мужа, попавшего в тюрьму, возможно, долговую. На выкуп мужа денег у женщины нет, и поэтому она приходит в кесарийский увеселительный дом, желая поступить в артистки — или в блудницы. Женщина хочет заработать денег и вернуть любимого мужа, но, по законам галахи, вступив в связь с другим мужчиной, она тут же станет для мужа запретной. Мим, понимая последствия этого шага, не берет замужнюю женщину в кордебалет. Он предпочитает продать инструменты своего труда, видимо, барабаны и колокольчики, и отныне конферировать появление этуалей сцены только при помощи слов да ужимок<sup>21</sup>. (Интересно, не был ли он освистан на следующий же день.) Вырученные деньги он отдает плачущей женщине и отправляет ее выкупать мужа, причем не без назидания. Сам же возвращается к своему каждодневному пятигрешному труду, а мир благодаря его заслуге получит дождь из доброй сокровищницы Творца. Мистериальное соитие небесных и земных вод произойдет, как только шут, предваряющий появление на сцене девиц легкого поведения, вознесет свою молитву о дожде. Народ не узнает, чья молитва открыла небесные врата, и лишь мудрец, молитва которого не низводит дождь, но разум способен дать оценку и людям, и их поступкам, завершает историю хвалой маленькому человеку нереспектабельной профессии.

Кесария, эллинизированный богатый город с небольшой, но известной академией и множеством греков — идолопоклонников и христиан, получит свое водное довольствие, и никому не придется умирать от голода и жажды. Кстати, Иерусалимский Талмуд правильнее было бы назвать Тивериадским, ибо львиная доля его традиций образовались в академии Тверии. Сделав героем своего рассказа одного из

<sup>21</sup> В подобном прочтении одного не очень ясного выражения я следую за Ш. Либерманом (Op. cit. P. 32). Альтернативное прочтение — что он продал свое ложе.

немногих мудрецов Кесарии, принятого в тивериадском доме учения, и сопоставив с ним кесарийского театрального служителя, рассказчик тем самым хотел что-то сказать о городе и его людях. Возможно, в таком месте, как Кесария, человек, достойный низвести своей молитвой дождь, — это тот, кто может пожертвовать необходимым ему имуществом, лишь бы не дать свершиться неправому делу. Маленькие люди неблагоприятных профессий могут оказывать влияние на механизм божественного правосудия, а созерцательный ученый, облекши урок в хиазматическую рамку рассказа, рассказывает нам об этом.

### *Мудрец, философ и Афродита в Акко*

Отправимся-ка мы в позднеантичную баню. Баня, впрочем, место, знакомое и нашим современникам. Но та баня отличалась от нынешней и играла особую роль в культуре той эпохи — она была одной из важнейших институций в жизни города, в ней исчезали многие преграды между горожанами, и формы досуга, коим не место в иных общественных местах, находили в ней свой приют. Страна Израиля подверглась бытовой эллинизации еще в эпоху Александра Македонского, в ней появились публичные бани наподобие греко-римских бань, и ежедневный визит в их влажные пределы стал действием рутинным, как мы еще сможем убедиться и из других рассказов<sup>22</sup>.

Те бани, при всем своем разнообразии, всегда включали следующие обязательные компоненты. *Тепидарий* — натопленное помещение, иногда с теплым бассейном, где обычно не мылись, а только прогревались, готовясь к переходу в кальдарий. *Кальдарий* — отделение с горячими ваннами и парилками, где посетитель уже через несколько минут обливался потом, а затем с его тела металлическим скребком соскребали масло и грязь. *Фригидарий* — прохладный зал с холодным бассейном; как правило, фригидарий венчался

<sup>22</sup> Из следующего рассказа, но в основном см. в главе «Статуи царей, тела людей и чужестранка в доме».

куполом, под которым в уважаемых банях устанавливались дорогие статуи, — в других отделениях бани высокие температуры и пар были бы губительны для произведений искусства.

Баня — место лиминальное, пограничное. Люди, проходящие в баню, оставляют в *капсарии*, под присмотром служителя, свои одежды — признак социальных различий, и теперь их разъединяют или объединяют только различия и сходства их тел. Конечно, не следует преувеличивать эгалитарный характер публичных бань. Они рознились по статусу; наряду с общественными существовали частные, и их контингент различался далеко не только по месту жительства. Как правило, женщины ходили в баню в первой половине дня, мужчины — во второй, а по ночам, по всеобщему консенсусу, баня принадлежала чертям и прочей нечисти. Совершая свой ежедневный визит в баню, житель полиса, приведенный туда настоятельной гигиенической потребностью, не только смывал с кожи то, что на ней оставил прошедший день, но и приобщался к содержимому библиотеки, упражнял свое тело при помощи спортивных приспособлений, прибегал к услугам массажистов, лекарей и прочих работников тела, предавался отдыху в саду и общению с себе подобными. Но общение не с себе подобными интересует нас, а с иными. В палестинской литературе баня нередко становится декорацией, в которой мудрец встречает Чужого, и столкновение с ним проливает свет на мир мудреца. Лишившись одежд, Свой сталкивается с Чужим и осмысляет свою инаковость.

В нижеследующем рассказе из Мишны сам раббан Гамлиэль, личность немаловажная среди талмудических мандаринов, встретит в бане Афродиты философа и будет говорить с ним об отношении раввинистической культуры к изображениям богов в частности и к Чужому вообще<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> См. *Schwartz S. Gamaliel in Aphrodite's Bath: Palestinian Judaism and Urban Culture in the 3rd and 4th centuries // The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture. Vol. 1. Тюбинген, 1998. P. 203–217; Yadin A. Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath, and the Question of Pagan Monotheism // Jewish Quarterly Review. Vol. 96. 2006. P. 149–179.*

Спрашивал Прокл, сын философа, у раббана Гамлиэля в Акко, когда тот мылся в бане Афродиты, и так говорил ему: Сказано в Торе вашей: «Ничто из заклЯтого да не прилипнет к руке твоей» (Втор 13:18). Почему же ты моешься в бане Афродиты?

Сказал ему: Не отвечают в бане.

А когда выходил, так сказал: Я не пришел в ее пределы — она пришла в мои пределы. И не говорят ведь: «Сделаем баню прекрасную для Афродиты», а говорят: «Сделаем Афродиту прекрасную для бани». И другое объяснение: Если дадут тебе много денег, ведь все равно не войдешь ты в твой храм, будучи наг и после семяизвержения, и не будешь ты мочиться перед ней. А здесь — вот она стоит над стоком, и получается, что весь народ мочится перед ней. И сказано в Писании: «Кумиры богов — их сожгите огнем» (Втор 7:25) — только те, к кому относятся как к богам, а те, к кому не относятся как к богам, дозволены.

*(Мишна, Авода зара 3:4)*

Итак, встреча происходит в бане города Акко, приморского города с преимущественно греко-арамейским населением. В эпоху Второго Храма в нем была небольшая еврейская община, почти полностью истребленная во время Иудейской войны. В талмудический период в Акко еврейская община возникла вновь. Мудрецы высказывали сомнение, входит ли Акко в пределы Земли обетованной или нет.

Нам неизвестно, идет ли речь о Гамлиэле Старшем, первом носителе титула «раббан», жившем еще в храмовый период и пользовавшемся столь огромным авторитетом, что даже апостол Павел для пущей респектабельности упоминает, что был его учеником, или о внуке раббана Гамлиэля Старшего, известном ходатае за палестинскую общину, или о более поздних носителях этого имени. Исследователи склонны предполагать последнее: речь то ли о Гамлиэле, сыне редактора Мишны (Авот 2:2), то ли о его внуке (Авода зара 2:6). Тогда следует заключить, что наш рассказ был добавлен к Мишне в поздней ее редакции и отображает отношение к изображениям языческих богов, сформировавшееся к концу III в. Ведь в эпоху Второго Храма подобных скульптур в общественных зданиях еврейских городов почти не было, и снисходитель-

ное отношение к их использованию развилось после разрушения Храма.

О собеседнике мудреца нам вообще ничего не известно. Один исследователь хотел отождествить его с его тезкой софистом Проклом, уроженцем египетской Навкратии, но не предложил объяснения тому, как тот оказался в Акко. Можно лишь сказать, что греческое имя Прокл и титул «сын философа», что в арамейской терминологии может означать и «ученик философа», указывают нам на типологическую принадлежность героя и его оппозиционное положение по отношению к мудрецу. Он — Иной. Он тоже интеллектуал, книжник, но из другой культуры. Вопрос, обращенный им к мудрецу, провокационен, аргументирован и непрост. Известный стих из Второзакония касается ситуации, в которой жители еврейского города соблазнились языческим служением и как один предались ему. Такой город, *ир а-нидахат* («отверженный город»), подлежит суровому наказанию: на него следует пойти войной, его следует разрушить и в нем нельзя брать трофеи. Однако талмудическое законодательство ставит дополнительные условия для получения городом подобного статуса: жители должны быть ведомы к преступлению одним из своих сограждан и т.д. Талмудические мудрецы никогда не объявляли ни Акко, ни любой другой город, в коем практиковалось идолопоклонство, *ир а-нидахат*, и вообще вряд ли этот библейский закон имел применение в талмудический период. В талмудической литературе процитированный Проклом стих обычно использовали как обоснование того, что любой идол, произведенный евреем, подлежит немедленному уничтожению или изоляции от места проживания евреев: «Всякий, кто обнаружит в пользовании нечто от идолопоклонства, да отнесет это к Мертвому морю» (Сифрей дварим 96:18).

Втор 13:18 определяет утварь города идолопоклонников как «заклятое», то есть запретное для использования евреем. Согласно Проклу, баня, носящая имя Афродиты, попадает в категорию «заклятого» и потому появление в ней раббана Гамлиэля предосудительно. Грек как будто говорит: по вашим же представлениям, баню Афродиты следует либо уничтожить, либо перенести в далекую пустыню, а ты, учитель евреев, используешь ее по прямому назначению?! Этот

вопрос проливает свет на проблематичность существования талмудической культуры подле языческих культур. Как могут евреи, преданные библейскому императиву о рукотворных кумирах, проживать в эллинизированных полисах, дома которых богато декорированы изображениями героев и богов? Прокл несомненно знает, что талмудические мудрецы, постоянно стремясь ограничить контакты между евреями и идолопоклонниками, почти не выказывали противодействия изображениям. Запретив несколько языческих символов, мудрецы ограничились предостережениями не совершать действий, походящих на участие в культе. Даже сад или бассейн при языческом храме не запретны для отдыха, если пользование ими не требует специального приношения жрецу (Авода зара 4:3). Таким образом, использование языческих изображений, полностью запретное в эпоху Второго Храма, повсеместно разрешалось, если не подразумевало поклонения идолам. Тем самым поведение мудрецов может быть понято как игнорирование библейских постулатов и давней книжной традиции. Идя дорогой компромисса, нельзя не испытывать сомнений, даже будучи уверенным в избранном пути. И вот, Чужой, грек Прокл, выражает сомнения талмудического рассказчика в допустимости столь далеко зашедшего либерализма. И кому, как не раббану Гамлиэлю, сызмальства обученному греческому языку, как то было принято в доме патриарха, ответствовать грекоязычному Чужому.

Отказ Гамлиэля отвечать Проклу во фригидарии в Вавилонском Талмуде объясняется тем, что мудрец не хочет заниматься уроками Торы в месте нагих людей и нечистых вод. Но ведь и сам отказ обсуждать нечто в бане является уроком. Средневековые комментаторы предположили, что баня принадлежала языческому храму Афродиты, и мудрец не хотел давать уроки Торы в капище. Но из последующей аргументации раббана Гамлиэля следует, что речь идет об обычной городской бане, принадлежащей то ли муниципалитету, то ли частному лицу и названной по имени статуи, возвышающейся под куполом. Скорее всего, мудрец не хочет давать развернутый ответ тотчас же, поскольку и он сам, и его собеседник наги, а нагота пристала атлету, давитьщику винограда или моряку во время их нехитрой работы, но не

талмудическому мудрецу, коему во время исполнения своего ремесла следует облачаться в длинное одеяние. Греческие философы тоже носили длинные одежды, но обсуждений в бане не избегали. Соккрытие тела — это невербальное самовыражение, и этот невербальный язык иной у талмудического мудреца, нежели у софиста.

Только выйдя из бани в прилегающий сад, мудрец излагает свои аргументы. Первый из них звучит энигматично: «Я не пришел в ее пределы — она пришла в мои пределы». Как это понимать? Имеет ли он в виду землю Израиля? Или же то, что баня, за вход в которую он уплатил деньги, есть его «пределы»? Один исследователь увидел здесь парафраз на анекдот об известном философе Плотине, коего некий римлянин позвал участвовать в храмовых жертвоприношениях, а тот сказал: «Им [т.е. жертвам] следует прийти ко мне, а не мне к ним!» И ученик Плотина Порфирий недоумевает: что имел в виду учитель? Что мудрец и есть сакральное пространство — в большей степени, чем храм? Возможно ли, что Гамлиэль знает о дерзости Плотина и хочет сказать, что ежели философу дозволительно сравнивать свое достоинство с достоинством римских богов, то и еврейскому мудрецу не зазорно так отнестись к Афродите? «Даже когда я в бане Афродиты, это она у меня в гостях, а не я у нее!» Так или иначе, даже не до конца понимая интенцию мудреца, мы впечатлены дерзкой риторической фигурой, которая используется как драматическое введение в нижеследующую аргументацию.

Первый аргумент. И не говорят ведь: «Сделаем баню прекрасную для Афродиты», а говорят: «Сделаем Афродите прекрасную для бани». Не баню построили для того, чтобы в ней поклонялись богине Афродите, а статую Афродиты поставили для украшения бани и эстетического ублажения ее посетителей. Эту аргументацию мудрец вкладывает в уста идолопоклонников («говорят»), и тем самым между мудрецом и Чужим создается лиминальное пространство, в коем и идолопоклонник, и иудей становятся одинаковыми потребителями изображений, выведенных из религиозного контекста и служащих лишь визуальному наслаждению.

Второй аргумент является развитием первого. Аргументируя секулярный характер банного пространства, му-

дрец справедливо замечает, что идолопоклонники не входят в собственные храмы нагими и нечистыми. У грека, как и у иудея, есть законы ритуальной чистоты: сексуальные отношения и телесные выделения делают человека непригодным для участия в жертвоприношении и для посещения храмов. Мудрец оказывается сведущим в обычаях Чужого не менее, чем тот сведущ в библейских законах. Если банное пространство не сакральное, то и статуя Афродиты становится всего лишь декором лиминального пространства. И библейский стих — «Кумиры богов — их сожгите огнем» (Втор 7:25) — неприменим к изображению прекрасной женщины под банным куполом. Ведь если бы статуя Афродиты была бы «кумиром бога», ей бы поклонялись, а значит, приходили бы уже после очищения и в соответствующем облачении. Мудрец также не преминул поиронизировать относительно традиционного места установления статуи: купол находится над помещением, через которое под полом проходит сток, и таким образом грязная вода и нечистоты струятся у подножия Афродиты.

Прокл безмолвствует, по-видимому принимая аргументацию мудреца. А впрочем, он уже сделал свое дело, задав вопрос, сформулировав проблему. Талмудическая культура, подсознательно ощущая себя несколько виновной в легитимации изображений, почти полностью запретных в эпоху Второго Храма, оправдала свою позицию и укрепилась в ней. Чужой оказался инструментом в процессе самопознания, а евреи и неевреи города Акко продолжили омыwać свои тела у ног Афродиты.

Оказавшись под куполом фригидария вместе с нашими героями, мы с вами, читатель, поразмышляли о переменах и трансформациях, о порождаемых ими сомнениях и о роли Чужого в конструировании Своего. В следующей главе мы вновь отправимся в баню, но на этот раз в баню еврейского города Тиберии, где под куполом фригидария снова произойдет встреча мудреца и Чужого, но разрешится гораздо более драматическим образом.

## *Мудрецы, колдун и путь из городской бани ко дну Тивериадского озера*

Продолжая наши странствия в лиминальных пределах банного пространства, мы прочитаем рассказ из Иерусалимского Талмуда, в коем конфликт Своего и Чужого будет гораздо острее, чем в предыдущий раз, а способ его разрешения — радикальнее<sup>24</sup>.

### **Иерусалимский Талмуд, Сангедрин 7:13 25г**

История

Рабби Лиэзер, рабби Йеошуа и рабби Акива пошли мыться в ту баню, что в Тиберии.

Увидел их один отступник и сказал то, что сказал, и были они схвачены куполом.

Сказал рабби Лиэзер рабби Йеошуа: Посмотри, что тебе сделать!

Когда выходил тот отступник, сказал рабби Йеошуа то, что сказал, и был тот схвачен вратами. И всякий, кто входил, давал ему подзатыльник, а всякий, кто выходил, оплеуху.

Сказал тот: Разрешите то, что сделали!

Сказали ему: Разреши ты, и мы разрешим!

Разрешили и те, и другие.

А когда выходили из бани, сказал рабби Йеошуа тому отступнику: Что ты знаешь?

Сказал тот: Пойдемте к морю.

Как спустились они к морю, сказал тот отступник то, что сказал, и разделил море. И сказал им: Не так ли делал Моше, учитель ваш, с морем?!

Сказали ему: Не согласился ли ты с нами, что Моше ходил между вод?

Сказал им: Да.

Сказали ему: И ты ходи между вод.

<sup>24</sup> В комментарии к этому и следующему рассказам я принимаю многое из предложенного в работе: *Levinson J. Enchanting Rabbis: Contest Narratives between Rabbis and Magicians in Late Antiquity // Jewish Quarterly Review. Vol. 100. 2010. P. 54–94*; однако, в основном в отношении второго рассказа, анализируемого в следующей главе, предлагаю иное прочтение.

Ходил тот между вод, и велел рабби Йеошуа Господину моря, и поглотило его море.

*(Иерусалимский Талмуд, Сангедрин 7:13 252)*

Рассказ разделяется на две части в соответствии с двумя сценическими пространствами — баня и берег Тивериадского озера. Оба места связаны с водой — в соответствии с распространенным представлением о связи колдовства с водой, но характер этих мест с точки зрения культуры различен. Баня, изначально римская институция, — одна из полисных структур, принадлежит урбанистическому пространству. Тивериадское озеро, или море, принадлежит природе и воспринимается как древний свидетель обретения Страны Израиля — на его дне скрывается источник Мириам, покоящийся там с тех пор, как египетские изгнанники вступили в Обетованную землю. Берег моря — это пограничное пространство между городом и природой, как городские окраины, а баня — между иерархизированным городским социумом и природой, где все равны. И вот в этих лиминальных пространствах далекие друг от друга идентичности, сойдя с проторенного пути, окажутся лицом к лицу в диалоге самоузнавания.

Первое действие происходит в публичной бане, вход в которую не заказан никому. Согласно византийской карте города Тибери (Твери), римская баня находилась всего в 100 метрах от морского берега. Баня эта неоднократно упоминается в талмудических источниках как место весьма известное, но пользующееся дурной репутацией — в основном ввиду всякой нечисти, населяющей ее по ночам, но также и ввиду разных, не всегда легко объяснимых историй, подобных вышеприведенной. Баня — не только место обретения телесной чистоты и телесных удовольствий, но и опасное место. Язычники, христиане и иудеи поздней античности, не пренебрегая баней, одинаково воспринимали ее как обиталище нечистой силы. Иерусалимский Талмуд даже рассказывает нам о встрече в той же городской бане Тибери двух мудрецов с демоническим созданием, носящим греческое имя Аргентин (Трумот 8:11 46:3). Но вернемся к нашему рассказу.

Итак, компания из трех мудрецов отправляется в эту баню, не ведая, надо полагать, о возможных в ней приключениях,

ведь ни один из них не был жителем Тиберии. Первый, рабби Элиэзер бен Горкинас, танай второго поколения, в палестинских источниках называемый рабби Лиэзером, жил в Лоде. Второй, рабби Йеошуа (бен Хананья), один из виднейших мудрецов поколения Явне, жил в Пекиине, между Явне и Лодом. Третий, самый молодой из них и самый молчаливый, это знаменитый рабби Акива бен Йосеф. Присутствие третьего мудреца, столь же знаменитого, сколь безмолвствующего, вынуждает меня заподозрить, что мы здесь видим ошибку переписчика, щедро добавившего рассказу бездействующее действующее лицо. В других историях эти трое нередко появляются вместе, и знакомый с троицей переписчик мог предположить участие Акивы и здесь.

Оказав в кальдарии и тепидарии должный уход своим телам, умащенным маслом и очищенным скребком, наши герои переходят в прохладный и богато украшенный фригидарий. Там, примерно в тех же условиях, в коих раббан Гамлиэль встретил Прокла, наши герои встретят своего Чужого, который определен как *мин*, что традиционно переводится как «отступник», «еретик». Это может быть кто угодно, определяемый раввинистической культурой как иной, инакомыслящий: христианин, иудейский сектант или человек девиантного поведения, например, развратник или колдун.

Талмудический иудаизм унаследовал от библейского крайне отрицательное отношение к колдовству. В Торе колдовство является постоянной характеристикой Чужого, тогда как Израиль определяется как тот, кто не занимается колдовской практикой ханаанеян (Втор 18:9). Вавилонский Талмуд приводит выражение р. Йоханана о том, что «колдовство отрицает Высшую власть и противоречит божественной силе» (Сангедрин 67б). Тем самым колдун становится конкурентом Высшей воли, а потому — оппозицией мудрецу, приверженному вере в единовластие. И в талмудической литературе появляется немало рассказов, в коих изображен конфликт между мудрецом и колдуном, подобно аналогичному феномену в раннехристианской литературе, озабоченной конфликтом между христианским вероучителем и волхвом, его традиционным конкурентом. Исходная предпосылка подобных рассказов — представление о том, что колдун обладает истин-

ной силой и способен навредить сотворенному миру, а тот, кто стоит на страже существующего миропорядка, оправданного божественной волей, непременно вступит в поединок с колдуном.

Трудно сказать, почему колдун атакует наших мудрецов. Такова, видимо, его злокозненная сущность. Он использует парализующее заклятие и замораживает мудрецов в подвешенном состоянии под куполом бани, создавая тем самым некое подобие скульптурной группы из нагих мужских тел — в том самом месте, где принято помещать статуи героев и языческих богов. Наверняка этот поступок не преследует цель воздать почет мудрецам, а скорее опозорить, выставив их наготу на обозрение снующей по фригидарию толпы. В ответ на действие колдуна р. Йеошуа, побуждаемый старшим товарищем, также произносит колдовское заклятье, и обидчик оказывается «схваченным» в дверях, превратившись как бы в часть дверного проема, и всякий входящий вынужден вступать с ним в далеко не безобидный контакт. Как мы видим, мудрец ни в коей мере не пренебрегает традиционным оружием соперника. Колдун и мудрец, при всех их различиях, все-таки коллеги — они люди определенной учености, люди знания. Сломленный удачным ходом противника, колдун просит пощады, и, аннулировав последствия поединка и заключив соглашение о прекращении огня, коллеги выходят из бани.

На выходе раввинистический коллега осведомляется у своего преступного собрата, каково его колдовское умение. На этом этапе силы соперников кажутся равными, и их беседа — беседа равных, обмен мнениями ученых коллег. Колдун ведет мудрецов к воде, с тем чтобы там продемонстрировать свою истинную мощь. Водная гладь традиционно считалась источником энергии для мастеров колдовского искусства, и колдун полагает, что на берегу моря он более в своей среде, нежели в стенах городской бани, где, впрочем, он тоже наверняка воспользовался силой вод. Он сразу начинает с демонстрации того, что, видимо, было гвоздем его репертуара: разделяет воды Тивериадского озера подобно Моисею, разделившему воды Чермного моря, не преминув язвительно упомянуть Моисея своим сопровождающим. Это замечание

имеет целью и низвести деяния Моисея к обычному колдовству, и возвысить колдуна из Тиберии до уровня библейского героя, и провести границу между ним самим и мудрецами — последователями Моисея («Моше, учитель *ваш...*»). Колдун разделит воды подобно Моисею, но в этом уподоблении и будет скрыта ловушка, которой воспользуются хитроумные мудрецы. Они попросят колдуна пройти меж вод, как то сделал Моисей, и колдун, наивно полагая, что мудрецы проверяют его на отважность, спускается в обнажившиеся водные глубины, где его и поджидает поражение. Придя на игровую площадку колдуна, мудрецы выказывают себя большими профессионалами, нежели сам колдун. Если колдун властен над волнами моря, то мудрецы оказываются в состоянии повелевать Господином моря. Здесь видна отсылка к известной агадической традиции, согласно которой

Когда Святой, Благословен Он, хотел сотворить мир, Он велел Господину моря открыть пасть и проглотить все воды мира. Сказал тот: Владыка мира! Достаточно мне моей воды... Тотчас же пнул его и поверг, как сказано: «Силою Своею волнует море, и разумом Своим сражает Рагава (Иов 26:12)».

(BT, Бава батра 74б)

В этом фрагменте показано, как Творец в процессе творения возобладал над Рагавом, покровителем моря из ханаанейского мифа, ставшим в иудейском нарративе жалким второстепенным персонажем. Один из повелителей первобытного хаоса, предшествовавшего творению, становится чиновником на службе у Всевышнего: занимается поддержанием водного баланса, обитает где-то на дне Тивериадского озера, быть может, вблизи вышеупомянутого источника Мириам, и готов исполнять повеления мудрецов. Трудно сказать, каковы теперь новые функции мифического чудища в раввинистическом бестиарии, но в рамках нашего рассказа мудрецы велят ему проглотить озорника-колдуна, возомнившего себя Моисеем.

Мудрецы побеждают колдуна, но увы, у всякой победы своя цена. Мудрец, борясь с колдуном, воспользовался его оружием — темными хтоническими свойствами природы,

извлек силу из элементов первобытного хаоса, бытующих в этом мире, и тем самым границы, идентифицирующие мудреца и отделяющие его от колдуна, несколько затушевались. Колдун пытался представить Моисея колдуном, мудрецы, последователи и ученики Моисея, отомстили за честь учителя, но в ходе мести поступились собственной идентичностью, отождествив себя с практикой колдовства.

Чужой необходим для самоопределения. Сравнивая себя с Чужим, носители талмудической культуры, как правило, приходят к самоидентификации, как то было в предыдущем рассказе о раббане Гамлиэле и Прокле в бане Афродиты. Однако наши герои, вступив под куполом фригидария в конфронтацию с Чужим, приняли правила поединка и тем самым переняли черты противника. Попытка прочертить границу нередко приводит к осознанию ее эфемерности. Прочитанный рассказ представляет своего рода модель конфронтации, в коей талмудическая культура обнаруживает зыбкие границы своей идентичности. В сосуществовании различных культур сокрыт потенциал и синтезов, и конфликтов, и долгого следования по лиминальным пространствам, во время которого путник рефлексировал над своей идентичностью и, стало быть, осмысленностью своего пути.

### *Мудрецы против эротической магии, или О сокрытом в семени льна и на дне морском*

Не удаляясь от заманчивой темы колдовских ухищрений, мы прочитаем еще один рассказ из Иерусалимского Талмуда, непосредственно следующий за предыдущим, тем более что в нем наблюдается сюжетная связь с той историей, которую мы читали в прошлой главе.

В талмудических нарративах, как, впрочем, и в раннехристианских, бывает, что мудрец или благочестивый человек снимает демонические чары — согласно древнему сценарию, в коем носитель светлого начала побеждает силы зла. Перед нами — еще один такой поединок мудрецов с колдовством.

Рабби Лиэзер, рабби Йеошуа и раббан Гамлиэль отправились в Рим. Пришли в одно место и обнаружили там детей, которые играли в камешки и так говорили друг другу: Сыновья Израиля так делают и говорят: «Эти [зерна] — трума, а эти — десятина!» Сказали мудрецы: Не иначе как есть в этом месте евреи! И вошли они в то место и были приняты в одном доме.

Приступили они там к еде, и всякое кушанье, что подавали им, перед тем как подать, заносили в одну малую комнату и лишь затем подавали им.

Подумали: Может быть, эти блюда нам подают от идоложертвенного!

Сказали ему [хозяину]: Отчего всякое кушанье, что ты приносишь нам, пока не занесешь его в ту комнату, нам не подаешь? И сели там трапезничать.

Сказал он им: Отец у меня есть, старый человек, и он принес обет, что не покинет этой комнаты, пока не увидит мудрецов Израиля.

Сказали: Ступай, скажи ему, пусть выходит к нам, ибо мы здесь!

Вышел к ним.

Спросили его: Что с тобой?

Сказал им: Молитесь о сыне моем, ибо не рождает.

Сказал р. Лиэзер р. Йеошуа: Решай, что будешь делать.

Сказал им: Принесите мне семя льна. И принесли ему семя льна. Увиделось ему, и посеял семена на каменном столе, увиделось ему, и укрыл семена, увиделось ему, и взошли, увиделось ему, и срывал [побеги], пока не возникла женщина, и волосы ее заплетены в косы. Сказал ей: Разрешите то, что вы сделали! Сказала она: Мне не разрешено! Сказал ей: Если нет, то я возвещу о тебе! Сказала ему: Я не могу, ибо они скрыты на дне моря! И повелел р. Йеошуа Господину моря, и извергло море. Тогда молились [мудрецы] о нем, и удостоился [тот человек] породить р. Йеуду бен Бетейра. И сказали: Если бы мы пришли сюда лишь затем, чтобы помочь появиться этому человеку, то и этого было бы достаточно!

*(Иерусалимский Талмуд, Сангедрин 7:13 25д)*

Итак, уже знакомые нам по прошлому рассказу р. Лиэзер и р. Йеошуа отправляются в Рим, великий город конкурент-

ной культуры<sup>25</sup>. Третий компаньон сменился, на сей раз это раббан Гамлиэль из Явне, современник своих спутников. Как и в прошлом рассказе, третий компаньон безмолвствует. В повторяющемся молчании третьего мудреца можно углядеть определенную практику магического вспомоществования.

Мудрец, оставивший Землю Израиля, пусть на время, не забывает о ней ни на минуту. По пути в Рим, уже достигнув италийской земли, мудрецы обнаруживают на улице некоего места (Поццуоли на берегу Неаполитанского залива? Близлежащая к Риму Остия? А может быть, если принять во внимание конец рассказа, Нисибис, что в Сирии?) детей, которые, играя, изображают из себя жителей Земли Израиля, занятых отделением тумы и десятины<sup>26</sup>. Получается, что мудрецы, даже отправившись в город, считавшийся центром тогдашнего мира, не ощущают себя провинциалами, ибо сохраняют ощущение, что пуп земли — Страна Израиля.

Обнаружив присутствие евреев, мудрецы, естественным образом, прибегают к гостеприимству последних, полагая, что те непременно будут рады приходу мудрецов из Земли

<sup>25</sup> О Риме в раввинистической культуре см. *Rieger P. The Foundation of Rome in the Talmud // Jewish Quarterly Review. Vol. 16. 1925–26. P. 227–235; Feldman L.H. Abba Kolon and the Founding of Rome // Jewish Quarterly Review. Vol. 81. 1990–91. P. 239–266.*

<sup>26</sup> Десятины (לִישׁוּם) и тума (תְּמוּל) — различные пожертвования в пользу священников и бедных, отделяемые от урожая. Каждый седьмой год частная собственность на урожай подлежит отмене — все, что производит земля, принадлежит бедным (см. Исх 23:11–12), — и в этот год не производится отделения десятины. Остальные шесть лет подразделяются на два симметричных малых трехлетних цикла: в первый и второй (а также, соответственно, в четвертый и пятый) год отделяются следующие пожертвования: (1) 2% большой тумы, предназначенной для коэнов и обладающей святостью жертвы; (2) 10% «первой десятины», предназначенной для левитов; (3) десятая часть этой «первой десятины», то есть 1% от всего урожая, отделяется для так называемой десятичной тумы, также предназначенной для коэнов и обладающей святостью жертвы; (4) 10% оставшегося урожая (то есть около 9% от всего урожая) именуется «второй десятиной», которая остается в собственности хозяина, но должна быть съедена им в Иерусалиме после прохождения ритуального очищения. В третий и пятый годы первый, второй и третий пункты остаются без изменений, а вместо «второй десятины» отделяется «десятина для бедных». Вся эта картина реконструирована по тому, как это описывается в талмудической литературе. У нас нет свидетельств из храмовой эпохи, кроме библейских.

Израиля, и, более того, оказывается, что их прихода давно ждут. Хозяин дома выказывает мудрецам гостеприимство и кормит их трапезой. Однако странное обстоятельство привлекает внимание гостей: еда не подается гостям, пока ее не вносят в некую закрытую для гостей комнату, откуда она не выходит нетронутой. Гости подозревают своих хозяев в том, что они, проживая среди неевреев, приобщились к какому-то языческому культу и в тайной комнате скрываются *ларь* этого дома, на алтарь которых возлагается символическое приношение от еды. Мудрецы оказываются сведущими в обычаях Чужого, но ситуация оценена ими неверно. Хозяин дома рассказывает, что в той комнате скрывается его старец-отец, который принес обет не восседать за трапезой со всеми домочадцами, пока не увидит мудрецов Страны Израиля. Оказывая почет отцу, коему следует подавать еду первому, сын направляет прислужников с подносами в его покои и лишь затем потчует гостей.

Мудрецы радуются возможности помочь евреям диаспоры и призывают старца, дабы разрешить его обет<sup>27</sup>. Старец является из своего уединения, но не просит о разрешении обета, а просит молиться о своем сыне, который не может породить. Человеку неискушенному могло бы показаться, что хозяин дома, человек явно женатый — ибо от холостяка не ожидают потомства, — страдает бесплодием и об излечении сына от бесплодия просит старик. Но отчего же он скрывается в своей комнате в ожидании мудрецов Израиля? Разве оправданно избегать общества бесплодного сына? Мудрецы, искушенные в том, что скрыто от глаз обывателя, понимают намек старика. Они не возносят обычной молитвы о том, чтобы Всеблагой сжалился над его сыном, а приступают к магическому действию. Точно так же, как и в прошлом рассказе, старший из мудрецов намекает младшему на необходимость особенного действия, в то время как третий многозначительно молчит. Они понимают, что у бесплодия сына и одиночества отца есть общая причина. Сын старика заколдован, и колдовское заклятие отнимает у него семя. Невидимое колдовство ютится подле сына и угрожает всем его близким.

<sup>27</sup> Об обетах и их разрешении см. «Одна романтическая история».

Оттого-то старец не выходит из своих покоев и не вкушает пищи вблизи демонического присутствия. Оттого он ждет прихода мудрецов Страны Израиля, поскольку лишь они могут возобладать над силой невидимого противника. Мудрецы оправдывают возложенные на них надежды и начинают действовать.

Сначала мудрец требует от обитателей дома семя льна — от потери семени излечить должно тоже семя. Повествование — по-видимому, намеренно — двусмысленно: непонятно, происходят ли последующие действия в реальности или открываются внутреннему взору совершающего магическое действие. Мудрец рассыпает семена льна на каменной поверхности стола, чтобы очистить их от возможного влияния хтонических сил почвы, из которых черпают свое могущество всякие «пузыри земли». Затем он укрывает семена льна (или, согласно иному прочтению, поливает их), получает всходы посеянного, затем срывает взошедшее, что тут же вызывает чаемый результат — глазам присутствующих является женщина с косами. Выясняется, что в семени льна жила демоническая похитительница семени хозяйского сына.

Подробности магического действия загадочны и не до конца понятны. Выбирает ли мудрец семена льна лишь из-за аналогии с семенем мужчины, или в древней символике у семени льна было собственное значение? Эллинистические магические папирусы свидетельствуют об использовании семени льна для предотвращения дурных снов и для прорицания. Возможно, семя льна, излюбленное оракулами, помогло нашему мудрецу увидеть невидимое. Высаживание его в некое подобии «садов Адониса»<sup>28</sup> напоминает нам элевсинские мистерии, как их реконструирует Вальтер Отто<sup>29</sup>. В древнем храме Деметры в Элевсине в мистериальную ночь высеивали зерно, и чудесным образом (то есть осенью, не в сезон) из зерна восходил колосок<sup>30</sup>. Прагматичные люди и критики язычества, Ипполит и Тертуллиан, рассказавшие

<sup>28</sup> У греков — вазон с быстрорастущим и быстроувядающим растением, символизирующим рождение и смерть Адониса. См. *Detienne M. The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology. New Jersey, 1994.*

<sup>29</sup> *Otto W.F. Dionysus Myth and Cult. Bloomington, Indiana, 1965.*

<sup>30</sup> *Mylonas G.E. Eleusis and Eleusinian Mysteries. Princeton, 1961.*

нам о том, что сами видели на мистериях в бытность свою язычниками, расценивали это чудо как трюк Адонисового сада, полагая, что колосок в вазоне вырос загодя, но нам-то с вами нет дела до этих деталей. Выращенный колос сжигался рукою жреца, и иступленные посвященные встречали его ликующими криками. Вслед за открытием колоса ударял гонг, и Персефона (Кора), дочь Деметры, покинув преисподнюю, являлась взорам присутствующих, утомленных предшествующим постом, но приободренных питием пнящего *кикеона*<sup>31</sup>. Персефона — юная женщина, и косы ее уложены вокруг головы. Мудрецы Страны Израиля не участвовали ни в мистериях Элевсина, ни в им подобных, но подобная церемония была частью магического инструментария поздней античности. Мудрецы Талмуда, естественно, отвергали существование языческих богов — но только в качестве богов. Их существование в качестве демонов и духов считалось неоспоримым. Богиня загробного мира, похищенная у своей матери Деметры, становится в талмудическом рассказе то ли коварной колдуньей, то ли женским духом, охочим до семени еврейского мужчины. В ее портрете — женщина с косами (арам. *клиата*) — можно усмотреть намек на то, что тайная жилица взяла на себя роль невесты, называемой на галилейском арамейском также *клиата* («та, чьи косы заплетены»). В этой героине — будь она колдуньей или потомком вавилонских ночных духов *лилин* (не путать с Лилит, которая займет свое место в демоническом пантеоне только в постталмудическую эпоху) — можно видеть талмудический прототип суккубов, смущающих средневековых монахов и похищающих их семья.

Колдовство, о котором здесь идет речь, — так называемое *defixio*, то самое грозное колдовство, о коем Плиний Старший сказал, что нет человека, не опасющегося его. Могушественный колдун или колдунья, вождедея к человеку, заколдовывают его, и тот, ведомый чужой волей и теряя свою, совершает поступки недостойные и неразумные. Бывший помощник палестинского патриарха (*наси*) Йосеф-Кумос (IV в.),

<sup>31</sup> Напиток, приготовлявшийся из вина, лука, сыра и ячменной крупы, с прибавлением иногда меда и соли, корней и цветов.

ставший впоследствии христианским миссионером, бахвалясь, рассказывает о сыне патриарха, который встретил в бане в Хамат-Гадере прекрасную женщину, прибег к помощи колдовства и от колдовства того слег, пока вмешательство рассказчика не сняло путы колдовства.

Наш мудрец также хочет снять колдовские чары и требует от женщины, в коей он видит колдунью, разрешить заклятие, но та отказывается. Тогда мудрец угрожает тем, что возвестит о ее кознях присутствующим, и это оказывается для нее нестерпимым. Возможно, она колдунья и желает оставаться неузнанной? Возможно, она не более чем дух, продукт колдовства иного мага, и известность делает ее присутствие избыточным? Так или иначе, она открывает секрет — ключ к разрешению заклятия на дне морском! Этот сюжетный ход напоминает иную историю IV в.: Теофил из Александрии был околдован влюбившейся в него ведьмой; узнав, что любовный заговор в коробочке был брошен ею в море, он выловил его и обнаружил там свою восковую фигурку, пронзенную гвоздем. И для нашего мудреца дно морское не является недостижимым. Как мы уже выяснили в предыдущей главе, на дне морском обитает мифологический Господин моря, и он послушен воле Божьей и приказам мудрецов. Господин моря извергнет из морской пучины заклятие, женщина с косами, уложенными вокруг головы, лишится семени еврейского мужчины, а тот вернется на ложе собственной жены, и станут они плодиться и размножаться.

Осталось неизвестным, куда отправилась женщина с косами и чье заклятие скрывалось на дне морском. Если она была колдуньей, то неясно, почему мудрецы не наказали ее, по примеру ее собрата из предыдущего рассказа. Ведь вся эта история рассказывается в рамках обсуждения параграфа из Мишны о смертной казни колдуньи. Но может быть, женщина с косами была лишь продуктом колдовства, и как только заклятие было аннулировано, она исчезла, растворившись в небытии. Таинственный маг, заколдовавший семя льна в доме еврея, так и остался неизвестным. А может быть, им был наш знакомец, отступник из Тверии, отправленный мудрецами на дно Кинерета, и тогда его заклятия вместе с ним пребывали на дне Тивериадского, а не Средиземного моря.

Для этого обратимся к концу рассказа. Современный рассказчик наверняка завершил бы историю тем, что расколдованный мужчина вернулся в объятия жены и из семени его родились дети, которые играли на улицах того города в камушки, приговаривая: это *трума*, а это десятина. Или, быть может, отправил бы героев и их потомков в Страну Израиля, где они в действительности отделяли бы и десятину, и *труму*. Но рассказчик Иерусалимского Талмуда завершает рассказ иначе: человек, семени которого домогались силы зла, родил мудреца, стал отцом одного из самых важных представителей ученого сословия. Рабби Йеуда бен Бетейра был известным мудрецом эпохи танаев; он жил и учился в Явне, а во время гонений Адриана уехал в город Нисибис на территории древней Сирии, а в то время — Парфянского царства, где основал авторитетную академию. Он был, по сути дела, младшим современником трех мудрецов. С хронологической точки зрения подобное стечение обстоятельств проблематично, разве что предположить, что мудрецы на время разрешения заклатья были еще совсем молоды и р. Йеуда оказался в числе мудрецов Явне в крайне юном возрасте.

Рождения мудреца опасались темные силы и потому сотворили для потенциального отца прекрасную женщину с косами, которую сокрыли в семени льна. Но есть у упоминания в этом рассказе Йеуды бен Бетейры и иная функция. Рождение мудреца как следствие поединка, в коем обе стороны используют колдовские практики, призвано оправдать их использование. В первом рассказе мудрецы, последователи и ученики Моисея, отомстили за честь учителя, но в ходе мести поступились собственной идентичностью, замаравшись практикой колдовства. Здесь же отождествление оказалось гораздо более радикальным. Мудрецы отправились в Рим как носители магического искусства Страны Израиля, и их как избавителей ждут местные евреи, попавшие в путы иного, местного колдовства, которое конкурирует с искусством мудрецов Израиля. Только чудесное рождение того, в ком нуждается талмудическая культура, может служить оправданием перехода этой эфемерной грани между Своим и Чужим.

## *История об ашкелонском язычнике, его камнях и его корове*

История об ашкелонском язычнике и мудрецах из Иерусалимского Талмуда при поверхностном прочтении может показаться наивной и назидательной. И как таковая она вошла в обиход тружеников еврейского Просвещения и была адаптирована в детский рассказ, который можно обнаружить даже в русском Интернете, и с этим приходится мириться. Но и те, кто не прибегал к популярным пересказам, не обратили должного внимания на его содержательное богатство. Возможно, по той причине, что оригинальная версия этого рассказа, сохранившаяся в Иерусалимском Талмуде, не пользовалась вниманием, а ей была предпочтена вторичная версия Вавилонского Талмуда, в коей содержательные нюансы прототипа нивелированы в угоду назидательной тенденции, а противоположности слиты в гармоническое целое. Мы же прочитаем этот рассказ в его древней версии и постараемся понять ее урок<sup>32</sup>. Урок, который касается добродетели вполне универсальной, но нелегкой — заповеди родительского почитания, и не только ее.

Почитание родителей оговорено уже библейским императивом в 10 заповедях и, казалось бы, не требует добавочной детализации, но танаи, обсуждая мишнаитский принцип «Все заповеди сына на отце... И все заповеди отца на сыне...» (Кидушин 1:7), считают нужным перечислить, что же все-таки должен делать сын, дабы оказать почтение отцу: «Что за “все заповеди сына на отце”? Кормит, поит, одевает и укрывает, выводит и приводит, умывает его лицо, руки и ноги» (Тосефта Кидушин 1:7). Этот перечень сводит обязанности сына по отношению к отцу к простому уходу, к тому, что раб делает господину. А если некто, дав волю чувству, окажет более весомые знаки почитания?

Аморай, мудрецы Талмуда, склонные к установлению пределов и прочерчиванию границ, с легким недоумением обращаются к заповеди почитания родителей, форму и объем кото-

<sup>32</sup> См. *Friedman S. History and Agadah: The Enigma of Dama Ben Netina [Hebrew] // Jonah Fraenkel Festschrift. Jerusalem, 2006. P. 83–130.*

рого трудно определить. В Иерусалимском Талмуде (Кидушин 1:7 б1б) при обсуждении вышеупомянутого фрагмента Мишны задают вопрос: «До каких пор почитание отца и матери?», на который дается вполне риторический ответ: «Ответил: У меня вы спрашиваете? Спросите у Демы, сына Нетины!» Рассказчик не имеет в виду реальную возможность спросить нечто у Демы, так как герой этот жил в древности, в храмовую эпоху, лет за триста до создания Иерусалимского Талмуда. Предлагается же поразмыслить о пределах почитания родителей на основании историй, рассказанных о Деме. Историй будет три: хвалебная, критическая и гармонизирующая.

## 1

Дема, сын Нетины, был главой городского совета.

Однажды его мать била его по щекам в присутствии всего совета.

И выпала сандалия из ее руки.

И спешно подобрал ее и дал ей, чтобы она не огорчалась.

Отсюда мы узнаем, что наш герой был человеком достаточно почтенным и горожане возвели его в главы городского совета. Мать героя, по-видимому, не заметила того, что отпрыск повзрослел, или же не прониклась уважением к его статусу. Разгневавшись за что-то на сына, она публично отвешивает ему оплеухи и, войдя в раж, роняет используемую для этого сандалию, которая тотчас же оказывается подана ей покорным сыном. Перед нами весьма экзальтированный тип исполнения заповеди родительского почитания. Трудно сказать, насколько рассказчик готов видеть в поведении героя образец для подражания, но его максимализм, очевидно, вызывает восхищение.

## 2

Сказал рабби Хизкия:

Иностранец он и в Ашкелоне жил.

И был он главой городского совета.

И на камне, на котором восседал отец его, никогда не сидел.

А когда тот умер, то стал поклоняться тому [камню].

Вторая история о язычнике Деме и о том, как он исполнял обсуждаемую заповедь, представляет собой пример почитания не менее максималистского. Отсюда мы узнаем, что наш герой жил в городе Ашкелоне на берегу Средиземного моря, который ни в библейский, ни в талмудический период не был еврейским городом. Здесь уже акцентируется инаковость героя. Он — язычник и принадлежит к иному, не всегда дружественному этносу. В этом коротком рассказе можно усмотреть появление критической ноты по отношению к герою: будучи крайне рьяным в исполнении заповеди родительского почитания, герой доходит до крайностей и в других аспектах своего поведения. Камень, на котором некогда сидел его отец, становится объектом идолопоклоннического служения, по талмудической галахе запретного и нееврею. Тем самым рассказчик намекает на то, что чрезмерно экзальтированное почитание отца имеет в себе нечто от идолопоклонства. Выказывая ограниченное почтение поведению язычника, он явно не видит в нем эталона для подражания.

Иначе обстоит дело в следующем рассказе.

### 3

Однажды утерялась яшма Биньямина.

Сказали: У кого есть столь же хороший камень?

Ответили: У Демы, сына Нетины!

Пошли к нему и выдали ему 100 динаров.

Пошел принести им просимое, но обнаружил, что его отец уснул и ключ от шкатулки в руке отца, а есть которые говорят, что ногу на шкатулке той держал. Вышел к ним и сказал: Не могу я вам принести его.

Сказали: Наверное, он хочет еще денег!

Повысили до двухсот, повысили до тысячи...

Проснулся его отец.

Пошел и принес им.

Дали ему денег согласно последнему предложению, и не взял.

Сказал: Разве я продам почитание отца своего за деньги?! От почитания родителя я не зарабатываю денег...

И как же вознаградил его Святой, благословен Он? Сказал рабби Йосе бен Бун: Той ночью родила корова его красную телицу, и

отвесил ему Израиль столько золота, сколько весила та... Сказал рабби Шабтай: Написано: «Вседержитель! Мы не постигаем Его. Он велик силою, судом, и Он велик силою, судом и полнотою правосудия. Он [никого] не угнетает (Иов 37:23)». Святой, благословен Он, не удерживает платы за исполнение заповеди неевреем...

Ситуация в рассказе достаточно необычна. Прежде всего, оказывается, что наш герой живет еще в храмовую эпоху, когда в Иерусалимском Храме совершались службы, где первосвященник облачался в специальный нагрудник, украшенный 12 драгоценными камнями по числу колен Израиля. Один из камней, соответствующий колену Биньямина, загадочным образом теряется, и оказывается, что во всей стране Израиля, от святого Иерусалима до языческого приморского Ашкелона, ни у кого, кроме нашего героя, нет подобного камня. Камень следует приобрести, ведь первосвященник не может служить в Храме в неполной амуниции — камни на его груди символизируют колена, ожидающие своего искупления. Отсутствие одного из камней создает ложное впечатление неуютности соответствующего колена. Потому посланцы из Храма, запасшись приличными суммами денег из храмовой казны, отправляются выкупать камень у язычника. Они готовы заплатить Деме 100 золотых динаров, сумму вполне достаточную, в чем мнения покупателей и продающего совпадают. Дема уже отправляется за камнем, но обнаруживает, что старик отец заснул вблизи от камня и всякая попытка извлечь яшму неминуемо приведет к его пробуждению. Видя в пробуждении старца умаление его чести, сын не решается приблизиться к месту хранения камня и вынужден расторгнуть сделку. Те, не понимая мотивов его поведения, объясняют его достаточно стереотипно: чужак хочет еще денег, — и, не скупясь, благо храмовая казна в их распоряжении, увеличивают плату. Язычник отказывается, не объясняя причин своего отказа; возможно, посланцы не дают бедолаге рот раскрыть, засыпая его предложениями, а может быть, он сам смущен и сомневается. Наконец, отец героя просыпается, и путь к заветной шкатулке открыт. И тут проявляется благородство героя. Он настаивает на получении изначальной суммы в 100 динаров, а не астрономической суммы в 1000,

мотивируя это тем, что камень стоит 100, а еще 900 предлагались ему за то, чтобы разбудить отца. Тем самым, 900 динаров — это цена чести отца, каковая не продается. Степень почитания родителя здесь не только в нежелании лишиться того сна, но и в готовности поступиться вполне законно заработанными деньгами — ведь покупатели сами предложили ему новую цену за снятый с продажи товар. Отказавшийся от легкого заработка герой будет вознагражден тем, что в его стаде родится столь необходимая для еврейского храмового культа рыжая (красная) корова, которую приносят в жертву и малой толики пепла которой достаточно для очищения израильтян от нечистоты мертвых.

Идеальная модель почитания родителей, выводимая из историй о Деме, не подразумевает ни самоуничтожения, ни слепого поклонения, но трепетное отношение и готовность пойти на жертвы, если это необходимо. Перефразируя известное высказывание Эммануэля Левинаса о том, что «я» — всегда заложник «другого», можно сказать, что почитающий родителя подобен полупленнику последнего. Связанный почитанием родителя человек не может ощутить себя полновластным хозяином собственного мира и получать от него все, что ему причитается, без оглядки на отца, дремлющего в комнате, где хранится по праву принадлежащий герою драгоценный камень. Так что в исполнении этой заповеди есть определенный элемент аскезы, которая, согласно логике нашего рассказа, должна быть вознаграждена свыше — в стаде Демы рождается рыжая телица.

Следует заметить, что возможность приобретения особенной коровы у нееврея бурно дискутируется в раввинистической литературе: древний танай рабби Элиэзер отвергает подобную возможность, а безымянные мудрецы разрешают (Мишна Пара 2:1) В качестве аргумента в свою пользу сторонники последнего мнения приводят прецедент, когда красная корова была куплена то ли у кочевого арабского племени, то ли у жителей Сидона. Отчего же рабби Элиэзер отвергает возможность такой покупки? Возможно, позиция рабби Элиэзера продиктована буквальным пониманием библейского закона:

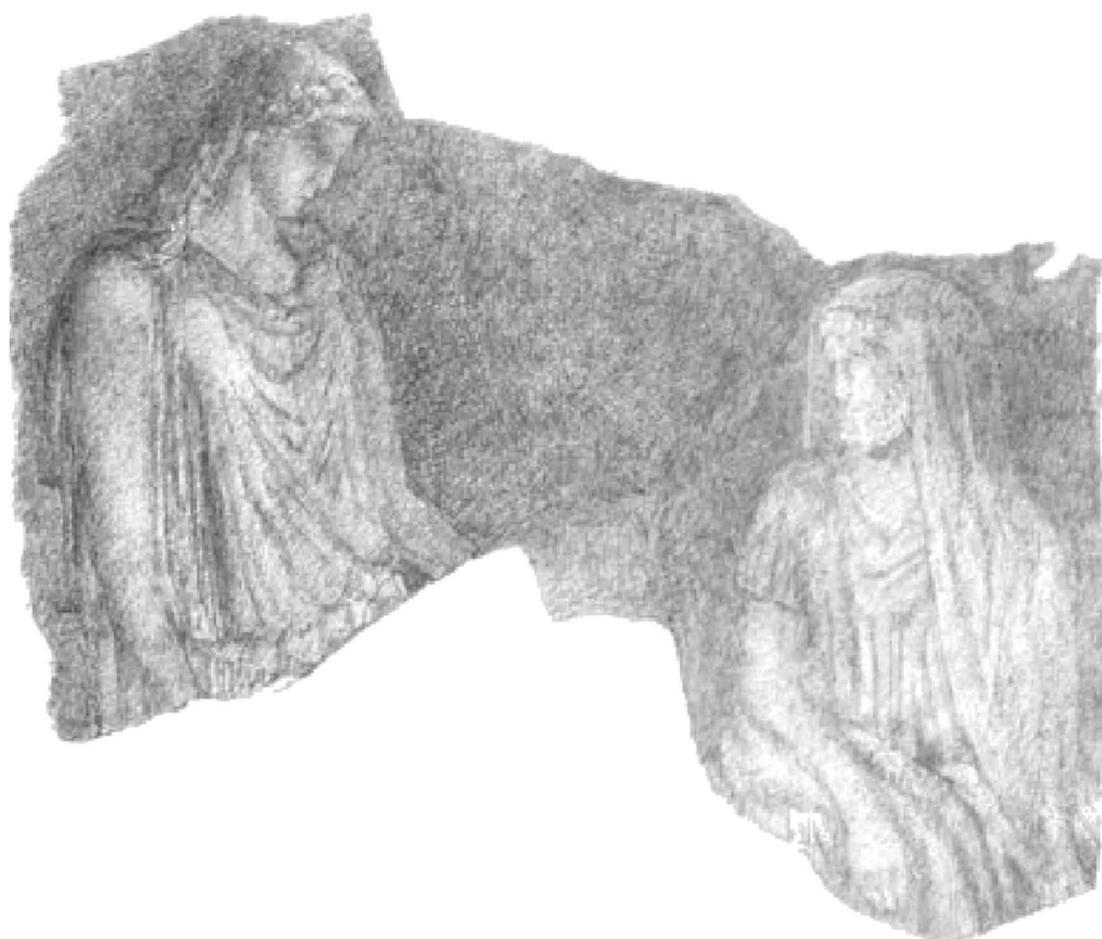
Вот устав закона, который заповедал Господь, говоря: скажи сынам Израилевым, пусть приведут тебе рыжую телицу без порока, у которой нет недостатка [и] на которой не было ярма.

*(Чис 19:2)*

С точки зрения рабби Элиэзера, любое использование коровы приводит к ее «пороку» или «недостатку» — непригодности очищать Израиль от нечистоты. Мудрецы, не столь буквально читающие стих, полагают, что только доказанное использование коровы или явный физический недостаток делают ее непригодной. В нашем рассказе появляется новая, компромиссная позиция, заключающаяся в дифференциации неевреев. У достойного человека, кем бы он ни был, можно купить и драгоценный камень для одежд первосвященника, и красную корову для очищения Израиля. Чужой, нееврей, приходит в талмудическом рассказе преподавать урок Израилю — и не только урок почитания родителей. Границы исполнения заповеди, о которых спросил Талмуд в начале обсуждения, еще не прояснились, и ими талмудический повествователь будет заниматься в последующих рассказах. Мы же удовольствуемся знакомством с ашкелонским язычником. Дема являет пример человека, который готов поступиться скорой выгодой и сиюминутным наслаждением, ибо тот критерий правильности, который он применяет к своим поступкам, находится за рамками банальной человеческой логики. Определять действия человека должно осознание присутствия другого рядом с ним и необходимости заботы о другом, и тогда Святой, благословен Он, не удерживает платы за исполнение заповеди, кем бы ни был тот, кто эту заповедь исполняет.

# Мужчина и женщина

---



## Одна романтическая история

Трактат Вавилонского Талмуда Ктубот повествует о брачных контрактах, и в нем находится целый цикл рассказов про мудрецов и их жен. Один из рассказов, предлагаемый далее, представляет собой идеальную, с раввинистической точки зрения, модель отношений между мудрецом и его избранницей. Этот идеал удален от нас во времени и в пространстве, это отнюдь не буквальный пример для подражания, а парадигма высоких отношений мудреца и женщины для многих поколений, изучающих Талмуд. Этому рассказу противопоставлены несколько историй, демонстрирующих отношения, далекие от идеальных, но о них в другой раз. Начнем с идеала<sup>33</sup>.

Р. Акива был пастухом у сына Калба-Савуа.

Увидела дочь Калба-Савуа, что он скромный и достойный.

Сказала ему: Если я обручусь с тобой, ты пойдешь в дом учения?

Сказал ей: Да.

Обручилась с ним в тайне и отослала его.

Услышал ее отец, прогнал из дома и дал обет, лишив ее права пользования своим имуществом.

[Акива] пошел и двенадцать лет пребывал в доме учения.

Когда пришел, привел с собой двенадцать тысяч учеников.

Услышал, [как] один старец говорит ей: Ты ходишь вдовой при живом [муже].

<sup>33</sup> Этот рассказ удостоился внимания исследователей, см.: *Friedman S. A Good Story Deserves Retelling — The Unfolding of the Akiva Legend // Jewish Studies, an Internet Journal. Vol. 3. 2004. P. 74–75.*

Сказала ему: Если он послушается меня, будет сидеть еще двенадцать лет.

Сказал [Акива]: С дозволения [твоего] я это делаю.

Вернулся, пошел и еще двенадцать лет сидел в доме учебы.

Когда возвратился, привел с собой двадцать четыре тысячи учеников.

Услышала об этом жена и вышла ему навстречу.

Сказали ей соседки: Одолжи украшения, оденься, прикройся.

Сказала им: «Знает праведник душу скотины своей... (Прит 12:10)».

Когда подошла к нему, пала ниц.

А когда поцеловала его ноги, служки стали отталкивать ее.

Сказал им: Оставьте ее! Мое и ваше — ее это.

Услышал ее отец, что великий человек прибыл в то место.

Сказал: Пойду к нему, может быть, он освободит меня от обета.

Пришел к нему.

Сказал ему: Если бы ты знал, что он великий человек, дал бы ты [такой] обет?

Сказал ему: Рабби, ни одной главы, ни одной галахи не знал!

Сказал ему: Это я.

Пал ниц и целовал ему ноги.

И дал ему половину своего имущества.

*(Вавилонский Талмуд, Ктубот 62б–63а)*

Талмудический рассказчик скуп на слова и сообщает минимальные подробности, необходимые для развития сюжета. Так мы узнаем, что рабби Акива бен Йосеф, танай третьего поколения, в зрелые годы ставший едва ли не центральной фигурой талмудического мира, чьи ученики возглавили следующее поколение мудрецов и превратили его учение в основу Мишны, в юности был пастухом, бедным и невежественным, однако служил он у сына Калба-Савуа, то есть у потомка легендарного иерусалимского богача<sup>34</sup>, — как если бы

<sup>34</sup> Согласно талмудическому преданию, в период, предшествующий разрушению Храма, жили в Иерусалиме три богача, которые могли прокормить весь Иерусалим — такие у них были обширные закрома. Одного из них звали Калба-Савуа (Сытый Пес). Звали его так потому, что всякий человек, который заходил в его двор голодный, как собака, выходил совершенно сытый.

современный рассказчик сказал: «у одного из Ротшильдов». Дочь хозяина оценила р. Акиву за два его качества: «скромный и достойный». Скромность, как правило, мешает разглядеть достоинства, да и рассказчик их не детализирует, но дает понять, что дочь хозяина разглядела то, что было скрыто для других. Желая выйти замуж за «скромного и достойного», она совершает акт беспримерной по тем временам дерзости и предлагает ему свою руку и сердце, но при условии, что суженый пойдет учиться Торе. Стоит обратить внимание на то, что именно личные достоинства (не связанные со знанием Торы) определяют ее любовь. Невежество можно искоренить в доме учения, а скромность, даже если человек невежествен, — основа всего. Юноша, естественно, соглашается на предложение, и так возникает завязка романтического сюжета, в котором есть мужчина и женщина, любящие друг друга, — и в этом рассказ подобен любой романтической истории, — но также есть Тора, без которой их союз невозможен. В начале рассказа инициатором событий является женщина: она предлагает обручение, она «обручается с ним», и она же отправляет его учиться. Когда он говорит ей «Да!», мы не знаем, что его привлекает: наследство? приданое? Тора? или сама девушка? Истинные намерения романтического героя выяснятся далее, а пока уделим внимание нашей даме. Романтическая героиня здесь на редкость активна; она не ждет рыцаря, стоя на башне, а сама создает своего избранника. Никакая специфическая причина такого желания никак в рассказе не объясняется, исходной посылкой рассказчика является то, что эта женщина, по определению не входящая в контингент изучающих Тору, возлюбила Тору и желает, чтобы ее муж учил Тору и стал великим в Торе.

Через двенадцать лет герой возвращается, потому что полагает, что не может продолжать занятия в доме учения без «разрешения». Возможно, он хочет продолжать учиться, ибо любовь к Торе уже почти полностью захватила его существо, но для него все еще важно «разрешение» избранницы, и, быть может, сожаления об оставленной женщине посещают его сердце. Используя меткое выражение Дэниела Боярина — мудрец всегда находится в состоянии двойной

верности<sup>35</sup>. Он верен жене, с которой его столь многое связывает, но влюблен в Тору, которая требует все большего и большего его внимания. Этот любовный треугольник талмудической романтики не менее драматичен, чем его собрат из современного романа.

Вторая встреча-невстреча — проверка отношений героев. Для того чтобы эта встреча-невстреча произошла, к женщине послан «один старец», тот самый вечный старец, второстепенный герой талмудического рассказа, всегда появляющийся в нужный момент, чтобы открыть героям пути Провидения, а читателю — логику сюжета. Старец апеллирует к здравому смыслу, и, по-видимому, это те слова, которые хотел бы сказать сам рабби Акива. Старик называет героиню вдовой при живом муже, подразумевая, что сам их брак носит условный характер. Голос старца, слышимый невидимым героем, и есть внутренний голос самого рабби Акивы, выражающий его внутренние сомнения. Однако благодаря ему выясняется, что помыслы супружеской пары едины. Женщина также хочет, чтобы жених продолжал учиться, но не знает, захочет ли он. Он говорит: «С дозволения я это делаю». Она говорит: «Если он послушается меня». Каждый из героев угадывает желание другого, хотя они и не встречаются! Но уже в этот момент равновесие нарушено в пользу мужа. Он слышит ее слова: «Если он послушается меня», а она его слова — «С дозволения я это делаю» — так и не услышала. Женщина остается в доме «вдовой при живом муже», муж же вместе со своими учениками возвращается в дом учения.

Но по прошествии двенадцати лет настает время третьей встречи, которую — при всем желании продлить романтическую повесть — больше невозможно откладывать — ведь даже если девушка в момент обручения только вошла в брачный возраст, то к концу рассказа она приближается к 40 годам. И вот героиня выходит к супругу (и вновь она инициатор встречи!), чтобы встреча состоялась. С первым уходом героя возникла щемящая разница в их социальном положении, которая теперь достигает апогея: у нее не хватает одежды, у него — множество учеников. Рассказчик добавляет забавную

<sup>35</sup> Boyarin D. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture*. Berkeley, 1995.

бытовую деталь, вводя новых второстепенных персонажей, тоже говорящих голосом здравого смысла, — соседок героини. Соседки рекомендуют одолжить одежду, приодеться, прикрыть приметы прожитых лет, ведь бедность и годы не делают женщину краше. Она отвечает им цитатой из Книги Притч: «Знает праведник душу скотины своей». Далеким Акива понимает ее так, как хозяин понимает свою рабочую скотину, и потому не нужно брать напрокат ни шляпу, ни мантию. Гордо и лаконично героиня отвергает доводы здравого смысла, подчеркивая свою внеположенность по отношению к расхожим меркам.

Другими второстепенными персонажами являются ученики Акивы. Соседки пытаются преодолеть неравенство, изменив внешний вид женщины, и не преуспевают в этом, и поступок служек также подчеркивает неравенство: они пытаются прогнать женщину, чтобы встреча не состоялась. Над всей этой суетой пребывают две души, которые, преодолевая разделяющие их преграды — экономические, пространственные и временные, — ощущают то эмоциональное единство, которое царило между ними во время встречи-невстречи двенадцать лет тому назад. Здесь романтическая героиня получает свое вознаграждение, и мы видим, что истинная героиня этого рассказа — именно она. Это ее триумф, это тот максимум, который герой и рассказчик могут дать нашей героине. Всенародно прославленный муж никому не известной женщины отвечает служкам: «Мое и ваше — ее это». Р. Акива говорит о Торе, роковой участнице романтического треугольника. Этими словами р. Акива выражает духовное соучастие женщины или, правильнее сказать, духовное единство между ними. Все, что является благоприобретенным достоянием тысяч учеников, вся их Тора — принадлежит ей. Рассказчик обращается к читателю, которому довелось находиться в стенах дома учения среди мудрецов Талмуда и который знает, что р. Акива — величайший ученый, знаток Торы. На нем держится вся Устная Тора: мидраш, Мишна, галаха и агада. Все это, говорит рассказчик, «ее», принадлежит одной бедной покинутой еврейской женщине, чья душа оказалась столь тесно связанной с душой мужа, пребывающего в стенах дома учения.

Культура создана мужчинами для мужчин — ввиду того, что в течение большей (на данный момент) части человеческой истории женщина занимала в ней скромное место, находясь, как правило, вне тех сфер, в которых создавалась литература и другие виды искусства. Классическая литература, в том числе еврейская, представляет собой своего рода нарратив, созданный мужчинами для мужчин. Женщина была объектом мужских страстей, мужских привязанностей, а в творчестве — своего рода материалом, которым пользуются для изображения желаемого. Тем самым, когда мы встречаем героиню в классической литературе, то, как правило, эта героиня есть выражение того, как мужчина представляет себе женщину. Феминистские критики утверждают, что до Нового времени женщины практически не творили культуру и их голос в культуре не был слышен. И теперь для того, чтобы услышать голос женщины, следует произвести некую деконструкцию классической литературы. Талмудическая литература создана мудрецами талмудических академий для их учеников, и потому, когда мы встречаем в этих текстах героиню, она свидетельствует не столько о реальных исторических персонажах того времени, сколько о концепции женщины, существовавшей в головах создателей этой литературы. Романтический рассказ с героиней, верно ожидающей странника, выражает неизбывную тоску рассказчика по идеальной женщине, которая готова ждать. И потому для нашей героини так важна Тора, что идеальная героиня талмудического романа любит Тору, хоть и не принадлежит к сонму избранных, изучающих ее.

Однако рассказчик оставил в первом акте этой драмы снаряд отцовского обета, а по законам драматического повествования эта деталь должна быть реализована к концу рассказа. Клятву, принесенную человеком, следует выполнять, но в храмовый период люди приносили покаянную жертву за невыполненный обет, тем самым аннулируя его. После разрушения Храма возникает целый институт разрешения обетов: теперь для этого нужен мудрец, который сумеет доказать, что заключенный обет был неверным по своей природе, найдет некую неправильность в его формулировке и тогда сможет разрешить обет этому человеку.

Отец героини стремится встретить мудреца, не зная, кто этот человек, но желая освободиться от обета. Рабби Акива, после того как Калба-Савуа изложил ему свою просьбу, решает проблему, говоря, что обет был дан из-за того, что пастух, за коего вышла непокорная дочь, был невеждой, а если принять во внимание, что этой причины уже нет, ибо пастух чудесным образом превратился в ученого Акиву, то и обета более нет. Супружеской паре достается имущество гневливого богача, героиня получает права на довольствие отца, коего была лишена ранее, а рассказ приходит к благополучному завершению.

Рассказчик поведал нам романтическую историю, в коей любовь к женщине, любовь героев друг к другу крепко сплетается с иной любовью, которая всегда становится соперницей женщины в мире мудреца. Мудрец может любить женщину, но всегда будет любить Тору, и эта коллизия разрешается в данном рассказе тем, что и мужчина и женщина в равной мере приобщились к любви к Торе. Столь гармоничный любовный треугольник — идеал талмудического рассказчика, и к нему он побуждает стремиться своего читателя, осознавая, однако, сложность его обретения.

### *Дом одного мужчины и женщина в доме*

Нижеследующая история, также иллюстрирующая тему супружеских взаимоотношений в талмудической литературе, не столь романтична, как предыдущая, но не менее побуждающая к размышлению.

Ханания бен Хакинай и р. Шимон бен Йохай пошли учить Тору у р. Акивы в Бней-Браке и провели там тринадцать лет.

Р. Шимон бен Йохай посылал письма своему дому и знал, что в его доме.

Ханания бен Хакинай не слал писем своему дому и не знал, что в его доме.

Послала ему жена его, так сказав: Дочь твоя выросла, приезжай и выдай ее замуж.

Провидел р. Акива духом святости и сказал: Всякий, у кого есть взрослая дочь, пойдет и выдаст ее замуж!

Что сделал тот? Пошел и пришел к месту черпания воды. Услышал голоса черпальщиц, что говорили: «Дочь Хакиная, дочь Хакиная! Наполни ведро твое и ступай себе!»

И шла она, и он шел за ней, пока она не вошла в дом. И не успел его дом увидеть его, как покинула ее душа ее.

А есть которые говорят, что вернулась.

*(Берешит раба 75)*

Ханания бен Хакинай и р. Шимон бен Йохай пошли учить Тору у р. Акивы в Бней-Браке и провели там тринадцать лет.

Р. Шимон бен Йохай посылал письма своему дому и знал, что в его доме.

Ханания бен Хакинай не слал писем своему дому и не знал, что в его доме.

Послала ему жена его, так сказав: Дочь твоя выросла, приезжай и выдай ее замуж. И несмотря на это не пошел.

Провидел р. Акива духом святости и сказал: Всякий, у кого есть взрослая дочь, пойдет и выдаст ее замуж!

Понял он, что он слышал, попросил разрешения и ушел.

Шел он, и нужно было ему к дому, но обнаружилось, что он повернул в другой переулок. Пошел он и сел у водоема женщин. И услышал голоса дев, что говорили: «Дочь Хакиная, дочь Хакиная! Наполни ведро твое и подымайся себе!»

Что сделал? Шел за ней, пока она не вошла в дом его. Внезапно вошел вслед за ней, и не успела его жена увидеть его, как покинула ее душа ее.

Сказал Ханания бен Хакинай: Владыка мира! Бедняжка, такова ее награда за тринадцать лет! И тотчас вернулась к ней ее душа.

*(Ваикра раба 21:8)*

Мы привели две версии одного рассказа — одна из ми-драша Берешит раба (V в.), другая — из Ваикра раба (VI в.), и различия между ними демонстрируют бытование этого непростого рассказа в талмудической культуре.

Два героя нашего рассказа — ученики рабби Акивы, романтическая история которого излагалась в предыдущей главе. Один из них — рабби Шимон бен Йохай, чрезвычайно

известный танай II в., прославившийся своими многочисленными агадическими и галахическими сентенциями и своей непростой судьбой. В его жизни были преследования римскими властями, изгнание и сокрытие в пещерах, и эти злоключения послужили сюжетами для многих талмудических рассказов. В нашей же истории Бен Йохай в начале своей стези: он недавно женился и, оставив молодую жену вскоре после свадьбы, отправился в академию рабби Акивы — ведомый любовью к Торе, преодолев немалое расстояние от своего северного городка к южному Бней-Браку (не путать с современным!), что на пути в Ашкелон.

Его современник Ханания бен Хакинай также был известным мудрецом, хоть и не столь прославленным, как его товарищ. Около десятка его сентенций сохранилось в талмудической литературе, и некоторые упоминания позволяют предположить в нем личность бескомпромиссную и максималистскую («Тот, кто посвящает свое сердце пустым занятиям, — заслуживает смерти!» [Авот 3:4]), склонную к мистицизму и углубленным штудиям. Нам ничего не известно о том, откуда был родом наш герой, но, по-видимому, и он пришел в Бней-Брак издалека, оставив дома молодую жену.

Оба героя проводят в доме своего учителя немало времени — 13 лет, что сравнимо со сроком разлуки между рабби Акивой и его возлюбленной. Романтическая героиня обречена на ожидание, потому что маскулинный рассказчик — как, видимо, и его герой — мечтает о женщине, готовой ждать всегда. Ожидание и есть, как правило, основное занятие героини, и в нем, несмотря на все элементы страдания, ее удовлетворение, в предвкушении того дня, когда любимый вернется. Рассказчик этого мидраша осознает, что его героини не столько влюбленные особы, обреченные на ожидание, сколько оставленные жены. Однако то, что здравомыслящим людям кажется положением брошенной женщины, на самом деле может быть высоким союзом между супругами, которые, и расставшись физически, продолжают быть вместе. Таков союз р. Шимона бен Йохая и его жены. Сказано о нем, что он слал письма дому и знал, что происходит в нем. Рассказчик намеренно использует двусмысленный язык. «Дом» — это не только дом, в коем живет мужчина, «дом» — это метафори-

ческое наименование женщины, которая есть дом для мужчины, и без этого «дома» он, используя талмудический афоризм, и не человек вовсе. Это поэтическое восприятие женщины, ее роли и ее тела, очень мужское по своей природе, так что, быть может, права Шарлотта Фонроберт, утверждающая, что, превратив женщину в дом, талмудический мужчина аннексировал ее, как империалист территорию страны третьего мира<sup>36</sup>. В нашем же рассказе наименование женщины домом (арам. *девайтайу* — «та, которая дом его») создает поэтическую модель отношений между мужчиной и женщиной. Их переписка, а точнее, его письма создают эффект присутствия мужа в доме — женщина там не одинока.

Иначе обстоят дела у сына Хакиная. Он не шлет писем и дома своего, то есть женщины своей, не ведает. Здесь следует напомнить, что слово «знать» имеет нередко интимное значение. Первый мудрец далек от дома, но близок жене — их супружество истинно, а не формально. Второй далек и более не желает «знать» свой дом, свою женщину, их супружество стало условным, и нам неизвестно — почему.

Женщина Ханании инициирует попытку воссоединения семейства. Оказывается, у них есть дочь, которая только что «выросла», то есть достигла тринадцати лет. Зачатая незадолго до того, как отец ушел к Торе, теперь она вошла в возраст невесты. В том факте, что жена Ханании написала ему письмо, помимо тревоги за судьбу дочери, ощутимо, на мой взгляд, желание возвратить владельца дому, мужчину женщине, хрупкая женская мечта о том, что ушедший все-таки вернется. Рассказчик в версии Берешит раба ничего не говорит о реакции Ханании на послание жены, полагая, что это и так понятно, но в параллельной версии в Ваикра раба недвусмысленно: «...и несмотря на это не пошел». Тогда не остается ничего другого, как выйти на сцену самому рабби Акиве, некогда тоже, кстати, обрекшему жену на годы ожидания. Тот провидит, что некоторые его студенты, увлекшись Торой, пренебрегают отцовскими обязанностями, и возвещает, что всякий из учащих, у кого дочь на выданье, обязан освободиться от академических дел и отправиться домой с тем,

<sup>36</sup> *Fonrobert Ch.E. Menstrual Purity: Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender. Stanford, 2000.*

чтобы выдать ее замуж. Создается впечатление, что «провиденье» рабби Акивы — это последняя мера, направленная на исторжение Ханании из дома учения. Так следует из версии Ваикра раба: «Понял он, что он слышал, попросил разрешения и ушел». Мир ученика замкнут меж двумя домами — домом учения и домом женщины. Его вежливо, но настойчиво изгоняют из дома учения, в коем ему было покойно, и теперь ему следует идти к дому, который он презрел.

Дом учения — это привычная среда обитания для ученика мудрецов, а дорога — место испытаний. Неуверенным шагом выходит сын Хакиная в путь к своему дому и своей женщине, но не приходит по назначению. Рассказчик в Ваикра раба добавляет: «Шел он, и нужно было ему к дому, но обнаружилось, что он повернул в другой переулок». Дорога не приводит героя к дому. Можно объяснить это попросту тем, что улицы города оказались перестроены и изменены. Можно увидеть в этой машинальной ошибке подтверждение его нежелания прийти в тот дом, в котором его нелюбимая женщина живет уже тринадцать лет.

Глубокая ирония рассказчика скрывается в выборе места, куда приходит по ошибке наш герой. Место это — родник (или водоем) — обладает коннотациями, высокими и низкими. В этом месте герой классических еврейских нарративов встречает свою возлюбленную — вспомним Иакова и Рахель, Моисея и Ципору. Вместе с тем это очень женское место, туда женщины и девы приходят за водой для кухни, стирки и прочих женских работ. Оторванный от дома учения, ученик оказывается совсем не на своем месте — в месте женщин, в их ином, отличном от знакомого мире. Неспособный прийти к одной своей женщине, он оказывается среди многих женщин, которые, следуя известному талмудическому афоризму, «народ, который сам по себе». Уже будучи отцом, он приходит к той декорации, где жениху следует встретить невесту. Он встречает у родника юную деву с ведром, но это его дочь. Никто из черпальщиц не узнает героя и не обращает на него внимания. Женщины называют девушку «дочь Хакиная», то есть по имени отца героя, а не по его имени. Город забыл Хананию, и девочка, которая растет в доме деда, ассоциируется с именем последнего, подобно сироте.

Неузнанный, Ханания идет вслед за дочерью домой. В этом есть ироническая двусмысленность. То ли Ханания забыл дорогу и полагает, что дочь приведет его к дому. То ли именно дочь стала для Ханании единственной причиной, ради которой ему следует вернуться домой, то есть к жене, которую он на самом деле оставил. Он идет, не замеченный юной девой, и входит в дом вслед за ней — без предупреждения. Завершение рассказа в Берешит раба жестоко — двусмысленность начала получает в нем радикальное развитие. Герой идет к дому-женщине, ведомый не столько желанием войти в дом, то есть к женщине, сколько приказом учителя и чувством отцовского долга. Поэтому он может вступить в дом лишь как в здание, а в ту самую минуту, как он войдет, женщины там уже не будет — душа ее оставит дом. Не выдержав трагической концовки, рассказчик добавит: «есть которые рассказывают этот рассказ иначе» — она пришла в себя. Сам рассказчик сухо отстранится: пусть читатель выберет, какой конец ему больше нравится. Иначе обстоят дела в версии Ваикра раба — потрясенный Ханания, преисполненный жалости к несчастной, раскается и вознесет молитву, и Милосердный, приняв его молитву, возвратит героине жизнь, и герои получают возможность начать сначала. Доброе завершение притупляет критическое жало рассказа, но не лишает его силы.

Наш автор, взяв все компоненты романтического рассказа — разлуку, ожидание, верность, — создает сюжет, лишенный благости, суровую семейную драму. Талмудический рассказчик всматривается в непростой мир отношений между мужчиной и женщиной, и ткань литературного повествования отображает его раздумья. Он старается не быть апологетичным по отношению к героям, но вместе с тем избегает давать им оценку.

Идеальный любовный треугольник талмудического рассказа, о котором мы говорили, обсуждая историю о женитьбе рабби Акивы, — он любит ее, но также и Тору, а она любит и его, и Тору, — не подразумевается в данном сюжете. Рассказчик повествует об обычной женщине и, увы, об обычном мужчине. Женщине нужно, чтобы муж *знал*, что происходит в *доме*, во всех смыслах этих многозначных слов, и тог-

да разлука переносима. У этого рассказа вполне угадываемый адресат — молодой ученый, который, увлекшись Торой, способен забыть о женщине, о доме. Великой ценностью представляют ему те отношения, которые Шимон бен Йохай сумел создать со своим домом, и, нисколько не стараясь прикрыть или оправдать Хананию, приводят его рассказ — как пример поведения, чреватого непоправимыми последствиями.

## *Жена одного галилеянина*

Еще один важный рассказ о мудрецах и их женах появляется в уже знакомом нам сочинении Берешит раба (17:3), в контексте истолкования известного стиха из Книги Бытия (Берешит) о том, что «нехорошо быть человеку одному»:

«Сотворю ему подмогу, соответственную ему (кенегдо)» (Быт 2:18).

Если достоин, [жена ему] — «подмога», а если нет — «против него (кенегдо)».

Сказал рабби Йеошуа бен Нехемия: Если достоин — как жена Ханании бен Хакиная, а если нет — как жена рабби Йосе Галилеянина.

Истолкование стиха опирается на игру слов. Слово *негед* означает «против», но в сочетании *ке-негед* — «соответственно». Меняя значения, толкователь усматривает в стихе урок о том, что жена может быть лучшим другом и помощником мужу, но может стать его противником. Женщиной-«подмогой», самоотверженно преданной мужу, представляется жена Ханании бен Хакиная, трагическая страдалница. Настало время поговорить о второй даме и тем самым пополнить нашу коллекцию мудрецов и их жен довольно нетипичной парой.

Обе женщины — фигуры нарицательные в устах мужчин-рассказчиков, то есть образ каждой — продукт мужских переживаний и опасений. Если первый образ — результат размышлений о том, сколь тяжело бремя романтического ожидания, возлагаемое мужчиной на женщину, то второй связан с

размышлениями о других мужских иллюзиях и, как это водится, об их утере.

У рабби Йосе Галилеянина была дурная жена, и была она племянницей его и позорила его перед учениками.

Сказали ему ученики: Учитель, отошли от себя эту негодную женщину, ибо она не делает тебе чести.

Сказал он им: Велика выплата по брачному договору на мне, и не могу я отослать ее.

Однажды сидели и учились он и рабби Элеазар бен Азария. Когда же закончили, сказал ему [рабби Элеазар бен Азария]: Если угодно учителю, то мы пойдем к нему домой.

Сказал ему [рабби Йосе]: Да.

Когда же вошли, [жена рабби Йосе] поморщила нос и вышла. Посмотрел [рабби Йосе] на горшок на плите, сказал ей [жене]: Есть что-нибудь в этом горшке? Сказала она ему: Там травяной отвар.

Подошел и открыл горшок и нашел там цыплят.

Понял р. Элеазар бен Азария то, что услышал.

Сели они есть.

Спросил рабби Элеазар бен Азария: Учитель мой! Сказала, что травяной отвар, а там были цыплята.

Сказал ему [рабби Йосе]: То были чудеса.

Когда же закончили [есть], сказал ему [рабби Элеазар]: Учитель, отошли от себя эту напасть, ибо она не делает тебе чести.

Сказал ему [рабби Йосе]: Господин мой, большая выплата по брачному договору на мне, и не могу я отослать ее.

Сказал тот: Мы соберем [сумму, необходимую по] брачному договору, чтобы отослать ее от тебя.

Так они и сделали, собрали [необходимую] по брачному договору [сумму], и отослали ее от него, и нашли ему другую жену, лучше той. Грехи той женщины [бывшей жены рабби Йосе] привели к тому, что пошла она и вышла замуж за городского стража. Спустя некоторое время напали на того беды, и она водила его по всему городу, прося подаяния, и ходила с ним по всем кварталам, но когда подходила к кварталу рабби Йосе Галилеянина, возвращалась.

Поскольку тот человек [ее муж] хорошо знал город, сказал он ей: Почему ты не ведешь нас в квартал рабби Йосе Галилеянина, ибо слышал я, что он исполняет заповедь милостыни.

Сказала она ему: Я — его бывшая [жена] и не могу видеть его лица.

Однажды пришли они и взывали [рядом с] кварталом рабби Йосе Галилеянина, и начал он [муж] бить ее, и крики их стали посмешищем для всего города. Посмотрел рабби Йосе Галилеянин и увидел, что унижены они на улице, призвал он их, и отдал им одно из своих помещений, и содержал их всю их жизнь, из-за [сказанного в стихе]: «...и от плоти своей не укрывайся» (Ис 58:7).

В этой истории есть мужчина и женщина, и они вместе. И, как это часто бывает между мужчинами и женщинами, когда они вместе, им непросто.

Мужчина Йосе, прозываемый Галилеянин (*а-Галили*), — танай третьего поколения, товарищ рабби Акивы, один из виднейших мудрецов в Явне. Брак рабби Йосе неудачен по всем общепринятым критериям. Настолько неудачен, что нам даже не рассказывают, в чем же, собственно, проблемы супругов. Достаточно того, что мудрец, на которого, как и на всякого мудреца, довольно простоты, женился на собственной племяннице, а такие браки, как гласит средиземноморская народная мудрость (разделяемая и иудеями, и иными), неудачны. Настолько плох его брак, что ученики, чьим взорам личная жизнь наставника открыта подобно книге, откуда они черпают житейские уроки, недоумевают, отчего учитель не прогонит негодную женщину, вручив ей, как полагается, разводное письмо. Вроде бы разделяя исходную посылку окружающих о женах годных и негодных, учитель обосновывает вящую несообразность своих действий тем, что, согласно брачному договору, где записаны все обязательства мужа по отношению к жене, он должен выплатить ей в случае развода слишком большую сумму, которая ему не по карману. Уж лучше потерпеть от дурного нрава негодной жены.

Автор этих строк хотел бы думать, что наш герой женился на кандидатуре, не очень для него подходящей, по любви и из-за любви же предпочитал терпеть ее дурной нрав, но не расставаться с ней. Любящим свойственно думать, что любовь сильнее здравого смысла. Возможно, готовность Йосе-жениха вписать в брачный контракт невероятную сумму и

была залогом любви и прочности брака? Однако окружение мудреца, исполненное здравого смысла, не видит ничего хорошего в его союзе с недостойной женщиной и требует его прекратить. Жизнь мудреца подобна общественному строению и должна содержаться в полном порядке. Случается конфликт, выдержанный в достаточно комедийных тонах, и непрочный статус-кво в отношениях между мудрецом и его женой трещит по швам.

После учебной сессии со своим младшим другом, знаменитым, родовитым и богатым рабби Элеазаром бен Азарией, рабби Йосе приглашает его на ужин — продолжение ученой беседы за трапезой будет любезно им обоим. С характерной мужской небрежностью ни тот, ни другой не задаются вопросом о том, какие планы на вечер были у жены мудреца. Мужчины, как правило, конструируют женский образ из своих, мужских фантазий. Талмудические мудрецы создали свою, достаточно традиционную конструкцию женщины. Идеальная возлюбленная рабби Акивы, романтическая героиня по всем параметрам, любит Тору столь же самоотверженно, сколь и своего избранника. Из нашего же рассказа мы учим, что идеальная жена мудреца должна любить и его учеников и всегда с готовностью принимать их у себя дома и накрывать им стол, как поступает «добродетельная жена» из Книги Притч (Прит 31). Когда между идеальной конструкцией хранительницы очага и реальным человеком возникает конфликт — как велико разочарование мужчины. К чести нашего героя, он никак не выразил своего разочарования и, если бы давление общества не было так сильно, возможно, продолжил бы жить в своем неидеальном браке еще много лет.

Итак, когда ученые собратья приходят домой к старшему из них, обнаруживается, что хозяйка вовсе не ждала гостей к заботливо приготовленному ужину. Скорее всего, она рассчитывала на интимный вечер с супругом, а не на участие в симпозиуме с его коллегами. Разгневанная женщина позволяет себе выразить неприязнь к незваному гостю невербальным образом — поведение, преступное с точки зрения талмудической этики, предписывающей принимать гостя «прекрасным выражением лица». Более того, не желая делить ужин с гостем, она лжет, говоря, что приготовила лишь травяной

отвар — для целей скорее лечебных, чем гастрономических. Ложь легко обнаруживается, и находчивый учитель, не желая выставлять жену обманщицей, с юмором предлагает ученику принять гипотезу о чудесном превращении блюда неаппетитного в блюдо, пробуждающее слюноотделение. Цыплята находят свое место в чревах ученых людей, но судьба брака предрешена неудачным сокрытием ужина — столь явного нарушения приличий бунтарке не простят. Муж, ранее противившийся напору коллег и учеников, капитулирует и разводится с той, что была ему некогда желанной, но оказалась недостойной его в глазах общества.

Разведенная жена отправляется восвояси, но, поскольку основная роль женщины в талмудическом мире — это роль жены, вновь выходит замуж, совершая при этом явный мезальянс. Новый муж героини — городской стражник. Это все равно что развестись с гарвардским профессором и стать женой сомервильского полицейского. Вскоре этот стражник вступает в тяжелый период своей биографии — его посещают какие-то не уточненные рассказчиком беды (согласно параллельной версии рассказа, он слепнет) — и оказывается беспомощным инвалидом на попечении жены. Она водит его по улицам и собирает милостыню с сочувствующих горожан. Стражник профессионально разбирается в топографии города, который он некогда охранял, и легко замечает, что его супруга избегает некоторых улиц. Сначала он сердится, недоумевая, почему квартал, в коем живут люди состоятельные и богобоязненные, не входит в их маршрут. Узнав же, что его жена, несмотря на бедность, сохранила чувство собственного достоинства и не хочет предстать пред лицом своего бывшего мужа в столь плачевном состоянии, стражник преисполняется самого настоящего гнева и прибегает к рукоприкладству.

Голоса гневающегося мужчины и избиваемой женщины достигают благополучного жилища рабби Йосе, и тот обнаруживает некогда любимую, но ныне запретную женщину в позоре и стыде. Талмудический рассказчик как всегда лаконичен и, не говоря ни слова о мыслях, посетивших мудреца в этот момент, тем не менее дает нам понять, что тот ощутил себя виноватым. С точки зрения галахи, рабби Йосе вовсе не обязан опекать свою бывшую жену, сполна получившую

причитающиеся ей по контракту деньги, и тем не менее он берет ее на свое иждивение — и не только ее, но и ее гневливого калеку-мужа. Он селит их в своем доме, чтобы каждый день видеть последствия своего проступка, он заботится об униженных с тем, чтобы хоть как-то искупить свою вину. Поступок этот весьма смелый и даже дерзкий. Мудрец, который в начале рассказа шел на поводу у общества, теперь вовсе не опасается пересудов и досужих домыслов. Почему?

Ответ на это — в толковательной манипуляции со стихом из Исаяи, появляющимся в конце рассказа. Полностью он звучит так: «Раздели с голодным хлеб свой и бедных странников введи в дом свой; когда увидишь нагого, одень его, и от плоти своей не укрывайся». Стих содержит привлекающую толкователя загадку. Ясно, что «свою плоть» следует понимать метафорически — человек ведь не может скрываться от себя самого. Проще всего было бы решить, что здесь имеется в виду близкий родственник — родитель или сын. Совершая добрые дела с голодным, скитальцем и нагим чужаком, не забывай и о самом настоящем ближнем своем, ведь, разыскивая далекие объекты благотворительности, человек может не заметить страданий своих домашних и родных. Казалось бы, бывшая жена, все связи с которой были аннулированы расторжением брачного контракта, наименее всего подходит к такому определению «своей плоти». Но наш автор полагает, что «своя плоть» — это не только близкий человек, но и женщина, некогда принадлежавшая мужчине; в этом толковании он опирается на библейских стих (Быт 2:24), где про мужа и жену говорится: «и стали одной плотью». Супружеская близость навсегда превращает их в близких людей, и даже разрыв брачного контракта не может этого отменить. Агадическое повествование, не отвергая галахическую норму, по-новому смотрит на отношения мужчины и женщины, наполняя их дополнительным духовным смыслом. Отосланная женщина уже никогда не будет женой мудреца, который, как мы знаем из параллельной версии этого рассказа, уже благополучно женился на другой, состоятельной и благонравной женщине. Но он не считает себя вправе перестать о ней заботиться, поскольку она как бы плоть от его плоти.

## *Маленькая заповедь, дорогая блудница и божественное воздаяние*

Нижеследующая история взята из антологии мидраша танаев Сифрей бемидбар (примерно III–IV вв.) и многим примечательна<sup>37</sup>. Но прежде чем обратиться к ней, обсудим контекст, в котором она появляется. Это пассаж, толкующий библейский стих о заповеди *цицит*.

Цицит — это пучок нитей, украшающий ткань. В Торе (Чис 15:38–41) говорится, что цицит нужно поместить на «четыре конца» всякого платья. Сегодня, наверное, не у всякого одеяния есть четыре конца, но в древности одежды изготавливались из одного куска домотканого материала, и по краям этого одеяния помещали цицит. В каждой пучке нитей должна быть нить, окрашенная в голубой цвет, *тхелет*: «И будет она у вас в цицит, и, глядя на нее, вы вспомните все заповеди Господни и исполните их...» (Чис 15:39). Таким образом библейская заповедь имеет цель напоминать о присутствии Бога. В пост-библейский период люди продолжали драпироваться в четырехугольные отрезки тканей, которые украшались цицит. Например, среди бытовых предметов воинов Бар-Кохбы, найденных археологами, были шерстяные накидки, украшенные цицит. В Евангелии рассказывается о рвении фарисеев в исполнении заповеди цицит и о том, что кисти на их одеждах были чрезвычайной длины (Матф 23:5). Эхо этого рвения мы обнаруживаем и в талмудической культуре, которая превозносит соблюдающих заповедь цицит: «Тот, кто исполняет заповедь ношения цицит, подобен тому, кто приветствует Шхину» (Иерусалимский Талмуд, Брахот 1:2, за). Мудрецы спорили о том, нужно ли привязывать цицит ко всякому четырехугольному изделию из ткани (например, к одеялу) или только к одежде. По всем мнениям, человек (а именно мужчина) не обязан специально шить себе такое платье, чтобы к нему следовало привязывать цицит, и должен обзаводиться

<sup>37</sup> См. Гошен-Готштейн А. Мицват цицит, а-зона ве-а-сипур а-даршани (Заповедь о цицит, блудница и рассказ проповедника) // Махшевет хазаль (Мысль мудрецов). Т. I. Хайфа, 1990. С. 45–58; Landau M.M. Good Sex: A Jewish Feminist Perspective // The Passionate Torah: Sex and Judaism. Ed. D. Ruttenberg. NY, 2009. P. 93–104.

цицит только в том случае, если у него уже есть четырехугольная одежда. С течением времени формы одежды изменились, и платье, изготовленное из одного четырехугольного куска ткани, стало редкостью. Заповедь ношения цицит приобрела только ритуальное значение. В Средние века был изобретен галахический *талит катан*, который носят под верхним платьем, но это нововведение уже далеко от того, как понимали заповедь цицит в талмудическую эпоху.

Вернемся же к нашему рассказу, во введении к которому сказано: «Рабби Натан говорил: Нет такой заповеди в Торе, за исполнение которой нет вознаграждения». Высказывание, прямо скажем, проблематичное, ведь Тора отнюдь не сообщает о наградах за каждую заповедь. Какова же может быть награда человеку, который, купив себе накидку, украсит ее цицит? «Изучи это из следующей истории», — говорит редактор Сифрей:

Случай был с одним человеком, который был весьма усерден в заповеди цицит. Услышал он, что в одном приморском городе есть одна блудница и она взимает четыре сотни золотых монет платой. Послал ей четыре сотни золотых монет и назначил время. Когда срок пришел, пришел и уселся у порога дома ее.

Пришла ее служанка и доложила: Тот человек, коему был назначен срок, уже сидит у порога дома твоего, госпожа!

Сказала: Пусть войдет!

И постелила ему семь серебряных лож, а одно ложе — золотое, и взошла на высшее, [а восходя, ступала по ступеням], а между ложами стояли серебряные ступени, а наивысшая была из золота.

Но когда настало время того самого действия — пришли к нему четыре пучка его цицит и показались ему четырьмя свидетелями, и хлестали его по щекам. Он тотчас же пал [с ложа] и уселся на полу. Также и она пала с ложа и уселась на полу.

И так сказала: Клянусь Любовью Рима, я не отпущу тебя, пока ты не скажешь, какой порок ты во мне узрел!

Сказал ей: Храмовым служением клянусь, не видел в тебе никакого порока и нет подобной твоей красе во всем мире!

Но мелкая заповедь есть у нас, которую повелел нам Бог наш, и написано в ней: «Я, Бог ваш, Я, Бог ваш», дважды. Первое «Я, Бог

ваш» — Мне суждено вам воздать, второе «Я, Бог ваш» — Мне суждено с вас взыскать!

Сказала ему: Клянусь храмовым служением! Я не отпущу тебя, пока не напишешь мне твое имя и город твой, и имя учителя твоего, и имя дома учения твоего, в котором ты учишь Тору!

И написал ей имя свое и имя учителя своего и название дома учения своего, в коем учил Тору. А после того встала она и раздала деньги свои: треть дала царству, треть дала беднякам, а треть взяла с собой и отправилась в путь и пришла к дому учения рабби Хи́и.

Сказала ему: Рабби, прими меня [в иудеи]!

Сказал ей: Может, глаз ты положила на одного из моих учеников!?

Вытащи́ла она то, что написал ей тот человек.

Сказал ему рабби Хия: Вставай, удостойся своего обретения!

А потом те ложа, что стлала ему в запретном, стелила ему в разрешенном. И было то ее платой в этом мире, а в мире грядущем — я даже не знаю сколько.

Итак, единственное, что мы знаем о герое, — он с должным почтением относился к заповеди цицит. Следует ли из этого, что цицит — единственная заповедь, к которой почтительно относился герой? И происходило ли это потому, что акт исполнения заповеди ограничивался привязыванием кистей на плащ и более ничем? Говорит ли это о том, что у героя было немало плащей, разных цветов и тканей, в которые он любил облачаться, живописно размахивая кистями? Не имея на то достаточных оснований, я склонен думать, что это было так. И рассказчик действительно хочет сказать, что этот юноша (да, речь идет о юноше) в основном заботился о своем гардеробе и лишь об одной заповеди покамест не забыл — его аккуратно сложенные плащи украшали цицит.

Далее, почти на одном дыхании, мы узнаем еще об одном интересе юноши, весьма естественном, следует заметить: женщины. Проживая в Галилее, он прознал о том, что крайне качественная и дорогостоящая блудница имеется в приморском городе, и оную даму возжелал. И хотя, на первый взгляд, в оплаченном непрокреативном сексе по обоюдному согласию трудно усмотреть состав преступления, религиоз-

ную добродетель в нем обнаружить еще сложнее. Амораи Эрец-Исраэль, очень серьезно относясь к сексу, полагали, что сам половой акт создает определенную зависимость между участниками и что, по большому счету, проститутка и ее клиент оказываются в состоянии квазибрачном и потому проститутка должна быть разведена со своим клиентом, а в отсутствие разводного письма статус ее детей оставял желать лучшего. Тем самым наш герой, ведомый страстью, совершает поступок, с точки зрения мудрецов, сомнительный. Но оставим пока нашего героя и обратимся к героине из приморского города.

Приморская полоса в те времена, как и в более древние, была населена не евреями, а греками и арамейцами. Города эти были красивы и богаты, в них высились языческие храмы, и, как полагается в портовых городах, проститутки разного ранга и разных достоинств обслуживали моряков и купцов — благо клиентов было много. Но наша героиня не банальная портовая путана. Рассказчик не утруждает себя ни описанием ее красоты, ни объяснением природы ее очарования, ограничиваясь лишь сообщением о том, что ее однократная близость ценилась в 400 золотых денариев, а стало быть, она стоила этих денег. В коммерции соблазна нет обмана, и галилейский юноша, хоть еще и не видел соблазнительницы, мечтает о волшебной ночи, в очаровании которой, перефразируя Фицджеральда, чувствуете золото, целых 400 золотых. Мужчины, считается, любят не женщин, а свои сексуальные фантазии о них. Образ блудницы, женщины порочной и стервозной, несмотря на все ее разорительное и разрушительное влияние, волнует юношей, как призрак коммунизма волновал революционеров Европы. Ведомый соблазном и, вероятно, желанием осуществить свои фантазии вдали от отчего дома и ученых братьев, наш юноша отправляется в далекий портовый город — и вот он уже ожидает назначенного часа у порога блудницы.

Быть встреченным на улице красных фонарей — сомнительная честь, но сидеть у порога блудницы, чья близость стоит 400 денариев, видимо, не зазорно. Лаконичный, как правило, талмудический рассказчик, сообщает детали, казалось бы, избыточные, но не случайные. Рассказчик беспоко-

ится о том, как представить читателю безымянную блудницу, истинную героиню этого рассказа. Она не просто продажная женщина, обитающая в лупанарии или курируемая сутенером. Она — почтенная гетера, к ней на прием записываются заранее, и только прошедшие определенный имущественный ценз могут попасть в ее покои. Посетители смиренно ждут в приемной, об их визите докладывает служанка.

Эротическая сцена в опочивальне жрицы любви напоминает то ли мистерию, то ли театральное представление. Зритель, он же герой-любовник, сначала получает порцию визуальных наслаждений, наблюдая, как его дорогостоящая возлюбленная, подобно служанке, застилает семь лож — все семь для него, для его семи наслаждений, о коих можно только догадываться. Серебряные лежа оказываются ступенями к восьмому, золотому, к коему, покончив с застиланием постелей, торжественно шествует наша красавица, и рассказчик, вновь не сказав ни слова о самой женщине, дает нам понять, что зрелище стоило того. Высшее золотое ложе предназначалось для высшего наслаждения, для кульминации сексуального акта. Но когда галилейский юноша, надо полагать, трепеща и вождедея, восходит вслед за красавицей на золотое ложе, нечто мешает ему утолить столь сильную и законно оплаченную страсть. Четыре пучка нитей, которыми наш герой не забывал украшать свои плащи, принимают образ свидетелей проступка и хлещут его по щекам, явно выказывая недовольство его промискуитетным поведением. Пристыженный и смущенный, он нисходит с лежа, на которое только что взошел, но уже не в ритме возрастающей страсти, а стремительно падая вниз: ни страсти, ни славы.

Женщина, оставленная одна на золотом ложе, ценность которого доселе была несомненной, совершает тот же путь вниз, к подножию лежа, также смущенная и пристыженная, но в основном недоумевающая. Энергичная клятва срывается с ее уст — она клянется римским божеством, но не сразу понятно, каким. *Гапа шель Рома!* — восклицает она. Шауль Либерман полагает, что так, потеряв первый гласный, еврейский рассказчик воспринял греческое *агапе*: речь идет о египетской богине Изиде, которой римляне дали прозвание

Агапе — «любовь»<sup>38</sup>. Девушка клянется могущественной богиней, что не успокоится, пока не узнает правду: что в ее облике привело к обрыву столь стройно возрастающей страсти. Опытная блудница уверена, что причина символической кастрации не может лежать за пределами их стремящихся друг к другу тел. И юноша дает ответ, поклявшись — в унисон девичьей клятве — храмовым служением, что женщина, с чьего ложа он столь поспешно ретировался, прекрасна весьма, а причина, помешавшая ему получить достойное наслаждение за свои 400 монет, имела религиозную природу. На золотом ложе блудницы из языческого города осознал наш герой природу божества: Бог, одаряющий человека дарами, из коих тот извлекает немало разных наслаждений, тот же Бог, что судит и взыскивает с человека по мере развития его жизненного сюжета. Религиозное переживание есть крайне простая и даже несколько обескураживающая вещь, если облекать его в абстрактные формулировки, но в волшебной плоскости рассказа, способного вовлечь читателя в свое содержание, это переживание обретает добавочную силу. Женщина, спустившаяся с собственного ложа, как с котурнов, уже не может на него вернуться. Ей было грозное явление божества, о коем поведал издаലെка приехавший клиент, и теперь она уже не может даже клясться именем Изиды. Клянясь храмовым служением, о коем только что услышала, она начинает обстоятельно собирать информацию о человеке, с которым божественное провидение соединило ее судьбу. Так происходит ее обращение, ее прозелитический акт, который будет засвидетельствован встречей с рабби Хией в конце рассказа.

Затем следует драматическая сцена, где блудница лишает себя атрибутов женщины легкого поведения и направляет свои стопы в Страну Израиля, в тот галилейский город, откуда один любвеобильный юноша доставил ей божественный глагол. Следует заметить, что христианская литература поздней античности изобилует рассказами о падших женщинах, соблазнительных и дорогостоящих, оставивших сомнительную стезю порока и отдавших свои тела иссушающему экстазу

<sup>38</sup> *Lieberman S. Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV centuries C.E. NY, 1942. P. 31–33.*

аскезы<sup>39</sup>. Так один христианский рассказчик повествует о египетской блуднице Марии, весьма активной на стезе порока, которая, несколько подустав от бурной жизни, отправилась в Святую землю, по дороге все еще подрабатывая телом, но уже на месте сподобившись благодати, отрешилась от материальных благ и закончила свое земное существование в Иудейской пустыне, отшельницей. Благочестивый автор жития дотошно уточняет, что по пустыне святая отшельница разгуливала почти в полной наготе, но тот, кто встречал ее в песках, не узнавал в ней женщину, ибо ее некогда грешное и соблазнительное тело в результате постов стало телом почти мужским, соблазнов, по мнению рассказчика, уже не вызывающим. Таким образом, с точки зрения христианского автора, у женщины есть только один путь стать равной мужчине — отказаться от женственности, делающей ее предметом мужской сексуальной коммерции, и стать мужеподобной. Обет девственности, принимаемый монахинями, лишь часть этого процесса; в его более радикальном развитии с блудниц следовало содрать их прекрасные одежды, заработанные блудом, раздать беднякам их телом заработанные деньги, отправить их в далекие края или в пустыню и там, в безвестности, лишить их все еще кружащего голову христианскому рассказчику очарования брэнной женской плоти — с тем, чтобы, когда душа бывшей грешницы взойдет к своему источнику, в последней ее земной обители женского уже почти не было. Следует стирать разницу как между эллином и иудеем, так и меж нацией мужчин и народностью женщин. Нетрудно заметить, что и блудница в нашем рассказе проходит знакомым путем очаровательных грешниц христианского нарратива. Но талмудический рассказчик не стремится сделать из героини мужа веры. Полагая за женщиной и сильное религиозное чувство и немалый разум, он не усматривает за ней иную роль, кроме подруги мужчины, даже если этот мужчина усерден лишь в заповеди цицит и грезит об эротических каникулах в приморском городе.

Интересно, что сам акт обращения в иудейство по сути дела происходит в опочивальне блудницы, в короткий проме-

<sup>39</sup> *Burrus V. The Sex Lives of Saints: an Erotics of Ancient Hagiography. Philadelphia, 2004.*

жуток времени между клятвой Изидой и клятвой храмовым служением. Лишь для регламентирования уже происшедшего бывшая блудница, вооружившись нужной документацией, предстает пред лицом главы дома учения, не ведая и тени стыда. Рабби Хия, как свойственно людям и даже мудрецам, полагает, что девой ведет желание обустроить свою личную жизнь за счет одного из его студентов, но та свидетельствует о том, что ее жизнь гораздо сложнее, и мужчины в ней уже были, и один из них присутствует здесь и, видимо, сам не свой от смущения. Мудрецу не много нужно, чтобы довершить картину, и он призывает любителя плащей, украшенных цицит, и велит ему вступить в обладание своим приобретением. Так деньги, уплаченные блуднице, становятся деньгами брачного контракта, те простыни, что стелились на ложа искусства любви, становятся брачными принадлежностями, а запретные утехи плоти — брачными таинствами. Блудница, лишившись свободы, родины и достояния, приобретает законного ученого мужа — что, с точки зрения рассказчика, является достаточным вознаграждением за ее поступок в этом мире, но в мире грядущем вознаграждение будет еще больше.

Величие ее поступка рассказчик видит в том, что она, подобно Марии Египетской и Пелагее Антиохийской, оставляет жизнь, исполненную порочного очарования, к коему раввинистический рассказчик не менее чувствителен, чем христианский, и избирает иную стезю. Но если у христианского рассказчика святые блудницы избывают свои грехи истязанием плоти, кульминацией коего является смерть, воспринимаемая как кульминация сакрального оргазма, то у талмудического рассказчика искупление заключается в том, что теперь женщина принадлежит только одному мужчине и ее добровольный отказ от иных мужчин и их денег — не только и не столько аскеза, искупающая ее былые грехи, сколько ее награда в этом мире. С гендерной точки зрения оба рассказчика пытаются преодолеть неравенство женщины и интегрировать бывшую блудницу в рамки своей культуры, но делают это по-разному. Можно согласиться, что лишь христианство дает возможность женщине избежать предначертанной ее полом роли, но как высока цена этой свободы! Из гетто женщин она попадает в гетто безбрачных жриц, и сакральный эрос легко

становится танатосом. Талмудический иудаизм не позволяет женщине избежать ее женской роли — приморская блудница и галилейская жена-прозелитка одинаковым образом застилают простыни на ложах наслаждений, но запретное становится разрешенным. В плоскости христианского нарратива смерть неизбежна, в параллельном мире талмудического нарратива есть только жизнь, жизнь в этом мире и в мире, который грядет. Жизнь этого мира, о несовершенстве которой рассказчик осведомлен, уравнивается надеждой на добавочное воздаяние в мире грядущем. «Мелкая заповедь» становится триггером сюжета этого рассказа. Пучок нитей, привидевшийся герою, когда тот восходил на ложе прекрасной женщины, оказывается своего рода *Deus ex machina* этой иудейской драмы, после которого герои уже не могут продолжать жить так, как жили раньше, ибо присутствие Бога, наказующего и вознаграждающего, обнаружилось в их мире, и этот мир стал их общим миром.

В период формирования талмудической литературы история эта эмигрировала из Страны Израиля в Персию и там, в более поздней версии, нашла свое место в Вавилонском Талмуде, в трактате Менахот (44а). Там более откровенный рассказчик повествует о том, как, переходя от ложа к ложу, дева исполняла стриптиз и оказалась на высшем ложе полностью нагой, подобным же образом и юноша, избавляясь от докучливых одежд, взбежал к деве, но нагнали его кисти сброшенного плаща и...

В Средние века Вавилонский Талмуд стал основным предметом изучения в йешивах, и, хотя учителя имели обыкновение пропускать опасные места, любознательные студенты, вероятно, сами натыкались на наш рассказ и оказывались под его чарующим влиянием — чувственным и моралистическим одновременно. Так, один исследователь талмудической литературы поведал недавно, что в юности, нося цицит под одеждой, он носил их с мыслью об этом рассказе, ошибочно полагая, что в рассказе цицит прикрывали наготу героя, а не украшали его плащ. Не будем задаваться вопросом, помогали ли цицит студентам йешив в борьбе с соблазнами, но отметим, что юноши в йешиве, вероятно, читали этот рассказ примерно так, как его прочитал бы герой, и о героине думали так же,

как герой некогда думал о женщине из приморского города. Рассказчик же навряд ли имел в виду, что цицит есть панацея от соблазна. Он хотел создать рассказ о том, что и маленькая заповедь может сыграть большую роль. Рассказы, пущенные в жизнь, и сама жизнь следуют параллельно друг другу, иногда сплетаясь так крепко, что грани между ними стираются. Но то, как те или иные сюжеты воспринимаются в рамках традиции, нас занимает меньше, чем сюжеты сами по себе, в их собственном соку. В прихотливой ткани прочитанного нами талмудического рассказа отразились те проблемы, что волновали талмудического рассказчика и иных рассказчиков поздней античности, и нельзя сказать, что эти проблемы уже принадлежат прошлому.

# Тело

---

## и методы соблазна



## *Об утренней прогулке, приятном содружестве и дурном инстинкте*

В этой главе мы обсудим рассказ из Вавилонского Талмуда, в коем известный талмудический герой впервые открывает для себя сущность человеческой природы и оказывается тем немало потрясен. Человеческая природа нередко вызывает недоумение у любого человека — как у мудреца, так и у простака, — хотя, надо полагать, они по-разному приходят к ее пониманию. Посему, прежде чем познакомиться с нашим героем, нам тоже следует обсудить особенности человеческой натуры, согласно восприятию мудрецов Талмуда.

Исходной предпосылкой в талмудической концепции человека является склонность к греху. В отличие от многих христианских мыслителей и благочестивого автора книги «Тания», они не представляли себе человека, напрочь лишённого склонности к греху или же полностью нейтрализовавшего ее в себе. Человеку следует пребывать в постоянном поединке с греховными помыслами, и он способен одерживать в нем победы, но на длинном жизненном пути не избежать и поражений. Подобное представление хорошо сочетается с антропологической концепцией талмудических мудрецов. Склонность к греху считается неотъемлемой частью человека, с которой он приходит в этот мир; эта часть называется *йецер*, букв. «сотворенное». Этот термин талмудической антропологии обозначает наклонности человека, его иррациональное инстинктивное начало, имеющее субстанциальную природу и обитающее в сердце. В ранних текстах талмудической литературы, все еще отдающих дань библейскому антропологическому холизму, нет дифференциации

между видами йецера, и лишь впоследствии появляется *йецер а-тов*, рациональное влечение к добру, и *йецер а-ра*, или просто *йецер*, дурной инстинкт, иррациональное влечение к злу. Дурной инстинкт, в общем-то, не так уж и зол сам по себе, но, являясь иррациональным импульсом, он толкает человека на путь легко обретаемых наслаждений, подвергая его жизнь опасности.

Пожалуй, одно из самых доходчивых объяснений природы дурного инстинкта — это фрагмент из Авот де-рабби Натан (версия А, гл. 16), где в качестве глоссы к афоризму рабби Йеошуа из трактата Авот (2:11): «Дурной глаз, дурной йецер и человеконенавистничество изводят человека из мира» — приводится следующее изображение борьбы двух начал за власть над человеческим существом:

### **Дурной йецер**

На тринадцать лет злой йецер старше доброго, ведь он рождается вместе с человеком. Этот человек нарушает субботы, и никто не препятствует ему; он убивает людей, и никто не препятствует ему; он идет на грешное дело, и никто не препятствует ему.

По истечении тринадцати лет рождается добрый йецер. Когда человек оскверняет субботу, он говорит ему: Пустой человек! Ведь сказано (Исх 31:14): «Кто осквернит ее, тот да будет предан смерти». Когда человек убивает человека, он говорит ему: Пустой человек! Ведь сказано (Быт 9:6): «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека». Когда человек идет на грешное дело, он говорит ему: Пустой человек! Ведь сказано (Лев 20:10): «Да будут преданы смерти и прелюбодей, и прелюбодейка».

Когда человек разгорячается и идет развратничать, все члены послушны ему, потому что дурной йецер царствует над всеми 248 его членами; когда он идет исполнять заповедь, все члены его начинают лениться, ибо дурной йецер, что внутри него, царствует над 248 его членами, а добрый йецер подобен узнику в темнице, как сказано (Еккл. 4:14): «Ибо тот из темницы выйдет на царство», — разумеется, добрый йецер.

Итак, в новорожденном нет доброго начала, поскольку он все еще импульсивен, а не рационален. Его поступками руко-

водит инстинкт, а не разум, и потому дети столь часто вредят себе. И отсюда, возможно, проистекает представление о необходимости родительской опеки. Все то время, что человек юн, два инстинкта борются в нем за власть над его поступками, и силы их неравны, ведь дурной инстинкт владеет телом с рождения, и оно привыкло подчиняться ему. Добрый инстинкт, наше бедное *ratio*, новый пришелец в царстве дурного инстинкта, оказавшийся в нем в самый разгар непростого периода взросления, с немалым трудом завоевывает свои позиции. Добрый инстинкт обладает мудростью, и потому есть надежда, что со временем он победит. Но, скорее всего, это произойдет после долгой и изнурительной борьбы, когда прежний властитель ослабнет, а новый окрепнет.

Дурной инстинкт толкает человека к полной реализации желаний своего тела — и потому ему любезны блуд, и насилие, и все, что позволяет человеку ощутить свое тело живым и довлеющим. Доброму достаточно соблюдения заповедей. Идеалом же религиозной жизни является не подавление дурного инстинкта добрым, а достижение между ними мирного договора — пакта о ненападении и сотрудничестве, когда человек будет служить Всевышнему «обоими инстинктами, что в сердце его» (Мишна, Брахот 9:5).

Те, кому утомительна мысль о постоянных военных действиях, могут утешить себя тем, что поединок должен сойти на нет в эсхатологическую эпоху, в результате радикального изменения человеческой природы. По крайней мере, это нам обещает Вавилонский Талмуд в пассаже, расположенном вблизи интересующего нас рассказа (Таанит 52а):

Сказал рабби Йеуда: В грядущем приведет Святой, благословен Он, йецер а-ра и уничтожит его пред лицом и праведников, и злодеев.

Праведники увидят его подобным великой горе, а злодеям он представится подобным волоску.

И те будут рыдать, и эти заплачут.

Праведники будут рыдать, говоря: Как мы могли преодолеть эту гору великую?

Злодеи будут рыдать, говоря: Как мы могли не преодолеть эту препону, что подобна волоску?

И сам Святой, благословен Он, поразится, на них глядя, как сказано: «Так говорит Господь Саваоф: если это в глазах оставшегося народа покажется дивным во дни сии, то дивно оно и в Моих очах! — говорит Господь Саваоф» (Зах 8:6).

Итак, в эсхатологическую эпоху дуализм человеческого существа будет преодолен, восставшие из мертвых поначалу ощутят в себе знакомые им по прежней жизни антагонистические компоненты, но вскоре Творец извлечет дурное начало из их тел и явит его их взорам в истинном размере. И тут нас ожидает сюрприз: дурное начало праведных людей окажется огромного размера, так что сам факт победы над подобным монстром покажется неожиданным и удивительным. Злодеи же обнаружат, что их дурное начало было столь слабо изначально и победа была столь возможна, и слезы разочарования подступят к их глазам. Значит ли это, что праведный человек — потенциальный злодей, преодолевший свое гипертрофированное дурное начало, а злодей, будучи почти праведным изначально, то есть обладая крохотным дурным инстинктом, в результате уступает ему?

А теперь, после того как мы с должной обстоятельностью обсудили концепцию дурного инстинкта в талмудической литературе, настало время представить вам Абайе, аморая четвертого поколения (278–338 гг.), жившего в Вавилонии, как тогда называли Сасанидскую Персию. Абайе был одним из виднейших вавилонских мудрецов, который вместе со своим соратником и оппонентом Рабой определил развитие талмудической учености, которое привело к созданию Вавилонского Талмуда. Абайе, то есть «отцовский», это его прозвище, настоящее же его имя — Нахмани. Он в раннем детстве остался круглым сиротой, в молодости был беден, и ему приходилось сочетать изучение Торы с тяжелой работой. В зрелом возрасте он был избран главой академии в Пумбедите. Интересующая нас история произошла, по видимому, когда наш герой был еще безвестен и молод. Хотя сам рассказ ничего не сообщает о периоде жизни героя, но именно возрастом, видимо, можно объяснить максимализм его поступков и готовность поддаться искушению. В этом рассказе герой окажется в ситуации сомнительной, в чем сле-

дует видеть известную тенденцию талмудического рассказа не идеализировать своего героя, а извлекать урок из его прощупков, не покрывая и не замалчивая их. Абайе, рассуждая о природе дурного инстинкта, замечает: «И у учеников мудрецов он развит более, чем у всех». После этих слов редактор Талмуда приводит рассказ, из которого становится понятно, как Абайе сделал подобное наблюдение<sup>40</sup>.

На что это похоже? На происшедшее с Абайе, который однажды услышал, как один мужчина сказал одной женщине: Встретимся поутру и пойдем по дороге. Сказал Абайе: Пойду и я и не дам совершиться запретному!

И ходил за ними [по пятам] три парсанга вдоль озера.

А когда они расставались, то услышал, как они говорили друг другу: Путь наш был длинен, а содружество наше было приятным.

Сказал Абайе: Если бы тот, кого я ныне ненавижу, был бы на их месте, то не вызволил бы я душу свою.

Пошел и обрек себя пребывать на том месте в страдании<sup>41</sup>.

Пришел к нему некий старец и так его поучал: Всякий, кто превосходит ближнего своего, имеет дурной инстинкт, каковой тоже превосходит над иным.

*(Вавилонский Талмуд, Сукка 52a)*

Итак, наш герой случайно оказывается свидетелем разговора, не предназначенного для посторонних ушей. Некий мужчина приглашает некую женщину совершить с ним прогулку, причем для этого им надо встретиться рано утром, когда люди все еще спят. Несомненно, встреча эта скрывается от окружающих. Наш герой заключает из этого, что между мужчиной и женщиной может произойти нечто запретное, а именно — прелюбодеяние. Возможно, эта женщина замужем. Возможно также, что речь идет о двух молодых влюбленных,

<sup>40</sup> См. Френкель Й. Сипур а-агада. С. 97–102.

<sup>41</sup> Эта строчка сложна для перевода, так как ее прочтение затруднительно. Обычно ее переводят «и повесил(ся) на косяке ворот (на балке моста)». Мой перевод базируется на эмендации, и я полагаю, что после своего прозрения герой остался там, где был. Если же он пытался повеситься на каком-то строении, то следует понимать, что он вернулся с места прогулки в город.

которые стремятся к уединению, чтобы дать выход юношеской страсти. Последнее в категорию запретного, строго говоря, не попадает, но респектабельным действием, с точки зрения традиционной морали, тоже не является. Рассказчик не сообщает нам подробностей об этих заговорщиках, ограничиваясь тем, что, с точки зрения Абайе, их совместная прогулка чревата совершением греха.

Абайе заставляет себя пробудиться в неурочный час и незамеченным отправляется вослед таинственной паре. Рассказчик сообщает что прогулка происходила в месте заболоченном (арамейское слово *агама* я перевел как «озеро», но оно может означать и «болото», «топь»), где людей обычно не бывает, а немногие путники передвигаются с трудом. Внимание пары путников, по-видимому, почти полностью поглощено беседой, а также трудностями дороги, и потому, видимо, Абайе остается незамеченным. Влекомый стремлением во что бы то ни стало предотвратить совершение греха, Абайе терпеливо шагает по топи, пока романтическая прогулка мужчины и женщины не подходит к концу. Расставаясь, они обмениваются учтивыми словами прощания. Один из них (автор, погрязший в гендерных предрассудках, полагает, что то был мужчина) произносит хорошо сформулированную фразу, в коей указывает на тяготы пути, столь счастливо скомпенсированные приятным обществом. Все то долгое время, что продолжалась прогулка, наши герои были заняты только беседой. Они ушли от общества людей, чтобы никто ни смог помешать их общению. Мужчина и женщина были друзьями, а не любовниками. И если в их сердцах и были какие-то иные чувства, кроме дружеских, то им не было дано никакого выражения. И тогда Абайе, обнаружив, что в мыслях мужчины и женщины не было греха, делает вывод, достойный психоаналитика. Грех, присутствие которого ученик мудрецов усмотрел в душах прогуливающих, был на самом деле гораздо ближе — в душе самого Абайе. Герой осознает, что он заподозрил мужчину и женщину в греховных планах, потому что сам бы повел себя так на их месте. Обнаружив в себе склонность к греху, он преисполняется ненависти к себе, именуется себя ненавистным и утверждает вслух, что если бы он оказался в уединении

с запретной женщиной, то наверняка стал бы жертвой собственных страстей.

Прогуливающаяся пара отправляется восвояси, а наш герой остается на том же месте, явно не считая себя вправе вернуться в мир людей, который он так недавно покинул уверенным в себе стражем общественной нравственности. Возможно, ему боязно и стыдно вернуться к людям и он обрекает себя на одиночество в пустыне, а возможно, он больше не хочет жить, зная, что зло живет в нем. И тогда, как это часто бывает в талмудических рассказах, приходит второстепенный персонаж, при помощи которого герой познает себя и главную идею рассказа. Зло есть интегральная часть человеческого существа в той же мере, в какой оно есть часть сотворенного мира, и количество зла в человеке пропорционально его личностному потенциалу. Большому человеку ведомы большие соблазны, но его истинное величие в умении устоять перед соблазном. Осознание необходимости жить в мире со своим собственным дурным инстинктом — это то, что вынес Абайе из своей утренней прогулки. Он не устоял в ситуации соблазна и, с легкостью превратившись в стража чужой нравственности, отправился в путь. Но, претерпев поражение в начале пути, он обрел в нем силы и знание и, встав из поверженного состояния, вернулся с новообретенной способностью продолжить жить и стать учителем других людей.

Осознание греха есть осознание того потенциала зла, который есть в каждом из нас. Столкнувшись с собственным дурным инстинктом, человек обычно расстраивается, но его задача — не печалиться попусту, а извлечь из этого открытия новые силы для продолжения своего жизненного пути.

### *Нарцисс, назорей и методы соблазна*

Нижеследующий рассказ представляется мне чрезвычайно важным и самым удивительным в раввинистической литературе. По-видимому, важен он не только для меня, но и для талмудической культуры, ведь на страницах Талмуда он излагается вновь и вновь. Всем версиям мы предпочтем раннюю, из Тосефты (кон. III в.). Перед нами рассказ о встрече зрелого

человека и прекрасного юноши, чья жизненная история преподает урок старшему товарищу.

Так говорил Шимон Праведник: Никогда я не ел повинного жертвоприношения назорея, кроме одного-единственного. Когда он пришел ко мне с юга. И когда я увидел его, розовощекого, прекрасного глазами, красивого видом, и кудри его лежали волнами, то сказал ему: «Сын мой, почему ты решил остричь такие прекрасные волосы?»

Ответил мне пастух: «Я был в своем городе и пошел набрать воды из источника, и посмотрел я на свое отражение и испытал вожделение в сердце своем, и захотел мой йецер извести меня, и я сказал ему: “Злодей, следовало ли тебе вожделеть то, что тебе не принадлежит! То, что станет прахом и добычей червей?! Вот я остригу тебя во [имя] Небес!”»

Я склонился перед ним, и поцеловал его в голову, и сказал ему: «Сын мой, да умножатся такие, как ты, выполняющие волю Вездесущего, в Израиле. Это про тебя сказано в Писании: “Если мужчина или женщина решится дать обет назорейства, чтобы посвятить себя в назореи Господу...”» (Чис 6:2).

*(Тосефта назир 4:7)*

Шимон Праведник, один из самых древних известных нам мудрецов, был также, согласно талмудической традиции, первосвященником. В его должностные обязанности входило вкушать от жертв, приносимых в Храме, а меж ними — и от назорейских жертв. Здесь следует представить читателю назореев и их жертвы. Назорей (ивр. *назир*), согласно Чис 6:1–21, — это человек, давший обет *незирут* — не пить вина, не оскверняться прикосновением к мертвому, не стричь волос. Первый отказ подразумевает некоторый аскетизм — отказ от земного наслаждения с целью сохранить ясность мысли и спокойствие духа. Священники во время службы в Храме не употребляли вина, а назорей как бы перманентно находится на службе. Два последних ограничения призваны сохранять назорея в состоянии ритуальной чистоты. Помимо этой, библейской формы назорейского обета, по-видимому, существовали и иные, включающие только часть из вышеперечисленных ограничений. Обет принимался на оговорен-

ный срок. Назорей, вынужденный по какой-то причине прервать срок своего назорейства, приносил покаянную жертву. Назорей, выдержавший срок своего назорейства, приносил разрешающую жертву. Назорейство было популярным обетом в храмовую эпоху. Многие правители и богачи считали своей обязанностью покупать разрешающую или покаянную жертву неимущему назорею.

Отчего же мудрец и первосвященник говорит, что никогда не ел жертвоприношений осквернившегося назорея? Из талмудических дискуссий по поводу этого отрывка из Тосефты мы узнаем, что рабби Шимон был известен своей нелюбовью к назореям. Он полагал, что молодые люди принимают обет сгоряча, а потом раскаиваются в его принятии, и потому их разрешающая жертва имеет формальный характер, не говоря уж о жертве покаянной. Возможно, мудрец на самом деле не ел назорейских жертв вообще, потому что не видел ценности в намерениях назореев. Так происходило до его встречи с нашим назореем.

Наш назорей приходит с юга, то есть, скорее всего, из города Лода. Назорей приходит в храмовый двор к священнику Шимону с жертвой, и волосы его длинные и привлекают внимание своей красотой. Это обстоятельство свидетельствует о том, что он не осквернившийся назорей, поскольку осквернившемуся назорею следует отрезать свои волосы за день до принесения покаянной жертвы. Так что непонятно, почему же тот, кто не осквернился, прерывает обет.

Юноша хорош собой и, более того, царственно прекрасен, раз талмудический рассказчик, обычно избегающий давать портреты героев, изобразил его внешность при помощи библейских парафраз. В 1 Книге Царств (15:12) появление Давида перед Самуилом описано так: «Он был румян, с красивыми глазами и приятным лицом. И сказал Господь: встань, помажь его, ибо это он». В описании облика юноши есть также аллюзия на стих из Песни Песней (5:11): «Голова его — чистое золото; кудри его лежат волнами, черные, как ворон»; в традиционных комментариях этому стиху нередко дается мессианское истолкование. Слова библейских стихов выделяются из привычной лексики талмудического рассказа, подчеркивая необычность нашего героя.

Привлеченный внешностью юноши, мудрец, однако, поначалу настроен иронически и спрашивает героя, почему он решил состричь такие прекрасные волосы? Тем самым он намекает на то, что обет назорейства молодые люди принимают необдуманно и потом во время обета тоскуют по вину, а после обета — по отрезанным кудрям, брошенным в костер назорейской жертвы. Старец относится к юношам снисходительно — он предпочел бы наблюдать, как они отращивают кудри, а не принимают аскетические обеты, коих не в состоянии снести.

Но оказывается, что кудри юноши попадут в костер отнюдь не по ритуальным причинам. Юноша, пастух и красавец, подобный Нарциссу, подобно ему же увидел свое отражение в зеркальной глади вод и оказался уязвлен зрелищем отраженной красоты в самое сердце.

Зеркальное отражение, как полагает Жан Бодрийяр, притягивает, очаровывает и обольщает отсутствием третьего измерения — глубины. Вглядывающийся в отражение и очарованный им охвачен соблазном — он жаждет объединить то, чему изначально предназначено быть разделенным. Обольщенный своим отражением Нарцисс переживает расщепленность и исцеляется от раздвоенности своего существования, лишь слившись воедино с отражением. Его отражение перестает быть иным, но и он перестает быть, поскольку зазеркалья не существует, а существует только абсорбирующая поверхность зеркала, предназначенная для обольщения.

Существуют разные версии мифа о Нарциссе. Нарцисс у которого умирает сестра-близнец, и, не находя любимого лица среди живых, он находит его в отражении и обретает в нем освобождающую смерть. Согласно другой, излюбленной психоаналитиками версии, Нарцисс, жестокий и прекрасный, отвергает любовь нимфы, та погибает от неразделенной любви, и тогда, после смерти несчастной, Нарцисс соблазняется собственным отражением и ступает навстречу собственной смерти. Соблазнять, утверждает Бодрийяр, значит умирать как реальность и рождаться как приманка, соблазн<sup>42</sup>. Живой юноша Нарцисс должен умереть и превратиться в отраже-

<sup>42</sup> Бодрийяр Ж. Соблазн / Пер. с фр. А. Гараджи. М., 2000.

ние, в фигуру соблазна. Отказавшись от грустной истины, он становится моделью любви. Впрочем, любовь оказывается не менее жестокой, чем истина, и приводит к смерти.

Назорей у зеркального отражения переживает ситуацию соблазнения. В лишенном глубины пространстве он видит собственный облик и вожделеет его, откровенно повествуя об этом. Он захотел того, что ему не принадлежит, — собственного тела, которое, по высшему замыслу, пришло в этот мир, чтобы совершить положенный путь и в нужный час стать пищей могильного червя, завершающего своим появлением самые замысловатые судьбы. В отличие от греческого нарратива, в нашей истории соблазняемый тут же ощущает, что соблазн подразумевает смерть. «Я», расщепленное соблазном, может воссоединиться в мертвенной глади отражения, лишь отринув жизнь. Герой предпочитает жить и искать иной путь к объединению расщепленного «я». Вожделеющий йецер героя и сам герой — две противоборствующие стороны. «Я» героя укоряет внутреннего смутьяна и порицает его. Что вменяется в вину йецеру? *Пахаз* — желание, влечение, вожделение — к образу в зеркальной глади вод. Герой вступает в оживленный диалог с самим собой, порицая и наказывая йецер, воплощенный в его собственном прекрасном теле: «Я обстригу тебя (!), и сделаю это во имя Небес!» Это пострижение — и акт отказа от кудрей возлюбленного из Песни Песней, и искоренение того, в чем усматривается причина зла, самого живописного элемента прекрасного тела, о коем обретший опыт юноша уже знает, что в конечном счете — это лишь корм для червей.

Говоря о том, что в недостающем измерении зеркала живет соблазн и он же — смерть, Бодрийяр, скорее всего, оспаривает Лакана<sup>43</sup>. И в прочтении истории Нарцисса он прав — она не сулит надежды. Но рассказ о назорее, пренебрегая Бодрийяром, стремится к Лакану. Лакан говорит, что субъект у зеркала, удваивая себя, на самом деле помогает возникнуть новой реальности. Нарцисс не в состоянии отвести глаз от своего отражения, чахнет и умирает. Но вместе с тем

<sup>43</sup> Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте / Пер. с фр. В. Лапицкого // Кабинет: картины мира. СПб., 1998. С.136–142.

в зеркале он видит не себя, а другого, позволяя этому другому возникнуть. Это первый шаг к социализации, даже если присутствие другого возможно только в рамках конфликта с ним. Стремление назорея поскорее разделаться с йецером, со своим дурным двойником, ведет его и к себе, и к другим. Он расстается с двойником, дабы обрести свою независимость и встретить мир людей в лице скептического первосвященника, который выслушает и примет его.

Однако это не просто церемония лишения кудрей, не только и не столько спонтанная инициация, сколько заботливо выстраиваемая крепость из переосмысленных норм. Надо понимать, что прекрасный пастух, смущенный страстью к облику юноши, смотрящего на него из вод, еще не был назореем, но он принимает тридцатидневный (минимальный) обет назорейства — не ради посвящения собственного тела Богу, но ради его освящения в конце этого периода, когда вкупе с обязательными жертвами он принесет свои кудри в Храм и сожжет их в жертвенном костре. Это необычное, краткое назорейство отличается от рутинных обетов и завершается пострижением, исполненным глубокого смысла и чувства, и потому мудрец, чурающийся непродуманного ритуализма, готов вкушать от его жертвы и рассказывать о ней ученикам.

Пастух поначалу превращает галахический акт пострижения в орудие переустройства собственной личности, но не выходит за рамки нормативного поведения, принося необходимые жертвы и склоняясь перед священником в конце предпринятого пути. Священник посвящает юноше библейский стих из главы о назореях, по-видимому вкладывая в него добавочный смысл. То, что в русском переводе передано как «решится принять обет», в оригинале — *яфли лндор*, то есть «станет удивительным, приняв обет», и, скорее всего, именно так это понимает Шимон Праведник. Назорейство должно быть актом удивительным, иначе оно не заслуживает жертвы. Назорейство юного пастуха в обличье Нарцисса было удивительным. Юноша у зеркальной глади познал правила соблазна и очарование смерти, но выбрал жизнь, толпу в храмовом дворе, хлопоты приношения жертвы и краткую беседу с мудрым старцем.

## Статуи царей, тела людей и чужестранка в доме

Наш рассказ взят из антологии мидраша на книгу Левит — Ваикра раба (34:3) и появляется в пассаже, толкующем стих: «Если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя, то поддержи его, пришелец ли он, или поселенец, чтобы он жил с тобою» (Лев 25:35). Этот стих устанавливает этические нормы сосуществования людей, призывая члена общины Израиля беспокоиться о продолжении жизни живущего рядом, будь он свой или чужой. В мидраше к этому стиху приводят стих из Книги Притч, ожидая, что из встречи этих отнюдь не близких стихов родится новый смысл. Второй стих в синодальном переводе гласит: «Человек милосердый благотворит душе своей, а жестокосердый разрушает плоть свою» (Прит 11:17).

Но этот перевод достаточно условный. При переводе этого стиха на любой язык возникает проблема, которую еще ни один переводчик Священного Писания не смог разрешить. Слово *нефеш* действительно переводится во всех словарях как «душа», и таково значение этого слова в современном иврите, но в библейском иврите у этого слова нет подобного значения, поскольку нет понятия души как чего-то отдельного от тела. Библейская антропология не разделяет тело и душу и не усматривает между ними антагонизма. Библии присущ монизм, который в отличие от дуализма не приписывает человеку изначального конфликта между плотской оболочкой и бестелесной душой. Слово *нефеш* в Библии — это репрезентация жизненных сил, витальных способностей человека (Быт 9:5) и животного (1:30), и тем самым оно относится к сфере телесного. Поэтому *нефеш* может быть кровью (Лев 7:27), и собственно телом (9:16), и человеком вообще (46:22). Неудивительно, что и у «тела» нет аналога в библейском лексиконе. Наиболее близкое понятие — это *басар* («плоть»), а *нефеш*, таким образом, это то, что делает плоть живым существом. Понятие «тело» появляется только в постбиблейском иудаизме — вместе с понятием «душа» и с проблемой дуальных отношений между ними. Некоторые исследователи видят в этом влияние эллинизма, а другие гово-

рят о типологическом, универсальном развитии от монизма к дуализму.

Так что не надо думать, будто первая половина стиха говорит о том, кто беспокоится о своей душе, а вторая — о том, кто не беспокоится о своем теле. Обе половины стиха из Книги Притч говорят о необходимости заботиться о благополучии своего тела. Праведный беспокоится о теле, и потому витальный компонент его существа пребудет в нем, а жестокий злодей разрушает плоть, лишая ее возможности быть репрезентированной душой, и приводит самое себя к смерти.

Связь между используемыми толкователем стихами неявная, но вполне возможная в рамках мидраша. Стих из Книги Левит говорит о помощи ближнему, который близок к падению или уже пал. Стих из Притч также говорит о помощи человеку, пожалуй, более близкому, чем ближний, — о собственном теле, о собственной жизни. Для авторов мидраша разделение между душой и телом уже произошло, и их антропологическую концепцию исследователи определили как умеренный дуализм, но, как мы увидим из дальнейшего, нет здесь умаления значения тела сравнительно с душой.

Человек милосердый благотворит душе своей, а жестокосердый разрушает плоть свою (Прит 11:17).

...благотворит душе своей — это старец Гилель.

Старец Гилель уходил и, расставаясь с учениками, прохаживался.

Сказали ему ученики: Рабби, куда ты идешь?

Сказал им: Исполнять заповедь.

Сказали ему: И какую заповедь исполнит Гилель?

Сказал им: Мыться в бане.

Сказали ему: И это заповедь?

Сказал им: Да!

И вот, если у изображений царей, что установлены в их театрах и в цирках, есть некто, кто назначен их очищать и мыть, и он получает содержание, и должность его сравнима с должностями вельмож, мы — созданные по образу и подобию, как сказано «по образу Бога сотворил человека» (Быт 9:6), тем более и тем более...

В начале рассказа Гилель, едва ли не самая обожаемая фигура из плеяды еврейских мудрецов, завершив урок, расстаётся со своими учениками, и его ученики провожают его. В талмудическом иудаизме ученики в известной мере послушники в доме учителя. Ученики всегда следуют за учителем, и иногда это принимает курьезные формы. Так, известен ученик, сокрывшийся в супружеской опочивальне учителя, с тем чтобы и там извлекать урок из примера наставника. Ученик должен подражать учителю, поэтому, провожая Гилеля, ему задают докучливые вопросы о его поведении. Поведение учителя — предмет изучения. Нелегка судьба талмудического наставника, каждый его поступок виден ученикам и подлежит обсуждению. Вопрос учеников может показаться некорректным современному западному человеку, но с точки зрения Талмуда он вполне обоснован. Ответ Гилеля — двусмысленен и загадочен. Сказав, что он идет исполнять заповедь, он использует библейское слово *мицва* («заповедь», «приказ»), которое в талмудическом иврите, сохранив предыдущий смысл, приобретает значение «доброго дела», и нередко, говоря «мицва», имеют в виду милостыню. Гилель, подобно философам — героям древнегреческой *хрей*<sup>44</sup>, загадывает загадку для учеников. Разгадав ее, самостоятельно или с помощью учителя, ученик обретет новое знание. Загадочная фраза «Я иду исполнять заповедь» неминуемо повлечет вопрос о содержании последней и даст возможность поразить учеников ответом. Мицва, ради которой уходит учитель, — мытье в бане!

В любом эллинистическом городе (а город в древней Палестине — это эллинистический город) в середине дня рабочая деятельность прекращалась ввиду жары, и люди отправлялись в бани, имевшие не только гигиеническую, но социокультурную функцию. Люди ходили в баню почти каждый день, так было принято во всем эллинистическом мире, и только после установления христианства этот обычай несколько сошел на нет, поскольку поход в баню воспринимал-

<sup>44</sup> См. *Fischel H.A. Story and history: observations on Greco-Roman rhetoric and Pharisaism // American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume (1969) P. 59–88. Rubenstein J.L. Talmudic Stories, Narrative Art, Composition, and Culture. Baltimore&London, 1999. P. 8–10.*

ся как слишком пристальное отношение к телу. А тело, как полагал один радикальный еврей сектантского толка, апостол Павел, не более чем темница для души. Впрочем, не христиане были источником подобных аскетических воззрений. Так, римский философ, язычник Плотин проводил свои дни в аскетических практиках, в частности, в баню никогда не ходил, добиваясь воспарения души, в чем преуспел дважды (но лишь единожды душа его вернулась). С победой христианства, однако, элитарные в прошлом манеры стали достоянием многих, плебс усвоил повадки философов, аскеза стала популярней бани. Старые бани приходят в упадок, и уже в VI в. византийские врачи начинают прописывать баню как лекарство<sup>45</sup>. Так идеология видоизменяет наше поведение, даже наши гигиенические привязанности.

Пробудив любопытство, Гилель достойно исполняет свою функцию учителя, проведя риторически убедительное уподобление банального хождения в баню церемонии, немаловажной в период имперского культа. Изображения царей властным почином устанавливают в театрах и в цирках, а тот, кто приставлен к этим статуям, — носитель почтенной должности в римском мире. Человек, который занимается только мытьем статуи, получает почести не потому, что он важен сам по себе, а потому, что важны те статуи, которые он моет. Человек, созданный по образу и подобию Божьему, есть тоже некий атрибут культа, напоминание о правлении Небесного царя. В теле старого Гилеля, которое он столь драматично ведет в баню, есть элемент Божественного подобия, и потому уход за ним есть заповедь, действие сакральное. Такие толкования были очень проблематичны для тех еврейских средневековых мыслителей, которые чурались даже намек на антропоморфизм и антропатию, коей действительно пропитан весь этот отрывок. Но в эпоху танаев находились мудрецы, которые легко пользовались антропоморфными выражениями по отношению к Богу.

Зачем Гилель спровоцировал этот урок об отношении к человеческому телу? Ученикам, видимо, изначально чужда идея о сакральности брэнного тела, которую им хочет при-

<sup>45</sup> *Каждан А.П.* Византийская культура. СПб., 2006. С. 35–36.

вить учитель. По-видимому, аскетические практики поздней античности кажутся им, по младости лет, привлекательными. Аскетизм находится в рамках межконфессионального консенсуса, и в поучениях старца Гилеля центр религиозной деятельности смещается от аскетических практик к практикам иным, где уход за человеческим телом воспринимается как заповедь.

Продолжим мидраш:

Человек милосердый благотворит душе своей, а жестокосердый разрушает плоть свою (Прит 11:17).

...благотворит душе своей — это старец Гилель.

Старец Гилель уходил и, расставаясь с учениками, прохаживался.

Сказали ему ученики: Рабби, куда ты идешь?

Сказал им: Воздать добро одной жилице, что в доме моем...

Сказали ему: Каждый день у тебя жилица в доме?

Сказал им: Бедняжка-душа, разве не жилица она внутри тела, сегодня здесь, а завтра нет ее здесь?

Второй рассказ весьма похож на первый. Вновь Гилель, закончив свой урок, расстаётся с учениками и вновь загадывает загадку, говоря о загадочной жилице, что в доме его. Это по мнению апостола Павла душа страдает в теле, как в темнице. Здесь же душа не узница, а гостя в гостеприимном доме Гилеля, и следует вовремя заботиться о ее потребностях. Метафора, безусловно, дуалистична. Но надо полагать, что Гилель идет домой с тем, чтобы совершать там обычные домашние дела — есть, разговаривать с домашними, спать. Практики более и менее телесные. Однако он говорит, что идет домой, чтобы позаботиться о своей душе. Для того, чтобы душа могла удержаться в своем временном жилище, чтобы ей было комфортно, следует телу, дому души, вернуться к своему дому. Дуализм — возможно, антагонизм — навряд ли. Второй рассказ дополняет предыдущий. Если бы повествователь ограничился первым рассказом, то могло бы возникнуть обманчивое впечатление, что человеку следует беспокоиться *только* о своем теле, поскольку оно сделано по образу и подобию Божьему. Тогда он приводит нам второй рассказ, где

упоминается и душа, где человек выступает как гармоничное психосоматическое образование, в котором душа важна столь же, сколь и тело.

Мидраш этот — как и вся талмудическая литература — был создан в качестве дидактического средства для обучения студентов талмудических академий. Мы уже далеко не те студенты, а современные западные люди, впитавшие картезианские принципы, даже если никогда их и не изучали. Мы уверены, что сущность человека сосредоточена в неких его ментальных или духовных особенностях, но не в теле. Энергичная декларация Мориса Мерло-Понти<sup>46</sup> о том, что тело есть часть человеческой личности, не менее важная, чем ее духовные компоненты, чем-то напоминает урок старца Гилеля своим ученикам. Слова Мерло-Понти о том, что тело, будучи одной материи с миром и являясь его продолжением, служит «универсальной мерой» всего, кажутся исходной предпосылкой многих мидрашистских построений.

### *«И пал свет», или Явление Эроса в Талмуде*

Да простит меня читатель за то, что я приглашу его покинуть привычные рамки талмудического рассказа и отправиться в короткое странствие в мир эллинских концепций, но делаю я это лишь для того, чтобы вскорости вернуться вооруженным полезным знанием. Эрос — концепт эллинской культуры, обсуждению которого посвящено немало строк в основополагающем документе, завещанном эллинской культурой культуре западной, — в платоновом «Пире». Две концепции Эроса представлены в «Пире»: благостно-оптимистическая, излагаемая неким Аристофаном, и ироническая, но не без трагического оттенка, рассказанная Сократом от имени некой Диотимы.

В речи Аристофана Эрос представлен как стремление человека к изначальной целостности, любовью называется

<sup>46</sup> См. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.А. Фокина. СПб., 1999.

жажда целостности и стремление к ней. Очарованный телесной красотой, эротоман будет переходить от одного вожделенного тела к другому, пока не поймет идею красоты, которая наполняет тела, и не возлюбит красоту идей не менее, а может, и более, чем красоту тел.

В отличие от Аристофана, цитируемая Сократом Диотима учила, что любовь — это не «стремление к прекрасному» как таковому, а «любовь к вечному обладанию благом». Эрос Диотимы вовсе не сын Афродиты, а сын поселянина Пороса и Пении, Бедности, что ждала подаяния у дверей, а узрев охмелевшего Пороса, задумала родить от него ребенка, прилегла к нему и зачала Эроса. Эрос всегда беден и вовсе не красив и не нежен, а «груб, неопрятен, необут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять».

Так, у Платона существуют два Эроса (или бога Эрота). Один — «законнорожденный» сын Афродиты, благочестивый и почти благоразумный, это — любовь ко всему прекрасному. Другой же, незаконнорожденное дитя Бедности и обычного поселянина, вечно беден, голоден и ненасытен, постоянно жаждет чего-то и никогда не может до конца удовлетвориться ни красотой, ни любовью, ни радостью, ни богатством, поскольку все это для него лишь средства — он хочет *быть*.

За представлением об Эросе скрывается антропологическая модель, дуалистичная по своей природе. Есть человек, и есть Эрос, который подвигает человека к действию. Эрос — нечто среднее между тяжелым недугом и законом природы. Он внешний по отношению к человеку, но сама человеческая сущность проявляется лишь тогда, когда Эрос нажимает на рычаги человеческого механизма. Древние редко идеализи-

ровали Эрос, считая влияние любви на человека скорее тяжким бременем, чем, как это свойственно романтическому мировоззрению, счастьем.

Современные аналоги этих двух ликов любви — фрейдистские Ego и Id, «Я» и «Оно», сознание и бессознательное. Концепция Эроса — все та же дуалистическая антропологическая модель, в коей рациональное отделено от инстинктивно-бессознательного. Не буду лукавить, в Талмуде нет упоминания Эроса, но есть уже знакомый нам *йецер*, выражение аналогичного дуалистического подхода. Йецер не внешний по отношению к человеческому существу, он часть его, имеющая даже субстанциональное представительство. Однако, подобно Эросу, и он является в виде недуга, ненасытного пламени, пожирающего душу человека. Модель отношений между человеком и его йецером напоминает ту, что просвечивает в концепции Диотимы. Властный, автономный йецер влечет человека по его жизненному пути, побуждая его желать, вступать в обладание, порождать. Соблазн прекрасным, или благом, лежит в основе деятельности человеческого существа, он, собственно, и есть Эрос.

\* \* \*

А теперь, возобладав над влечением к Платону, вернемся к Талмуду.

А вот те пленницы, которых привели в Негардею. Расквартировали их в доме рабби Амрама Хасиды [Благочестивого]. Забрали [пленители] лестницу, что вела на их этаж.

Но прошла одна из них мимо окна, и пал свет ее через окно. Схватил рабби Амрам Хасида ту лестницу, а [ранее] не могли с ней справиться десять человек, чтобы унести ее без помощи посторонних.

И вскарабкался он по лестнице, а когда достиг ее середины, остановился и, возвысив голос, вскричал: Огонь в доме Амрама!

Пришли мудрецы, сказали ему: Опозорил ты нас!

Сказал им: Лучше быть позору в доме Амрама в сем мире, и не будет позора в доме Амрама в мире грядущем.

И тогда заклинали его [дурной инстинкт], чтобы покинул он его, и вышел из него огненный столб.

И сказал ему: Видишь, ты огонь, а я плоть, но я предпочтительней тебя!

*(Вавилонский Талмуд, Кидушин 81а)*

Действие рассказа разворачивается в Сасанидском Иране. После одной из многочисленных войн персидские солдаты возвращаются домой с драгоценной добычей, в том числе с прекрасными пленницами, предназначенными для гаремов высших чиновников, придворных и членов царской фамилии. По дороге к столице они делают привал в городе Негардее, густо населенном евреями и даже содержащем одну из крупнейших талмудических академий. Дабы уберечь свои трофеи от возможных посягательств, воины помещают пленниц на чердаке в доме горожанина Амрама и предусмотрительно убирают лестницу, ведущую на чердак, которая, как мы узнаем из продолжения рассказа, весьма тяжела была.

Герой рассказа Амрам Хасида, носитель ученого титула «рав», известен в основном благодаря данному рассказу. Как следует из его прозвища «Хасида», он благочестив. Обладал ли он этим прозвищем изначально или драматическое происшествие, положенное в основу этого рассказа, стало причиной обретения этого имени, трудно сказать.

Все было спокойно в доме Амрама, пока одна из пленниц не приблизилась к оконному проему. Интересно описание ее появления: рассказчик ничего не говорит о внешности девушки, ограничиваясь уподоблением ее явлению падению света — «пал свет». Красота как источник света — это своеобразный топос как в талмудической литературе, так и в иных литературах поздней античности. Красота уподобляется свету, разгоняющему тьму, но последствия ее воздействия гораздо более драматичны — она разжигает испепеляющий огонь. Очарованный красотой пленницы, ученый муж хватается тяжелую лестницу и начинает карабкаться по лестнице к той, чья красота разогнала тьму. На полпути к вожделенному окну мудрец остановится и возопит о том огне, что разгорелся в доме Амрама, то есть в теле Амрама, метафорическом доме его души. Огонь возжегся из, казалось бы, невинного света красоты, но этот огонь способен погубить все представления о морали и приличиях. Так, взорам разбуженных его вопля-

ми соседей предстает Амрам в ночном платье, замерший на полпути к покою пленных красавиц, — картина, явно недостойная облика мудреца. Амрам с готовностью принимает критику, раскаяние его чисто и неподдельно, и подоспевшие вовремя мудрецы извлекают из охваченного огнем страсти тела мудреца причину его возгорания. Это — *йецер а-ра*, с коим мы уже знакомились ранее, неодолимое влечение человеческого существа иметь и быть, с которым он приходит в этот мир и которое, при помощи своего рационального начала, доброго йецера, с попеременным успехом пытается победить. Материализованный йецер представляется огненным столбом, коему созерцание светозарной красоты подарило такую сокрушительную силу.

Йецер, как и Эрос, настырен и жаден, он подобен стихии, властно вторгающейся в человеческую жизнь. Человек, принявший должное усилие и спасший свое достоинство от атаки стихий, может быть доволен. Он даже может взглянуть на себя былого, игрушку страстей, со снисхождением и упиться собственной победой.

\* \* \*

Второе явление Эроса мы видим в следующем талмудическом рассказе:

Хума, жена Абайе, пришла к Рава и сказала ему: Дай мне мое пропитание! Приказал ей [сколько положено].

Сказала ему: Дай мне мое вино!

Сказал ей: Но ведомо мне, что он не пил вина.

Сказала ему: Жизнью господина моего клянусь, что сам наливал мне вино и вот такими-то сосудами черпал его!

И пока она их ему жестами показывала, открылась ее рука и пал свет в доме суда.

Встал Рава и вошел в дом свой, потребовал дочь рабби Хисды.

Сказала ему дочь рабби Хисды: Что происходило сегодня в доме суда?

Сказал ей: Хума, жена Абайе, приходила...

Вышла та за ней, и колотила ее крышкой сундука, пока не изгнала ее из города.

Говорила ей: Погубила трех, и теперь губишь последнего!

*(Вавилонский Талмуд, Ктубот 65a)*

Пред нами роковая женщина Хума, *femme fatale* талмудического нарратива, на момент действия уже вдова знакомого нам Абайе — того самого, что следил утром за прогуливающейся парой. Абайе не первый муж, которого схоронила прекрасная Хума, а третий. Овдовев, она приходит в суд с тем, чтобы, согласно закону, получить право на пользование имуществом покойного супруга. Имущество наследуют дети, но вдова пожизненно получает обеспечение из доходов оставленного хозяйства — олив, злаковых, приплода скота, — с тем чтобы уровень ее жизни не стал хуже, чем при муже. Небольшая галахическая проблема возникает с довольствием вина вдове. Полагая, что женщинам несвойственно употреблять вино, галахические авторитеты Вавилонии постановили, что вдова получает свое довольствие от урожая вина только в том случае, если она уже была привычна к вину в доме покойного супруга.

Хума, желая получать доход от наследства умершего, предстает пред лицом судьи, который был другом и соучеником ее покойного мужа, и ожидает вердикта суда. Оказавшись перед необходимостью присудить вдове ее толику от винного урожая, судья испытывает затруднение — ему известно, что его друг Абайе не пил вина. В ответ на сомнения Рава Хума экспансивно утверждает, что ее покойный и непьющий муж ей вино не только не запрещал, но, желая угодить прекрасной супруге, сам ей его подливал во время совместных трапез. Рассказывая о вине, вдова, воздевает руки, дабы указать приблизительный размер винных сосудов, коими влюбленный муж, как раб-виночерпий, подавал вино жене, и то ли легкий рукав, то ли отвороты ее халата, влекомые резкими движениями рук, приходят в движение, и белое плечо красавицы обнажается. «И пал свет», говорит рассказчик, употребляя уже знакомое нам выражение. Оно предваряет появление красоты, появление Эроса, последствия которого сокрушительны.

Рассказчик забывает досказать, как Рава разрешил судебный прецедент, и торопится сопроводить его домой, где тот «требуется» (устойчивый эвфемизм сексуального домога-

тельства), чтобы его жена, дочь рабби Хисды, удовлетворила пробужденную визитом Хумы страсть. После исполнения супружеского долга та прозорливо осведомляется у мужа, кто был сегодня в суде, явно интересуясь, что могло пробудить столь сокрушительные желания в смиренном судье посреди рабочего дня. Получив откровенный и наивный ответ, добропорядочная домохозяйка не без боевой жестокости изгоняет роковую женщину из города, с тем чтобы ее беспримерная красота не соблазняла бы достойных мужей и мир вернулся бы в супружеские спальни. Роковая женщина в рассказе, подобно иным, обсужденным нами талмудическим героиням, является конструкцией мужской фантазии. Подобно тому, как желанно маскулинной фантазии безропотное создание, готовое ждать самозабвенно и преданно, как Сольвейг в скандинавском лесу, так, парадоксальным образом, любезна иным проявлениям мужского воображения женщина невероятно сильной сексуальной привлекательности, оной привлекательностью осознанно или бессознательно манипулирующая, разрушая жизни мужчин легким мановением той или иной, превращенной в фетиш, части своего вожденного тела. Таковы Елена Троянская и Клеопатра, Манон Леско и Кармен, кинематографические дивы прошлого и нашего века. Изгнание Хумы — одна из самых типичных реакций на сокрушительную силу Эроса: изжить ее и с достоинством обрести привычное течение повседневных событий.

\* \* \*

Наш следующий рассказ вновь продемонстрирует явление Эроса, и свидетельством тому послужит уже знакомое нам стереотипическое «и пал свет», но сам Эрос будет уже не столь сокрушительным и яростным, а элегичным и окрашенным в утешительные тона заката. Эрос появится и напомнит о смерти, но вместе с тем сообщит немного утешения.

Рабби Эльзар заболел, и пришел к нему рабби Йоханан. Увидел, что тот лежит в темном доме, обнажил свою руку, и пал свет. И увидел, что рабби Эльзар плачет.

Спросил его: Отчего ты плачешь? Если о Торе, что не смог еще изучить, то ведь учили: И тот, кто умножает, и тот, кто умаляет, но

лишь бы обратил свое сердце к небесам! Если ты плачешь о нужде, то известно, что не может человек удостоиться получить от двух столов! Если о потомстве, то известно тебе о моем десятом сыне...

Но ответил ему: Об этой красоте, которой суждено обратиться в прах, я плачу. Сказал ему: Об этом, конечно, плакал ты...

И плакали вместе.

А после того сказал ему: Любезны тебе страдания?

Ответил: Ни они, ни вознаграждение за них.

Сказал: Дай мне руку твою.

Дал ему руку и поднял его.

*(Вавилонский Талмуд, Брахот 5б)*

Этот рассказ завершает целую серию рассказов, в которых учителя исцеляют учеников, подверженных телесному недугу или меланхолии. Повествователь, видимо, не делает различия между недугами души и тела, поскольку во всех рассказах целитель-мудрец строго вопрошает ученика, любезны ли ему страдания. Сведущий в антиаскетических тенденциях талмудического вероучения, ученик отвечает отрицательно, и учитель протягивает ему руку (давний обычай иудейских целителей, отраженный и в Евангелиях) и выводит его из состояния болезни к жизни деятельной и здоровой. Болен тот, кто сам «ввел» себя в пределы болезни, и пришедший к больному целитель лишь помогает ему «выйти».

Учитель, известный палестинский аморай второго поколения рабби Йоханан, великий мудрец из Тверии, приходит к своему страждущему ученику Эльазару бен Педату, вавилонскому эмигранту, одиноко живущему в том же городе. Ученик, то ли неимущий, то ли попросту неухоженный, пребывает в неосвященном доме. Учитель, красоту которого в Талмуде уподобили отражению луча заходящего солнца от серебряного сосуда, полного гранатовых зерен и украшенного венчиком роз (Бава меция 84а), обнажает руку, *и падают ее свет*, прогоняющий тьму из нищенской каморки ученика. Свет красоты р. Йоханана не возжигает огня, но вызывает слезы ученика. Не ведая причины слез, учитель последовательно объясняет их расхожими причинами грусти учеников. Недостаточность ученого успеха не стоит грусти, ибо истинный критерий

успеха — угодность твоей учебы Небесам. Нищета не стоит печали ввиду несколько фаталистического представления о том, что судьба дарит либо ученость, либо богатство. А отсутствие у ученика потомства учитель противопоставляет собственной судьбе, судьбе человека, лишившегося сыновей. И лишь тогда ученик открывает причину слез, и ее учитель считает достаточной для того, чтобы разделить печаль ученика и вместе с ним предаться слезам. Красота преходяща, и ее следует оплакать. Красота — дар свыше, отражение великого божественного совершенства сотворенного мира, но существование этого дара конечно. В конце пути неизбежно присутствие смерти, а ей предшествуют увядание и старость, и то, что волновало, влекло, порождало сокрушительное и жестокое желание быть и иметь, уходит в небытие.

Красота неизбежно вызывает любовь, которая сильна как смерть, и со смертью сравнима, и только смертью разрешаема до конца. Явление Эроса — это явление красоты, но и явление смерти, которая следует за ней по пятам. Нет конфликта более печального и столь же неразрешимого.

Разделив слезы ученика, учитель протянет ему руку, и, выйдя из страданий, оба с достоинством пройдут оставшийся жизненный путь, расставшись на определенной стадии этого пути.

### *Аскет, женщина и плод гранатового дерева*

Нынешний наш рассказ содержит столь захватывающее изображение анатомии соблазна, что трудно ему не поддаться; в нем вновь будет мужчина, женщина и уже знакомый нам йецер<sup>47</sup>. Рассказ завершает серию коротких рассказов, в которых мудрец, испытываемый эротическим соблазном, поначалу терпит поражение, но все же извлекает из испытания урок. Наша история, хоть и содержит матрицу рассказа о соблазне, существенно отличается от соседних историй.

<sup>47</sup> *Naeh S. Freedom and Celibacy: a Talmudic Variation on Tales of Temptation and Fall in Genesis and its Syrian Background // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. Louvain, 1997. P. 73–89.*

Рабби Хия бар Аши имел обыкновение всякий раз, падая ниц, говорить так: Милосердный, защити нас от дурного йецера!

Однажды услышала это его жена и сказала: И ведь уже несколько лет, как он отделился от меня, — какое основание ему говорить так?

Однажды, когда он сидел и учился в саду, украсила себя, сменила одежды свои и прошла перед ним...

Спросил ее: Кто ты?

Сказала ему: Я — Херута, я возвращаюсь сегодня...

Востребовал ее.

Сказала ему: Принеси-ка мне тот гранат, что на самой высокой ветке дерева.

Залез на дерево и принес ей.

Когда он вернулся домой, растапливала его жена очаг.

Вошел и уселся в нем.

Спросила его: Что это значит?

Рассказал ей, так и так-де произошло с ним.

Сказала ему: То была я!

Сказал ей: Но я-то вознамерился совершить запретное...

*(Вавилонский Талмуд, Кидушин 81б)*

В этой типичной истории соблазнения усматривается модель, восходящая к рассказу из Бытия: в саду, где дерево и плод, встречаются мужчина и женщина, и возникает ситуация соблазна, губительная для мужчины. Иные модели, не менее классические, вливаются в сюжет, создавая его своеобразие: женщина, чье ложе отвергнуто мужчиной, одевается в одежды блудницы (некое подобие библейской Тамар) и добивается близости с ним; грешник, свершивший грех, стораает в огне, метафорически изображающем полыхание страстей. Интересно, однако, что здесь срывает плод мужчина, и он один несет наказание за совершенный грех.

Рабби Хия бар Аши — вавилонский аморай второго поколения, персонаж вполне реальный и среди героев Вавилонского Талмуда занимающий не самое видное, но вполне приметное место. Будучи учеником и приближенным Рава, он был учителем его сына и даже в течение некоторого времени возглавлял академию в Каркони, что неподалеку от Суры. Повествуя о неблагоприятном происшествии в жизни героя, талмудический

рассказчик не только не апологетичен к представителю своего сословия, но вполне осознанно выводит его антигероем и усматривает в его образе доведение до абсурда аскетической тенденции.

Хия бар Аши — аскет. Его дни проходят в молитве и учебе. Пребывая в молитве, он нередко «падает ниц» — то есть практикует молитву экзальтированную, исполненную сокрушения и самоуничужения. Просит он об одном — чтобы Милосердный избавил его от сексуального влечения, от страстей, мешающих рассудочному образу жизни. Йецер здесь однозначно отождествляется с сексуальным влечением. Как мы говорили, йецер в талмудической мысли изначально обозначает иррациональное, инстинктивное начало, имеющее некоторую автономию в человеческой личности, и сексуальное влечение — это только часть йецера, но в поздних литературных традициях йецер становится синонимом сексуального влечения.

Далее оказывается, что в борьбе с плотскими соблазнами наш герой не ограничивается молитвой, а уже несколько лет избегает близости с собственной женой. Он давно не исполняет супружеских обязанностей, да и разговоров с женой не ведет. О религиозной подоплеке поведения супруга жена узнает лишь случайно, услышав его молитву.

Целибат женатого человека — проявление аскетической практики, преследующей цель духовного возвышения, которое должно произойти как следствие притеснения плотских влечений. Эхо подобных тенденций ощутимо в талмудическом иудаизме, хотя основное направление талмудической мысли их отвергает. Насколько мы знаем, ни один мудрец, кроме рабби Хии бар Аши, не отказывался от своей супружеской жизни во имя борьбы с сексуальным влечением. Радикальное подавление йецера осуждается многими, но любезно нашему герою, а рассказчик ведет свою борьбу с радикальным аскетизмом средствами нарративного творчества.

Травестийное поведение супруги, сменившей передник домохозяйки на одежды блудницы, приводит к встрече между мужчиной и женщиной, которые уже давно живут вместе, но весьма далеки друг от друга. Не признанная мужем женщина в ответ на вопрос «кто ты?» называет себя, и делает это не-

сколько энигматичным образом. Она представляется именем неизвестным, метафорическим, увы, все еще не до конца понятным современному читателю. Согласно средневековому комментатору Раши, Херута — это просто собственное имя, принадлежавшее известной в городе блуднице. Возвращение, о котором она говорит, есть завершение трудового дня работницы тела. Наш герой впечатлился и тотчас «востребовал» носительницу знаменитого имени.

Однако, хотя подобное имя и зафиксировано в литературных источниках той эпохи (не в Талмуде), скорее всего, перед нами не просто чужое имя, а некий концепт. Современные исследователи видят здесь арамейское слово  $\text{ܚܪܘܬܐ}$ , производное от слова «свобода, освобождение». Таким образом, жена героя представляет себя женщиной свободной или освобожденной — но что это может значить? Некоторые предполагают, что речь идет об освобожденной рабыне, одной из тех женщин, которые, получив независимость от своих господ, не нашли другой возможности заработать себе на хлеб, кроме как заняться наидревнейшей из профессий.

Иное толкование предлагает читать это имя как намек на происходящее с героем. Женщина, объявляющая себя свободной от норм общественной морали, зовет раба закона, скрывающегося в своем саду, погрузившегося в изучение норм, последовать за ней к свободному исполнению желаний, и вот наш герой уже срывает плод граната, устойчивый символ сексуального наслаждения. Испокон веков в любовной поэзии Востока срывание плода граната идентично любовной победе, но здесь романтическая поэтика подменена иронией рассказчика.

Недавно было предложено еще одно объяснение, неожиданное и несколько противоречивое. Оно опирается на употребление арамейского слова *херута* в сирийской христианской литературе в значении «скромность», «подчиненность закону». Так, в поэтическом переложении Ефрема Сирина вожделем еврейского раба госпожа Потифар жалуется на то, что, глядя на рокового красавца Иосифа, она уже не в силах «сберечь свою *херуту*». Будучи отвергнута Иосифом, она грустно сетует на то, что, признавшись в своей страсти, она «низошла от своей прежней *херуты*». А Афраат Персиянин

попросту называет своих собратьев, давших обет безбрачия, «проживающими в своей *херуте* (*бе-херутан*)». Таким образом, не роковая сексапильная женщина явилась аскету в его сумрачном саду, а женщина достойная, возвещающая о своей непорочности термином *херута*. Говоря, что лишь сегодня вернулась, она, возможно, имеет в виду, что лишь сегодня решила «вернуться» из того непорочного состояния, о коем свидетельствует ее имя, к иной свободе — к свободному утолению страстей. Отказавшись от «свободы» безгрешности, она добровольно поступает в рабство греху. Имя ее еще свидетельствует о порядочности, но одежда — одежда блуда. Аскет, пораженный легкостью возможной метаморфозы, уже не в состоянии удерживаться и тут же предлагает незнакомке разделить с ним его страсть.

Можно подытожить эти объяснения так. Имя, взятое героиней, свидетельствует о ее порочности, и, согласно первому объяснению, она громко заявляет о своем порочном образе жизни. Второе толкование показывает ее в момент перехода от благонравного поведения к порочному, в лиминальной ситуации, наиболее опасной в человеческом восприятии. Читатель изберет более стройное из ученых мнений без моих подсказок. Замечу лишь, что, возможно, в выборе имени женщины играет какую-то роль игра слова *לִרְפָּא* (*херут*, «свобода») или *לִרְפָּא* (*ахерут*, букв. «инаковость», перен. «разврат»). Второе слово в разговорном арамейском языке может потерять непроизносимую букву *алеф* и стать и графически и фонетически идентичным первому. В имени женщины тогда будет звучать и обретенная ею свобода, и обещаемый ею разврат, и имя ее вступит в парафрастические отношения с прозвищем женщины из Книги Притч (3:16): «Другая жена». Таким образом, неузнанная жена говорит мужу: «Я другая женщина, я порочная женщина, я не та, кого ты знаешь». Аскет почти не видит женщин, он с трудом знает, как выглядит его собственная жена, и в незнакомке он усматривает лишь внешние, схематические признаки ее доступности, но магия слов, обещающих свободу и разврат, легко извлекают его из каждодневной борьбы со своими влечениями.

Надо полагать, что если бы испытание не имело характер столь обычного бытового действия, то аскету было бы легче

устоять. Подобно толстовскому отцу Сергию, устоявшему перед искушением согрешить с прекрасной аристократкой и случайно, почти машинально, совокупившемся с вульгарной прихожанкой, наш герой, выдержавший годы напряженной борьбы с соблазном, становится легкой добычей на игровой площадке собственного сада, не выдерживает испытания магией одежд и слов, в которые облекается его собственная жена. Герой уповал на помощь Милосердного в серьезном испытании, но, оказавшись лицом к лицу с доступной женщиной, даже не подумал о молитве и борьбе с соблазном, а тотчас отправился добывать гранатовый плод.

Проступок героя — это этический проступок, а не юридический. Измена жене со случайной женщиной, конечно, достойна порицания, но состава преступления, согласно галахе, в ней нет. А если принять во внимание, что иная женщина и вовсе не была иной, а вполне своей, то в общем-то, с точки зрения закона, ничего и не произошло под гранатовым деревом. Но поведение героя в конце рассказа свидетельствует о том, что случилось нечто весьма драматическое.

Отметим, что рассказчик не сообщает нам о том, что происходит после того, как ученый муж, тяжело дыша, спустился с дерева, сжимая в руке плод граната. Возможно, что, удовлетворенная розыгрышем, мнимая Херута уже сбежала к домашнему очагу. Возможно, столь давно лишенная мужниных ласк, она дождалась своей законной супружеской близости, пусть и полученной несколько окольным путем. Это не имеет значения. Важно, что заботливо выстраиваемый героем мир, в коем он, подобно живущим неподалеку сирийским монахам, объявил свое сексуальное влечение дурным и ненужным, оказался разрушенным. Поэтому герой не сразу выходит из своего сада, где было совершено грехопадение, и возвращается в свой дом, когда женщина, хранительница домашнего очага, уже вернулась и успела начать разжигать дрова в очаге. От мира неудавшегося celibата он возвращается в мир разрешенных и, более того, возведенных в ранг религиозной добродетели сексуальных отношений. Он уже никогда не сможет вернуться к тому образу жизни и к той религиозной доктрине, которой руководствовался в свои celibатные годы. Но сможет ли он вернуться к тому разме-

ренному семейному существованию, который предписывает ортодоксальный иудаизм, видящий в размножении сакральную обязанность человека? Оказывается, что соблазн аскезы не менее силен, чем соблазн промискуитета. Герой не находит в себе сил извлечь позитивный урок из происшедшего. Зрелище домашнего очага, разжигаемого женой, является укором для него. Он видит себя виновным не только в капитуляции перед своим влечением, но и перед своим домом, и, желая смерти, то есть радикального наказания за проступок, он входит в горящий очаг, в коем огонь — материализация сжигавших его страстей. Уверения жены не играют для него роли, ибо со свойственным ему максимализмом он полагает греховное намерение тождественным греховному проступку, что так же, как и радикальная аскеза, не совпадает с мнением большинства талмудических мудрецов.

Последовательно пройдя со своим героем-аскетом все предписанные сюжетом стадии соблазна, рассказчик выразил свое отношение к определенным аскетическим тенденциям, полемизируя с ними. Афраат Персиянин, современник талмудических мудрецов, свидетельствует о полемике с евреями по поводу целибата. Он рассказывает, как один еврей упрекнул его: «Вы нечисты, ибо не имеете жен! А мы святы и хороши тем, что вступаем в брак, производим потомство и населяем мир!» Не исключено, что полемика подобного рода не ограничивалась межрелигиозными дебатами, а имела место и внутри еврейского мира. Очарование жизни, в коей дух побеждает тело и человек освобождается от обязанности населять мир, не было чуждо и некоторым евреям Вавилонии. Для них и была рассказана эта история — в коей жестокий нарратив соблазна пришел к своему неотвратимому концу, — с тем, чтобы предостеречь собратьев от соблазна сексуальной аскезы.

Будучи далеки от аскезы поздней античности, мы с вами, читатель, тем не менее можем понять те страсти, которые сотрясают людей, и те механизмы, к которым свойственно людям прибегать для их обуздания. Интенция рассказчика может быть уже и не приложима полностью к жизни современного человека, но история была рассказана вам не с тем, чтобы извлечь из нее практический вывод о правильном или неправильном иудаизме, а с тем, чтобы поставить пищу для

размышлений о мужчинах, женщинах и о том, что может случиться в метафорическом саду в тени гранатового дерева.

*Три мудреца, две прекрасные женщины,  
один нищий и тот,  
чьего имени не произносят*

Продолжая тему испытаний и соблазнов, в этой главе мы прочитаем три рассказа из Вавилонского Талмуда (Кидушин 80а-81б), из цикла, с другими частями которого мы уже знакомы ранее<sup>48</sup>. Рассказы, избранные на сей раз, объединены общей темой, волнующей религиозное сознание мудрецов Талмуда: отношением к греху и грешнику.

Согласно талмудическому мировоззрению, каждому человеку свойственно грешить, но некоторым удастся противостоять подобным склонностям. Данное представление подкреплено самой антропологической моделью человека: *йецер а-ра*, дурное начало, наполняет его с младенчества, но *йецер а-тов*, начало доброе, возникающее с обретением мудрости, противодействует разрушительным поползновениям первого. Но каково в рамках такой модели должно быть отношение к согрешающим?

В первых двух рассказах палестинские танай подвергают грешников насмешкам, что приводит самих мудрецов к неминуемым испытаниям, в третьем же рассказе малоизвестный палестинский танай подвергает насмешливой критике сам источник греха. Грешный человек нередко является объектом насмешек остальных — у тех, кто, по крайней мере, избег большей части злоключений бедолаги. Ведь смех у человеческих существ, по мнению Анри Бергсона, вызывает тот, кто попал в ситуацию контролируемого зла, смех — выражение наслаждения смеющегося тем, что в данной ситуации оказался не он. Когда доля зла, обрушившаяся на незадачливый объект осмеяния, превышает уровень, согласно культурному коду допустимый для смеха, несчастный становится уже объ-

<sup>48</sup> В главах «И пал свет, или Явление Эроса в Талмуде» и «Аскет, женщина и плод гранатового дерева».

ектом сожаления. Так кремовый торт на физиономии злодея в кинематографической сцене — это смешно, но асфальтовый каток на той же физиономии смеха не вызовет. Герои последующих рассказов, люди богобоязненные и уверенные в избранной ими стезе праведности, считают себя вправе смеяться над грешниками. Они не дают себе труда удержаться от смеха, глядя на людей, не способных удержаться от совершения дурного и потому достойных осмеяния. В обоих рассказах помимо насмешливого мудреца фигурирует не кто иной, как сам Искуситель, Сатана. Эта персона, унаследованная постбиблейским иудаизмом из Книги Иова, приобрела весьма представительное досье в литературе эпохи Второго Храма и в писаниях ранних христиан. Адаптированный талмудическими рассказчиками Сатана ответственен за соблазн, обвинение и наказание соблазненного грешника. Особенно популярен этот герой в творчестве именно вавилонских рассказчиков, но, как правило, они не называют его библейским атрибутом («Сатан» — противник), а просто — «он». Так и в наших двух рассказах — Сатана подразумеваем, но не называем (когда рассказчик говорит «привиделся», имеются в виду происки извечного искусителя):

Рабби Меир насмехался над грешниками.

И вот однажды привиделся ему в виде женщины, на другом берегу реки.

Парома не было, и потому схватил веревку и стал перебираться [вброд].

Когда добрался до середины веревки, тот [Сатана] оставил его. И так сказал: Если бы не восклицали на небесах: «Берегите Меира и его учение», то не стоил бы ты и двух монет!

Рабби Акива насмехался над грешниками.

И вот однажды привиделся ему в образе женщины, на вершине пальмы.

Вскочил на пальму и карабкался по ней.

Когда добрался до середины пальмы, тот оставил его. И так сказал ему: Если бы не восклицали на небесах: «Берегите Акиву и учение его», то не стоил бы ты и двух монет!

Герои этих рассказов — едва ли не самые ключевые фигуры эпохи танаев. Р. Акива уже известен читателю, а р. Меир, танай четвертого поколения, был его едва ли не самым выдающимся учеником, однако одним из самых последних, удостоившихся учиться у знаменитого старца. Оба мудреца, уверенные в своей праведности и в том, что сами никогда не окажутся на месте ничтожных грешников, смешных в своем упорном стремлении ко злу, попадают в ситуацию соблазна, устроенную извечным соблазнителем, не выдерживают испытания и становятся марионетками в руках собственных страстей. В обоих случаях Сатана принимает облик женщины, и очевидно, что облик этот не может не пробудить в мужчине, сколь бы праведен он ни был, неукротимого желания. Один из мудрецов, внезапно лишенный вождя объекта, оказывается в середине реки мокрый и жалкий и, наверное, не менее смешной, чем осмеиваемые им грешники. Второй, оставивший приличествующую его статусу степенность, карабкается по пальме, не задаваясь вопросом о том, как там оказалась столь привлекательная дама, и останавливается на полпути к опустевшему вместилищу соблазна, также в состоянии не менее жалком, чем те грешники, над которыми он смеялся.

Наказанные за свое самомнение и неэмпатическое отношение к грешникам, мудрецы извлекают урок, центральный для этих рассказов. Рассказчик хочет сказать, что всякий человек содержит в себе склонность к греху и лишь наиболее сильные способны не дать своим влечениям возобладать над собой. В каждой конкретной житейской ситуации любой праведник может не выдержать испытания, а любой грешник, пусть потенциально, может оказаться победителем в схватке со злом. Наши рассказы подтверждают важную для раввинистического иудаизма идею: не следует осуждать человека, сколь бы грешен он ни был. Господь судит грешников, а не человек. А извечный Противник — всего лишь слуга Бога. Его функция в рассказе — последовательно соблазнить, осудить и наказать возомнивших о себе мудрецов. В обоих случаях единственной заслугой, способной в какой-то мере нейтрализовать жестокую силу соблазна, является изучение Торы. Это та культурная и религиозная ценность, которая в рав-

ной мере дорога и раввинистическому ученому сообществу, и Сатане, и Тому, кто восклицает в высших сферах, что Тору, или учение, такого-то следует беречь.

А вот и третий рассказ о соблазне и об аналогичном столкновении мудреца с Сатаной:

Пелимо имел обыкновение говорить: Стрелу в глаз Сатане!

Однажды был канун Дня искупления. <...>

Явился ему в виде нищего, стал у ворот и позвал.

Вынесли ему хлеба.

Сказал им: В такой день, как этот, все внутри, а я снаружи?!

Ввели его и принесли ему хлеба.

Сказал ему: В такой день, как этот, весь мир ест вместе, а я один?!

Ввели его и усадили со всеми.

И было его тело полно воспалений и язв, и делал он мерзкие вещи.

Сказали ему: Сиди смиренно!

Дали ему чашу, закашлялся и отхаркнул в нее.

Накричал на него.

Упал и умер.

Услышал, что кругом говорят: Пелимо! Человека убил! Пелимо!  
Человека убил!

Сбежал и спрятался в отхожем месте.

Пошел тот и пал перед ним.

И когда увидел, как тот печален, открыл себя.

Сказал ему: Почему ты так говорил?

Сказал ему: А как говорить?

Сказал ему: Милосердный, прикрикни на Сатану!

Герой этого рассказа, носитель редкого имени Пелимо (арамеизированная форма греч. Филимон), — малоизвестный танай пятого поколения, от которого не осталось никаких учений, но несколько историй в Вавилонском Талмуде свидетельствуют о его праведности. В первой фразе этого рассказа наш мудрец ругает Сатану, проклиная его каким-то, видимо, идиоматическим выражением того времени. Пелимо хочет сказать, что человеческие беды происходят от злокозненного присутствия Сатаны и, если бы тот был уничтожен,

человечество смогло бы вздохнуть спокойно и более не творить зла. Таким образом, мудрец сомневается в том, что зло имманентно человеческой природе, и мечтает о мире, где никто не будет соблазнять человека соблазнами, пред которыми тот не может устоять: красотой, властью, силой. И потому Сатана выходит навстречу мудрецу без своего привычного арсенала притягательных страстей, в скромном облике просителя подаваний и создает ситуацию житейскую и вполне повседневную — испытание гостеприимством. Казалось бы, сексуальное испытание должно быть гораздо сильнее, но оказывается, что это не так. Общим местом обоих испытаний является встреча с Другим.

Человек не оказывает гостеприимства никому, но лишь себе подобному. Вопрос в том, где пролегает граница подобия. Тем самым присутствие гостя позволяет хозяину определить и обрести себя. Так некогда лаконично сформулировал Эммануэль Левинас: «Субъект — всегда тот, кто оказывает гостеприимство», а со временем заострил это определение: «Субъект — заложник Другого». Согласно даже самому минималистскому прочтению этой мысли, Другой не может быть объектом моего использования, я должен позволить ему быть господином в своем мире, ни на минуту не покидая отведенных мне границ. Однако в ситуации соблазна границы рушатся, и недавний заложник рвется, как в первых двух историях, пленить женщину, лишить ее прежней суверенности. Ему нужна ее красота. А в случае испытания присутствием нищего испытываемому нищий не нужен, он не хочет им обладать. Наоборот. Как это объясняет Жак Деррида, явление незнакомого гостя создает конфликт между политическим и этическим<sup>49</sup>. Политическое начало требует уважения границ, паспортного контроля и уверенности в том, что гость не опасен. Оно предпочло бы, чтобы нищего не было вовсе. Этическое же начало призывает принять любого, кто нуждается в помощи.

Мнимый нищий приходит к воротам нашего героя в канун Йом-Кипура, Дня искупления, когда все, кто вскоре будет поститься, уже возлежат за особенно сытной разделитель-

<sup>49</sup> См. *Derrida J. De l'hospitalité. Paris, 1997.*

ной трапезой. Оставшиеся грехи искупит приближающийся «грозный день», а пока нужно набраться физических сил накануне поста. Это ли день для обретения новых грехов? Но нищий уже у двери, он просит участия, и тем самым границы мира нашего героя оказываются под угрозой. Однако герой, как человек, обученный морали, ведет себя должным образом: он дает хлеб, пытаясь в то же время оставить Другого за пределами дома. Но Другой просится вовнутрь — и его пускают. И тогда, будучи внутри, он продолжает быть Другим — язык его тела иной, у него не только нет одежд участника праздничной трапезы, но он снимает свои одежды, являя взорам пирующих нестерпимое зрелище воспалений и язв, которое неминуемо, пугая и настораживая, рассказывает им о той жизни, что за пределами их дома. Здесь уже необходимо приструнить чужака, попросить его подчиниться законам хозяев, сказать: «Сиди смиренно!» (буквально: «сиди красиво», то есть веди себя по принятому у нас канону). Но чужак, усмотревший в этом посягательство на его суверенитет, бунтует: когда ему, как принято на античном симпозиуме, принесут чашу, он отрыгнет в нее, выказав тем самым неприятие хозяйского этикета. Чужие, нарушающие правила нашего этикета, представляют угрозу самому существованию нашего мира. Защитная реакция мудреца, по-видимому, была сильна, и мнимый проситель, как бы сраженный гневом хозяина, уже агонизирует у его ног, а домочадцы и гости, еще совсем недавно молчаливая интегральная часть дома мудреца, мгновенно сепарировавшись, трезвонят, что их хозяин — убийца.

Заботливо построенное здание жизни мудреца, его башня из слоновой кости рухнула, и тот, кто ранее скрывался за надежными стенами своего дома, бежит. Тот, кто не смог сохранить суверенность бездомного, сам становится бездомным. Пелимо, несущий каинову печать убийцы, не может подойти к чужим воротам и находит приют в самом общественном из мест — в городском отхожем месте, которое принадлежит всем и в коем ничто не отделяет пришедших друг от друга, даже перегородок, принятых сегодня, нет. Но мнимый труп нищего преследует мудреца, оказываясь вслед за ним в сортире как зримое напоминание совершенного греха, в стиле современной черной комедии. Излишне указывать на коми-

ческий эффект происходящего, равно как и на полное отсутствие апологетических намерений у рассказчика.

Печаль героя, не выдержавшего достаточно простого испытания близостью Другого, была искренней, и потому Сатана срывает маску мнимого нищего. Открывшись, он объясняет соблазненному и раскаявшемуся герою, в чем его проступок. Но герой все еще недоумевает — если не проклинать Сатану, то что следует говорить? На что следует уповать грешнику? Как жить дальше, если зло все время будет присутствовать в человеческой среде? Разве человеческая природа способна измениться? Ответ Сатаны прост и сулит малую надежду. Следует просить Бога ограничить вмешательство Сатаны в жизнь людей. По-видимому, Сатана хочет сказать провозгласившему его персоной нон-грата мудрецу, что сам он — не более чем исполнитель Высшей воли. Но вряд ли за этим стоит стройная теория предопределения, скорее — глубокое религиозное принятие существующего порядка вещей и осознание божественного присутствия в мелких и даже постыдных деталях этого мира. Остается лишь просить Бога об обуздании сил энтропии, на милосердие его уповая.

# Испытания и уроки

(драматическая дидактика)



## Юноша в Риме

Талмудический рассказ, несмотря на свой ограниченный объем, содержит в себе драматическую коллизию. Излюбленной ее темой является испытание мудреца, в коем проверку проходят его этические качества. Наш очередной рассказ (Иерусалимский Талмуд, Орайтот 3:4, 48:2)<sup>50</sup>, краткий и продуманный, является хорошим примером такого талмудического нарратива и неоднократно вспоминался автором этих строк в особенности при виде строений Рынка Траяна или иных останков Древнего Рима.

Прежде чем обратиться к собственно истории, следует познакомиться с предшествующим ей галахическим правилом, без которого наше понимание истории будет неполным. В обсуждении выкупа еврейских пленников сказано:

Двоим предстоит позор (*калон*) — мужчина предшествует женщине, так как женщине свойственно, а мужчине не свойственно.

Здесь под «позором» (*калон*) имеется в виду сексуальное использование пленника. Обычно, согласно Мишне Орайтот 3:7, в выкупе пленников женщина предшествует мужчине. То есть еврейская община, узнав, что солдаты или разбойники пленили евреев мужского и женского пола, прежде всего должны выкупить женщин — так как велика вероятность того, что они будут подвергнуты сексуальному насилию со сторо-

<sup>50</sup> См. о нем: Френкель Й. Даркей а-агада ве-а-мидраш. С. 247–250.

ны пленителей-мужчин. Однако, добавляет Иерусалимский Талмуд к мишнаитской норме, в том случае, когда в обществе пленителей и женщина, и юноша могут быть объектом сексуальных домогательств — каковых, как будет продемонстрировано далее, можно было ожидать от горделивых обитателей Древнего Рима<sup>51</sup>, — следует прежде всего выкупать юношей. Логика талмудического мудреца проста: женщина создана быть объектом сексуального использования и принадлежать мужчинам. Негоже, конечно, оставлять пленницу в руках предприимчивого пленителя, но ведь мужчина и вовсе не создан для сексуального использования другим мужчиной, сам мужеложеский акт запрещен известным законом из Книги Левит. Логика талмудического мудреца отлична от логики римлянина, для которого юноша нежного возраста и дева возраста любого — в равной мере сексуальный объект.

А теперь, познав сексуальные стратегии того мира, в котором еще не была открыта *сексуальность*<sup>52</sup>, перейдем к нашему рассказу.

История о рабби Йеошуа, который пришел в Рим.

Рассказали ему об одном юноше, иерусалимитяnine.

Был он розовощек, и красив глазами, и кудри его лежат волнами, и он в позоре...

Пошел р. Йеошуа его испытать.

Как только дошел до входа, тотчас сказал ему: «Кто предал Иакова на разорение и Израиля грабителям?» (Ис 42:24).

Тотчас ответил юноша и так сказал: «Не Господь ли, против Которого мы грешили? Не хотели они ходить путями Его и не слушали закона Его» (Ис 42:24).

Тотчас полились слезы из его глаз, и сказал: «Я призываю в свидетели небо и землю, что не уйду я с этого места, пока не выкуплю его!»

И выкупил его за большие деньги, и послал в страну Израиля, и провозгласил о нем этот стих: «Сыны Сиона драгоценные, рав-

<sup>51</sup> См. *Williams C.A. Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity // Classical Antiquity (Ideologies of Desire). NY; Oxford, 1999.*

<sup>52</sup> *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World / Eds. F.I. Zeitlin, J.J. Winkler and D.M. Halperin. Princeton, 1990.*

ноценные чистейшему золоту, как они сравнены с глиняною посудю, изделием рук горшечника!» (Плач 4:2).

Рассказ наверняка вызывает немало вопросов и недоумений. Сначала мы встречаем рабби Йеошуа бен Хананию, одного из виднейших мудрецов поколения Явне, ученика раббана Йоханана бен Закая. Уже в эпоху Храма он был прославленным мудрецом и в качестве левита служил в Храме и вместе со своим товарищем, рабби Элиэзером, вынес своего учителя из осажденного римлянами Иерусалима во время Иудейской войны. После разрушения Храма знающий многие языки мудрец несколько раз ездил в Рим вместе с другими мудрецами, ходатайствуя об отмене гонений на еврейство и выкупая пленников на собранные для этого общественные деньги. И вот неведомые второстепенные герои сообщают мудрецу, что прекрасный юноша из числа тех, что вывезены в качестве рабов из разрушенного Иерусалима, находится в Риме. Его мускулистые собратья, те, кто не погиб на аренах городских цирков, уже строят Колизей, а нашему герою милостивая внешность и юность уготовили иную судьбу, которая, если верить Петрониевому Трималхиону, была началом карьеры многих успешных царедворцев. С точки зрения римлян, это успех для раба — оказывать сексуальные услуги римскому гражданину, но с точки зрения еврея — позор. Трудно сказать, имеется ли здесь в виду, что юношу только собираются продать какому-нибудь римскому мужеложцу и вот-вот отведут в богатый дом у Палатина, или же он содержится на рынке рабов, где-то там, где ныне руины Рынка Траяна, и хозяин уже превратил его в источник дохода, как в тех рассказах Лукиана, где ценители юношеской красоты дерутся на кулаках за право обладать особо красивым рабом. Выражение *омед бе-калон* может быть понято двояко.

Талмудические рассказчики обычно не описывают внешность своих героев. Поэтому странно встретить портрет юноши в нашем тексте. Складывается он из библейских парафраз. В 1 Книге Царств (15:12) появление Давида перед Самуилом описано так: «Он был румян, с красивыми глазами и приятным лицом. И сказал Господь: встань, помажь его, ибо это он». Другая парафраза в описании облика юноши взята

из описания возлюбленного в Песни Песней (5:11): «Голова его — чистое золото; кудри его лежат волнами, черные, как ворон», — в традиционной интерпретации которого нередко мессианское истолкование. Слова, взятые из библейских стихов, выделяются из привычной лексики талмудического рассказа, создавая впечатление приподнятости. Царственная или мессианская красота юного иерусалимитянина, быть может, потомка священников, коими были многие жители разрушенного Иерусалима, находится в щемящем противоречии с его нынешним положением. Он был рожден для того, чтобы быть героем-принцем или героем-мессией, а его пытаются использовать в действе, подобном «Сатирикону», превратить в объект воздыханий какого-нибудь Энколпия<sup>53</sup>.

Но странным и непонятным выглядит поведение мудреца. Почему, зная, что надо спасти юношу от сексуального использования, даже прежде чем женщину, мудрец решает испытать молодого человека? Испытание состоит, по сути дела, в том, что мудрец произносит часть стиха из пророка Исайи, а юноша завершает стих. Почему сказано, что мудрец хочет испытать юношу? Неужели только тех, кто сведущ в стихах Писания и помнит их наизусть, выкупал из плена странствующий мудрец? Это предположение абсурдно, и скорее всего, диалог мудреца с юношей носит продуманно литературный характер и иллюстрирует определенную теологическую идею.

Пророческий стих (Ис 42:24) провидит разрушение и изгнание и обвиняет в нем определенных людей:

Кто предал Иакова на разорение и Израиля грабителям? Не Господь ли, против Которого мы грешили? Не хотели они ходить путями Его и не слушали закона Его.

Разбив стих на две части и превратив первую часть из риторического вопроса в вопрос, обращенный к юноше, мудрец таким образом идентифицирует юношу с изгнанным Иаковом-Израилем и актуализирует смысл стиха. Он спрашивает, какое объяснение предлагает юноша своей новой

<sup>53</sup> *Петроний*. Сатирикон / Пер. и комм. А.К. Гаврилова при участии Б.И. Ярхо и М.Л. Гаспарова // Римская сатира. М., 1989. С. 129–238 и комм. на с. 465–500.

судьбе, видит ли он в ней наказание или, быть может, удачу или, на худой конец, удовлетворительное стечение обстоятельств? Ответ юноши свидетельствует о том, что он видит в своей судьбе позор и наказание, но принимает его с достоинством, поскольку это позор и наказание всего Израиля, за грехи свои отринутого от родины и рассеянного по городам и весям Римской империи, подобно тем черепкам, о которых пойдет речь в заключительном стихе. Юноша мог не отвечать на вопрос мудреца или не завершать библейскую цитату, мог предложить новый ответ или ответить молчанием, в коем отверг бы предлагаемое объяснение изгнания и, оставив и Израиль, и его Бога, сосредоточиться на своей новой судьбе, новой карьере и стать подобием того удачливого в любви и театре актера, бывшего иерусалимитиняна, коего с такой завистливой ненавистью описывает в своей эпиграмме Марциал<sup>54</sup>. Прекрасный юноша в Риме привлек к себе всеобщее внимание, но не стал частью римского окружения и потому, выкупленный за большие деньги, может вернуться на свое истинное место, с коим расстался, принимая наказание.

Иная версия рассказа содержится в Вавилонском Талмуде (Гитин 45а):

Учили мудрецы: история про р. Йеошуа бен Хананию, который пришел в великий город Рим, и сказали ему: «Юноша один в тюрьме, красив глазами и собой хорош, и кудри его лежат волнами».

Пришел р. Йеошуа и встал у двери тюрьмы и сказал ему: «Кто предал Иакова на разорение и Израиля грабителям?»

Тотчас ответил юноша и так сказал: «Не Господь ли, против Которого мы грешили? Не хотели они ходить путями Его и не слушали закона Его».

Сказал: «Уверен я, что будет он учителем закона в Израиле! Клянусь храмовым служением, что выкуплю его за все деньги, что дали мне!»

И не ушел оттуда, пока не выкупил его за великие деньги, и не прошло и немногих дней, как стал тот учителем закона в Израиле.

<sup>54</sup> *Марк Валерий Марциал. Эпиграммы / Пер. Ф.А. Петровского. СПб., 1994. С. 214. Epigrammata, VII, 82.*

Вся интимная коннотация «позора», на который обречен юноша, исчезла, и ее место заняла «тюрьма». Испытание действительно свелось к удачному завершению стиха, заученного наизусть. Ценность юноши оказалась в том, что в нем, каким-то загадочным образом, был диагностирован бедствующий учитель закона в Израиле. Наша история, перейдя из своего первичного контекста в Иерусалимском Талмуде во вторичный контекст Вавилонского Талмуда, потерял немного от своей первоначальной остроты, что есть метаморфоза, достаточно типичная для талмудического рассказа. Но рассказ был приведен здесь не столько для рассуждения о метаморфозах, сколько для размышления о судьбах сыновей Израиля, «драгоценных, равноценных чистейшему золоту», но сравниваемых «с глиняною посудой, изделием рук горшечника».

## *Рим-Иерусалим и радикальный еврей в пути*

Продолжая ситуацию прошлой главы, мы вновь будем говорить о мудрецах в Риме, но против Рима здесь появится Иерусалим, создавая драматическую коллизию, которая уже немало поколений волнует еврейскую мысль.

В антологии толкований танаев на Второзаконие — *Сифрей дварим*, в 43-й главе, появляются два рассказа, волей редактора помещенные рядом. Рассказы объединены общими героями и мотивом пути к Великому городу, только города в них разные: Рим и Иерусалим. Следуя за источником, начнем мы с Рима.

Однажды входили раббан Гамлиэль, рабби Йеошуа, рабби Элеазар бен Азария и рабби Акива в Рим и услышали голос толпы на Капитолии, что разносился на сто двадцать миль вокруг, и заплакали они, и только рабби Акива засмеялся.

Сказали ему: «Акива, почему мы плачем, а ты смеешься?»

Сказал им: «А почему вы плачете?»

Сказали ему: «Как не плакать, когда инородцы, язычники приносят жертвы идолам и поклоняются истуканам и пребывают в

покое и благоденствии, а Дом, подножие Бога, предан огню и стал обиталищем зверей полевых».

Сказал им: «Потому-то я и смеялся! Если таково прогневившим Его, то исполнившим Его волю тем более...»

Занятная компания направлялась в Вечный город. Самый знатный из присутствующих — раббан Гамлиэль (из Явне), танай второго–третьего поколения, внук раббана Гамлиэля Старшего, глава мудрецов, лидер харизматический и строгий, за свою суровость нередко осуждаемый современниками. Так, за излишне жесткое проведение в жизнь своих постановлений он был смещен мудрецами со своего поста, а на его место избрали нынешнего его спутника, рабби Элезара бен Азарию; впоследствии раббан Гамлиэль вернулся на свой пост, разделив его с рабби Элеазаром. Впрочем, наша история, по-видимому, происходит задолго до этих событий.

Самый старший из спутников — рабби Йеошуа бен Хананья, танай второго поколения, ученик раббана Йоханана бен Закая. Еще в эпоху Храма он был прославленным мудрецом и служил в Храме в качестве левита. Когда пост главы мудрецов занял раббан Гамлиэль, рабби Йеошуа занимал при нем пост главы суда.

Самый юный — рабби Элеazar бен Азария, танай третьего поколения, несмотря на молодость — один из величайших мудрецов эпохи Явне. Он происходил из богатой и знатной священнической семьи.

Но самым выдающимся мудрецом в этой компании, равно как и самым знаменитым мудрецом эпохи Явне, был уже знакомый нам рабби Акива бен Йосеф. Несмотря на незнатное происхождение и позднее начало академической карьеры, он стал учителем своего поколения, а его ученики возглавили следующее поколение мудрецов, превратив учение рабби Акивы в основу Мишны и других сборников литературы эпохи танаев. Впоследствии он объявит Бар-Кохбу царем-Мессией и погибнет, казненный римлянами.

Все четверо нередко упоминаются в рассказах о посещении мудрецами Вечного города. Визиты подобного рода, надо полагать, не были туристическими, а имели цель ходатайствовать пред властями за нужды еврейских общин стра-

ны Израиля, выкупать пленников или искать помощи у соплеменников, пустивших корни в Риме.

Интересно, откуда мудрецы входили в Рим. Раз они слышали голос ликующей толпы, доносящийся с Капитолийского холма, то, думается, путь их шел от Транстевере, то бишь с другого берега Тибра, где во времена Древнего Рима и обитала его еврейская община, и шли они к Форуму, хлопотать перед властями или еврейских пленников выкупать с рынков столицы. Может быть, предложенная мною траектория их пути и не верна, но очень хочется себе представить четырех танаев неспешно ступающими по и ныне здравствующему мосту Понте Фабрицио, и лица каменных дев, украшающих его, еще не успели уподобиться стертому временем булыжнику. Голос ликующей толпы мог доноситься до мудрецов из окрестных публичных зданий. Ведь совсем недалеко, по правую руку, шумит старейший цирк Максимус, где состязаются колесницы и казнят преступников, а по левую руку — цирк Фламиниус, где тоже есть чем потешиться, а за ним — театр Помпея, и кто знает, что в тот день в нем представляли, не говоря уж о многочисленных храмах, как то храмы Аполлона и Юпитера, разрозненные останки которых и ныне торчат посреди гетто, именно там построенного по папскому указу в Средние века.

Мудрецы ведут себя исправно. Столкнувшись с ликованием языческого служения, они не могут не вспомнить о разрушенном Храме. Известно им также, что разрушение Храма трактовалась Римом как победа имперского божества над Богом Израиля и сама сцена победы представлена на арке Тита, где утварь обобранного Дома Бога Израиля влекома римской толпой к ногам триумфатора — мускулистого парубка Тита. Вспомнив же о поверженном Храме, они не могут не возрыдать. Их поведение искренне, эмоционально и по-человечески понятно. Однако смех рабби Акивы ставит под сомнение правильность их поведения, и они вопрошают о причине его смеха. Акива же отвечает риторическим вопросом о причине их слез, которая совершенно очевидна. Мудрецы говорят — опустошенный Дом, дикие звери вместо паломников... Придя в Рим, они принесли с собой свой разрушенный Иерусалим, и он источник их слез.

И тут рабби Акива открывает причину своего смеха. Сцена настоящего поражения действительно заслуживает слез, но ее-то смеющийся мудрец уже не видит. Ликующая на Капитолии толпа успела прогневить Властелина, и приговор уже готов, хотя и не приведен в исполнение. Театры и капища еще высятся на своих местах, а мудрец уже воспринимает их поверженными, хотя не знает, что вместо храма Минервы возведут дом поклонения некой плотницкой жене из Назарета, а построенный еврейскими пленниками Колизей почти совсем разберут на барочные жилища преемников некоего Петра и кандидатов в оные. И даже не грядущее наказание римлян радует рабби Акиву, а то, что если провинившиеся римляне удостоились покамест такого благополучия, то как велико будет в грядущем благополучие тех немногих, кто не прогневает Творца. Настоящее для Акивы заслонено грядущим. Осмыслив следующий этап исторического процесса, он уже обжился в нем и не ощущает грусти, причиняемой видом настоящего. Таков паттерн радикального еврея<sup>55</sup> — он видит дальше повседневного, а потому повседневным пренебрегает. Тем и заканчивается рассказ о мудрецах в Риме — они безмолвно взирают на радикального собрата, не слышащего ликования римской толпы, и растерянно молчат.

А теперь к второму действию.

И вновь, однажды восходили мудрецы в Иерусалим.

Добравшись до Цофим, разорвали свои одежды.

Добравшись до Храмовой горы, увидели лиса, выходящего из Святая Святых. Мудрецы стали плакать, а рабби Акива — смеяться.

Сказали ему: «Акива, всегда ты вызываешь удивление! Мы плачем, а ты смеешься!»

Сказал им: «А почему вы плачете?»

Сказали ему: «Как не плакать! Место, о котором сказано: “А если приступит кто посторонний, предан будет смерти” (Числ 3:10), — лис выходит из него! Свершилось сказанное в пророчестве: “Оттого-то изнывает наше сердце, оттого померкли наши

<sup>55</sup> См. *Boyarin D. A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity. Berkeley, 1994.*

глаза, оттого, что опустела гора Сион, лисицы ходят по ней” (Плач 5:17–18)».

Сказал им: «Именно поэтому я и смеялся!

Ведь сказал пророк: “И возьму Я себе в свидетели свидетелей верных: Урию-священника и Захарию, сына Варахиина” (Ис 8:2). А какое отношение имеет Урия к Захарии?! Что сказал Урия: “Сион будет вспахан, как поле, и Иерусалим делается грудой развалин, и гора этого Дома — лесистым холмом” (Иер 26:18). А Захария сказал: “Так говорит Господь...: опять старцы и старицы будут сидеть на улицах в Иерусалиме, каждый с посохом в руке, от множества дней. И улицы этого города наполнятся отроками и отроковицами, играющими на улицах его” (Зах 8:4). А то, что оба эти пророка названы пророком “свидетели”, означает, что их пророчества свидетельствуют друг о друге. Исполнится пророчество Урии — исполнится пророчество Захарии. Отменится пророчество Урии — отменится пророчество Захарии. Увидел я, что исполнилось пророчество Урии, и обрадовался тому, что исполнится пророчество Захарии!»

И тогда так они ему сказали: «Утешил ты нас, Акива!»

По-видимому, вернувшись из Рима, мудрецы идут в Иерусалим. Трудно сказать, откуда именно они идут — из яффского ли порта или из городов своего проживания. И вот они оказываются на возвышенности, с которой открывается вид на Храмовую гору. Место это, называемое рассказчиком Цофим, навряд ли сегодняшняя *Ар а-цофим*, гора Скопус, где высится иерусалимский Еврейский университет. Скорее всего, эта возвышенность — нынешняя иерусалимская Таелет, что в Тальпиот, откуда действительно вся Храмовая гора видна как на ладони, и вид ее запустения, развалины некогда внушительного храмового комплекса вызывают вполне ожидаемую реакцию мудрецов. В знак траура по Храму они разрывают свои одежды и, спустившись с возвышенности, идут в направлении увиденных развалин. Увидев лиса, нечистое животное, промышляющего охотой среди развалин покоев, чья ритуальная чистота оберегалась некогда с великой тщательностью, мудрецы не могут сдержать рыданий. Слезы мудрецов вызваны тем, что они увидели зримое воплощение пророчества о Разрушении. Согласно талмудической тради-

ции, Плач Иеремии — не элегия о разрушенном Иерусалиме, созданная после Разрушения, а пророчество, провидящее годину бедствий. Увидев осуществление грозного пророчества, мудрецы стали свидетелями наказания и ощутили вину. Слезы естественны в подобной ситуации.

А рабби Акива опять смеется! И аргументация его смеха не столь предсказуема, как аргументация плача его товарищей. Он извлекает стих из пророка Исая, казалось бы, далекий от всего вышесказанного. Согласно талмудической традиции, Исая в этом стихе провидел деятельность двух позднейших пророков — Захарии и Урии. Необходимо идентифицировать этих пророков и отыскать их слова, ведь лишь их имена упоминает Исая. Слова Урии рабби Акива находит в книге пророка Иеремии, хотя на самом деле Иеремия цитирует это пророчество от имени Михи, а об Урии говорит далее, не цитируя его вовсе. По-видимому, толкователь предполагает, что содержание пророчеств Урии совпадало с пророчествами его предшественника Михи. Реконструированное рабби Акивой свидетельство говорит о распаховании Сиона, что есть синоним Храмовой горы. Для того чтобы отыскать второе свидетельство, толкователю приходится отождествить Захарию из Книги Исая с его тезкой, жившим в самом начале эпохи Второго Храма, автором библейской Книги Захарии из цикла 12 пророков. Пророк Захария провидит старцев и старух на улицах Иерусалима, каждый с посохом в руке, от множества дней, — свидетельство благоденствия и растущей продолжительности жизни. Также видит он мальчиков и девочек, играющих на улицах города, — свидетельство мирной жизни, отсутствия терроризма и всеобщей воинской повинности. Видя в словах Исая утверждение причинно-следственной связи между двумя пророчествами, пророчеством Разрушения и пророчеством Утешения, рабби Акива приходит к выводу, что идиллия, описанная Захарией, непременно наступит. И тотчас это наполняет его такой радостью, что он смеется, не видя или не обращая внимания на угрюмые развалины, в коих кишат лисы. Развалины перестают быть развалинами, так как основа грядущего строения уже заложена, а то, что пройдет еще немало лет и травой порастут могилы присутствующих при этом разговоре, значения не имеет. Настоящего не суще-

ствуует для радикального еврея, существует процесс. И здесь пораженные спутники Акивы уже не безмолвствуют, они говорят, что последнему удалось их утешить. Утешение недостижимо в настоящем — оно обретается лишь в осознании происходящего процесса, сколь бы продолжительным он ни был. Сам радикал только физически существует в настоящем, но большей частью своего существа уже живет в грядущем. Спутники рабби Акивы, не будучи радикально мыслящими людьми, ограничиваются настоящим, но оно их печалит. Радикальный товарищ обучает их рецепту обретения утешения в грядущем, и за это они ему благодарны.

Автор сих строк, не будучи человеком радикальным, с восторгом созерцает евреев радикальных, живущих над временем и с легкостью платящих за то немалую плату. Радикалы, как правило, идут в направлениях отнюдь не идентичных, объединенные, в моем представлении, не общей доктриной, но общностью характера и, быть может, судьбы. Нет братства радикалов. Рабби Акива едва ли снес бы присутствие не менее радикального еврея Шауля из Тарса, но, надо полагать, смог бы славно поспорить, иронизируя и подтрунивая над теориями собеседника, с иерусалимским раввином мандатной Палестины А.И. Куком, радикальным не менее и по-своему трагичным. Склонному к компромиссам наблюдателю кажется восхитительной, но пугающей способностью радикалов подняться над настоящим так, что оно как бы перестает существовать, растворяясь в грядущем. И потому, оставив себе наслаждение созерцанием деятельности радикалов, оный наблюдатель сосредоточится на деталях настоящего, которые роднят его с прошлым и грядущим, оправдывая свой страх перед грядущим и недоумение по поводу прошедшего случайно почерпнутой фразой, согласно которой Бог обитает в деталях.

### *Кому провидели величие ангелы служения?*

Наш рассказ взят из Вавилонского Талмуда (Таанит 21а). В нем два друга вместе выйдут в путь, но вернуться порознь.

Ильфа и рабби Йоханан учили Тору.

Стало им совсем невоготу от бедности.

Сказали: «Встанем, пойдем и займемся делом, и осуществим на самих себе стих: “Пусть не будет у тебя нищего” (Втор 15:4)».

Пошли, уселись у ветхой стены.

Ели там хлеб.

Пришли два ангела служения.

Услыхал рабби Йоханан, как один из них сказал другому: «Обрушим на них эту стену и убьем их, ибо пренебрегли они жизнью вечною и предались жизни преходящей!»

Сказал ему тот: «Оставь их, ибо среди них есть тот, час [величия] которого настанет».

Рабби Йоханан слышал, Ильфа не слышал.

Сказал рабби Йоханан: «Слышал ли господин мой что-нибудь?»

Сказал тот ему: «Нет».

Сказал [про себя]: «Так как я слышал, а Ильфа не слышал, значит, это мой час настанет».

Сказал рабби Йоханан Ильфе: «Возвращусь и осуществлю на самом себе: “Ибо не исчезнет нищий среди земли” (Втор. 15:11)».

Рабби Йоханан вернулся, Ильфа не вернулся.

А до того, как пришел Ильфа, воцарился рабби Йоханан.

Сказали Ильфе [сограждане]: «Если бы господин сидел и учился, то не воцарился бы господин?!»

Пошел, повис на корабельной мачте и так сказал:

«Если найдется тот, кто задаст мне вопрос по Барайте рабби Хийи и рабби Ошайи, а я не отвечу ему из Мишны, то брошусь с корабельной мачты и утону».

Пришел некий старец к нему и так учил: «Некто говорит: “Давайте моим сыновьям шекель в неделю”.

А они нуждаются в том, чтобы давали им сэлу [два шекеля], — и дают им сэлу.

А если сказал: “Не давайте им больше шекеля”, — дают им только шекель. Если сказал: “Умрут, пусть им наследуют другие”, — то в любом случае, говорил ли “давайте”, говорил ли “не давайте”, дают им только шекель».

Сказал ему тот: «Это чье учение?»

Ответил: «Это рабби Меира, который сказал: “Выполнять волю покойного — заповедь”».

В этом коротком, но емком рассказе мы вновь видим учеников мудрецов в ситуации испытания. Главные герои оставляют место, им привычное и свойственное — дом учения, — и уходят во внешний, чужой и непонятный им мир, где их поджидают испытания. Читателю, знакомому с талмудическими рассказами, одно из имен наверняка известно и, скорее всего, неизменно вызывает интерес. Это рабби Йоханан бен Напах (умер в 279 г.), аморай второго поколения, основатель академии в Тверии, ставшей авторитетным центром изучения Торы, учитель многих мудрецов. Учение рабби Йоханана легло в основу Иерусалимского Талмуда, а также, будучи привезено его учениками в Персию, определило развитие и Вавилонского. В отличие от своего именитого собрата, его современник Ильфа (он же Хилфай) мало кому известен — лишь несколько раз его имя и цитаты из его сентенций появляются на страницах талмудической литературы.

В начале нашего рассказа герои, ученики талмудической академии, молоды, никому не известны и бедны. Испытав страдания бедности, они принимают естественное для молодых людей решение вырваться из пут нищеты, найдя работу. Рассказчик, традиционно скупой на детали, не сообщает, куда отправляются герои и каким они собираются заняться делом. Для него это не важно. Два ученика мудрецов решили оставить свою требовательную суженую — Тору — и сочетаться с обычной человеческой деятельностью. Но по причине своей ученой природы они находят для этого поступка обоснование в стихе Торы, истолкованном в соответствии с настоящим моментом. По мысли талмудического ученого, Тора всегда актуальна и содержит ответы на все нужды повседневной жизни, надо только уметь извлекать ответы из ее стихов. Так, право оставить академию и отправиться на заработки молодые ученые находят в стихе из 15-й главы Второзакония. Стих взят из комплекса законов седьмого года, в течение которого в стране Израиля должен воцариться некий теократический социализм, когда заимодавцы прощают должников, имущественное неравенство упраздняется, потому что все превращаются во временных пользователей божественного имущества:

В седьмой год делай прощение. Прощение же состоит в том, чтобы всякий заимодавец, который дал займы ближнему своему, простил [долг] и не взыскивал с ближнего своего или с брата своего, ибо провозглашено прощение ради Господа. С иноземца взыскивай, а что будет твое у брата твоего, прости. Не будет у тебя нищего: ибо благословит тебя Господь на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе в удел, чтобы ты взял ее в наследство, если только будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, и стараться исполнять все заповеди сии, которые я сегодня заповедую тебе...

Беглого взгляда на этот отрывок достаточно для того, чтобы понять, что цитируемая учениками мудрецов фраза не является божественным императивом в пользу искоренения бедности, а всего лишь описанием состояния благоденствия. Увидеть здесь императив — вольная интерпретация, расширение законов седьмого года. Подобно тому, как в правильной общине седьмого года прощают долги неимущим, беспокоясь о них, так и неимущие, беспокоясь об общине, ищут заработки, не желая быть обузой.

Итак, нужный стих найден и юные ученые отправляются в путь. Их поджидает дорога. Дорога, как уверяют литературные критики, — излюбленная писателями нарративная уловка, необходимая для определенного развития сюжета. Рассказчик отправляет героя в странствие, с тем чтобы тот, пройдя по городам и весям, вернулся в исходную точку пути живым или мертвым, и его возвращение-невозвращение проливает свет на всю его жизнь и предназначение. Мы можем быть уверены в том, что в пути наших героев поджидает испытание, и событие действительно не заставляет себя долго ждать. Уставшие от непривычных тягот пути, странники делают привал в первом попавшемся месте, и найденная ими тень оказывается в сени ветхой стены. Так герои, только оставив академию, оказываются в ситуации, сомнительной с точки зрения галахи, которая запрещает входить в развалины и подвергать опасности человеческую жизнь. Вкушая хлеб, один из странников слышит разговор, казалось бы, не предназначенный для его ушей. Два ангела служения беседуют о наших путниках. Фраза первого из них обыгрывает разницу

между двумя идиомами *хаей олам* и *хаей шаа*.

*Хаей олам*, то есть «вечная жизнь», как правило, ассоциируется с изучением Торы — не потому, что изучающий Тору живет вечно, а потому, что вечно изучение Торы, и после смерти ученого его ученики продолжают повторять слова умершего. *Хаей шаа*, то есть «жизнь мгновения», обозначает жизнь обычную, кратковременность которой не нуждается в дополнительных объяснениях. Риторика этого противопоставления облакает иронической маской строгую, доведенную до крайности концепцию меры суда. Если оба ученика мудрецов пренебрегли своим пребыванием в сени Торы и оставили жизнь вечную, возжелав жизни сиюминутной, то пусть их жизнь и впрямь будет коротка. Второй ангел решительно не принимает соображений первого, сдержанно мотивируя отказ обрушить стену тем, что одному из юных ученых сужден час, надо полагать, величия. Ангел не уточняет, кому именно, что заставляет одного из героев задаться этим вопросом, который, впрочем, так и не будет прояснен до конца рассказа. Он учтиво обращается к товарищу (не продиктована ли эта учтивость тем, что Ильфа старше и учнее?) и спрашивает его, слышал ли он что-нибудь, а получив отрицательный ответ, приходит к следующему выводу: если свыше было дано услышать голоса ангелов (а никакого сомнения в том, что это голоса ангелов, он не испытывает), то это было дано именно тому, о ком ангелы говорили. Величие обретаемо только в изучении Торы, полагает путник, и потому возвращается в академию, чтобы пребывать в нужде, пока вожделенный час величия не настанет. Здесь завершается дорога рабби Йоханана: герой возвращается к исходной точке своего пути, обретя необходимое знание — он принадлежит Торе, в ней его величие. Но если, оставляя академию, ученый уходил, вооруженный библейским стихом в надлежащей интерпретации, то тем более ему нужно оправдание из Писания для того, чтобы вернуться с полпути. И такой стих оказывается в той же главе Второзакония, что и первый стих, с коим друзья вышли в путь:

Не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим, но открой ему руку твою и дай ему займы,

смотря по его нужде, в чем он нуждается; берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль: «приближается седьмой год, год прощения», и чтоб [от того] глаз твой не сделался немилостив к нищему брату твоему, и ты не отказал ему; ибо он возопиет на тебя к Господу, и будет на тебе грех; дай ему [взаймы] и когда будешь давать ему, не должно скорбеть сердце твое, ибо за то благословит тебя Господь, Бог твой, во всех делах твоих и во всем, что будет делаться твоими руками; ибо нищие всегда будут среди земли [твоей]; потому я и повелеваю тебе: отвержай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей.

Нетрудно заметить, что и здесь слова о нищих не являются божественным императивом в пользу поддержки существования постоянного сообщества нищих в Земле Израиля. Это не более чем аргументация в пользу поддержания благотворительных институтов Древнего Израиля, одним из которых и был седьмой год с его системой прощения долгов. Деньги, даваемые в долг бедняку в преддверии седьмого года, были деликатным вспомоществованием, при котором бедняк не обретал стигму нищего, социальной обузы. В устах рабби Йоханана цитируемый стих выражает добровольное приятие судьбы человека зависимого. Однако он не рассказывает другу о том, что сподвигло его на этот, казалось бы, аскетичный шаг, о том, что в беседе ангелов он усмотрел намек на свое грядущее величие. Он не сообщает другу всей правды, быть может, жалея его, утратившего возможность обретения величия, или просто не видя в нем более компаньона для грядущих свершений.

Так заканчивается первый акт этой драмы: рабби Йоханан возвращается, а Ильфа продолжает путь, и рассказчик сообщает нам, что еще до того, как Ильфа вернулся из странствий, его собрат уже стал главой академии в Тиберии (Тверии).

Если бы рассказ закончился здесь, то было бы очевидно, что ангел служения провидел величие именно рабби Йоханана и величие это заключалось в возглавлении Тивериадской академии. Но рассказ продолжается. Ильфа возвращается домой, и следует полагать, что возвращается он, исполнив цель своего ухода — обретение благосостояния. Сказав, «не будет у тебя

нищего», нищим бы он не вернулся домой. Благосостояние Ильфы не занимает ни рассказчика, ни сограждан Ильфы. Испокон веков в еврейской среде при всем почтении к богатству ученый кажется значительней. Доброжелательные, но не очень тактичные сограждане говорят Ильфе о его способностях и том, что он мог бы их реализовать. Что может больше фрустрировать, чем замечание стороннего человека, в двух словах подводящего итог вашей жизни: «Рабби Йохананом вам, мой друг, уже не быть!» Сограждане, о разговоре ангелов не ведавшие, но к традиционным ценностям привычные, присуждают величие рабби Йоханану, а не Ильфе. Раздраженный столь безоговорочным судом, герой в отчаянии решается на крайне декларативный шаг. Взобравшись на мачту корабля, он предлагает присутствующим своеобразное интеллектуальное испытание.

Но прежде чем я объясню природу испытания, признаюсь читателю, уповая на его благосклонность, что эта сцена меня всегда волнует и заставляет фантазировать, визуализируя картину испытания Ильфы. Имя героя — Ильфа — означает «судно», «корабль», и, когда в финале он оказывается на мачте корабля, возможно, его собственного, есть в этом определенная символика — ход человеческой жизни нередко уподобляется кораблю, отправившемуся в путь. Корабль Ильфы завершает путь, и сейчас настанет час нашего героя — только ли час испытания или час величия?

В оригинале сказано *нитла аль торен*, то есть «он повис на мачте», и я воображаю нашего героя, уже не молодого и загоревшего в пути, в нем же обретшего физическую силу, не нужную мудрецу, но пригодную страннику, которая и позволяет ему повиснуть на мачте на вытянутых руках. На берегу толпится народ, которому предложены условия игры — задать вопрос испытуемому, и если он не будет знать ответа, то, разжав руки, падет в воду. Я вижу здесь своеобразное сочетание интеллектуального поединка и гладиаторского представления — и то и другое мужская забава, как известно.

Теперь о природе испытания. Ильфа хочет доказать, что несмотря на многие годы скитаний он не потерял своей Торы и по-прежнему полноправный представитель сословия мудрецов. Он готов найти соответствие в Мишне для

любого, произвольно выбранного, положения из той части учения танаев, которая не вошла в Мишну. Дело в том, что, когда рабби Йеуда а-Наси составил Мишну, собрав традиции предшествующих ему танаев, за пределами его компендиума осталось немало неиспользованных традиций, зачастую уже оформленных в сборники, относящиеся к той или иной школе танаев. Весь этот комплекс традиций получил название Барайты («внешняя»), и в академиях амораев, изучая Мишну, имели обыкновение сравнивать ее положения с традициями Барайты, анализируя и продолжая. Так Ильфа, некогда студент талмудической академии, предлагает испытание, из которого станет ясно, что произошло с теми знаниями, с которыми он некогда отправился в путь: сохранили они или утрачены в пути. Иными словами, мудрец, некогда повенчанный с Торой, расстался с ней. Окончательный ли это разрыв, или же, оставив дом учения, он не расстался с ней по сути дела?

Условия жестокого мужского испытания принимаются согражданами Ильфы, и некий старец, типичный второстепенный персонаж талмудического рассказа, приходит и предлагает ему галахическую задачу. Он цитирует не дошедший до нас сборник Барайты, где приводятся случаи необычного завещания. Общий их смысл заключается в том, что если умирающий завещал своим детям от своего имущества меньше принятого, то судьбы вправе увеличить сумму завещанного до прожиточного минимума, но если помимо детей он упомянул добавочных наследников, то детям выдают ровно столько, сколько оговорено завещателем, так как если в первом случае он просто не знал, каков прожиточный минимум, то во втором он наверняка хотел проучить своих детей, урезав их наследство.

Задача Ильфы — найти то место, где редактор Мишны, не включивший это казуистическое положение в свое произведение, тем не менее принял его во внимание. Ильфа с легкостью находит положение, атрибутируемое рабби Меиру, но, по-видимому, принятое также и рабби Йеудой а-Наси, о том, что следует всегда реконструировать волю умершего и стараться угадать, какова была интенция не всегда понятных формулировок завещания. Трудно сказать, удовлетворило

ли бы такое решение проблемы историка галахи, но публика на молу, по-видимому, была довольна, и Ильфа победителем спустился с мачты корабля.

А мы с вами, терпеливый читатель, должны вернуться к тому вопросу, который уже давно нас волнует. Кому провидели величие ангелы служения? Рабби ли Йоханану, обрекшему себя на годы бедности и терпеливо ожидавшемуся обещанного величия? Ильфе ли, исполнившему поставленную перед собой задачу не быть бедняком и сохранившему верность Торе? Надо полагать, что традиционные читатели Талмуда склонны думать, что величие обрел рабби Йоханан — учитель мудрецов, а многие из читателей предпочли бы Ильфу, испытывая свойственную современным людям симпатию к человеку дела. Но рассказчик избегает недвусмысленного ответа на этот вопрос. Он предпочел представить нам две альтернативные парадигмы. С одной стороны — величие ученого, пренебрегшего благами «мгновенной жизни» и в бедности и неизвестности посвятившего себя процессу, начатому не им, сбора плодов которого ему не суждено увидеть. В течение собственной краткой жизни на долю ученого может выпасть немного славы, в кругу почитателей учености, которая, как правило, приходит слишком поздно, но и такая слава — отнюдь не обязательный продукт этого процесса. С другой стороны — стезя, на которой человек пребывает в тяжелых трудах и пожинает их плоды, коими, в отличие от плодов труда ученого, можно насытиться и насытить своих ближних и в течение краткой жизни. Но как бы глубоко ни втянул его водоворот каждодневных событий, он остается в вечном союзе с Торой. Первый отдается Торе безраздельно, в ущерб сиюминутному, второй же только внешне принадлежит сиюминутному, но внутренне принадлежит Торе, храня ей верность, как странствующий рыцарь прекрасной даме. Обе модели представлены рассказчиком своему идеальному читателю, ученику талмудической академии, как два крайних полюса довольно широкого пространства, через которое читателю самому придется прочертить траекторию собственного пути.

Два полуголодных юноши начали свой путь из дома учения в большой и незнакомый мир и, пройдя его по разному и

в разной мере, вернулись в исходную точку своего пути, превратившись в парадигмы судеб учеников мудрецов, возжелавших и мудрости, и жизни. Над этими парадигмами я и хотел предложить поразмыслить любознательному читателю.

## *Молитва в развалинах и дорога домой*

В новом нашем рассказе герой уходит в путь, и в пути его ожидает испытание, которое изменит его систему ценностей и вернет его в исходную точку пути иным человеком. Рассказ взят из Вавилонского Талмуда (Брахот за), и его герой — рабби Йосе бен Халафта, известный танай второго поколения, живший во втором веке в городе Ципори. Рассказ построен как монолог главного героя. Таких рассказов-монологов немного в талмудической литературе, и, по-видимому, эта форма призвана передавать атмосферу живого урока в талмудической академии.

Сказал рабби Йосе:

Однажды я шел по дороге и зашел в одну развалину, что из развалин Иерусалима, помолиться. Пришел Элияу, помянутый к добру, и стерег у входа, пока я не закончил молиться. А как закончил я молиться, сказал мне: «Мир тебе, учитель мой!»

И я ответил ему: «Мир тебе, учитель и господин мой!»

И тогда сказал он мне: «Сын мой, зачем ты зашел в эту развалину?»

И сказал я ему: «Молиться».

И сказал мне: «Следовало тебе помолиться в дороге».

И сказал я ему: «Боялся я, что помешают мне прохожие».

И сказал мне: «Следовало тебе вознести короткую молитву».

В тот час я выучил у него три закона: не следует заходить в развалины, следует молиться в пути, молящемуся в пути дозволено ограничиться короткой молитвой.

Сказал мне [пророк Элияу]: «Что за голос ты слышал в этих развалинах?»

Сказал я ему: «Я слышал Бат-коль, которая воркует, как голубка, и так говорит: "Горе сыновьям, за грехи которых разрушил Я

Свой Дом, сжег Я Свой Храм и рассеял Я Своих сыновей между народами мира”».

И сказал мне: «Жизнь твоя и голова твоя! Не только в этот час так речет! Каждый день и три раза в день так речет, но и не только так, а также всякий раз, когда Израиль входит в дома собрания и дома учения и отвечает [на молитву ведущего]: “Да будет имя великое благословенно”, Святой, благословен Он, кивает головой и говорит: “Счастливы царь, которого так восхваляют в его доме! И каково тому отцу, который изгнал своих детей, и горе тем сыновьям, что изгнаны от стола отца своего...”».

Казалось бы, нет ничего необычного в завязке рассказа. Создается впечатление, что речь идет о тривиальной прогулке, но впечатление ложное, и вскоре читатель будет удивлен неожиданным развитием сюжета. Впрочем, события пути, сколь бы занимательны они ни были, не являются основной целью повествования. Рассказчик отправляет героя в путь с тем, чтобы в конце рассказа вернуть его — со щитом или на щите — в исходную точку пути и тем самым пролить свет на смысл его существования.

Итак, рабби Йосе зашел в развалину, что из развалин Иерусалима. И мы начинаем понимать, что странствие героя, современника гонений императора Адриана, было отнюдь не тривиальной прогулкой, а довольно далеким путешествием из северного города Ципори к тому месту, где некогда высился стольный град Иерусалим. Теперь же вместо него — римская колония Элия Капитолина, указом Адриана евреям там проживать запрещено. Визит к развалинам бывлой столицы — не развлекательная прогулка и не деловая поездка, а странствие, исполненное духовного подтекста и физической опасности.

Герой отправился в дальний путь ради молитвы в одной из развалин Иерусалима, и молитва его в этой развалине была не случайной молитвой путника, которого молитвенный час застал в пути. В этом действии был особый смысл, стремление достичь цели, недостижимой при помощи обычной молитвы, произносимой в стандартных местах. Обычная молитва происходит в домах молитвы, в назначенное время, в обществе постоянно собирающихся людей; это исполнение общинной религиозной обязанности и потому действие ру-

тинное. Молитва в развалинах разрушенного Храма не рутинна — это поступок человека, стремящегося к особенному индивидуальному религиозному переживанию.

Развалины — опасное место, и поступок героя с галахической точки зрения немного сомнителен, поскольку галаха запрещает человеку, когда он один, даже заходить в развалины, ибо тем самым он подвергает свою жизнь риску. Точно так же галаха запрещает, например, построить дом и не сделать ограду на его крыше — ведь с нее можно упасть. Поведение рабби Йосе, таким образом, нарушает предписания галахи, но, по-видимому, он придает молитве в развалинах Иерусалима столь большое мистическое значение, что галаха отходит на задний план. Необычность молитвы героя приводит к визиту необычного гостя.

Молитва героя, по-видимому, действительно событие из ряда вон выходящее, ибо пророк Элияу собственной персоной является охранять молящегося мудреца. Пророк Элияу, согласно представлениям талмудического иудаизма, это едва ли не единственный из всех земных людей, над которым оказалась не властна смерть. Последняя сцена из жизни Элияу (2 Цар 2:11–12) допускает подобное прочтение<sup>56</sup>. В библейском рассказе Элияу вознесен колесницей огненной и конями огненными на небо, в постбиблейском иудаизме он становится вечноживущим. Ему отводится важная роль в эсхатологическом сценарии: он должен прийти и подготовить сцену для мессианской деятельности, — а покамест он нередко появляется в талмудических историях, разрешая сюжетные коллизии. Появляется он, как правило, именно тогда, когда герой попадает в затруднительное положение. Неспроста здесь пророк Элияу! — думает образцовый читатель талмудического рассказа, и, согласившись с ним, мы будем ждать, когда истина, неведомая герою, откроется при помощи пророка.

Из обмена вежливыми приветствиями следует, что наш герой уже знаком с пророком, встречался с ним раньше. Он знает, с кем говорит, и выказывает почтение Элияу, называя его господином и учителем.

<sup>56</sup> О вечно живущем пророке см.: *Lindbeck K.H. Elijah and the Rabbis: Story and Theology. NY, 2010.*

И вопросы, и ответы в этом диалоге носят двусмысленный характер. «Зачем ты зашел в развалины?» — это, несомненно, риторический вопрос, ведь, охраняя молящегося, пророк и сам знал на него ответ. Подтекст его вопроса таков: Как ты объяснишь свое присутствие здесь? Ответ героя уклончив, он ограничивается буквальным пониманием вопроса и уходит от разговора о глубинных целях своего поступка. Пророк принимает условия, предлагаемые собеседником, и переводит разговор на обсуждение галахичности поведения героя, приводя три правила поведения путника. Воспользовавшись ими, путник мог бы остановить своего осла недалеко от развалин, помолиться в дороге, не подвергая себя опасности. Короткая молитва (выдержка из молитвы 18 благословений) свела бы вынужденную остановку путника до минимума. Так пророк снабжает путника соответствующими галахическими рекомендациями, и, рассказывая своим ученикам об удивительной встрече с пророком, рабби Йосе говорит о том, что вечноживущий обучил его трем законам. Но образцовый читатель талмудического рассказа отнесется к этому с должным скепсисом: эти три закона широко известны, неоднократно приводятся в литературе — неужели наш герой, талмудический мудрец, не знает таких простых вещей? Неужели для этого тривиального урока пророк Элияху спустился из высших миров? Но как бы то ни было, герой-рассказчик считает нужным упомянуть о важности этих простых законов, тривиальных галахических норм. Ведь, заходя в развалины, он предал забвению эти нормы, и до сих пор нас гложет любопытство касательно причины подобного поведения.

Боязнь прохожих, могущих помешать молитве, важная характеристика нашего героя. Он чурается толпы и стремится к особенным религиозным переживаниям. Для этого ему нужно идти своим, индивидуальным, путем и приходиться в такие места, куда не приходят другие люди. Люди, которые ходят по дорогам, могут быть препятствием для его молитвы. Нашему герою необходимо одиночество и развалины. И мистический поиск привел его в развалины Храма, в них он ищет прикосновения к неизвестному.

Когда мудрец рассказывает пророку о том, что слышал в развалинах, — скрываемое становится явным. Герой, ока-

зывается, отправился в развалины Храма, потому что, согласно традиционному представлению, Шхина, то есть Божественное присутствие, никогда не покидает того места, где был Храм. Наш герой хочет перейти границу между ущербным миром, в котором ему приходится жить, и миром, в котором божественное присутствие ощутимо. И вот в храмовых развалинах он слышит «Бат-коль» — буквально «отголосок», «нечто от голоса». Это своеобразный теологический неологизм талмудического иудаизма, эвфемизм божественного глагола и одновременно его персонификация. «Бат-коль» женского рода, и гендерная функция его здесь женственна: подобно плакальщице, Глас оплакивает разрушенный Храм.

Из этого мы видим, что наш герой, сведущий в мистических практиках, подждал специального часа, в который можно услышать голос Всевышнего. Совершив свой тяжелый и опасный путь в Иерусалим, уединившись в его развалинах, он слышит Голос. Таким образом, казалось бы, попытка нашего героя увенчалась успехом. Он может засвидетельствовать перед пророком Элияу, что ему было дано свыше услышать Голос. Однако достоверную оценку успехов рабби Йосе должен дать пророк, который более нашего героя сведущ в отношении происходящего в высших сферах.

Заключительными словами пророка образцовый читатель должен быть поражен. Итак, произошло следующее. Наш герой оставляет свой дом, отправляется в далекое странствие, к развалинам Иерусалима, для того чтобы услышать Голос свыше. Он слышит голос, который сокрушается, оплакивая разрушенный Храм. Ему удастся не только услышать Голос свыше, но и встретиться с пророком Элияу, который охранял его во время молитвы. Но здесь, достигнув вершины мистического переживания, он слышит из уст пророка, что достижения его вовсе не велики. Оказывается, чтобы услышать Голос, не нужно уходить из родного города. Всякий раз, когда народ Израиля заходит в дома учения или в дома молитвы, этот голос раздается свыше. Простой народ не знает всего того, что знает рабби Йосе. Но он умеет говорить простые слова молитвы *Кадииш*, древней молитвы, составленной на арамейском языке для простого народа,

который не знал иврита<sup>57</sup>. Молитву эту читали наизусть как формулу подтверждения истинности вышесказанного — будь то публичная проповедь мудреца или молитвенная служба. Кадиш был литургией наиболее общего уровня для всего народа, всех молящихся, от самых простых до самых ученых. Таким образом, простой народ, который умеет лишь вовремя сказать «Амен», удостоивается явления «Бат-коль», которая не скорбит, а ликует. Простое служение, в коем нет попытки проникнуть за покров реальности и узнать о том, что происходит в иных мирах, пророк Элиягу представляет идеальным служением, тогда как поиски особенной молитвы мудреца неуместны.

В этом плане показательна последняя фраза ликующего Голоса и ее отличие от услышанного рабби Йосе. Голос, который слышит рабби Йосе, скорбит об изгнанных и сетует на одиночество. Это голос одинокого скорбящего Царя. Царь, о котором речет Голос в часы, когда простой народ, заходит в синагогу, это Царь, благоденствующий в своем уже отстроенном доме. Синагоги, дома учения, те скромные строения, куда собираются простые евреи для своей молитвы, становятся Домом, Храмом для высшего Царя. Тот Царь, которого ищет рабби Йосе в развалинах Иерусалима, одинок и покинут. Но этот царь, Царь домов молитвы и учения, в своем доме и со своими сыновьями. Второй Храм разрушен, но Третий уже потенциально (а может, и более чем потенциально) существует.

Слова «Горе тем сыновьям, которые изгнаны от стола своего отца», казалось бы, относятся к жителям Иерусалима, обреченным на изгнание после разрушения Храма. Но вспомним, что и рабби Йосе, дабы услышать Голос, обрек себя на скитания, тоже своего рода изгнание. Он оставляет свое привычное место, свой дом учения, свою синагогу и отправляется в дальнюю дорогу. Рассказчик, отождествленный с героем, намекает, что рабби Йосе из тех сыновей, что оставили стол отца своего, то есть привычное служение, и отправились за необычными религиозными переживаниями вдаль. Рассказчик

<sup>57</sup> *Lehnardt A. Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes. Tuebingen, 2002.*

не порицает героя открыто, а лишь намекает нам, какой путь служения кажется ему предпочтительным. Противопоставив высокое служение индивидуалиста рутинному служению народа, рассказ предпочел народное служение. На фоне размышления о формах служения возникает радикальное решение проблемы утерянного религиозного центра: он не утерян, а пребывает в виртуальной плоскости народного служения.

## *Уроки смирения и мистической минералогии*

Стоял как-то рав Йеошуа бен Леви с Элияу, будь он помянут к добру, и говорил ему: «Господин мой, покажи мне эти камни кадкод!»

Сказал ему: «Хорошо».

А показал их ему посредством чуда.

Так это произошло. На одном корабле, что плыл в открытом море, было много инородцев, но был там и один мальчик-еврей. И начался великий шторм, и явился мальчику Элияу и так ему сказал: «Иди посланцем моим к рабби Йеошуа бен Леви и покажи ему эти камни кадкод, а я спасу этот корабль ради тебя».

Сказал ему: «Рабби Йеошуа бен Леви — великий человек в этом поколении и ведь не поверит он мне!»

Сказал ему: «Смирнен он и [потому] поверит тебе. Но когда будешь показывать их ему, то не показывай ни в чьем присутствии, но выведи его наружу, [и уведи] в пещеру, что в трех милях от Лода, и там покажи».

И тотчас случилось чудо и он вышел оттуда с миром.

Пришел тот мальчик к рабби Йеошуа и нашел того восседающим в Великом собрании, что в Лоде.

Сказал ему: «Господин мой! Секретные слова есть у меня рассказать тебе!»

Встал пред ним рабби Йеошуа.

А вы смотрите, каково смирение рабби Йеошуа бен Леви, который шел за ним три мили и не сказал ему: «Что тебе от меня нужно?»

А когда пришли в пещеру, сказал ему: «Господин мой, вот они, камни кадкод».

И как только увидел их, осветилась [пещера] от их света, и уронил их наземь, и сокрылись.

(Псикта де-рав Кагана 18:5)

В той главе агадического сборника Псикта де-рав Кагана, откуда взят наш рассказ, толкуют стихи из Книги Исаяи. Это 54-я глава Исаяи, читаемая в цикле семи суббот утешения, что следуют за постом и траурным днем 9 ава. В этой пророческой главе обещается утешение Сиону и говорится о городе мессинских времен, который явится взамен разрушенного и в котором все будет прекрасно и необычно: «И сделаю окна твои из камней *кадкод*, и ворота твои — из жемчужин, и всю ограду твою — из драгоценных камней» (Ис 54:12). Пророк видит грядущий Иерусалим украшенным драгоценными камнями, — скорее всего, для добавочного блеска: восходящее или заходящее солнце зажигало бы в них необычный свет. Название первого из упомянутых в стихе камней загадочно — этимология его до сих пор не прояснена. Современные переводы пророческой книги следуют за греческими и латинским переводами и отождествляют загадочный *кадкод* с рубином или агатом. И талмудические мудрецы затруднялись с пониманием этого слова. В предшествующей нашему рассказу дискуссии один из мудрецов видит в названии камня игру слов, содержащую некий намек, другой — отождествляет *кадкод* с халцедоном, а рабби Йеошуа бен Леви полагает, что *кадкод* есть камень неведомый, чудесный, и сам стремится увидеть его.

Рабби Йеошуа бен Леви, аморай первого поколения, был выдающимся экзегетом и создателем *агады*. Родом из Лода (Лидда или Диосполис), города в то время важного и богатого, он стал там влиятельным человеком, выступал ходатаем перед римскими властями, посещал Рим. О нем сложилось немало историй, в которых силен элемент чудесного: герой нередко пересекает грань между реальным миром и миром целестиальным. Так и в этом рассказе: он беседует с самим бессмертным пророком Элияу, который навещает сей мир инкогнито, дабы поведать немногим избранным о том, что происходит в высших сферах.

Наш герой зачарован камнями, коим суждено украсить грядущий Иерусалим, несмотря на то (а может быть, именно

потому), что он их никогда не видел. Его желание выйти за грани предписанного ему настоящего настолько сильно, что, оказавшись пред лицом вхожего в вышние миры пророка, в руках которого ключ к эсхатологической эпохе, он просит его показать вожделенные камни. Пророк соглашается удовлетворить просьбу мудреца, но делает это не сразу, а позже, путем чудесного хитросплетения событий.

Повествователь оставляет мудреца и отправляется в открытое море, где корабль, чем-то напоминающий тот, на котором Иона бежал в Таршиш (в рассказе есть аллюзия на стих из Ионы), терпит крушение. Во время шторма пророк Элияу является мальчишке, к подобным встречам, видимо, непривычному, и обещает спасти корабль от крушения, если тот выполнит его просьбу и покажет мудрецу вожделенные камни. Несмотря на драматическую ситуацию у мальчика хватает здравого смысла усомниться в стройности придуманного пророком сценария. Представьте себе мальчика, даже подростка, являющегося пред очи убеленного сединами мудреца со столь смелым предложением. Опасения юного героя небезосновательны, но пророк старается развеять их сообщением о том, что мудрец — человек смиренный и не судит встречного по одежке, воспринимая даже самого юного собеседника всерьез. Пророк также обязывает мальчика продемонстрировать свою драгоценную ношу не в присутствии непосвященной публики, а в месте, удаленном от человеческого жилья, — в пещере в трех милях от Лода. Чудесным образом судно не терпит крушения, и мальчик, получив от пророка пригоршню камней (в тряпице?), отправляется в путь. Рассказчик даже не говорит нам, открылась ли подоплека происшедшего пассажирам корабля, заметили ли они, что им было явлено чудо, или же объяснили свое избавление естественными причинами. Истинная подоплека событий известна только истинным героям, и их истинность не умаляется безвестностью.

Добравшись до порта, мальчик отправляется в Лод и там обнаруживает рабби Йеошуа за исполнением своих обязанностей мудреца — тот восседает в какой-то представительной ассамблее: то ли преподает, то ли внимает коллегам, то ли вершит суд. Трудно сказать, был ли наш юный герой бойким палестинским подростком или, наоборот, застенчивым увальнем, для которо-

го войти в присутственное место, заполненное устрашающими взрослыми, и заговорить с тем, на кого обращены все взоры, оказалось немалым испытанием. Так или иначе, он выполнил возложенное на него обязательство и обратился к мудрецу, используя условленную формулировку. Такие слова мог бы сказать тайный агент или заговорщик, но перед мудрецом стоит всего лишь ребенок. Наверное, многие отмахнулись бы от приставаний подростка или начали бы его выпрашивать, не отрицая совсем возможной серьезности его намерений, но желая проверить, не разыгрывает ли он их и не приведет ли доверчивость к напрасной потере времени. Наш мудрец, не обманывая ожиданий пророка, доказывает, что его смирение высокой пробы. Он без тени сомнения допускает, что у незнакомого ему подростка действительно может быть секрет, заслуживающий разговора с глазу на глаз, и с готовностью следует за ним целых три мили, ни о чем не расспрашивая.

За свое смирение рабби Йеошуа вознагражден лицезрением искомых камней. Исполнение мечты, как это бывает в жизни, произошло довольно буднично. Оказавшись в пещере, мальчишка извлекает из глубин своих одежд или из своей походной сумки пригоршню камней, врученных ему пророком и заботливо сокрытых, надо полагать, в тряпице или кошельке. Открытые взору мудреца, камни испускают свет. Здесь мы сталкиваемся с распространенным позднеантичным представлением, согласно которому драгоценные камни и другие объекты, отмеченные красотой, не отражают свет, но испускают его. Их свет настолько силен, что мудрец, коему чудесным образом явлен минерал эсхатологической эпохи, роняет камни, и они тут же поглощаются каменным полом лодской пещеры и, видимо, по сей день пребывают там, ожидая своего мистического применения.

Каким же уроком завершается рассказ? Мне думается, навязчивое желание героя приподнять завесу времен и усладить свой взор великолепием грядущего вполне понятно рассказчику (как и нам с вами, привычным к рассказам о путешествиях в будущее, кои призваны утолить подобную же страсть), но он считает его суетным и недостойным мудреца. Качественно же, мудрецу подобающим, видится смирение. Проблема со смирением в том, что его еще труднее опреде-

лить, чем отличия камня кадок от других прекрасных минералов. Должен ли смиренный муж подвергать себя самоуничтожению, избегать ответственных постов и восседания в собрании мудрецов? Нет, смирение не должно лишать мудреца чувства собственного достоинства, но и чувство собственного достоинства не должно приводить к делению окружающих на достойных общения и не заслуживших оно. Истинное смирение проявляется в готовности выслушать ребенка и, доверившись ему, пройти долгий путь, позволить себе быть ведомым. Этим можно заслужить исполнение желания, пусть и суетного. Исполнение желания на краткое мгновение зажигает свет грядущего, который погаснет тот же час. Наверное, темнота после вспышки чудесного света кажется еще тяжелее. Но зато остается надежда, что где-то там, в лодских пещерах, под толстым слоем геологических пород дремлет свет камней грядущего, которое когда-нибудь станет настоящим, и тогда камни будут нарочным отправлены в Иерусалим.

## *Мясо и уроки милосердия*

Когда распространит Господь, Бог твой, пределы твои, как Он говорил тебе, и ты скажешь: «поем я мяса», потому что душа твоя пожелает есть мяса, — тогда, по желанию души твоей, ешь мясо. Если далеко будет от тебя то место, которое изберет Господь, Бог твой, чтобы пребывать имени Его там, то заколи из крупного и мелкого скота твоего, который дал тебе Господь [Бог твой], как я повелел тебе, и ешь в жилищах твоих, по желанию души твоей.

*(Втор 12:20–21)*

Когда сыновья Израиля скитались по пустыне, то не вкушали они мяса просто так, или, пользуясь талмудическим термином, *хулин*, а поедали сию белками богатую пищу только в рамках церемониальной торжественности сакрального действия. Тот, кому хотелось вкушать от животной плоти, посвящал свою скотину и приносил ее в мирную жертву, часть которой оставалась на жертвеннике, а часть шла в пищу. Таким образом, любая мясная трапеза была частью жертвенного служения. И не пополнял израильтянин состава своих

аминокислот заимствованным у животного без того, чтобы не приняли участия в этом и жертвенник, и священники его. И лишь когда пришли израильтяне в Землю обетованную и рассеялись по ней, то расстались со скинией, подле которой ютились прежде, и потеряли возможность постоянно приносить мирные жертвы, а получили право поедать мясо просто так, профанно и не сакрально. Мясо стало просто пищей (включая даже те части туш, которые ранее отдавались священникам) при условии соблюдения некоторых законов, а именно: прикрытия изливаемой крови и неупотребления в пищу крови и некоторого жира. Так, например, представляет себе сцену перехода от мясоедения сакрального к мясоедению профанному поздний мидраш Танхума:

Перед тем, как хотели войти в Страну Израиля, пришли [евреи] к Моше и сказали ему: «Учитель наш, если захотим мы есть мясо, каким образом нам следует это делать?».

Сказал им: «Прежде, когда вы были в пустыне, нельзя вам было резать скот за пределами скинии собрания, а в Стране можно вам будет резать скот везде, как сказано: “Когда распространит Господь Бог твой пределы твои, как Он говорил тебе, и ты скажешь: ‘поем я мяса’” (Втор 12:20)».

*(Танхума, АхареЙ Мот 17)*

Так настала эра барбекю, шашлыков, гамбургеров и прочих плотских наслаждений, в коей Израиль пребывает и поныне. Теперь еврей смело может утолять свой голод, употребляя в пищу ту или иную часть тела правильно убитого, расчлененного и обескровленного животного и не относясь к сему как к служению. Для сакральных трапез осталось время праздничных служб в специально установленном месте.

Вместе с тем обращает на себя внимание несколько избыточная формулировка библейского разрешения: «И ты скажешь: “поем я мяса”, потому что душа твоя пожелает есть мяса...». Казалось бы, разрешение есть мясо — это некоторая уступка тому, кто, вождедея мяса, сладострастно промолвит: «Поел бы я...». Поняв и приняв природу этой страсти, библейский закон наденет на нее резонирующее одеяние ограничения, заключенное в словах «как я повелел тебе».

Один из самых интересных мыслителей Нового времени, принадлежавших ортодоксальному иудаизму, рабби Авраам Ицхак Кук, человек мистических наклонностей и рационалистических симпатий, полагает, что эти (и иные) стихи свидетельствуют о том, что Тора на самом деле не считает убийство животных и их поедание чем-то этически безупречным, а совершает уступку человеческой природе. Убиение животных противоречит императиву божественного милосердия, заключенного в стихе псалма: «Благ Господь ко всем, и милосердие Его на всех делах Его» (Пс 145(144):9). Поэтому первому человеку не было разрешено поедать животных:

И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; — вам сие будет в пищу; а всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому [гаду,] пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так.

(Быт 1:29–30)

Первое меню свежесотворенного мира, если воспринимать эти строки буквально, было строго вегетарианским. Напрашивается интерпретация, согласно которой желанная гармония должна была бы заключаться в том, что человек управлял бы поднебесным миром, получая, быть может, удовлетворение от власти, но не от убийства бессловесных тварей. В своей книге *Тлалей орот* («Росы света») р. Кук прибегает к весьма изощренной каббалистической аргументации, объясняя, как человечество скатилось к мясоедению. Если, отбросив образы каббалистической терминологии, мы попытаемся рассказать это языком непосвященных, то в общих чертах основной аргумент выглядит так: первыми людьми, получившими право на мясоедение, были сыновья Ноя. Они жили в период, когда человеческое злодейство впервые приняло свойственные ему масштабы и убийство людей перестало быть катастрофой, а стало частью человеческой культуры. Поскольку отныне человеку нужно постоянно делать усилия, чтобы не убивать себе подобных, то не следует запрещать ему убивать выращенный скот и полевых зверей. Однако, по мне-

нию р. Кука, эта уступка темной человеческой природе есть временная мера, и в эсхатологическую эпоху в ней уже не будет надобности. Так каббалистические установки иерусалимского раввина, умноженные на гегельянские концепции, неосознанно привели его к реконструкции золотого века человечества, когда человек не использовал в пищу других живых существ, и конструированию утопии, в коей золотой век должен повториться.

Своеобразному уроку иерусалимского мечтателя, презрительно называемого своими антиссионистскими соседями *дер мешойрер*, то есть «поэт», трудно найти аналог в традиционной раввинистической литературе. Мыслитель, облаченный в одеяния традиционной риторики, и впрямь оказывался дерзким новатором в сфере идей. Однако мне кажется, что «вегетарианское прозрение» Кука отталкивается от любимого мной рассказа из палестинского мидраша:

[Рабби Йеуда а-Наси,] учитель наш, сидел как-то подле синагоги вавилонян и учил Тору. Проходил мимо один телок, сбежавший с бойни, и начал мычать, как бы говоря: «Спаси меня!».

Сказал ему: «И что же я могу сделать тебе, **“для этого ты создан”**».

И затем страдал Рабби зубами тринадцать лет. [...]

А по прошествии этих дней случился как-то какой-то ползучий гад неподалеку от его дочери, и та хотела его убить.

Сказал ей Рабби: «Дочь моя! Оставь его. Ведь написано **“...и милосердие Его на всех деяниях Его”**».

*(Берешит раба 33:3)*

Рассказ написан на арамейском языке, и лишь выделенные фразы — на иврите; это цитаты. Они составляют ось рассказа и создают коллизию, разрешаемую по мере развития сюжета. В первом акте этой короткой, но волнующей и познавательной драмы первый редактор Мишны и патриарх евреев в Стране Израиля второй половины II в., житель города Ципори рабби Йеуда а-Наси, называемый в талмудической литературе Рабби или Раббейну, занимается тем, чем полагается заниматься мудрецу, — изучением Торы. От ученых занятий мудреца отвлекает телок, сбежавший с бойни, который, возможно, уткнув в

плащ мудреца заплаканную морду, мычит, и крик его мудрец воспринимает как просьбу о спасении. Отнесясь к происшедшему с должной серьезностью, мудрец не отмахивается от возникшей ситуации как от малозначительной и потому дает свою оценку событию. Рационально и рассудительно замечает мудрец, что не в его силах спасти плачущего теленка от его судьбы — стать субботней трапезой какого-нибудь жителя Ципори. И более того, нет надобности в этом, ибо для этой судьбы телок и создан. Слова «для этого ты создан» — это парафраз фрагмента из трактата Авот (2:8): «Если ты выучил много Торы, не хвались, ибо для этого ты создан». В оригинальном контексте смысл этой сентенции — ученый изначально создан для учения, и нечего ему бахвалиться объемом знаний. Рабби хочет сказать, что так же, как ученый создан для Торы, теленок сотворен для бойни, и в этом его удел, а потому и крик его значения не имеет, хотя, конечно, пробуждает жалость, иначе бы мудрец не стал приводить эти аргументы.

Логика, казалось бы, безупречна, и тем неожиданнее и трагичнее выглядят тринадцать лет боли и страдания, которые следуют сразу после произнесения рассудительных слов и которые, несомненно, являются наказанием за сказанное. Следует отметить, что в талмудической литературе есть несколько рассказов о тринадцати годах, в течение которых Рабби терпит боль то ли в зубах, то ли в почках, и несколько попыток объяснить, за что он был наказан. Таким образом, Рабби совершил проступок в первом акте, но характер проступка становится понятен из действия, происшедшего во втором. Второй поступок Рабби избавит его от бремени тринадцатилетнего страдания — боль уйдет и пребудет знание. Содержание второго акта — такая же бытовая сцена, как и первая. В доме патриарха обнаруживается некая тварь, обозначенная как *шерец*, то есть нечистое животное (несколько вольно переведенное мной как «гад ползучий»), — по видимому, распространенная на Ближнем Востоке ящерица, но, может быть, и столь нелюбимая человеком крыса. Дочь мудреца, ведомая древним инстинктом домохозяйек, намеревается запустить в пришельца чем-то тяжелым, но ее останавливает отец, цитирующий псалом: «Благ Господь ко всем, и милосердие Его на всех делах Его». Тринадцать лет страдания

потребовались мудрецу для того, чтобы понять этот стих. От рационализации неизбежной жестокости, от строго иерархичного утверждения — мол, каждое из творений создано для того, чтобы обеспечивать нужды других творений, Рабби пришел к пониманию того, что, несмотря на существующую, с точки зрения человека, иерархию, все сотворенное в равной мере удостоивается милосердия Всевышнего. Милосерден Он к каждой живой твари: будь то человек, изучающий Тору, теленок, предназначенный для бифштекса, или полевая ящерица, необходимая ну разве что для экологического равновесия. В своем желании быть милосердным человек может попытаться уподобиться божественному милосердию.

Одна из моих учениц некогда весьма раздраженно отреагировала на эту фразу, спросив: «А если бы Рабби изначально уже был обучен уроку милосердия, как бы он тогда отреагировал на стон телка?» На такие вопросы всегда трудно ответить, ведь если бы герой рассказа с самого начала уже знал то, что узнает в конце, то и коллизии никакой не было бы вовсе. Но все-таки, поддавшись соблазну вообразить, как бы тогда себя повел человек, познавший тайну божественного милосердия, я бы предположил, что он бы промолчал. Вернее, просто избежал бы необходимости рационализировать тот миропорядок, который не предполагает милосердия. Молчание тяжело человеку рассудительному, а слова часто мешают милосердному. Если уж необходимо что-то говорить, то можно сказать: «Благ Господь ко всем, и милосердие Его на всех делах».

Иерусалимский раввин А.И. Кук, уже основываясь на уроке, извлеченном рабби Йеудой а-Наси, подходит к проблеме милосердия с революционным радикализмом, предоставляя грядущему озаботиться проблемами человеческой природы, которая утончится настолько, что всякая плоть взыщет не мяса, но милосердия. Засим, преисполнившись милосердия, избавляю читателя от заключительной морали.

## *Уроки милосердия в ожидании дождя*

Оказавшись на уроках милосердия в Берешит раба, останемся в пределах обсуждаемого выше параграфа и обсудим

еще один рассказ, кое-какие элементы которого связывают его с другими нашими сюжетами<sup>58</sup>. Рассказу предшествует короткая экзегетическая дискуссия, которая тоже представляет для нас немалый интерес:

«Благ Господь ко всем, и милосердие Его на всех деяниях Его» (Пс 145:9).

Сказал рабби Йеошуа бен Леви: «“Благ Господь ко всем, и милосердие Его на всех деяниях Его”, ибо они деяния Его».

Сказал рабби Шмуэль бар Нахман: «“Благ Господь ко всем, и милосердие Его на всех деяниях Его”, ибо таковы меры Его — Он милосерден.

Рабби Йеошуа от имени рабби Леви [говорит]: «“Благ Господь ко всем”, и милосердием Своим он наделяет Свои творения».

Рабби Аба сказал: «Если завтра наступит засушливый год, и люди будут милосердны друг к другу, то и Святой, благословен Он, преисполнится к ним милосердия».

*(Берешит раба 33:3)*

Обсуждая уже известный нам из предыдущей главы стих из Псалмов, мудрецы задумываются о значении слов «деяния Его». Первый понимает стих как выражение близости Творца сотворенному: он милосерден ко всему, ибо все сотворено им. Второе объяснение наиболее просто: поступки Творца и есть выражение божественного милосердия. Но это простое понимание не столь просто: все ли поступки Творца милосердны? Почему тогда в мире столько жестокости? Третий понимает стих так, что речь идет о людях — они и есть творения Всевышнего и потому наделены милосердием, которое уподобляет их Творцу. Последняя точка зрения подкреплена примером, который приводит рабби Аба: Бог, наделивший людей милосердием, милосерден к ним тогда, когда они сами пользуются этим божественным свойством.

За экзегетической дискуссией следует история, в коей людское милосердие встречается с божественным, но рассказчика будут интересовать именно парадоксы людского.

<sup>58</sup> См. Френкель Й. Сипур а-агада. С. 308–313.

В дни рабби Танхумы понадобился Израилю пост.

Пришли к нему, сказали ему: «Учитель, установи пост!»

Установил он пост — первый день, и второй день, и третий день, — но дождь не пошел.

Пришел он и стал перед ними толковать.

Сказал он им: «Сыны мои, преисполнитесь милосердия друг у другу — и Святой, благословен Он, преисполнится милосердия к вам!»

И вот, когда они распределяли милостыню бедным, увидели, как один человек дает деньги своей разведенной жене.

Пришли они к нему [к рабби Танхуме], сказали ему: «Что это мы сидим тут, а грех-то там».

Сказал он им: «Что вы видели?»

Сказали ему: «Видели мы, как такой-то человек дает деньги своей разведенной жене».

Послал он за ними, пришли они, сказал он ему [мужу]: «Отчего ты дал денег своей разведенной жене?»

Сказал он ему: «Увидел я ее в великом несчастье и исполнился к ней милосердия». Обратил рабби Танхума лицо ввысь и сказал: «Владыка всех миров, этот, который не должен был [давать] той пропитание, увидел ее в несчастье и преисполнился милосердия к ней; Ты же — Тот, о Ком написано: “Жалостлив и милосерден Господь” (Пс 103:8), а мы — дети Твои, сыны друзей Твоих, сыны Авраама, Ицхака и Яакова, — тем более Ты должен преисполниться к нам милосердием». Тут же полил дождь, и благоденствие пришло в мир.

Дождь был нужен Израилю. Дождь в Земле обетованной был нужен часто, и когда в зимние месяцы небеса не изливали вод, люди, видя в этом знак неблаговоления свыше, собирались вместе и, отказавшись от пищи, возносили свои молитвы.

Пожалуй, самое удивительное в экспозиции рассказа — это бездействие в такой ситуации духовного наставника народа, мудреца рабби Танхумы (трудно сказать, какого именно носителя этого имени имеет в виду рассказчик). Энергичные люди из некоей общины в Земле Израиля побудили наставника объявить пост, то есть день, когда община не будет вкушать пищу, но будет пребывать в покаянных молитвах и молитвах

о дожде; община полагала, будто пост автоматически вызовет дождь. Рассказчик проводит четкую границу между рабби Танхумой и общиной: «В дни рабби Танхумы понадобился Израилю пост» — Израилю, но не рабби Танхуме. Рабби сомневался в полезности поста в данной ситуации, но все же установил его по желанию общины, и апробированный галахой процесс начался.

Итак, был засушливый год, когда следует объявить пост для всей общины, чтобы снискать милосердие Всевышнего — так сказано в Мишне Таанит (1:5): «Пришло начало месяца кислев, и не пошли дожди. Суд устанавливает для общины три поста». Герои нашего рассказа знают мишнаитскую норму и истово следуют ей. Община объявляет три поста с интервалами в два дня, как предписано вышеприведенным законом из Мишны, однако служение общины не приводит к желанному результату.

Нашей общине ничто не мешало поститься без постановления рабби Танхумы, но она потребовала формального постановления мудреца/судьи, которое по своей сути лишено личностной окраски, ибо предписано законом. Такое поведение, при всей его благочестивости, не вызвало участия небес. И лишь после того, как нормативный рецепт пробуждения верховного милосердия не помог, рабби Танхума предстает перед народом и дает свой совет: «Сыны мои, преисполнитесь милосердия друг к другу — и Святой, благословен Он, преисполнится милосердия к вам!»

Вероятно, мудрец не усматривает в своей исправно ортодоксальной пастве избыточного милосердия. Его обращение к народу — это призыв к спонтанному, ненормированному проявлению милосердия. Но если рабби Танхума имел в виду пробудить в своей пастве порыв чувств, то он не преуспел: община переводит его призыв из сферы чувств в сферу благочестивых поступков, превращая его в новую норму, и начинает заниматься распределением вспомоществования бедным. Призыв остается непонятым. Даже помощь бедным может превратиться в поверхностное действие, лишённое внутренней ценности, в общественную работу, но не акт милосердия. Как пост, так и распределение помощи в нашей общине стали одинаково формальными действиями.

Занимаясь исполнением нового предписания, добропорядочные горожане оказываются свидетелями весьма сомнительной, с их точки зрения, сцены. Почему мужчина дает деньги своей бывшей жене? Ведь при разводе он наверняка выплатил ей все, что был должен по условиям брачного контракта, и теперь их не связывают никакие финансовые обязательства. Быть может, выданные деньги — плата за то, что теперь, после развода, мужчина не может получить от своей бывшей жены даром? А между бывшими супругами интимные отношения строго запрещены. В ликующем тоне добропорядочных доносчиков слышится еще одно обвинение: не мы, люди, которые постятся и распределяют вспомоществование бедным, виноваты в том, что нет дождей. Мы нашли истинного виновного — вот тот, кто мешает нашим добрым делам повлиять на небеса, занимаясь шалостями с запретной ему женщиной. Ведя дознание, рабби Танхума допрашивает подозреваемого. Его вопрос полностью повторяет формулировку общины, но в отличие от общины мудрец видит здесь не грех, а добродетель: вы полагали, что имело место преступление, а на самом деле имело место искреннее исполнение заповеди о помощи бедным, выше которой не бывает. И бывший супруг подтверждает догадку рабби: «Увидел я ее в великом несчастье и исполнился к ней милосердия».

Надо полагать, супруги разошлись потому, что более не могли быть вместе, и, как это часто бывает в таких случаях, в их сердцах остались обиды. Но когда мужчина видит ту женщину, с коей был близок в беде и в радости, он воспринимает ее как часть собственной плоти и проявляет к ней сострадание, хотя норма этого и не предписывает<sup>59</sup>. Этот разведенный мужчина, сам того не ведая, уловил основную интенцию уже знакомого нам стиха из Псалмов и своим поведением вдохновил мудреца на несколько неожиданное теологическое построение.

Толкование рабби Танхумы идет гораздо дальше, чем представленная выше модель божественной антропатии: если вы, люди, милосердны друг к другу, то Бог милосерден к вам, дабы поощрить вас в благонравном поведении. Наш му-

<sup>59</sup> См выше, глава «Жена одного галилеянина», с. 73.

дрец произносит проповедь, которая, будучи обращена к его не слишком милосердной пастве, содержит талмудический силлогизм, обращенный к высшим мирам. Этот силлогизм, выстроенный по талмудическому принципу *каль ва-хомер* («тем более», «от меньшего к большему»), гласит: если такой маленький человек, как бывший муж одной женщины, способен дать пропитание той, которая ему уже не принадлежит, но была с ним «плотью единой», то Владыка мира, который гораздо праведнее и могущественнее этого маленького человека, *тем более* должен низвести милосердный дождь потомкам тех, кто был предан ему всей плотью.

Милосердие человека представлено здесь не только как его подражание Творцу, но как наивысшая форма служения человека Богу, которая открывает небеса — и ниспадает дождь, и благоденствие приходит в мир. Рассказчик не упоминает о том, как отреагировали на случившееся добропорядочные прихожане рабби Танхумы. Продолжили ли они жить рутинной жизнью, где под сенью исправно исполняемых норм есть место сомнениям в порядочности других людей, или их жизнь исполнилась духовного трепета и спонтанного милосердия? Трудно сказать. Рассказчик, вероятно, был хорошо знаком с человеческой природой и потому удовлетворился уроком мудреца и дождем благоденствия.

### *Забывчивый мудрец, его остроумная жена и цена одиночества*

Согласно обычаю, субботы между праздниками Песах и Шавуот посвящены чтению глав из мишнаитского трактата Авот. Внимая чтению этого трактата в синагоге, я услышал, что у раббана Йоханана бен Закая, ведущего мудреца последних лет существования Храма и начала эпохи Явне, было пять учеников. Последнего в их перечне учитель считал, по видимому, самым незаурядным:

Он перечислял их достоинства:

Элиэзер бен Гирканос — колодец, обложенный известью, не теряющий ни капли;

Йеошуа бен Ханания — блаженна родившая его;  
 Йосе Священник — благочестив;  
 Шимон бен Натаниэль — человек, боящийся греха;  
 Элеазар бен Арах — сильно бьющий родник.

По этой классификации, три промежуточных мудреца примечательны благочестием, богобоязненностью и личными качествами. Только первый и последний выделяются своей ученостью, представляя при этом два разных типа ученых. Первый, подобно колодцу, не теряющему ни капли собранной в нем дождевой воды, хранит в своей памяти поучения мудрецов прошлого. Вода, собранная в нем, пришла к нему извне и перейдет из него в уста жаждущих, тех, кто сподобится зачерпнуть из него. Последний мудрец является полной противоположностью первому. Подобно тому, как источник, переполнившись природных, глубинных вод, струится, щедро одаряя своей водой округу (уже здесь хочется заметить: пока не иссякнет), так и наш мудрец, новатор и изобретательный интерпретатор, готов создавать все новые и новые толкования и построения, плоды собственных творческих усилий. Далее в трактате Авот приводят иные славословия раббана Йоханана бен Закая своим столь разным ученикам:

Он же говорил: если все мудрецы Израиля будут на одной чаше весов, а Элиэзер бен Гирканос на другой, то он перетянет всех.

Но Аба Шауль передает это изречение так: если все мудрецы Израиля будут на одной чаше весов [и Элиэзер бен Гирканос с ними], а на другой чаше будет Элеазар бен Арах, то он перетянет всех.

Коллизия между двумя типами учености находит свое выражение в двух вариантах похвалы старца своим излюбленным ученикам. В первом варианте утверждается преимущество консервативного ученого, приверженного наследию былых времен; во втором — предпочтение отдается новатору, склонному к самостоятельному творчеству.

Однако второй вариант изречения вызывает недоумение у всякого читателя талмудической литературы. После столь

энергичной хвалы Элеазару бен Араху следует ожидать, что литература танаев полна его постановлениями, бережно хранимыми его учениками. Но ничего подобного мы не находим, тогда как ученики его консервативного собрата передают высказывания того в изобилии. Загадка безмолвия главного новатора эпохи танаев разрешается в раввинистической литературе в нескольких рассказах, противоречивых и в то же время взаимодополняющих<sup>60</sup>.

Пока был жив раббан Йоханан бен Закай, его ученики пребывали подле него, а когда почил, пошли в Явне, а р. Элеазар бен Арах пошел в Эмаус, место, где много доброй воды и красиво весьма. Ожидал, что они придут к нему, и не пришли. Ввиду того, что не пришли, решил пойти к ним, но не позволила ему жена.

Сказала ему: «Кто кому нужен?»

Он ответил: «Они нуждаются во мне».

Сказала ему: «Сума и мыши. Каково обыкновение, сума придет к мышам или мыши к суме?»

Послушал ее. И так пребывал, пока не позабыл все свое учение. По прошествии времени пришли к нему и спросили: «Пшеничный хлеб или ячменный хлеб, когда едят возлежа и едят ли его обмакивая?» И не знал, что ответить.

*(Коэлет раба 7:7)*

Здесь рассказывается о ситуации, возникшей после смерти раббана Йоханана, основателя академического центра в Явне. По-видимому, четыре его ученика отправляются в Явне, и только один, возможно, наиболее возлюбленный учителем, идет в далекий северный Эмаус, он же Хамат-Гадер, город благополучный и сытый, славный своими целебными горячими источниками. Рассказчик, казалось бы, намекает, что герой избрал жизнь без лишений. Намекает он и на то, что герой желал бы, чтобы ученики пошли вслед за ним и чтобы вокруг него возник альтернативный академический центр. Ожидание оказывается тщетным, и соскучившийся по интеллектуальному ристалищу ученый собирается в путь, в

<sup>60</sup> См. *Goshen-Gottstein A. The Sinner and the Amnesiac: the Rabbinic Invention of Elisha ben Abuya and Eleazar ben Arach. Stanford, 2000.*

город ученых, но жена останавливает его. Цена хороший тон и иерархические отношения, она своим вопросом указывает супругу на несообразие его поведения. Какова причина того, что мудрец хочет оставить Эмаус и пойти в Явне? Нужны ли мудрецу те академические постижения, которые происходят в Явне? Нет, тотчас реагирует мудрец, но им может быть полезно мое присутствие. Тогда его жена предлагает ему что-то вроде притчи о суме с мукой и мышах, вожделяющих муки. Остроумная женщина не смущена сравнением учеников с мышами и достигает в своей шутке изощренной игры слов. Эмаус, город неиссякаемых источников, называется на иврите Хамат(-Гадер), и это название (*хамат*) омонимично суме из мышинной притчи. Так город, в котором пребывает мудрец, превращается в источник пропитания и предмет вожделения учеников: нужно лишь немного обождать — и они придут.

Совет женщины окажется пагубным для мужчины. Ожидание мудреца продолжается, но оно разрушительно — он забывает свое учение. Оказавшись вдали от собратьев, мудрец перестает участвовать в диалогах и интеллектуальных поединках и теряет свою ученую амуницию — память. Вспомним также, что он не колодец, в котором по капельке собиралась вода — учения былых поколений. Он силен своими новациями, а они рождались в спорах и диалогах. В отсутствие соратников и интеллектуальных поединков он не пользуется своим благословенным умением созидать и забывает то, что постиг ранее. Мудрец, сравненный с неиссякаемым источником, оставшись один в городе неиссякаемых источников, позволил своему источнику иссякнуть. Последнее, по-видимому, произошло для него незаметно, и когда ученики все-таки оказываются в курортном городе, случается конфуз. Ученики предлагают ему вступить в ученую дискуссию по поводу законов ритуальной чистоты. Отправной точкой дискуссии служит отрывок из Мишны Негаим (16:9), где приводится следующий казус: человек, оказавшийся в доме, содержащем источник ритуальной нечистоты, становится нечистым тотчас же, а его одежда и кладь принимают нечистоту в течение промежутка времени (которое в те времена не измеряли, подобно нам, в минутах, а сравнивали с утилитарными действиями), достаточного для съедения пшеничного или ячменного хлеба, когда едят возле-

жа (то есть неспешно) и обмакивая хлеб в какой-либо соус (то есть вновь — неспешно). Вопрос учеников, сформулированный эллиптически, касается промежутка времени, необходимого для принятия нечистоты. Ячменный хлеб жуется труднее, чем пшеничный, и потому съедается медленнее. Ученики говорят на обычном для академии жаргоне, учитель же, проводящий дни в курортном месте, не понимает их языка и не знает, что сказать. «Мыши» все-таки пришли к корзине, но она оказалась пуста. Мудрец, оставшийся без учеников, со временем превратился в человека, чуждого талмудической учености. Тот, кому прочили перевесить иных мудрецов, оказался легок, как путешественник на улицах Эмауса.

\* \* \*

Другая, не менее ироничная, история о забвении р. Элезара бен Араха содержится в Вавилонском Талмуде (Шабат 147б):

Рабби Элезар бен Арах оказался там [то есть в Эмаусе, называемом Диомесет] и, пребывая там, забыл свое учение. А когда вернулся, взошел и читал из свитка [Торы] и, когда достиг стиха: «И месяц этот вам...» (Исх 12:2), то прочел: «И онемело их сердце...». Молились о нем мудрецы, и вспомнил свое учение.

В этой более оптимистичной версии истории забвения новообретенное неведение мудреца проявляется не в беседе с учениками, а в публичном чтении Торы. Почтенный ученый читает стих из главы о Новомесячье. Стих этот широко комментируется в талмудической литературе и известен настолько, что, казалось бы, ошибиться в нем невозможно. Однако слова стиха *ходеш а-зе лахем* («месяц этот вам») с точки зрения графики легко могут ввести в заблуждение. Буква *далет* в первом слове похожа на букву *рейш*, и слово начинает обозначать тупость, безмолвие, немоту. *Зайн* нередко при написании бывает похож на *йод* — и второе слово приобретает значение «было». *Каф* графически почти идентичен *бет*, и третье слово обозначает уже сердце, вместилище разума.

Примечательно, что в ошибке забывшего свое учение мудреца проявляются те его качества, которые когда-то сделали его прославленным. Он был новатором, а новатору свой-

ственно читать тривиальный текст как необычный, видеть в традиционном высказывании никем не замеченный подтекст. Он читает текст, вознесясь над традиционным герменевтическим кругом понимания, как будто никто не читал его ранее. Но только как будто. Ведь если он действительно не примет во внимание никаких предыдущих прочтений, то окажется не новатором, а невеждой. Элеазар бен Арах был автором дерзких интерпретаций и новых прочтений, забытых ныне столь же надежно, как он забыл свою Тору. Способность истолковывать была связана с его способностью увидеть библейский стих так, как будто он читается в первый раз. Знания же помогли ему подвести основу под новое прочтение. Не потеряв своих новаторских способностей, он растерял знания, и его буквальное прочтение превращается в ироническую деконструкцию, при помощи которой рассказчик иронизирует над тщетой человеческих усилий. То сердце, или, как мы бы сказали, разум, что был уподоблен шумному источнику, струящемуся водой, теперь безмолвствует.

Раввинистической интеллектуальной культуре, ведавшей немало трансформаций и обновлений, важен образ новатора — зачастую он становится ключевой фигурой поколения. Однако ведома ей и опасность творческой свободы и безудержных новаций. Рассказчики вглядываются в образ типологического новатора первых поколений танаев и, сопереживая и недоумевая его судьбе, извлекают назидание, говоря о пагубном воздействии одиночества и женского хитроумия и животворящем воздействии совместного учебного действия в содружестве мудрецов. Забыть изученное — это постоянная тревога мудреца, подобно тому как певец боится потерять голос, а скрипач — слух. Оделив своего героя столь значимым для повествователя недугом, рассказчик ему сострадает. В Вавилонском Талмуде герой становится жертвой обстоятельств, а в Коэлет раба — и жертвой жены.

Загадочная фигура мудреца, которого восхваляли братья, но чьи учения не сохранились ни в одном письменном источнике, привела к созданию сюжета, где нашла свое выражение и эмпатия к герою, и традиционные ценности и сомнения раввинистической культуры. А мы с вами, дорогой читатель, внесем в наш реестр раввинистических типологиче-

ских фигур новые имена — Элеазара бен Араха и Элиэзера бен Гирканоса, и к одному из них еще вернемся.

## *Мать Мессии и ее сын*

История об одном иудее. Когда он вспахивал землю, взревела его корова.

Случился там один араб и услышал ее голос. Сказал ему: «Сын иудея, сын иудея! Распряги свою корову и оставь свои орудия, ибо разрушен Храм твой».

Взревела корова во второй раз. Сказал ему:

— Сын иудея, сын иудея! Запрягай свою корову и собирай свои орудия, ибо родился Царь-Мессия!

— Каково его имя?

— Менахем [Утешитель].

— Каково имя его отца?

— Хизкия.

— Откуда он?

— Он из царской крепости, что в Вифлееме Иудейском.

Пошел, продал свою корову и продал свои орудия и купил тканей, используемых для украшения детей, и шел из города в город, пока не пришел в тот город. Пришли все женщины и купили тканей, а мать Менахема не купила ничего.

Услышал он голоса женщин, говорящих: «Мать Менахема, мать Менахема! Приди и купи что-нибудь своему сыну!»

Ответила: «Следовало бы мне удушить врагов Израиля, ибо в день его рождения был разрушен Храм».

Сказал ей: «Уверен я, что как был разрушен в его век, так и на его веку будет отстроен! [Дам я тебе для него этих тканей!]

Сказала ему: «Нет у меня денег!»

Сказал ей: «Пустое! Заплатишь мне, когда сможешь, я за платой приду через некоторое время».

Через некоторое время пришел вновь в тот город и спросил: «Что тот ребенок делает?»

Ответила ему: «После того, как повстречала я тебя, пришли ветры и вихри и похитили его из моих рук...»

*(Иерусалимский Талмуд, Брахот 2:4 5a)*

Рассказ, состоящий из двух диалогов, взят из Иерусалимского Талмуда (вторая половина IV в.), но некоторые лакуны его текста восполнены (в скобках) по Эйха раба (тоже Палестина, VI в.), где содержится его единственная параллель. Таким образом, перед нами рассказ, пришедший из Страны Израиля периода поздней античности и свидетельствующий о процессах непростых и небезынтересных, которые происходили в породившей его культуре. В отличие от предыдущих рассказов в этом не будут фигурировать ни известные мудрецы, ни их современники. Итак, герой нашего рассказа — человек без имени, да в общем-то и без биографии, как и полагается пахарю. Зачем имя бороздящему землю, а затем сыплющему в нее семена, которые, при благосклонности небес, он получит обратно в виде колосьев? И вот, герой наш был занят привычным ремеслом безымянного земледельца, когда его корова возопила. Пахарь, сведущий в семенах и почвах, не понимает, о чем ревет его собственная корова, но волею судьбы подле него оказывается араб, знающий язык скота. Рассказчик живет во II или III в., когда арабы были исключительно кочевым племенем. Кочевник, обитающий в лиминальном пространстве, что между цивилизацией и природой, считается надежным медиатором между ними, способным истолковывать природные явления и понимать язык животных.

Араб понимает, что корова оплакивает только что разрушенный Иерусалимский Храм, а пахарь, в силу своего географического и социального положения лишенный доступа к источникам информации, и не догадывается о произошедшей катастрофе. Остается понять, почему корова так огорчается отсутствию Храма? Здесь надо вспомнить о том, что Храм считался слепком с мироздания и его функционирование было необходимо для правильного функционирования вселенной. Поэтому после разрушения — плоды уже не те, да и дожди уже не те, как сетуют толкователи в Талмуде. Корова как часть природы чувствительна к тому, что происходит во вселенной. Ощущая, что в мире, лишенном Храма, царит скорбь, она ревет, оплакивая потерю. Кочевник открывает смысл рева сыну избранного народа, и еврей скорбит, оставляя свои орудия труда.

Но срок его траурного бездействия оказывается недолгим. Корова вновь ревет, и кочевник истолковывает голос коровы как ликование по поводу рождения Мессии. Оказывается, что рождение Мессии-Избавителя — настолько значительное событие, что лишает смысла траур по только что разрушенному Храму. Тем самым наш пахарь удостоился не только знания о происходящем в далеком Иерусалиме, но и урока поведения после разрушения Храма. Ему следует предаться краткосрочному трауру, а затем вновь пахать землю, зная, что грядущее Освобождение близко. Рассказчик убежден: велика ценность обыденной жизни, и знание о грядущем дает в ней толику утешения. Однако, единожды прикоснувшись к историческому процессу, трудно вернуться к комьям сухой земли и пахотным орудиям. Наш безымянный герой не хочет более пребывать в путях неизвестности, а соблазняется мыслью стать частью мессианского освобождения. Потому он пытливым выспрашивает у всезнающего кочевника имя и место проживания младенца-Мессии. Безжалостно продав свою вещь корову и орудия труда, он отправляется по городам и весям, с тем чтобы, обнаружив Мессию, первым стать под его штандарты, как только настанет вожделенный час.

Но прежде чем отправиться в путь с нашим героем, уделим немного внимания имени Мессии. Его зовут Менахем, что вполне может быть собственным именем, но в нем есть явная аллюзия на стих из Плача Иеремии (1:2): «Нет у него утешителя [Менахем] из всех, любивших его», в котором талмудическая традиция видит пророчество о разрушении Храма. Агадическая традиция утверждает, что имя Мессии было создано в самом начале творения, однако не сообщает его, и мудрецы, споря, выводят разные имена из различных библейских стихов, и Менахем — лишь одно из них. Покамест остается неясным, почему отца Мессии зовут Хизкия, но именно в таком сочетании — «Менахем бен Хизкия» — это имя появляется и в Вавилонском Талмуде, в чем можно усмотреть устоявшуюся традицию, но к этому мы вернемся позднее. Традицию можно усмотреть и в месте жительства героя, который обитает в никому не ведомой «Царской крепости» (то ли это название деревни, то ли квартала у крепостных сооружений, где ютилась беднота), но в пределах известного города

Вифлеема, который в Иудее. Город выбран не случайно, а в соответствии с известным пророчеством пророка Михея (1:5):

И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? Из тебя произойдет Мне тот, который должен быть Владыкою в Израиле и которого происхождение из начала, от дней вечных.

Стих этот понимается в еврейской традиции как обещание возобновления царства потомков Давида, происходящих из Вифлеема. Подобное же понимание этого стиха лежит и в основе евангельских историй (Мф 1–2, Лук 1) о рождении Мессии, и определенное сходство между нашим рассказом и этими историями обращает на себя внимание уже здесь.

Тем временем ставший коробейником пахарь приходит в город будущего Избавителя и пытается выяснить, кто из свежих мам этого места — мать Менахема. Неслучайно он выбрал для продажи товар, расхожий именно среди этого контингента. Почему же мать Менахема не желает покупать своему младенцу ничего из предлагаемой коробейником мануфактуры? Ее ответ раскрывает подоплеку ее поведения: «Следовало бы мне удушить врагов Израиля, ибо в день его рождения был разрушен Храм», — говорит она. «Враги Израиля» — это эвфемизм, трудно сказать — рассказчика или самого персонажа; читать здесь надо: «Следовало бы мне удушить новорожденного сына, ибо в день его рождения был разрушен Храм!» Перед нами пример экзальтированной религиозности и погруженности в траур: женщина не желает утешиться после разрушения Храма, и даже рождение сына не может вернуть ей ощущение того, что жизнь продолжается. Коробейник почти насильно вручает ей свой товар без взимания денег, с тем чтобы оставить за собой возможность приходить к маленькому Мессии и следить за его ростом. Но, увы, при следующей встрече ребенка более нет подле матери, и та рассказывает странную историю о том, как ребенок был похищен ветрами и вихрями.

Йона Френкель, объясняя эту загадочную концовку<sup>61</sup>, по-

<sup>61</sup> Френкель Й. Ийюним бе-оламо а-рухани шель сипур а-агада. С. 159–163.

лагают, что ветры и вихри спасают ребенка от материнской жестокости, сама же жестокость объяснима глубоким религиозным переживанием и депрессией, вызванной разрушением Храма, которая не позволяет матери не только распознать в сыне Мессию, но и увидеть в нем благословение. Так, согласно Френкелю, рассказ порицает искателей приключений, променявших мирную пахоту на скитания в поисках Мессии. Их усилия тщетны, попытка вмешаться в мессианский процесс приводит к его элиминированию — к вящему разочарованию читателей.

Галит Хазан-Рокем, однако, считает<sup>62</sup>, что жестокость матери показная и вызвана тревогой за сына-Мессию, а потому она и впрямь проклинает «врагов Израиля», а не сына. А в рассказе матери об исчезновении сына «ветры и вихри» — это парафраз на Таргум (иудео-арамейский пересказ) 3 Книги Царств (2:11): «...вдруг явилась колесница [...] и вознесся Илия в вихре [арамейский пересказ: унесли его ветры и вихри] на небо». Таким образом, чудо-ребенок был сокрыт на небесах подобно пророку Илии и там ожидает своего мессианского часа. При таком прочтении рассказ этот не безысходен, а вселяет надежду читателю, и разочарованным остается лишь пахарь, лишившийся и своей коровы, и своей мечты.

Г. Хазан-Рокем усматривает в этом тексте также приметы того, что она называет «диалог между рассказами» и что можно счесть ироническим ответом раввинистической культуры евангельскому нарративу. Ведь и там над чудо-ребенком висит опасность, и тот в бедности и скудости оказывается в Вифлееме, и к тому приходят странники издалека, осведомленные о мессианской миссии новорожденного. Талмудический рассказчик, как и евангельский, разделяет надежду на восстановление дома Давида в Вифлееме, и оба нарратива, по видимому, содержат типичный набор мотивов, взятых из народных рассказов о рождении Мессии, которые имели хождение в Иудее за столетия до создания наших текстов.

Можно, таким образом, говорить либо о диалоге, или интеракции, между талмудическим и евангельским рассказом,

<sup>62</sup> *Hasan-Rokem G. Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature. Stanford, 2000.*

либо о пародировании талмудическим рассказом евангельского, но несомненным является то, что талмудический рассказчик осознанно переводит накал мессианских ожиданий в далекое грядущее, несколько скептически относится к волхам, из дали приходящим, и выделяет достаточно скромную роль матери Мессии. А именно ее, по-видимому, ставили во главу угла авторы народных рассказов о Мессии и его приключениях. Свидетельство этому можно усмотреть<sup>63</sup> в небольшом сочинении *Сефер Зерубавель* («Книга Зерубавеля»), созданном тоже в Палестине в VII в., когда страна вернулась под иго Византии, а мессианским надеждам, как это обычно случается в еврейской истории, не суждено было сбыться. Книга эта развивает дерзкие мессианские сценарии, излюбленные народными рассказчиками в Иудее, — в отличие от нашего талмудического рассказа — сдержанного и загадочного, отмежевывающегося от опасного экзальтированного мессианства, породившего евангельский нарратив. «Книга Зерубавеля» хороша в своем роде и достойна послужить материалом для крутого блокбастера. Согласно представленной в ней версии событий, Менахем, сын Амиеля (или Хизкии), мессия из дома Давидова, унесен и сокрыт ветром-вихрем, причем не где-нибудь, а в самом Риме. Там, в подземелье, он поджидает своего часа, с тем чтобы сразиться с Армилусом, супостатом, антимессией, рожденным в Риме мраморной статуей от семени развратников. Он призывает свою мать Хефцибу («Воля моя в ней») — подходящее имя для матери Мессии, и так же звали жену библейского царя Хизкии, — которая, подобно сыну, сидит где-то в укрытии. Будучи призвана, она принимает крайне деятельное участие в мессианских войнах, разя врагов направо и налево, и, пользуясь многими видами чудодейственного оружия, уничтожает войско персидского царя и его самого в придачу, расчищая дорогу своему сыну для решительного боя с супостатом Армилусом, который, конечно же, будет побежден и окончательно сокрушен в бою.

Мать мессии, проживающая у Царской крепости в Вифлееме, о которой нам рассказывает Иерусалимский Талмуд,

<sup>63</sup> *Himmelfarb M. The Mother of the Messiah in the Talmud Yerushalmi and Sefer Zerubbabel // The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture. Vol. 3. Tuebingen, 2002. P. 369–389.*

далека от Мириам из Назарета, вынужденной накануне родов отправиться в экзегетически необходимый евангелистам Вифлеем, но обе они — страждущие матери из мессианских нарративов, рассказанных столь разными еврейскими рассказчиками в тот период, когда евреи Страны Израиля томились в ожидании прихода Утешителя и для того готовы были продать своих коров и идти невесть куда, иногда даже за неуравновешенным радикальным евреем из Тарса. Мессианский соблазн увлек некоторых евреев далеко от веры предков, а сам евангельский рассказ, выйдя за пределы еврейской публики, превратился в бестселлер поздней античности, завладевший воображением и эллинов, и варваров. Христианский мессианский сценарий, став самым популярным в Римской империи, столь очаровал римских граждан, что они без труда поступили своим веками накопленным мифологическим багажом. Нарративы Древнего Рима вкупе с нарративами Древнего Востока были преданы забвению во имя любви к Мириам из Назарета и ее привлекательному отпрыску столь трагической судьбы. Мессианская мать в «Книге Зерубавеля» — не столь страждущая, сколь мстящая. Образ Хефцибы — это преодоление и замещение образа страдающих матерей, цепочка которых открывается Ханой с семьей сыновьями и завершается Марией из Откровения Иоанна. Хефциба не сокрушается и не трепещет в предчувствии грядущего, но рука об руку с чудесным сыном расчищает пространство для грядущего строения. Перед нами фигура позднеантичной революционерки, героини доминантной, но все равно вторичной: ей суждено победить только персидского царя — антимессию убьет сам Мессия.

За моделями мессианских матерей скрываются конкурентные модели культуры, конкурентные концепции истории. В евангельских кругах конец времен был настоящим, переживаемым здесь и сейчас; то была культура взрыва, пользуясь лотмановской терминологией. В талмудических кругах, при всей возможности внезапного катаклизма, жили на века, и поступь грядущего была нетороплива; то была культура постепенных, медленных преобразований, рассудительная и скептическая. «Книга Зерубавеля» — окно в иную еврейскую культуру: она уповает на взрыв, а не на медленные преобразования. Но вместе с тем автор книги не мнит, что револю-

ция — дело таких людей, как мы с вами, читатель; он уповает на сонм великих личностей, необычных героев с паранормальными возможностями.

Если представить себе беседу авторов этих трех нарративов — талмудического, евангельского и радикально-магического, то получится занятный спор, прежде всего о том, что делать в лиминальный период, когда Мессия уже присутствует в мире, но перемены еще не наступили. Ведь период этот может быть долог, а ожидание тяжело. Следует ли пахарю пахать землю, а не направлять свои стопы в Вифлеем Иудейский? Ведь в конечном счете нужно полагаться на Того, кто управляет историей, не так ли? — скажет талмудический рассказчик. Но другой возразит ему: А может, все-таки стоит? А то ведь иди знай этих матерей — того и гляди, не убережет младенца от ветров да вихрей! На это последует такое замечание: И ветры, и вихри сберегут Мессию до нужного часа — то ли в сокровищах небесном, то ли в великом городе Риме... Впрочем, будучи человеком легко убеждаемым, я обычно в таких спорах не участвую и потому, читатель, вас покину. А вы можете продолжать.

# Жизнь и смерть



## *«Отдайте нам одного из вас и...»*

На этот раз мы вновь поговорим о дружеских отношениях рабби Йеошуа бен Леви и бессмертного Ильи-пророка, Элияу а-Нави. Это история мужской дружбы, важнейшей ценности талмудической культуры, и испытания этой дружбы, тоже весьма распространенного в Талмуде мотива.

Наша история рассказывается в Иерусалимском Талмуде (Трумот 8:4 46б), сочинении палестинских мудрецов-амораев IV в., в контексте обсуждения галахической нормы, которая затрагивает непростую этическую проблему. Галахическое обсуждение открывается с фрагмента учения танаев, мудрецов предшествующей эпохи:

Учили танаи: группа людей прохаживалась по дороге, и встретили они инородцев. Те сказали им: «Отдайте нам одного из вас, и убьем его! А если нет — тогда мы всех вас убьем!»

И даже если всех их убьют, пусть не предадут ни одной жизни из Израиля. А если требуют они кого-то известного подобно тому, как это было с Шевой бен Бихри, — пусть предадут его и не будут убиты.

Ситуация ясна: невинные люди оказываются во власти других людей, обуянных жаждой крови. У зла, однако, есть законы: злодеи готовы обуздать свою жажду и убить только одного человека. Но при одном условии: жертва будет выбрана своими товарищами, другими потенциальными жертвами, и таким образом они станут соучастниками убийства. Законодатель поначалу запрещает соучастие в выборе жертв-

вы, ибо оно преступно. Но в конце пассажа добавляет, что сотрудничество с убийцами допустимо, если те хотят казнить известного человека за известный проступок, как было с Шевой (Савеем), сыном Бихри, библейским персонажем из 20-й главы 2 Книги Царств. Шева отвращал людей своего колена от верности царю Давиду, говоря: «Нет нам части в Давиде и нет нам доли в сыне Иессеевом; все по шатрам своим, израильтяне!», — и тем самым усиливал раскол в государстве и кризис царской власти, и без того ослабленной восстанием Авессалома. Вернув себе полноту власти, Давид велел своему военачальнику найти и казнить мятежного вениамитянина. Смутьяна настигли в чужом городе, город осадили, но умная горожанка договорилась с Давидовым военачальником и выдала ему голову Шевы, после чего осада была снята.

Итак, танаи сначала утверждают, что никто из смертных не может распоряжаться чьей-либо жизнью, не становясь при этом преступником. Но далее оказывается, что библейский прецедент позволяет отправить одного конкретного человека на заведомую смерть, не беря греха на душу. В чем же различие между казусом Шевы бен Бихри и ситуацией, предложенной танаитским автором? В том ли дело, что выдаваемый на казнь человек виновен и заслуживает смерти, а его смерть позволит спасти многих невинных людей? Или просто в том, что противная сторона сама сделала выбор и освободила нас от этого неприятного и преступного дела? Отголоски подобных сомнений слышатся в дискуссии амораев на эту тему:

Однако заметил по этому поводу р. Шимон бен Лакиш: «Если он подлежит смертной казни, как Шева бен Бихри, то может быть выдан».

А р. Йоханан сказал: «Даже если он не виновен так, как виновен Шева бен Бихри».

С точки зрения первого мудреца, разница между ситуациями заключается в несомненной виновности смутьяна: преступника следует выдать, а невинную жертву выдавать ни в коем случае нельзя. Его оппонент придерживается более сложной точки зрения: следует выдать даже невиновного. Почему? Р. Йоханан не объясняет нам свою мысль. Вероятно,

он полагает, что, если жертва уже выбрана палачом, следует идти по пути наименьшего сопротивления и выдать ее, тем самым спасая остальных. В таком случае наибольшим преступлением является не выдача жертвы, а соучастие в ее выборе. Мудрецы остаются при своих мнениях, но как попытку разрешения их спора Иерусалимский Талмуд приводит интересующий нас рассказ:

Улу бар Кошева преследовала царская власть. И сбежал он и пришел в Лод к рабби Йеошуа бен Леви.

Пришли римляне и окружили город. И сказали: «Если не отдадите его нам, разрушим ваш город!»

Вышел к ним рабби Йеошуа бен Леви и уговаривал их и отдал им его.

А Элияу-помянутый-к-добру имел обыкновение являться ему, а после этого перестал.

И постился тот много постов, и явился ему.

Сказал ему [Элияу]: «К предателям ли я являюсь?!»

Сказал ему [р. Йеошуа]: «Не согласно ли учению танаев [Мишне] я поступил?!».

Сказал ему [Элияу]: «Таково ли учение праведных (Мишнат хасидим)?!»

Человек по имени Ула бар Кошев известен нам только из этого рассказа, и в чем состояло его преступление против Римской империи, мы не знаем. Скорее всего, рассказчик знает о нем больше и приписывает своему читателю ту же осведомленность, каковой мы, увы, не обладаем. Впрочем, каким бы ни было преступление этого человека, симпатии рассказчика на его стороне, а не на стороне его преследователей-римлян. Значит, в отличие от Шевы бен Бихри, Ула по еврейскому закону не считается преступником, и тогда наш рассказ — иллюстрация мнения р. Йоханана. Ула бежит к р. Йеошуа бен Леви, с которым, возможно, находится в дружеских отношениях, а возможно, просто привлечен его авторитетом. Беглец рассчитывает, что мудрец, лицо в его городе влиятельное, сможет защитить его за городской стеной. Р. Йеошуа, скорее всего, и пытается это сделать, стараясь умиротворить преследователей. Но обнаружив, что римляне настойчивы в своем

стремлении заполучить жертву, он без лишних слов выдает им Улу. Мудрец явно полагается на вышеприведенный казус из учения танаев и толкует его так же, как р. Йоханан: не важно, виновен или невиновен выдаваемый палачу, — важно, что выбор уже сделан и что его смерть спасет остальных.

Мудрец полностью уверен в правильности своего поступка и не видит связи между выдачей Улы и исчезновением из своей жизни Илии-пророка. Для того, чтобы вновь обрести утраченную близость бессмертного пророка, мудрецу приходится пойти на отчаянный шаг. Он совершает аскетический акт многократного поста, изнуряя свое тело. Пророк не желает стать причиной голодной смерти мудреца и является ему, но не скрывает своего недовольства: «К предателям ли я являюсь?!» Мудрец защищается, апеллируя к мишнаитскому закону: «Не согласно ли учению танаев я поступил?!» И получает от пророка удивительный ответ. Пророку известна норма танаев — вынужденная, продиктованная необходимостью жить в несовершенном мире и следовать путем компромиссов. Он понимает необходимость совершения одного зла ради предотвращения большего зла. Но он не взыскует общества людей, живущих по этим нормам, — он дружит лишь с праведниками, *хасидим*, живущими по иному закону — неписаному «учению праведных», *Мишнат хасидим*. Таких людей немного, и их учение нельзя распространить на большие сообщества. В данном случае «учение праведных» требовало бы от р. Йеошуа отстраниться от жестокой дилеммы, навязанной палачами. Лучше не противиться смерти, чем пособничать убийствам. Предоставьте Богу вершить суд, говорят подлинные праведники.

Мишна — это свод законов, составленный танаями для мира, где нет места абсолютным истинам, но в котором следует выжить. Потому Мишна, закон дисгармоничного мира, смущаясь и краснея, позволяет компромисс, в котором жертва становится сотрудником палача, но это сотрудничество оговорено изначально и легитимировано благом большинства. Мудрец, склонившийся к компромиссам этого мира, теряет ту нить, что связывала его с иными мирами, и лишается общества своего чудесного бессмертного собеседника. Лишь ценой страданий он на миг возвращает его, чтобы постигнуть разницу между истиной абсолютной и истиной относитель-

ной. Рассказчик не выказывает предпочтения *Мишнат ха-сидим* перед Мишной обычных людей, представляя их своеобразными полюсами человеческой экзистенции, между которыми проходят траектории людских судеб.

Да, жизнь сложна, нам ведь это уже известно.

### *Три царя, мудрец и утварь, что осталась в его доме*

В талмудической литературе нередки истории о мудреце в его смертный час: как правило, герой отдает последние распоряжения живым и сообщает последние поучения. В ситуации последнего урока, преподаваемого в последнюю минуту жизни, каждое слово особенно значимо. Подобные рассказы — наследники древней нарративной традиции, корни которой — на Древнем Востоке; примеры ее — завещания библейских патриархов в Пятикнижии и завещания премудрого Ахикара. Но сначала представим нашего героя, которого мы уже мельком упоминали.

Раббан Йоханан бен Закай, танай первого поколения, был выдающимся мудрецом последних лет существования Храма и начала эпохи Явне. Самый молодой из учеников Гилеля<sup>64</sup>, наследник его учения, он был известен уже в храмовый период, полемизировал с саддукеями и занимал умеренную позицию по отношению к римским властям. Во время осады Иерусалима римлянами в ходе Великого восстания, или Иудейской войны, Бен Закай был вынесен из города учениками в гробу под видом покойника и, согласно талмудической традиции, представ перед Веспасианом, предсказал ему грядущее воцарение на римском престоле. После разрушения Храма Бен Закай основал центр в Явне, стал главой мудрецов (*раббаном*) и занялся реорганизацией еврейской религиозной жизни, установив ряд норм, замещающих храмовый ритуал. Незадолго до смерти мудрец удалился от дел и стал жить в одиночестве в небольшом городке.

<sup>64</sup> Один из ведущих мудрецов конца эпохи Второго Храма, последний из представителей эпохи талмудического дуумвирата (зугот).

А теперь перейдем к изображению последних мгновений этой непростой жизни<sup>65</sup>:

Когда заболел рабби Йоханан бен Закай, пришли его ученики навестить его.

Как увидел их — начал плакать.

Сказали ему его ученики: «Светильник Израиля, столп правый, молот могучий, отчего ты плачешь?»

Сказал им: «Если бы к царю из плоти и крови вели меня, который сегодня жив, а завтра — в могиле, и если бы он гневался на меня, то гнев его не был бы вечен, а ежели бы заковал меня, то и заключение не было бы вечным, а если бы он умертвил меня, то его казнь не приводит к вечной смерти и его можно ублажить словами и подкупить деньгами, — и все равно бы я плакал! А сейчас, когда ведут меня к Царю, властному над царями царей, Святому, благословенен Он, который жив и пребывает во веки веков, и я не могу ни ублажить его словами, ни подкупить деньгами. И более того — предо мной две дороги: одна ведет в Геенну, а другая — в Эдемский сад. И я не знаю, по какой из них меня поведут. Как не заплакать?»

Сказали ему: «Учитель наш, благослови нас!»

Сказал им: «Да будет воля [Божия] на то, чтобы ваша богобоязненность уподобилась боязни человека».

Сказали ему: «И только?!»

Сказал им: «О, если бы... Знайте: когда человек грешит, что он говорит? "О, только бы меня не увидел какой-то человек..."».

А умирая, сказал им: «Вынесите утварь от нечистоты и приготовьте стул для царя иудейского Хизкияу, который пришел».

*(Вавилонский Талмуд, Брахот 25б)*

Учитель заболел, и ученики пришли его навестить. Навещать больного есть добродетель универсальная, но также и предписанная галахой. Считается, что, приходя навещать больного, тем самым умаляют некую толику его страданий. Создается впечатление, будто, придя навестить больного учителя, ученики еще не подозревают о фатальности болезни. Однако его вид и слезы не оставляют сомнений в

<sup>65</sup> См. также Френкель Й. Ийюним... С. 52–56.

том, что эта встреча с ним будет последней. Грустная ситуация, которая вполне может быть истолкована с точки зрения человеческих эмоций, — грусть по поводу близкого конца, предчувствие разлуки.

Уделим внимание слезам мудреца и удивлению учеников. В греко-римской культуре смерть в слезах недостойна. Светоний в сочинении «Жизнь двенадцати Цезарей», описывая смерть Нерона, говорит, что тот даже умереть не мог подобающим образом: плакал перед тем, как принять смерть, и потому являл собой жалкое зрелище. В классической еврейской культуре не принято скрывать боль, и это находит выражение уже в библейской литературе. Давид в Псалмах часто говорит о боли, о своих страданиях. Боль — вполне легальный элемент человеческого бытия, естественный его элемент, и человеку не следует стесняться слез. Наверное, потому раббан Йоханан бен Закай не видит в своих слезах ничего постыдного. Но тогда реакция учеников может показаться странной — ведь они его слезам удивляются. Плакать мужчине в раввинистической культуре не зазорно — значит, они недоумевают о причине слез? Почему праведный человек плачет в преддверии конца жизни?

Следует обратить внимание на те эпитеты, которыми ученики расцвечивают свой вопрос. «Светильник Израиля». Светильник — это глиняный сосуд с маслом, куда кладут фитиль. Уже в библейской литературе этот образ используется как символ человеческой жизни. Так, в Притчах (20:27) говорится: «Светильник Господень — дух человека...». Это не случайный образ: когда выгорает масло в лампаде, остается сосуд без огня (подобно телу после смерти). Здесь у словосочетания «Светильник Израиля» своя смысловая нагрузка, ее использование — аллюзия на 2 Книгу Царей (21:17). Там говорится о том, как царь Давид, уже состарившись, отправился на войну и чуть не погиб. Его соратников до того испугала перспектива потерять любимого царя, что они постановили: больше Давид не пойдет на войну во главе войска. Убеждая Давида, соратники говорят: «Чтобы не погас светильник Израиля». Ученики опасаются, что свеча жизни учителя вот-вот погаснет.

Остальные же их метафоры имеют отношение к архитектуре и строительству: столп, колонна, на которой стоит здание,

молот, которым эти колонны забивают. Метафоры вытекают из представления о постройке здания жизни, чье разрушение или завершение взволнованным ученикам предстоит свидетельствовать. Этот ряд метафор выражает своего рода замешательство учеников пред близкой смертью учителя и обрамляет робко высказанное недоумение о причине его слез.

Плач, каким бы человеческим он ни был, порожден грустью и страхом. О чем грустит или чего боится тот, чья праведность в глазах учеников несомненна? Слабость учителя, естественная и понятная человеческая слабость в смертный час, становится поводом для последнего урока: истинный учитель, талмудический мудрец, находит возможность извлечь урок из своей слабости. Это напутствие, и в нем учитель поведаёт ученикам свои последние размышления о том, как следует жить человеку в мире, коим правит Бог. Необычность ситуации придает уроку особенную ценность. В смертный час следует сообщить тому, кто остается жить, нечто поистине важное.

Что же говорит своим ученикам умирающий мудрец? Его поучение делится на три части, последние короче первой, и заключенный в них потенциал к концу рассказа возрастает. Первое поучение мудреца противопоставляет двух царей — земного и небесного. Мудрец, сведущий в обыкновениях сильных мира сего, на своем веку, согласно талмудической агаде, повидавший и царедворцев, и царей, со знанием дела свидетельствует о земных царях, поддающихся убеждению, а еще охотнее — подкупу. Но и столь человеческий царь, способный казнить человека, но неспособный погубить его душу (это человеку приходится делать самому), вызывает трепет в сердце того, кто вынужден предстать пред царские очи. Этот страх в чем-то, наверное, сродни любому страху подчиненного перед подчиняющим. Страх силен, хотя может быть рационально объяснен и, казалось бы, преодолен.

Другое дело — страх перед небесным царем. Никакой надежды на подкуп, на переубеждение, на обратимость приговора. Страх перед Богом — страх перед трансцендентным, перед тем, с чем человеческий разум справиться не в состоянии. И не случайно говорится, что герой ведом к царям. Путь, в который он уже отправился, был инициирован не им, завер-

шение пути назначено свыше, и в этом есть пугающая неизвестность, с которой попросту ничего не поделаешь. И далее, в том же первом поучении, мудрец добавляет замечание о двух дорогах, одна из которых ведет в Ад, а другая в Рай.

Эдемским садом в Писании называется сад, куда Творец поместил человека. Человеку надлежало обрабатывать и охранять сей сад, но так получилось, что пришлось уйти. Сад стал обозначением того места, где праведные люди, покинув бренный мир, пребывают в покое и погружены в ученые беседы. Геенна, или, если транслитерировать правильнее, Гееном — первоначально название долины возле Иерусалима, в глубинах которой предполагалось наличие врат, скрывающих дорогу в преисподнюю, где в ожидании конца времен пребывают те, кто покинул сей мир, но места в Эдемском саду не получил. Стоя на развилке, мудрец честно признается, что не знает, по какой дороге ему вот-вот предстоит пройти. Это и есть истинная причина его слез.

Мудрец демонстрирует ученикам ошеломительный теологический казус: когда человек приближается к заключительной стадии жизненного пути, критерии праведности и благонравия, коими он руководствовался в жизни, представляются недостаточными для оценки собственной значимости. Прежде, оценивая свои поступки, человек пользовался лишь человеческими критериями — теперь же настало время свершиться божественному правосудию, а его критерии могут оказаться совсем иными. На развилке дорог человек пребывает в неизвестности. Груз былых заслуг и проступков подлежит переоценке, совершаемой не им, а ему самому остается лишь трепетать, ожидая, какая из предуготованных дорог окажется его дорогой. Ну как тут не поплакать?

Казалось бы, странно — чем занимается этот человек в свой смертный час? Он обучает, обучает тем способом, каким обучал всю жизнь: выстраивает загадку, провоцирует вопрос и отвечает на него в хорошо продуманной риторической форме. Поучая, он живет. Так преподается первый предсмертный урок, урок богобоязненности. Но здесь рассказ не заканчивается.

Усвоив урок богобоязненности и понимая близость разлуки, ученики просят у мудреца благословения. Благословение

учителя на первый взгляд может показаться скудным: «Да будет воля Его, чтобы вы трепетали перед Ним сами, как вы трепещете перед человеком!» Если абстрагироваться от риторического облачения этого урока, он предписывает бояться Бога в той же мере, в коей принято бояться человека. В формулировке вновь таится дидактический подвох, ловушка, расставленная опытным учителем. Ученики легко в нее попадают. «И только?» — недоумевают они. Следует ли бояться Всевышнего, как человека? Но ведь это противоречит тому, что учитель сказал выше, указав трансцендентную природу Всевышнего, сравнив его с земным царем. Умиравший учитель неспроста формулирует парадоксально, гарантированно вызывая недоуменный вопрос учеников, и тут же дает давно продуманный ответ, построенный в виде казуса. Он приводит в пример человека, который совершает грех, достаточно банальный грех — например, крадет плоды из чужого сада или тайком выбирается оттуда, где ему вообще не полагалось быть, — и, осознавая преступность своих действий, думает про себя: «Ах, только бы меня никто не увидел!» А ведь все это время он открыт взору Того, кто правит этим миром. Человек, зная, что когда-нибудь ему придется ответить за все свои поступки, зная, что над этим миром есть Высший Судья, тем не менее совершает грехи. Вот он, парадокс человеческой природы, на который так трудно найти ответ и который так занимает учителя. Умирая, он думает о человеческой природе, о природе греха, и хочет помочь ученикам, которые скоро лишатся его поддержки и продолжат жить в мире, полном соблазнов и испытаний. Потому мудрец приготовляет для них некий совет, при помощи которого можно попытаться жить праведно. Излишне говорить, как непросто существовать человеку, ощущая себя открытым Небесам. Но в этом непростом пути умирающий мудрец видит возможность успеха.

Однако и этим уроком не заканчивается наш рассказ. Третий урок рабби Йоханана бен Закая, его беспокойство об оставляемом мире заключены в энигматической финальной фразе. Загадочность финала — нарочитая. Она как бы говорит: «Отгадайте меня!», обращаясь к ученику талмудической академии, которому и следует загадывать подобного рода загадки. В свой смертный час учитель велит ученикам убрать

утварь от нечистоты и подготовить стул царю Хизкияу, который пришел.

На первый взгляд, эта фраза содержит неразрешимое противоречие. Первая часть опирается на особенность феномена ритуальной нечистоты, хорошо известную адресату рассказчика. Умирая, человек из живого существа превращается в источник ритуальной нечистоты. Мертвое тело — самый активный источник нечистоты, а все, что окажется с ним в контакте в закрытом пространстве (совсем недавно бывшем доме живого человека), воспримет ритуальную нечистоту. Законы ритуальной нечистоты, сегодня почти упраздненные, соблюдались строго и после разрушения Храма. Проводились церемонии очищения от скверны водой, в которой растворяли немного пепла красной коровы. Мудрец, умирая, беспокоится о людях, которые будут жить в доме после него. Его тело, чье превращение в источник ритуальной нечистоты он уже ощущает, для живых станет причиной хлопот. Похоронив его, они будут вынуждены заняться очищением дома и утвари: только утварь, сделанная руками человека, принимает нечистоту. Посему заботливый старец заблаговременно велит вынести утварь, пока жизнь еще теплится в его теле. Это едва ли не самая сильная часть его последнего урока. Даже оставляя мир, следует беспокоиться о нем — о тех, кто станет жить в доме после тебя. В этом же свете следует понимать и вторую часть фразы: вроде бы презрев логику, мудрец велит внести стул, вынося утварь. Речь идет, однако, не просто о предмете мебелировки. Во второй половине последнего высказывания мудреца есть парафраза на пророческий стих из Исаяи: «И утвердится престол [стул, *кисе*] милостью, и воссядет на нем в истине, в шатре Давидовом, судия, ищущий правды и стремящийся к правосудию» (Ис 16:5).

В главе, посвященной грядущему падению моавитянского царства, врага Иудеи, пророк провидит ситуацию, когда покой и идиллия придут в Землю обетованную и милостью утвердится престол царя из дома Давида. Это, по всей видимости, близкий пророку царь Хизкияу. Умирающий мудрец Бен Закай использует стих Исаяи, привлекая его лексику (*тахину кисе* — *ухан кисе*). Стих этот толкуется как мессианский, говорящий об отдохновении от войн и начале правле-

ния царя Мессии, и он не избежал христологических интерпретаций. Радикальные иудейские толкователи говорили, что он повествует о Мессии, грядущем в конце времен (Берешит раба 97:13), а менее радикальные соотносили его не с грядущим, но с прошлым, с правлением благочестивого Хизкияу. И здесь следует вспомнить талмудическое высказывание: «Нет у Израиля Мессии, ибо получили его уже в дни царя Хизкияу» (Вавилонский Талмуд, Сангедрин 98б). Смысл этого высказывания, видимо, в том, что Мессия уже приходил к Израилю в прошлом и теперь следует не ожидать персонального Мессию, но уповать на приближение мессианского периода.

Йоханан бен Закай живет в начале новой эпохи, за его плечами — катастрофа разрушения Храма. В свой последний час он размышляет не только о настоящем и о тех, кого он оставляет в мире. Он думает и о грядущем. Отправляясь в последний путь, внутренним взором он созерцает Мессию, которого Израиль уже получил в эпоху Первого Храма. Мессия не менее реален, чем тот мир, где все еще продолжается жизнь визионера. Потенциально Мессия уже пребывает в этом мире и нуждается в престоле, хотя на самом деле неразличим в стремительном течении дней. Однако стул для мессии в сем мире уже должен быть готов, и располагается этот стул в несколько иной плоскости, где нет разницы между нечистым и чистым, а потому можно, заботясь о сохранении чистоты дома, быть готовым к приему чудесного гостя.

В самом начале сказав, что идет на аудиенцию к Высшему Царю, Бен Закай не встречает Высшего Царя, а встречает царя Хизкияу. Талмудический мудрец не в состоянии и помыслить о том, что он может узреть Бога: даже в самом мистическом своем видении он может разве что увидеть царя Мессию, идущего навстречу. Царь Хизкияу является своего рода персональным Мессией, избавителем нашего героя, и приход его — выражение надежды. Если мудрец уже видит царя Хизкияу, значит, его страх перед тем, куда его ведут — в Ган-Эден или Гееном, — преодолен.

Итак, первоначальное недоумение учеников по поводу слез учителя разрешено, и мудрец отправляется в свой путь, оставив ученикам три урока. В них ему удалось рассказать, как следует думать живому о Боге, как следует ему беспоко-

иться о живущих подле него и после него, и о том, что в мире есть место надежде. Немало, верно?

### *Если кедры охватило пламя...*

Избегая обычно говорить о смерти и об отношении к ней человека, я тем не менее обращаюсь к этой теме. Наверное, мне не следует опасаться испугнуть читателя печалью неизбежного. Нет, конечно, читатель осведомлен: он ведь наверняка уже заглянул в Экклезиаста и в учебник русской грамматики Смирновского, обогативший Набокова и нас знанием «смерть неизбежна», да и собственным житейским опытом успел обзавестись. И все-таки живому человеку свойственно избегать мыслей о смерти. Предназначенный для его существования реальный мир выглядит столь незыблемым и, казалось бы, столь органично дополняет его «я», что, даже говоря о смерти, человек имеет в виду не самое смерть, а жизнь — то, как она выглядит с точки зрения странника, дошедшего до конца пути. И как понятен человеческий соблазн хоть одним глазом заглянуть в тот мир, где его уже нет. Об этом и будет короткий рассказ из Вавилонского Талмуда, который мы прочитаем в этой главе<sup>66</sup>.

Сказал рав Аши Бар-Кипоку: «В тот день что ты скажешь?»

Сказал ему: «Так скажу:

Если кедры охватило пламя,  
то что делать иссопу, вырастающему из стены?  
Если и Левиафан вытасчен удою,  
то что делать мелким рыбешкам?  
Если и реку иссушила засуха,  
то что делать водам прудов?».

Сказал на то Бар-Авин: «Ах, не дай Бог говорить об “огне” и “засухе” применительно к праведнику!

— И что бы ты сказал?» — спросил р. Аши.

— Я сказал бы:

Плачьте о скорбящих, но не о потере!  
Ибо ей покой, а нам восклицать: ой!

<sup>66</sup> См. об этом рассказе также: *Френкель Й. Ийюним...* С. 46–48.

Разгневался рав Аши.

А они ослабили ногами и в тот день не смогли прийти.

Вот ведь верно говорил рав Аши: «Ни Бар-Кипок не преуспел, ни Бар-Авин не преуспел».

*(Вавилонский Талмуд, Моэд Катан 25)*

Главный герой, рав Аши, вавилонский аморай шестого поколения, один из величайших мудрецов своего времени, более полувека возглавлял академию в Суре. Надо полагать, в рамках нашего рассказа мудрец, позволив себе экклезиастические размышления о смерти, раздумывает, по сути дела, о собственной жизни. Он представляет себе день, когда его уже не будет в этом мире, и знавшие его при жизни соберутся подле того, что было им самим, и станут говорить о нем. Они скажут о нем то, что будут помнить, выразят свое впечатление от его жизни. Но его еще недавно значительное присутствие уже не повлияет на тех, кто станет подводить итог его жизни. Он, рав Аши, не сможет поправить тех, кто ошибется в оценке его достижений, и оспорить злонамеренных тоже не сможет.

Не желая оставлять ситуацию вовсе без контроля, мудрец спешит увидеться с двумя современниками, играющими немаловажную роль в жизни вавилонского общества. Бар-Кипок и Бар-Авин — сочинители траурных элегий, профессиональные оплакиватели умерших, по всей видимости, получившие свою профессию по наследству. Траурные элегии создавались в определенном поэтическом стиле и торжественно произносились над смертным одром в присутствии скорбящих. Элегия сочинялась на иврите, стилизованном под библейский, — то есть речь идет о деятельности литературной и не всякому доступной. Подобная практика существовала в Вавилонии — в отличие от Палестины, где умерших оплакивали плакальщицы, специалистки по анафонному пению, а поминальные речи, лишённые поэтических изощрений, произносились, как правило, наставниками или родственниками умершего.

Рав Аши обращается прежде всего к Бар-Кипоку и спрашивает, какой траурный панегирик тот собирается представить над могилой мудреца — панегирик, из коего, надо полагать, мудрец и узнает, чем был для своих современников. На самом же деле этот вопрос выдает настойчивое желание узнать, что

же думают о мудреце все эти люди, пред которыми из года в год разворачивается действие его жизни. Плакиватель, лицо публичное, в глазах мудреца становится представителем других и их персонификацией.

Работник скорби не заставляет себя ждать. В коротком, хорошо сформулированном тексте, в коем без труда обнаруживаются по крайней мере пять библейских аллюзий (Суд 9:15, Зах 10:1, Ав 1:15, 1 Цар 4:33), он оплакивает мудреца в его присутствии. Создается впечатление, будто он то ли уже подготовился к смерти рава Аши, то ли припас заготовки на случай смерти всех великих современников. Столь профессиональный текст не может не впечатлить понимающего слушателя. Великие деревья падают, объятые огнем; Левиафан трепещет в агонии, выловленный банальным орудием рыбака; река, никогда не пересыхающая, погублена засухой! Рисуя картины необратимой катастрофы, Бар-Кипок словно обращается к люду, толпящемуся у могилы, говоря: ну и что с того, что *это* случится и с вами? Мир лишается великого человека, и что за важность в том, что умрут статисты! Тем самым, вероятно, достигается некий катарсис, и просветленный слушатель возвращается с похорон прославленного мудреца в умиротворении. Но это ли желал услышать рав Аши?

Тут на сцену выходит другой работник пробуждающего скорби цеха — Бар-Авин. Он недоволен экзерсисом коллеги и считает нужным объяснить причину недовольства. Мрачная картина катастрофы несравнима со смертью праведника, чья жизнь завершается гармонично, послушная воле божественного провидения, которое благо! Вряд ли сейчас рав Аши волнует именно этот теологический и дидактический нюанс, однако мудрец, не удовлетворенный речью Бар-Кипока, с готовностью склоняет ухо к словам Бар-Авина. И тот речет.

Из элегии Бар-Авина следует, что нет надобности оплакивать смерть праведника — тот, исполнив свой земной путь и совершив предуготовленный ему список добрых дел, удалился от суетного мира и ныне вкушает свой заслуженный (и тяжело заработанный) отдых в иных мирах. Плакивать следует живых, оставшихся в одиночестве, лишенных праведника, чье присутствие само по себе было гарантией безопасности для живущих. Так — весьма обескураживающим для мудреца об-

разом — выясняется, что и Бар-Авин, обращаясь к живущим, говорит о жизни и живых, а не о почившем в бозе знаменитом раве Аши, сколь бы достоин воспоминаний он ни был.

Мудрец гневается. Гневается ли он на шаблонные творения авторов элегий? Или на самого себя, столь суетно вознамерившегося взглянуть в будущее, которое наступит, когда не будет его самого, и даже на это будущее повлиять? Раздосадован ли он тем, что грядущее, как оказалось, принадлежит живым и, сколь ни значителен человек, после смерти ему в будущем места нет. На своем опыте постигнув то, что так бесстрастно говорит Экклезиаст, замечая, что земля пребывает вечно, а поколения сменяют друг друга, мудрец не в силах сохранить экклезиастического спокойствия. И это так понятно — ведь речь идет о его собственной жизни.

Но вернемся к нашим поэтам. Судя по всему, они наказаны внезапной слабостью или болезнью ног и не могут прийти на похороны человека, к чьей смерти так тщательно загодя готовились. За что же они наказаны? Ремесло поэта — слагать тексты. Живые требуют текстов о любви и смерти — пусть волею судьбы Бар-Кипок и Бар-Авин и призваны освещать конец жизненного пути, а не его начало. Вина же их в том, что они говорят неправду. Иссопы будут пышно цвести близ сгоревшего кедра и станут свидетелями произрастания нового дерева. А те, кто, вняв совету Бар-Авина, восплачут не об умершем, но о себе, обездоленных, вряд ли будут искренни до конца, ибо видение окончившейся жизни понуждает грустить, а продолжение жизни вселяет надежду.

Авторы элегий, апеллируя к чувствам скорбящих, злоупотребляют расхожей риторикой и грешат против истины. В рамках не склонного к апологетике талмудического рассказа и мудрец наказан за суетные попытки вырваться за пределы отпущенной ему жизни: когда он умирает, ни один из знаменитых авторов элегий не провожает его. Впрочем, скорее всего, рав Аши этого более и не желал, наученный довольно унижительным опытом выслушивания элегий на собственную смерть. Он уже понял, что никто не сможет правильно оплакать его и оценить — и Бар-Кипок, и Бар-Авин лишены должных способностей. Истинные критерии оценки жизненного пути не в человеческих руках, и современникам не дано до

конца понять человека, жившего среди них, даже если он время от времени станет доводить до всеобщего сведения свой CV. Идеал талмудической мысли — жизнь в стороне от молвы, когда мир не ведает о праведности человека. Человеку следует жить, стараясь исполнять свой долг и быть полезным другому, не уповая на то, что хотя бы в его смертный час сограждане по достоинству оценят его деяния, недруги, раскаявшись, ударят себя в грудь, а затем благодарные потомки из года в год будут приходить к месту упокоения останков. Следует просто жить.

Оптимистичный вывод, не правда ли?

### *О встрече в реке и об оружии, оставленном на берегу*

Этот рассказ, излюбленный современными исследователями талмудической литературы, многое сообщает о культурном мире рассказчиков Вавилонского Талмуда<sup>67</sup>. Этот странный рассказ встречается только раз в этом Талмуде и только в нем, то есть он — продукт вавилонского нарративного творчества, хотя его герои живут в Эрец-Исраэль. Он плохо сочетается с другими рассказами о тех же героях, что, видимо, объясняется его вавилонским происхождением. По сути дела, это рассказ о мужской дружбе между учеными, коей в талмудической культуре уделяется внимание не меньшее, а может, и большее, чем любовным отношениям между женщиной и женщиной. Рассказ весьма грустен: в его начале двое юношей встретятся в водах реки, а в конце — двух мертвых мужей вынесут из дома учения, оставив безмолвных женщин тосковать в опустевших домах. Но предоставим слово самому источнику:

Однажды пребывал рабби Йоханан в водах реки, и, увидев его, Реш Лакиш принял его за женщину и, вонзив свое копьё в дно реки, прыгнул на другой берег.

<sup>67</sup> См., например: *Boyarín D. Carnal Israel*. Berkeley, 1993. P. 212–222; *Kalmin R. Sages, Stories, Authors and Editors in Rabbinic Babylonia*. Atlanta, 1994. P. 1–5.

Сказал ему [р. Йоханан]: «Силу твою — Торе!»

Сказал ему [Реш Лакиш]: «Красу твою — девам!»

Сказал ему: «Если оставишь стезю твою, отдам тебе мою сестру, которая гораздо красивее меня».

Принял условие. Хотел вернуться к оставленным одеждам, но вернуться не смог.

Учил его Писанию, учил его Мишне и сделал его великим мужем.

В один день случился спор в доме учения:

«Меч, нож, дротик и копье, серп ручной и серп жнеца — когда начинают принимать нечистоту? С того момента, как их сотворение завершено».

А когда же их творение считается завершенным?

Рабби Йоханан сказал: «Как только они выходят из горна».

Реш Лакиш сказал: «Как только остудит их в воде».

Рабби Йоханан сказал: «Знает разбойник свое ремесло!»

Реш Лакиш сказал: «Что же ты доброго сделал мне? Там меня называли господином (рабби), и здесь меня называют господином (рабби)».

Сказал рабби Йоханан: «Я сделал тебе добро, я ввел тебя под сень Шхины!»

Помутился разум рабби Йоханана, ослаб Реш Лакиш.

Пришла сестра к рабби Йоханану и плакала перед ним и говорила ему: «Сделай для моих детей!»

Ответил ей: «Оставь сирот твоих, Я поддержу жизнь их» (Иер 49:11).

Сказала ему: «Сделай ради моего вдовства!»

Сказал ей: «...и вдовы твои пусть надеются на Меня» (Там же).

И упокоилась душа рабби Шимона бен Лакиша, и сокрушался о нем рабби Йоханан весьма.

Сказали мудрецы: «Кто пойдет и упокоит его мысли?»

Пойдет рабби Эльазар бен Педат, он учен.

Пошел и сел перед ним. И на каждое слово, сказанное рабби Йохананом, говорил: «Есть у меня аргумент в помощь сказанному!»

Сказал ему: «Тебе далеко до сына Лакиша [...] Тот на всякое слово, сказанное мной, приводил 24 контраргумента, а я на них — 24 разрешения, и таким образом росло учение [...] а ты

мне — “аргумент в помощь сказанному”! Разве я того не знаю, что хорошо говорю?!» И ходил он и рвал свои одежды, и все плакал и вопрошал: «Где ты, сын Лакиша, где ты, сын Лакиша?!»

И так взывал, пока не потерял свои знания, и молились о нем мудрецы, и почил.

(Вавилонский Талмуд, Бава мециа 84)

Чтобы понять завязку нашего рассказа, нужно прежде всего представить его героев. Рабби Йоханана мы уже встречали, и не раз<sup>68</sup>, и все же повторим то, что считает нужным сообщить о нем Вавилонский Талмуд, предваряя наш рассказ. Рабби Йоханан был весьма красив и совершенно безбород. Нам даже рассказывают, чему была подобна эта красота — в бытность рабби Йоханана юношей, надо полагать, ибо с годами следы обретенного жизненного опыта и знаний успешно маскируют прелесть юности. Итак, если вы возьмете новехонький блестящий сосуд и наполните его зернами граната, украсите лепестками алой розы и поставите на подоконник так, чтобы лучи заходящего солнца касались его, отражаясь от разных оттенков багряного, это будет напоминать красоту рабби Йоханана. Сочетание зерен граната и лепестков розы — эстетическая условность, свойственная восточному рассказу, которую читатель может и не разделять, но примечателен сам ход талмудического нарратора: он не пытается описать конкретную человеческую красоту, а нагромождает визуальные образы и создает общее впечатление красоты и ее недолговечности — солнце зайдет, а утром следующего дня и лепестки розы будут несвежи, и зерна граната усохнут. Безбородость героя, которая сообщала ему немножко странное дориангреевское очарование вечной юности, по мнению рассказчика, лишала его благообразия (*хидур паним*), но сыграла важную роль в развитии нашей интриги.

Второй герой, Реш Лакиш — мальчик из хорошей семьи, в беспутной юности избравший стезю гладиатора и разбойника, но впоследствии оставивший преступный мир и ставший звездой мира ученого, правой рукой рабби Йоханана. Эти факты

<sup>68</sup> См. главы «“И пал свет”, или Явление Эроса в Талмуде» и «Кому провидели величие ангелы служения?».

известны и из древних палестинских преданий, но там не сообщается ни о встрече будущих друзей, ни об их расставании. Таким образом, перед нами зачин и концовка истории самой знаменитой мужской дружбы талмудической культуры.

Герой, мудрый и прекрасный собою в безбородости своих молодых лет, плавает в реке в жаркий день. Второй герой, дерзкий и опасный, гладиатор и разбойник, наблюдает за плавающим с берега и решает прыгнуть к нему в реку. Почему? В одной из рукописей объясняется, что он принял нашего прекрасного юношу Йоханана за дева, ибо тот был безбород. А с девой в водах реки гладиатор хотел остудить иной пыл, нежели пыл жаркого палестинского солнца. Каково же было разочарование Реш Лакиша, когда воображаемая дева оказалась талмудическим ученым, который совершенно некстати начал вещать о том, что силу гладиатора следует отдать Торе. Раздражение гладиатора, как оказалось, не менее острого на язык, чем талмудист, выразилось в ответной реплике. Реш Лакиш калькирует фразу Йоханана, говоря, что его красу следовало бы отдать женщинам, тем самым и объясняя вынужденность своего нахождения в обществе ученого, коему он с радостью предпочел бы объятия стговорчивой поселянки, и намекая, что такая красота не пристала мужчине. Рабби Йоханан, в свою очередь, предлагает женолюбивому мачо в жены свою сестру, чья красота превосходит красоту брата, как это случается с представительницами прекрасного пола. Чтобы заслужить руку красавицы, от гладиатора требуется сойти с преступной стези и взойти на стезю учености.

Вновь, как и в рассказе о женитьбе рабби Акивы, мы встречаем модель двойной повенчанности ученого: у него есть жена для продолжения рода и Тора в качестве требовательной возлюбленной. Но это не все — Торе следует отдать свою силу. Поэтому силач не может вернуться туда, где оставил одежду, ведь он уже не прежний гладиатор — он обитатель домов учения, отказавшийся от физической силы и побед на ристалищах, и этот мотив мы еще встретим в рассказе о рабби Эльзаре бен Шимоне<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> См. главу «Сорняки в винограднике, уксус, сын вина, и вес плаща и сумы».

Современные читатели этого рассказа склонны усматривать в вонзании копья в реку эротическую символику — эфемизм мужской страсти, коей объят наш герой. Некоторые даже пренебрегают рукописной версией, где сказано: «принял его за женщину», — и полагают, что римский гладиатор воспылал страстью к эфебу, увиденному в воде. Затем, отринув по совету ученого друга свою мужеложескую страсть и склонив гордую вирильность пред фемининностью наставника, он вступает в регламентированный законом брачный союз и подставляет шею игу Торы. Иные, не отрицая эротики, хотят увидеть здесь отсылку к одному гностическому тексту, в коем воды Иордана обозначают темные страсти, и читать этот рассказ как памфлет на рабби Йоханана. Весьма популярно предложение сравнивать этот сюжет с типичным эллинским эротическим союзом между мужчинами и считать, что перед нами его зеркальное отображение: эфеб пленяет эраста, мужественный воин становится оруженосцем у своего вооруженного Торой женственного друга. Но мне все эти интерпретации кажутся излишними — ведь рассказ и сам достаточно говорит о себе. Двое молодых людей вошли в воды реки, каждый сам по себе, но одному из них уже не суждено вернуться к оставленной на берегу одежде воина и истинного мужа, поскольку он вышел на другую стезю — семьянина и ученого, — и ни копье, ни прежняя одежда, ни былая физическая мощь ему более не нужны. Ранее он был одинок, но из реки выходит не один. Нет, конечно же, рассказчик не имеет в виду женщину. Он обретает друга, который обучит его всем наукам и сделает его великим *мужем*. Мужество ученого превосходит мужество гладиатора, самого мужественного из мужчин римского мира, и, как мы увидим ниже, формируется в сходных условиях мужского соперничества.

Расстанемся с нагими юношами в реке и перейдем ко второму акту нашей грустной истории. Второй акт свершается в академии, где ученые, надо полагать, уже зрелые мужчины, ведут дискуссию об одном параграфе из Мишны. Реш Лакиш, давно покинув палестру и ристалище, уже вполне поднаторел в талмудической диалектике, но в этом, роковом, как мы увидим, споре, ему пригодились не ученые знания, а житейский опыт, коего нет у коллеги-мудреца. Речь шла о законах ри-

туальной чистоты. Ритуальная нечистота, проистекающая от мертвого тела, контагиозна, и любой рукотворный предмет может ее перенять. Металл есть продукт природный и потому к нечистоте не восприимчивый, но лишь до тех пор, пока его не обработают и он не станет артефактом. Когда же металл становится артефактом, то есть орудием или оружием? Несведущему в кузнечном деле рабби Йоханану думается, что вытасченное из горна оружие уже обрело будущую форму и считается завершенным, но сведущий в оружейном деле бывший гладиатор знает, что не закаленный в воде металл ломок и для бранных дел не годится. Так забытое в первом акте на берегу реки копьё возвращается и, вонзаясь в ткань рассказа, разит его героев. Уведенный в плен Торы гладиатор побеждает в ученом споре, руководствуясь правилами нового ристалища, но побежденный мудрец позволяет себе запрещенный прием: будучи не в силах опровергнуть оппонента, он напоминает ему, каким путем тот приобрел знания о закаливании металла. Оказалось, что ученое сообщество все еще считает Реш Лакиша чужим, и тот, кто прошел с ним весь путь с берега реки, где осталась его одежда, на самом деле тоже чужд ему. Ситуация в доме учения представляется Реш Лакишу идентичной палестре или ристалищу. Мир соперничающих мужчин, желающих самоутвердиться и победить конкурента. И только? В минуту разочарования Реш Лакиш однозначно отвечает на этот вопрос. Нет никакой разницы между гладиаторами и учеными мужами — они равны. Уравнивание содружества мудрецов и содружества разбойников нестерпимо для рабби Йоханана, который видит путь от реки к дому учения как последовательный прогресс: привел этого человека под сень Божественного присутствия (Шхины), спас его из пут хаоса и энтропии! Копьё, забытое на берегу реки и внезапно обнаруженное в галахическом тексте, копьё поединков и бранных забав, приводит к новому поединку — лелеемая гармония дружбы между коллегами рушится, и рушится построенный ими мир.

Вместе с тем линии, запущенные в первом акте, приходят к своему логическому завершению. Реш Лакиш, потерявший у реки свою физическую мощь, постепенно слабеет и приближается к смерти. Рабби Йоханан, в речной беседе демон-

стрирующий ум и остроумие, слабеет разумом, охваченный гневом. Он не может простить, не может сжалиться над своим умирающим другом. И даже явление женщины, той самой красавицы, которая была обещана другу в первом акте драмы, не пробуждает в нем сострадания. Женщина взывает к милосердию, мудрец отвечает ей цитатами из Иеремии, вырванными из контекста. Оружие, извлеченное из ножен, обязано поразить, и бывший гладиатор умирает.

После смерти гладиатора мудрец безутешен. Он не может жить без друга, но не без человека Реш Лакиша как такового, а, как это бывает, без того, что друг вносил в их отношения. Оппонента и партнера в жарких спорах потерял рабби Йоханан, и ощущение именно этой утраты невыносимо для него. Когда коллеги пытаются найти замену умершему собеседнику рабби Йоханана и приводят к нему юного мудреца, чьи знания велики, тот только раздражается неравноценностью замены. Беседы друзей были подобны поединку, в коем на каждый выпад зачинателя защищающийся отвечает 24 ударами, на каждый из которых его соперник отвечает 24 своими. Такова воображаемая дискуссия древних мудрецов, она великолепна и жестока, как воинское сражение, как гладиаторская забава на ристалище, но она созидает — из аргументов спора слагаются будущие галахические сочинения. Отвергая ученого эфеба, рабби Йоханан оплакивает утерянного друга, исполняя таким образом то, что следовало бы сделать, идя за гробом. Плач рабби Йоханана невольно вызывает в памяти плач иного воина, оплакивающего своего оруженосца, — Ахилла, скорбящего по Патроклу. Но если тот, тоскуя по умершему, стенает «о, бедра друга», что не оставляет сомнений в интимном характере их дружбы, то рабби Йоханан вспоминает о контраргументах и хитроумных доводах Реш Лакиша. Интимность мужской дружбы в талмудической культуре достигает апогея в рамках интеллектуального поединка, в коем вне зависимости от того, кто победит, а кто проиграет, вектор спора указывает на грядущее.

Оказывается, что раз споры рабби Йоханана и Реш Лакиша вписались в контекст грядущего, расторгнутый тандем больше не нужен. Рабби Йоханан уже не может вернуться в обычную рутину академической жизни и, потеряв соратника,

теряет и все свои знания. А без знания Торы, которая была смыслом его жизни, существование его бессмысленно, и сочувствующие коллеги возносят молитвы о том, чтобы страждущий сподобился покоя. И их молитвы будут услышаны.

Теперь осталось спросить, зачем талмудическая культура рассказывает нам эту странную и тяжелую историю? Следует ли здесь спрашивать «кто виноват?» или «что делать?»? Следует ли искать ключ в неудовлетворенной страсти или в гностических аллюзиях? Или свести перипетии сюжета к панегирику самой крутой из талмудических дискуссий, в коей на каждые 24 выдавалось 24 раза по 24? Мне трудно согласиться с Ричардом Калмином, видящим в этом рассказе вавилонский пасквиль на палестинских мудрецов, критику их неразборчивости в формировании своих рядов и готовности принять в свой избранный состав кого угодно. Высокомерная же вавилонская элита якобы настаивает на поверхностном характере подобных конверсий...

Рассказ вне этих подходов остается — по крайней мере, в моих глазах — исполненным того же болезненного очарования, которого исполнен шекспировский «Гамлет». Служители театра уже унесли трупы со сцены, сопереживание героям отступает на задний план, на передний выходят неотвеченные вопросы, легкое недоумение и желание домыслить. Этот рассказ как никакой другой подпадает под определение открытого произведения, данное Умберто Эко: в открытом произведении недосказанность сюжета настолько полонит читателя, что тот уже не может с ним расстаться и несет его с собой как проклятие, вынужденный постоянно сопоставлять его с событиями жизни и недоуменно разводиться руками, не находя уподоблений.

Несомненным, пожалуй, может быть лишь наблюдение о том, что именно вавилонская талмудическая культура создала рассказ о дружбе мудрецов, которая сильна как смерть и столь же опасна. В этом рассказе вавилонский рассказчик проверяет собственную маскулинность, для надежности сравнивая ее с общепринятым в народе эталоном мачо — будь то рыцарь, богатырь, в нашем случае — гладиатор. Всматриваясь в мир иной маскулинности, рассказчик ощущает преимущество собственной — маскулинности, избегающей арены и битвы и скрывающейся в тиши домов учения, вооруженной не копя-

ми, но словами. Однако оказывается, что и в этих пределах бушуют страсти, а слова разят и даже убивают не хуже копий. И тогда напрашивается вопрос, вопрос дерзкий и опасный, на который один из героев в минуту горечи ответил утвердительно: в чем разница между миром разбойников и миром мудрецов, если и последние могут пролить кровь и отказаться в милосердии? Неужели и пространство дома учения — всего лишь боевая арена? Рассказчик не способен или не хочет давать ответ на этот вопрос, и мы можем лишь присоединиться к его нелегким размышлениям, задумавшись о живых юношах в водах реки, об одежде воина, оставшейся на берегу, и о старцах, отправившихся в последний путь.

### *История жизни и смерти одного праведного тела. Два соперника, женщина одного из них и цена зубной боли*

Далее мы обсудим серию рассказов, взятых из 11-й главы палестинского мидраша Психта де-рав Кагана (VI век) и объединенных не столько темой, сколько личностью главного героя — рабби Эльазара, сына рабби Шимона бар Йохая. Герой, на мой взгляд, заслуживает внимания и как мудрец на фоне других мудрецов Талмуда, и как персонаж занимательных сюжетов. В первом рассказе, правда, он появится лишь мельком, и большая часть сюжета развернется уже после его смерти, однако его незримое присутствие окажет влияние на живых героев.

Выбирая эти тексты, я выплачиваю долг ученику и другу, Захару Рохлину, который некогда просил выбрать для совместного изучения текст, в коем были бы женщины, мудрецы, вино, еда и интересные мысли. Я ответил, что все это, включая дилеммы выбора жизненного пути, ответственности за проступок и ожидания смерти, имеется в цикле рассказов о рабби Эльазаре из Психты и, когда я найду время, мы прочтем с ним весь цикл. Ученик вскоре вернулся из Земли обетованной в Россию, а оттуда выпал ему путь в миры, из коих нет возврата, и так мне и не удалось исполнить обещанное. С тех пор никто больше этих рассказов с меня не взыскивал.

Когда рабби Лазар, сын рабби Шимона бар Йохая, входил в дом учения, лицо Рабби темнело.

И тогда говорил ему его отец: «Видишь, это лев, сын льва, а ты — лев, сын лиса».

Когда тот умер, послал к его жене предложение.

Та в ответном послании сказала: «Сосуд, коим пользовались для святого, используется ли для профанного?»

Сказал ей: «А что он такого сделал, чего я бы не сделал как он?».

Сказала ему: «Когда он изучал Тору сколько полагается и шел отойти ко сну, то говорил: “Страдания Израиля, придите ко мне!” И они к нему приходили. А когда приходило время приступить к изучению Торы, то говорил: “Каждый из вас пусть вернется в свое место!” И они уходили».

Сказал: «И я так сделаю!»

Позвал их. И пришли. Просил их уйти. И не ушли они.

И потому говорят, что тринадцать лет страдал зубной болью Рабби.

Послала ему послание и так сказала: «Слышала я, что в святости восходят, но не нисходят».

*(Псикта де-рав Кагана 11:24)*

Герои нашего рассказа — два таная пятого поколения (II в.), оба — личности незаурядные. Первый — уже известный нам и вообще наиболее известный мудрец, называемый просто Рабби, он же Йеуда а-Наси, или Патриарх, глава палестинских мудрецов в своем поколении и утвержденный Римом главный еврейский чиновник Страны Израиля, ответственный среди прочего за взимание и распределение налогов. Рабби — сын рабана Шимона бен Гамлиэля, потомок Гилеля Старшего в седьмом поколении. Получив титул патриарха по наследству от своего отца, он возвеличил и укрепил статус этого титула, сплотив вокруг себя многих ведущих мудрецов поколения. Нелишним будет заметить, что создание класса мудрецов, близких ко двору патриарха, привело к возникновению оппозиционеров и аутсайдеров. Патриарх был чрезвычайно богат, влиятелен и учен. Ученость его нашла выражение в грандиозном проекте: собрав воедино учение ведущих мудрецов предыдущего поколения, он составил первичный корпус

Мишны. Рожденный в Бейт-Шеарим, в Нижней Галилее, он значительную часть жизни прожил в Ципори, но похоронен в Бейт-Шеарим, где по сей день можно видеть усыпальницу их рода.

Эльазар, сын рабби Шимона бар Йохая, едва ли не самого популярного и радикального мудреца четвертого поколения танаев, унаследовал от отца, коего лишился в достаточно юном возрасте, лишь имя. Несмотря на отдельные упоминания о юных годах Эльазара в доме учения, создается впечатление (которое подтвердится при прочтении иных рассказов из Псикты), что молодость свою этот обладающий огромной физической силой человек употребил в основном не на ученые штудии, а, в частности, искал свое место в иерархии римских властей несмотря на то, что был сыном противника Римской империи, вынужденного уйти в изгнание вследствие конфронтации с властями. Житель деревни Мерон, он много странствовал по стране и, видимо, время от времени оказывался в тех домах учения (в Ципори или в Бейт-Шеарим), в коих пребывал и Рабби, бывший, очевидно, моложе рабби Эльазара. Как следует из недвусмысленного замечания рассказчика, появление богатыря и бахвала в доме учения вызывало явную подавленность у многообещающего отпрыска рода Гилея. Отчего же?

Юный Йеуда, по всей видимости, воспринимает Эльазара как соперника. Интеллектуальная среда нередко тождественна в системе межчеловеческих отношений арене или палестре — мужчины там соревнуются друг с другом, и соревнование легко принимает черты соперничества. О подобии маскулинных забав и интеллектуальных споров мы уже говорили, обсуждая отношения рабби Йоханана и Реш Лакиша. Сама возможность соперничества и вражды в цехе ученых нередко подвергалась осуждению. Наверное, и юный Йеуда был обескуражен силой чувств, пробуждаемой соперником, но ничего не мог с собой поделать, и негативные эти чувства отражались на его лице всякий раз, когда соперник входил в дом. Из слов утешения, которые отец говорит сыну, надо заключить, что соперник будущего Рабби был более удачлив в своем волокитстве за Торой. Раббан Шимон бен Гамлиэль был патриархом в сложный период, последовавший за восстанием Бар-Кохбы и гонениями Адриана. Мы мало что знаем о

его деятельности, но для того, чтобы сохранить свой статус в столь сложный период, он наверняка должен был обладать дипломатическими способностями и хитростью упомянутого им лиса. В среде мудрецов у него было немало противников, и двое из них — рабби Меир и рабби Натан — пытались сместить его с поста главы мудрецов, но безуспешно. Раббан Шимон бен Гамлиэль объясняет своему сыну превосходство рабби Эльазара в Торе тем, что тот обладает лучшей наследственностью — его отец был великим человеком, львом. Себя он оценивает несколько ниже, но вместе с тем намекает, что, не будучи равным покойному р. Шимону бар Йохаю, он обладает иными качествами, быть может, не менее ценными. Так, лис может быть удачливее льва. Сыновья же двух мудрецов оба львы, оба велики в Торе. Лисья подоплека в характере рабби Йеуды, намекает отец, делает его менее блестящим и популярным, чем его оппонент, но облачает его властью. Но утешение отца, каким бы искренним оно ни было, лишь укрепляет постылую ситуацию соперничества, в коем нет равенства и лучшим все-таки является иной.

Смерть вмешивается в ход сюжета, и, казалось бы, история соперничества двух мудрецов в доме учения заканчивается: умерший не может более учить Тору. Но нет, соперничество не ограничивается Торой. Рабби Эльазар умирает, оставив после себя вдову, а Рабби уже к тому времени вдов и ищет себе вторую жену. Почему он хочет жениться на вдове соперника? Только ли потому, что она привлекательна и, следует полагать, хорошего рода? Или эхо бывшего соперничества заставляет героя искать ее руки? Рассказчик не помогает нам выйти из этих сомнений, и соперничество вокруг обладания Торой, оборванное смертью, преобразуется в новую форму. В ответ на формальное предложение замужества вдова отвечает стилизованным посланием на мишнаитском иврите, выделяющемся на фоне арамейского текста рассказа. Форма послания напоминает вопрос, открывающий талмудическую дискуссию, но вопрос мнимый, то есть риторический, ответ на него — в самой формулировке вопроса. Вопрос, казалось бы, отталкивается от галахических реалий: жертвенное животное или зерно, предназначенное к сакральному использованию, не подлежит использованию профанному — из него

уже не приготовить еды для свадебной пирушки. Так женщина, предназначенная для того, чтобы быть подругой рабби Эльазара (феминисты в наших рядах непременно скажут, что формулировка эта выдержана в духе андроцентричной культуры, и будут правы, что не помешает нам насладиться ею), не может стать супругой его оппонента. Так во втором акте нашего драматического соперничества женщина в еще более радикальной форме повторяет заключение отца героя: ему не возобладать над соперником, даже когда тот уже мертв.

Ситуация, в которой оказывается Рабби, выводит его из состояния столь подобающего мудрецу равновесия, и годами накопленная фрустрация заставляет его, забыв о почестях и власти, возопить на простом арамейском языке, вопрошая, чем же соперник лучше его. Явным образом, Рабби полагает, что в изучении Торы он успел уже превзойти покойного. Да и вообще это не та область, в коей женщина, даже столь мудрая и остроязычная, как вдова соперника, компетентна судить. В чем же настолько предпочтительней умерший, что брак с живым она сравнивает с профанацией священного? И та отвечает, и из ее ответа следует, что многие годы ее муж вел жизнь тайного аскета, призывая на себя страдания Израиля и тем самым облегчая страдания современников. Впоследствии, ознакомившись с несколькими необычными особенностями деятельности рабби Эльазара, мы поймем, почему на каком-то этапе своей жизни он становится аскетом и избирает путь страдания. Страдает он в те моменты, когда скрыт от взоров сограждан. Поутру же он возвращается к своей обычной стезе — к Торе. Чарующий, хотя и не лишенный жестокости образ аскетического служения захватывает Рабби, и он с готовностью спешит подражать сопернику. Но его выбор продиктован не осознанным намерением принять на себя страдания, а соперничеством — в самом решении принять страдание содержится расчет. И мудрец наказан за суетный компонент своего решения, и добровольно принятое страдание становится его персональным страданием — зубной болью, не оставившей его 13 лет. В этом наш рассказ накладывается на другой, прочитанный нами ранее<sup>70</sup>, — там тоже речь идет

<sup>70</sup> См. главу «Мясо и уроки милосердия».

о 13 годах зубной боли Рабби, но причина страдания и способ его разрешения указаны иные. Видимо, более поздние рассказчики старались найти рациональное объяснение страданиям праведного мудреца.

Так Рабби не удастся получить женщину соперника, слова которой завершают рассказ — вновь в форме хорошо стилизованного под мишнаитский параграф предложения: «В святости восходят, но не нисходят». Вдова сравнивает жизнь женщины с неким процессом посвящения, ведь не случайно и сам обряд венчания на иврите называется *кидушин*, «посвящение». Согласно логике посвящения, не только то, что было посвящено, не может стать уделом профанного, но и в святости есть градации, и то, что было посвящено в жертву Всевышнему, не может стать мирной жертвой, от коей вкушают паломники. Так, единожды обручившись (на иврите: *мекудешет*, «освятившись») с рабби Эльазаром — львом, сыном льва, она не может стать женой Рабби — львом, сыном лиса, хотя сакральный элемент его новообретенного аскетического опыта нельзя отрицать. За время, прошедшее от первого до второго послания вдовы, Рабби, в ее глазах, перешел из категории профанного в категорию сакрального, но остался на низких ступенях последнего. Жестокость женщины, отвергающей столь уважаемого талмудическим рассказчиком героя и отпускающей в его адрес хорошо сформулированные иронические замечания, беспримерна в талмудической литературе. Рассказчик отнюдь не защищает Рабби, но представляет его терзаемым предосудительными чувствами соперничества и выбирающим стезю аскетизма, руководствуясь сторонними побуждениями. Героиня, будучи женщиной, чужда миру мудрецов, и потому слова укоризны и оценки в ее устах приобретают добавочную силу. В рамках коллизии рассказа герои обрели понимание своей сущности, и каждый из них ушел своим путем. Тень большого человека прошла через рассказ, оставив след в жизнях героев, но его самого мы не увидели. Дождемся этой встречи в следующем рассказе.

## *Хлеб, вино и юность героя*

В рассказе, прочитанном в прошлый раз, мы познакомились с нашим героем, точнее, с тем впечатлением, какое он оставил по себе у своей жены и своего соперника. Теперь мы вернемся к жизни рабби Эльазара, к основополагающему ее этапу — юности, и увидим, из каких противоположностей складывалась личность мудреца, начавшего свой жизненный путь гедонистом и бахвалом и ставшего со временем трагическим аскетом. Мы познакомимся с двумя короткими рассказами, в коих рассказчик с добродушным юмором представляет своего юного героя этаким Гаргантюа, в котором проглядывает образ будущего мудреца.

История о рабби Эльазаре, сыне рабби Шимона. Пришли погонщики ослов в их город, пошли делать покупки и увидели его сидящим у очага: мать его подает хлеба, а он ест, она подает, а он ест, пока не съел весь замес, что она испекла.

Сказали: «Ох, верно, злой змей живет в его кишках!»

Услышал их голоса. Что сделал? Взял их ослов и вознес их на крышу дома.

Пошли и пожаловались его отцу.

Сказал им: «Может, он дурное слово от вас услышал?»

Ответили: «Видели мы его сидящим у очага: мать его подает хлеба, а он ест, она подает, а он ест, пока не съел весь замес, что она пекла, — и сказали: “Ох, верно, злой змей живет в его кишках!»

Сказал им: «А разве он от вашего ел? Сотворивший его сотворил ему и его пропитание. Однако пойдите к нему и скажите ему от моего имени, и он спустит вам ваших ослов».

Пошли, сказали ему, и второе чудо было сильнее первого! Ибо вознося, подымал ослов одного за другим, а спуская, тащил ослов по паре.

*(Псикта де-рав Кагана 11:18)*

Юный герой и его отец проживают в небольшом городке Мерон. Деревенские жители, промышляющие извозом, приходят в город и, покупая у горожан корм для ослов и хлеб для себя, оказываются свидетелями жанровой сцен-

ки, могущей украсить страницы Рабле. Во время завтрака юный богатырь поедает свежесдобитые хлеба, пока вся выпечка не исчезает в его утробе. Как это будет следовать из других рассказов, юный герой — человек необычайной силы, его экстраординарно мощное тело, согласно физиологическим представлениям рассказчика, требует особенного количества еды. Богатырские способности юноши неизвестны погонщикам ослов, у которых его чрезвычайный аппетит вызывает ужас, и они находят ему объяснение, не лишённое иронии: в кишках юноши поселился злой змей, который пожирает его пищу, не позволяя тому насытиться. Быть чудовищным гибридом из змея и человека не по сердцу юному силачу, он сердится и парирует шутку погонщиков ослов действием, с его точки зрения, также не лишённым юмора. Он возносит ослов своих обидчиков на крышу дома, оставляя их владельцев раздосадованно взирать на свой источник дохода снизу вверх.

Смех вызывает нечто вполне обычное, но выведенное за рамки привычного. Как правило, смех вызывает маленькая жестокость. Она необходима для того, чтобы пробудить у смеющегося наслаждение по поводу того, что ему самому этой жестокости удалось избежать. Важно, чтобы она оставалась маленькой, не чрезмерной, иначе появится сострадание и будет уже не до смеху. Насмешливые погонщики поселили в кишках юноши прожорливого змея, а тот, насмешничая, поселил ослов насмешников на крыше дома. На войне как на войне.

Осмеянные погонщики, которым вовсе не смешно, желая разрешить конфликт, идут к отцу юноши, знаменитому и всеми почитаемому рабби Шимону бар Йохаю, с тем, чтобы пожаловаться на хулиганство сына. Там, в присутствии старого мудреца, погонщики — для усиления комического эффекта — волею рассказчика вынуждены повторить всю историю с самого начала до бесславного конца. Мудрец находит нужным укорить погонщиков за насмешку над сыном, указывая на иной, теологический аспект различий между людьми. Даже то, что кажется нам гротескным, чрезмерным, на самом деле оправдано замыслом Творца. Человек, нуждающийся в огромных количествах пищи, обладает те-

лом, способным совершать экстраординарные действия: с легкостью поднимать ослов на крышу и с не меньшей легкостью спускать их оттуда.

Осталось только понять, зачем будущему мудрецу так много физической силы? Ведь его удел — пребывать в размышлениях и чтении, а сила потребна разве что атлету на арене или борцу на ристалище. Этот рассказ не даст ответа на наш вопрос, но один из последующих рассказов этого цикла как раз и будет заниматься вопросами силы и слабости, и мы посвятим ему очередную колонку. Из этого же рассказа мы почерпнем немаловажную для талмудического иудаизма идею толерантности к иному, странному, пусть даже пугающему. Все человеческие странности предусмотрены матрицей творения, и Божественное провидение находит им применение. Распространенное представление о том, что силач глуп, а мудрец слаб, не является эмпирическим законом и может быть вовсе ошибочным. Мудрецу попросту не нужна большая физическая сила, так как для посвящения себя Торе ему достаточно развитого ума. Силач находится в состоянии более сложном. Для подвигов ему, казалось бы, прежде всего нужна сила, а не схоластические способности мудреца, но что же будет, если он решит тоже посвятить себя Торе? Потребна ли ему мудрость того или иного сорта в каждодневных ситуациях? Из нашего рассказа следует, что безмолвствующий богатырь отнюдь не лишен остроты ума, ведь, не сказав ни слова, он должным образом проучил погонщиков ослов. Далее мы увидим нашего героя на застолье ученых людей и познакомимся с одним из наиболее замечательных, на мой взгляд, образцов талмудического остроумия.

Рабби Эльазар, сын рабби Шимона, пошел к своему тестю рабби Шимону, сыну Лаконии. Зарезал в его честь быка, испек ему хлебов и открыл ему бочонок вина. И наливал ему, а тот пил, и наливал ему, а тот пил.

Сказал ему: «Может быть, слышал ты от отца твоего, каков урок чаши?»

Ответил ему: «Чашу обычного вина достаточно испить одну. Охлажденного вина — две. Горячего вина — три. Однако, говоря это, мудрецы не подразумевали твоих чаш, ибо они малы, и

не твоего вина — ибо оно хорошо, и не моей утробы — ибо она велика».

(*Псикта де-рав Кагана 11:20*)

Из рассказа следует, что наш герой уже женат (видимо, на той самой остроумной женщине, в прошлом рассказе отказавшей Йеуде Патриарху), и его тесть — один из главных танаев эпохи. Как полагается радушному хозяину, он готовит пир, встречая зятя, а будучи осведомлен о более чем здоровом аппетите последнего, заботится об уже знакомом нам количестве хлеба, забивает быка и готовит бочок вина. Количество поглощаемой зятем еды не вызывает у тестя ни удивления, ни недовольства. Но дело доходит до вина. Вина того времени изготавливались и хранились несколько иначе, чем сегодня; они обладали достаточно резким вкусом, высоким содержанием алкоголя и пьянили чрезвычайно<sup>71</sup>. Во время трапез и симпозиумов виночерпий, — как правило, слуга или раб — зачерпывал вино из специального сосуда, стоящего посреди зала, и наливал его в пиршественную чашу гостя, смешивая с водой. Желая почтить зятя, тесть сам наполняет его пиршественную чашу вином, и количество выпиваемого зятем сока лозы виноградной вызывает беспокойство у мудреца. И тогда, как это принято на симпозиумах, тесть задает ученый вопрос, отталкивающийся от церемониального винопития.

«Каков урок чаши?» — вопрос двусмысленный. Казалось бы, оперируя галахической терминологией, мудрец вопрошает о том, каков минимальный размер чаши, из которой можно выпить регламентированное галахой количество вина, и этот размер определен<sup>72</sup>. Или же он хочет узнать минимальное количество вина, которое следует гостю, послушному талмудическим нормам, испить во время трапезы. Интересно, что в такой форме подобный вопрос нигде в талмудической литературе не обсуждается.

Обсуждается обычно максимальное количество чаш, которое следует испить на пирах того или иного типа. Так, в

<sup>71</sup> *Lissarrague F. Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec. Paris, 1987.*

<sup>72</sup> См. Иерусалимский Талмуд, Шаббат 8:1 11а.

Иерусалимском Талмуде говорится, что на пасхальном седере следует испить четыре чаши (хотя один талмудический мудрец жаловался, что четыре пасхальные чаши причиняют ему головную боль, продолжающуюся до праздника Шавуот), а на поминальной трапезе в доме скорбящего — десять чаш, из коих пять во время трапезы, две — до и три — после<sup>73</sup>. Использование вина на пирах сакрализовано, но так как люди были знакомы с тяжкими последствиями опьянения, галаха пытается ограничить верхнюю границу нормы, а вовсе не нижнюю. Таким образом, рабби Шимон своим вопросом подстраивает ловушку энергично выпивающему Эльазару, ожидая отрицательного ответа: «Нет, не учил меня отец подобной галахе», — с тем, чтобы насладиться той двусмысленностью, которую этот ответ обретет, будучи признанием в пьянстве.

Но иной ответ в устах любителя вина не оставляет себя ждать. Оказывается, норма подобного рода, указывающая нижний предел того, сколько можно выпить на пиру, действительно существует. Согласно ей, можно ограничиться одной чашей вина, двумя — охлажденного вина (которое, видимо, более разведено водой, чем обычное) и тремя — горячего, теряющего долю алкоголя при нагревании. Далее Эльазар возмещает тестю за его не лишенный насмешки вопрос. «Однако, говоря это, мудрецы не подразумевали твоих чаш, ибо они малы, и не твоего вина — ибо оно хорошо, и не моей утробы — ибо она велика». Говоря о размере чаш, он намекает на то, что рабби Шимон потчует своих гостей вином не в том количестве, в коем это обычно принято делать, но тут же компенсирует этот укоризненный намек хвалой хозяйскому вину, а в конце выказывает идею, объединяющую этот рассказ с предыдущим и представляющую в качестве аргумента свою физиологическую специфику. Нормы, предписанные обществом, всегда относительны и подразумевают средне-статистических людей, но не людей из ряда вон выходящих. Скромно, но настойчиво этот Гаргантюа, остроумный, как Пантагрюэль, утверждает свое право быть несколько иным.

Итак, мы познакомились с юностью нашего героя. Покамест он останется для нас только своеобразным Гаргантюа в

<sup>73</sup> Иерусалимский Талмуд, Брахот 3:1 6а; Псахим 10:1 37г.

сени талмудических норм, слоняющимся из дома отца в дом тестя, но в следующий раз мы увидим, как наш богатырь выйдет в большой мир, полный испытаний.

### *Сорняки в винограднике, уксус, сын вина, и вес плаща и сумы*

Мы продолжаем читать один из немногих в талмудической литературе биографических циклов рассказов — о рабби Эльзаре, сыне рабби Шимона, мудреце необычном и, как мы сейчас увидим, не всегда принимаемом своими братьями.

Р. Лазар, сын р. Шимона, назначен был архирипариусом и казнил людей, подлежащих смерти.

И взывал к нему р. Йеошуа бен Карха, и называл его «уксус, сын вина».

Сказал ему: «Отчего ты называешь меня “уксус, сын вина”, разве не сорняки в винограднике, подлежащие выпалыванию, выполал я?!»

Ответил ему: «А если бы отказался?! Следовало бы тебе бежать на край земли и предоставить хозяину виноградника выпалывать свои сорняки».

*(Псикта де-рав Кагана 11:19)*

Наш герой выходит из дома родителей своих в огромный, полный испытаний мир и приступает к активной деятельности. Судя по всему, его великий отец к этому времени успевает умереть — иначе трудно понять его отсутствие в рассказе. Эльзар, оставив очаг родного дома, становится *архилипарин*, арамеизм от греческого слова *архирипариус*. *Рипариус* — чиновник, ответственный за сбор налогов, а префикс «архи» передает превосходную степень, что само по себе странно, ибо более одного рипариуса на местность римляне не назначали. Что в устах рассказчика значит эта должность, сказать трудно, но несомненно то, что сыну опального мудреца удалось получить должность весьма высокую и подразумевающую тесное сотрудничество с римскими властями.

ми. Новая должность, по-видимому, принесла р. Эльазару благополучие, но, будучи облеченным властью, наш герой оказывается перед необходимостью вершить суд и выносить смертные приговоры согласно римскому закону. Будущий законоучитель, очевидно, видит себя реформатором мира, в коем хочет установить порядок, и потому готов применять на практике римский закон, суровый к преступникам, невзирая на то, что еврейскому праву подобная суровость чужда.

Позиция нашего героя противоречит отношению, принятому в среде талмудических мудрецов того поколения, и это противоречие находит свое выражение в диалоге между р. Эльазаром и р. Йеошуа бен Кархой, ровесником его отца. Старший мудрец, гневающийся на молодого, называет его «уксус, сын вина». Уксус, как правило, изготавливался из такого винного сусла, из которого не получилось вина. То есть уксус — продукт полезный, но вообще-то побочный. Не ради него виноградари собирали плоды виноградной лозы, выдавливали их сок и терпеливо ожидали брожения. Рожденный в роду мудрецов, Эльазар должен был превратиться из плода лозы виноградной в благородный напиток — вино, а вместо этого он — уксус, сотрудничающий с чужаками.

Эльазар тяжело реагирует на упрек, иносказательно представляющий его недостойным сыном великого отца. Он пытается парировать, заимствуя у оппонента прежде всего метафору виноградарства и возводя ее на теологическую высоту. В словах Эльазара звучит намек на притчу о виноградаре из Книги Исаяи. Там Бог — виноградарь, и Он скорбит о тщательно возвращенном им винограднике — Израиле, плоды которого принесли ему разочарование. И в притче Эльазара речь идет о винограднике, в коем есть нечто, способное огорчить виноградаря, — сорняки. Наш герой считает себя своего рода хранителем виноградника, усматривая в своей деятельности важный религиозный момент. Вмешиваясь в происходящее в обществе и преследуя преступников, казня их, он выпалывает сорняки из народа-виноградника, тем самым позволяя народу правильно развиваться и приносить хорошие плоды. Строгие законы римлян, с точки зрения нашего героя, выражают божественную волю, которую он, Эльазар, воплощает в жизнь.

В отличие от Эльзара старый мудрец, по-видимому, не одобряет идею сотрудничества с римлянами вообще и активную позицию молодого в частности. Он напоминает собеседнику, что его отец в свое время предпочел изгнание, и полагает, что и сыну было бы предпочтительней сбежать из страны, чем принять столь опасную должность. Иронические слова р. Йегошуа о том, что хозяин виноградника сам займется его прополкой, отражают важную установку еврейского права, согласно которой суд в ситуации самого ничтожного сомнения предпочитает не наказывать даже почти заведомого убийцу смертной казнью, предоставляя божественному правосудию заменить людское. Рассказчик показывает читателю две эти противоположные точки зрения, не вмешиваясь в изложенное и не сообщая, чья позиция кажется ему убедительнее. Скорее всего, он не разделяет позицию нашего героя, но понимает ее интенцию: навести порядок в мире — это так привлекательно... Но какой ценой!

Так, щемящим тоном неприятия Эльзара средой его отца, заканчивается этот рассказ. Интересно, что рассказ этот добрался до талмудистов в Сасанидской Персии и был пересказан в Вавилонском Талмуде, дополненный деталями и мотивами, заимствованными из окружающей среды. Там герой предаёт некоего преступника смертной казни, но почти против своей воли, мучается угрызениями совести и подвергает свою плоть истязанию в качестве своего рода ордалии, которая должна ответить на вопрос, есть ли грех в содеянном, и приходит к заключению, что нет. Апологетическая тенденция вавилонского рассказчика явна, но мы останемся с палестинской версией и перейдем к следующему рассказу.

Р. Лазар бар Шимон был назначен на должность ответственного за ангарию и руководил работами. Однажды пришел к нему в обличье старца пророк Элияу, да будет упомянут к благу, и попросил подыскать ему тягловое животное.

Спросил его: «Что ты собираешься нагрузить на него?»

Ответил ему: «Мою старую суму, мой плащ, и сам я поеду верхом».

Сказал р. Эльзар бар Шимон: «Смотрите, этот старец, которого я могу взвалить на себя и отнести на край света, просит приготовить ему скотину».

Что сделал? Взвалил его на себя и понес по горам и долинам, нес его по полям через колючки и тернии, пока не стал ему тяжел его груз.

Сказал ему: «Старик, старик, стань полегче, а то я тебя сброшу».

Спросил его: «Не хочешь ли немного отдохнуть?»

Сказал ему: «Да!»

Что сделал? Привел его на какое-то поле, посадил под какое-то дерево и дал ему есть и пить. После того, как тот поел и утолил жажду, спросил его старец: «И зачем тебе эта беготня? Не лучше ли тебе заняться делом своих предков?»

Спросил его: «А ты сможешь меня научить?»

Сказал ему: «Да!»

Говорят, что тринадцать лет учил его Элияу, да будет упомянут к благу, пока тот не знал всю Сифру (Торат коаним). Говорят, что после того, как он узнал Сифру, даже плаща не мог поднять.

И вновь рассказ говорит о ситуации, в которой наш герой получает должность от римлян. Греческое слово «ангария» обозначает мобилизацию транспортных средств и тягловых животных на общественные или государственные нужды. Наш герой становится ответственным за этот немаловажный процесс, и рассказчик поясняет, что р. Эльзар имел также полномочия распределять работы. Надо полагать, в его распоряжении находились тягловые животные и их погонщики, коих следовало использовать либо на нужды города, либо на нужды сильных мира сего. Бессмертный Илия-пророк перед новоиспеченным начальником предстает неузнанным, в виде старца, чья значительность сомнительна, и потому его явление перед Эльзаром и его сотрудниками кажется нелепым и вызывает либо недоумение, либо смех. Обратим внимание на то, что в начале истории упоминаются сума и плащ. Сума необходима для того, чтобы объяснить, откуда возьмутся еда и питье, которыми Элияу угостит р. Эльзара в середине рассказа. Плащ, подобно тоге римского мира, — наиболее типичный элемент обличья почтенного старца, а стало быть, и талмудического мудреца. Плащ в начале рассказа предваряет плащ р. Эльзара в конце рассказа — облачение мудреца, которое придет на смену суетным обличиям его прежней жизни.

Пророку Элияу необходим осел, чтобы везти его самого и его вещи, потому что посвятивший жизнь изучению Торы не в состоянии сам нести даже собственный плащ. Увидев фигуру старца и оценив ее как комическую, Эльазар обращается к своим сотрудникам, хвастаясь собственной силой. Бахвальство — элемент духовной пустоты, от коего герой разрешится к концу утомительной прогулки, а беседа наедине под деревом будет противопоставлена бахвальству в начале рассказа. Р. Эльазар, в начале — бахвал, силач, здоровяк, представляет себя чуждым учености, а в конце он — слабый телом знаток Торы<sup>74</sup>. Элияу в начале рассказа — слабый и странный старец, объект насмешек, к концу же он становится всеведущим наставником.

Слово «беготня», которым пророк называет действия Эльазара, имеет двойное значение. С одной стороны, это собственно беготня по горам и долинам, когда силач желает продемонстрировать свою силу и готовность отнести старца «на край света» и даже не удосуживается узнать, куда на самом деле тот хотел попасть. С другой — это жизненный путь р. Эльазара, с точки зрения Элияу, лишенный подлинной цели, духовных и нравственных ориентиров.

Рассказчику представляется чрезвычайно важной обратная пропорция между знанием Торы и физической силой. Не то чтобы физическая сила казалась ему ненужной или порочной, но она пристала невежде и бахвалу в той же степени, в коей плащ пристоеен мудрецу. Невежда в начале рассказа обладает физической мощью, знаток Торы в конце телесно слаб. По всей видимости, имеется в виду, что тот, кто учит Тору, живет в особых условиях, в которых физическая сила не требуется, а требуется, наоборот, скромность и послушание учителю. Р. Эльазар, пренебрегший своей мощью, обрел чудесного учителя, таинственного пророка, который теперь, когда от нашего героя отвернулись соратники отца, обучил его тому, что он не удостоился выучить из уст отца. Так богатырь становится ученым.

<sup>74</sup> Мотив потери силы после обретения Торы достиг и вавилонских рассказчиков — см. главу «О встрече в реке и об оружии, оставленном на берегу».

## *О жизни и смерти одного праведного тела*

Биографически цикл рассказов о р. Эльзаре бар Шимоне подходит к концу и завершается смертью героя, которая, как известно, неизбежна.

Рабби Лазар бар Шимон ослаб. Однажды оголилось его плечо, и увидел он, что его жена то плачет, то смеется.

Сказал ей: «Клянусь, я знаю, почему ты смеялась и почему ты плакала! Смеялась, говоря про себя: “Хороша была моя доля в этом мире, ибо я была вблизи этого праведного тела”. А плакала ты, говоря так: “Горе этому телу, что идет в тлен”. И верно, я умираю, но гниение не властно надо мной, только лишь один червь вгрызется у меня за ухом. А все потому, что однажды вошел я в синагогу и услышал голос человека, говорившего негоднее, и усомнился я, следует ли его наказывать, и не наказал».

А когда умер, то так случилось, что был похоронен в Гуш-Халаве.

И являлся рабби Шимон бар Йохай жителям Мерона и говорил им: «Мое правое око! Неужели не удостоился я того, чтобы вернули мне его?!»

И ходили жители Мерона в Гуш-Халав, чтобы перенести его, но встречали их жители Гуш-Халава дубинками и колами. Однажды, в канун Великого поста, решили мероняне: «Вот настало время для того, чтобы перенести его, пока те заняты!» И когда они вышли за город, пришли два огненных змея и шли перед ними. Сказали: «Видимо, настал час его принести!». А когда вошли в пещеру, встали два огненных змея на стражу. Сказали: «Кто войдет и принесет его?» Сказала его жена: «Я пойду и принесу его! Ведь есть у меня знак!» Вошла, нашла его и стала его переносить, но тут обнаружила того могильного червя, что вгрызался у него за ухом. Хотела удалить его, но услышала Бат-Коль, говорящую: «Оставь! Позволь заимодавцу взыскать свой долг». Вынесли его и принесли к его отцу. Говорят, что с того часа не являлся более рабби Шимон бар Йохай меронянам.

*(Псикта де-рав Кагана 11:23)*

Мы уже наблюдали, как в рассказах о рабби Эльзаре, сыне рабби Шимона, вновь и вновь возникало его тело: шла

ли речь о его телесной мощи, проявляющейся и в богатырском молодечестве, и в поглощении пищи, и в винопитии, или о добровольном отказе от тех преимуществ, которые дает физическая сила, или же о принятии страданий, также вполне телесных. В начале данного рассказа уже намеченная ранее коллизия между телесной мощью и уничтожением плоти представлена очень зримо и откровенно. Некогда могучее тело мудреца ослабло от страданий, уже не добровольно принятых, но предвещающих последний час. Беспомощный в своей болезни, он не следит за состоянием своих одежд, и его обнаженное плечо предстает взору жены, той самой гордой дочери рабби Шимона из Лаконии, что отвергнет сватовство самого рабби Йеуды Патриарха. Та, что была интимно знакома с телом этого человека в дни его могущества, теперь видит его в состоянии почти детской незащитности, и противоречивые эмоции охватывают ее, проявляясь то в плаче, то в смехе (или, возможно, в улыбке — следует помнить, что древние языки не делали различия между смехом и улыбкой). Мудрец и на смертном одре прежде всего комментатор — он дает объяснение странному поведению жены. Смех говорит о разделенном счастье их совместного телесного бытия, а плач — о сокрушении по поводу неизбежного разрушения возлюбленного тела, которое скоро станет добычей могильного червя.

Интересно, что мудрец пользуется редкой арамейской идиомой *гуфа цадика* — «праведное тело». В тех немногих случаях, когда эта идиома употребляется в раввинистической литературе, речь идет о телесных испытаниях героя — боли, страданиях, ощущении конечности своего существования. Здесь следует, пожалуй, вновь вспомнить о том, что феноменолог Морис Мерло-Понти утверждал, будто мы напрасно соотносим свое «я» только с душой, предпочитая видеть в теле лишь вместилище души, тогда как у тела есть свой личностный опыт и в нем также пребывает часть нашего «я». Так, довольно двусмысленно, рабби Эльзар бар Шимон называет себя «праведным телом», имея в виду весь многообразный телесный опыт, ставший частью его собственного «я». Говоря любимой женщине о неизбежном расставании, он утешает ее тем, что — вопреки законам природы — его тело не будет

подвержено тлению, лишь только одна его часть — ухо — будет доступна могильному червю.

Концепция телесного наказания свыше за совершенный грех нередко встречается как в еврейских, так и в христианских писаниях античности. Ухо нашего героя было связано с грешным поступком: некогда он услышал неподобающие слова в синагоге и не наказал негодника, хотя и мог. Рассказчик не уточняет, в чем заключалась преступность слов того синагогального оратора, но, если принять во внимание время действия, можно предположить, что то был гностик, или христианин, или какой-либо еще внутрииудейский «иной», которого рабби Эльазар в тот период своей жизни не счел нужным наказывать и изгонять из синагоги. Рассказчик же находится на иной позиции, используя историю телесного наказания мудреца как предостережение людям, которые в сомнительных случаях предпочитает позицию невмешательства. Эффект усиливается тем, что нам известно о герое из предыдущих рассказов: он был человеком с активной гражданской позицией, готовым вмешиваться в ход событий и вершить суд над теми, кто в его глазах подлежал суду.

Помимо концепции телесного наказания существует и другая древняя концепция, согласно которой цельность мертвого тела и его сопротивляемость процессам деструкции отражают праведность покойника. Цельность тела рабби Эльазара могла бы быть абсолютной, но небольшой проступок, совершенный им некогда, приведет к тому, что медленный деструктивный процесс начнется у его уха. В остальном же сохранность праведного тела надежно свидетельствует о том, что при жизни его члены не были задействованы ни в каких грешных поступках. Эта тема влияния греха на тело не очень популярна в раввинистической литературе, и здесь она возникает с определенной целью. Как мы помним из предыдущих встреч с рабби Эльазаром, мудрец не чурался поступков сомнительных с точки зрения современников и нередко подвергался осуждению коллег. Посмертная цельность его кожных покровов свидетельствует всем о его безгрешности при жизни, несмотря на сонм слухов и пересудов. Но в чем ценность тела умершего в мире живых? Ответ на этот вопрос мы получим из второго действия рассказа.

Итак, бурная жизнь праведного тела подходит к концу, рабби Эльзар умирает, и его хоронят не в месте его рождения — городке Мерон, а неподалеку — в галилейском городе Гуш-Халав. И тут начинается конкуренция двух городов за право обладания останками мудреца. Жителям Мерона является призрак отца нашего героя, который безутешен в отсутствии сына в фамильной усыпальнице — той самой пещере, которая, видоизменившись с годами, и по сей день остается местом паломничества. Однако этой сентиментальной причины недостаточно для того, чтобы жители Гуш-Халава отказались от тех благ, которые сулит их городу присутствие останков праведного человека. Это не первая и не единственная в истории человечества борьба за благословенные останки. Жители обоих городов ведут себя достаточно типично, пока земляки усопшего не придумывают хитроумный и не лишенный опасности план. Они решают избежать открытого боя с задиристыми гуш-халавлянами, похитив умершего из склепа в канун дня, названного Великим постом, то есть, скорее всего, в канун Йом-Кипура, когда добропорядочные обыватели так заняты трапезой, что им не до охраны городского кладбища.

Они отправляются в путь, ведомые огненными змеями — по-видимому, древним восточным символом загробного мира, и видят в этом знак того, что их предприятие будет успешным. А оснований для беспокойства было немало: войти на кладбище и потревожить покой умершего — дело небезопасное, особенно если умерший — великий человек. Они приходят к пещере (а именно в пещерах было принято хоронить в Палестине в те времена), и змеи занимают позицию стражей у входа. Создается ситуация довольно двусмысленная. Огненные змеи, пришедшие из Мерона в Гуш-Халав, охраняют могилу от входа меронян или поджидают возможного вмешательства гуш-халавлян? Не понимая намерений волшебных существ, мероняне опасаются войти в усыпальницу мудреца и начинают искать смельчака, уверенного в собственной праведности и готового войти в пещеру.

Здесь оказывается, что героиня первой сцены этого рассказа присутствует и во второй. Она сопровождает мужчин Мерона, отправившихся отвоевывать останки праведного тела, вблизи которого она прожила свою жизнь, а когда об-

наруживает их замешательство, неверно его истолковывает: они, полагает жена рабби Эльзара, боятся не узнать останков умершего, но она, его вдова, непременно его узнает! Женщина отважно входит в обиталище мертвецов, и ищет между трупами, покоящимися там, столь знакомое ей тело. Обнаружив его, она, не прибегая к помощи мужчин, собирается вынести его наружу, но тут ее взгляд находит предсказанного рабби Эльзаром могильного червя. Она решается на поступок вполне естественный — убрать работника деструкции с праведного тела. И тогда приходится вмешаться высшим сферам.

Мы вновь встречаемся с понятием *Бат-коль* (букв. «дочь гласа»), «отголоском» гласа Всевышнего. Бат-коль — это персонификация божественного волеизъявления, появляющаяся неизменно в женском роде. Таким образом, над праведным телом умершего мужчины ведется женский разговор. Бат-коль велит вдове не препятствовать тому процессу, который в конечном счете может привести к полному разрушению праведного тела. Ошибка, совершенная мудрецом при жизни, должна быть искуплена посмертным наказанием тела, которое, даже лишившись души, остается носителем части «я» умершего. Процесс исчезновения его тела из мира живых неизбежен, хотя и замедлен.

Сохранное или нет, тело умершего необходимо живым. Поместив останки мудреца на городском кладбище, они интегрируют его в свой мир. В пещерах городского некрополя, что на входе в Мерон, будут пребывать останки двух столь разных, но столь важных сыновей этого города, внося свой вклад в городской депозит праведных дел и заслуг. Единение сына и отца послужит успокоению обоих и принесет покой обитателям города Мерон, пренебрегшим своей трапезой в канун поста во имя возвращения праведных останков. И надо полагать, что одна женщина, чье имя так и не появится в рассказе, изложенном мужчиной для мужчин, тоже будет успокоена возвращением праведного тела на свое место.

Перед нами история, рожденная местом, в коем происходит действие, герой которого и становится локальным героем. Рассказчик, скорее всего, еще не в курсе позднего обычая празднования Лаг ба-омера в окрестностях Мерона в той са-

мой пещере, о которой шла речь выше. Но он еще не так далек от эпохи рабби Шимона бар Йохая и рабби Эльазара, чтобы не переживать связь с ними, делающую его жизнь в том месте, где когда-то жили они, полнее и осмысленнее.

В Средние века новые жители Галилеи захотят вновь ощутить связь с этим местом и некогда жившими в нем мудрецами и, вдохновленные образом великого рабби Шимона в интерпретации каббалистов, вернуться к пещере, где древние мероняне хоронили своих мудрецов. Противоречивая фигура рабби Эльазара останется в тени, из коей автор этих строк попытался его извлечь. А нам с вами, о читатель, остается поразмыслить о людях которые придают смысл местам, о местах, в которых пребывают люди, и, пожалуй, о том, какая доля нашего «я» пребывает в душе, а какая — в нашем, той и иной степени праведности, теле.

## *Вместо эпилога*

Научные книги следует завершать выводами и кратким резюме. Сборники эссе следует заключать эссе, в коем автор элегантно посетует на тщетность попыток осмысления и обобщения тех тонких материй, о которых он собирался говорить. Принимая во внимание гибридный характер предлагаемой читателю книги, ограничусь вышесказанным и выражением надежды на то, что еще смогу в дальнейшем рассказать читателю рассказ или, по крайней мере, объяснить нечто в уже изложенном древними повествователями.

## *Произведения талмудической литературы, использованные в книге*

*Авот де-рабби Натан* — содержит дополнения и толкования к трактату Авот, VII–VIII в. Издание Ш.-З. Шехтера, 1887.

*Берешит раба* — содержит агадические интерпретации на Книгу Бытия. Мидраш амораев V в. Издание И. Теодора и Х. Альбека, 1912–1929.

*Ваикра раба* — содержит агадические интерпретации на Книгу Левит. Мидраш амораев VI в, Издание М. Маргалиота, 1943–1958.

*Когелет раба* — содержит агадические интерпретации на Книгу Экклезиаст. Мидраш амораев, поздняя редакция, предположительно VII в. Виленское издание.

*Мишна* — сочинение танаев Страны Израиля, содержащее основы талмудической учености, III в.

*Пикта де-рав Кагана* — содержит толкования к праздникам и некоторым важным датам еврейского календаря. Мидраш амораев, VI в. Издание Д. Мандельбаума, 1962.

*Сифрей Деварим* — содержит агадические и галахические интерпретации на Книгу Второзаконие. Мидраш танаев III в. Содержит поздние добавления. Издание А.-А. Финкельштейна, 1940.

*Сифрей бемидбар* — содержит агадические и галахические интерпретации на книгу Числа. Мидраш танаев, III в. Содержит поздние добавления.

*Талмуд Иерусалимский* — сочинение амораев Страны Израиля, содержащее развернутые пояснения к Мишне, окончательная редакция во второй половине IV в

*Талмуд Вавилонский* — сочинение амораев Вавилонии, содержащее развернутые пояснения к Мишне, окончательная редакция не ранее VII в.

*Танхума* — содержит агадические интерпретации на Пятикнижие. Поздний мидраш, предположительно VII в. Помимо распространенной печатной версии существует другая версия, весьма отличающаяся от нее, которая была издана Ш. Бубером в 1888 г. (Танхума, версия Бубера).

*Эйха раба* — содержит агадические интерпретации на Книгу Плач Иеремии. Мидраш амораев, предположительно VI в.

## Оглавление

Вместо предисловия . . . . . 5

### *Введение*

Основные понятия талмудической литературы . . . . . 9

Содержание талмудической литературы . . . . . 11

Устная традиция . . . . . 12

Литературные произведения . . . . . 13

Рассказ в талмудической литературе . . . . . 14

Литературные характеристики талмудического рассказа . . . 21

### *Мудрецы и их иные*

Сокровищница дождя, свадьба вод и имущество  
кесарийского мима . . . . . 27

Мудрец, философ и Афродита в Акко . . . . . 33

Мудрецы, колдун и путь из городской бани ко дну  
Тивериадского озера . . . . . 40

Мудрецы против эротической магии, или О сокрытом  
в семени льна и на дне морском . . . . . 45

История об ашкелонском язычнике, его камнях и его корове 53

### *Мужчина и женщина*

Одна романтическая история . . . . . 61

Дом одного мужчины и женщина в доме . . . . . 67

Жена одного галилеянина . . . . . 73

Маленькая заповедь, дорогая блудница и божественное  
воздаяние . . . . . 79

### *Тело и методы соблазна*

Об утренней прогулке, приятном содружестве и дурном  
инстинкте . . . . . 91

Нарцисс, назорей и методы соблазна . . . . . 97

Статуи царей, тела людей и чужестранка в доме . . . . . 103

«И пал свет», или Явление Эроса в Талмуде . . . . .	108
Аскет, женщина и плод гранатового дерева. . . . .	116
Три мудреца, две прекрасные женщины, один нищий и тот, чьего имени не произносят. . . . .	123

### *Испытания и уроки (драматическая дидактика)*

Юноша в Риме . . . . .	133
Рим-Иерусалим и радикальный еврей в пути. . . . .	138
Кому провидели величие ангелы служения? . . . . .	144
Молитва в развалинах и дорога домой . . . . .	153
Уроки смирения и мистической минералогии . . . . .	159
Мясо и уроки милосердия . . . . .	163
Уроки милосердия в ожидании дождя . . . . .	168
Забывчивый мудрец, его остроумная жена и цена одиночества . . . . .	173
Мать Мессии и ее сын. . . . .	179

### *Жизнь и смерть*

«Отдайте нам одного из вас и...» . . . . .	189
Три царя, мудрец и утварь, что осталась в его доме. . . . .	193
Если кедр охватило пламя... . . . .	201
О встрече в реке и об оружии, оставленном на берегу . . . . .	205
История жизни и смерти одного праведного тела. Два соперника, женщина одного из них и цена зубной боли . . . . .	213
Хлеб, вино и юность героя . . . . .	219
Сорняки в винограднике, уксус, сын вина, и вес плаща и сумы. . . . .	224
О жизни и смерти одного праведного тела . . . . .	229
Вместо эпилога . . . . .	235
Произведения талмудической литературы, использованные в книге . . . . .	236

**Реувен Кипервассер**  
**МЕТАМОРФОЗЫ ЛЮБВИ И СМЕРТИ**  
**В ТАЛМУДИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ**

Зав. редакцией *И. Аблина*  
Художественное оформление *П. Адамова*  
Художник *С. Никольский*  
Компьютерная верстка *И. Пичугин*  
Корректор *А. Коссовская*

Мосты культуры, Москва

Тел./факс: (499)241-6871

e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem

Tel./fax: (972)-2-624-2527

Fax: (972)-2-624-2505

e-mail: house@gesharim.org

[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)



9 785932 733608

Издательство «Мосты культуры»

ЛР № 030851 от 08.09.98

Формат 60 x 90 / 16

Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 15

Подписано в печать 25.07.2012. Заказ №