



Ковельман А. Б., Гершович У.

СОКРЫТОЕ И ЯВЛЕННОЕ В ТАЛМУДЕ: ОЧЕРК НЕФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ НА ИСХОДЕ АНТИЧНОСТИ

М.: Индрик, 2016. 448 с. ISBN 978-5-91674-397-5

УДК 82-95 (26-256)

DOI: 10.31802/2658-4476-2020-1-5-247-255

Понимание Талмуда как источника не только по иудаизму, но и по древнему преданию, имеющему отношение также к возникновению христианства¹, затрудняется восприятием талмудического наследия как преимущественно галахического, посвящённого в общем и целом выстраиванию «ограды Закона»², и, как следствие, недооценкой *аггады* по сравнению с *галахой*. Труд А. Б. Ковельмана и У. Гершовича совершает столь радикальный поворот в этой области, что, несомненно, создаст эпоху в российской иудаике; кроме того, он претендует на новизну и в мировой науке о Талмуде.

Проблему научного изучения текстов Талмуда авторы обозначают следующим образом: «Сталкиваясь с этими текстами, европейское сознание испытывает нечто вроде культурного шока. При ближайшем рассмотрении становится ясно, что шок порождается не древностью текстов, а особенностями дискурса» (с. 18). Решение проблемы усматривается ими на путях анализа композиции. Этот анализ призван раскрыть смысл, ускользающий от линейного прочтения: ускользание придаёт ему характер загадки, что вовсе не чуждо тому методу преподавания, которым владели мудрецы. Но главный, или считающийся главным, предмет интереса мудрецов — *галаха* — даётся в талмудических

- 1 Труды на эту тему на русском языке единичны, и, как правило, это переводные работы. См., например: *Сантала Р.* Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995.
- 2 «Ограда для Торы» (סֵדֶה לְתוֹרָה) — комплекс установлений, призванных остановить иудея как бы на дальних подступах к нарушению заповеди, устранить всякие возможные сомнения в том, что заповедь не нарушена с казуистической точки зрения. В трактате «Авот» «ограда для Торы» — это определение *масоры* (устного предания).

трактатах почти без внимания к композиции: даётся, так сказать, наряду, как многие элементы устной культуры, запоминаемые просто в силу регулярного повторения. Парадоксальным образом, «Талмуд не придерживается юридических тем, постоянно отступает от них» (с. 12), поэтому необходимо «доказать, что существует особая аггадическая композиция... не линейная, но кольцевая. Аллегория (развёрнутая метафора или система метафор) связывает конец первой главы (или конец одной из первых глав) с концом всего трактата, образует рондо. Чтобы найти смысл, нужно начать с конца» (с. 115).

Удаётся ли А. Б. Ковельману и У. Гершовичу сама процедура доказательства? Да, и она у них вполне вписывается в рамки рациональности, так что возникает сомнение не в самом задуманном ими предприятии, а в том, действительно ли раввинистическая экзегеза Священного Писания была «бегством от логоса», как они утверждают (с. 15 и далее). Успех демонстрации той имманентной логики, что присуща композиции трактатов Талмуда, даёт понять, что едва ли лежащая в их основе экзегеза была бегством от «логоса» со строчной буквы. Разумеется, это логика не заключений от общего к частному, но сопряжения цитат и метафор³, иначе говоря, логика интертекстуальности, «особая форма нефилософского теоретического сознания» (с. 59). Но может ли то, что подпадётся рациональной расшифровке, не быть в некотором роде рациональным?

Доказательность работы авторов определяется в нашем случае тем, что они делают неясное ясным, опираясь на имманентные принципы построения материала. Их подход подчёркнуто холистичен, и в этом плане а-историчен, хотя хронологическая шкала во избежание анахронизмов у них всегда под рукой. И всё же анахронизм — одно, а допущение, например, сохранения некоторой идеи на протяжении нескольких поколений или в разных средах — другое, и это допущение часто требуется авторам для построения доказательства⁴. В свою оче-

3 «Силлогизмы в Мишне действительно есть, но они вовлечены в игру, правила которой далеки от логики. Вдобавок они не ведут ни к какому конечному выводу. Торжествуют аллюзии и ассоциации — сходство по смежности. Нет ни заключения, ни предисловия. Проще всего объяснить это наивностью мудрецов, но легче найти наивность в римском сенате, чем в ешиве» (*Ковельман А. Б., Гершович У.* Скрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности. М., 2016. С. 11). «На протяжении всей этой книги мы пытаемся доказать, что за видимым хаосом талмудических трактатов лежит скрытый поэтический логос» (Там же. С. 400).

4 Они полагают, например, что хотя «сюжет “колеблется”, оказавшись внутри той или иной концепции (талмудической или христианской)», тем не менее «в нём повторяется в разных комбинациях та же цепочка понятий» (Там же. С. 303).

редь, успешность построения подтверждается вероятностью лежащих в его основе посылок.

Итак, «нелогичность» (а-логосность) текстов Талмуда только «кажущаяся» (с. 12). Но, как подчёркивают авторы, «в отличие от басни или притчи (с “моралью”) поэтическая метафора оставляет свой смысл неразоблачённым... Поэтическая композиция упорствует в раскрытии смысла не только до самого конца текста, но и за его пределами» (с. 386). Это «сокрытие смысла проще всего принять за отсутствие такового» (там же). В отрицании смысла *целого* смыкаются такие противоположности (быть может, мнимые), как историко-критическая филология и постструктурализм. Первая «дробит текст на фрагменты, документы, источники»; второй «даёт исследователю право находить в тексте то, что для него важно, — феминизм, постколониализм и т. п.» (там же). Между этими крайностями, предписывающими принцип *non plus ultra*, должен пройти анализ, «который стремился к пониманию смыслообразующей структуры» (там же).

Почему смыслы, раскрываемые при помощи анализа структуры, сами по себе сокрыты? По мысли А. Б. Ковельмана и У. Гершовича, неясность «устной Торы» всегда была преднамеренной: так она защищала себя от непосвящённых (с. 10). И вообще «устность» — признак элитарности, а не народности, исполнение завета Платона не доверять учение письму и профанам» (с. 13). Так что труднее оказывается понять, почему (и в какой мере) эти смыслы ныне оказываются подлежащими раскрытию.

В эзотерической перспективе данный вопрос закономерно не получает ответа, тогда как с исторической точки зрения авторы отмечают, что состояние разума в эпоху постмодерна лучше сопрягается со стилем мышления мудрецов начала новой эры, чем его состояние в какую-либо иную из промежуточных эпох. Это утверждение не следует путать с одобрением комплекса «постмодернистских» методов вообще. Хотя А. Б. Ковельман и У. Гершович регулярно цитируют Ж. Деррида, речь идёт практически об одном произведении — «Фармация Платона»⁵. Под ситуацией постмодерна авторы подразумевают не столько уверенность современной мысли в каких-либо итогах, сколько её растерянность, благодаря которой ясный в классический период рельеф главного и второстепенного

5 *Деррида Ж.* Фармация Платона / пер. с франц. А. В. Гараджи // Платоновские исследования. 2017. № 1. С. 113–254. В первом издании на французском языке: *Derrida J.* La pharmacie de Platon // *Tel Quel*. 1968. № 32. P. 3–49; № 33. P. 18–60.

начинает казаться игрой теней; и заслугой Деррида они считают «обнаружение той скользкой почвы всякой концептуализации, на которой растёт западная метафизика, не различая её и потому полагая себя стоящей на твёрдом фундаменте» (с. 72). Но отказ Талмуда от философии не означает фундаментального для постмодернизма неразличения глубины и поверхности, «не значит, что он не пытается проникнуть в суть вещей. Эту суть мудрецы познают силлогизмами (на манер греческих и римских грамматиков) и метафорами, взятыми из Библии. У них нет пророческого вдохновения, на месте его — разящая тривиальность. Они не обличают и не прорицают, но изъясняются намёками» (с. 245).

Талмуд стал предметом академического изучения в XIX в. в рамках научной иудаики (*Wissenschaft des Judentums*), представители которой «стремились представить иудаизм как культуру, обнаружить в его развитии следы проявления единого духа», причём такие, которые могли бы «стать теоретическим основанием для слияния еврейской культуры с гуманистической европейской» (с. 20). В этом ракурсе *галаха* могла рассматриваться как рациональное, хотя и отягощённое казуистикой законоведение, но экзегетическая логика мидраша в целом ускользала от глаз исследователей, была неразличимой для них. Такое положение длилось долго, и его смог изменить лишь «романтический бунт против логоса, поднявшийся на волне постмодерна и постструктурализма» (с. 27).

Однако постмодернизм, порвавший с притязаниями западного мышления на разумность, всё же унаследовал его любовь к тотальности, поэтому, желая «избавиться от схематизма», он «никогда не достигает в этом успеха» (с. 401). Ведь схема есть не что иное, как принуждение реальности быть в рамках наших представлений о ней. Кроме отдельных прозрений, читатель-постструктуралист оказывается бессилён перед поэзией традиции: он видит в ней лишь свой феминистский, постколониалистский, релятивистский и т. п. интерес, «но не скрытую композицию» (с. 388). Он портит вещь, вместо того чтобы разгадать её. Но нельзя ограничиться интерпретацией там, где нужно исследование. «Талмудическая метафора... формализована и экзегетична. Поскольку она формализована, то снабжена маркерами — словарными совпадениями, ключевыми словами. Поскольку она экзегетична, то не просто развивает библейские мотивы (Бог — отец, Израиль — сын, жена, невеста и т. п.), но и выводится напрямую из текста Библии, строится на библейских цитатах» (с. 355).

Из академических исследователей ближе всего подходят к концепции авторов книги Якоб Нойснер⁶ и Авраам Волфиш⁷. Первый «доказывает, что в трактатах Мишны и Талмуда царит аристотелевский логос, что структура трактатов связна и понятна. При этом он замечает метафорическую основу трактатов, но не связывает её со структурой. Напротив, Волфиш находит рамочную структуру (повторение слов в начале и конце трактата), но не видит её метафорической основы», а придаёт ей чисто эстетическую функцию и «вместо того, чтобы осмыслить композицию как комплекс поэтических метафор... выпрямляет “кривой” текст трактата с помощью галахической (легалистской) мысли. Причём эту мысль он черпает из традиционного иудаизма, который сформировался в Средние века, в Новое и Новейшее время» (с. 389).

Если объединить подходы Нойснера и Волфиша, то связную структуру трактатов Талмуда нужно читать именно через цепь поэтических метафор. При этом «ключ» к расшифровке этой цепи дают начало и конец (или середина) каждого трактата, по аналогии с *птиттой* (древней синагогальной проповедью), которая, как установил ещё Леопольд Цунц, выстраивается так, чтобы посредством интертекстуальных переходов сопрячь стих из Пророков или Писаний с начальным стихом данного отрывка Торы⁸. «Между этими двумя точками — сложное плетение словес, мотивы и лейтмотивы трактата. “Рифма” между началом и концом создает метафору, вокруг которой строится трактат» (с. 400).

- 6 В тексте книги — Ньуснер. Такое прочтение фамилии Neusner, на наш взгляд, неточно передаёт вариант из израильской Википедии (נְיוּסְנֵר — Ньюзнер). Обычная русская транскрипция фамилии этого автора, которой мы придерживаемся, — Нойснер (в соответствии с немецкой нормой произношения дифтонга /eu/). В русской Википедии его имя передано как Джейкоб Нойзнер.
- 7 Авторы приводят в библиографии томá комментария Нойснера на Вавилонский Талмуд, выпущенные между 1992 и 1999 гг. (*Neusner J. The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary. Atlanta, 1992–1999*), а также статьи Волфиша: *Walfish A. Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot // Jewish Studies. 2005–2006. Vol. 43. P. 21–79; Idem. The Poetics of the Mishnah // The Mishnah in Contemporary Perspective / ed. A. J. Avery-Peck and J. Neusner. Leiden, 2006. Vol. 2. P. 153–189.*
- 8 Хотя термин «интертекстуальность» был введён в 1967 г. болгарско-французским постструктуралистом и семиологом Ю. Кристевой, это не значит, что до Кристевой самой интертекстуальности не существовало. Напротив, свойство текстов многообразно перекликаться друг с другом было хорошо известно древним и сознательно использовалось ими; оно с самого начала находилось в фундаменте библейской экзегезы, представляя собой для комментаторов своего рода «стиль» не столько писателей, сколько Создателя священного текста, Который ничего не забывает и от внимания Которого ничто не ускользает.

В промежуточной аллюзивной цепи ассоциативный переход «маркируется фонетическими, словесными тождествами или тождеством цитат» (с. 391).

Какова цель всей этой сложной игры, лишь поверхностно представляющейся хаосом галахических и аггадических прецедентов? По мнению Ковельмана и Гершовича, не следует недооценивать самостоятельности собирателей талмудических трактатов, которые в своей работе не просто рифмуют смежное, но «преодолевают “сопротивление материала”. Ведь они строят свой текст из готовых блоков — цитат и чужих толкований. Последовательность этих блоков им не всегда подчиняется. Блоки следуют в порядке библейских стихов или лемм Мишны, которую Талмуд комментирует. Чтобы создать новый смысл, редактор должен был связать конец трактата с началом, перебросить мостик от буквального смысла к метафоре» (с. 400).

В современной научной литературе нам встречалось похожее описание экзегетической работы Филона Александрийского. Образ волюнтариста, навязывающего тексту Библии воззрения средних платоников, оказывается упрощённым. Александрийский философ находится в диалоге с текстом как экспериментатор, наблюдающий «броуновское движение слов и значений. Он не знает заранее всего того, что скажет ему Библия: он лишь закладывает в неё истины, высказанные и аргументированные человеческим умом... и фиксирует результаты, получающиеся на выходе»⁹.

Аналогия между Филоном и раввинами не ускользает от внимания Ковельмана и Гершовича, которые в этом случае ссылаются на Жака Казо (с. 387)¹⁰. Они рассказывают о полемике между Казо и Д. Рунией¹¹, отрицающим наличие в текстах Филона скрытых структур, и встают на сторону первого.

Но если приём композиции у Филона, может быть, намного ближе к Талмуду, чем предполагалось, то главная тема, стоящая за композицией, с точки зрения авторов книги, всё же, скорее, отличается. Для мудрецов Талмуда такой темой является не метафизика, но метаистория (с. 104)¹². «Вообще, событие — это Божественный текст для евреев и хри-

9 *Саврей В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 292–293.

10 *Cazeaux J.* La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie. Leiden: Brill, 1983, 1989. Vol. 1–2.

11 *Runia D. T.* Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Aldershot, 1990.

12 На самом деле мы сомневаемся в том, что для Филона, как еврея, метафизика действительно важнее, чем метаистория или даже просто история. Но здесь неуместно

стиан. Пророки видели (пусть и в мутном зеркале) и значение, и смысл настоящих и грядущих событий, а мудрецы Талмуда оставляли вопрос о значении открытым. Чтобы наполнить событие значением, требовались усилия любви. Именно любовь к Богу была призвана преодолеть то, что нельзя оправдать» (с. 196).

По мысли авторов, «Талмуд... сомневается. Он не уверен в правоте Бога, он жалуется Богу на Него Самого, как жаловался древний Иов, как будут жаловаться герои Достоевского. А потому он многое оставляет недосказанным» (с. 186). Такой вывод кажется нам *наивным*, быть может, даже нарочито, и мы не решаемся полностью принять его всерьёз. В то же время нам кажется вполне обоснованным утверждение, что «сквозь “тривиальную” ткань Талмуда, сквозь его текстуру просвечивает мессианский смысл. Талмуд серьёзен этим смыслом, а вовсе не галахической казуистикой. *Аггада* серьёзнее *галахи*» (с. 246). Галаха есть «сиюбытно сущее», *аггада* — трансцендентное (с. 304). «Галаха обыденна и вполне серьёзна. Аггада торжественна и комична» (с. 305). Последнее свойство *аггады* связано с тем, что она ни о чём из предполагаемого не говорит прямо¹³. И хотя «фамильярность аггады вписывается в серьёзно-смеховые жанры поздней античности» (с. 244), подоплёка у неё другая, далеко не античная. Может быть, именно *аггада*, а не *галаха* воспитала нетривиальность и гибкость еврейского мышления, дала ему, образно выражаясь, большую длину волны в стратегическом планировании.

Точка расхождения иудейства и христианства также лежит не в области метафизики, хотя иногда Ковельмана и Гершовича можно упрощённо понять так, будто христианство больше предалось философии. Но как «еврейская историческая конкретность не снята греческой философией и мифологией», так и в христианстве «удивительным образом буквальный исторический смысл метафоры сохраняется» (с. 282), а «суть переворота, совершённого ап. Павлом... состоит в том, что язычники допущены к наследованию» (с. 271), иными словами

было бы разворачивать дискуссию по этому поводу, тем более что взгляды А. Б. Ковельмана и У. Гершовича на Филона не прояснены до конца. Некоторые наши размышления см. в статье: *Вевюрко И. С.* Этапы развития иудео-эллинистической пайдеи // Концепт: философия, религия, культура. 2018. № 4. С. 32–46.

13 Сами авторы книги констатируют некоторый разрыв между сказанным и умолчанным не только в предмете, но и в тексте исследования: «Мотив “утаивания” простоты — один из главных в нашей книге. Простота утаивается потому, что она оскорбительна даже для внутреннего слуха. Никто не будет пощажен, если откровенно заговорит о разводе Бога с Израилем» (*Ковельман А. Б., Гершович У.* Сокрытое и явленное в Талмуде. С. 406).

в том, что наши богослужебные тексты называют «пророческим событием». Общая экзегетическая основа иудейской традиции, Септуагинты и христианства неоднократно отмечается авторами¹⁴.

Следует заметить, что авторы книги не всегда задействуют весь потенциал библейских аллюзий. Конечно, в таком деле нельзя поручиться, что нечто не осталось упущенным, однако существуют очевидные источники, без внимания к которым картина принципиально страдает неполнотой. Так, в анализе понятия, ключевого для интерпретации причин разрушения Второго Храма, — «напрасная ненависть» (с. 142–174) — Ковельман и Гершович не ссылаются на Пс. 34/35 и 68/69, которые, на наш взгляд, в древности не могли быть не учтены экзегетами¹⁵.

Но подобные упущения или же умолчания никоим образом не снижают ценности работы, открывающей читателю многие важные стороны еврейской традиции.

Библиография

- Вевюрко И. С.* Этапы развития иудео-эллинистической пайдеи // Концепт: философия, религия, культура. 2018. № 4. С. 32–46.
- Деррида Ж.* Фармация Платона / пер. с франц. А. В. Гараджи // Платоновские исследования. 2017. № 1. С. 113–254.

- 14 Параллели приводятся главным образом по эсхатологической и мессианской линиям, которые, впрочем, скорее представляют собой одну. В частности, Ковельман и Гершович не сомневаются в том, что надписание *εἰς τὸ τέλος* в греческой Псалтири является эсхатологизирующей экзегезой (*Ковельман А. Б., Гершович У.* Сокрытое и явленное в Талмуде. С. 299). Другой их тезис образует явное созвучие с символическим строем православного богослужения Великой Субботы: «Не лежит ли в основе трактата “Шаббат” дыхание отдыхающего на седьмой день Бога, Его облегчённый выдох, который для авторов и редакторов Талмуда мог показаться аналогом смерти? Смерти Мессии» (Там же. С. 302). Обращает на себя внимание также переосмысление роли Мессии в среде мудрецов: «Те, кто спорил с Иисусом, кого в Евангелиях зовут книжниками и фарисеями, сами метили на роль избавителей и спасителей, но собирались играть эту роль всем своим учёным сословием, совместно» (с. 328). В самом деле, нельзя отрицать, что многие мудрецы были страдальцами, а высокая степень осознанности страданий вовсе не притупляет их. Неизбежную трудность в предъявлении притязаний учёного сословия на место Мессии создавало вовсе не отсутствие подвига, но то, что искупительная жертва должна быть *совершенно невинной*.
- 15 Учитывая, что в Талмуде часто «цитаты даются без первых и последних стихов, где как раз и содержится самая суть, или не даются вообще» (*Ковельман А. Б., Гершович У.* Сокрытое и явленное в Талмуде. С. 99), авторам не нужно присутствие цитаты в тексте, чтобы говорить о ней.

- Ковельман А. Б., Гершович У.* Сокрытое и явлѐнное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности. М.: Индрик, 2016.
- Савреј В. Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006.
- Сантала Р.* Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб.: Библия для всех, 1995.
- Cazeaux J.* La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie. Leiden: Brill, 1983, 1989. Vol. 1–2.
- Derrida J.* La pharmacie de Platon // *Tel Quel*. 1968. № 32. P. 3–49. № 33. P. 18–60.
- Neusner J.* The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary. Atlanta: Scholars Press, 1992–1999.
- Runia D. T.* Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Aldershot: Variorum, 1990.
- Walfish A.* Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot // *Jewish Studies*. 2005–2006. Vol. 43. P. 21–79.
- Walfish A.* The Poetics of the Mishnah // *The Mishnah in Contemporary Perspective* / ed. A. J. Avery-Peck and J. Neusner. Leiden: Brill, 2006. Vol. 2. P. 153–189.

Илья Сергеевич Вевюрко