

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки

А. Б. Ковельман

Эллинизм и еврейская культура

Москва, 2007

Предисловие

Разве въезд в эпоху заперт?
Пусть он крепость, пусть и храм...
Б. Пастернак. Художник.

С начала девяностых годов мне, как и многим моим коллегам, пришлось писать на двух языках — русском и английском. По вполне понятным причинам англоязычные статьи были лишены всяких литературных претензий. Я не мог разрешить себе ни скрытых цитат, ни явных аллюзий, ни риторических красот. Напротив, на русском языке я писал для себя самого, для своих друзей, для людей отечественной культуры. В 2005 году голландское издательство Брилль опубликовало мою книгу «Между Александрией и Иерусалимом: динамика еврейской и эллинистической культуры»¹. Переводить ее на русский язык значило бы переносить текст из отстраненно-академического жанра в жанр, близкий мне и моему читателю. Я предпочел другой путь — сделать книгу, специально этому читателю предназначенную.

Эта книга состоит из работ, опубликованных на русском языке за последние полтора десятилетия, а также из глав, написанных специально для нее. Русскоязычие сказывается и в стиле, и жанре, и в содержании. Среди героев книги читатель встретит не только мудрецов Талмуда, но и Осипа Манделштама, Ольгу Фрейденберг и Бориса Пастернака. Всех их объединяет то или иное присутствие эллинистических и еврейских сюжетов в творчестве и жизни.

Здесь можно было бы рассуждать об «эллинизме», «еврейской культуре», их сути и взаимоотношениях. Мне категорически не хотелось бы это делать. От многочисленных злоупотреблений, рассуждения об «иудействе и эллинстве» совершенно износились и превратились в пустые штампы. Начав опровергать их, трудно уклониться от следования в их колею. Противоречивость понятий «эллинизм» и «еврейская культура» делает любой спор о них спором о терминах. Поэтому, в рамках предисловия, я ограничусь простой констатацией фактов. Вот один из них: эллинистический иудаизм предшествовал раввинистическому.

Эллинистическая еврейская культура возникла в третьем столетии до новой эры. Ее самым ранним памятником (нам известным) была, по-видимому, *Септуагинта*, перевод Пятикнижия Моисеева на греческий язык, выполненный в Александрии. Последние сочинения александрийских евреев, ставших уже христианами, относятся ко второму столетию новой эры. Это, например, *Послание к Евреям*, приписываемое апостолу Павлу, и *Псевдо-кLEMENTИНЫ*. Гибель эллинистической еврейской культуры произошла, вероятно, из-за двух обстоятельств: из-за поражения еврейских восстаний и из-за рождения христианства. Еврейские интеллигенты, очарованные эллинской философией, легко пошли за христианством с его проповедью универсальных ценностей.

Раввинистический иудаизм (по мнению большинства исследователей) родился после разрушения Храма в 70 г. н. э. Его первым памятником стала *Мишна* (200–220 гг. н. э). Последним (и главным) трудом раннего раввинистического иудаизма (перед началом средневековья), был Вавилонский Талмуд. Он редактировался вплоть до арабского завоевания Ближнего Востока в VII в. н. э. Конечно, еще до появления Мишны существовала устная традиция. Но устная традиция не равна сложившейся литературе. Складывание Мишны началось с начала второго века, и до этого момента о раввинистической литературе говорить нельзя. Можно, конечно, говорить о литературе евреев на Земле Израиля, создавав-

¹ Arkady Kovelman. *Between Alexandria and Jerusalem: The Dynamic of Jewish and Hellenistic Culture*. Leiden, Boston: Brill, 2005.

шейся на арамейском и иврите до разрушения Храма, но ее отличие от собственно раввинистической литературы разительно.

Эллинистическая еврейская литература существовала в Александрии Египетской, Антиохии Сирийской и в других центрах эллинской учености. Ее ареалом чтения был тогдашний средиземноморский мир. Раввинистическая культура родилась в глухом и крошечном уголке этого мира — в Галилее (север римской провинции Палестина). Из Галилеи Мишна проделала путь в Месопотамию (которую по традиции называли Вавилоном). Здесь привился росток раввинистической учености, здесь был создан Вавилонский Талмуд. Грекоязычные и латиноязычные евреи Римской империи оказались каменной почвой для этого ростка в отличие от говоривших и думавших по арамейски евреев Сасанидской империи. Ни огромная община римских евреев, ни процветающие евреи Константинополя, не оставили нам талмудических трактатов.

Арабское завоевание совершило сразу два чуда. Во-первых, раввинистическая ученость распространилась на Запад, где центром ее стала Испания. Во-вторых, в пределах этой учености возродилась эллинистическая еврейская культура. Через арабов средневековые еврейские философы и поэты впитали творения античных авторов. Они поняли их заново, без всякого знакомства с творениями александрийских евреев. Поразительным образом Маймонид почти дословно воспроизвел многие толкования Филона. Средневековая еврейская философия продолжала традиции александрийцев, сама не зная того.

Сознательное и намеренное обращение евреев к эллинизму (или в эллинизм) совершилось в Новое Время. Ортодоксы называли еврейских либералов в Германии александрийцами, да и сами либералы не отвергали этого прозвища. В России Осип Манделштам слагал гимны эллинизму. Среди тех, кто в российских и германских университетах выбрал себе карьеру эллинистов, число евреев превышало всякие пропорции. Таковы факты, которые следует знать читателю, чтобы понимать эту книгу.

За этими фактами стоит живая история, история людей, которые когда-то были живы. В этой истории «эллинская мудрость» означала вовсе не высокую философию, но ловушки и хитрости (*стратегемы*), которыми пользовались греки, чтобы обмануть евреев. Так понимает греческую мудрость Талмуд. Приверженность евреев Торе означала человеконенавистничество (*мизантропию*). Так понимали греки. Идеологии и вкусы переплетались самым причудливым образом, позволяя и грекам, и евреям, и сирийцам существовать в пространстве одной империи. Чтобы понять историю этой империи, как и историю двадцатого века, надо представлять себе реальные процессы, а не абстрактные сущности.

Расположение материала в книге отражает взаимосвязь этих процессов. Первый раздел посвящен идеологии и риторике. Материалом его являются сочинения Филона Александрийского, ранние раввинистические трактаты и греческие папирусы из Египта. Я пытаюсь понять, как мышление поздней античности взаимодействовало с политической и социальной реальностью. Второй раздел касается художественных вкусов и категорий эллинистического и раввинистического иудаизмов. В третьем разделе соединены две взаимосвязанных сущности: изучение еврейской культуры и сама эта культура в двадцатом веке в ее «эллинизированной», секулярной форме. Разорвать эти сущности невозможно. Поэты своими стихами толкуют Библию, а филологи-талмудисты своими статьями пытаются творить поэзию (или «творческую историю»). Через два тысячелетия после взятия крепостей и сожжения Храма въезд в эпоху еще не заперт и привлекает многих.

Я благодарен тем, кто сделал публикацию этой книги возможной, прежде всего, Институту стран Азии и Африки, ставшему моим домом с 1998. Я благодарен также спонсорам, чьи гранты позволили мне вести научную работу и посещать зарубежные библиотеки, а также издательству, принявшему на себя труд публикации этой книги. Особая благодарность Русскому обществу друзей Еврейского университета в Иерусалиме, предоставившего мне грант на поездку в Иерусалим в январе 2007 года для завершения этой книги.

Раздел 1

Политика и риторика в эпоху поздней античности

Александрийский погром*

Эта статья написана как предисловие к переводу на русский язык трех знаменитых трактатов. Два трактата («О посольстве к Гаю» и «Против Флакка») принадлежат Филону Александрийскому, еврейскому философу, пытавшемуся Библию обручить с Платоном, один («О древности еврейского народа. Против Апиона») — Иосифу Флавию. Все трактаты объединяет исторический факт — александрийский погром 38 г. Филон был свидетелем этого погрома (или жертвой? — как называть еврея в городе, где насилуют и убивают его близких?), Иосиф в следующем поколении опровергал писания Апиона — одного из лидеров погрома и главы посольства александрийцев к императору Калигуле. Посольство прибыло в Рим, чтобы склонить императора на свою сторону, и столкнулось здесь с еврейской миссией. Еврейскими жалобщиками руководил Филон Александрийский. Встретились два философа, два интеллектуала, два поклонника греческой культуры — Апион (родом египтянин) и Филон (родом еврей).

* * *

Погром — существенная деталь мировой истории. От прочих видов кровопролития (взаимной резни облеченных воинским долгом солдат, истребления гражданского населения армией победителя и т. п.) погром отличается сугубо народным и демократическим характером. Санкция властей (молчаливая или не очень) может способствовать течению погрома. Но без излияния собственно народного гнева погром не может состояться, без элементарной самодеятельности масс — нет погрома. Погром есть восстание одних масс против других, при котором враждебные массы по мере сил калечатся или уничтожаются.

А потому именно Греция — мать всех демократий и народных движений — стоит у истоков погрома. Когда в V в. до н. э. демос (народ) схлестнулся с олигархами, аристократами, история приобрела погромный характер. В Милете власть захватил демос — детей аристократов растоптали быками на гумне. Затем власть перешла в руки аристократов и те сожгли своих врагов вместе с их детьми. От классического погрома (в частности — еврейского) эти перипетии отличаются относительным равенством сил — заранее неизвестно, кто станет жертвой, а кто — насильником.

История еврейских погромов до 38 г. скрывается в исторической тени. В 411 г. до н. э. на острове Элефантина (где еврейский гарнизон охранял южные границы Египта) местные жители разрушили еврейский храм. Подстрекателями выступили жрецы бараноголового бога Хнума — в еврейском храме приносили баранов в жертву. Местные персидские власти (Египет был провинцией Персидской империи) поддержали погромщиков. Только после длительных ходатайств евреям разрешили восстановить храм, но не совершать там жертвоприношения.

События Книги Эстер относятся к V в. до н. э. (эпоха персидского владычества), но сама книга написана, вероятно, во второй четверти II в. до н. э. — в эллинистическую эпоху, когда на евреев обрушились преследования Антиоха IV Эпифана. В книге персидский царь Аратксеркс по наущению Амана дает приказ всем областеначальникам убить, погубить и истребить всех евреев от малого до старого, детей и женщин в один день. Указ этот следовало объявить «всем народам». Когда же Амана повесили на дереве, евреям во всяком городе было разрешено «собраться и стать на защиту жизни своей, истребить, убить и погубить всех сильных в народе и в области, которые притесняют их, детей и жен, и имение их разграбить» (Эст. 8, 11). Реальность этих событий оспаривается по отношению к времени Аратксеркса. Зато при Антиохе Эпифане нечто подобное имело место. Жители Иудеи и

* Опубликовано в книге: *Филон Александрийский. Против Флакка. О Посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа.* Перевод с древнегреческого. М.: Гешарим, 1994. С. 5-12.

Галилеи начали уничтожать евреев, живших в их среде (1 Макк. 5, 1–23).

Из Персидского и Сирийского царств перенесемся в долину Нила. Соратник Александра Македонского Птолемей Лаг создал здесь землю обетованную для греков, евреев и многих других народов. В птолемеевском Египте нашли приют болтливые женщины из Сиракуз, мужественные воины из Этолии, оборотистые торговцы из Коринфа. Греки составили костяк бюрократии и армии. Туземцы (египтяне), чтобы преуспеть, должны были эллинизироваться или ограничиваться жреческой карьерой.

Евреи во множестве поселились в новой столице Египта — Александрии — и по всей стране. Здесь нашел прибежище Ония (Хоньо) IV, сын Онии III, последнего первосвященника из дома Цадокидов, погибшего при Антиохе Эпифане в Сирии. Он и его потомки играли видную роль при птолемеевском дворе и участвовали в междуусобицах, раздиравших Египетское царство. Эпизодом таких междуусобиц можно считать рассказ III Маккавейской книги о гонениях Птолемея IV Филопатора на евреев. По мнению многих историков, гонения имели место много позже, когда Птолемей VII Фискон боролся со своей женой Клеопатрой. Источник сообщает о двойственном отношении язычников к указам царя: одни из них радовались несчастьям евреев, другие же — эллины, то есть существа наиболее просвещенные, огорчались. В любом случае речь не идет о погроме. Масса народная еще безмолвствует и позволяет евреям существовать.

Между тем она, эта масса, вовсе не отличалась кротостью, скорее наоборот. Жестокость александрийской толпы была общим местом в греческой литературе. Полибий объяснял свирепость александрийцев их смешением с другими народами, порчей эллинских нравов (Polyb. XXXIV, 14). Он же нарисовал ужасающую картину бунта в 196 до н. э. Толпа обрушилась на временщика Агафона. Его самого и его родственников кусали зубами, расчленяли живьем — член за членом, вырывали глаза. Действо совершалось на стадионе — излюбленном (наряду с театром) месте для выражения народных чувств (Polyb. XV, 33). Известна также «старая александрийская военная традиция» — солдаты требовали выдачи друзей царя на смерть, грабили достояние богатых, осаждали царский дворец, чтобы вынудить повышение жалованья, одних сгоняли с креста, других сажали на него (Caes. Bell. Civ. III, 110).

Гнев толпы мог опалить и простых людей. Письмо Аристея, памятник александрийской еврейской литературы конца II в. до н. э., рассказывает о благодеянии Птолемея II Филадельфа (285–246). Царь освободил из рабства евреев, взятых в плен его отцом, «заплатив справедливую цену их владельцам и исправив зло, ежели таковое было причинено порывом толпы» (Airt. 37). Трудно сказать, что имелось здесь в виду. Но очевидно, что по какому-то конкретному поводу александрийцы могли обрушиться на евреев. Глухое упоминание еврейского погрома В. Чериковер находит в 88 г. до н. э., накануне римского завоевания Египта (CPJ, vol. I, p. 25).

Впрочем, эти беспорядки легкой тенью проходили мимо еврейской общины Египта и Александрии, не касаясь ее по существу. Постоянные усобицы царей, хронические гражданские войны, регулярные бунты александрийского охлоса — в такой нервной обстановке евреи прекрасно существовали и сосуществовали. Гнев народный не был направлен против них, ненависть к евреям не стала доминирующим чувством.

Может быть, такого чувства и вовсе не было? В этом позволительно усомниться. Письма и прошения, написанные на папирусе и пролежавшие тысячелетия в песчаной почве Египта, доносят до нас дыхание расовой вражды и национальных предрассудков. Эллины, конечно, презирают варваров, то есть неэллинов. Так, некий сириец в III в. до н. э. жалуется на то, что ему дают укусы вместо вина, считая его варваром. В том же столетии египетский жрец пишет кляузу на расквартированного в его доме греческого воина, который презирает его как египтянина. С другой стороны, затворник из Мемфисского Серапреума

в середине II в. до н. э. утверждает, что египтяне избили его за то, что он — эллин². Наконец, столетием позже, на самом исходе птолемеевского правления, в письме упоминаются люди, презирающие евреев (CPJ, 141).

Не только имелся бытовой расизм, но существовал и расизм теоретический. Еще в III в. до н. э. египетский жрец Манефон написал на греческом языке книгу, содержащую самые популярные впоследствии антисемитские мифы. Равным образом и презрение эллинов к варварам вполне научно обосновывалось еще Аристотелем. И все же, как отмечал В. Чериковер, «в продолжение всего эллинистического периода антисемитизм не выходит за сугубо литературные рамки» (CPJ, Vol. I, p. 25). Сколько-нибудь значительные погромы не имеют места. Почему же Римский мир (Pax Romana), принесший процветание стольким народам (а поначалу и евреям), объединивший все Средиземноморье в содружество просвещенных рабовладельцев, почему этот мир — цивилизованный и культурный как никакой другой — вылился для евреев в серию погромов, а затем и в национальную катастрофу?

Рассмотрим конкретную александрийско-египетскую ситуацию. Ей посвящена масса работ, давать обзор которых здесь, вероятно, не имеет смысла. Лучшее из написанного на русском языке — старая статья М. И. Ростовцева³. Великий историк считает евреев козлами отпущения за утерянное величие Птолемеевской державы. Придворная аристократия, сливки александрийского общества — все они оплакивали отнятое царство, превращение Египта в римскую провинцию. Возможности карьеры, престиж и богатство — все было ущемлено и умалено при новом режиме. Обратить гнев против римлян невозможно — да александрийцы и пробовали во время Александрийской войны, когда Цезарь и юная Клеопатра VII были осаждены горожанами и войском Ахиллы. На выручку Цезарю явился Митридат Пергамский, встретивший самую теплую поддержку египетских евреев — ведь в армии Митридата сражался отец Ирода Великого Антипатр (Jos. Bell. I, 9). Не римляне, но евреи стали предметом ближайшей ненависти. Для них новая ситуация была выгодна — можно было торговать и общаться с единоверцами на всем пространстве империи. А до египетского национального величия сынам Авраама, конечно, не было дела.

И, однако, непосредственным поводом к конфликту стала проблема александрийского гражданства. В античной древности гражданство было самым бесценным достоянием. Гражданин великого города или маленького местечка был как бы пайщиком треста, держателем акции. Ему полагались бесплатные раздачи, билеты в театр, право владения землей, право участвовать в религиозных церемониях и спортивных играх. При Птолемах близость к царскому двору значила намного больше, чем права гражданства в одном из трех эллинских городов Египта (Александрия, Птолемаида, Навкратис). Но римский режим именно гражданство сделал важнейшим показателем статуса. Самое почетное гражданство — римское — давалось за особые заслуги. Египтянин мог получить его, только сделавшись гражданином Александрии. Ниже римского и александрийского гражданства располагалась лестница с множеством ступеней. На самой нижней стояли египтяне — сельские жители, платившие подушную подать по максимальной ставке. Даже браки между людьми с разным статусом были затруднены.

Естественно, евреи старались вскарабкаться как можно выше. Многим удавалось получить в гимнасии мусическое и гимнастическое воспитание, стать эфебами и войти (через гимнасии) в александрийское гражданство. Это был законный путь, сопряженный с большими материальными затратами. Но в начале римской эпохи (после 30 г. до н. э.) все евреи, жившие в Александрии и входившие в александрийскую еврейскую общину (поливтему), потрясая ветхими грамотами и историческими трудами, начали доказывать свои

² M. Hengstl. Jews, Greeks and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian Period. Philadelphia, 1980. P. 76-77.

³ М. И. Ростовцев. Мученики греческой культуры в I–II вв. до Р. Хр. // Мир Божий. 1901. Т. 10. № 5. С. 1–22.

гражданские права.

Учреждение гимнасии и эфебии в Иерусалиме при предателе-первосвященнике Ясоне в начале II в. до н. э. углубило раскол общества на эллинистов и хасидеев (праведных). Первые вели дело к отречению от иудаизма, вторые — отстаивали отеческий закон. Тогда все закончилось Маккавейскими войнами. Евреи Александрии в массе своей не желали отречься от иудаизма. Они усиленно посещали синагоги (называвшиеся здесь молельнями) и изучали Тору (правда, на греческом языке и с помощью греческой философии). Оставаясь евреями, они хотели стать эллинами — по образованию, по духу, по гражданству. Но эллинизм и гражданство были связаны с религиозными и национальными установлениями. Не приносить жертвы в языческом храме, не принимать национальную гордость эллина-александрийца, не сливаться с греками (как сливались с ними эллинизированные и принявшие гражданство) — таков вызов еврея эллинскому миру.

Насколько бесценным было гражданство для эллинов, настолько ревниво они относились к нему. Проникновение чужеземцев (будь то египтяне или евреи) вызывало регулярный протест, служило предметом поношения для данного города со стороны остальных греков. Александрийский же конфликт оказался особенно опасным. Так называемый «Булепапирус» сохранил речь (или прошение) александрийского представителя к императору Августу. Посольство имело место, вероятно, в 20–19 гг. до н. э. Александрийцы просили дать им право избирать городской совет (буле) — принадлежность каждого греческого города. Одной из функций совета было бы следить «как бы люди, подлежащие обложению подушным налогом, не уменьшали доход государства, записываясь в ежегодные списки эфэбов, и не марали несмешанную общину александрийцев, будучи невоспитанными и необразованными» (СРЈ, 150, II, 1–6). Пройдя эфебию и став александрийским гражданином, еврей или египтянин освобождался от подушной подати и, конечно, уменьшал доход казны. Такова была аргументация, но не таковы, конечно, были чувства и истинные мотивы.

Погром 38 г. вырос из спора о гражданстве — тексты Филона говорят об этом достаточно откровенно. Гнев александрийской толпы, направлявшийся прежде на временщиков и государей, обрушился на головы евреев. Но, однажды пролившись, этот гнев приобрел качественно иные черты. Между литературным антисемитизмом философов и бытовым антисемитизмом индивида встал третий элемент, связавший два других, — массовая антисемитская идеология.

Вокруг погрома 38 г. сложилась антисемитская публицистика — популярная, анонимная, дошедшая до нас в множестве папирусных отрывков. Идеи Аполлония Молосского или Цицерона были снижены здесь до штампов и общих мест: человеконенавистничество евреев, засилье их в императорском совете, стремление их сотрясать целый мир и т. п. Эти анонимные произведения принято называть «Акты языческих мучеников» по аналогии с «Актами христианских мучеников». Они представляют собой как бы протоколы допросов, которым непопулярные государи (Клавдий, Нерон и т. п.) подвергают александрийских аристократов — гимнасиарха Исидора и прочих участников погрома.

Одновременно антисемитские рассуждения вошли в частные письма. Частные письма и прошения птолемеевской эпохи содержат жалобы на национальные обиды, но там нет нанесения обид. Одно дело, когда еврей или египтянин жалуется в письме на унижение, другое — когда автор письма унижает евреев или египтян. Египтян обвиняют в тупости и бесчувствии⁴, евреев — в жестоком ростовщичестве (СРЈ, 153, 41 г. н. э.) и безбожии (СРЈ, 438, 117 г. н. э.). Обратим внимание — идеология складывается не только в «еврейском», но и в «египетском» вопросе. Как я пытался доказывать в своей книге «Риторика в тени

⁴ А. Б. Ковельман. Риторика в тени пирамид: Массовое сознание Римского Египта. Москва: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988. С. 97–98, 102–103.

пирамид» (Москва, 1988), первые века христианской эры были временем рождения идеологии как таковой. Взвесь риторических штампов, популярных философских и религиозно-философских учений заполняет империю. Антисемитизм составляет лишь один из ее компонентов.

Мы подходим к центральной, ключевой точке погрома 38 г., задуманного греческими интеллектуалами, подготовленного в гимназиях шутниками и актерами, проведенного александрийскими корпорациями, созданными для бесед и пиров. Масса уничтожает здесь массу не по классовому признаку (богатые против бедных) и даже не по национальному. Массой движут некоторые культурные (сохранение эллинской культуры!), религиозные (статуи императора — в синагогах) и прочие идеи. Идеология начинает овладевать массой. Дальнейшие погромы на христиан, погромы христианами евреев и язычников и прочие события не заставили себя ждать.

Толпа и мудрецы Талмуда*

Предисловие

Подите прочь — какое дело
Поэту мирному до вас!
А. С. Пушкин. Поэт и толпа

Миф о толпе — странный миф европейской цивилизации. Как волк в басне, толпа приходит, когда ее называют по имени. Она высмеивает героя, преследует поэта (быть может, «последнего поэта?»), истребляет высокое и изящное. Но пока не явится преследуемый, пока не родился Чайлд Гарольд, толпа совсем безобидна. Кажется, ее и вовсе нет. А когда герой сходит со сцены, исчезает за кулисами и толпа. Может быть, спор толпы с личностью — один из способов восприятия мира? И личность просто не способна понять себя, не поставив напротив толпу? Но тогда мы попадаем в порочный круг. Личность — «другое» толпы, а толпа — «другое» личности. Есть ли угол обзора, откуда видны они оба?

Есть народ, в котором личность и толпа не должны иметь место. Потому что каждый человек в нем — только еврей. А еврей — не личность; он — народ и более ничего. Так (или почти так) считал Б. Пастернак и имел на то свои основания. Например, чтобы стать личностью, еврей должен был вырваться из своего народа. И уже, конечно, смешно искать среди евреев толпу. Скорее они жертва толп и прячутся от толпы по своим углам и квартирам.

Тем не менее две тысячи лет тому назад еврей стоял перед еврейской толпой и проповедовал ей у озера и с горы. И непонимание толп делало его глубоко несчастным. То была удивительная эпоха. Огромный и пестрый римский мир поглотил маленькую Землю Израиля. В 37 г. до н. э. возникло вассальное царство Ирода. Богатства империи и паломники стекались в Иерусалим. Театры и цирки, новые стены Храма и новые башни городских ворот — Ирод оказался великим строителем. В 70 г. пал Иерусалим и рухнул Храм. В 220 г. в богатом городе Галилеи Сепфорисе (Циппори) завершилась работа над Мишной. И к началу седьмого столетия за пределами Земли Израиля — в Вавилонии (современный Ирак) закончилось редактирование Вавилонского Талмуда.

Мудрецы — таннаи и амораи — главные герои эпохи. Таннаи — составители Мишны (жили до начала III в.), амораи (палестинские и вавилонские) — редакторы и авторы Талмуда (жили до начала VI в.). Они герои во всех смыслах этого слова: действующие лица, совершители подвигов, антагонисты и протагонисты толпы. Их изречения и рассказы о них дошли во множестве. Сцена их — площадь и рынок, где появлялись в окружении толп, синагога, где выступали по субботам и праздникам, бет-мидраш (училище), где сидели и обсуждали Тору, Санхедрин (синедрион), где принимали установления.

То была удивительная цивилизация, родившая мидраш. Мидраш — толкование, комментарий к Библии. Мидраш — особый способ творчества. Между творцом и жизнью встает текст (Священный Текст), и жизнь осмысливается через Текст. Так текст Овидия стоял между Пушкиным и Молдавской степью. Жизнь опального поэта казалась неточным повторением судьбы другого опального творца, и на сходстве и разности строился новый смысл.

Когда Сенека осуждал гладиаторские бои, он доводил свою мысль до общих и конечных понятий: «Человек, священный предмет для человека, умерщвляется для развлечения и

* Опубликовано как отдельная книга: А. Б. Ковельман. Толпа и мудрецы Талмуда. Москва, Иерусалим: Издательство Еврейского университета в Москве, 1996.

ради шутки» (Epist. 95, 33)⁵. Когда Иов возмущался против Бога, он живописал действительность: «Разве на человека жалоба моя? Как же мне и не быть малодушным?.. За что незаконные живут, состариваются и силами крепки?» (Иов, 21, 4–7).

Великий мистик рабби Шимон бар Йохай (или, может быть, рабби Шимон бен Йудай) жалел гладиаторов и восставал против Бога, но через толкование слов Господа, сказанных Каину после убийства Авеля: «Что ты сделал? Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли» (Быт. 4, 10). «Сказал рабби Шимон бар Йохай (или рабби Шимон бен Йудай): Тяжело говорить об этом и невозможно истолковать это. [Это подобно] двум атлетам, что сражаются перед царем. Царь мог бы развести их, но не захотел. Осилит один другого и убил его, когда тот кричал: Пусть царь рассмотрит мое дело в суде! Так „Голос крови брата твоего вопиет против Меня от земли“» (Брешит Рабба, 22, 9). Ненависть к императору и обида на Бога — и все — через толкование священного текста, и в толковании — против Бога вопиет кровь Авеля! Страшная степень свободы есть в мидраше, который, казалось бы, привязан и связан Библией. И через эту свободу раскрываются уникальные личности мудрецов.

Наиболее интересны, конечно, таннаи, жившие в кипящем котле идеологии, когда все еще было неопределенно и зыбко. Восстания и секты, христианство и Поздняя Стоя, режим принципата и кризис III в. — таковы обстоятельства их деятельности. Речи амораев привлекаются нами постольку, поскольку они разъясняют и продолжают мысль таннаев или контрастируют с ней.⁶ Таннаи — современники Сенеки и Эпиктета, Диона Хризостома и Элия Аристиды, Филона Александрийского и Иосифа Флавия, современники апостола Павла и авторов Евангелий. Это позволяет нам сделать исследование сравнительным.

Прежде всего, по необходимости, образ толпы в еврейских источниках должен быть сопоставлен с толпой у философов и риториков. Мы не ставим целью найти пути взаимодействия между философской мыслью и речениями таннаев. Откуда и как мудрецы получили слова и представления — тема особой работы. Здесь речь идет о сходстве и различиях, о том вызове, который бросала римская действительность, и о тех ответах, которыми культурные люди отвечали на вызов.

Филон Александрийский — философ-платоник, еврей, человек, пытавшийся создать философский мидраш, стоит между двумя мирами. Его проблемы — проблемы еврея диаспоры, они отличались от проблем палестинских мудрецов. Главная из них — ненависть враждебной толпы и погром, знаменитый александрийский погром 38 г. Александрия, столица римского Египта, город еврейского богатства и образованности, в мгновение ока стала городом крови. Йосеф бен Маттитяху (Иосиф Флавий) родился в Иерусалиме. Но и ему пришлось писать по-гречески, и для него конечной ролью оказалась роль *метургемана* — переводчика. С языка еврейской культуры и цивилизации Филон и Иосиф переводили на язык греческой философии и историографии. Греческие понятия и термины перетекали при таком переводе из одной культуры в другую, демонстрировали общую проблематику.

С Новым Заветом необходимо не просто сравнение. Новый Завет — часть еврейской культуры. При всей враждебности его фарисеям — предшественникам великих таннаев — Новый Завет вращается в том же мире, решает те же задачи, знает ту же Библию. Вариант развития еврейской мысли, который дан в новозаветных сочинениях, делает понятнее и конкретнее мысль таннаев и амораев.

Эпоха, о которой пойдет речь, насыщена деталями и реалиями — еврейскими и римскими.

⁵ Сенека цитируется в переводе С. А. Ошерова по изданию: Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луциллию. М.: Наука, 1977.

⁶ Следует, конечно, учитывать, что многие изречения, приписываемые таннаям, могли им не принадлежать. В данной работе, однако, я пошел по пути поверхностной и общей атрибуции материала. При дальнейшем исследовании источниковедческие вопросы должны быть поставлены во главу угла.

Мы не пытаемся разъяснить их все, чтобы не превратить исследование в справочник. Некоторая конспективность, требовательность к читателю и слушателю — традиция мидраша. Потому мы заранее благодарны тем, у кого достанет терпения читать эту книгу, обращаясь к справочникам и собственной догадливости.

Введение

От Гераклита до поздних стоиков философы не переставали говорить о толпе. Толпа — «иное», без чего мудрец, философ и культурный человек не могут быть поняты и описаны⁷. Толпа — сборище черни, но это и все человечество⁸. Толпа — понятие гносеологическое, социальное и моральное. Слова, обозначающее толпу, присутствуют в эллинистической еврейской литературе, в переводах еврейских книг на латинский и греческий и даже входят из греческого в словарный фонд иврита и арамейского (*ухлосин* от греческого *охлос*). Естественно, вместе со словами мигрируют и концепции⁹. В литературе принято сравнивать *охлос* с *амей ха-арец* (народ земли), а таннаев и амораев — с философами или риториками¹⁰.

Неприязнь философа к толпе, а мудреца — к «народу земли» — очевидна. Проще всего объяснить ее возвышением ученых элит в эпоху Римской империи¹¹. Но Гераклит и Платон — много древнее просвещенных римских чиновников и почтенных рабби. Та толпа, которую ненавидели в Афинах и Милете, отличалась, конечно, от жаждущей хлеба и зрелищ римской толпы, но она уже существовала задолго до появления Римской империи и Мишны не только как «иное» философов, но и как осязаемый факт.

Сводить толпу к «народу земли» — то же, что сводить ее к «плебсу», сословию республиканского Рима. Да и само слово «плебс» во времена Сенеки стало означать «чернь вообще», в том числе и культурную чернь. В этой работе мы пойдем не от термина, а от концепции — римской и эллинской. Есть ли соответствие ей в еврейской учености римской эпохи? Термины неминуемо всплывают, но не *амей ха-арец*, а *ухлосин* (от *охлос*), *раббим* (многие) и *брийот* (твари).

Пасха раздавленных

«Душа человеческая — вещь великая и благородная, и не допускает, чтобы ей ставили иные, нежели богам, пределы. Прежде всего, не приемлет она презренную родину — Эфес, Александрию или еще более плотно заселенное и густо застроенное (если есть такое!) место» (Sen. Epist. 102, 21). «Подобно тому как человек, торопливо пробирающийся через переполненные толпой кварталы города, наталкивается на многих и где-то обязательно упадет, где-то будет задержан, а где-то обрызган, так и в этой кочевой и рассеян-

⁷ H.-D. Voigtländer. Der Philosoph und die Vielen: Die Bedeutung des Gegensatzes der unphilos. Menge zu den Philosophen. Wiesbaden, 1980.

⁸ Из литературы об эволюции терминов назовем: B. Mouchova. Kritik und Idealisierung des römischen Volkes im Lichte der Ausdrücke Populus, Plebs, Vulgus bei Einigen Autoren des 4 u 5 Jh. // Graeco - Latina Pragensia. Acta Univ. Carolinae. Philologica 1. Praha, XII, 1989; *Idem*, Die Ausdrücke populus, plebs und vulgus bei Suetonius. — Ibid. 2, XIII, 1990. С. Г. Карпюк. □Οχλος от Эсхила до Аристотеля: история слова в контексте Афинской демократии // Вестник Древней Истории. 1995. № 4.

⁹ О греческих терминах в христианской литературе и об их еврейских эквивалентах смотри статьи в Theological Dictionary of the New Testament, ed. by G. Friedrich (в дальнейшем — TDNT). Vol. 4–6. Michigan, 1967–1968.

¹⁰ TDNT. Vol. 5. P. 589-590; H. A. Fischel. Story and History: Observations in Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism // In: Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. N. Y., 1977. P. 465; А. А. Халеви. Ценности аггады и галахи в свете греческих и латинских источников. Тель-Авив, 1979. С. 141 (Ивр.).

¹¹ H. A. Fischel Op. cit.; A. Oppenheimer. The Am Ha-Aretz : A Study in Social History of the Jewish People in the Hellenistic - Roman Period. Leiden, 1977. P. 172–187.

ной жизненной гонке случается множество несчастий и недугов» (Id., De ira, III, 6, 4).

Городской пейзаж имперского Рима насыщен давкой и толпой. Толпа на узких улицах, приветствующая триумфатора, давка в театре и цирке, рухнувшие трибуны под тяжестью массы людей, сумасшедшие цифры участников представлений и погибших во время пожара. «Большая часть населения, — пишет Р. Макмаллен, — должна была мириться у себя дома с невероятной скученностью, которую делала терпимой грандиозность общественных мест»¹². Но именно в общественных местах и чаще всего по праздникам случались столпотворения и люди гибли в давке¹³.

Философ далек от того, чтобы обсуждать демографическую или градостроительную сторону проблемы. Ему видна суетливость человеческого рода, готовность сбиться в кучу ради мелких жизненных целей. «Но я желаю сидеть на сенаторских местах!» — говорит человек толпы. И Эпиктет ему замечает: «Ведь ты сам себе создаешь стеснение». — «Как же иначе я смогу хорошо видеть в амфитеатре?» — «Человече! А если ты не увидишь и не будешь стеснен, то что случится? Или же подожди немного, а когда представление закончится, садись на сенаторских местах и грейся на солнце. Вообще же запомни, что мы тесним сами себя, сами себя загоняем в давку, то есть наши иллюзии теснят и сдавливают нас» (Epict. I, 25; 26-28).¹⁴

Сенека же с его удивительно картинным и бытовым стилем живописует бесплодные усилия массы так: «Когда ты увидишь Форум, битком набитый толпой, и Септу, полную стечением всякого многолюдства, и этот Цирк, в коем наибольшая часть народа демонстрирует себя, знай, что здесь столько пороков, сколько людей» (De ira, II, 8, 1).

Когда Сенека философствовал, еще стоял Иерусалим и толпился народ на Храмовой Горе. Во времена Эпиктета Храм и город уже лежали в развалинах. Но городская жизнь не умерла в Кесарии, постепенно наладилась в Галилее, столица которой — Сепфорис (Циппори) — стала в конце II — начале III в. резиденцией главы синедриона и местом, где возникла Мишна. Еще до этого, в середине II в., в Сепфорис изгнали рабби Йоси за то, что он молчал, когда рабби Йехуда хвалил римлян: «Как приятны дела этого народа! Устроили рынки, построили мосты, возвели бани!» (ТВ, Шаб. 33б).

Былое величие Иерусалима и урбанизм римской Палестины равно присутствуют в литературе таннаев и амораев. И тема тесноты занимает в ней почетное место. Те же слова, похожие ситуации и даже чувства те же, что у Сенеки и Эпиктета. Но ответ разума на чувства совсем иной.

Начнем с высказывания палестинского аморая рабби Элазара бен Педата (ок. 290 — ок. 320). «Сказал рабби Элазар бен Педат: «В месте, где есть многие толпы, есть и давка, но на Синае, когда пришел Святой, Благословен Он, спустились с ним тысячи и тьмы ангелов, и все же было им просторно» (Танх., изд. Бубера, пар. «Итро», 14; Ср. Пси. дрК, пар. «Баходеш ха-шлиши», 108а). «Многие толпы» — *ухлосин харбе*. *Ухлосин* же — это не что иное, как греческий *охлос* в ивритском обличии. «Здесь есть значение давки», — отметил немецкий исследователь Р. Мейер по поводу слов Бен Педата¹⁵. Действительно, «где есть многие толпы, есть и давка». Но совсем не для того мидраш, чтобы осудить толпу и призвать к выходу из нее. Смысл мидраша — в чуде. Есть многие толпы, но нет тесноты.

Среди десяти чудес, «которые были содеяны для отцов наших в Храме», трактат «Пиркей Авот» (5, 5) называет и такое: «Стояли в тесноте, а для поклона было просторно». Трактат «Авот де-Рабби Натан» разъясняет: «Когда Израиль совершал паломничество поклонить-

¹² R. MacMullen. Roman Social Relations 50 B. C to AD 284. New Haven, London, 1974. P. 63–64.

¹³ A. Cameron. Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium. Oxford, 1976. P. 223.

¹⁴ Эпиктет цитируется в переводе Г. А. Тароняна. См. Беседы Эпиктета. // Вестник древней истории, 1975, № 2. С. 212-253; № 3. С. 219-259; № 4. С. 207-234.

¹⁵ TDNT. Vol. 5. P. 586.

ся Отцу своему, что на небесах, то во время сидения евреи были так стеснены, что никто не мог просунуть палец между ними, а когда они били поклоны, то всем было просторно. Самое же большое чудо таково: хотя бы сто человек стеснились вместе, хаззан собрания не выкрикивал: дайте место брату вашему! Чудеса были и на Храмовом дворе: хотя бы весь Израиль вошел туда, двор мог их вместить...» (Вере. 1, 35, 8).

Мифическое время аггады кончается в 70 г., когда злодей Тит разрушил Храм, и вновь начинается с пришествием Мессии. В промежутке, очевидно, «многие толпы» создают давку, и хаззан вынужден криками наводить порядок в синагоге. Неудивительно, что привыкший к тесноте рабби Йоханан поражается пророчеству Иеремии (3, 17): «В то время престолом Господним назовут уже Иерусалим, и туда, во имя Господа, во Иерусалим, соберутся все народы, и не будут более поступать по упорству злого сердца».

Рабби Йоханан спрашивал рабби Ханину: «Рабби! Неужели вмещает Иерусалим престол Господень? — Тот ответил ему: Святой, Благословен Он, скажет Иерусалиму: Удлини [пределы свои] и распространи [место для палатки своей] (Ис. 54, 2), прими свои толпы» (*ухлосаих*) (Брешит Рабба 5, 7; ср. Ав. дрН, верс. 1, 35, 9). «Своими» оказываются даже толпы язычников, и их должен вместить Иерусалим в том будущем, коему суждено наступить!

Что давка есть следствие порока, мудрецы совершенно согласны с философами. Но признак порока — вовсе не сборище само по себе, тем более не сборище на Храмовой Горе. Люди приходят сюда не с суетными целями, как приходили на Форум или в Цирк. Грех начинается там, где стечение толп используют для задачи сугубо практической — переписи евреев. Во времена царя Давида народ был наказан моровой язвой за попытку подобного счета (2 Сам, 24). Агриппа I (41–44) совершил аналогичный проступок. «Учили наши наставники, что никогда не был никто раздавлен на Храмовом дворе, кроме как на одну пасху, что случилась во дни Гиллея (Хронология аггады не совпадает, но это — обычное дело. — А. К.), когда был затоптан один старик, и пасху эту называли «пасха раздавленных». Учили наши наставники, что как-то раз захотел царь Агриппа счесть толпы израильские (*ухлосей Исраэль*). Сказал он первосвященнику: перечти пасхальных агнцев. Тот взял почки от каждого агнца, и оказалось там 600 тыс. пар почек — в два раза больше, чем было евреев, вышедших из Египта, даже если не учитывать тех, кто не заклал агнца, поскольку был нечист или находился в дальнем пути. И не было агнца, чтобы заклали его более десяти человек. И называли эту пасху — «пасха раздавленных» (ТВ, Псах. 64б. Ср. Эйха Рабба 1, 2).

Рядом с легендой о «пасхе раздавленных» (случившейся только однажды) приведем рассказ Иосифа Флавия, относящийся к правлению прокуратора Кумана (48–52). «Однажды, когда народ собрался в Иерусалим на праздник Пасхи, а римская когорта стояла на вершине колоннады и наблюдала за порядком (ведь вооруженные войска всегда несут стражу во время праздников, чтобы предотвратить любую попытку к возмущению со стороны огромного стечения народа), один воин, подтянув вверх свою одежду и неприличным образом нагнувшись, обратился к евреям свой зад и издал звук столь же непристойный, как и вся его поза. Толпа пришла в ярость и с криками стала требовать от Кумана его наказания; менее сдержанные из молодежи и те, кто по своей природе склонен к беспорядкам, устремились в схватку и, хватая камни, стали швырять их в войска. Куман же в страхе перед тем, чтобы весь народ не набросился на него, послал за тяжеловооруженным подкреплением. Когда те со всех сторон ринулись в колоннаду, на евреев напал неудержимый страх, и, повернув вспять, они врассыпную бросились в город. И с такой силой густая толпа устремилась к выходу, что было растоптано и раздавлено насмерть свыше 30 тысяч человек. Так праздник обернулся бедствием для всего народа и плачем в каждом доме» (Bell. II, 224–225; ср. Ant. II, 106).

Давка по праздникам — рутина римского быта. В самой столице империи жадная до зре-

лиц толпа регулярно попадала в ловушку. «На все эти зрелища отовсюду стекалось столько народу, что много приезжих ночевало в палатках по улицам и переулкам, а давка была такая, что многие были задавлены до смерти, в том числе два сенатора» (Suet. I, 39, 4). «Чудеса объявились в Риме... Паника разлилась в народе, слабые были задавлены насмерть» (Тас. Ann. XII, 43). Калигула, «потревоженный среди ночи шумом толпы, которая заранее спешила занять места в Цирке ... всех их разогнал палками; при замешательстве было задавлено больше двадцати римских всадников, столько же замужних женщин и несчетное количество прочего народу» (Suet. IV, 26, 4). Беспорядки на играх 14 г. сопровождались столкновениями в следующем году, когда погибли многие зрители, а также преторианцы с центурионом (Тас. Ann. I, 53, 4).

Паломничества в Иерусалим (на Пасху, Пятидесятницу и Праздник Кущей) вполне стоили римских Секулярных игр: стечение народа, ночевавшего в палатках по улицам и переулкам, давка, отсутствие мест на постоянных дворах. Но римская толпа существовала в реальном пространстве, а иерусалимская — в пространстве чуда. А потому не только не было раздавленных, но и гостиниц хватало на всех.

«И никто не говорил ближнему своему: Тесно мне место это, негде ночевать в Иерусалиме», — свидетельствует трактат «Пиркей Авот» (5, 5). «Авот де-рабби Натан» разъясняет: «не случалось, чтобы кто-нибудь говорил ближнему своему: Я не нашел печи, чтобы жарить Пасху в Иерусалиме; никогда не случалось, чтобы кто-нибудь говорил ближнему своему: Я не нашел кровати, чтобы спать на ней в Иерусалиме; никогда человек не говорил ближнему своему в Иерусалиме: здесь мне негде ночевать» (Верс. 1, 35, 1).

Иисус во время пасхального паломничества в Иерусалим останавливался не в городе, а за его пределами — в Вифании (Мф. 21, 17; Мк. 11, 11). Трудно сказать, поступал он так, боясь быть схваченным, или по недостатку мест в гостиницах. Но при его рождении дефицит гостиничных мест в Вифлееме явственно упомянут в источнике: «И родила сына своего первенца, и спеленала его, и положила его в ясли, потому что не было им места в гостинице» (Лука 2, 7).

Как же выходили из ситуации в Иерусалиме? Трактат «Авот де-рабби Натан» (Верс. 1, 35, 2) утверждает: «Десять заповедей установлено об Иерусалиме: ... В нем не берут платы за пользование домами, но берут за пользование кроватями и лежанками. Рабби Йехуда говорит — не берут платы и за пользование кроватями и лежанками. Что делали с жертвенными ножами? — Рабби Шимон бен Гамлиэль говорит: их дарили владельцам гостиниц; гости жили внутри, а владельцы гостиниц — вне; гости поступали умно, покупая [для своих жертв] египетских овец, имеющих хорошую шерсть длиною в четыре и пять сел, и дарили кожу хозяевам, так что жители Иерусалима зарабатывали».

По мнению Ш. Сафрая, «невзимание платы за пользование кроватями и лежанками, с одной стороны, и необходимость разместить тысячи людей, с другой стороны, требовали доброй воли и культивировали атмосферу дружбы и приязни между самими паломниками и между ними и жителями Иерусалима. И, конечно, из литературы той эпохи вырисовывается именно такая действительность»¹⁶. В подтверждение Ш. Сафрай приводит цитаты из Пиркей Авот и Авот де-рабби Натан, а также слова Филона Александрийского и Иосифа Флавия. Но по поводу первых сложилось уже мнение, что они отражают скорее ностальгию по Храму, чем реальную историческую картину¹⁷. Флавий же больше рассказывает о «праздничных» бунтах, чем об идиллии. О бунтах, вспыхивавших в Иерусалиме в момент прибытия туда паломников, пишет и сам Ш. Сафрай¹⁸.

¹⁶ Ш. Сафрай. Паломничество в период Второго Храма. Историческая монография. Тель-Авив, 1965. С. 134 (Ивр.).

¹⁷ Й. Френкель. Очерки по духовному миру аггадического рассказа. Тель-Авив, 1992. С. 120–121 (Ивр.).

¹⁸ Ш. Сафрай. Цит. соч. С. 159–160.

И наконец еще одно чудо: «Никто не был поранен и задет в Иерусалиме, никто никогда не спотыкался в Иерусалиме» (Ав. дрН, верс. 1, 35, 1). И это в годы, когда, по словам Сенеки, «человек, торопливо пробирающийся через переполненные толпой кварталы города, наталкивается на многих и где-то обязательно упадет, где-то будет задержан, а где-то обрызган» (De ira III, 6, 4). В годы, когда из-за толчеи на рынке продавец забывал отделить десятину от пшеницы (ТИ, Дмай, гл. 4, гал. 1).

Все перевернуто в этом чудесном мире, но все сохранило свои места: теснота, переполненные постоянные дворы, толпы людей, давящие друг друга, и даже крушение домов — в Риме — рутинное явление, но в Иерусалиме — никогда не бывшее (Ав. дрН, верс. 1, 35, 1)! Весь набор бедствий урбанистической цивилизации перечислен лишь для того, чтобы сказать — «не было!». Все, чего «в Иерусалиме не было», раздражало и угнетало еврейских мудрецов. Иначе они не сочинили бы «наоборотный» мир без тесноты и давки. Но в «наоборотном» мире оставлено то, в чем философы видели главный источник бедствий. Оставлена толпа.

Чудесным образом многие толпы здесь не теснят друг друга, хотя знали мудрецы, что «в месте, где есть многие толпы, есть и давка». Вовсе не мечтали мудрецы покинуть Храмовый двор и не призывали к бегству других (как философы — к бегству из Театра и с Форума). Напротив, в будущем, которое должно наступить, разноплеменные толпы должны явиться в Иерусалим на Храмовую Гору — и Гора вместит их.

«Видящий толпы (*ухлосин*) говорит: Благословен Знающий Тайны, ибо как лица их непохожи одно на другое, так и мнения их непохожи одно на другое. Бен Зома, увидев толпы (*ухлосин*) на Храмовой Горе, сказал: Благословен Создавший всех этих на служение мне» (Тос. Брах 7, 2; ТИ, Брах. гл. 9, гал. 1; ТВ, Брах. 58а; Бамидбар Рабба 21, 2). Сенеку же вид Форума, Септы и Цирка, переполненных толпой и многолюдством, приводил к неутешительной мысли: здесь столько пороков, сколько людей (De ira, II, 8, 1). «Многолюдство» (*frequentia*), «многолюдный» (*frequens*) — мучительные слова для Сенеки, как мучительно для него ощущение напора и давящей массы. Но разве может возмущаться многолюдством тот, кто признает библейскую заповедь «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28)? Трактат «Дварим Рабба» («ха-шем алейхем», 12, изд. Либермана) приводит слова рабби Элазара: «Всякий, нарушающий заповедь «плодитесь и размножайтесь», как бы умаляет Образ, ибо сказано: «потому что по образу Божию создал Он человека» (Быт. 9, б).

Правда, еврейские мудрецы одобряют не всякую толпу. Например, «видящий толпы чужеземцев говорит: Позор вашим матерям!» (ТВ, Брах., 48а). Но и иноплеменные толпы в конце времен явятся в Иерусалим. Именно конец времен и их начало превращают толпу в нечто неравное ей самой. Для философа сущность толпы неизменна и дурна. Еврейский мудрец не менее философа страдает от тесноты и сутолоки, но в нынешнем состоянии видит лишь отступление от нормы. Норма же — состояние чуда и праведности, когда есть толпа, но нет давки.

Городское злословие

«Я ничего не сделаю для общего мнения, и все — для совести» (Sen. De vita beata, 20, 4). «К почестям и несправедливостям, даруемым толпой, следует относиться одинаково» (Id. De constantia sapienti, 19, 2). «Никогда я не хотел нравиться народу — ведь народ не любит того, что я знаю, а я не знаю того, что любит народ» (Id. Epist. 29, 10). Так говорили Сенека и Эпикур, и то же неслось «из всех домов» — от перипатетиков и академиков, стоиков и киников (Ibid).

От городского пейзажа мы переходим к интеллектуальному. Он описан в мифах Платона — о пещере, о колеснице. Сидящие в темной пещере видят лишь тени реальных вещей на

стене, если вещи проносят мимо узкого устья. И надо быть мудрецом, философом, чтобы понять истинный смысл, идею. Остальные — толпа — лишены знания, и их удел — мнение. Общее мнение — мнение толпы¹⁹. Тиран, ритор, демагог — все они рабы слухов и молвы. Но философ не только знает истину, он еще и безразличен к мнению черни, не гонится за славой и не бежит от клеветы. Его равнодушие (*атараксия*) распространяется даже на оскорбления.

Об общем мнении стали говорить в Иерусалиме накануне Маккавейских войн, накануне публичной схватки мнений, в которой «вышли из Израиля сыны беззаконные и убеждали многих» (I Макк. 1, 11). «Многие» — одно из названий толпы. Где убеждают толпу, там дорожат ее мнением, там боятся толпы. И потому Шимон бен Сира (Иисус, сын Сирахов) писал между 170 и 165 гг. до н. э.²⁰: «Трех страшится сердце мое: ...городского злословия, возмущения черни и оболгания насмерть — все это ужасно» (Сир. 26, 5–6). Бен Сира назвал три болезни: городское злословие, лжесвидетельство и «собрание толпы» (*охлоса*) — так можно перевести «возмущение черни». Книга Премудрости Соломона (I в. до н. э.) также упоминает толпу, но уже с иным чувством. Через Премудрость автор надеется получить «славу в толпах» и «честь перед старейшинами» (Соф. 8, 10–11). Ни тени стоического равнодушия — только страх и надежда. Страх перед злословием и надежда на славу. И уверенность в том, что на пути добра «ты найдешь милость и благорасположение перед Богом и людьми» (Притч. 3, 4).

Мысли и фразы из «Притч» и «Премудрости» многожды цитировались и пересказывались мудрецами. «Он даст тебе благорасположение в глазах людей», — обещает трактат «Сифрей Бамидбар» (писк. 42, н. с. «Колель мишпат»). Трактат «Пиркей Авот» приводит слова рабби Йоси: «Кто чтит Тору, тот уважаем людьми, а пренебрегающий ею — презираем ими» (4, 6). «Рабби говорил: Каков он, прямой путь, что должен избрать себе человек? Такой, чтобы слава была человеку и слава от человека» (там же, 2, 1). «Бен Зома говорил: Кто уважаем? Тот, кто уважает других» (там же, 4, 1). Уважение и почести — награда за добрые дела, а потому следует к ним стремиться — казалось бы, та же наивность, что в «Притчах» или «Премудрости». Но сходство обманчиво. Нет у мудрецов уверенности в неизбежности награды. Всегда ли справедливое в глазах Господа справедливо также в глазах людей?²¹

И уж совсем горькую истину высказал Бен Аззай: «Если человек унижает себя ради слов Торы и ест сухие финики, и одевается в грязное платье, и сидит беспрестанно у дверей ученых, то всякий проходящий говорит: «вероятно, это безумный», а между тем, в конце концов, ты находишь у него всю Тору» (Ав. дрН, верс. 1, 11, 23–25). А по словам Платона, «окрыляется только разум философа... и так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, то, конечно, толпа будет увещевать его, словно безумного» (Phaedr. 249, с — d). Бен Аззай, живший на рубеже I и II веков, принадлежал к «четырем, вошедшим в Сад». «Бен Аззай взглянул и умер ... Бен Зома взглянул и повредился [рассудком]... Ахер вырубил деревья [т. е. перешел к язычникам]... а рабби Акива вошел с миром и вышел с миром» (ТВ, Хаг., 14б). Что такое Сад? По мнению большинства, — мистическое учение²². По мнению Х. А. Фишеля, — «Сад Эпикура»²³. Между той и другой догадкой очевидно безумие всех четырех — и того, кто прямо сошел с ума, и того, кто умер, не выдержав истины, и того, кто бросил Тору ради вина и женщин, и даже того, кто стал великим учителем, но не уставал поражать современников парадоксами.

А природу безумия объяснил сам Бен Аззай: «Если кто повредился во мнении (т. е. сошел

¹⁹ Aspetti dell'opinione pubblica nel mondo antico. A cura di *Marta Sordi*. Milano, 1975. P. 3–6.

²⁰ Датировка по книге: *М. Цви Сегал*. Полная "книга Бен Сиры". Иерусалим, 1972. С. 6 (Ивр.).

²¹ *L. Finkelstein*. The Pharisees: The Sociological Background of their Faith. Vol. 1. Philadelphia, 1966. P. 86.

²² *А. Шиннан*. Мир аггадической литературы. Иерусалим, 1990. С. 100.

²³ *Н. А. Fischel*. Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy: A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings. Leiden, 1973.

с ума. — А. К.) из-за своей мудрости, это — добрый знак для него. Если же кто повредился в мудрости из-за своего мнения, — это дурной знак для него» (Гос., Брах. 3, 4). Еврейская *дейя* (мнение) вполне соответствует здесь греческой *доксе* или латинскому *opinio*. Мнение само по себе противно мудрости и принадлежит многим. Потому многие и считают мудреца безумцем.

Поэтому мудрец несет тяжкое бремя. «Сказал Моисей перед Ним: Владыка мира! Открыты и известны Тебе мнения каждого, и мнения сынов Твоих не похожи одно на другое, и теперь, когда я ухожу от них, пожалуйста, назначь им вождя, который будет терпеть каждого и мнение каждого» (Бамидбар Рабба. 21, 2; Ср.: Танх., пар. «Пинхас», 1).

Сократ, жертва городского злословия, был признан виновным в развращении юношества и прочих грехах. Народный суд — большая толпа присяжных — мог присудить его к штрафу или к смерти. Все зависело от умения разжалобить и умолить судей. Сократ пренебрег мнением толпы и получил смерть. И стал образцом для философов всех школ.

Злословие преследовало и тех, кого еврейские мудрецы считали образцом для себя — Моисея, Аарона и Иисуса Навина. Но вожди нации не могут пренебречь толпой и презреть ее. «Два хороших вождя у Израиля — Моисей и Давид, царь Израильский. Сказал Моисей Святому, Благословен Он: Владыка мира, совершил я проступок, запиши его, чтобы не говорили люди: «Наверно, подделал Моисей Тору или написал там то, что ему не велели. Это подобно тому, как царь сказал и приказал схватить и доставить в *кампон* [амфитеатр? лагерь? публичный суд?] того, кто ест фиги седьмого года. Пошла некая знатная женщина, собрала и ела фиги седьмого года. И когда вели ее по *кампону*, сказала: Царь, пожалуйста, объяви о моем грехе, чтобы не говорили: «наверное, уличили ее в прелюбодеянии или в колдовстве». Когда увидят они фиги седьмого года у меня на шее, то будут знать, что ведут меня из-за фиг!» Сказал царь Давид перед Святым, Благословен Он: проступок я совершил перед тобой, не записывай его. Ответил Господь: неужели тебе понравится, когда люди будут говорить: из-за любви к Давиду Господь простил его» (Сифрей дварим, писк. 26; Ср.: Сифрей Зута, писк. 27).

Публичность наказания и публичность оправдания составляют гласность в ее римском варианте. И еще — публичность суда и известность судей. «Раббан Шимон бен Гамлиэль говорит: не случалось судебных заседаний, чтобы люди потом не злословили и не спрашивали: Что видел такой-то, чтобы заседать, и что видел такой-то, чтобы не заседать? Потому и сказано: «[Изберите себе мужей мудрых и разумных] и известных коленам вашим» (Втор. 1, 13), чтобы были известны вам» (Сифрей дварим, писк. 13). Смысл библейского стиха совсем иной: «Изберите себе по коленам вашим», предводителей следует избирать по племенам. То, что судьи должны быть «известны коленам», известны местным жителям — это толкование раббана, хотевшего гласностью погасить злословие.

Гласность — способ борьбы мудрецов со сплетнями. По возможности толпа должна знать все, чтобы злословие не имело пищи. Вот как следует выносить пожертвования из Палаты Шекелей в Храме: «Не входит [в Палату] ни в засученном *парагоде* [туника с рукавами], ни в башмаках, ни в сандалиях, ни в *тфилин*, ни с амулетами, чтобы, если он разорится, не говорили: «из-за греха против Палаты разорился», а если разбогатеет — «на средства Палаты разбогател». Так — в Мишне (Шкал. 3, 2). А Тосефта требует еще и обыскивать служащего Палаты при входе и выходе и разговаривать с ним — вероятно, чтобы не спрятал чего-либо во рту (Шкал. 2, 1).

Гласность пресекает слухи — кошмар городских обществ той эпохи. Так в Психте де-рав Кахана (пар. «Веихиу бишлах», писк. 11, 6) сказано о царе, который отправился в Страну Моря, а дочери его тем временем тайно вышли замуж. Вернувшись, царь «услышал толки людей, злословящих о его дочерях, будто бы те — прелюбодейки. Что же царь сделал? Послал глашатая и призвал всех в *кампон*. Вызвал первого зятя и спросил его: кто ты? Тот ответил: Твой зять... и так со вторым и третьим. Сказал царь: мои дочери позаботились о

себе и вышли замуж, а вы говорите: дочери царя — прелюбодейки». Притча — лишь при- сказка к мидрашу: «Так, прежде чем народы мира стали презирать евреев и говорить, что те — потомки египтян, ибо властны были египтяне над жизнью евреев, а тем более — над их женами... в тот же час призвал Святой, Благословен Он, ангела, назначенного над бе- ременностью, и приказал ему: Иди и нарисуй мне черты младенцев по образу их отцов».

«Городское злословие» настигало не только мудрецов, но и весь еврейский народ. Все знали, евреи — потомки прокаженных египтян (Ios. Contra Ap. I, 229 ff; II, 8 ff). В момент смены правителей Египта I в. до н. э. — II в. н. э. «общественное мнение» выносило наверх ненависть к евреям. Распространялись различные сплетни и слухи²⁴. Торжеством общественного мнения и городского злословия стал Александрийский погром 38 г. Его главный герой — «ленивая и праздная александрийская толпа», которая «поднаторела в злословии, проводя досуг в наветах и поношениях» (Philo, Flacc. 34). Ради этой-то лени- вой и праздной толпы и начертал ангел лица еврейских детей похожими на лица их отцов — пусть все видят, как целомудренны еврейские женщины.

Но чем более видели и знали все, чем публичнее и демократичнее становилась жизнь, тем глубже каждый уходил в себя. От родового теплого единства отделились толпа и индивид — одна с публичностью, другой — с приватностью²⁵. Толпа хотела знать все и обо всем злословить, индивид — укрыться за стенами дома, в прохладе перистиля, охранить репу- тацию и досуг.

Ужасный грех, лишаящий человека доли в будущем мире — «заставить побледнеть лицо человека при многих». На сей счет нет числа изречениям (Ав. 3, 11; ТВ, Сан. 24а; 43б; 99а; 150а; Ктув. 67б; Сота 10а; БМ, 58б; 59б и др.). В каждом из них — три стороны: обидчик, обиженный и «многие», толпа. Насколько важно и насколько ново это было, свидетель- ствуют толкования библейских стихов. Пророк Исайя говорил некогда о человеке, «кто ходит праведно и говорит прямо» (Ис. 33, 15). Говорящий прямо — нелицеприятен. Сколько тяжких и жестких слов сказали пророки царям и народу. Обличали и в палатах, и на Храмовом дворе — при всех собравшихся. Как же толкует слова Исайи Вавилонский Талмуд? «Говорящий прямо — это тот, кто не позорит ближнего своего в глазах мно- гих»!!! (Мак. 24а). А вот как объясняет рабби Йоханан удачи и неудачи Иеровоама. «За что удостоился Иеровоам царства? За то, что порицал Соломона. А за что он был наказан? За то, что порицал при многих» (ТВ, Сан. 101б).

Между «домом Гиллеля» и «домом Шаммая» был спор по поводу откровенности и прямо- ты. «Учили наши наставники: как танцуем перед невестой (т. е., как приветствуем ее)? Дом Гиллеля говорит так: «невеста красивая и миловидная». Спросил их дом Шаммая: а если она хромя или слепая? Тоже говорим ей: «невеста красивая и миловидная»? А в То- ре ведь сказано: «неправды удаляйся» (Исх. 23, 7). Ответил им дом Гиллеля: если кто ку- пил плохую вещь на рынке, мы хвалим покупку при нем или ругаем? Как вы считаете? — Те ответили: при нем хвалим. Отсюда слова мудрецов: Пусть мнение человека всегда бу- дет приятно людям» (ТВ, Ктув. 16б -17а).

Не только отдельным людям, но и всему Израилю. Чувства народа надо беречь. А потому не включают в службу на Новый год горькие слова пророка: «Жив Я, говорит Господь Бог: сильною рукою, и простертою мышцею, и изливанием гнева Я буду царствовать над вами» (Иез. 20, 33). Эти слова не звучат в синагоге (ТВ, РШ, 32б).

Нет пророческой прямо-ты у мудрецов. Нет у них и стоической или кинической откровен- ности. *Парресия* — по-гречески — откровенность на грани дерзости. Это слово перешло в арамейский и иврит, но вместе с новым звучанием (*пархесия*) получило и новый смысл —

²⁴ O. Motevecchi. Opinione pubblica e "rumores" nei papiri greci // Aspetti dell' opinione pubblica.... P. 85–87.

²⁵ О росте индивидуализма в римской Палестине см., например: E. Rivkin. Pharisaism and the Crisis of the In- dividual in the Greko-Roman World. // Essays.... P. 500–526.

«публичность», «гласность». Но публичность столь же контрастна дерзости как прямота — стремлению не позорить людей. Делать на глазах у всех — значит избегать толков и злословия.

Удивителен конформизм мудрецов. Еще удивительнее — их критика конформизма. Когда Бар Камца решил отомстить своему народу, он изувечил корову, которую римляне пожертвовали для приношения в Иерусалимском Храме. Рабби Захария бен Авколос стоял перед выбором: принести жертву, чтобы не ссориться с Римом, или убить Бар Камцу, чтобы не разгласился факт отвержения дефектной коровы. И тут рабби Захария испугался злословия. В первом случае скажут: «Приносят в жертву увечных животных?», а во втором — «Нанесший увечье жертве подлежит смерти?» Посему жертва была отвержена, и римляне начали войну. И сказал рабби Йоханан: «смирение рабби Захарии бен Авколос разрушило наш Храм, сожгло наше Святилище, и изгнало нас из нашей страны»²⁶.

В основе рассказа — реальные события 66 г., описанные Иосифом Флавием в «Иудейской войне» (II, 409). Что двигало лидерами восставших — стремление овладеть толпой или боязнь толпы («смирение»)? Что бы там ни было, но не философское равнодушие к мнению масс.

На другом конце эпохи стоит вавилонский аморай Аббайе (IV в.), изрекший: если ученого любят жители города, это не свидетельство добродетели, а свидетельство, что он уклонился от порицания их подобающим образом (ТВ, Ктув. 105а — б)²⁷. Любовь горожан и их злословие заботят мудрецов Талмуда, как некогда заботили Бен Сиру. Но страх явно утих и восторг охладил. «Собрание толпы» не грозило бунтом, да и сама толпа постепенно превратилась в смиренную паству, наставлять и утешать которую — каждодневный долг и урок мудреца.

Ненависть к тварям

«Ты все еще сердисься на толпу? — Но они — воры и грабители. — Что значит «воры и грабители»? Они перестали различать добро и зло. Сердиться следует на них или пожалеть их?» (Ерм. I, 18, 2–3). «Человеческая природа рождает сердца коварные, неблагодарные, алчные, нечестивые. Когда ты собираешься осудить нравы одного — подумай о нравах всех» (Sen. De ira II, 31, 5). «Что удерживает мудреца от гнева? — То, что негодяев — толпа» (Ibid. 10, 4).

Едва родившись, философия разразилась смехом Демокрита и плачем Гераклита при взгляде на человечество. Человечество — толпа, а философия — путь из толпы — таков конечный вывод Сенеки, Эпиктета и их друзей. Критика философов кардинальнее критики пророков. Ведь пророки обличали евреев, а философы — людей.

«Слушайте слово Господне, сыны Израилевы; ибо суд у Господа с жителями сей земли; потому что нет ни истины, ни любви, ни богопознания на земле. Проклятие и обман, убийство, грабеж и прелюбодеяние крайне распространились, и кровопролитие следует за кровопролитием» (Ос 4, 1–2). Почти дословное совпадение с Эпиктетом («они — воры и грабители»), но пророк Осия не знает ни абстрактного человека, ни толпы. Зато он знает кару Господню. Грехи Израиля конечны, ибо будет истреблен Израиль и отвергнут от священствования (там же, 6). Грехи же толпы не имеют предела, они вытекают из человеческой природы, а потому не заслуживают даже кары.

Израиль дожил до римской эпохи, претерпел тяжкие наказания и много размышлял об их причинах. Но поразительным образом мудрецы Талмуда все меньше судят Израиль и все

²⁶ Д. Шварц. Еще к вопросу: "Захария Бен Авколос" — смирение или ревность? // Цион. 1988. Т. 53. №. 3. С. 313–315 (Ивр.).

²⁷ E. E. Urbach. The Sages: Their Concepts and Beliefs. Vol. 1. Jerusalem, 1987. P. 630–631.

больше — человека как такового.

«В час, когда хотел Святой, Благословен Он, сотворить человека, сотворил одно отделение ангелов служения и спросил их: Как вы думаете? Создадим человека по Нашему Образу? Спросили ангелы: Владыка мира! каковы будут его дела? Ответил им: Так и так он будет поступать. Сказали Ему: Владыка мира! «Что есть человек, что Ты помнишь его и что сын человеческий, что Ты посещаешь его?» (Пс. 8, 5). Протянул Господь мизинец и сжег их. И так же — со вторым отделением ангелов. Третье отделение сказало Ему: Владыка мира! Чего добились те, кто прежде отвечал Тебе? Весь мир — Твой, все, что хочешь сделать в мире Твоем — делай! Когда же дошло до поколения Потопа и поколения Вавилонской Башни, дела которых порочны, сказали Ему ангелы: Владыка мира! Разве те, кто прежде отвечал тебе, не были правы? Ответил им: «И до старости Я буду тот же самый, и до седины Я буду терпеть вас» (Ис. 46, 4) (ТВ, Сан, 386).

По разным причинам и по-разному Моисей просил о вожде, «который будет терпеть каждого и мнение каждого» (Бамидбар Рабба, 21, 2), Эпиктет и Сенека просили не сердиться и не гневаться на толпу. Терпение мудреца как терпение Бога.

Рассуждая о причинах порока, мудрецы создали учение о Дурной и Хорошей страстях. Дурная страсть в человеке — старше на тринадцать лет, ибо первая капля, полагаемая мужчиной в женщину, есть Дурная страсть, и лежит она у входа в сердце. Ребенок обжигается от угольев, и жалит его змея, а козленок отступает от ямы. У ребенка Дурная страсть — с рождения, а у козленка — нет (Ав. дрН, верс. 1, 16).

Такова история греха (от Потопа) и такова физиология порока (от рождения). Но обе они — лишь прикрытия для чувства, которое иначе как мизантропией назвать нельзя. Чем еще вдохновлялся завет рабби Акивы сыну его рабби Йехошуа: «оскверни свою субботу, но только не попадай в зависимость от людей!» (ТВ, Шаб. 118а; Псах. 112а)? Или другие слова рабби Акивы: «Кто кидает хлеб свой на землю или в гневе разбрасывает деньги, обязательно попадет в зависимость от людей» (Ав. дрН, верс. 1, 3, 4). А рабби Йосеф разъясняет последствия: «не дозволено индивиду изнурять себя постом, ибо он может оказаться в зависимости от людей и те не сжалятся над ним» (ТВ, Таан. 22б)²⁸.

Внук Моисея Йонатан служил священником у колена Данова, с тех пор как «поставили у себя сыны Дановы истукана» (Суд. 18, 30). Когда же Давид стал царем, он призвал к себе Йонатана и сказал ему: «Ты, внук праведника и совершаешь языческое богослужение? Ответил ему Йонатан: Так я перенял из дома деда моего: продай себя языческому богослужению, но не попадай в зависимость от людей!» (ТИ, Брах., гл. 9, гал. 2).

И так молились: «И не делай нас предметом пересудов в устах людей... и зависимыми от даров плоти и крови, ибо дары их — скудные, а позор — велик» (ТИ, Брах., гл. 4, гал. 2). Нечто подобное предрекал Бог Израилю: «И будешь предметом ужаса, притчею и посмешищем у всех народов, к которым отведет тебя Господь» (Втор. 28, 37; ср. Иер. 24, 9; Пс. 44, 14-15). Но в Библии посмеяние — от иноплеменников, а в Талмуде — от «людей».

Что эти люди — евреи и что они хуже иноплеменников, видно хотя бы из слов рабби Ханины: «Рабби Ханина, заместитель первосвященника, говорит: Молись о благополучии Царства (т. е. Рима. — А. К.), ведь если бы не страх перед ним, человек живьем проглатывал бы ближнего своего» (Ав. 3, 2). Гиллель Старый, «увидев однажды череп, плывущий по воде, сказал ему: За то, что ты топил, утопили тебя, а утопившие тебя в конце концов будут утоплены» (там же, 2, 6). Он же говорил: «Там, где нет людей, постарайся быть человеком» (там же, 2, 5).

Гиллель имел в виду, вероятно, то же, что и Диоген, искавший человека на афинских ули-

²⁸ В Уше было принято постановление, запрещающее расточать более 1/5 состояния, чтобы не оказаться в зависимости от людей (ТВ, Ктув., 50а).

цах с фонарем при свете дня (Diog. Laert. VI, 41) и обнаруживший на Олимпийских играх «большую толпу, но мало людей» (Ibid. 60). Презрение к человеку толпы есть лишь следствие веры в высокое призвание человека. Мизантропия — следствие филантропии. «Уже одно это не пустяк — выполнить призвание человека», — уверял Эпиктет. — «А призвание сына, брата, члена городского совета — разве много тех, кто его выполняет?» (Epic. II, 9–10). Настолько общим местом стали подобные рассуждения, что проникли даже в письма египетских обывателей, сохранившиеся в папирусных обрывках²⁹. Если не каждый (и мало кто) сумел соответствовать призванию, если истинных людей так мало, то кто же все остальные? И что отличает вторых от первых? Талмуд и мидраш отвечают в полном согласии с философией эпохи: духовная слепота, незнание добра и зла.

«Рабби Йоси сказал: горе им, людям, которые видят и не знают, что видят, стоят и не знают, на чем стоят» (ТВ, Хаг. 12б). И вновь, казалось бы, повтор пророческих обличений: «Услышать услышите, но не поймете, и увидите, но не уразумеете» (Ис. 6, 9. Ср. Ис. 42, 2; Иер. 5, 21, Иез. 12, 2). И вновь за маской повтора — новый смысл, обличение абстрактных «людей», а не Израиля, не Дома Иаковлева. И в таком абстрактном виде слова рабби Йоси удаляются от Библии и приближаются к Эпиктету: «Незнающий, кто он, и зачем рожден, и в каком мире, и с кем он делит этот мир, и что есть добро и зло... ходит совершенно слепой и глухой» (Epic. II, 24, 19)³⁰.

Есть огромная разница между слепотой Израиля и слепотой индивида. Израиль слеп весь, и обличения касаются всего народа (*коль ха-ам*). Но индивиды делятся на слепых и зрячих. С точки зрения философа, слепа невежественная толпа. Кто же слеп во Израиле? «И совершил отец наш Авраам перегон в три дня пути. И после трех дней увидел облако, прикрепленное к вершине горы. Сказал он: кажется, это и есть то место, где приказал Святой, Благословен Он, принести Ему в жертву сына моего Исаака. Спросил Исаака: Видишь ли что-то? Тот ответил: Вижу облако, прикрепленное к вершине горы. Спросил Измаила и Елиезера: Видите ли что-то? Ответили: Нет. Сказал им Авраам: Раз вы не видите ничего, и осел не видит ничего, останьтесь здесь, народ — осел» (Ваикра Рабба, 20, 2). Мидраш играет в слова. В Библии (Быт. 22, 5) праотец Авраам просит слуг остаться «с ослом» (*им ха-хамор*). Но то же написание позволяет прочесть *ам ха-хамор* — «народ — осел».

Какой «народ» имеется в виду? Иноплеменники? Или *амей ха-арец* — народ земли, невежда во Израиле? В трактате «Пиркей авот» прямо сказано: «невежда не боится греха, *ам ха-арец* неблагочестив» (2, 5), «если нет мудрости, нет и страха [Божия]».

Проще всего принять, что толпа, плебс — это сословие. Одно сословие — слепо, другое — зрит. Достаточно регулярно посещать школу, чтобы прозреть. Подобная простота мало согласуется с источниками — и еврейскими, и греко-римскими. Прочтем, например, историю о мудрецах и предварим ее цитатой Филона Александрийского: «Культурный человек... отверг зло, излюбленное многочисленной толпой, которая радуется, когда следует сокрушаться, и горюет, когда надо радоваться» (De Abr. IV, 22).

«Когда заболел рабби Элиезер, ученики пришли навестить его. Сказал им рабби: Страшный гнев есть в мире. Они стали плакать, а рабби Акива — смеяться. Спросили его: Почему ты смеешься? — Ответил: А вы почему плачете? — Разве можно не плакать, если Учитель в тягости? — И тогда сказал им Акива: Потому я смеюсь, что в прежние времена всякий раз, когда я видел, что вино Учителя не скисло, и лен не побит, и масло не испортилось, и мед не засахарился, я говорил так: Господь, упаси Учителя получить награду в этом мире! И теперь, когда я вижу Учителя в тягости, я доволен» (ТВ, Сан. 101а).

²⁹ А. Б. Ковельман. Риторика в тени пирамид. С. 83–86, 105.

³⁰ Об аналогичных высказываниях Гераклита см.: Н. С. Baldry. Unity of Mankind in Greek Thought. Cambridge, 1965. P. 27.

Ученики радуются, когда следует сокрушаться, и горюют, когда надо радоваться. Конечно, они — не *амей ха-арец*. Филон назвал бы их «культурными людьми», знающими добро и зло. Но рядом с Акивой они слепы и глухи. Ибо многие и прославленные люди делят мнения толпы (Sen. De brev. vitae 1, 1), и толпой Сенека называет не только рабов, но и многих, носящих философский плащ (De vita beata 2, 2). Грань между зрячими и незрячими не проходит по сословному признаку: ученые, с одной стороны, плебс — с другой. Грань носит сущностный, личностный характер, поскольку понятие «человек» требует такого подхода. Из терминов же сущностных и личностных источники предоставляют два: «тварь» (брийа) и «праведник» (цадик).

«Не случилось судебных заседаний, чтобы твари потом не злословили», «неужели тебе понравится, когда твари будут говорить?..», «толки тварей, злословящих о его дочерях...». «Он даст тебе благорасположение в глазах тварей», «Горе им, тварям, которые видят и не знают, что видят» — мы уже цитировали эти слова, но «твари» переводили везде как «люди».

Что есть тварь? Вероятно, все, сотворенное Господом. Прежде всего — человек³¹. Слова Гиллеля — «люби тварей и приближай их к Торе» (Ав. 1, 12), а слова рабби Йехошуа — «Злой глаз, злое вожеление и ненависть к тварям выводят человека из этого мира» (там же, 2, 11). Любовь к тварям — филантропия, ненависть — мизантропия. Два полюса, два столбика на арене цирка, вокруг которых одна за другой в попытке выйти из парадокса вращались философские школы. Что за парадокс?

В число тварей входят все — и молодые, и старые, и ученые, и невежды. «Что такое ненависть к тварям? Не должен человек говорить: люби мудрецов и ненавижь учеников, люби учеников и ненавижь *амей ха-арец*» (Ав. дрН, вере. 1, 16, 5). Мудрецы Явне (кон. I — нач. II вв.) изрекли: «Я — тварь, и мой ближний — тварь», имея в виду себя и «народ земли» (ТВ, Брах. 17а). Тварь — самое общее и самое абстрактное понятие. Может ли человек выйти за его пределы?

«Рассказ о рабби Шимоне бен Халафта, что отправился на обрезание младенца и пировал там. И поил их отец ребенка старым вином семилетней крепости и сказал им: От этого вина я оставлю толику на свадьбу сына. И пировали до полуночи. Рабби Шимон бен Халафта, что был уверен в своей силе, вышел в полночь и отправился в свой город. В пути попался ему смеющийся ангел смерти. Спросил его Бен Халафта: Кто ты? — Ответил: Посланец Святого, Благословен Он. — Спросил его: А над чем ты смеешься? — Ответил: Над толками тварей, что говорят — так и так мы поступим — и не знают, когда их призвуют. Тот человек, что говорил — от этого вина я оставлю толику на свадьбу сына — вот придет черед его сыну через тридцать дней» (Дварим Рабба 8, 1, Ср. Когелет Рабба 3, 2)³².

Ангел смеется над слепотой тварей. В арамейской версии (Когелет Рабба) он так и назван — «ангел тварей». Но рабби Шимон бен Халафта — как бы не вполне тварь. «Ангел тварей» говорит ему: «Над тобой и над подобными тебе я не властен. Иногда Святой, Благословен Он, возлюбив ваши добрые дела, продлевает вам жизнь». Почти полное совпадение со словами Филона: «Этих людей, понравившихся ему, Бог возносит и переводит из рода смертных в бессмертие. И потому в толпе мы не находим их» (De post. Caini, 42).

Другой рассказ — о рабби Ханине бен Доса. «В некоем месте была ехидна, что жалила тварей. Пришли и донесли рабби Ханине бен Доса. Сказал им: Покажите мне нору. Показали ему. Тогда поставил пята на устье норы. Выползла ехидна, укусила рабби Ханину бен Доса и умерла. Перекинул рабби ехидну через плечо, отнес в бет-мидраш и сказал: Видите, дети мои, не ехидна умерщвляет, но грех. Тогда и было изречено: Горе человеку,

³¹ Греческий эквивалент еврейского "брийа" — тварь, как заметил Э. Каминка, впервые появляется в Евангелии от Марка (16, 15). См. А. Kaminka. Hillel's Life and Work // Essays.... P. 90–91.

³² Текст переведен нами по варианту Й. Френкеля (Цит. соч. С. 41).

кого ужалила ехидна, и горе ехидне, которая ужалила рабби Ханину бен Доса» (ТВ, Брах., 33а)³³.

Й. Френкель заметил огромную разницу между рабби Ханиной и «тварями»³⁴. Можно ли считать, что Ханина бен Доса и Шимон бен Халафта — не «твари», не люди? Или, напротив, только они — и люди, а все остальные — недочеловеки, среди которых и следует, по мнению мудрецов и философов, сохранять человеческий облик? Много сказано и написано о сверхъестественных свойствах «праведника» римской эпохи³⁵. Но главная его особенность, кажется, не в нем, а в его фоне. Праведники существуют не сами по себе, но как обратная сторона, антитеза «тварей», толпы. Господь насадил их в каждом поколении, когда увидел, как их мало (ТВ, Йома, 38б), ибо «добродетель — не везде в роде смертных» (Philo, *De virt.* 10), а «великое и превосходящее массовый размер встречается крайне редко» (Sen. *De const. sap.* 7, 1).

«Случай с раббаном Гамлиэлем, который женился и читал [молитву «Шма Израэль»] в первую брачную ночь. Сказали ему ученики: Учитель! Разве ты не учил нас, что новобрачный освобождается от чтения «Шма»? Ответил им: Не послушаю вас и не лишу себя царства небесного даже на час единый! [Он же] мылся в первую ночь после смерти жены. Сказали ему ученики: Учитель! Разве ты не учил нас, что справляющему траур запрещено мыться? Ответил им: Не таков я, как прочие люди, — я изнеженный» (Мишна, Брах. 2, 5–6).

Не таков раббан Гамлиэль II Явненский как все прочие люди. Ему дано то, чего прочие лишены. «Новобрачный, если он хочет читать Шма в первую брачную ночь, пусть читает. Раббан Шимон бен Гамлиэль говорит: Не всякий, желающий получить имя, получает» (там же, 8). Даже и раб раббана Гамлиэля выходит за рамки галахи. «Когда умер Тави, его раб, он принимал соблезнования. Сказали ему ученики: Учитель, разве ты не учил нас, что о рабах не принимают соблезнований? Ответил им: Тави, раб мой, не как прочие рабы — он добропорядочный» (там же, 7).

А что галаха учит иначе, ясно из анекдота об Элиезере бен Гураканос. Умерла его рабыня, и ученики пришли с соблезнованиями. «Когда увидел их, поднялся на верхний этаж — и они следом, вошел в прихожую — они за ним, в столовую — также и они. Сказал им: Я-то думал, что вам достаточно теплой воды, чтобы обжечься, а не помогает даже кипяток! Разве не учил я вас, что ради рабов и рабынь не стоят рядами, и не говорят по ним скорбных благословений, и не приносят соблезнований?» (ТВ, Брах. 16а.)

Тот кто ставит себя и своего раба за пределы «прочих», тот неизбежно нарушит обычай или Закон. И не странно, что изнеженность Гамлиэля похожа на изнеженность Иисуса, которому помазала Мария ступни драгоценным нардовым миром и оттерла своими волосами. И как умыванию Гамлиэля удивились ученики, так и помазанию Иисуса удивился ученик — Иуда Искариот (Ин. 12, 3-7).

Непонятливость учеников — обычная тема Евангелий. В ней видят литературный прием, обнажающий мысли учителя³⁶. Но уже Платон использует его, чтобы отделить истину от кажимости, общее мнение от мнения философа. И сам философ — Сократ — через непонимание учеников отделяется от «многих», от толпы. Иисус же прямо настаивает на своей необычности. Ученики судят из общего, но учитель — «не как все прочие люди». В отношении учителя они — непонятливая толпа. (Так Иисус обращался к ученикам: «Неужели и вы так непонятливы». — Мк. 4, 23–24). Не только праведность выделяет учителя из ряда вон, но даже и изнеженность. И там, где Закон не стоял на страже всеобщности и обычая,

³³ См. рассказ об апостоле Павле и ехидне (Деян. 28, 1–6).

³⁴ Й. Френкель. Цит. соч. С. 24.

³⁵ См., например: E. E. Urbach. *Op. cit.* P. 492.

³⁶ E. Best *The role of the disciples in Mark // New Testament Studies. Cambridge, 1977. Vol. 23, N. 4. P. 384.*

там жажда не быть, как прочие люди, казалась неутолимой.

«Достойны высшего восхищения те, чьи порывы свободны и благородны, кто принял прекрасное и справедливое ради него самого, а не из подражания или противления другим. Восхитителен и тот, кто отличается от своего поколения и свободен от страстей толпы. Его награда — вторая» (Philo. De Abr. 38). Согласно Филону, Авраам добродетелен сам по себе, а Ной — из ненависти к порокам своего поколения, из противления толпе. Рождение Ноя высветило изобилие несправедности, ведь «Одаренность одного показывает бездарность десятков тысяч» (De Gig. I, 1).

Одним своим появлением толпа рождает личность. Личность, например, ненавидит чернь, влюбленную в цирковые игры, чернь, разделившуюся на венетов (зеленых) и прасинов (голубых) по цвету туник любимой «команды» — колесничих на бегах. «Тем удивительнее для меня, что тысячи взрослых мужчин так по-детски жаждут опять и опять видеть бегущих лошадей и стоящих на колесницах людей... Такой симпатией, таким значением пользуется какая-то ничтожная туника, не говорю уже о черни, которая ничтожнее туники, но и у некоторых серьезных людей; когда я вспоминаю, сколько времени проводят они за этим пустым, пошлым делом и с какой ненасытностью, то меня охватывает удовольствие, что этим удовольствием я не захвачен» (Plin. Jun. IX, 6, 2–3). Так писал Плиний Младший.

Несовместимость личности с толпой — всего лишь романтическое недоразумение. Пока нет толпы, нет и личности. Царь Давид возвышается над народом, но философ бежит от толпы. Чудачества и странности суть средства не быть как все. Петроний Арбитр «дни отдавал сну, ночи — выполнению светских обязанностей и удовольствиям жизни» (Tas. Ann. XVI, 18). И так поступали многие знатные римляне, а причина — «не какая-то особая приятность, которую некоторые находят в ночи, а неприязнь ко всему общепринятому... они гнушаются общепринятым образом жизни» (Sen. Epist. 122, 14, 18). Той же болезнью болели философы. А потому Сенека увещевал Луцилия: «Об одном лишь прошу тебя: не поступай подобно тем, кто желает не усовершенствоваться, а только быть на виду, и не делай так, чтобы в одежде твоей или в образе жизни что-нибудь бросалось в глаза. Избегай появляться неприбранным, с нестриженной головой и запущенной бородой, выставлять напоказ ненависть к серебру, стелить постель на голой земле... Пусть изнутри мы будем иные во всем — снаружи мы не должны отличаться от людей... Пусть тот, кто приглядится к нам поближе, знает, как отличаемся мы от толпы» (Ibid. 5, 1–6).

Отличаться от толпы стремились и еврейские мудрецы — и не только изнутри, но и снаружи. «Как огонь налагает печать на тела работающих с огнем, так и Тора налагает печать на тела занимающихся Торой. Как те заметны между тварями, так и эти видны по походке, по разговору, по одежде, которую носят на базаре» (Сифрей дварим, 343). Не о них ли говорил Иисус: «Все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди; расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих» (Мф. 23, 5)?

Этим отличиям нельзя изменять. «Даже в минуту опасности не должен человек отказываться от [знаков] своего сана, ибо сказано (Дан. 3, 21): «Тогда мужи сии (Анания, Мисаил и Азария) связаны были в исподнем и верхнем платье своем, в головных повязках [и в прочих одеждах своих и брошены в печь, раскаленную огнем]» (ТВ, Сан., 92, б). Эпиктет столь же принципиален. «Ну-ка Эпиктет, побрейся! — Если я философ — не буду бриться. — Но тогда я отрублю тебе голову! — Если это лучше для тебя — руби» (Epict. I, 2, 29). Борода дороже философу, чем голова. Борода — печать учения, знак сана. И только то обидно, что слишком многие называют себя стойками, обманывая толпу. А некоторые даже изображают евреев, будучи эллинами (Ibid. II, 9, 19). Бегство из толпы становится массовым.

Ненависть к толпе и к человечеству оказались внутренним свойством человечества и толпы. Грань проходила не между сословием и сословием (ученые и народ земли), но между

индивидом и индивидами. Поскольку индивид пытался выделить и отделить себя, он бежал от толпы, но так же поступали и те, кто с его точки зрения составляли толпу. И может быть, поклонники римских певцов и болельщики колесничных команд ничуть не меньше стремились не походить на остальных, чем толпы киников или стоиков. Толпа порождает личность (вызывая желание быть непохожим), а бегущие из толпы индивиды сбивались в новые толпы. Конечно, в маленькой Стране Израиля этот процесс не был таким пышным и праздничным, как в императорском Риме.

Пестрые толпы

«Видящий толпы говорит: Благословен Знающий тайны, ибо как лица их непохожи одно на другое, так и мнения их непохожи одно на другое. Бен Зома, увидев толпы на Храмовой Горе, сказал: Благословен Создавший всех этих на служение мне. Сколько трудился первый человек, чтобы съесть один кусок: пахал и сеял, жал и вязал снопы, молотил и веял, просеивал, молотил... и лишь после этого ел. Я же встаю утром и нахожу все готовым. Сколько трудился первый человек, чтобы одеть рубаху: стриг шерсть, белил, красил, пряд... и лишь после этого одевался. Я же встаю утром и нахожу все готовым... И спрашивал Бен Зома: Что говорит добрый гость? Да вспомнят хозяина за добрые дела... все, что он сделал,— сделал для меня. А что говорит злой гость?..Все, что хозяин сделал, — сделал для своей жены и для сыновей» (Тос. Брах., 7, 2).

Как только от абстрактных индивидов мы переходим к сборищу, к многолюдству перед глазами, к толпе видимой и ощущаемой — тон меняется. Индивиды слепы и глухи, но толпа (*ухлосин*) — старательна и умела. От тварей позорно зависеть, но зависимость от толпы благословенна. Толпа кормит и одевает мудреца. По словам А. Оппенгеймера, «мудрецы заключили, что здоровая нация должна состоять из разных элементов, дополняющих друг друга»³⁷. «Пусть будут гроздья милостивы к листьям, ибо если не листья, то и гроздья не смогут существовать», — так соотносятся «ученые» и «народ земли» (ТВ, Хул., 92а). Подобную басню рассказал Менений Агриппа плебеям, удалявшимся на Священную гору (Liv. II, 32, 9–2). Органику общества древность ценила, напоминая о ней то верху, то низу. И если большинство философов не признавало мудрости за толпой, то Аристотель писал: «Государство состоит из многих, и, подобно тому как пиршество в складчину бывает лучше обеда простого, на одного человека, так точно и толпа о многих вещах судит лучше, нежели один человек, кто бы он ни был» (Pol. 1286а). Рассказ о Гиллеле — словно иллюстрация к этой мысли.

Когда сделали иерусалимляне Гиллеля главой синедриона («князем»), «он начал жалить их словами: «Что привело вас ко мне, вавилонянину? Разве не пренебрежение к Шмайе и Автолиону, двум великим мира сего, жившим среди вас?» Когда он жалил их словами, отлетела от него галаха. Спросили его: «Что делать, если кто позабыл свой жертвенный нож?» — Ответил им: «Эту галаху я слышал и забыл; но предоставьте дело Израилю. Если и не пророки они, то сыны пророков». Тотчас те, кто жертвовал ягненка, спрятали ножи в шерсти и привязали к рогам, так что жертвы сами несли ножи. Увидел это Гиллель и вспомнил галаху. Сказал: «Именно это я слышал от Шмайи и Автолиона» (ТИ, Псах., гл. 6, гал. 1; ср. ТВ, Псах., 66а).

Толпа на Храмовой Горе — носитель истины, полученной прямо от Бога, пророческим путем. Глас народа — глас Божий. И мудрость отнимается у мудреца, уязвляющего и жальщего народ. Чувство, поистине удивительное для «образованного человека» римской

³⁷ А. Oppenheimer. Op. cit. P. 189. По мнению А. Оппенгеймера, мудрецы примирились с "народом земли" в начале III века, когда исчезла угроза существованию нации и оказалось возможным допустить, что часть народа не учит Тору. См. также: L. I. Levin. The Rabbinic Class of Roman Palestine in Late Antiquity. Jerusalem and N. Y., 1989. P. 30–31.

эпохи, — любовь к толпам. «Толпы» (*ухлосин*) — вот истинный «любимый душою моею» в Песне Песней.

«Рабби Йехуда, сын рабби Симона, начал проповедь о Моисее. — Когда сказал Моисею Святой, Благословен Он: «Итак, пойдя, Я пошлю тебя к фараону» (Исх. 3, 10), ответил Моисей: Владыка Мира! «Мною, о Владыка» (Исх. 4, 13), все это может быть исполнено? Как могу устоять я перед всеми этими толпами? Сколько у них скота! Сколько у них беременных женщин! Сколько детей! Сколько видов корма приготовил Ты для их скота! Сколько сортов печений приготовил Ты для их беременных женщин! Сколько жарений и орехов — для их детей! — Где это сказано? Здесь: «Скажи мне, любимый душою моею» (Песн. 1, 7). Народ, любимый душою моею! Народ, за который я отдал душу!» (Шир ха-Ширим Рабба, 1, 5.)

Народ (*умма*) и толпы (*ухлосин*) — одно и то же в мидраше. Толпы — видимый, слышимый, обоняемый народ — с детьми, скотом, беременными женщинами. Он толпится и его много перед глазами. Надо вынести это множество. Мы подходим здесь сердцевине различия между греческим *охлос* и еврейским *ухлосин*. Для мудрецов Талмуда толпа не есть испорченный народ, народ, потерявший строй и разум, совесть и стыд. Толпа не может быть противопоставлена народу, *охлос* — демосу. *Ухлосин* это и есть *умма*, но только материализовавшаяся, чувственно осязаемая — феномен против ноумена. И в таком виде она вызывает любовь и жалость — даже враждебная иноплеменная толпа.

Когда на пути из Египта израильтяне остановились в степях Моава при Иордане, против Иерихона, царь Моава Валак, сын Циппоров, послал в Валааму, чтобы позвать его и сказать: приди, прокляни этот народ, потому что он сильнее меня. «И пошел Валаам с Валаком, и пришли в Кирьят-Хуцот» (Числ. 22, 39). «Кирьят-Хуцот» на иврите — внешний город, пригород — так толкует мидраш. Из толкования возникает целый рассказ (ведь надо объяснить, почему и зачем приглашать Валаама в пригород — место торговое и ремесленное). «Ибо устроил Валак Валааму рынки, где купля и продажа, устроил базар, чтобы показать Валааму толпы и молвить: смотри! Вот кого израильтяне хотят уничтожить — взрослых и детей, что не сделали никакого зла!» (Бамидбар Рабба, 15, 5.)

Вернемся к прерванному рассказу о Моисее и его любви к толпам (Шир ха-Шарим Рабба, 1, 5). Мидраш разъясняет слова Песни Песней (1, 7): «Скажи мне, любимый душою моею: где ты пасешь, где покоишься в полдень? к чему мне быть скиталицею возле стад товарищей твоих?» Толкование мидраша: «Чтобы я не был как пастух, что бросает одежду свою и бежит, когда волки врываются в стадо и разгоняют его». Очевидна евангельская аналогия: «А наемник, не пастырь, которому овцы не свои, видит приходящего волка, и оставляет овец, и бежит, и волк расхищает овец, и разгоняет их» (Ин. 10, 12)³⁸.

Но возможна и другая параллель — с Филоном Александрийским. Филон продолжает библейский стих: «Да поставит Господь Бог духов всякой плоти над этим обществом человека» (Числ. 27, 15–16) — «да поставит над массой пастуха для управления и попечительства, который бы предводительствовал непорочно, чтобы не стал народ испорченным, как стадо рассеянное, пастуха не имеющее» (*De virt.* 58). К тому же библейскому стиху есть раввинистическое толкование: «Да поставит Господь». Галаха: Видящий большие толпы людей говорит: Благословен Ты, наш Бог, Царь Мира, Знающий тайны. Как лица их непохожи одно на другое, так и мнения их различаются между собой — у каждого свое мнение... Сказал Моисей перед Ним: Владыка Мира!.. Пожалуйста, назначь им вождя, который будет терпеть каждого и мнение каждого» (Бамидбар Рабба, 21,2). Большим толпам (*ухлосин*) и массе (*плетос*) нужен пастырь. И в Библии сказано: «Да поставит Господь Бог духов всякой плоти над этим обществом человека, который выходил бы перед ними, и который входил бы перед ними, и который выводил бы их, и который приводил бы их,

³⁸ Ср. Зах. 11, 17: "Горе негодному пастуху Моему, оставляющему стадо".

чтобы не осталось общество Господне как овцы, у которых нет пастыря» (Числ. 16-17).

Что в Библии «общество Господне», то в языке таннаев и амораев — большие толпы. Стих Библии об отце царя Давида Иессее — «который во дни Саула выступал (являлся) старейшиной среди людей» (1 Сам. 17, 12) — мидраш толкует так — «выходил перед толпой (*ухлоса*) и входил перед толпой, и проповедовал перед толпой» (ТВ, Брах. 58а). Любовь к большим толпам — откуда она? Где истоки попечительства об «охлосе», заботы о нем? Не в Афинах же и не в Риме, считавших толпу исчадием зла. Есть один источник, поистине уникальный в употреблении слова «толпы». Место рождения его — Александрия, время — конец II в. до н. э., название — «Письмо Аристея». Подлинный автор неизвестен, но ясно, что был он эллинизированным евреем. Сюжет «Письма» — перевод Торы на греческий язык по приказу Птолемея Филадельфа в III в. до н. э.

Из Иерусалима прибыли к Птолемею еврейские мудрецы (толковники — переводчики) и попали к нему на пир. На пиру царь задавал вопросы, мудрецы отвечали. «Как удержать мне друзей в единомыслии?.. — Они должны видеть, что изрядно ты заботишься о толпе, коей правишь. Ты же будешь так поступать, взирая на Бога, благодетельствующего весь род человеческий, доставляя ему в срок здоровье, и пропитание, и все прочее» (190). Столь смешанные толпы населяют мое царство, как жить мне с ними в согласии? — Воздавая каждой из них должное..., взяв в советники справедливость» (267). «Что оберегает царство?.. — — Забота и попечение, чтобы никто не ущемлялся чиновниками, приставленными к управлению толпами» (271). «Что лучше для толп: царь из людей обычных или царь, потомок царей?» (288). Царь «предводительствует многими толпами» (245).

Можно переводить *охлой* Аристея не «толпы», а «население», что собственно и предлагал П. Жоуо³⁹. Но автор «Письма» знал позорный смысл слова *охлос*. Он пишет об убытках, «если таковые нанесены порывом толп» (37). Он спрашивает о толпах устами царя: «Как жить мне с ними в согласии?» (267), понимая тяжесть предприятия. Потому и названо население Птолемеевского Египта толпами, что оно смешанное, разноплеменное, а смешанность, разноплеменность и нестройность — одна из главных черт *охлоса*.

Симпатия и жалость к толпе, немислимая у Платона, понятна у Птолемея. Эти люди — его паства, его царство, его добрые подданные. Они — толпа, они нестройны и неразумны, но нет ни смысла, ни возможности третировать их. Таково же отношение к толпам в мидрашах таннаев и амораев. Разве что добавляется духовная опека, которой не было в Птолемеевской империи. Разве что отношение к иноплеменности и разноплеменности толп гораздо сложнее и хуже, чем у автора «Письма». Ведь даже александрийские евреи успели поменять свое мнение.

«Смешанная толпа» александрийцев и египтян, столь любезная Аристею, — мерзость для Филона. Ведь она терзала и убивала евреев в знаменитом Александрийском погроме 38 года (Philo, Flacc. 4; 133; 172). Ту же «сбежавшуюся отовсюду и рабскую толпу» Филон находит в библейской Книге Чисел, где действительно упомянут «сброд (*асафсуф*) среди Израиля» (Числ. 11, 4). По уверению Филона, этот сброд состоял из детей, рожденных евреям египетскими женщинами, а также из прозелитов, обратившихся в иудаизм при виде казней египетских (De vita Mos. XXVII, 147).

Таннаи и амораи много спорили о нееврейской толпе, и следы споров сохранились в начале трактата «Авода Зара». «Разъяснил рабби Ханина бар Паппа (а может быть — рабби Симлай): в будущем, которое должно наступить, принесет Святой, Благословен Он, книгу Торы в лоне своем и скажет: Кто занимался Торой, пусть явится и получит награду! Тотчас придут и сбегутся язычники пестрой толпой, ибо сказано: «Пусть все народы соберутся вместе» (Ис. 43, 9). Велит им Святой, Благословен Он: Не входите ко мне пестрой тол-

³⁹ P. Joüon. □Οχλοφ au sens de "peuple, population" dans le Grec du Nouveau Testament et dans la "Lettre d'Aristee" // Recherches de Science Religieuse. 1937. Vol. 27, N 5, P. 618–619.

пой, но пусть входит каждый народ отдельно со своими писцами, ибо сказано: «И пусть сойдутся народы» (там же), а народ — это не что иное, как Царство, ибо сказано: «И один народ делается сильнее другого» (Быт. 25, 23)... Тотчас первым войдет к нему Царство Римское... Спросит у них Святой, Благословен Он: Чем занимались? Те ответят: Владыка Мира! Много рынков мы устроили, много бань возвели, много серебра и золота нажили — и всё для Израиля, чтобы занимался Торой. Скажет им Святой, Благословен Он: О глупцы этого мира! Все, что вы делали, — делали для себя. Рынки устраивали — разводить там блудниц, бани — нежиться в них, серебро и золото — мои, ибо сказано: «Мое серебро и Мое все золото, изрек Господь Саваоф» (Агг. 2, 8)... Нет между вами предсказавшего это, ибо сказано: «Кто между ними предсказал это?» (Ис. 43, 9). А «это» не что иное, как Тора, ибо сказано: «И это Тора, которую предложил Моисей» (Втор. 4, 44). Сразу же выйдет Римское Царство обескураженное и войдет Царство Персидское вслед за ним... Спросит у них Святой, Благословен Он: Чем занимались? Те ответят: Владыка Мира! Много мостов мы навели, много городов покорили, во многих войнах воевали, — и все для Израиля, чтобы занимался Торой. Скажет им святой, Благословен Он: Все, что вы делали, — делали для себя. Мосты мостили — взимать на них пошлину, города покоряли — облагать их повинностью, в войнах я воевал, ибо сказано: «Господь — муж брани» (Исх. 15, 3). Нет между вами предсказавшего это, ибо сказано: «Кто между ними предсказал это» (Ис. 43, 9). А «это» — не что иное, как Тора, ибо сказано: И это Тора, которую предложил Моисей (Втор. 4, 44). Сразу же выйдут от Него обескураженные...» (ТВ, АЗ, 2а–2б).

Пестрая толпа (*арбувья*) аггады — это смешанные толпы Филона. Господь недоволен смешением и требует порядка и учета: построиться по народам с писцами во главе. Дальнейшие Его слова напоминают реплику злого гостя в поучении Бен Зомы: Все, что хозяин сделал, — сделал для своей жены и для сыновей». Царства Римское и Персидское — хозяйева Израиля. Они мосты мостят и бани строят — лишь бы гость занимался Торой. Так поутру встает Бен Зома и находит хлеб и одежду готовыми. Все язычники мира — как толпы, где лица и мнения не схожи, а Израиль — как мудрец, чья задача — изучать Тору. У Филона Александрийского мы видим ту же теорию: «Как для города священник, так для всего мира народ евреев. Ведь он священнодействует, пользуясь для тела и души всеми непорочными очищениями, всеми божественных законов наставлениями, которые наложили узду на удовольствия чрева и на то, что ниже чрева, и укротили толпу души, поставив ум для слабых руководителем, для немыслящих мыслителем» (De spec. leg. II, 163 ff.).

Что Израиль — «царство священников и народ святой», сказано в Библии (Быт. 19, 6). Филон же превращает священников в философов, укротивших «толпу души», а народы мира — в толпу, которая чувственную жизнь «числит своей госпожой» (Reg. div. 42). У Платона заимствованы все характеристики. Бен Зома и рабби Ханина бар Паппа вряд ли читали Платона, но деление на мудрецов (Израиль) и толпу (язычники) и для них естественно. И отсюда следует ряд практических вопросов: спасутся ли толпы язычников? Для Израиля или для себя они трудились? Положена ли им награда?

Рабби Ханина бар Паппа (а может быть, рабби Симлай) опирался на стих Исая: «Пусть все народы соберутся вместе и пусть сойдутся племена. Кто между ними предсказал это?» (Ис. 43, 9). Конечно, никто не предсказал «это», а потому — делает вывод рабби — и награду они не заслужили. С другой стороны, по мнению рабби Ханины, Господь скажет Иерусалиму «Удлини [пределы свои], распространи [место для палатки своей], прими свои толпы» (Брешит Рабба 5, 7). Толпы язычников для Иерусалима оказываются «своими». А доказательство — стих Иереми: «В то время престолом Господним назовут уже Иерусалим, и туда, во имя Господа, во Иерусалим, соберутся все народы и не станут более поступать по упорству злого сердца» (Иер. 3, 17). Нужды нет, что ничего не сказано у пророка о толпах (*ухлосин*) — без них не мыслит рабби Ханина последние времена.

Пророк Исая предсказывал обращение египтян к истинной вере: «В тот день будет в земле Египетской пять городов, говорящих языком ханаанским и клянущимся Господом Са-

ваофом» (Ис. 19, 18); «они пожалуют за тобою, в узах они пройдут и поклонятся перед тобою; будут умолять тебя: только у тебя Бог, и нет иного Бога» (Ис. 45, 14). Но согласно трактату Седер Олам Рабба (23, 42–46) пророк имел в виду избиение Ангелом Господним ассирийцев под стенами Иерусалима при царе Иудейском Езекии: «Спустя год после поражения Санхериба встал Езекия и освободил толпы (*ухлосин*), что пришли с Санхерибом в цепях (т. е. толпы пленных египтян), и они приняли на себя иго царствия небесного».

В «Откровении апостола Иоанна» (7, 9) конечное спасение пестрых толп не подлежит сомнению. У престола Господа увидел Иоанн «великое множество, которого никто не мог перечесать, из всех племен и колен, и народов, и языков...» «Множество» здесь передано греческим словом «охлос». И в сирийском апокрифе об Иоанне⁴⁰ толпы (*ухлосин*) язычников, собирающиеся то перед баней, то на большой улице в центре Эфеса, то в театре, поражающиеся чудесам и приходящие к новой вере — один из главных героев повествования. Они же — один из главных героев эпохи, интрига и сердцевина которой — перемена веры и сознания. Любовь к охлосу учителей и проповедников вытекала уже из того, что именно охлос стал их аудиторией, толпа — их школьным классом, сборище простолудинов — внимательной и пристрастной публикой.

Совращающие многих — просвещающие многих

«Ведь и Пифагор, и Анаксагор, и Платон, также как и все последовавшие за ними стоики, да и вообще почти все философы, мыслили именно так о существовании Бога. Однако хотя и научая умозрению немногих, они все же не осмеливались преподать свое истинное учение большинству, объятому предрассудками. А наш законодатель, поскольку сам поступал в полном соответствии с законами, убедил не только своих современников, но и грядущим поколениям внушил на века непоколебимую веру в Бога» (Jos. Contra Ap, II, 169). «Сам же Платон признавал, что доверять невежественной черни истинное понятие о Боге небезопасно» (Ibid. 224).

Были ли основания у Иосифа для национальной гордости? Прав ли он в том, что философы научили немногих, а Моисей — весь народ? Действительно, сказано в Библии (Втор. 31, 10–12): «И завещал им Моисей, и сказал: по прошествии семи лет... в праздник Кушней... собери народ, мужей и жен, и детей, и пришельцев твоих, которые будут в городах твоих, чтобы они слушали, и чтобы учились, и боялись Господа, Бога вашего, и старались исполнять все слова этого закона...»⁴¹ Действительно, около 440 г. до н. э. «собрался весь народ как один человек на площадь, которая перед Водяными воротами, и сказали Ездру, писцу, чтобы он принес книгу закона Моисеева... И принес Ездра, священник, закон пред собрание, состоящее из мужчин и женщин и всех, могущих понимать... и читал из нее на площади... и стоял... на деревянном возвышении...» (Неем. 8, 1–4). Действительно, «проповедь перед обществом» произносилась в синагогах и за их стенами. Но сама постановка вопроса — обучать немногих или массу — принадлежит не евреям.

«Незачем тебе стараться и демонстрировать перед этими способности к декламации или к спорам... нет никого, кто мог бы понять тебя. Возможно, один-другой и найдется, но даже и их тебе придется образовывать и подтягивать до своего восприятия», — так писал Сенека (Epist. VII, 9). Дион Хризостом был иного мнения: «не всякая масса лишена стыда и слуха, и не всякого сборища следует избегать» (XXXII, 24). И позор ложится «на так называемых философов; некоторые из них совсем не появляются на публике, не желая рисковать и отказываясь сделать толпу («многих») лучшей, чем она есть (Ibid. 8).

С последовательной навязчивостью выносят греки и римляне толпу в центр образователь-

⁴⁰ История Иоханана апостола, сына Зеведеева. Вступление, перевод с сирийского и комментариев Е. Н. Мещерской // Восток. 1992. №5–6.

⁴¹ О "заповеди собрания" см.: Х. Мак. Мидраш и агада. Тель-Авив, 1989. С. 34–35 (Ивр.).

ных споров. И евреи следуют за ними. «Воспитайте побольше учеников», — говорит трактат «Пиркей Авот» (1,1), а Авот де-рабби Натан разъясняет: «Ибо школа Шаммая говорит: учить должно лишь человека умного, смиренного, благородного происхождения и богатого, а школа Гиллеля говорит: учить должно всех людей, ибо в Израиле было много грешников, которые приблизились к изучению Торы и стали праведными, благочестивыми и годными» (Верс. 1,3) — сравним с мыслью Диона об исправлении многих.

Когда мудрецы сместили раббана Гамлиэля II, «в тот же день убрали и привратника, и было дано позволение ученикам входить, ибо раббан Гамлиэль обычно объявлял: Всякий ученик, который внутри не таков как снаружи, пусть не входит в бет-мидраш. В тот же день добавили несколько скамей... Смущился раббан Гамлиэль и сказал: Неужто, упаси Господи, я заграждал Тору от Израиля? Тогда было ему утешение во сне: белые урны, полные праха» (ТВ, Брах. 28а).

Урны с прахом — штамп, стандартная метафора. Есть ее греческий перевод в Евангелии: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мф., 23, 27). Иисус обличал книжников, а Гамлиэль — «многих» — в полном соответствии с философской традицией. «А из добродетелей не за мудрость ли более всего состязается толпа, всегда спорящая и полная ложной, кажущейся мудрости» (Plat., Phileb. 49a). «Чем похожа толпа на евнухов? Тем, что кажется упражняющейся в добродетели, будучи лишена мудрости» (Philo, De Ios., 59; cf. De mut. nom. 196). Потому и не учит философ тех, кто внутри не таков как снаружи.

Есть интересная подробность в рассказе о Гамлиэле. Когда убрали привратника, добавили несколько скамей. «По этому поводу разошлись во мнениях абба Йосеф бен Достай и наши учителя. Ибо он сказал: Добавили четыреста скамей, а те сказали — семьсот». Цифры — слабое место традиции. Но и без них очевидно: многие тянулись к учению. Отсюда и роль привратника. Самого Гиллеля некогда привратник без платы не впускал в бет-мидраш (ТВ, Йома, 35б).

Толпа жаждет зрелищ и научения — или бежит от научения к зрелищам — обе точки зрения есть в источниках. За толпу борются и привлекают ее — или отталкивают и не пускают ее. В любом случае это публика — объект конкуренции. «А выходящий из бет-мидраша что говорит? Благодарю Тебя, Господи, Боже мой и отцов моих, что положил мне жребий среди сидящих в бет-мидраше и в синагоге, а не в театре и в цирке. Ибо я изнуряюсь и они изнуряются, я встаю с зарей — и они так же. Но я — чтобы унаследовать Райский сад, а они — могилы ради» (ТИ, Брах., гл. 4, гал. 2). «Сказал рабби Йосе бар Ханина: ...Сие есть римские театры и цирки, в которых князья иудейские будут публично («при многих») преподавать Тору (ТВ, Мгил. 7а).

По мнению Й. Хайнемана, «справедливо противопоставили мудрецы «дома собрания и дома учения» (т. е. синагоги и бет-мидраши) «театрам и циркам» мира римско-эллинистического. И без сомнения им удалось добиться, чтобы большинство предпочитало проповедь в синагоге театральным и цирковым представлениям... Не только воспитательная сторона проповеди... была значима, но и «развлекательная». И, действительно, сумели проповедники... привлечь и приманить общество, а в особенности — простой народ»⁴².

Со всем здесь можно согласиться, кроме разделения двух миров. Не только между культурами, но и внутри культур шла борьба. Еще Платон писал: «Совершенно нельзя причислить к философам... любителей слушать: их нисколько не тянет к такого рода беседам, где что-нибудь обсуждается, зато, словно кто их подрядил слушать все хоры, они бегают на празднества в честь Диониса, не пропуская ни городских Дионисий, ни сельских»

⁴² Й. Хайнеман. Публичная проповедь в талмудическую эпоху. Иерусалим, 1982. С. 9 (Ивр.).

(Resp. V, 474в). «Всякое учение заброшено, и преподаватели свободных искусств председательствуют в пустыне в отсутствии публики. Безлюдье в школах риториков и философов, зато многолюдье в кабаках», — жалуется Сенека (Epist. 95, 23). Филон — иного мнения. «Почти каждый день заполнены театры и залы философствующими, без умолку рассуждающими и вещающими речи о добродетели. Но что пользы от речей, если одни думают при этом о путешествиях и торговле, другие — о земледелии и доходах, третьи — о почестях и политике...» (Philo. De Congr. 64). И вновь бессмысленные спектакли вместо философских лекций (Philo. De agricult. 35; Dio Chrys. XXXII, 4–6). Таковы же и речи еврейских мудрецов о вреде языческих зрелищ (Мишна, АЗ. 1, 7 и др.). Школа боролась с цирком, синагога — с театром. И даже языческие храмы заманивали публику театральными зрелищами⁴³. Шла борьба за толпу.

Начиналась она в гражданской войне и политической розни. Когда Агриппа II витийствует перед иерусалимлянами, когда первосвященник Иехошуа проигрывает словесный бой перед идумеями — кажется, Иосиф Флавий все копирует Фукидида. Что общего между Афинами и Иерусалимом? Но вот перед нами мидраш, и влияние Фукидида здесь сомнительно. «Тотчас вскочил Халев и заставил все эти толпы (*ухлосин*) замолчать. Ибо сказано: «Но Халев успокаивал народ» (Числ. 13. 30). Вскочил на скамью и начал утихомиривать их, говоря...» (Бамидбар Рабба, 16, 19). Праотец в позе греческого оратора, успокаивающего возбужденный народ со скамейки — так мидраш приближает Библию к своей эпохе. Один из соглядатаев, посланных в страну Ханаан, Халев спорит перед народом со своими товарищами. И о последних другой мидраш говорит: Аарон очищал Израиль, а соглядатаи оскверняли Израиль (Ваикра Рабба, 20. 1). Как же Аарон очищал Израиль? Мидраш цитирует пророка Малахию (2, 6): «многих отвратил от греха».

Отвращение от греха «многих» мы наблюдали уже у Диона Хризостома в его «Александрийской речи», у мудрецов школы Гиллеля. Перед нами клише: «просвещающий многих... совращающий многих...» (Ав. 5, 18; Тос. Йома 5, 10; ТВ, Йома, 87а; Сан. 107б; Сота 47а; РШ, 13а). «Вразумляющими многих» названы уже хасидеи времен Антиоха IV Эпифана в книге Даниила (11, 33). И в те же времена «многих» совращают эллинисты в I Маккавейской книге (1, 11).

Равны ли еврейские «многие» (*раббим*) греческим «многим» (*поллой*) — обычному названию толпы? По мнению Й. Йеремиаса — нет. Греческие «многие» — антоним «немногих», т. е. элиты. Еврейские же «многие» — это «великое множество», «все»⁴⁴. Но уже в Книге Даниила «просвещающие» не входят в их число. Можно узнать в *раббим* евангельских «малых сих», несмышленный, но чистый душою охлос. «А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему жерновый камень на шею и бросили его в море», — говорит Иисус в Капернауме (Мк. 9, 42). И соглашается с ним Тосефта: «Всякий, кто согрешил и многих ввел в грех... — закроются за ним врата Геенны, и будет он предан ей на веки веков» (Тос, Сан., 13, 5).

Чтобы «многих» не ввести во грех, отдали жизнь Паппос и Юлиан. «Если прикажет еврею язычник преступить одну из заповедей Торы, пусть нарушит любую, кроме идолопоклонства, кровосмешения и кровопролития — пусть нарушит и избегнет казни. Это — в отсутствии свидетелей. Но в присутствии многих — даже легкую заповедь [пусть не нарушит] и не повинуется язычнику. Как и поступили Лулианос и Паппос, братья. Дали им воду в цветном стеклянном сосуде — и они не приняли» (ТИ, Шви., гл. 4, гал. 2). В цветном сосуде вода выглядит вином. Принимая языческое вино и совершая возлияние, еврей преступает заповедь. «Многим» могло показаться, что братья нарушили закон, хоть и не было никакого нарушения, вместо вина — вода.

⁴³ R. MacMullen. Paganism in the Roman Empire. New Haven, London, 1981. P. 18–34.

⁴⁴ TDNT. Vol. 6. P. 536.

Таково же мученичество Елеазара во времена Антиоха IV Эпифана. Когда принуждали евреев к идольским жертвам, Елеазару, одному из первых книжников, предложили поблажку. «Приставленные к незаконному жертвоприношению, зная этого мужа с давнего времени, отозвав его, наедине убеждали его принести им самим приготовленные мяса, которые мог бы он употреблять, и притвориться, будто ест назначенные от царя жертвенные мяса, дабы через это избавиться от смерти и по давней с ними дружбе воспользоваться их человеколюбием. Но он, утвердившись в доброй мысли ...отвечал и сказал: ...Недостойно нашего возраста лицемерить, дабы многие из юных, узнав, что девяностолетний Елеазар перешел в язычество, и сами... не впали через меня в заблуждение...» (2 Макк. 6, 21–25).

Нет греха в мясе и в воде, но грех — в совращении «многих» и «многих из юных» — таков поразительный смысл мученичества. Поразителен же он тем, что попечительство о душах малых сих ставит выше формальной логики различения чистого и нечистого. А такое предпочтение принято считать христианским. «Пища не приближает нас к Богу: ибо, едим ли мы, ничего не приобретаем; не едим ли, ничего не теряем. Берегитесь, однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных. Ибо если кто-нибудь увидит, что ты, имея знание, сидишь за столом в капище, то совесть его, как немощного, не расположит ли и его есть идоложертвенное?.. И потому, если пища соблазняет брата моего, не буду есть мясо вовек, чтобы не соблазнить брата моего» (1 Кор. 8, 8–12). «Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в самом себе нечистого... Все чисто, но худо человеку, который ест на соблазн». (Рим. 14, 14–20). Так рассуждал апостол Павел.

И схожая логика — в галахическом правиле о «видимости», «видении глаза». Разрешенное как чистое запретно к употреблению, если есть «видимость» нечистого, опасная для «многих». Например, сказано в Торе: «в одежду из разнородных нитей, из шерсти и льна не одевайся» (Лев. 19, 19; ср. Втор. 22, 11). Насчет шелка — ничего не сказано (не было шелка в древнем Израиле!). Но Мишна шелк, похожий на лен, и шелк, похожий на шерсть, к смешению запрещает из-за «видимости» (Мишна, Кил. 9, 2). А Гемара разъясняет: «Рав сказал: Все, запретное из-за видимости, запретно даже в закрытых комнатах. Барайта расходится с Равом. Лен, чей цвет запрещен, — не делают из него бахрому, но на подушках и сиденьях — разрешено. Барайта расходится с Равом. Не нагибаются и не подбирают монеты, разбросанные перед языческим идолом, чтобы не казалось, что поклоняются ему, но в укромном месте — разрешено. Барайта расходится с Равом. Личины, изливающие воду в больших городах, — не прикасаются к ним губами, чтобы не казаться целующими идола. Но в укромном месте — разрешено» (ТИ, Кил. гл. 9, гал. 2).

Мудрецу известно, что нет языческого служения в питье из уст идола, в подборании монеток. Но «многие», которым это неведомо, могут увидеть и соблазниться. Публичное (*бепархесия*) нарушение заповеди приравнивалось мудрецами к хуле на имя Господне. Та самая «гласность», «публичность» (*пархесия*), которую так одобряли мудрецы в других случаях, здесь категорически осуждалась, усугубляла вину.

«Сказал рабби Аббаху от имени рабби Ханании: Лучше человеку преступить заповедь тайно, чем хулить имя Господне публично... Сказал рабби Илай Старший: Если человек видит, что [дурная] страсть сильнее его, пусть удалится туда, где его никто не знает, оденется в черное, накроется черным и сделает по желанию своего сердца, но не осквернит имени Божиего публично» (ТВ, Кид. 40).

И еще дословное совпадение. «Если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти, то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования, для [спокойствия] совести. Но если кто скажет вам: «это идоложертвенное», то не ешьте ради того, кто объявил вам, и ради совести... Совесть же разумею не свою, а другого, ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью?» (1 Кор. 10, 27–29). Так у апостола Павла. А в Мишне: «Прочие же вещи разрешено [продавать язычникам], если [покупатель] скроет [что они для идолослу-

жения], и запрещено — если открыто объявит» (Мишна, АЗ, 1, 5). Для чего совести моей быть судимой чужою совестью?

Возможно возражение. Мудрецы утяжеляют заповедь ради заботы о малых сих: даже ритуально чистое запрещают ради «видимости». Павел же вовсе отменяет заповедь, нечистота не волнует его. Но и это различие между мудрецами и апостолом — не абсолютно. Аморай третьего века Рав сказал так: «Только для того даны заповеди, чтобы очистить ими тварей» (Ваикра Рабба 13, 3). О каких заповедях идет речь? Об 11 главе книги Левит: «вот животные, которые можно вам есть из всех скотов на земле». Мидраш продолжает слова Рава: «Сказал рабби Йудан, сын рабби Шимона: Бегемот и Левиафан — они для битвы зверей в будущем, которое должно наступить. Кто не смотрел битву зверей [в цирках] язычников в этом мире, узрит в мире будущем. Как звери будут зарезаны? Бегемот заколет Левиафана рогами, а Левиафан рассечет Бегемота плавниками. Спрашивают праведники: Разве так по Закону режут животных?.. Сказал рабби Абба бар Кахана: Сказал Святой, Благословен Он: «От Меня произойдет Закон» (Ис. 51, 4), обновление Закона от Меня произойдет. Рабби Берахья от имени рабби Ицхака: Святой, Благословен Он, устроит большой пир рабам своим праведникам в будущем, которое должно наступить. Кто не ел падаль и раненых животных в этом мире, удостоится есть их в будущем мире».

Нигде иудаизм так близко не подходит к христианству. Заповедь о чистом и нечистом — не вечна. Господь отменит или изменит ее, разрешит есть тrefное. Заповедь нужна только для того, чтобы очистить и испытать тварей, малых сих, многих, толпу, превратить их в праведников. А для праведников уже все — чисто (в будущем мире). Когда же заповедь делается помехой в спасении толп, христианство выходит на сцену.

Се, человек

Может статься, что толпа приснилась праведникам, а праведники — толпе. Жили между Морем и Иорданом обычные евреи, но возомнившие о себе книжники и фарисеи принизили их до толпы. А если и собирались евреи в толпы — так ведь люди всегда собираются в толпы по праздникам и по торговым делам. А если и слыли некоторые праведниками и чудотворцами, так ведь еще Елисей и Илия творили чудеса. Просто придумали себе евреи спасителей, чтобы иметь от них надежду и утешение. Что же до «концепции» толпы, то она заимствована у римлян и греков. Да и у тех за понятием черни, жаждущей хлеба и зрелищ, не стояла никакая новая реальность. Одно лишь желание принизить социальный низ⁴⁵.

⁴⁵ В последние годы историки выступают в защиту толпы, против элитарной критики греко-римских авторов. Ц. Явец и Р. Макмаллен вступились за римскую толпу (*Z. Yavetz. Plebs and Princeps. Oxford, 1969. P. 132ff; R. MucMullen. Roman Social Relations. P. 114–116, 138–141*), а У. Д. Бери — за александрийскую (*W. D. Barry. Aristocrats, Orators, and the Mob: Dio Chrysostom and the World of the Alexandrians // Historia. Zeitschrift fur alte Geschichte. 1993. Bd. 42. N. 1*). Сюжет Бери — «Александрийская речь» Диона Хризостома. «Оценка и характеристика александрийцев Дионом представляется естественным следствием социального политического и интеллектуального опыта его как аристократа. Его моральная клевета на александрийскую народную культуру, его очернение народа как диких животных отражают высокомерные воззрения Диона относительно неуправляемой и иррациональной природы толпы и служат укреплению социальной иерархии римского мира, из которой сам Дион извлекал пользу как в смысле власти, так и в смысле престижа» (с. 98). Естественно, возникает вопрос: как совместить «антипопулизм» «Александрийской речи» со стоической симпатией к низам «Эвбейской речи»? Ответ удивительно прост: «Александрийская речь» написана до изгнания, а «Эвбейская» — во время или после («когда он стал более знаком с проблемами бедняков и больше им сочувствовал» — с. 99). На наш взгляд, ни Дион, ни Сенека не третировали «низы общества». Филон считал простонародье, «живущее беззаботной и нетягостной жизнью», наименее поработанным страстями (*De erb. 215*). Александрийцы, коих упрекает Дион, — скорее эллины, чем египтяне (вряд ли египетские ремесленники пришли бы послушать его речь). Под толпой философы имели в виду общность духовную (или, скорее, антидуховную) — людей, живущих страстями, а не разумом. Толпа — также и сборище, в коем разум молчит. Иное дело — Тацит и Светоний или Плиний Младший. Но их критика низов была направлена

Родилась ли новая реальность на рубеже христианской эры? Чтобы утвердительно ответить на этот вопрос, нужно сравнить Библию с Евангелиями, аудиторию пророков с аудиторией Иисуса.

«И подошел Илия ко всему народу и сказал: Долго ли вам хромать на оба колена? Если Господь есть Бог, то последуйте Ему; а если Ваал, то ему последуйте. И не отвечал народ ни слова. И сказал Илия народу... Тогда Илия сказал всему народу: Подойдите ко мне. И подошел весь народ к нему... И видел это весь народ, и пали на лице свое, и сказали...» (I Цар. 18).

С кем говорит Илия Тесвитянин? Со «всем народом». Конечно, перед ним конкретное собрание (несколько сотен или тысяч человек), но пророк видит перед собой «весь народ» (*коль ха-ам*), «народ» — единое национальное целое, нерасчлененное «мы»⁴⁶. Иногда оно распадается по сословиям. «И слышали священники, и пророки, и весь народ, как Иеремия произносил слова сии в доме Господнем. А когда Иеремия высказал все, что повелел Господь сказать всему народу, то схватили его священники, пророки и весь народ, говоря: Ты должен умереть... И столпился весь народ около Иеремии в доме Господнем» (Иер. 26, 7–9). Столпившийся, собравшийся народ есть народное собрание (*кахаль*). И в эпизоде с Иеремией «из старейшин земли встали некоторые и сказали ко всему народному собранию» (там же, 26, 17). Слова «собрание», «общество», «множество» встречаются в Библии. Но за ними каждый раз «весь народ», хотя бы малая часть представляла его. Нет отдельной от народа толпы как персонажа со своей ролью в истории. Потому и в Септуагинте (греческом переводе Библии), *охлос* — исключение⁴⁷. Господствует же там «народ» (*лаос*), в латинском же переводе Иеронима Кардийского — народ — *populus*, а евангельская толпа — *turba*.

В обращениях пророков к публике также фигурирует весь народ израильский. «И ныне, жители Иерусалима и мужи Иудейские, рассудите между Мной и виноградником Моим» (Ис. 5, 3). «Дом Израилев! Слушайте слово, которое Господь говорит о вас» (Иер. 10, 1). «И ныне скажи иудеям и жителям Иерусалима вот что» (там же, 18, 11). «Слушайте слово Господне, цари Иудейские и жители Иерусалима» (там же, 19, 3). Перед Иезекиилем сидит несколько старейшин, но он должен обратиться не к ним, а к «дому Израилеву» (Иез. 14, 6).

В апостольские времена сохранились подобные обращения. Так Петр «возвысил голос свой и возгласил им: мужи Иудейские и все живущие в Иерусалиме!..Итак твердо знай весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом сего Иисуса, которого вы распяли» (Деян. 2, 14, 36). Весь дом Израилев распял Иисуса. И Понтию Пилату «весь народ сказал: Кровь его на нас и на детях наших» (Мф. 27, 25). Магия «всего народа», абстрактной не видимой глазом общности не исчезла и в самые конкретные времена. Но не к ней обращался Иисус и не ее видел перед собой. Иисусу предстояла толпа.

«И следовали за ним многие толпы из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана» (Мф. 4, 25). «Увидев толпы, он взшел на гору; и когда сел, приступили к нему ученики его» (Мф. 5, 1) — это перед Нагорной проповедью. «Когда же сошел он с горы, за ним последовали и многие толпы» (Мф. 8, 1) — это после Нагорной проповеди. «Увидев же Иисус вокруг себя многие толпы, велел отплыть на другую сторону» (Мф. 8, 18). «Видя же толпы, он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф. 9, 36). «И последовали за ним многие толпы, и он исцелил их всех» (Мф. 12, 15). «И собрались к нему многие толпы, так что он вошел в лодку и сел; а

на "стадность", на поведение публики, на приметы "массового общества", которое действительно возникало в I–II вв. Классовая ненависть, страх перед массами — все это осталось в республиканском прошлом.

⁴⁶ J. P. Weinberg. "Wir" und "Sie" im Weltbild des Chronisten // Klio. 1984. Bd. 66, №1. S. 30. Ср. E. E. Urbach. Op. cit. P. 216–217.

⁴⁷ TDNT. Vol 5. P. 582–583.

вся толпа стояла на берегу» (Мф. 13, 2). «Тогда Иисус, отпустив толпы, вошел в дом» (Мф. 13, 36). «...Приступили к нему ученики и сказали: ...отпусти толпы, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи» (Мф. 14, 16).

Можно, конечно, перевести «отпусти народ, чтобы они пошли в селения...» Синодальное издание Евангелий делает это постоянно, переводит *охлос* как «народ», тем более что одно из значений русского слова «народ» — толпа, масса. Тем более что и слово *лаос* в Евангелиях (особенно у Луки) часто обозначает толпу⁴⁸. Но недаром в Вульгате народ пророков — *populus*, а толпа Иисуса — *turba*. Между «всем народом» и «многими толпами» — огромная разница. *Охлос* выглядит как толпа, ведет себя как толпа, он и есть толпа — во всей ее конкретности и уникальности. «Отпусти народ Мой, чтобы он совершил Мне служение» (Исх. 7, 26) и «отпусти народ, чтобы они пошли в селения и купили себе пищи» (Мф. 14, 16) — во втором случае, конечно, «толпа», сборище, слушавшее проповедь и уставшее. Народ всегда «весь» (подчеркивается его тотальность, всеобщность), а толпы — именно «многие». Евангелист поражен «множеству» слушавших и уверовавших. Каждый раз он аккуратно отмечает их возрастание (после чудес: Ин. 6, 2; 10, 41; 11, 45 и др.) или убывание (после резких слов Иисуса: Ин. 6, 66). Множество людей в толпе можно исчислить. Есть даже стандартная цифра: 4–5 тыс. человек без детей и женщин (Мф. 14, 21; 15, 38; Мк. 6, 44; 8, 8; Деян. 4, 4); столько накормил Иисус пятью хлебами и двумя рыбами. Контраст между числом хлебов и числом людей увеличивает множественность. Пророк Елисей накормил около 100 сынов пророческих 20 ячменными хлебцами (II Цар. 4, 42–44), но в сходстве сюжетов лишь просвечивает разница. Одно дело — корпорация («сыны пророческие»), другое — собравшаяся, сбежавшая толпа.

Толпа сходится, собирается, причем вполне добровольно. Пророк Иеремия также мог собрать, созвать слушателей для себя в долине сыновей Енномовых, но то были «старейшины из народа» и «старейшины священнические» (Иер. 19, 1–3), что-то вроде ареопага, совета старейшин. На проповедь Иисуса люди (самые разные) приходят, побуждаемые лишь слухами и энтузиастами. Любой может явиться: «Жители того места, узнавши его, послали во всю окрестность ту и принесли к нему всех больных» (Мф. 14, 35); «а толпы, услышав о том, пошли за ним из городов пешком» (Мф. 14, 35). На Нагорную проповедь собираются «из всей Иудеи, и Иерусалима, и приморских мест Тирских и Сидонских» (Лк. 6, 17). Иисусу приходится спасаться на другой берег Тивериадского озера от натиска толп, стремящихся послушать его и исцелиться (Мф. 8, 18). Раз собравшись, толпа не распадается, но «следует» за Иисусом. Именно им и его проповедью она структурирована. В остальном же это типичный «сброд» — люди, пришедшие «из Галилеи и Десятиградия, и Иерусалима, и Иудеи, и из-за Иордана» (Мф. 20, 29). Толпа — это многие. Она подчеркнута не элитарна. «Уверовал ли в него кто из начальников или из фарисеев? Но эта толпа невежда в законе, будь проклята она» (Ин. 7, 48–49).

Драма Иисуса разворачивается в непрерывном взаимодействии с толпой. Иисус постоянно «жалует» толпу (Мф. 9, 36; 15, 32 сл.). «Многочисленная толпа» стелет свои одежды при въезде его в Иерусалим (Мф. 21, 8). Враги Иисуса боятся толпы и поэтому долгое время не трогают его (Мф. 21, 26, 46; 26, 5). А затем «многочисленная толпа» с мечами и кольями приходит от первосвященников и старейшин народных схватить Иисуса (Мф. 26, 47). И он говорит «толпам»: «Каждый день с вами сидел я, уча в Храме, и вы не брали меня» (Мф. 26, 55). «Перед толпой» умыл руки Пилат, «видя, что ничего не помогает, но смятение увеличивается» (Мф. 27, 24). Вот типичное состояние толпы (смятение) и типичное обращение с толпой (манипулирование). Первосвященники и старейшины «возбудили толпу просить Варраву, а Иисуса погубить» (Мф. 27, 20).

У Иисуса нет единства с толпой, слитности с нею. Толпа не настолько пуста, чтобы он мог заполнить всю ее своим учением. У толпы — свои ожидания, свои представления о пома-

⁴⁸ Ibid. Vol. 6. P. 51.

заннике, грядущем царе Иудейском. Недаром Иисус, «узнав, что хотят прийти, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один» (Ин. 6, 15). Вообще, если, по Матфею, отношения Иисуса с толпой портятся только в самом конце, то, по Иоанну, конфликт изначален. Но чем бы ни грозила толпа Иисусу, вне толпы его просто нет, и до ее рождения ему нечего было бы делать в Палестине. Вся проповедь его адресована публике особого рода: людям, способным сбегаться на проповедь, следовать за проповедником, отделять себя от всего прочего дома Израилева, менять быт и мысли.

«На путь к язычникам не ходите... а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева», — говорит Иисус апостолам (Мф. 10, 5–6). Еще виден здесь «дом Израилев» — абстрактный и совокупный народ. Но в той же фразе он рассыпается на толпы — стада, на погибших овец. «Видя же толпы, он сжалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря» (Мф. 9, 36). Рассеяние овец — старый библейский образ, прообраз большого рассеяния, диаспоры. Царь убит в битве (II Цар. 22, 17), нет правителя у народа (Числ. 27, 17), или есть правитель, но не бережет (Иез. 34, 5). Тогда рассеиваются израильтяне, как овцы по горам, и достаются волкам на съедение. Но толпа перед Иисусом не лишилась царя и не бежала с битвы. Люди слиты в толпу и в ней же рассеяны, потому что нет пастыря и учения, чтобы соединить души. Не это ли говорили о толпах мудрецы: лица в них различны и мнения различны.

Чтобы сказать о различии лиц, мудрецы заимствовали греческое слово *просопон* — лицо, личина, маска, характер. В еврейских устах слово звучало как *парцуф*, а в римских как *персона*. Через это слово в латинский и еврейский языки входило понятие личности⁴⁹. Многоликость толпы и ее разномыслие — разве это не то же, что рассеяние? Потому просит Моисей Бога поставить евреям вождя, способного выносить различие мнений в толпе (Бамидбар Рабба, 21, 2). Иисус же говорит ученикам: «Жатвы много, а делателей мало; итак молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву свою» (Мф. 9, 37–38).

С рассеянными овцами в стаде — толпе связана и притча о добром пастыре. Мы уже подробно говорили о ней и нашли ее также у Филона Александрийского и в мидраше о Моисее. Добрый пастырь стережет и питает толпу, не дает ей соблазниться и пасть. Как Моисей жалеет толпы в мидраше (и потому он — добрый пастырь), так и Иисус жалеет толпу. Не за нищету и не за трудную жизнь в пустыне телесной, но за изнуренность и рассеянность в пустыне духовной — признак несчастной толпы.

«Как вам кажется? Если бы у кого было сто овец и одна заблудилась, то не оставит ли он девяносто девять в горах и не пойдет ли искать заблудившуюся?.. Так нет воли Отца вашего небесного, чтобы погиб один из малых сих» (Мф. 18, 12–14). Поскольку толпа — не народ, то каждая овца в ней — ценна, каждая одинока и каждая — сама по себе. И ни одной нельзя приносить в жертву за прочих. Обратная, «народная» логика у Каиафы — «Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб» (Ин. 11, 50). Потому Иисуса выдали римлянам.

И потому же выдали римлянам Улу бен Киша, который бежал в Лод к рабби Йехошуа бен Леви: «Лучше, чтобы этот человек был убит, нежели чтобы понесло за него наказание все общество». В подтверждение же сослался рабби Йехошуа на рассказ о царе Иудейском Иоакиме: «Когда пришел Навуходносор покорить Иоакима и находился в Дафнэ под Антиохией, вышло ему навстречу Великое собрание (синедрион). Спросило его: Неужели настало время Храму быть разрушенному? Ответил им: Нет, но Иоаким, царь Иудейский, восстал против меня. Выдайте его, и уйду. Пошли и сказали Иоакиму: Навуходносор требует тебя. Ответил им: Разве так поступают? Разве отдают душу за душу? Разве не написано (Втор. 23, 16): «Не выдавай раба господину его?»» (Брешит Рабба 94, 9, 14–16).

⁴⁹ R. Hirzel. Die Person. Begriff und Name der selben im Altertum. — Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Philologische Klasse. 1914. Abh. 10. S. 40ff.

И ответить настолько сложно, что даже пророк Илия дает софистическое решение: выдавать бунтовщика римлянам следует, но не праведник должен делать это (там же).

Толпа поставила проблему «единственного». Среди множества у каждого одна душа, нельзя отдавать душу за душу. Приходится спорить с множественностью, доказывать ценность и непохожесть каждого — задача не стоявшая в клановом обществе, где за каждым стоял сплоченный род. «Мы находим, что Каину, когда убил он брата своего, было сказано: «Голоса кровей брата твоего вопиют [ко Мне от земли]» (Быт. 4, 10). Не сказано: «крови брата твоего», но «кровей брата твоего» — его кровь и его потомства. Потому единственным был создан Адам, чтобы научить тебя: каждый, изводящий одну душу из Израиля — вина его... как если бы он извел целый мир, а каждый, поддерживающий одну душу в Израиле, — заслуга его... как если бы он поддержал целый мир; и ради мира между тварями, чтобы не говорил человек ближнему своему: мой отец — больше твоего отца... и чтобы показать величие Святого, Благословен Он: человек чеканит много монет одним чеканом, и все — похожи друг на друга, а Царь Царей — Святой, Благословен Он, отчеканил каждого человека чеканом Адама Первого, и ни один не похож на ближнего своего. Потому каждый обязан говорить: Для меня создан мир» (Мишна, Сан., 4, 5).

На непохожесть всех людей настаивает гемара к этой мишне: «И почему не похожи их лица одно на другое? Чтобы человек, увидев хороший дом или красивую жену, не сказал: Это мое... Рабби Меир говорил: Тремя вещами отличен человек от ближнего своего: голосом, видом и знанием» (ТВ, Сан., 38а). Не человека защищает мишна от убийства, но индивида, одного из многих, одного из толпы, «каждого человека». «Каждый человек» — любимый персонаж трактата «Пиркей Авот»: «Кто мудр? тот, кто умеет учиться у каждого человека» (4, 1); «Не презирай никого» (дословно — «каждого человека») (4, 3); «Будь скромнен с каждым человеком» (4, 10); «Первым приветствуй каждого человека» (4, 15); «Каждого человека принимай с радостью» (3, 12); «Каждого человека принимай с выражением приветливости на лице» (1, 15). Или, по словам Иисуса: «Смотрите, не презирайте ни одного из малых сих, ибо говорю вам, что ангелы их на небесах всегда видят лицо отца моего небесного» (Мф. 18, 10).

Здесь важно не только «малых», но и «ни одного», «каждого человека» — в противоположность множеству. «Если бы у кого было сто овец и одна заблудилась, то не оставит ли он девяносто девять в горах...» — это продолжение и разъяснение слов о «презрении». Пресловутый индивидуализм Иисуса⁵⁰ есть индивидуализм в толпе и перед толпой. К толпе обращены его слова, а затем уже — к отдельным овцам в ней. Да и сам он — агнец, распятый на кресте, один из тех, кто изнурены и рассеяны. Прямо к человеку и поверх голов толпы обращался Сенека. Много сложнее Иисусу: проповедь его и жалость — к толпе, но в толпе он призывает ценить каждого и спасать каждого.

Иногда Иисус удивительно сходится с Сенекой. Вот его знаменитые слова: «Входите тесными вратами; потому что широки врата и просторен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Мф. 7, 13–14). А вот слова Сенеки: «Самая истертая дорога и самая многолюдная более всего обманывает. И нет ничего важнее, чем избежать следования за стадом, не идти подобно овцам проходной дорогой, уклоняясь от должного пути» (*De vita beata*, I, 2).

Оба они индивидуалисты — и Иисус, и Сенека. И на словах Иисуса об узком пути основал свой христианский индивидуализм С. Кьеркегор («Теперь, напротив... мы все христиане, путь так просторен, как только возможно... поскольку все мы идем этим путем... и врата широки, как только возможно; не могут быть врата шире тех, которыми мы идем *en masse*»)⁵¹. Но Иисус заботится о стаде, а не только об отдельной овце — и эту его заботу

⁵⁰ См., например: *Y. Kaufmann. Christianity and Judaism: Two Covenants. Jerusalem, 1988. P. 82–83.*

⁵¹ Цит. по: *P. Brantridge. Bread and Circuses: Theories of Mass Culture and Social Decay. Ithaca, 1983. P. 106–107.* Призыв не идти избитой дорогой см. также у Филона (*Quod omn. prob. lib. sit*, 2–3): "ни словами, ни де-

высмеивал Ницше («Заратустра не должен быть пастухом и собакою стада! Сманить многих из стада — для этого пришел я. Негодовать будет на меня народ и стадо: разбойником хочет называться Заратустра у пастухов... Спутников ищет созидающий и тех, кто собирал бы жатву вместе с ним, ибо все созрело у него для жатвы...»⁵² — это по поводу притчи о добром пастыре и сеятеле).

Индивидуализм Иисуса доходит до общего с философами пункта: толпа слепа и глуха. Трижды в Евангелиях цитируется Исая (6, 9): «Услышать услышите, но не поймете» (Мф. 13, 14; Мк. 4, 12; Ин. 12, 38–41). У Исая глух и слеп Израиль, у Иисуса — толпа. Согласно Матфею и Марку он говорит эти слова ученикам о толпе сразу после притчи о сеятеле, рассказанной толпам на берегу Тивериадского озера. «И приступив, ученики сказали ему: для чего притчами говоришь им (т. е. «толпам». — А. К.)? Он сказал им в ответ: для того, что вам дано знать тайны Царствия небесного, а им не дано. Ибо, кто имеет, тому дано будет и приумножиться, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет. Потому говорю им притчами, что они видят и не видят, и слышат и не слышат, и не понимают» (Мф. 13, 9–13).

Говорить толпе притчами, а затем ученикам разъяснять суть — таков, возможно, был обычай мудрецов. Косвенное тому свидетельство — беседа рабби Йехошуа бен Карха с язычниками (Ваикра Рабба, 4, 6). «Сказал рабби Эльаса: Один язычник спросил Рабби Йехошуа бен Карха: Написано в вашей Торе (Исх. 23, 2): «уклоняясь за большинством». Нас больше, чем вас. Почему же вы не сравниваетесь с нами в языческом служении? Спросил его рабби Йехошуа: Есть ли у тебя сыновья? Ответил ему: Ты напомнил мне о моей беде. — Почему? — Много сыновей у меня, и когда сидят за моим столом, каждый благословляет своего бога, и не прежде встанут из-за стола, чем разобьют друг другу головы. — А ты не сравниваешься с ними? — Нет. — Пойди же и уравниай их, прежде нежели будешь уравнивать нас. — Был повержен язычник и пошел своим путем. Когда же он вышел, спросили рабби ученики: Рабби, твой аргумент ненадежен. А нам бы ты что ответил? — Сказал им: Про Исава написано, что у него шесть душ и что душ у него множество: «И взял Исав жен своих, и сыновей своих, и дочерей своих, и всех людей (все души) дома своего» (Быт 36, 6), а у Иакова — 70 душ, а написано, что у него одна душа: «И было всего душ, происшедших от чресел Иакова, семьдесят душ (дословно — «душа») (Исх. 1, 5). Но об Исаве, который служил многим богам, написано, что у него много душ, а об Иакове, который служил одному Богу, написано — одна душа».

Язычнику рабби Йехошуа отвечает притчей, а ученикам приводит мидраш. Поскольку же язычники и Израиль, что толпа и мудрецы — перед нами, вероятно, разница вполне обычная. Одно дело — проповедь в синагоге и на площади, другое — беседа в бет-мидраше⁵³. Ученикам дано знать истину, а толпам — нет. Ученики сами вышли из толпы, но они вышли, а потому понимают. Это предельный момент в критике Иисусом толпы — даже «начальники» оказываются более понятливыми. «Впрочем, и из начальников многие уверовали в него; но ради фарисеев не исповедовали, чтобы не быть отлученными от синагоги. Ибо возлюбили больше славу человеческую, нежели славу Божию» (Ин. 12, 42–43). Вспомним «Премудрость Соломонову и надежду на «славу в толпах»!

лами не пользоваться путями общедоступными и истоптанными. Те кто искренне возлюбил философию, соделались послушными этому указу, прозревая в нем закон, и более того — установление равное оракулу. Глядя сверху вниз на стадные мнения, прорубили другую тропу, по которой не ходят профаны..."

⁵² Ф. Ницше. Сочинения в двух томах. М., 1980. Т. 2. С. 15–16.

⁵³ Говорить в бет-мидраше ученикам — суть учения, а к обществу в синагоге обращаться с притчами — таков, возможно, был обычай таннаев. С. Либерман проводит различие между двумя типами аудитории (S. Liberman. Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II–IV Centuries C. E. N. Y., 1942. P. 161 - 162). М. Хиршман, напротив, доказывает, что в отличие от греков евреи, даже посещающие синагогу, а не бет-мидраш, знали Писание наизусть. А потому мидраши более напоминают учебники для школ, чем запись проповеди (M. Hirschman. The Preacher and His Public in the Third Century Palestine // Journal of Jewish Studies. Oxford, 1991. Vol. 42. N 1. P. 108–114).

Не так уж далек Иисус от Заратустры («Сманить многих из стада — для этого пришел я»). При всей заботе о стаде Иисус уводит учеников и им дает истинное знание. Вопрос «учить ли толпу?» не обошел и Евангелия. Кто же предстоит толпе? Кто занял место великих пророков и царей? Конечно, те, кого только и могла вызвать толпа: популярные проповедники, лжепророки, демагоги. Понятие лжепророка изменилось категорически. Прежде он предсказывал царям светлое будущее за глоток вина, успокаивал народ, вместо того чтобы призывать его к покаянию. В Новом Завете и у Иосифа Флавия это род демагога. Лжепророк обращается не к царям или народу, а к легковерной толпе, которую и заманивает в ловушку. Иисус предупреждал: «Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в волчьей одежде, а внутри суть волки хищные» (Мф. 7, 15). А Иосиф иллюстрирует это печальными рассказами: «Шарлатаны и обманщики убеждали толпу следовать за ними в пустыню, обещая показать явные чудеса и знамения, согласующиеся с промыслом Божиим» (Jos. Ant. XX, 167). «Сельская местность наполнилась разбойниками и шарлатанами, которые обманывали толпу» (Ibid. XX, 160). «В это время в Иерусалим из Египта пришел человек, объявивший себя пророком и советовавший массам народа выйти с ним к горе, называемой Масличной» (Ibid. XX, 169). «Когда Фад был прокуратором Иудеи, некий шарлатан по имени Февда убедил многие толпы, взяв имущество, следовать за ним к Иордану» (Ibid. XX, 97). «Уроженец Иерусалима, известный своим тщанием в Законе, Симон по имени, созвав народную массу в собрание... имел наглость объявить царя нечистым» (Ibid. XIX, 332).

Но и фарисейские рабби принимали участие в восстаниях, домогались славы перед толпами, возносились духом при виде моря голов на Храмовой Горе. В 70 г. при взятии Иерусалима, «когда вели на казнь раббана Шимона бен Гамлиэль и рабби Ишмаэля, раббан Шимон сидел смущенный духом и говорил: Увы нам! Мы идем на казнь точно осквернители суббот, идоло-служители, разбойники и убийцы... Тот сказал: Может быть, когда ты сидел и учил на Храмовой Горе, и все толпы евреев (*ухлосей Исраэль*) сидели перед тобой, ты возгордился в это время?» (Ав. дрН, верс. 1, 38, 3.)

В той же гордыне обвинял фарисеев Иисус. «Тогда Иисус начал говорить толпам и ученикам своим и сказал: на Моисеевом седалище сели книжники и фарисеи... Все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих; также любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах, и приветствия в народных собраниях и чтобы люди называли их учитель, учитель» (Мф. 23, 6-7).

Искание славы в толпе и желание просветить толпу — постоянный мотив философствующих риторов I — II вв. Как философов обвиняли в лицемерии, так риторы — в погоне за популярностью и в рабствовании толпе. «Не легко выдерживать неистовство толпы, — вещал в Александрийском театре Дион Хризостом. — Я слышал, Гомер и другие поэты постоянно называли толпу склонной к насилию. И вы, вероятно, можете раздавить меня своим смятением и неистовством». Но философ не должен бежать от толпы в страхе и ужасе. «Не всякую толпу культурному человеку следует избегать». В дикости толпы виновны и те культурные люди, которые игнорируют ее. «Ибо некоторые из них совсем не обращаются к массам и не рискуют делать это, наверное потому, что не верят в свою способность исправить их». «Такие философы осудят меня и назовут охотником за популярностью и сумасшедшим за мою попытку отдать себя толпе и ее неистовству» (Dio Chrys. XXXII, 8, 20, 22, 24).

Риторы — «не слуги вожелений толпы», — говорит Элий Аристид. «Думаю, они отдают себе отчет в том, что не прислуживают удовольствиям, но утишают страсти. Не они смотрят на массу, но масса на них. Не ими руководят частные лица, но они — частными лицами». Они — учителя и одновременно руководители, а потому и получают те самые «почетные места», за пристрастие к которым Иисус высмеивал фарисейских рабби (Ael. Arist. Contra Plat., 188, 189, 190, 193, 390).

Между риторам и *рабби* (учителями) кем же казался Иисус? И его тоже люди называли «учитель, учитель» (Мк. 9, 5 и др.). И его греческий софист Лукиан (родом из Сирии) назвал «распятым софистом» (De mort. Per. 13). В Ликаонии толпы именовали апостола Павла Гермесом за его красноречие («Потому что он начальствовал в слове» — Деян. 14, 11–12). Иосиф сообщает о красноречии и влиянии на массы Иоанна Крестителя (Ant. XVIII, 118) и фарисеев (Ibid. 15).

Можно догадываться, как Сенека оценил бы Иисуса: «Когда некто, потрясая систром, притворяется имеющим власть... кричит, что кто-то из богов разгневан, вы сбегаетесь и смотрите, и, поочередно сбрасывая молчаливое оцепенение, подтверждаете его божественность» (De vita beata 26, 8). В Евангелии от Матфея (7, 28–29) сказано: «И когда Иисус окончил слова сии, толпы дивились учению его, ибо он учил их как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи». «Имеющие Власть» — не как книжники и фарисеи, они размахивают систром, кричат о гневе божием, но и они собирают толпы, которые «сбегаются и смотрят».

И, наконец, еще одно определение Иисуса. Как понимать загадочную фразу Понтия Пилата «се, человек!»? (Ин. 19, 5) Как простое представление Иисуса толпе, жаждущей его смерти? Или как вариация на тему «Пиркей Авот» (2, 5): «Там, где нет людей, постарайся быть человеком»? Въезд Иисуса в Иерусалим и крестный путь совершались в присутствии многих толп. Въезд сопровождался аккламациями, крестный путь и казнь — поношениями. Аккламациями встречала правителей александрийская, и римская, и иерусалимская публика⁵⁴. Хулами она провожала осужденных на казнь. Из общественной жизни эпоха сделала зрелище, театр и цирк стали местами казни и славословий. По арене проводили женщину с связкой запретных фиг на шее, в театре царь обнаруживал невинность своих дочерей. И в грядущем мире аккламации и проклятия будут сопровождать праведников и грешников.

«Рабби Шимон говорил: Столь любезен мир, что если бы сотворил Святой, Благословен Он, меру прекраснее мира, то дал бы ее праведникам, ибо в час ухода их из жизни три отделения ангелов мира шествуют перед ними, и первое возглашает: «Он переходит к покою», второе — «будут покоиться на ложах своих», а третье — «ходящие прямым своим путем» (Ис. 57, 2). И будто недостаточно праведникам, что смерть их почетна, ибо сказано: «И твоя праведность будет предшествовать тебе, и слава Господня будет сопровождать тебя» (Ис. 58, 8), еще и возглашают перед ними: «Он переходит к покою; ходящие прямым своим путем будут покоиться на ложах своих». Иное слово... Столь любезен мир, что если бы сотворил Святой, Благословен Он, меру прекраснее мира, то отобрал бы ее у грешников, ибо в час ухода их из жизни три отделения ангелов мучения шествуют перед ними, и первое говорит: «нет мира», второе — «сказал Бог мой» (Ис. 57, 21), а третье — «Чтобы вы сами были возложены в жертву идолам» (Ис. 50, 11). И будто недостаточно грешникам, что смерть их мучительна, ибо сказано:» И приближается к гибели душа его, и жизнь его — к умерщвляющим» (Иов, 33, 22), «Изгонят его из света во тьму, и из вселенной извергнут его (Иов 18, 18), «Да будут они как мякина под ветром и Ангел Господень да преследует их» (Пс. 35, 5), еще и издеваются над ними и говорят: «Нет мира, сказал Бог мой, чтобы вы сами были возложены в жертву идолам» (Сифрей Зута 6, 26).

Аккламации ангелов мира и хулы ангелов мучения переданы словами, заемными от греческих: *мекалсим* (возглашают хвалу) — от *калос* — хороший, красивый; *миткантерим* — издеваться, уязвлять — *кентроо* — колоть стрекалом.

Шествие и буйство толп, лжепророки и учителя — какая реальность стояла за этим всем? Почему из городов и деревень народ начал стекаться к местам проповеди? Что заставило

⁵⁴ См.: А. Л. Смышляев. Вступление наместника в провинциальный город: церемония *adventus* по Ульпиану // Вестник Древней Истории. 1991. №4. С. 106–117.

его посещать синагогу и учить Тору? Что, наконец, породило цепь безумных антиримских восстаний? Й. Деретт видит в Палестине I в. охлократию чистой воды. «Как бы мы ни определяли силы, находившиеся у власти в Иерусалиме, они безусловно не смогли бы сделать ничего без поддержки массы, которая могла восприниматься (особенно римлянами) как толпа». Евреи не смогли усвоить греческую практику настолько, чтобы установить конституционный совет старейшин. Юридическая система также была произвольной (огромную роль играла кровная месть)⁵⁵.

Есть ли все это следствие отсталости или, напротив — стремительного движения? Что означало превращение народа в толпу? Иосиф Флавий, не выезжая из Иерусалима, оказался в Афинах. Та же борьба партий, те же народные собрания. Типичное для Фукидида выражение «как любит поступать толпа»⁵⁶ характерно и для Иосифа⁵⁷. При пересказе библейских сюжетов, где в Септуагинте — народ, у Иосифа масса (*плетос*) или гражданская община (*демос*)⁵⁸. Вторжение масс в историю, восстание масс — таков очевидный факт. Падение *батей авот* (кланы — «дома отцов»), рост городского населения — все это выталкивало толпу и индивида из прежде единого «всего народа». Из хора за сценой, из сонма славящих Господа, из собрания двенадцати колен — народ Израиля стал тем, чем были Римский и Афинский народы в пору бурных общественных страстей.

С одним, но существенным, различием. Ни плебс времен ранней и поздней республики, ни демос времен архаики и классики не мучились проблемами религии, не делились на партии по признаку веры или неверия в бессмертие души. Афинские ораторы собирали народ для решения вопросов войны и мира. Толпа была аудиторией по преимуществу политической. В Земле Израиля толпу собирали проповедники и учителя, синагога была к I в. до н.э. самым важным общественным зданием. Важнее только Храм, но он был разрушен в 70 г. Не только в синагоге выступали с проповедями учителя, но и за ее стенами. Возникло ориентированное на обучение общество⁵⁹, ориентированная на религиозную проповедь толпа. А с провалом восстания Бар Кохбы толпа забросила политику.

Но и в прочей части империи толпа постепенно стала публикой. Ушли в прошлое народные собрания. Перестали собираться граждане по зову демагогов и подстрекателей. Зато театральные представления и колесничные бега собирали массу поклонников и болельщиков. Великий артист Нерон, бывший к тому же императором, устроил для себя целую театральную клаку *августин*. Обогатели танцора Париса в Помпеях объединились в корпорацию *паридиан*. А последователи Иисуса в Антиохии приняли имя *христиан*⁶⁰. Все они — евреи, христиане, философы, театральные клакеры и актеры — регулярно преследовались, изгонялись из Рима и Италии. Вокруг них наблюдались беспорядки и толпы.

Жажда зрелищ и жажда проповеди шли рука об руку. И вряд ли их вызвали падение политических свобод или обнищание. Среди относительного комфорта и спокойствия устремилась к религиям и зрелищам Италия. Да и экономика Иудеи при Ироде и Агриппе I переживала расцвет. Не есть ли рождение публики, распространение охлоса — признак прогресса и материального довольствия? Пусть даже результат такого события — безумное восстание, охлократия, падение вкуса и нравственности.

С тех пор как Полибий отделил добрый демос от злого охлоса, переход народа в толпу равен победе смерти над жизнью. И по следам печальных событий нашего столетия К.

⁵⁵ J. D. M. Derett. Law and Society in Jesus's World // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Berlin — N. Y., 1982. T. 2. Principat. Bd. 25, Hlbd. 1. S. 521.

⁵⁶ Thuc. II, 65, 2; IV, 28, 3; V, 63, 2. Ср. С. Г. Карпюк. Цит. соч. С. 41.

⁵⁷ Jos. Ant. XVII, 156, 204, 216; XIX, 130.

⁵⁸ "Плетос" — Ant. IX, 9, 11, 156, 169; X, 43; XIII, 21, 205, 214. Ср.: II Хрон. 20, 15, 18; 23, 16, 20; I Макк. 13, 7–8, 17, 42. "Демос" — Ant. IX, 8; XIII, 197. Ср. II Хрон. 20, 13; Иер. 36, 9; I Макк. 13, 1–3.

⁵⁹ The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History and Religious Life and Institution. Ed. by S. Safrai and M. Stern. Assen, Amsterdam, 1976. Vol. 2. P. 946.

⁶⁰ A. Cameron. Op. cit. P. 78.

Ясперс описывает этот процесс так: «Массу следует отличать от народа. Народ структурирован, осознает себя в своих жизненных устоях, в своем мышлении и традициях. Народ — это нечто субстанциональное и качественное, в его сообществе есть некая атмосфера, человек из народа обладает личными чертами характера также благодаря силе народа, которая служит ему основой. Масса, напротив, не структурирована, не обладает самосознанием, однородна и количественна, она лишена каких-либо отличительных свойств, традиций, почвы — она пуста. Масса является объектом пропаганды и внушения, не ведает ответственности и живет на самом низком уровне сознания... Массу следует отличать от публики. Публика составляет первую стадию на пути превращения народа в массу. Как эхо, отвечающее поэзии, живописи, литературе. Как только народ перестает жить полной жизнью, черпая силы в своем сообществе, возникает множество, составляющее публику, необъятное, подобно массе, но воплощающее в себе общественное мнение о духовных ценностях в их свободной конкуренции...»⁶¹

Превращение евреев в массу, и римлян в толпу, и всех их — в публику — очевидный факт имперской эпохи. Но так ли ужасна пустота массы? Не есть ли она признак гениальности? «Пустота — содержимое Пушкина. Без нее он был бы не полон, его бы не было, как не бывает огня без воздуха, вдоха без выдоха»⁶². Пустота — иное название для духовной жажды и восприимчивости («Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» — Мф. 5,6). Пока Израиль был народом, правды алкали пророки, когда же он стал массой — толпы людей устремились за учителями и проповедниками.

Чем наполнялась пустота? Уже отмечено, что Александрийский погром 38 г. был победой интеллигенции над инертностью массы. До римской эпохи ненависть к евреям выражалась в ученых теориях, в философской критике. И только в 38 г. народ проникся ею до такой степени, чтобы приступить к уничтожению сынов Иакова⁶³. Но и лекционные залы, и философы на перекрестках Александрии, и выступления раторов в амфитеатрах — тоже заполнение пустоты. И христианство, пришедшее к толпе не просто с культом и мистерией, но и с книгой и учением — тоже соблазнение массы. И синагога, вступившая в борьбу с театром и цирком за привлечение публики, — и она воплощает в себе «общественное мнение о духовных ценностях в их свободной конкуренции». Толпа стала соблазном и вызовом для тех, кто не принадлежал к ней. От эскапизма и ненависти до попытки повести за собой — все ходы и возможности были испробованы поздней античностью. По одному из путей пошел Иисус.

Уклоняясь за большинством

«Нетрудно устоять перед уговорами и влиянием одного злодея, но когда множество несетя под уклон с неудержимой стремительностью, то не оказаться в потоке есть признак души благородной и разума, воспитанного мужеством. Иные, рассуждая неверно, считают мнения большинства, хотя бы и наименее законные, справедливыми. Хорошо следовать природе, а ведь это противоположно устремлениям толпы. К бунтарям, собравшимся в сообщества и многолюдные сонмы, не следует присоединяться» (Philo. De spec. leg. IV, 45–47).

Сия философическая фраза Филона — не что иное, как мидраш к библейской заповеди: «Не следуй за большинством на зло, и не решай тяжбы, уклоняясь за большинством, чтобы извратить суд» (Исх. 23, 2). Филон осовременил заповедь сразу двумя путями. Во-первых, он прикрепил ее к александрийской почве. «Бунтари, собравшиеся в сообщества и много-

⁶¹ К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 142–143.

⁶² А. Терц. Прогулки с Пушкиным // Октябрь. 1989. №4. С. 196.

⁶³ Corpus papyrologum judaicorum. Vol. 1. Cambridge (Mass.). 1957. P. 25; L. H. Feldman. Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. Princeton, 1993. P. 175 - 176.

людные сонмы» много потрудились в 38 г. во время знаменитого еврейского погрома, о чем сам Филон и свидетельствует: «Есть в Александрии сообщества, весьма многочисленные и выросшие не на здоровой почве, но на пьяных возлияниях, хмельной гульбе и порождаемой всем этим похоти. Жители называют их «сходками» и «ложами» (Фласс. 136.). Во-вторых, Филон переводит библейский язык в платонический. Под «большинством» (многими) разумеется, конечно, толпа. В другом трактате он так разъясняет ту же заповедь: «Многообразно зло в человеческих душах, а добро малочисленно. И полезнейший совет — водиться не с многими ради совершения несправедливости, а с немногими ради добрых дел» (De erb. 26).

Не следовать за большинством назло, когда большинство стремительно несется под уклон, поглощая волю индивида, — к этому призывал еще Платон. В Афинах «густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах или в театрах». «И какое воспитание, полученное частным образом, может перед этим устоять? Разве оно не будет смыто этой бранью и похвалой и унесено их потоком?» (Resp. VI, 492 в-с). Сенека в 7-м письме к Луцилию пишет правила поведения перед толпой: не быть смятым массой, не поддаваться ее влиянию (особенно на трибунах цирка, где толпа неистова и кровожадна) и одновременно не презирать массу, не ненавидеть ее. А для этого надо обратиться к немногим друзьям и к самому себе (рецепт, подхваченный Марком Аврелием). Вслед за Сенекой Тертуллиан, Лактанций и Августин обращаются к тому, что современная психология называет циркулярной реакцией. На трибунах театра и цирка даже люди самые кроткие делаются зверьми, возбужденные не столько азартом, видом и запахом крови из гладиаторских тел, сколько самим возбуждением массы, сдавливающей и несущей каждого. Рецепт отцов церкви — обратиться к Богу и в нем найти точку опоры⁶⁴.

Неистовство толпы направлено не против аристократии и угрожает не только евреям и гладиаторам. Толпа сминает индивида внутри себя, толпа враждебна личности как таковой. «Не оказаться в потоке есть признак души благородной и разума, воспитанного мужеством». Так толкует библейский текст Филон. И ту же заповедь таннаи и амораи вывернули в обратную сторону. Именно вывернули, изменив самый смысл и суть ее. Есть в трактате «Бава Мция» (59б) знаменитый рассказ о споре рабби Элиезера бен Гурканос с мудрецами. Спорили о чистом и нечистом. Рабби Элиезер ответил на все возражения, но мудрецы не согласились с ним. Рабби Элиезер призвал в свидетели рожковое дерево, акведук и стены бет-мидраша. Те подтвердили чудесами его правоту, но мудрецы не согласились. Рабби Элиезер обратился к Небу, и с Неба прозвучал Бат Коль (эхэ, глас Божий) — «всегда галаха — по мнению рабби Элиезера». И тогда встал рабби Йехошуа и сказал: «Мы не обращаем внимания на Бат Коль. Ибо Ты уже написал в Торе на горе Синай: «уклоняясь за большинством» (Исх. 23, 2)". Ни логика, ни чудеса, ни даже глас Божий не действительны против большинства при обсуждении галахи — таково толкование заповеди. Каково же было давление действительности, перевернувшей значение библейского текста!

За несогласие с большинством Рабби Элиезер бен Гурканос — величайший в своем поколении — был отлучен и лишен общения с мудрецами. Только смерть сняла отлучение. Глава синедриона раббан Гамлиэль бен Шимон оправдывался потом перед Господом: «Не для чести своей или чести дома своего я сделал это, но чтобы не множились раздоры во Израиле» (там же). Действительность давила на мудрецов самым жестоким образом: не следование большинству могло вызвать раздоры, новый раскол на секты (через сотню лет после рождения Иисуса!), новые восстания и гражданские войны (через несколько десятков лет после разрушения Храма!). «Уклоняясь за большинством» стало правилом и в судебных решениях (ТВ, Хул. 11а и др.), и в ученых дискуссиях. Вплоть до вопроса язычни-

⁶⁴ F. Luhr. Zur Darstellung und Bewertung von Massenreaktionen in der lateinischen Literatur // Hermes. Wiesbaden, 1979. Bd. 107. S. 92–114.

ка к рабби Йехошуа бен Карха, который мы уже приводили: «Написано в вашей Торе: «Уклоняясь за большинством». Нас больше, чем вас. Почему же вы не сравниваете с нами в языческом служении?» (Ваикра Рабба 4, 6).

Для Филона такого вопроса не существует. Присоединиться к большинству, к толпе — дурно а ргогі. И потому нет прощения тем, кто убеждает еврейский народ «сорадоваться большинству (многим), входить в те же храмы, к тем же возлияниям и жертвам» (De spec. leg. I, 315). Нет для Филона и авторитета коллегии: «Я не удивляюсь, когда ветренная и пестрая толпа рабствует законам и обычаям, неизвестно как введенными... но если и множество так называемых философов... делится по отрядам и подразделениям!..» (De erb. 198). Не то чтобы Филон поощрял сектанство, отказывался от еврейской солидарности. Он осуждает крайних аллегористов (в толковании Торы), отделивших себя от общества⁶⁵. Но Филон, при всей вовлеченности в дела общественные (крайне для него тягостной) — философ по духу и профессии, человек, стоящий в стороне от толпы. Таннаи не могли стоять в стороне. Вся тяжесть национального целого зависела от мелких деталей «чистого и нечистого», утверждаемых большинством их голосов.

Синедрион, даже лишенный прав уголовного суда, — все же не философская кафедра, а глава его — князь («наси»), пусть и нет у князя прав казнить, миловать и вести войну. На своеволие личности наложены ограничения и в этом, и в будущем мире: «отделяющиеся от путей общества» переданы геенне на веки веков вместе с сектантами, безбожниками и перешедшими в языческую веру (Тос, Сан. 13, 5). Гиллель со всем его индивидуализмом («Если я не за себя, то кто за меня?» — Ав. 1, 14) требовал все же: «Не отделийся от общества и не полагайся на самого себя до дня смерти своей» (Ав. 2, 5).

Кто не может вместить свою личность в корпоративное целое, выходит из него. Из карьерных соображений — Тиберий Юлий Александр, племянник Филона Александрийского. Из любви к эллинской культуре и из разочарования в Господе — учитель рабби Меира, знаменитый Ахер (Элиша бен Авуйя). Своим путем ушел бывший фарисей Шауль — апостол Павел. Но и те, кто остались — череда блестящих личностей. Не просто блестящих в смысле превосходства над остальными, но противопоставлявших себя остальным, утверждавших необычность себя и своих мыслей.

Ограничить своеволие личности пыталось и римское общество. Император Август создал новый тип правителя — первого гражданина, образца добродетели. Старый тип — эллинистический владыка был примером для Антония — соперника Августа. Столкнулись «дионисийское начало» — внеморальное и стихийное, с началом «аполлоническим» — упорядоченным и строгим. Аполлон — покровитель Октавиана Августа — одержал верх над Дионисом — покровителем Антония⁶⁶. Прорывом в системе оказались фигуры типа Нерона и Калигулы. Принято считать их воскрешением эллинистических правителей. Так ли это? Вот что пишет Филон, по-видимому о Калигуле: «До краев полный ложной мудростью и кичливый, он считает себя «не мужем, не полубогом, но божеством воистину» (по словам Пиндара), достойным перейти границы человеческой природы... Слуги для него — скот, свободные — слуги, родственники — чужаки, друзья — паразиты, граждане — иностранцы. Он полагает, что превосходит всех богатством, почестями, красотой, силой, разумом, благоразумием, справедливостью, красноречием, знаниями. В других же он видит бедняков, людей бесславных, неуважаемых, безумных, несправедливых, необразованных...» (De virt. 172). И согласно Светонию (IV, 30–31) Калигула уличал сенаторов во взаимных доносах, трусости и клевете. Всадническое сословие поносил за страсть к театру и цирку. И чернь, с коей он иногда заигрывал, была противна ему. «Когда в обиду императору она рукоплескала другим возницам, он воскликнул: О, если бы у римского народа была только одна шея!"

⁶⁵ L. H. Feldman. Op. cit. P. 75–76.

⁶⁶ P. Zanker. The Power of Images in the Age of Augustus. Ann Arbor, 1990. P. 33–73.

Эллинистический царь не мог поступать и говорить подобным образом, видеть в добрых подданных низкую и грязную толпу. Царь не был моралистом. Его обожествление не предполагало унижения остальных. Иное дело — тиран. Калликл у Платона — моралист с тираническими наклонностями. «Вот почему обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпою... Но конечно, большинству это недоступно, и потому толпа поносит таких людей, стыдясь, скрывая свою немощь, и объявляет своеволие позором, и, как я уже говорил раньше, старается поработить лучших по природе...» (Gorg. 483e, 492a). Сократ, также недолголюбивающий толпу, отвечает Калликлу следующим образом: «Если же ты полагаешь, что хоть кто-нибудь в целом мире может выучить тебя искусству, которое даст тебе большую силу в городе, меж тем как ты отличен от всего общества, его правил и порядков, — ты, по-моему, заблуждаешься, Калликл. Да, потому что не подражать надо, а уродиться таким же, как они, если хочешь достигнуть подлинной дружбы с афинянами» (Gorg. 513 a-b).

Есть подозрительное сходство между философом и тираном. Оба презируют толпу, оба считают людей принадлежащими к другой породе. Для Филона «восхитителен тот, кто отличается от своего поколения» (De Abr. 38). Но омерзителен Флакк, который, «будучи человеком, кажется себе отличным от всех других существ» (De somn. II, 132). Тиран у Филона «полагает, что превосходит всех в богатстве, уважении, красоте, силе, разуме...» (De virt. 172). Но и о мудреце Сенека писал: «Мудрец знает, что все люди ниже его» (De const. sap. XI, 2). Мудрец, по Сенеке, «не идет вместе с толпой. Как звезды вращаются в сторону, противоположную Земле, так и он шествует наперекор общему мнению» (Ibid. XIV, 3). Но разве не то же твердил Калигула: «Пусть ненавидят, лишь бы боялись» (Suet. IV, 30, 1)? Тиран и философ — дети толпы. Без нее их существование лишается смысла. Только противопоставив себя толпе, ее низости и стадности, они могут утвердить себя. Птолемей Филадельф, благосклонно управляющий «пестрыми толпами», не относится к этой компании.

Империя направляла развитие личности в сторону староримских добродетелей и уникальных, но клонящихся к общему благу деяний⁶⁷. Евреи создали тип мудреца и пастыря. Но ни в одном случае личность не вмещалась в рамки. Стремления учить толпу, повелевать толпой и в то же время быть другим и жить иначе разрывали людей этой эпохи. И, наверное, лучшее свидетельство такого разрыва — печальная исповедь Филона Александрийского (De spec. leg. III, 1):

Было некогда время, когда я предавался философии, созерцанию мироздания и всего прекрасного, вожделенного и блаженного в нем. Поистине, я возделывал мой разум, всегда причастный божественным словесам и мнениям. Собирая их ненасытно и безудержно, я радовался. Не помышлял я о низком, не ползал в грязи ради славы, богатства и услаждений плоти... Увы, тогда-то, тогда я выглянул из эфирной области вниз, устремил глаза рассудка как бы с вершины и принялся исследовать бесконечную пестроту дольной жизни, почитая себя счастливым и надежно защищенным от ее бедствий. Но злейшее из зол подстерегало меня и обрушилось внезапно — зависть, ненавистница прекрасного. Она погрузила меня в море общественных забот, в коем ношусь, не имея сил выплыть.

Стеная, я все же не оставляю сопротивления, ибо в душе от молодых ногтей укоренилась страсть к просвещению. Она-то, душа, слыша мои вопли и жалобы, подбадривает и утешает меня. Вот почему случается мне поднять голову и очами души, зоркость которых замутнена мглой страшных событий, жадно устремиться к чистой и беспримесной жизни. Если же выдается счастливый миг и утихнут валы общественного смятения, я окрыляюсь и разве что не лечу, вдохновленный дуновени-

⁶⁷ G. Alföldy. Die Rolle des Einzelnen in der Gesellschaft des Römischen Kaiserreiches. Erwartungen und Wertmaßstäbe. Heidelberg, 1980.

ями знания. Часто оно убеждает меня бежать вместе с ним, как бегут от жестоких хозяев...

Уже за то следует мне благодарить Бога, что, хотя и объятый пучиной, я не поглощен ею. Очи моей души — я, отчаявшись, уже считал их ослепшими — раскрываются и видят свет мудрости, не вся моя жизнь отдана тьме. И вот я осмеливаюсь не только соучаствовать божественным толкованиям Моисея, но и любовно вглядываться в каждое, а то что непонятно — разъяснять и раскрывать многим.

Заключение

Бытие — главное свойство толпы. Толпа существует реально и зримо: на площади, на Храмовом дворе, на рынке. Толпа относится к народу как конкретное к абстрактному. У Горького есть спор народника с легальным марксистом (конечно, евреем). Еврей говорит: нет народа, есть классы. Народник замечает (по поводу евреев вообще): забыли, как их громили. Оба правы: народ и классы — понятия абстрактные, они не могут громить. Но толпа погромщиков — все же народ.

То что Платон называл толпой, было народом и не было им. Народ своевольный и самодержавный, не слушающий благородных правителей, голосующий в собраниях, существовал со всей энергией реальности. Против своевольного народа поднялась своевольная личность со своими запросами и претензиями. Тиран и философ — в равной мере порождения толпы.

В мире идей реальной толпе соответствовала чистая сущность — Человечество — толпа. Она состояла из индивидов, ведущих себя наподобие стада, следующих за большинством, подчиняющихся страстям. Критика человека вообще и защита человека вообще стали возможны в виду многочисленных толп.

Со смертью народных собраний и народных страстей толпа превратилась в публику. Из философских школ и бет-мидрашей на потребу толпе выносились слова и идеи в упрощенном и разукрашенном виде. Проповедники говорили притчами и диатрибами. Что-то вроде «массовой культуры» — от цирка до синагоги — охватило империю. С популярной риторикой осуждение толпы проникло в народ. Стало модным казаться добродетельным и непохожим на «всех». Толпы философов в униформе, толпы болельщиков и клакеров, христиане и митраисты — все они покидали «всех», чтобы стать «немногими», умножая при этом царство толпы.

Было бы странно, когда бы идея толпы не проникла в духовный мир палестинских евреев. Перед таннаями и амораями стояла еврейская толпа и требовала ответа. Мудрецы не писали философских дискурсов, не выстраивали концепций, не отличались последовательностью. В их высказываниях можно найти все — от презрения к «народу земли» до чувства долга перед ремесленниками и земледельцами, от разрушительной критики «твари» до приказа любить «каждого человека». Вместе с философами они видели в толпе стадо, в отличие же от них усматривали в себе пастухов.

Отношения пастыря и паствы наложили печать на путь мудреца и на облик толпы. Философская резкость и независимость (а заодно и откровенность пророка) заменились стремлением быть приятным в глазах людей. На месте равнодушия к молве — гласность, лишающая слухи пищи. На месте бегства от толпы — отеческая забота о ней. Сама по себе толпа и сам по себе человек в толпе не осуждались бесповоротно (и не оправдывались этим родовым осуждением). В будущем мире будет толпа, но не будет суеты и давки, перспектива разомкнута в будущий век, и толпе там уготовано спасение. А потому просвещение многих и соращение многих — тягчайшая заслуга и тягчайший грех. И даже правила о чистом и нечистом иногда заслоняются основным: заботой о «тварях», «очищением тва-

рей».

Христианство прошло этот путь до конца. Мешающие спасению «неразумных» и «малых сих» заповеди были сняты и забыты. Закон уступил путь благодати. «Смешанные толпы», перешагнув через поверженный барьер, устремились в лоно вселенской церкви. Иудаизм сохранил препятствия. Бет-мидраш оказался важнее синагоги, ученые споры и галаха — важнее проповеди и аггады. Но оба они — и иудаизм, и христианство — сумели укротить и личность, и толпу. Своевольная личность, не желавшая следовать за большинством, покорила авторитету церкви, применявшей такой еврейский метод как отлучение. Своевольные толпы опять сплотились в народ (еврейский народ, христианский народ), законный в обычаях и уставах, традиции и дисциплину. Умер театр, и публика удалилась с трибун. От риториков и рабби всему средневековому миру осталась церковная проповедь, регулярно вновь превращавшая народ в публику. Когда же настали Новые Времена, проповедников сменили ораторы на площадях, публицисты и демагоги. Толпа призывалась на сцену.

От логоса к мифу Египетские прошения V-VII вв. н. э.*

Близ медлительного Нила, там, где озеро Мериды,
в царстве пламенного Ра,
Ты давно меня любила, как Озириса Изида, друг,
царица и сестра!
И клонила пирамида тень на наши вечера.
В. Брюсов. Встреча

Этот эпиграф — запоздалая дань Брюсову, аллюзией на стих которого было название моей первой книги: «Риторика в тени пирамид». Статья «От логоса к мифу» могла бы стать последней главой этой книги, но родилась после того, как книга вышла в свет. Удивительный облик риторики на римском Востоке и ее эволюция в Византийскую эпоху — предмет этой статьи.

В оппозициях «Восток—Запад» риторика занимает странное место. Казалось бы, она — дитя Эллады, родины западной цивилизации. В эпоху второй софистики (II в. н. э.) подъем риторики — признак «греческого возрождения», оживления греческой литературы. Но стоит той же риторике спуститься с литературных небес в документальные папирусы (жалобы, письма, контракты), как отношение к ней историков и филологов разительно меняется. Риторический стиль в папирусах II–VII вв. числится проявлением восточного раболепия и христианского смирения. Признаки стиля (многословие, поэтизмы, архаизмы) свидетельствуют якобы о падении цены слова в атмосфере, когда законность и порядок не гарантируют каждую букву документа. Субстантивированные формы призваны, по мнению исследователей, ослабить ответственность за слово или поступок. Все это — результат падения античного духа, падения чувства собственного достоинства, результат влияния египетских, персидских, вавилонских традиций, победы византийских начал⁶⁸.

С такой постановкой вопроса трудно согласиться. Если считать рационализм античной чертой, то риторика безусловно не «восточное» явление. Ибо именно рационализм, рефлексия, стремление все типизировать и классифицировать — родовые черты риторики⁶⁹.

Как мы пытались доказать⁷⁰, риторический стиль в папирусах II–IV вв. отражал стремление масс к рационализму и рефлексии, к абстрактному мышлению. В птолемеевских и раннеримских прошениях (III в. до н. э. — I в. н. э.) излагалось лишь существо дела. Каждый конфликт жалобщика и обидчика представлял собой частный случай. Во II–IV вв. конфликт типизируется. Жалобщик всегда «умеренный» (*μέτριος*), добродетельный бедняк. Обидчик всегда «сильный» (*δυνατός*). Перечислялись в духе вульгарной греческой философии добродетели бедняка и пороки «сильного». Абстрактный закон, долг чиновника также появились в прошениях.

* Опубликовано в журнале Восток, 1992, 2, С. 67-77.

⁶⁸ E. Vernay. Note sur le changement de style dans les constitutions impériales de Dioclétien a Constantin // Etudes d'histoire juridique offerte à P. F. Girard. P., 1913. P. 263 ff.; W. Schubart. Justinian und Theodora. München, 1943. S. 245–248; H. Zilliaceus. Untersuchungen zu den abstrakten Anredenformen und Höflichkeitslisten im Griechischen // Societas scientiarum fennica. Commentationes humanarum litterarum. 1949. Bd. 15, H. 3; Idem. Zum Stil und Wortschatz. der byzantinischen Urkunden und Briefe // Internationaler Kongress für Papyrologie 8-e. Wien, 1955. Akten. Wien, 1956. S. 157-165.

⁶⁹ J. Straux. Römische Rechtswissenschaft und Rhetorik. Potsdam, 1949. S. 59 - 61, 105; С. С. Аверинцев. Риторика как подход к обобщению действительности // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 15-16; он же. Риторические принципы как фактор непрерывности на переходе от античности к средневековью и от средневековья к Возрождению // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985. С. 6-9.

⁷⁰ А. Б. Ковельман. Риторика в тени пирамид.

Но, если рационализм — родовая черта стиля, почему риторика не сходит со сцены в ранневизантийскую эпоху (V–VII вв.)? Более того, стиль резко усложняется («риторизируется») и захватывает новые типы документов (завещания, контракты). В римскую эпоху распространение риторического стиля означало пробуждение масс, появление элементов классового сознания. В византийскую, судя по приведенным выше мнениям историков, следует говорить о сервиллизме, падении чувства собственного достоинства и т. п. Как правило, эти мнения основаны не на анализе стиля в целом, а на изучении вводных и заключительных формул прошений. Действительно, жалобщик униженно обращается к чиновнику, пресмыкается перед ним. Однако корпус прошения (основная часть) говорит не о сервиллизме, а о смелости и откровенности автора. На что жаловались египетские крестьяне в римское время? На злоупотребления, оскорбления и т. п. Их обидчики — такие же земледельцы или мелкие чиновники (хотя их и называют «сильными» — *динатами*). В византийскую эпоху обидчики — крупные чиновники и магнаты, а от преступлений кровь стынет в жилах, настолько они масштабны и неординарны.

Таковы прошения VI в. из архива Диоскора, нотариуса деревни Афродито⁷¹, Два поколения жителей деревни ведут борьбу с *пагархами* — главными финансовыми чиновниками нома. Ставка в борьбе — автопрагия — право самостоятельно (минуя пагарха) собирать налоги и вносить их в казну. Формально такое право у Афродито есть. Фактически же пагарх Юлиан и его преемник Мина непрерывно вымогают деньги, захватывают скот, бросают людей в тюрьму и подвергают пыткам, врываются в деревню с вооруженным отрядом и бесчестят девиц и т. п.

Некий Сарапаммон в ранге *illustris* (сиятельный) взыскивает золото с жителей Афродито и организует убийство двух человек⁷². Граждане города Антейополя жалуются на военачальника Флоренция, прибегая к самым отборным ругательствам (сравнивая его речи с ночным сиянием навоза)⁷³. Женщина обвиняет некоего магната Сенуфиса в том, что он убил ее мужа, отнял ребенка, бросил ее самое в тюрьму и приказал пытать — все дабы склонить ее к сожительству⁷⁴. И наконец, верх смелости и откровенности: свою деревню, свой город, даже свою провинцию (Фиваиду) жалобщики объявляют несчастной⁷⁵. Четыреста лет императорская пропаганда твердила о благоденствии и процветании. Прощения I–IV вв. не расходились с этой концепцией: они сообщали лишь об отдельных нарушениях закона. И вот в разгар «раболепия» и «византинизма» — вопли о «несчастной стране»!

Конечно, египетские писцы не одиноки в своей откровенности. Еще на рубеже IV и V вв. Синесий Пентаполит сначала как языческий философ, а затем как христианский епископ публично объявил несчастной Кирену — провинцию, ближайшую к Египту. Тексты Синесия и Диоскора перекликаются. Оба живописуют набеги варваров и злодеяния чиновников. Легче всего — списать изменившийся тон прошений на ужасы эпохи: пока Кирена процветала, ее не называли пустыней, пока не было частных тюрем, букцелляриев, дикого произвола, не было и нужды объявлять Фиваиду несчастной страной. Но ведь прошения — документ официальный! Они адресованы властям (как и речи Синесия, кстати говоря). Следовательно, власти должны разрешить разоблачение высоких чиновников, мрачное изображение империи. Да и сознание масс должно воспринять несчастья как нечто неординарное, отклоняющееся от нормы. Вовсе не всегда реальные несчастья порождали явное и откровенное изображение катастрофы.

Требовалось осмысление ситуации, причем осмысление, не оскорблявшее чувств высоко-

⁷¹ Об архиве Диоскора см.: *L. S. B. MacCoul. Dioscorus of Aphrodito: His Work and His World. Berkley, Los Angeles, London. 1988.*

⁷² P. Mich. 660–661. Это не прошение, а протокол судебного заседания, но выступления истцов аналогичны текстам жалоб.

⁷³ P. Cairo Masp. 67009.

⁷⁴ P. Cairo Masp. 67005.

⁷⁵ P. Cairo Masp. 67004, 3; 67005, 4, 5–6; 67009, 2–13, 12; 67279, 8–10 и др.

го начальства. И здесь риторика с ее рационализмом оказалась при деле. Правда, прежние приемы осмысления — типизация, классификация — уже не годились, ибо исчез поддающийся классификации стабильный мир. Это можно сравнить разве что с исчезновением мира позитивистов, собиравшихся улучшить общество посредством систематизации и классификации. Появляются новые приемы: аналогия и аллегория. Чиновники уподобляются варварам, а их приезды — варварским набегам⁷⁶. Жители Антейополя сравнивают действия военачальника Флоренция с нашествием блеммиев, некогда захвативших и страшно разграбивших город⁷⁷. Пастухи деревни Фтла ежегодно собирают урожай с поля Диоскора подобно мадианитянам, ежегодно отбиравшим урожай у сынов Израилевых⁷⁸. Некий Коллут уподобляется Иеровоаму. Как Иеровоам отделился от царства и поклонялся двум тельцам, так и Коллут, сговорившись с блеммиями, шествует путем «дурной автономии»⁷⁹. И наконец, «как в аду ожидали пришествия Христова», так и жалобщики ждут милостей от дука Фиваиды⁸⁰.

Будущее подобится не менее прошлого. Конечный пункт истории для жалобщиков — пришествие (*παρουσία*) дука Фиваиды или иного чиновника. Старейшины деревни Омбой прямо заявляют дуку, что «надежду и путь к спасению» они имеют от его «прославленного и всеславного пришествия», ибо дело «не будет спасено и искуплено, если не Ваше превосходительство»⁸¹. Его превосходительство Флавий Мариан — спаситель и искупитель! Понятно, почему старейшины осмеливаются называть вверенную Мариану провинцию «несчастной страной». Это лишь аллегория мира до пришествия Иисуса Христа.

Аналогии касаются и прошлого. В прошлом расположен Эдем, рай земной. Предки обитателей Афродито «ради бога проводили жизнь в большом богатстве, благонамеренно и исполнительно поставляя причитававшиеся с них царские подати»⁸². «Проводимая благородно и свободно» жизнь резко ухудшилась из-за тех, «кто с завистью смотрел» на нее. Пагархи «стремились обратить нас в рабство и, конечно, так и сделали... помешали приобретать нам необходимое пропитание... Задавленные до горечи, с тех пор мы пробавляемся работой»⁸³. Потерянный рай еще вернется в конце времен, «чтобы могли обитатели мирно жить и смиренно вносить священные налоги»⁸⁴, «жить с животными, орудиями и со всем добром»⁸⁵, «жить, проявляя усердие в несении обычных своих повинностей, и пребывать в спокойствии, поклоняясь усердно господу богу, стражу спасения и благоденствия»⁸⁶.

Что же происходило с Афродито, с Омбой, с Антейополем, со всей Фиваидой? Происходила типичная перипетия, «перелом от несчастья к счастью или от счастья к несчастью»⁸⁷, «перемена делаемого в свою противоположность»⁸⁸. Сам нотариус из Афродито Диоскор, сын Аполлоса, дважды употребил этот термин⁸⁹. А разве не перипетия совершалась со всей империей ромеев в V–VII вв.? Но как раз для описания перипетии прием классификации социальных типов, пороков и добродетелей решительно не подходил. Еще Аристотель писал, что ни правдивое изображение характеров, ни характерные речи не заменяют в

⁷⁶ P. Cairo Masp. 67002, II, 24, III, 3; 67283, 5; P. Lond. 1674, 22.

⁷⁷ P. Cairo Masp. 67009, vo 12–14.

⁷⁸ P. Cairo Masp. 67002, I, 18.

⁷⁹ P. Cairo Masp. 67004, 11–12.

⁸⁰ P. Cairo Masp. 67002, I, 2; 67009, vo 3–4; P. Lond. 1675, 6.

⁸¹ P. Cairo Masp. 67004, 3–5.

⁸² P. Cairo Masp. 67002, III, 4–8; 67019, 1–6.

⁸³ P. Lond. 1674, 15–21.

⁸⁴ P. Cairo Masp. 67019, 26–27; 67002, 23.

⁸⁵ P. Cairo. Masp. 67283, 7–18, 14.

⁸⁶ P. Cairo Masp. 67004, 19–20.

⁸⁷ *Aristot.*, Poet. 1451 a 15.

⁸⁸ *Ibid.* 1452 a 22.

⁸⁹ P. Cairo Masp. 67002, I, 7–8; 67009, 7–9.

трагедии сказания, суть которого как раз составляет перипетия⁹⁰. На место типологии («умеренный» — «сильный») по необходимости встает аналогия (некогда — теперь), более соответствующая текучему историческому восприятию жизни. Социальные типы, характеры сменились ролями. Типы рождены стабильностью, они всегда равны себе. Праведный бедняк всегда беден и праведен. Неправедный богач всегда нагл и богат. Напротив, роли текучи. Раскаявшаяся блудница проделывает путь от богатства к бедности, от добродетели к пороку. В этом — суть перипетии.

Самой популярной ролью в V–VII вв. оказалась роль мученика. Уже опыт Иисуса показал возможность мученичества для маленького человека (не Сенеки и не александрийского гимнасиарха). Но опыт этот никак не отразился в сознании египетских жалобщиков II–IV вв. Лишь в V–VII вв. описания мук и страстей вторгаются в документальные папирусы. Или до византийской эпохи маленький человек не имел шансов безвинно попасть на крест, или об этом не принято было писать. Только через четыре столетия после Иисуса писцы рискнули изображать в мученическом венце простых обывателей Фиваиды.

Вот как женщина Мария описывает на суде убийство мужа своего Ираклия, совершенное по наущению воина Мины и сиятельного Сарапаммона: «Кефалеоты Афродито, моей деревни... схватив моего мужа Ираклия, бросили его в тюрьму моей деревни Афродито, и, принеся вино в ту же тюрьму, выпили его вместе с ним, и, когда наступил вечер, изрубив моего мужа Ираклия мечами, прикончили его, и предали останки огню. Это совершили они с ним восьмого числа месяца фаофи прошедшего шестого индикта на заходе солнца. Когда же их спросили, зачем они убили мужа моего, те ответили: „Сиятельный Сарапаммон и Мена написали нам, чтобы мы убили его“. Убив Ираклия, моего несчастного мужа, а останки его бросив в огонь, чтобы сжечь их, эти люди вновь полили останки водой, и бросили кости в корзину для съестных припасов, и, не знаю куда, спрятали ее. Я прошу теперь выдать мне останки, чтобы найти место, где похоронить их. По этому делу я обращалась к сиятельному Сарапаммону, и было решено устроить так, чтобы останки были выданы мне, и вот — не выданы мне»⁹¹.

Евангельские мотивы просвечивают сквозь ткань рассказа. Перед смертью Ираклию дали вина, Иисусу — уксус, смешанный с желчью⁹². Ираклия убили, «когда наступил вечер». «Когда же настал вечер» («и как уже настал вечер»), Иосиф Аримафейский приходит за телом Иисуса⁹³. Сиятельный Сарапаммон, со своей стороны, довольно последовательно выдерживает роль первосвященника Каиафы. Сарапаммон на суде заявляет: «Я узнал, что некоторые из деревни Афродито составили заговор и захотели сделать деревню пустынной, чтобы вновь предаваться убийствам»⁹⁴. Но и Каиафа озабочен предотвращением заговоров и восстаний, безопасностью страны и народа: лучше, «чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб»⁹⁵. Естественно, «сиятельный» уподобляется Каиафе без всяких намерений со своей стороны. Просто он входит в логику драмы, роли в которой расписаны и речи определены всем мышлением эпохи.

Наряду с Библией источником сюжетов и ролей становится греческий роман. С замиранием сердца многие поколения египтян перечитывали историю несчастных возлюбленных, их бедственные перипетии. Судьба разлучила Левкиппу и Клитофонта, Херея и Каллирою. Коварные насильники пытались убить Его и склонить к измене или принудить к сожительству Ее. Но вплоть до IV в. все это не выходило за сферу литературы, как бы не случилось с самим читателем. В египетских прошениях II–IV вв. подобные сюжеты отсутствуют. Но вот перед нами жалоба вдовы Софии, сочиненная все тем же Диоскором, сы-

⁹⁰ *Aristot.*, Poet. 1450 a 34.

⁹¹ P. Mich. 660–661, 13–19.

⁹² *Matth.* 27, 34.

⁹³ *Matth.* 27, 57; *Mark* 15, 42.

⁹⁴ P. Mich. 660–661, 5.

⁹⁵ *Ioann* 11, 48, 50.

ном Аполлоса (VI в.)⁹⁶. Первый муж Софии умер, оставив ей малолетнего ребенка. Братья покойного и деревенские сборщики налога сумели отнять у вдовы наследство. Несчастливая женщина вновь вступила в брак, но прожила с новым мужем недолго. Некий Сenuфис родом из Панополя схватил ее избранника и, «предав смертным мукам, погубил его». Тут же выявились и мотивы Сenuфиса, ибо он стремился, как пишет София, «коварством мое вдовство и свободу разрушить и над моим благородством надругаться. Когда же я не захотела уступить его уговорам и необузданной тяге к наслаждениям, он бросил меня в свою частную тюрьму, приказав целый день бить палками, стегать по ногам и подвешивать безжалостно».

Так и слышишь голос романной героини Левкиппы: «Начинайте же пытки! Несите колесо! Вот руки, вытягивайте их! Несите и плети — вот спина — бейте»⁹⁷. Сenuфис, конечно, выступает в роли Ферсандра, богатого и знатного гражданина Эфеса. Сей Ферсандр вначале, «надеясь добиться успеха, всецело был рабом Левкиппы, но, обманувшись в своих надеждах»⁹⁸, предался гневу и пытками решил достичь взаимности. Вдобавок Ферсандр пытался известить Клитонфа, возлюбленного Левкиппы, но тут ему удалось гораздо меньше, чем реально существовавшему Сenuфису.

Сравним жалобу Софии с аналогичным прошением римской эпохи. Чего добивается София? В сущности, весь рассказ о смерти первого мужа и кознях его родственников, вся любовная интрига и насилие Сenuфиса — не более чем риторические украшения, призванные растрогать дука Фиваиды. Ни наказания насильника и убийцы, ни возвращения первого наследства София явно не требует. Речь идет лишь о возвращении ее малолетнего сына и о наследстве от второго мужа.

Приблизительно того же добивалась в 300–301 гг. Аврелия Серенилла, дочь бывшего гимнасиарха и *булевта* (члена городского совета) Оксиринха⁹⁹. Какие-то люди пытались помешать ей получить наследство, а теперь хотят взыскать с нее налоги за тот период, когда имущество ей фактически не принадлежало. К моменту написания жалобы Серенилла находится в заключении за долги. Но напрасно было бы искать душераздирающих подробностей о пытках и тяготах тюремной жизни в прошении этой достойной женщины. Тем более нет здесь любовных приключений: дочь бывшего гимнасиарха никогда бы не вынесла их на публику. Зато есть у Серениллы малая толика социологии: люди, захватившие ее имущество, названы «династами» — термин, противоположный «умеренным», беднякам. Есть и сентенция: «Не подобает, чтобы в столь великих несчастьях судьбы моей кто-то мучительно применял ко мне насилие». Серенилла ориентируется на философский трактат, София — на роман.

Приведем еще одно сравнение. Жалобы на беспутство и дерзость мужей имелись во все эпохи. Но стиль жалоб разительно менялся. В 200/201 г. Гераклея, дочь Дидима, сообщала центуриону Галлу: «Немного лет назад, о господин, я сочеталась браком с Гермесом... из деревни Теогониды еще при жизни моих родителей и, в соответствии с договором, при бракосочетании принесла приданое в размере 5 тысяч драхм, на какую-то сумму и вырастила двух детей, не имея на уме никого другого; он же после смерти родителей моих, захватив все, оставшееся после них, унес в свой дом в деревне Теогониде и сам использовал...»¹⁰⁰ Между 20 и 50 гг. н. э. аналогичная жалоба поступила от Сиры, дочери Теона: «Я вышла замуж за Сарапиона, принесла ему приданое по договору в размере 200 серебряных драхм. Кроме того, я приняла его, совершенно нищего, в дом своих родителей и вела себя во всем безупречно. Сарапион же, расходуя приданое по своему усмотрению, непре-

⁹⁶ P. Cairo Masp. 67005.

⁹⁷ *Achillos Tat.* VI, 21. Пер. В. Чемберджи в кн.: *Ахилл Татий. Левкиппа и Клитонфа. Лонг. Дафнис и Хлоя. Петроний. Сатириконт. Апулей. Метаморфозы, или Золотой осел.* М., 1969. С. 132.

⁹⁸ *Achillos Tat.* VI, 20.

⁹⁹ P. Oxy. 3302.

¹⁰⁰ P. Tebt. 344, 4–12.

рывно мучил и оскорблял меня, и давал волю рукам, и лишал самого необходимого, и, наконец, оставил меня совершенно нищей»¹⁰¹.

Здесь нет ни кровавых перипетий, ни пикантных подробностей, ни разбушевавшихся страстей. Все это привнесла новая эпоха — византийская. Приведем прошение конца IV — начала V в. н. э. «От Аврелии Аттиены из города Оксиринха. Павел некий, происходящий из того же города, безрассудно поступая, насилием и принуждением выкрал меня и женился на мне... Бросив меня с малой дочерью, он сошелся с другой женщиной, оставив меня соломенной вдовой. Но спустя некоторое время он обманул меня, ибо вел переговоры через старейшин до тех пор, пока я не впустила его снова в наш дом. При этом он подписал со мной договор о сохранении брака, где обязался заплатить две унции золота, если пожелает вновь совершать рабские поступки; и его отец письменно за него поручился. Когда же я впустила его в наш дом, он, презирая мое сиротство, пытался совершить нечто худшее предыдущих его деяний: не только превратил дом в пустыню, но и ограбил расквартированных у нас воинов и бежал. А я сносила оскорбления и обиды, пока жизнь не сделалась для меня невозможной. Опасаясь из-за него вновь подвергнуться опасности, я в согласии с царским законом послала ему через городского табулярия дело о разводе. И вновь, безрассудно поступая, держа женщину у себя в доме, собрав множество беззаконных людей, он похитил меня и запер в доме своем на немалое число дней, а когда я забеременела, вновь бросил меня и сошелся с упомянутой своей женщиной; теперь же он посылает мне письма с угрозой причинить какой-то ущерб»¹⁰². По мнению издателя папируса, «детали этого случая напоминают сенсационную журналистику»¹⁰³. Нам они гораздо более напоминают античный роман с его бесконечными похищениями, насилиями, перипетиями.

Для античного романа характерен мотив бунта, нападения разбойников. Неудивительно встретить совершенно романное (по замечанию издателя) описание бунта ликополитов в византийском письме: «Прежде всего, я еще вижу в своем воображении мятеж и безумие ликополитов, еще, как на войне, представляю себе мириад бросков разбойничьих копий. Подобно несчастному или подсудимому, я ошеломлен, а в разуме и рассудке, моем все смешалось...»¹⁰⁴. Аналогичные письма предыдущей эпохи налегают не на сказочно-повествовательную, а на моральную сторону дела. Так в III в. некий Арей сообщает родителям об александрийских усобицах: «Случилось то, чего не случалось никогда. Ныне здесь людоедство, а не война»¹⁰⁵.

Многие сюжеты прошений восходят к житийной литературе. Таков, например, рассказ о сыне богатых и знатных родителей, впадшем в нищету¹⁰⁶. Приведем образец подобной истории из жалобы VI в.: «Сообщаю вашей славной светлости, что мой блаженной памяти отец, еще будучи жив, оставил меня, несчастного, еще ребенка, и, предпочтя жизнь монашескую жизни антейополитского дефенсора, отослал меня из Антейополя вместе с немногим имуществом к моему дяде с материнской стороны. Потом, когда я вошел в возраст, тот же дядя, став моим тестем, соединил меня со своей дочерью и подарил мне, как положено и по причине своей добродетели, некоторое имущество. Через некоторое время, в соответствии с договором о приданом, имущество это было отделено, а с разделом и доходы с него перешли ко мне, и я удалился в свой дом вместе с дочерью дяди. Сам же мой вышеупомянутый тесть по имени Коллут, сын Виктора Исиона, заболел тягчайшей болезнью, именуемой горячечной подагрой, в коей сделался полумертвым и совершенно бес-

¹⁰¹ P. Оху. 281, 6–23.

¹⁰² P. Оху. 3581, 1–21.

¹⁰³ P. Оху., vol. 50, p. 202.

¹⁰⁴ P. Оху. 1873, 1–5, конец V в. См. также: SB 7436, IV в. (сообщение о волнениях крестьян).

¹⁰⁵ P. Оху. 3065, 7–9. См. также: P. Ross Georg III, 1.

¹⁰⁶ Ср. рассказ Иоанна Мосха «О хитроумной доброте» (С. С. Аверинцев. От берегов Босфора до берегов Ефрата. М., 1987. С. 284).

помощным, так что нуждался в необходимом пропитании вместе со слугами своими, не имея совсем попечителя для заботы о мизерном своем имуществе. Вероятно, беспокойство, суровейшее горячки, приключилось ему из-за злобы и козней сборщиков налогов, так что он до срока призывал смерть, видя всюду утеснения как для тела, в ужасных муках пребывающего, так и для души, от голода и жажды страдающей. К тому присоединилась внешняя борьба с казенными тяготами. Предвидя нищету детей своих, в конце концов он был вынужден переписать большую часть своего имущества на Петра, сиятельного и славного скринария...»¹⁰⁷. И далее следует (в немногих словах) суть дела: сиятельный Петр попытался переложить на плечи жалобщика налоги с бывшего дядиного имущества.

Даже в сухую стихию договоров в V–VII вв. врываются «романные», повествовательные мотивы, чего прежде решительно не наблюдалось. Контракт о разделе наследства составлен в виде автобиографической речи матери, ее апологии: «Прежде чем Апамий, мой счастливый муж и блаженный твой отец, о Мария, от него чадорожденная сладчайшая моя дочь, ушел из жизни, он оставил тебя, перворожденную дочь нашу Марию, и Анну, и Фебаммона, и Евхаристию, единоутробных сестер твоих и брата от обоих родителей. И я неустанно, со тщанием, не смыкая глаз работала...»¹⁰⁸.

В договоре о разводе муж заявляет жене: «Некогда я вступил в брак с тобой, полагая до конца исполнить с тобой мирное и приличное совместное домостроительство в верной надежде и чадородстве. Но не знаю, по какой причине и по дурной зависти какого демона, некое тягчайшее отвращение поселилось между нами и, обрушившись на нас, помешало общему нашему домостроительству и долговременному сожительству»¹⁰⁹. И здесь маленький роман, маленький миф!

Но уже и романа, и Библии, и житий не хватало византийцу для самоотождествления, особенно если византиец был столь учен и искушен в поэзии, как Диоскор, сын Аполлоса. Диоскору принадлежит шедевр — прошение в стихах, где он явно претендует на сходство с Одиссеем и другими эпическими страдальцами:

Многие муки я вынес в волнах многошумного моря
Из-за насилий Феодора Пентаполита.
Вымогнул сей у меня четырехфунтовое злато
И и.) жилища изгнал, коим я прежде владел.
В землю вселенной царя вдали от чад я влачился
<...>
Но сыновьям добываю своим с трудом пропитанье.
Чтоб ужаснувшийся взор гибель их видеть не мог.
Ныне колени твоей добродетели я обымаю.
Всем утесненным с детьми подающей помощьную руку¹¹⁰.

Мы подходим к наиболее скользкому моменту наших исследований. Большинство прошений, о которых шла речь, сочинил для себя и своих клиентов Диоскор, сын Аполлоса, нотариус и графоман, личность незаурядная¹¹¹. Можно ли на основе столь скудного и специфического материала делать какие-то выводы? Не предстает ли мышление египтян в преувеличенно литературном виде сквозь призму диоскоровых писаний?

¹⁰⁷ P. Lond. 1676, 1–31, 556–573 гг. н. э.

¹⁰⁸ P. Cairo Masp. 67156, 9–11, 570 г. н. э.

¹⁰⁹ P. Cairo Masp. 67153, 566 г. н. э. См. также: P. Cairo Masp. 67154 R. 7–11; P. Flor. 93, 10–15, 597 г. н. э.

¹¹⁰ P. Cairo Masp. 67117, 19–28.

¹¹¹ О Диоскоре см.: J. Maspero. Un dernier poète grec d'Égypte. Dioscore fils d'Apollo // *Revue des études grecques*. 1911, T. 24; H. I. Bell. An Egyptian Village in the Age of Justinian // *Journal of Hellenic Studies*. 1944. Vol. 64; B. Balladwin. Dioscorus of Aphrodito and the Circus Factions // *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 1981. Bd. 42; *idem*. Dioscorus of Aphrodito: the Worst Poet of Antiquity? // *Atti del XVII Congresso internazionale di papirologia*. Napoli, 19–26 maggio 1983. Vol. 2. Napoli, 1984.

Чтобы отвести это обвинение, нужно показать закономерность самой фигуры Диоскора. Случайно ли соединение в одном лице страсти к писанию стихов, составлению словарей, юридическое образование — и все это в египетской «глубинке», в Фиваиде? Вероятно, нет, если, по словам Ж. Масперо, «в византийское время весь Египет, а особенно Фиваида, был театром курьезного литературного возрождения»¹¹². В V в. здесь творили Нонн Панополитанский, Олимпиодор Фиванский, Клавдиан Александрийский, Аммоний, Кир и многие другие. С. С. Аверинцев пишет, что в конце римской эпохи эллинизация Египта впервые идет вглубь¹¹³. Расцвет поэзии сменил расцвет философской и богословской прозы. В I–IV вв. в Египте подвизались Филон Александрийский, Аммоний Саккас, Плотин, Климент, Ориген, Дионисий. Не случайно римские прошения похожи на трактат, а византийские — на роман или поэму.

Романтические кляузы Диоскора — явление не уникальное хотя бы потому, что они лишь подражание высоким образцам кляуз. В архиве нотариуса хранилось прошение *рипарию* (полицейскому чиновнику) деревни Фенебутис Панополитского нома от Горapolлона, сына Асклепиада¹¹⁴. Сей Горapolлон — не кто иной, как знаменитый автор трактата об иероглифах, профессор александрийской академии, сын философа и внук философа. Жалуется же он на свою жену, дочь его дяди (тоже философа!), сбежавшую с любовником, даже имя которого Горapolлону не известно. Суть дела — имущественный спор между александрийским профессором, с одной стороны, его бывшей женой и тестем — с другой. Проситель римской эпохи этой сутью и ограничился бы, прибавив пару сентенций о благодетельной роли закона. Но как истый византиец Горapolлон пишет целый роман, сюжет которого весьма напоминает некоторые сюжеты Апулея (коварные жены и обманутые мужья). Схема романа предвосхищает схему прошений Диоскора: золотой век (блаженное пребывание в Мусее, идеальные отношения и ученые занятия родственников), грехопадение, надежда на спасение. Философ отнюдь не стесняется перетряхивать собственное грязное белье, делать из своей личной жизни чтиво для публики. Как некогда Цицерон или Плиний Младший отдавали для публикации свои письма, так теперь к публикации и переписке предназначено прошение! Стоит ли удивляться тому, что прошения Диоскора литературны: ведь он специально переписывал образцы и подражал им. В его же архиве хранились образцы писем — именно образцы, а не письмовники с их сухими формулярами посланий¹¹⁵. Собственно, образцы писем и прошение Горapolлона составляли единую рукопись, одну антологию. Прощение, наряду с письмом, сделалось литературным жанром.

Именно как к литературе подходил к прошениям Диоскор. Направляя от имени жителей Афродито послание дуку, он уповал на способность этого чиновника «речь утонченную и перипетию целиком воспринять, вплоть до высшего понимания»¹¹⁶. Другое творение нотариуса устами антейополитов гласит: «Когда мы предстали в первый раз перед Вашим высоким, внушающим страх судилищем, то, убоившись величия Вашего, не сумели высказать перипетию»¹¹⁷.

Перипетия требует профессионального, высокохудожественного изложения и тонкого восприятия. Благодаря ей стиль усложнился максимально. Проситель римской эпохи отождествляет себя с социальным типом, а свой случай выводит из стабильной ситуации. Византиец же видит в себе ипостась, аллегория персонажа эпоса или драмы, в истории родной деревни ему видится повторение истории человечества. «Этот историзм сознания имеет стилистические точки соприкосновения с новой литературной манерой. Ничто не

¹¹² J. Maspero. Op. cit. P. 458.

¹¹³ С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1971. С. 134–135.

¹¹⁴ P. Cairo Masp. 67295, I–II, ок. 495 г. н. э.

¹¹⁵ P. Cairo Masp. 67295, III.

¹¹⁶ P. Cairo Masp. 67002, I, 7–8.

¹¹⁷ P. Cairo Masp. 67009, 7–9.

закономерно, а поэтому и невыразимо словами: текущее время неуловимо. Его может в известной мере воспроизвести лишь поток речи, динамический и многоречивый стиль, нагромождение синонимов, обертоны смысла, ассоциативные ряды, создаваемые „плетением словес“, а иногда и просто нарочито непонятные, но глубоко эмоциональные нагромождения словесного материала»¹¹⁸.

Мы привели слова Д. С. Лихачева, относящиеся совсем к иной литературе и иной эпохе (второе южнославянское влияние XIV–XV вв.). Но формальные признаки русского «плетения словес» (синонимия, эмоциональность, многоречие, абстрактные формы) практически полностью совпадают с формальными признаками риторики V–VII вв., о которых шла речь в начале нашей статьи. Совпадают, как мы пытались показать, и историзм восприятия, ассоциативность, стремление подняться над обыденностью бытия и за микромиром увидеть макромир, вечный, непреходящий смысл событий¹¹⁹. В невинно убиенном жителе Афродито видится распятый Иисус, в бунтовщике Коллуте — Иеровоам, в пастухах деревни Фтла — мадианитяне. В своей личной жизни византиец находит то ли «страсти и житие» святого, то ли приключения героя авантюрного романа.

Прием уподобления и аллегории позволяет человеку невиданно возвыситься и ощутить почву под ногами как раз в тот момент, когда она стремительно уходит из-под ног. В конечном счете сознание возвращалось к первобытной партиципации, сопричастию, отождествлению члена рода с тотемом. Правда, на месте тотема — литературный или библейский персонаж, на месте мифа — исторический или романский сюжет, житие святого или вся биография мира — от Эдема до тысячелетнего царства. Главное же отличие от первобытности — рациональный, рефлексивный подход. Иначе и быть не могло. Стиль V–VII вв. — все еще риторика. Вполне сознательно и рационально выстраивал Диоскор свои ассоциативные ряды, свои аналогии и аллегории. О профессиональном отношении к перипетии уже говорилось выше. Логическое мышление подменялось ассоциативным при полном свете трезвой рассудочности.

В конечном счете этот путь заводил в тупик. Дальше прошения в стихах идти было решительно некуда. В попытке вместить в себя сдвинувшийся с места мир и отразить новое мышление стиль усложнился безмерно. Фигура Диоскора здесь глубоко символична. Столь же символичны *панэллении* — кружки философов и дилетантов, расплодившиеся в Египте и других провинциях (членами одного кружка были Синесий и Ипатия)¹²⁰. Вместо множества полуграмотных писцов, впитавших в себя риторические штампы и общие места вульгарной греческой философии, перед нами кучка профессионалов и графоманов. Ситуация резко изменилась, отразив изменение классового состава египетского общества. За писцами II–IV вв. стоял мощный слой муниципалов и сельских богачей. В V–VII вв. данный слой испытал жестокие удары судьбы. Например, город Афродитополь был разжалован в деревню Афродито и стал островком в море латифундий. О суровой борьбе Афродито с пагархами уже шла речь. Вели борьбу «лучшие дома» деревни, бывшая муниципальная верхушка. Эти люди называли себя «несчастливыми мелкими собственниками», но находились довольно далеко от истинной бедности и позволяли себе ездить с жалобами в Константинополь¹²¹. Вероятно, именно их духовность отражали своими канцелярскими перлами нотариус Диоскор и его собратья.

Но как же обстояло дело с массами? Насколько их ментальность изменилась за несколько столетий? Ответ на этот вопрос скорее дадут коптские, чем греческие, источники. Мы можем лишь уловить некоторые намеки на реальность в двух прошениях, как бы выпада-

¹¹⁸ Д. С. Лихачев. Избранные работы в трех томах. Т. 1. Л., 1987. С. 145.

¹¹⁹ Ср.: там же. Т. 1. С. 639; Т. 2. С. 315.

¹²⁰ А. Остроумов. Синезий философ епископ Птолемаидский. М., 1879. С. 92.

¹²¹ J. K. Keenan. Aurelius Appolos and the Aphrodite Village Elite // Atti del XVII Congresso intertazionale di papirologia... Vol. 3. 1984. P. 957–963.

ющих из общего ряда.

Уникальность первого из них¹²² издатель объясняет еврейским происхождением автора, сказавшимся и в именах персонажей, и в нарративном библейском стиле. «Сообщаю моему доброму господину, что дела мои таковы. Когда жив был отец мой, он призвал меня и братьев моих, сказав: „Пусть владеет один из вас землей матери вашей... а другие питаются от моей земли“. И возвысил Давида, младшего моего брата, и отдал ему имение матери моей. И, умирая, отец мой приказал дать тому Давиду из своей земли поларуры, сказав, что довольно ему поларуры, ибо и имением матери своей владеет. И вот уже три года, как он умер. Когда же он умер, я сразу явился к Авраамию, управляющему Клавдиана, и представил свидетелей, назначенных вместо отца моего (а это — Юлий-старший и Аполлон), и сделал тот по слову отца моего. И ежегодно засеивал я землю мою, а Давид, брат мой, засеивал землю матери моей и поларуры свои. И ныне Авраамий, подкупленный тем Давидом, подстерег меня, сказав...» (стк. 2–20). Решительно никакой риторики здесь нет, зато есть повествовательность, есть подробный рассказ с сюжетом, что характерно и для риторических прошений византийской эпохи. Как и в прошениях риторических, библейские образы и сюжеты проглядывают сквозь ткань документа. «Возвышение» младшего брата — как возвышение Иосифа, которого Иаков любил более всех сыновей своих, как возвышение самого Иакова над Исавом, Исаака над Измаилом, Авеля над Каином, Ефрема над Манассией. О «возвышении» сказано вполне торжественно и серьезно — как о ритуально-привычном возвышении младшего брата. Но ведь жалоба написана старшим братом, и Давид — персонаж безусловно отрицательный. Если бы прошение писал Диоскор, он с самого начала представил бы мерзость Давида. Так неизвестный нам писец, автор жалобы Аврелии Аттиены (см. выше), с самого начала представил мужа Аттиены насильником: тот даже женился на ней с помощью похищения! Риторике присуща жесткая моральная ориентация, классификация пороков и добродетелей. Но напрасно искать того же в Пятикнижии. Плох или хорош Исав? Правильно ли поступил Иаков, отняв у него благословение? Для ритора это послужило бы крайним соблазном, поводом разложить все поступки Иакова и Исава по полочкам и оценить их.

Следующее прошение¹²³ формально прошением не является. Это частное письмо колона к господину. Но по содержанию и стилю перед нами типичное прошение, составленное к тому же каким-то профессионалом. Литературность документа вполне достойна шедевров Диоскора и Горapolлона: чего только стоит пышное введение! Настораживает лишь некоторая вольность аналогий и моральная нейтральность тона. «Слава о нищелюбии и христоролюбии Вашего преславного властительства, обойдя всю землю, многих склонила прибегнуть к Вам, так что они, приблизившись, сподобились справедливости и всяческой милости. Приблизился и я, плача и свидетельствуя о себе, что я — приписной колон Вашего преславного властительства, и что три года назад скот мой издох, и поднялся я от земляпашества своего, как сказано, три года назад, и пребывал на чужбине». Беглый колон вещает о себе, как Авраам, пришедший в Египет¹²⁴, или Исаак, пришедший в Герар¹²⁵, потому что голод был на земле. Ни грана раскаяния, ни ноты отречения от предательства. А ведь мотив предательства и покаяния — популярнейший в египетских письмах предыдущей эпохи (как и в Новом завете). К середине IV в. относится, например, письмо-прошение раба-вскормленника известному Абиннею: «Я вновь твой раб и не отпаду от тебя, как прежде»¹²⁶. Теперь, в шестом столетии, вместо острых переживаний и моральных оценок — эпически спокойное повествование, заимствующее целые блоки из Ветхого завета.

¹²² P. Оху. 131, V–VI вв.

¹²³ P. Оху. 2479, VI в.

¹²⁴ Gen. XII, 10.

¹²⁵ Gen. XXVI, 1.

¹²⁶ P. Abinn. 36, 20–21.

Далее колон просит вернуть ему хозяйство, «чтобы работать я мог беспрестанно на той же земле и добывать пропитание малым детям моим» (стк. 16–17). Просьба переходит в жалобу: управляющий требует подать и в счет подати отбирает имущество. «Не могу, о господин, платить подать с поля, на котором не сеял. Ибо только сеющие и могут платить», — резонно замечает колон (стк. 19–20). Здесь опять проглядывают смутные аналогии, аллегории (уж не фараон ли, приказавший кирпичи требовать по прежней норме, а солому для них не отпускать?)¹²⁷. Если аналогии и были, то, конечно, не прямые и неосознанные. Главное — все тот же ветхозаветный тон. Пословица нужна вовсе не ради морального своего содержания (которого в принципе нет), но как житейская мудрость — типичная восточная мудрость, без особой боязни высказанная колоном господину.

Вероятно, сознание масс и сознание элиты шли двумя путями. Элита пыталась уложить ставший нелогичным мир в прокрустово ложе античной риторики. В результате риторический стиль усложнился и деформировался. Массы же вернулись к древнеегипетской и ветхозаветной сказочности, к мифологическому мышлению. Они отказались от риторики, от античного наследия ради будущего родства со сказителями «Тысячи и одной ночи».

¹²⁷ Exod. V, 7–8.

Раздел 2

Эллинистическая словесность и Устная Тора

Этика и поэтика Талмуда*

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

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

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

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

Наконец, кодификация Библии, совершившаяся вскоре после разрушения Второго Храма, сделала невозможным писание новых «книг» в традиционном понимании. Полноправной «книгой» оказывалась только книга библейская, вошедшая в канон. Все остальное попадало в разряд или «внешних книг», запрещенных к изучению, или «книг идиотов» («идиот» — частное лицо в греческой и ивритской терминологии), запрещенных к субботнему чтению. Эта тенденция проявилась уже в заключительных стихах Экклезиаста: «А сверх того, сын мой, остерегайся составлять много книг — конца не будет; а много читать — утомительно для плоти» (12:12).

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

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

* Опубликовано в книге: Сокровища Талмуда: Антология аггады. Т. 1 Перевод и комментарии У. Гершовича и А. Б. Ковельмана. Под редакцией С. С. Аверинцева и А. Штайнзальца. Т. 1. Иерусалим, Москва: Израильский институт талмудических публикаций, 2001. С. XX-XXIV.

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

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

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

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

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

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

Чем тверже требования декорума (дерех эрец в еврейском варианте), тем больше эротики и вообще «неприличного». Нельзя учить Тору в загаженных переулках (именно загаженных, а не ритуально нечистых), нельзя почесывать брюхо, нельзя ученому человеку ходить босым. На этом фоне грязь и нагота особенно заметны. В Библии немислим был бы

рассказ, подобный истории о р. Элиезере б. Дордиа в трактате «Авода зара» (17а). Герой рассказа не пропускал ни одной проститутки. Одна из них, самая дорогая, во время любовной сцены пустила ветры и сказала: «Как эти ветры не вернутся назад, так и раскаяние р. Элиезера б. Дордиа не будет принято!»

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

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

Не найти в аггаде народных песен или заплачек, зато есть сложнейший (как набор загадок) погребальный плач по ученому или куплеты, распеваемые во время смихи (рукоположения) мудреца. Вообще же место поэзии занимает ритмизированная проза, насыщенная ассоциациями, символами и риторическими фигурами. Нет равенства в числе слогов и ударений в строке, ритм хромает, но вполне ощутим. Можно предположить, что именно от этой прозы, а не от библейских псалмов, ведет свою родословную пиют, литургическая синагогальная поэзия. Если это предположение верно, то еврейская средневековая поэзия вполне подобна византийской, также, по мысли С. С. Аверинцева, родившейся из риторической прозы.

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

У *аггады* были свои пути к синтезу — сборники *мидрашей* и Талмуд. Сборники *мидрашей* классифицировали *аггадические* тексты и выстраивали их по определенному принципу. Талмуд связывал *аггаду* с *ѓалахой* (еврейским правом) в нерасчленимое целое и создавал мощные смысловые массивы. Такой массив (*сугия*) мог сочетать в себе все жанры *аггады* и *ѓалахи* — от эротической истории до фантастического рассказа, от моралистического поучения до астрологического трактата. Вавилонский Талмуд — вершина *аггадическо-ѓалахического* синтеза. Вавилонских мудрецов часто упрекали (и их палестинские коллеги и ученые нового времени) в грубости духа и неспособности к художественному творчеству. Действительно, подавляющая часть аггадот создана палестинскими рабби. Но вавилоняне показали себя непревзойденными редакторами. Их работа — больше, чем редактора. Это создание оригинальных литературных форм, не похожих ни на роман, ни на циклы новелл. Отдаленную аналогию Талмуду составляют труды греческих и римских *полимагов* (многознаек) — «Аттические ночи» Авла Геллия и «Пирующие софисты» Афинейя. Но *полимагов* не волновали серьезные проблемы, они интересовались всем понемножку: философией, кулинарией, комедией. Замысловатость мыслительных ходов, постоянная игра смыслами — все это было чуждым их творчеству. Напротив, Талмуд соеди-

няет не только серьезное со смешным, ученое с фольклорным, но и легкое с тяжелым. Он требует непрерывного умственного и душевного усилия, даже когда рассказывает прелестную и занимательную историю.

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

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

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

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

Милетская история о Брурье*

Авода Зара 18б

А р. Меир бежал в Вавилонию. Одни говорят — из-за этих событий, другие — из-за истории с Брурьей.

Комментарий Раши

Как-то раз насмеялась Брурья над словами мудрецов: «все женщины — легкомысленны». Сказал ей (р. Меир, ее муж): Жизнью твоей клянусь — ты сама послужишь этим словам подтверждением. И велел ученику испытать, устоит ли она против прелюбодеяния. Много дней тот уговаривал Брурию, покуда она не согласилась. Когда же узнала суть дела, то повесилась. А р. Меир бежал в Вавилонию от стыда и тоски.

В истории всех культур есть «странные тексты». Сами эти культуры затрудняются классифицировать их, тем более встают в тупик позднейшие исследователи. Поздняя античность не могла (или не хотела) назвать и определить тот жанр, к которому относятся «Сатирикон» и «Золотой осел», а ведь от них по прямой линии происходит новоевропейский роман¹²⁸. «Странными» назвал Э. Бикерман «Экклесиаста», «Иону», «Даниила» и «Эсфирь» — поздние книги библейского канона¹²⁹. Особенно каноничность «Экклесиаста» («Когелета») стоила танням больших сомнений. В раввинистической же литературе анекдот Раши о Брурье — один из самых странных текстов.

Как отметила Ализа Шенхар, странно в этом анекдоте поведение р. Меира, ибо противоречит еврейскому праву (*галахе*) его времени — нельзя поступать так ни с женой, ни с учеником. Загадочен сюжет — мотив испытания. Он явно идет от книги Иова, но там испытывает Бог, а здесь — р. Меир, и испытание — позорное¹³⁰. Особенно же загадочна вина Брурьи, явно не соотносящаяся с наказанием. Наконец, странен и уникален сам образ Брурьи, образованной ироничной еврейки (имя ее — испорченное латинское «Валерия»), уличавшей студентов в невежестве, а самих мудрецов в непоследовательности. Талмуд делает ее не только женой р. Меира, но и дочерью мученика р. Хананьи б. Традион.

Р. Адлер и Д. Боярин прибегли к психоаналитическим конструкциям, пытаясь расшифровать странный текст. Например, Брурья — фигура в задаче, поставленной мудрецами: что если бы существовала женщина совершенно подобная нам (то есть образованная)? Рабби, по мнению Рэчел Адлер, пребывали в поисках универсально приложимых принципов. Проверая эти принципы, они придумывали ситуации совершенно невероятные и затем развивали их до логического конца, каким бы диким не казался этот конец. Ученая женщина — невероятность в патриархальной культуре талмудического периода. Более того, это — невероятность страшная и раздражающая. Устранить ее простыми средствами, то есть показать Брурию в роли соблазнительницы или женщины легкого поведения, было логически невозможно. Ибо ее защищала броня Торы. Единственный способ пробить броню — представить р. Меира в роли сутенера при собственной жене! В результате — «раз-

* Опубликовано в журнале Вестник еврейского университета 1 (19), 1999. С. 8-23.

¹²⁸ J.R. Morgan. Make-believe and Make Believe: The Fictionality of the Greek Novels // Lies and Fiction in the Ancient World. Austin, 1993. P. 176-179; Hokberg N. The Ancient Novel: An Introduction. L., N. Y., 1995. P 8-9.

¹²⁹ E. Bickerman. Four Strange Books of the Bible. N. Y., 1967.

¹³⁰ А Шенхар. Образ р. Меира и его литературные характеристики в легендах // Хекер веиюн (Heqer Veiyun). Хайфа, 1976. С. 261 (ивр). (А. Shenhar. Lidemuto shel rabbi Meir ve-izuva besifrut ha-aggada). Дан Бен-Амос классифицирует анекдот Раши под рубрикой *exempla* (примерные деяния мудрецов) с подрубрикой *испытания*. См. D. Ben-Amos. Generic Distinctions in the Aggadah // Studies in Jewish Folklore. Association for Jewish Studies. Cambridge (Mass.), 1980. P.65-66.

бывающий сердца» художественный эффект, мучения нечистой совести¹³¹.

Д. Боярин увидел в образованности Брурьи посягательство на эротическую связь мудрецов с Торой. Тора была их возлюбленной, и любовь к Торе имела гомосексуальное опосредование. Женщина не могла безнаказанно вторгнуться в это пространство¹³². И Адлер, и Боярин, и М. Селтоу¹³³ не сомневаются, что Брурья поплатилась за свою образованность. Но это — не более чем гипотеза. В анекдоте Раши ученость Брурьи не упоминается, там же, где эта ученость упомянута, ей нет осуждения.

Можно, конечно, принять все раввинистические сюжеты о Брурье за единый текст, что упомянутые авторы и делают, но даже и в этом тексте ученость не служит основанием для кары. Странность истории вызвала сомнения в ее достоверности. И не только в достоверности случившегося, но и в подлинности литературной традиции. Ведь анекдот о Брурье не принадлежит к тексту Гемары, завершеному около 500 г. н.э., а дан в комментарии Раши (XI в.). Существовал ли он в эпоху таннаев и амораев или появился в средние века?

Дэвид Гудблат, сравнив вавилонскую традицию с палестинской, предположил, что отождествление Брурьи с женой р. Меира и дочерью р. Хананьи б. Традион — дело рук вавилонских амораев и относится к IV–V вв., как и рассказы об исключительной учености Брурьи. Еще моложе — анекдот Раши¹³⁴. Для Таль Илан «рассказ Раши о Брурье не кажется потерянной талмудической традицией, и даже талмудическая Брурья никогда не считалась развратной или способной к разврату». Вместе с тем Илан присоединилась к Рэчел Адлер, подтверждавшей достоверность анекдота его странностью¹³⁵. Наконец, Боярин счел авторами анекдота вавилонских амораев (III–V вв.), поскольку именно в Вавилоне положение женщины было особенно приниженым¹³⁶.

Если Адлер и Боярин подошли со стороны «психологической», а Гудблат и Илан — «текстологической», то Хаим Шварц-баум прибег к сравнительно-литературной методике. Он заметил сходство анекдота Раши с началом греческого романа о Секунде, молчащем философе. Роман появился в конце II в. и быстро стал популярен. Сохранились его латинский, армянский, эфиопский и арабский переводы¹³⁷. Герой романа — философ-киник (циник), решивший проверить слова мудрецов «все женщины — продажны». После двадцати лет отсутствия он инкогнито явился в родительский дом и за деньги купил ночь собственной матери. Узнав суть дела, мать повесилась, а Секунд наложил на себя обет молчания.

Шварцбаум истолковал сходство двух историй в духе фольклорной школы. Анекдот о Брурье он предложил считать «романтической народной легендой, укоренённой в древних до-раввинистических образах», и зачислил его мотив под индекс T412.2 «Инкогнито сын соблазняет мать, чтобы проверить, все ли женщины развратны». Мотив этот проходит по разным культурам в струе других женоненавистнических культурных то-посов¹³⁸. Версия Шварцбаума противоречит более раннему замечанию Ализы Шенхар: рассказ о Брурье —

¹³¹ R. Adler. *The Virgin in Brothel and Other Anomalies: Character and Context in the Legend of Beruria* // Tikun. 1988. Vol. 3, N 6. P. 28-32, 102-105.

¹³² D. Boyarin. *Carnal Israel: Reading Sex in Talmudic Culture* Berkeley; Los Angeles; Oxford, 1993, P. 188.

¹³³ M. L. Saltow. «Try to Be a Man»: the Rabbinic Construction of Masculinity // *Harvard Theological Review*. 1996. Vol. 81. N 1. P. 34.

¹³⁴ D. Goodblatt. *The Beruriah Traditions* // *Persons and Institutions in Early rabbinic Judaism*. Missoula, 1977. P. 207-235.

¹³⁵ T. Ulan. *Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status* // *The Journal of the Association for Jewish Studies*. 1997. Vol. 22 N 1. P. 7-8.

¹³⁶ D. Boyarin. *Op. cit.* P. 189.

¹³⁷ См. издание и комментарий: *Secundus the Silent Philosopher: the Greek Life of Secundus*. Ithaca (N. Y.), 1964.

¹³⁸ H. Schwarzbaum. *International Folklore Motifs in Joseph ibn Zabara's «Sopher Sha'shu'im»* // *Studies in Aggadah and Jewish Folklore*. Jerusalem, 1983. P. 68-70.

не фольклорный, поскольку в нем отсутствует «счастливый конец» — верный признак народной сказки¹³⁹. Д. Боярин высказался в том духе, что фольклорный элемент в рассказе есть, но он не объясняет всего, в особенности же — не объясняет появления рассказа именно в данном талмудическом контексте¹⁴⁰.

История о Брурье обросла своей историей, уходящей в гегелевскую «дурную бесконечность». Очевидно, все датировки гипотетичны, а все трактовки произвольны — анекдот слишком мал для развернутого анализа. Бесконечно и сравнение сюжетов и топосов, поскольку они восходят к немногим архетипам, а затем бродят из литературы в литературу¹⁴¹.

В этой статье мы пытаемся выйти из заколдованного круга с помощью жанрового и стилистического анализа¹⁴². Целью нашей является не датировка и трактовка анекдота Раши самого по себе, а описание целого класса историй, к которому этот анекдот, вероятно, принадлежал. Вероятно — ибо любая определенность касательно одной истории просто немыслима. Но на существовании жанра мы настаиваем. Более того, этот жанр кажется нам выразителем черт, вообще свойственных аггаде, отличавших ее от Библии и от литературы Второго Храма.

На наш взгляд, история о Брурье не только не «народная» (определение Шварцбаума), но и не «романтическая» и не «укоренённая в древних дораввинистических образах». Место романтики здесь занимает ирония: герои и сами ироничны, и служат предметом иронии автора. Меньше всего они похожи на возлюбленных. Наконец, идеология рассказа — критика природы человеческой — принадлежит раввинистической эпохе.

Таннаи и амораи разделяли ее с греческими и римскими философами. Из сентенций Сенеки и Гиллеля Старого встает образ философской мизантропии — по-еврейски «синат брийот» (ненависть к людям). По афинским улицам бродит Диоген с лампой и при дневном свете ищет людей (и Гиллель советует быть человеком там, где нет людей). И женщины, и мужчины слепы и легко подвержены соблазну. Сознывая все это, философ должен все же упражняться в человеколюбии (по-гречески — филантропия, по-еврейски — «ахават брийот»)¹⁴³.

В художественном плане эти идеи составляли ядро *милетских историй*. Собственно книга с таким названием («Милесиака») была написана Аристидом Милетским во II в. до н.э. как собрание эротических анекдотов и рассказов о колдовстве. В I в. до н.э. римский историк Сизенна перевел «Милесиаку» на латинский язык, что вызвало многочисленные переделки и подражания. Петроний и Апулей черпали из того же котла. Суть *милетских историй* — не просто показ всеобщей испорченности, но разоблачение моральных поз, показной нравственности, фарисейства¹⁴⁴.

«Случай с одной женщиной, что плакала и стонала над могилой мужа. И был там некий человек, который сторожил повешенного, и царь приказал ему сторожить. И подошел он к

¹³⁹ А. Шенхар. Цит. соч. С. 263.

¹⁴⁰ D. Boyarin. Op. cit. P. 189.

¹⁴¹ В русском литературоведении классическим образцом фольклористского подхода к аггаде является книга, изданная еще в начале XX столетия: С.Х. Бейлин. Странствующие или всемирные повести и сказания в древнераввинистической письменности. Иркутск, 1907. Для работ, ищущих в аггаде вечные темы и сюжеты, показательна статья М. Левин: М.Н. Levine. Three Talmudic Tales of Seduction // Judaism. 1987. Vol. 36. N 4. P. 466-470. По мнению автора, талмудические рассказы о соблазнении «касаются важных элементов души человеческой и проливают свет на роль сексуальности, на сокрытые страхи мужчин и на лицемерные мотивы тех, кто хотел бы стать цензорами или «хранителями» морали» (с. 470). Видимо, имеются в виду американские фундаменталисты.

¹⁴² Об анализе стиля и жанра см. А.Б. Ковельман. Риторика в тени пирамид.

¹⁴³ А.Б. Ковельман. Толпа и мудрецы Талмуда.

¹⁴⁴ P.G. Walsh. The Roman Novel: The 'Satyricon' of Petronius and the 'Metamorphoses' of Apuleus. Cambridge, 1970. P. 10-15.

этой женщине и стал ее соблазнять, и она послушалась его. Когда же он вернулся к повешенному, то не нашел его. И весьма опечалился из-за страха перед царем. Сказала ему женщина: Не бойся. Возьми моего мужа из могилы и повесь его. И вынесла мужа и повесила».

Мы перевели историю из комментария Тосафистов к трактату «Киддушин» (80б), где она приписывается раббену Хананелю, младшему современнику Раши (X–XI вв.). Однако другой автор предал ее гласности на тысячелетие раньше. Звали его Петроний Арбитр (Арбитр Вкуса!). Один из героев романа Петрония «Сатирикон» развлекает спутников по плаванию этим рассказом, уверяя, что все случилось на его памяти. Но тот же анекдот есть и у Федра и может считаться расхожим в Риме. Имя анекдоту — «Эфесская матрона». Перед нами та же загадка, что и с Брурьей. Откуда к Хананелю бен Хушиель пришла «Эфесская матрона»? Откуда Раши взял свой сюжет о Брурье? Одно из двух: или через посредство средневековой литературы (и, может быть, нееврейской), или прямо из еврейской традиции времен таннаев и амораев, времен рабби Меира и его жены. В первом случае нельзя говорить о связях между римским эротическим анекдотом и агтадой. Во втором — такая связь налицо.

Раббену Хананель жил в Северной Африке в окружении арабского мира. Мир этот усиленно читал *адаб* — сальные и смешные истории, острые афоризмы и максимы. Многие из таких историй и афоризмов шли прямым ходом из греко-римской словесности. Сократ и его сварливая жена, прочие эллинские философы были персонажами *адаба*. Евреи не остались в стороне от забавного и поучительного чтения. Иосиф ибн Забара из Барселоны (ок. 1140–1200) написал на иврите «Сефер Шаашуим» («Книга Забав») в том же жанре¹⁴⁵. Эфесская матрона, равно как и Брурья, вполне могла прийти из *адаба*.

С другой стороны, есть интересное наблюдение Сола Либермана, обнаружившего у Петрония три пословицы, известные также по Вавилонскому Талмуду: «То, что в „Сатириконе“, книге сравнительно небольшой, мы находим один рассказ и три пословицы, известные также вавилонским законоучителям, крайне поучительно. Маловероятно, чтобы вавилонские законоучители читали Петрония, но почти несомненно, что и они, и Петроний черпали из единого восточного источника»¹⁴⁶.

Можно поспорить с Либерманом насчет сторон света: еще Эрвин Роде критиковал обычай искать истоки всех новелл на Востоке, хотя по крайней мере со времен Геродота греки имели собственную новеллу, влиявшую на литературу соседей. *Сибаритские* и *милетские истории* выросли из греческого анекдота, который за деньги исполняли профессиональные рассказчики-аретологи, мимы, этологи¹⁴⁷. Но Либерман, вероятно, прав по сути дела: иронический анекдот о безутешной вдове, равно как и столь же иронические пословицы, бродили по Римской империи из конца в конец. Трудно представить себе, что им понадобилось десять веков и посредничество арабской литературы, чтобы достичь евреев. Тем более, что само изречение, над которым смеялась Брурья («все женщины — легкомысленны»), уже присутствует в Гемаре (Талмуде), в трактате «Киддушин».

Собственно, комментарий Хананеля относится как раз к этому изречению, точнее — к его галахическому развитию, говорящему о похоронах ребенка, умершего в первые тридцать дней после рождения. Мать ребенка убита горем, но даже у могилы нельзя оставлять ее наедине с мужчиной. Почему? Раши излагает случай, когда некая дама вынесла живого ребенка под видом мертвого, чтобы иметь возможность уединиться со своим любовником. Тосафисты (ученики Раши) приводят со слов Хананеля историю об эфесской матроне как другой пример выноса тела и оставления женщины с мужчиной наедине («Киддушин»

¹⁴⁵ H. Schwarzbaum. Op. cit. P. 55.

¹⁴⁶ S. Lieberman. Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the 2-4 centuries C.E. N. Y., 1942. P. 153-154.

¹⁴⁷ E. Rohde. Der griechische Roman und seine Vorläufer. Hildesheim, 1960. S. 591-592.

806).

Но если свидетельство средневековых комментариев сомнительно, то вот — несомненное, *милетские истории* из самой *Гемары*. На следующей странице трактата «Киддушин» (81a) — развитие того же тезиса о легкомыслии. «Р. Меир имел обыкновение насмеяться над прелюбодеями. Однажды Сатана явился ему в образе женщины на другом берегу реки. Поскольку там не оказалось лодки, рабби уцепился за веревочный мостик и начал переправляться. Когда он был на середине пути, Сатана оставил его со словами: Если бы не объявили на небесах: Остерегайтесь нанести вред р. Меиру и его учению, — я не дал бы и двух мелких монет за твою жизнь!»

Р. Акива имел обыкновение насмеяться над прелюбодеями. Однажды Сатана явился ему в образе женщины на верхушке пальмы. Рабби схватился за ствол пальмы и начал карабкаться наверх. Когда он был на середине пути, Сатана оставил его со словами: «Если бы не объявили на небесах: Остерегайтесь нанести вред р. Акиве и его учению, — я не дал бы и двух мелких монет за твою жизнь!»

Из чего следует, что только уважение Небес к исключительной учености обоих рабби спасло их от позорной смерти: р. Меир, муж Брурьи, свалился бы с моста и утонул, а р. Акива (муж действительно романтической героини — Рахели) упал бы с пальмы и разбился! Анекдоты о почтенных мужах и дамах построены по двухтактной схеме: высокомерная насмешка — позорное разоблачение. Брурья насмеяется над словами мудрецов, ибо уверена в своей нравственности. Р. Меир и р. Акива насмеяются над прелюбодеями, ибо уверены в *своей* нравственности. Но их нравственность — не крепче печали эфесской матроны, а их самоуверенность — тяжкая вина. Самоуверенность, а не ученость. Ученость как раз спасает их от смерти (всех, кроме Брурьи). Характерно, что Адлер¹⁴⁸ и Боярин¹⁴⁹, сравнившие анекдот Раши о Брурье с историями о соблазнении ученых мужей в трактате «Киддушин», заметили неравенство кары и не заметили равенство вины. Между тем, именно высокомерный и демонстративный морализм — мишень и Божьей кары, и смеха *милетских историй*.

Сатана не просто искушает, но разоблачает (на манер Воланда). Результат его действий — стыд, позор, физическая гибель. Чтобы победить мудреца, он преобразается в женщину — еще один «милетский» сюжет. Мы встречаем его в романе Флавия Филострата об Аполлонии Тианском. Демон в образе красотки собирается погубить Мениппа, ученика философа Деметрия. Менипп столь же предан философии, сколь любострастию. Лишь Аполлоний Тианский умудряется увидеть в красотке эмпусу (демона-вампира). Из романа Флавия Филострата (4, 24) этот сюжет пошел гулять по страницам книг вплоть до «Влюбленного дьявола» Казотта и «Коринфской невесты» Гёте. Но Гёте и Казотт не писали *милетских историй*. Демонстрация слабости человеческой не входила в их планы.

Большинство историй об искушении в Талмуде кончаются счастливо: мудрец избегает соблазна. Однако сами эти истории полны соблазна и искушения, сами они имеют пряный вкус. Положим, уже Библия достаточно откровенна — от рассказа об Иосифе до апокрифической повести о Сусанне и старцах. Но откровенность Библии серьезна и непосредственна. Библия сообщает голые факты — событийные и психологические. Она не иронизирует над ними и не погружает их в быт.

В Библии читаем: «И случилось..., что жена господина его возвела взгляды свои на Иосифа и сказала: Ляг со мной... И бывало, как ни уговаривала она Иосифа каждый день, он не послушался ее, чтобы и лечь с ней, и быть с ней» (Бытие 39:7–10). Мидраш переносит эту историю в иронический пряный римский мир.

«Рассказывают об Иосифе Праведном, что изо дня в день жена Потифара соблазняла его.

¹⁴⁸ R. Adler. Op. cit. P. 103.

¹⁴⁹ D. Boyarin. Op. cit. P. 189.

Одежду, что надевала для него утром, не носила вечером. Одежду, что надевала для него вечером, не носила утром. Сказала ему: Послушайся меня! Ответил ей — нет. Сказала ему: Брошу тебя в тюрьму! Ответил ей: “Господь освобождает узников” (Пс. 146:7). — Согну тебя! — “Господь выпрямляет согбленных” (там же, 8). — Слеплю тебя! “Господь открывает глаза слепым” (там же). Дала ему тысячу талантов серебра, чтобы согласился “и лечь с ней и быть с ней” (Бытие 39:10). Но он не захотел слушать ее “и лечь с ней” в этом мире, “и быть с ней” в мире будущем» (Йома 35б). Жена Потифара безнадежно меняет туалеты, Иосиф дискутирует с ней библейскими цитатами: ученый рабби перед матроной. Ситуация изысканна и эротична.

Трактат Авот де-рабби Натан (версия 1, 16:2) почти слово в слово повторяет тот же рассказ, но с иным продолжением: «Не удивляйся Иосифу Праведному. Ибо вот р. Цадок был велик в своем поколении. Когда же попал он в плен, купила его одна матрона и послала к нему прекрасную рабыню. Увидел р. Цадок рабыню, уставил глаза в стену, чтобы не смотреть на женщину, и сидел, и учил Тору всю ночь. Утром бросилась рабыня к госпоже с жалобами. Сказала: Лучше мне умереть, чем быть отданной этому человеку! Послала матрона за р. Цадоком, спросила его: Почему не поступил ты с этой женщиной, как обычно поступают мужчины? Ответил: А что мне было делать? Ведь я из семьи первосвященников (а первосвященникам рабыни запретны). Поэтому ночью я сказал себе: Если лягу с ней, то умножу число незаконнорожденных в Израиле! Услышав эти слова, приказала матрона освободить р. Цадока с великой честью.

Не удивляйся р. Цадоку, ибо р. Акива совершил нечто еще более великое. Он отправился в страну Охилу Курца (Киликия, в другом манускрипте — Рим) к некоему начальнику, и тот послал ему двух женщин, прекрасных и вымытых, умащенных и украшенных — как невесты под венцом. И всю ночь они заседали на р. Акиву. Одна говорит: Приласкай меня, и другая говорит: Приласкай меня. Он же сидел между ними и плевался, и не смотрел на них. Бросились они к тому начальнику с жалобой. Сказали: лучше нам умереть, чем быть отданными этому человеку! Послал начальник за р. Акивой, спросил его: Почему не поступил ты с этими женщинами, как обычно поступают мужчины? Разве не прекрасны они, разве не такие же люди, как ты? Тот, кто сотворил тебя, не сотворил ли Он и их? Ответил р. Акива: А что мне было делать? От них воняло падалью и убоиной, и гадами — всем, что они употребляют в пищу.

Не удивляйся р. Акиве, ибо р. Элазар Большой совершил нечто еще более великое. Растил он дочь сестры своей 13 лет и спал с ней в одной постели, пока не началось у нее женское. Сказал ей: Ступай, выходи замуж! Ответила ему: Разве я не рабыня твоя, не служанка, разве не должна мыть ноги твоим ученикам? Сказал ей: Дочь моя, я уже стар. Ступай и выходи замуж за юношу, который пара тебе. Ответила ему: Разве я не сказала, что раба твоя, служанка, и буду мыть ноги твоим ученикам? Когда услышал он эти слова, обручился с ней и сочтался с ней».

Отрывок состоит из четырех новелл. В них есть римская матрона и начальник (проконсул или пропретор) и даже философская тирада о равенстве перед Богом — на манер тирады Шейлока в Венецианском еврее. Только Шейлок защищает евреев от презрения христиан, а римлянин защищает язычников от еврейской мизантропии. Презрение евреев к человечеству — общее место античных авторов со времен Посейдония¹⁵⁰. Но более всего здесь иронии и насмешки — как и положено в *милетских историях*. Насмешка поднимает статус эротики. Из физиологии эрос переходит в игру, а игра все усложняется: уже не одна женщина, а две, и не просто женщины — но с вымытыми и умащенными телами, украшенными бижутерией.

Последняя новелла опрокидывает три первых. Самый большой герой, оказывается, — это

¹⁵⁰ L.H. Feldman. *Studies in Hellenistic Judaism*. Leiden, N. Y., Köln, 1996. P. 293-294.

р. Элазар Большой, в коем нет ничего геройского. В плен его не берут и в рабство не обращают, и римский проконсул в далекой провинции не приглашает в пышный дворец. Рабби лишь спит в одной постели с девочкой, пока не начинаются у той месячные. И хватает ему воли выгнать девочку из постели и не воспользоваться своим положением. Куда до этого Иосифу Праведному!

Из всех рассказов о преодоленном искушении самый эротический — в трактате «Санхедрин» (196). Он начинается как толкование библейской истории о Палти (Палтиэле). Когда царь Саул разгневался на Давида, он взял свою дочь, жену Давида, Михаль и отдал ее Палти, сыну Лаиша (1 Сам. 25:44). После гибели Саула Давид воцарился в Хевроне и вступил в войну с сыном Саула — Ишбошетом. При кратком замирении полководец Ишбошета — Авнер возвращает Михаль Давиду. «И послал Ишбошет взять ее от мужа, от Палтиэля, сына Лаиша. И пошел за нею муж ее, следуя за нею с плачем, до Бахурим. Тут сказал ему Авнер: Ступай назад! И тот возвратился» (2 Сам. 3:15-16).

Библия эпически жестока. Плачущий Палти, не смеющий отстоять собственную женщину, как Ахилл, плачущий по Брисеиде. Эпос не анализирует и не вникает в переживания. Он лишь показывает и называет их, но делает это со страшной мощью первобытного реализма. Этой красоты и мощи в Талмуде нет и следа. Взамен мы получаем повествование софистическое по форме и эротическое по сути — типичную *милетскую историю*. История начинается с вопроса: Почему в Торе по-разному написано имя героя: Палти (1 Сам. 25:44) и Палтиэль (2 Сам. 3:15)? Р. Йоханан уточняет: «Его настоящее имя — Палти. Почему же он назван Палтиэль? Потому что его «спас Бог» (*палат эль*) от прелюбодеяния. Что сделал Палти? Воткнул меч между собой и Михаль и сказал: Всякий (из нас), кто осмелится на это дело, да будет пронзен мечом. Почему же написано: «И пошел за нею муж ее» (2 Сам. 3:16)? Потому что он сделался ей *как* муж. Написано: «следуя за нею с плачем» (там же). Из-за чего плакал Палти? Из-за того, что не должен был более соблюдать заповедь о воздержании. Почему написано: «до Бахурим»? Потому что они (Михаль и Палтиэль) жили друг с другом как «бахурим» (юноша и девушка) и не вкусили от супружеского соития.

Из сурового мира Библии мидраш переносит нас в моралистический римский мир, где эротика лишь делалась острее и чувственнее от узды философского воздержания. Вот герои «Эфиопики» (5, 4) Теаген и Хариклея — наедине в пещере. Они падают в объятия друг друга и становятся почти как единая плоть, но не переходят границу, ибо как только мужественность Теагена чрезмерно возбуждается, Хариклея напоминает ему о клятве — не лишать ее девственности вплоть до законного брака. Гелиодор, автор «Эфиопики», живший, вероятно, в следующем столетии после р. Йоханана, прекрасно знал, как построить фабулу и разжечь чувства читателя.

Но р. Йоханан не останавливается на истории Палтиэля и Михаль и идет дальше — к другим библейским героям. «Сказал р. Йоханан: Искушение Иосифа — ничто в сравнении с искушением Боаза, а искушение Боаза — ничто в сравнении с искушением Палти, сына Лаиша. Искушение Иосифа — ничто в сравнении с искушением Боаза, ибо написано: И было, в полночь вздрогнул этот человек и повернулся (*ваилафет*), и вот — женщина лежит у ног его» (Руфь 3:8). Что такое «и повернулся» (*ваилафет*)? Сказал Рав: Плоть Боаза сделалась как репа (*лефатот*). Игра ивритскими словами оборачивается эротическим каламбуром.

Рав вряд ли читал «Сатирикон» Петрония, фрагмент 132, где Энколпий вступает в беседу с собственным фаллосом¹⁵¹. Неизвестно, видел ли он на вазах и на стенах домов изобра-

¹⁵¹ Cf. G.B. Conte. The Hidden Author: An interpretation of Petronius' Satyricon. Berkeley; Los Angeles; L., 1996. P. 188-189. Дж. Конте выделяет момент пародии в обращении Энколпия к собственному фаллосу. Согласно Конте, Энколпий — «мифоманиакальный рассказчик». Он одержим маниакальной страстью смешивать пафос мифа с событиями реальной жизни. Подобно авторам римских пантомим и идеальных греческих рома-

жение того же органа в самых юмористических и смешных видах. Положим, фаллические символы не были чужды греческой и ближневосточной архаике. Но там они ритуально серьезны. Рим снизил этот мотив до быта. Символ плодородия стал объектом порнографии.

Вправе ли мы говорить о порнографии применительно к римской культуре? Не списать ли все неприличия на жизнерадостно-наивное мировосприятие древних? В последние годы такое снисходительно-почтительное отношение к античности все чаще вызывает сомнение. Пример тому — сборник статей, изданный в 1992 г. под редакцией А. Ричлин («Порнография и репрезентация в Греции и Риме») ¹⁵². Один из авторов (Х.Л. Паркер) замечает: «Порнография представляет собой попытку поставить человеческую сексуальность, рассматриваемую как природный феномен, под контроль интеллекта. Точнее, анализируя сексуальность, порнография творит ее» ¹⁵³.

Мы бы добавили, что порнография превращает сексуальность в игру, снижает ее, лишает всякой серьезности. Она столь же иронична, сколь аналитична. Наконец, она невозможна без морализма. Порнография — низ морализма, передразнивание его. Там где нет декорума, нет и неприличия. Римляне — мастера декорума, и они же — мастера создавать неприличное. Эрос столкнулся в Риме с добродетелью, и от этого союза родился смех. Все сальности аттической комедии исполняли актеры-мужчины, одетые женщинами. Напротив, римский мим вывел женщину на сцену, а пантомима раздела ее (в знаменитых флоралиях). Римская империя родилась с лицемерным морализмом Августа и немедленно произвела на свет «Сатириконе»! Но в ту же эпоху рождается на свет аггада. Что же странного, если и в аггаде жесткие требования морали и приличия соседствуют с фаллическими каламбурами? ¹⁵⁴.

Принцип эротической репрезентации и вуайеризма изложен Реш Лакишем (р. Шимон б. Лакиш), великим амораем III в., прожившим бурную жизнь (он, якобы, был и разбойником, и атлетом в цирке). Реш Лакиш составил мидраш на фразу Экклесиаста (6:9): «Лучше зримое глазами, чем то, к чему влечет душа». Экклесиаст имел, вероятно, в виду преимущество синицы в руках перед журавлем в небе. Но Реш Лакиш истолковал иначе: «Лучше зреть женщину глазами, чем иметь с ней соитие, ибо сказано: «Лучше зримое глазами, чем то, к чему влечет душа» (Йома 74в).

Непосредственно перед этим Гемара расписывает несчастье слепого: тот не может зреть еду глазами, а потому и не насыщается. Сравнение женщины с едой, а соития с пиршеством — конек греческих и римских авторов. «Пирующие софисты» Афиня полны такими метафорами ¹⁵⁵. Еврейские мудрецы мыслили в тех же категориях.

«Сказал р. Йоханан: О четырех вещах поведали мне ангелы служения: о хромых, слепых, немых и глухих. Почему рождаются хромые? Потому что родители их опрокидывают столы и

нов Энколпий наивно описывает низкое в терминах высокого, роняя на каждом шагу цитаты и аллюзии. Свои упреки собственному фаллосу он оправдывает тем, что и Улисс упрекает свое сердце, а трагические актеры обвиняют собственные глаза. Но не пародийны ли и сцены сексуального искушения в аггаде? Д. Стерн возводит эти сцены аггады к мотивам идеальных греческих романов (*D. Stern. Parables in Midrash Cambridge (Mass.); L., 1991. P. 245*). Однако сравнение с «Сатириконом» гораздо более уместно. Аггада настолько натуралистична и откровенна, настолько снижает библейские сюжеты, что мидраш почти смыкается с пародией. О границе между пародией и мидрашем следует говорить особо.

¹⁵² Pornography and Representation in Greece and Rome. Ed. By A. Richlin. N.Y.; Oxford, 1992.

¹⁵³ H.A. Parker. Love's Body Anatomized: The Ancient Erotic Handbooks and the Rhetoric of Sexuality // Pornography and Representation in Greece and Rome. P. 102.

¹⁵⁴ Вряд ли можно говорить о сознательной и открытой борьбе морализма с фривольностью у евреев, как это имело место у римлян (см. например, E. Segal. Roman Laughter: The Comedy of Plautus. Cambridge, 1968). Фривольность рождалась во вполне моралистской среде из самой сущности морализма. О борьбе морализма с фривольностью в эпоху Августа см. P. Zanker. The Power of Images in the Age of Augustus. Ann Arbor, 1996.

¹⁵⁵ M. M. Henry. The Edible Women: Athenaeus's Concept of the Pornographic // Pornography and Representation in Greece and Rome. P. 250-268.

становятся в позу животных. А слепые откуда? Их родители глазеют на *это* место. Глухие откуда? Их родители разговаривают во время соития. Немые откуда? Их родители целуют *это* место. Мудрецы же говорят: Галаха не следует словам р. Йоханана, но пусть человек делает со своей женой все, что ему заблагорассудится. Чему это подобно? Купил человек мясо у мясника — хочет, ест его жареным, хочет — вареным, хочет — готовит на углях» (Кала 50б).

Тема умеренности в употреблении женщины и пищи развивалась греко-римскими философами. Как отмечает Паркер, поощрение неумеренности в сексе вменялось в вину *айсхюнографам* — авторам сексуальных пособий. За поощрение обжорства подвергались критике авторы кулинарных книг¹⁵⁶. Еврейские мудрецы осуждали более бесстыдство, чем неумеренность. Но им приходилось называть врага. И вот трактат «Кала» — «Невеста» (51а) подробно перечисляет множество сексуальных поз (вполне в духе *айсхюнографов*) и скопом порицает их все за исключением одной. *Айсхюнография* столь же понятна в Талмуде, как астрология. Вся сумма знаний поздней античности, все трактаты и пособия так или иначе проникали в синагогу и бет-мидраш. Но это не было захватом вражеской территории. По обе стороны границы — тот же стиль мышления, та же критика человечества, та же изощренность словесного творчества. Сходство культур — риторической и раввинистической уже отмечалась историками¹⁵⁷. *Милетская история* видится нам в эпицентре этого сходства. Она объединила в себе иронию интеллигентского анекдота с авторской техникой цитирования, толкования и каламбура. Она фольклорна, но не простонародна. «Народ» не мог сочинить галахическую остроту. Тем более народ не был способен составить мидраш и вложить в уста римскому наместнику тираду о еврейской мизантропии и о равенстве всех перед Богом.

Есть психоаналитический опыт истолкования эротических историй в аггаде. По мнению Йошуа Левинсона, истории эти с помощью тендерного (полового) культурного кода изображают борьбу между иудаизмом и язычеством. Соблазнение Иосифа женой Потифара, например, оказывается метафорой ассимиляции евреев в римской империи. Мужское начало — евреи, женское — римляне, гетеросексуальный контакт — ассимиляция. Греческие и латинские жанры и топосы заимствуются аггадой как вражеское оружие — чтобы показывать козни врагов¹⁵⁸. Что соблазнитель в аггаде — язычницы, очевидно само по себе. Что римские жанры взяты для создания культурных кодов — весьма сомнительно. Нам представляется, что они требовались для удовольствия публики и для выражения той иронической ментальности, которая отличала евреев поздней античности не меньше, чем их языческих собратьев.

Особая тема (которую мы оставляем для другого исследования) — трагический конец анекдота Раши. Этот трагизм — не только не фольклорный, но и не *милетский*. Мать Секунда кончает с собой, но образ ее самой настолько бледен, а образ ее сына настолько неглубок, что особой трагедии не получается. Здесь расходятся пути позднеантичной прозы и аггады.

Но на пересечении путей понятна «странность» истории о Брурье, как и историй подобных ей. По нашему глубокому убеждению, это — не больше и не меньше, как странность аггады. Ирония, проникшая вниз до эротики и вверх до святости, отточенная софистика, позволяющая все превращать в литературную игру — таковы черты аггады самой по себе. Эти черты она делит с милетскими историями и позднеантичной прозой вообще. Именно делит, а не заимствует. Они лежат в основе аггадической ментальности, отличая ее от

¹⁵⁶ H.A. Parker. Op. cit. P. 91.

¹⁵⁷ H.A. Fischel. Story and History: Observations in Greco-Roman Rhetoric and Pharisaism // Essays in Greco-Roman and Related Talmudic Literature. N. Y., 1977. См. также другие статьи в том же сборнике.

¹⁵⁸ J. Levinson. An-Other Women: Joseph and Potiphar's Wife // Jewish Quarterly Review. 1997. Vol. 84. P. 269-301.

ментальности библейской. Даже с литературой Второго Храма (до 70 г.) различия кажутся разительными. Достаточно сравнить унылый морализм «Завещания Иосифа» (из «Завещаний двенадцати патриархов») с изящно-эротической софистикой рассказа об Иосифе из трактата «Йома» 35б.

Трудно сказать, какими путями попал к Раши знаменитый анекдот и существовал ли он уже во времена р. Меира. Гораздо важнее, что он не мог появиться до времен р. Меира (сколь ни тривиальным кажется подобное утверждение). Милетская история о Брурье несет на себе следы литературной революции, совершившейся в эпоху поздней античности и создавшей основу современной художественной прозы.

Библейские чудеса в комментариях Филона и мудрецов Талмуда*

В эпоху Римской империи чудо и скептическая мудрость сошлись в невиданной прежде комбинации. Вряд ли при Птолемах или Селевкидах была возможна карьера чудотворцев типа Александра из Абинотейхоса или Аполлония Тианского¹⁵⁹. Но и осмеяния чудес, подобного лукиановскому или цельсовскому, искать тогда тоже было бы сомнительно. Чудо подверглось «фамилиаризации» (термин Бахтина)¹⁶⁰. Оно стало необыкновенно популярно и повседневно, происходило на полном свету и вызывало поток издевательств. В страсти к чудесам обвиняли людей темных и суеверных, в особенности же евреев. «Когда и евреи знамения домогаются, и эллины о мудрости стараются», — пишет Павел (1 Кор. 1: 22). Лукиан, впрочем, издевался и над философами, которые также увлекались чудесами. Но были чудеса, которые и эллины называли глупостью, и евреи — скандалом, провокацией, скверной (1 Кор. 1: 23). Внутри собственно еврейского мира на разных полюсах стояли Филон Александрийский и аггадисты (таннаи и амораи). Аггадические мидраши наполнены чудесами. Чудес там много больше, чем в Библии, которую эти мидраши комментируют. Напротив, Филон избегал чудесного¹⁶¹, и это неудивительно: он «о мудрости старался».

О чудесах Филон писал на языке греческой философии, который сложился на исходе эллинистической и в начале римской эпохи. Слова этого языка были терминами, а фразы — общими местами. Ключевые слова здесь — стихии (воздух, вода, земля, огонь), космос, изменение. Вот как Филон рассказывает о даровании манны. «Подобно тому, как Он явил из небытия в бытие космос, совершеннейшее творение, так же явил и изобилие в пустыне, изменив стихии (μεταβάλλον τα στοιχεῖα) из-за теснящей нужды, чтобы воздух вместо земли начал приносить достоящееся без труда пропитание» (Mos. II: 267). Почти теми же словами рассказывает о даровании манны «Премудрость Соломонова», написанная на поколение раньше Филона в той же Александрии: «Самые стихии изменились <...> и не таил легко растаивающий снеговидный род небесной пищи» (Прем. 19: 17–20). Юлиус Гутман заметил, что автор «Премудрости» «использует философские и научные идеи даже в своем изложении библейских чудес»¹⁶².

Иногда Филон не нуждается для объяснения чуда даже в «изменении стихий». Например, тьму — казнь египетскую — он толкует или как следствие солнечного затмения, «более полного, чем обычно», или как результат густой облачности (Mos. I: 123). А вот как он комментирует эпизод с огнем, который сошел с неба и сжег жертву, принесенную Моисеем и Аароном в Скинии собрания (Лев. 9: 24). «Пока они еще молились, случилось нечто

* Опубликовано в сборнике статей: Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах "Сэфер", 2001. С. 9-21.

¹⁵⁹ Об отношении к чудесам и чудотворцам в поздней античности см.: *M. Smith. Jesus the Magician. San Francisco, etc.: Harper and Row Publishers, 1978; P. Brown. Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982; G. Anderson. Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire. London and N. Y.: Routledge, 1994.*

¹⁶⁰ *Бахтин М.* Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. М., 1975. С. 468-469.

¹⁶¹ О соотношении эллинского и еврейского в Филоне см.: *S. Sandmel. Philo's Place in Judaism: A Study of Conception of Abraham in Jewish Literature. N. Y.: KTAV Publishing House, 1971. P. 210; N.G. Cohen. Philo Judaeus: His Universe of Discourse. Frankfurt am Main etc.: Peter Lang, 1995. S. 287.* В обеих книгах иудейство и эллинизм рассматриваются как некие неразложимые сущности, идеальные типы. Сэмюэл Сэндмел, обнаружив огромную разницу между образом Авраама в аггаде и у Филона, делает вывод о принадлежности Филона к маргинальной группе иудеев и его полной эллинизации. Напротив, Наоми Коен рассматривает Филона как "выдающегося представителя александрийской версии нормативного иудаизма". Между тем, нормативный иудаизм вряд ли существовал во времена Филона, да и внутри эллинизма имелись разные идеологии и течения.

¹⁶² *J. Guttman. Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig / Transl. D.W. Silverman. N. Y., etc.: Holt, Rinehart and Winston, 1964. P. 22.*

чудеснейшее: из святилища внезапно вырвалось обильное пламя — часть то ли чистейшего эфира, то ли воздуха, расплавленного в огонь из-за природного изменения стихий, — и, как из натянутой тетивы, понеслось к жертвеннику, пожрало все, что было на нем, дабы, как я думаю, предоставить ясное доказательство того, что все это совершилось не без Божиего промысла» (Mos. II: 154). Философские и научные идеи, казалось бы, элиминируют чудо: ведь стихи изменяются «от природы». Но элемент чуда сохраняется, поскольку само природное явление подтверждает наличие Божиего промысла.

А вот как Филон объясняет появление воды после удара Моисея посохом о скалу (Исх. 17: 1; Числ. 20: 1-13): «То ли потому, что и прежде там находилась вода, а теперь была рассечена артерия, или теперь впервые воды по скрытым протокам слились в скале вместе и весьма стеснились, но скала, раскрыв под напором потока устье свое, излила источник, так что не только предоставила лекарство от жажды, но и на долгое время для стольких тысяч дала воду в изобилии. Ибо они наполнили все кувшины, как и прежде, из источников, которые раньше были горькими от природы, но (теперь) по Божиему промыслу изменились и стали слаще» (Mos. II: 211). Вновь мы видим, как Божие промысла изменяет стихии в рамках природных же явлений.

Развернутую теорию чуда Филон дает в комментарии на Быт. 1: 14. Он разъясняет противоречие: солнце и луна были созданы только на четвертый день, а земля, зелень и плоды — на третий. Ответ таков: Бог предвидел появление людей, которые решат, что вращение небесных сфер является причиной всего. Поэтому Он создал растения прежде солнца и луны, чтобы показать, что и без светил земля может давать плоды. «Ибо для Бога все возможно» (Orif. 45-46). А то, что возможно для Бога, может стать возможным и для пророка, которого Бог делает своим даропреемником. И потому Моисею «подчинялась каждая из стихий, изменяя свою силу и повинаясь его приказам» (Mos. I: 156). Предвидение Бога, творившего в «обратном» порядке (сначала растения, а потом — светила), было, вероятно, направлено против эпикурейцев (Orif. 170).

И все же есть библейские чудеса, с которыми философ не может примириться. Так, по мнению Филона, рассказ о сотворении Евы из бока (πλευρά) Адама, если воспринимать его в прямом смысле, мифичен. «Как может кто-либо допустить, что из бока мужчины возникла женщина или вообще человеческое существо? Что препятствовало Причине изготовить женщину из земли, как был изготовлен мужчина? Ведь и Творец был тот же, и неисчерпаемой была материя, из которой сделано каждое творение. И почему Он сформировал женщину из бока, а не из других частей, хотя их так много? И какой бок Он взял? Ведь мы согласились бы, что только два нам видны, и, по правде, вовсе не множество их представляется глазу. Левый или правый? Если он наполнил один бок плотью, то разве не из плоти был оставшийся бок? Ведь наши бока сделаны из плоти и симметричны друг другу всеми своими частями. Что же следует сказать? В жизни бока называются силами. Когда мы говорим, что человек имеет бока, мы имеем в виду, что есть у него сила. Мы называем атлета добробоким вместо того, чтобы назвать его сильным. Мы говорим, что у кифареда есть бока, имея в виду, что у него есть мощная сила петь». И далее Филон разворачивает аллегория, суть которой такова: сон разума ведет к пробуждению чувств (LA II: 19-37).

Что мешает Филону принять рассказ о сотворении Евы и рационалистически истолковать его, как он поступил с чудесами, о которых речь шла выше? Что заставило его отвергнуть буквальный смысл рассказа вообще? По-видимому, Филон не принимает чудо, если оно кажется ему мифом, сказкой. Творение из земли вполне укладывалось в «научные» категории, поскольку земля — одна из «стихий», первичных элементов. Превращение стихий — процесс чудесный, но находящийся в пределах языка античной физики. Напротив, сотворение человека из ребра — сказочный мотив. По жанру и стилю этот рассказ относился к тому, что Филон называл *πλάσμα μύθων* (мифическая выдумка, сказочный рассказ, сказочное повествование). Точно так же он воспринимал и рассказ о Райском саде: «Да не

овладеет человеческим рассудком такое нечестие, чтобы поверить, что Бог возделывает землю и выращивает сады, ведь мы немедленно окажемся в затруднении насчет того, зачем Он это делает. Не для того ведь, чтобы доставить Себе безмятежный отдых и наслаждение, да не придет никогда нам на ум подобная сказка» (ibid. I: 43).

Филон уверен, что деревья жизни или понимания никогда не росли на земле в прошлом и вряд ли вырастут в будущем (Opif. 154). «И это — не сказочные повествования, которыми забавляется племя поэтов и софистов, но видимые образы, призывающие к аллегории посредством проявления скрытого смысла» (ibid. 157). И если скрытый смысл — для «нас», то видимые образы — для толпы (De Abrahamo, 147). Более того, Филон выступает с общим утверждением, что не следует воспринимать слова Писания буквально, ибо в таком виде они далеки от правды (Post. 1).

«Племя поэтов и софистов» — создатель и носитель сказок. Архетипическим софистом и сказочником Филон считает Исава, сама жизнь которого — смесь трагедии с комедией (Congr. 61; Fug. 42-43). Таковы же — софисты Египта (Mig. 76). Моисей изгоняет из общества живопись и скульптуру — и это доказательство того, что он далек от сочинения сказок, которым занимаются поэты (Gig. 58). Очевидно, здесь есть аллюзия на изгнание поэтов из платоновского государства.

Чудо как таковое не смущает Филона, его смущает сказка, повествование несерьезное, не соответствующее мировоззрению и языку философии. Со времен Платона философы боролись со сказкой и с поэтами. Но именно в эпоху Филона борьба эта приобрела особенно активный характер. В I в. н.э. начался расцвет греческого и латинского романа, изобиловавшего чудесами и приключениями. Действие переносилось в прошлое или в экзотические страны. Авторы брались пересказывать гомеровский эпос, насыщая его событиями невероятными. Ответом на это была жесточайшая критика со стороны философов (Секста Эмпирика, Юлиана Отступника и др.). Как отметил Глен Боверсок, философы возмущались смешением реального и вымышленного, правды и вымысла в романах¹⁶³. Макробий называет романы сказкой (fabula) или правдоподобным, но вымышленным повествованием (argumentum), и изгоняет их из священного храма философии (In somnium Scipionis 1. 2. 7-8). Но точно также и в тех же терминах Филон клеймит ненавистные ему «сказочные повествования». В одном месте он пишет: «Наихудшее — это сказочное повествование, сочинение, лишённое мелодии и ритма, замысел и убеждение поистине деревянные и жесткие по причине необразованности» (Fuga 42). Сказочное повествование без мелодии и ритма (то есть в прозе) — это, вероятно, роман.

Исследователи писали уже об удивительно малом интересе Филона к аггаде¹⁶⁴, в том числе и к аггаде александрийской, послужившей основой для труда Артапана. По мнению Бернарда Бамбергера, «Филон не ссылается на эти истории, которые (если он знал их) были чужды его рафинированным вкусам»¹⁶⁵. Многочисленные инвективы Филона против мифов могли иметь своим непосредственным адресатом аггаду. Критика антропоморфизма, обычная у Филона, вполне относится к аггаде. Именно антропоморфизм аггады критиковал через столетие после Филона Юстин Мученик, противопоставляя аллегорический

¹⁶³ G. W. Bowersock. Fiction as History: Nero to Julian. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994. P. 9. Cf.: J. R. Morgan. Make-believe and Make Believe: The Fictionality of the Greek Novel // Lies and Fiction in the Ancient World / ed. Ch. Gill and T.P. Wiseman. Austin: University of Texas Press, 1993. P. 175-229.

¹⁶⁴ F.H. Colson. Introduction // Philo. 6. Cambridge, etc., Harvard University Press, 1994. XVII (Loeb Classical Library).

¹⁶⁵ B.J. Bamberger. Philo and Aggadah // Hebrew Union College Annual. 48 (1977). P. 136. Дэвид Брюер, ссылаясь на Бамбергера, также отмечает, что "большая часть аллегорических толкований Филона посвящена устранению мифологических элементов из библейского текста, так что вряд ли Филон мог испытывать восторг по поводу большей части аггады, сохраненной в раввинистической и эллинистической еврейской литературе". См.: D.I. Brewer. Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992. P. 204.

подход христиан буквализму еврейских учителей (Disp. 114: 1).

И, конечно, Филон в качестве еврея выступает против языческих мифов и попыток отождествить их с библейскими рассказами. Например, он опровергает сходство библейской истории об исполинах (Быт. 6: 4) с мифом о гигантах. Но миф для него (как и для других философов) — произведение поэтов (Gig. 58). Враг Филона — не столько язычество, в силу которого он не очень верит, сколько поэзия, к которой он, вероятно, причисляет и аггаду. Сказочные чудеса он отвергает из-за нелюбви к сказке, а не из-за неверия в чудеса. И здесь Филон вместе с поэтами изгоняет и Платона, своего учителя вместе с его сказкой о сотворении мужчины и женщины из распиленных надвое андрогинов. Он решительно эту сказку отвергает (Cont. 63). Зато ее пересказывает и переделывает в мидраш р. Шмуэль бар Нахман, употребляя при этом греческое слово «дипросопон» (двуликий) в отношении Адама, который, якобы, был создан мужчиной и женщиной, а затем распилен надвое, так что на свет появилась Ева (Берешит рабба 8:1). Подобно Филону, рабби проводит лингвистический анализ, но не для того, чтобы показать, что «бок» означает «силу», а для того, чтобы выяснить, что «ребро» — это «бок».

Филон замечает различия в двух библейских версиях сотворения человека (Быт. 1: 26 и 2: 7). Во второй версии человек — вылепленный, он создан «мужем и женой, смертным по природе». В первой же он — «бестелесный, не мужчина и не женщина» (Orif. 134). И речи быть не может о «двуличии» и тому подобных сказках. Если уж сказка есть в Писании, ее следует пересказать как аллегорию. Но создавать миф, чтобы потом истолковать этот миф аллегорически (как это делал Платон), Филон не будет никогда!

Обратимся теперь к аггаде и к ее пониманию чудес. В тракте Сота (30б) Вавилонского Талмуда приведены мидраши на песнь, которую Моше и израильтяне пели после перехода через Чермное море: «Он Бог мой и прослаблю Его» (Исх. 15: 2). «Р. Йосе Галилеянин истолковал: Когда поднялись израильтяне из моря, то возвели глаза свои горе сказать песню. Как же говорили песню? Младенец на коленях у матери своей и сосунок, сосущий грудь матери своей, когда увидели Шехину, младенец поднял голову, и сосунок выпустил грудь матери своей изо рта и сказали: «Он Бог мой и прослаблю Его». Ибо сказано: «Из уст младенцев и сосунков основал Ты силу» (Пс. 8: 3). Р. Меир имел обыкновение говорить: Откуда мы знаем, что даже зародыши в чреве матерей своих сказали песню? Ибо сказано: «В собраниях благословили Господа, от зародыша Израилева» (Пс. 68: 27)».

Перед нами чудо, которое Филон никогда не смог бы принять. Оно еще менее прилично, чем сотворение Евы из бока Адама. Аггада сама создает неприличие тем же способом, каким Филон устраняет его: путем игры слов. Филон замечает, что слово *πλευρά* — «бок» — означает также силу. Р. Меир понимает слово *макор* («источник», «основа») как «зародыш» («зародыш Израиля» вместо «основа Израилева»). Филон аллегоризирует, а р. Меир демегафоризирует. Филон отменяет библейское чудо, там где оно есть, аггада создает чудо там, где оно решительно отсутствовало. И Филон и р. Меир — мидрашисты, оба они абсолютно рациональны. Великий таннай, подобно александрийскому философу, «играет» с текстом, исследует его возможности. Менее всего его толкование можно считать пересказом народной легенды в противовес ученым изысканиям Филона. Но для р. Меира приемлема ненормальность и грубость чуда: зародыши, поющие в чреве матери, сосунки, прервавшие сосание груди, чтобы спеть гимн Господу.

Это не означает наивного незамечания неприличного. Отклонение от телесного естества ощущается аггадистами как уродство, ничуть не менее чем Филоном. В «Шемот Рабба» (1: 24) мы читаем мидраш на Исх. 2: 6 — «И вот дитя плачет». Речь идет о младенце Моисее. «Дитя» в тексте — *наар*. Таково значение слова в библейском иврите. В талмудическую эпоху оно стало означать «юноша». Отсюда р. Йегуда истолковал: «Называет его юношей, и называет его младенцем?! Мы учим: он был младенцем, а голос имел как юноша». Р. Нехемья возразил: «Если это так, то из Моисея, учителя нашего, мир ему, ты

делаешь урода!"

В трактате Шаббат (536) рассказывается о козах, сосцы которых были так велики, что для сосцов делали мешочки, чтобы они не поцарапались. По этому поводу приводится история о человеке, жена которого умерла и оставила ему грудного младенца, а у человека этого не было денег, чтобы заплатить кормилице. «И совершилось для него чудо, и развились у него груди, как две груди женщины, и он выкормил сына. Сказал р. Йегуда: Посмотри, как велик этот человек, ведь для него совершилось такое чудо!» Сказал ему Абайе: «Напротив, сколь омерзителен этот человек, ведь изменился для него порядок творения!» Далее говорится о человеке, который женился на однорукой женщине и не узнал об этом до дня ее смерти.

Аггадисты видели «уродство» подобных чудес, точно так же как Филон видел уродство в творении женщины из бока мужчины. Но это не мешало танням и амораям охотно вводить аномалии в свои толкования. В этом они отличались от Филона, зато вполне сходились с Апулеем, Петронием или Антонием Диогеном с его «Чудесами по ту сторону Туле». Для авторов греческих и латинских романов аномалии были лакомым блюдом. Исследователи отмечают невероятное пристрастие греков и римлян ко всяческим курьезам¹⁶⁶. Среди прочих примеров Боверсок называет безрукого мальчика, которого во времена Августа показывали в Риме (Strabo 719).

Для Филона важна естественность и законность чуда. Напротив, аггадисты выпячивают неестественность и курьезность случившегося. Именно для усиления курьезности они «измеряют гармонию алгеброй», подвергают чудо измерениям. Приведем пример из Соты 33б-34а: «Сказал р. Йосе: «Трижды случалось, что когены несли ковчег: когда переходили Иордан, когда обходили Иерихон и когда водружали ковчег в Святая Святых. И когда ноги когенов погрузились в Иордан, воды обратились вспять, ибо сказано: «Лишь только несущие ковчег дошли до Иордана, и ноги когенов, несущих ковчег, погрузились в край воды... остановились воды, текущие сверху, и сгрудились как единый холм» (там же, 3: 15-16). И какова же высота водяного холма? — Двенадцать миль — как лагерь израильтян. Таково мнение р. Йегуды. Спросил р. Йегуду р. Эльазар б. р. Шимон: «Как ты считаешь, кто легче в беге: вода или человек? Если вода, то она должна была смыть израильтян (поднявшись на двенадцать миль намного раньше, чем те прошли бы двенадцать миль от конца лагеря и до реки). Нет, это надо понимать иначе: словно купол на купол наваливались и поднимались воды, пока не достигли высоты более трехсот миль, так что увидели их все цари Востока и Запада...» В качестве параллели можно привести описание Филоном чуда с водами Чермного моря (Mos. I: 176-179). Здесь решительно нет измерений и вычислений, зато назван вероятный природный механизм чуда: южный ветер невероятной силы, погнавший воды моря обратно.

Переход через Иордан дает аггадистам повод измерить «вес виноградной грозди», которую лазутчики доставили Моисею из Ханаана (Сота 34а). «Покуда они еще переходили Иордан, сказал им Йегошуа: «Поднимите себе каждый на плечо по одному камню по числу колен сынов израилевых» (Ис. Нав. 4: 5)... Сказал р. Йегуда: «Халафта, мой отец, рабби Элизер бен Матья и Хананья бен Хакинай стояли на этих камнях и измерили их. И оказалось, что каждый камень весит сорок сеа. А мы знаем, что человек поднимает на плечо треть того, что способен нести в руках. Отсюда ты можешь посчитать вес грозди винограда, ибо сказано: «И понесли ее на жерди по двое» (Числ. 13: 23). Разве из того, что сказано «на жерди» уже не ясно, что несли по двое? Почему же написано «по двое»? Потому что несли на двух жердях». Сказал р. Ицхак: «Коромысло и коромысло коромыслом». Как это? Несли гроздь ввосемером, гранат нес один, и смокву — один, а Йегошуа и Калев ничего не несли. Почему? Хочешь, скажи, важные они были (и не пристало им но-

¹⁶⁶ C. A. Barton. *The Sorrows of the Ancient Romans // The Gladiator and the Monster*. Princeton: Princeton University Press, 1993; G.W. Bowersock. *Ibid.* P. 33.

силь), а хочешь, скажи, не были они в сговоре с остальными (соглядатаями)". Это описание — вполне в духе «Пирующих софистов» Афиная. Измерение всяческих курьезов и выставление их на публичное обозрение — вполне во вкусе римской публики. Но, конечно, от вкусов философа, сторонящегося толпы, это безумно далеко. Философ не станет заниматься предположительными способами ношения грозди, хотя для риторика или грамматика или риторика типа Афиная или Авла Гелия это была бы вполне достойная задача.

Филону вес грозди давал повод для аллегии: «Тогда, не будучи в силах нести всю лозу мудрости, мы срезали одну веточку и одну гроздь винограда и подняли ее как очевиднейший знак радости, одновременно побег и плод благородства, бремя наилегчайшее, показывая тем, кто обладает острым зрением разума, ветвистый и плодоносный виноградник» (*De somniis*, II: 171). Гроздь винограда оказывается символом мудрости. Отсюда и ее тяжесть.

Аггада ничуть не менее рациональна, чем Филон, но ее рациональность — другого рода. Филон ищет естественности даже в чуде (ибо «Закон подпевает космосу, а космос — Закону», *Orif.* 3), аггада же стремится к необычности, сенсационности. Но находит и то, и другое рациональными и учеными методами. Она открывает в Торе противоречия, которые нельзя разрешить в пределах нормального. Так р. Йегуда доказывал, что Моше был перенесен к месту погребения своего на крыльях Шехины. Почему? Потому что умер Моше «в наделе Реувена. А где похоронен Моше? В наделе Гада. А от наделя Реувена до наделя Гада — сорок миль. Кто же доставил его туда? На крыльях Шехины был перенесен Моше» (*Sota* 13б).

Усилия и литературные вкусы аггадистов были направлены в прямо противоположную от Филона сторону. И причина тому — не эллинизм Филона и не иудаизм аггадистов. Филон и аггадисты существовали в разных культурных течениях и традициях. Филон с презрением относился к сказочному повествованию без ритма и мелодии. Нарратив как таковой не вызывал у него большого восторга, поскольку видимые образы предназначены для толпы. Филон — философ, отвергающий суесть и ложь риториков, поэтов и художников. Аггадисты, напротив, использовали многие приемы греческого и римского романа¹⁶⁷. Сказочность мотивов и обилие чудес не отталкивали, а привлекали их. В результате они создали то, чего Филон по возможности избегал: интригующее и полное сюрпризов повествование, иногда правдоподобное, но чаще — нет, *πλάσμα μύθων*.

¹⁶⁷ О мотивах греко-римского романа в аггаде см.: *D. Stern. Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature.* Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1991. P. 244-245; *J. Levinson. The Tragedy of Romance: A Case of Literary Exile // Harvard Theological Review.* 89 (3). 1996. P. 227-244; *Ковельман А.Б. Милетская история о Брурье.*

Раздел 3

Век XX и после

Осип Мандельштам как экзегет*

Осип Мандельштам — поэт, требующий экзегезы.¹⁶⁸ Омри Ронен сформулировал эту необходимость так: «В собственной поэзии Мандельштама семантические возможности, которыми было нагружено поэтическое слово на протяжении истории его использования в других поэтических контекстах, активируются средствами эллиптических, похожих на загадки цитат, заставляющих читателя обратиться к источникам цитирования, к общему обрамлению ссылок (так называемому ‘подтексту’), с помощью которого должен быть расшифрован акмеистский текст».¹⁶⁹ На мой взгляд, множественность «других поэтически контекстов» ставила перед самим поэтом экзегетическую задачу, сам поэт был не чужд экзегезы, сам он толковал тексты. Иными словами, он не только использовал семантические возможности аллюзий, чтобы обогатить свой стих и заставить читателя испытать творческое напряжение, выискивая источники и смысл цитат. Он еще и всерьез интересовался семантической глубиной чужого текста, которую раскрывал посредством других текстов. Ровно так поступали «мудрецы Талмуда», толковавшие один библейский стих через другой, используя сложную технику ассоциаций и аналогий, отличную от «логоцентрического» научного комментария. На наш взгляд, изучению синхронного контекста и политических аллюзий стихов Мандельштама («гомилетический» слой его поэзии)¹⁷⁰ должно предшествовать изучение «экзегетического слоя». Само собой разумеется, в творчестве поэта оба слоя не были отделены друг от друга непроницаемыми перегородками.

Я начну с разбора стихотворения, которое традиционно считается «энигматическим» (загадочным) — «Среди священников левитом молодым». Поверх обычных «мандельштамовских» сложностей оно наполнено иудейской темой, регулярно вводящей исследователей в соблазн психоанализа. Обычный ход изложения таков. В детстве Мандельштам переживает родовую травму иудейства («проснулся в колыбели, черным солнцем осиян»). В юности он карабкается «из омута злого и вязкого», преодолевает «хаос иудейский» и становится «среди священников левитом молодым», то есть переходит в христианство, и, наконец, женится («Вернись в смесительное лоно»), а после смерти матери заново рождает себя самого как христианина. Смерть Иерусалима, смерть Петербурга и смерть матери знаменуют освобождение Мандельштама.¹⁷¹ Фрейдистский подход обычно сочетается с подбором «свободных аллюзий». Предполагается, что поэт берет свое везде, где находит — от Тютчева до Нового Завета. Любое стихотворение содержит бесчисленное число скрытых и явных цитат, связанных между собою только волей поэта и темой стиха. Тем более свободный поиск аллюзий вытекает из «историософского» подхода В. В. Мусатова. Мандельштам, согласно Мусатову, обличал слепоту «иудеев», старавшихся вернуть историю вспять и разрушить христианство. За эту вину «иудеи» были наказаны «коленчатой тьмой», пришедшей с Евфрата, то есть Освенцимом и Майданеком. Именно это и прови-

* Автор выражает благодарность Институту продвинутых исследований Еврейского университета в Иерусалиме, где была выполнена эта работа в 2005 году.

¹⁶⁸ Экзегеза — толкование текста. Традиционная библейская экзегеза (иудейская и христианская) строится на презумпции непротиворечивости и единства Библии. Ни один стих Библии не противоречит другому и не повторяет другой (то есть, нет плеоназмов). Отсюда возможность «сталкивания» стихов для выведения смысла.

¹⁶⁹ O. Ronen, Mandelstam, Osip Emilyevich (1891-1938?) // Encyclopedia Judaica Yearbook 1973. Jerusalem, 1973. P. 295.

¹⁷⁰ Гомилия — проповедь. На практике в проповеди часто содержится толкование, а толкование часто преследует проповеднические цели. Речь в данном случае идет о том, что является имманентной целью жанра.

¹⁷¹ См. в особенности книгу C. Cavanagh. Osip Mandelstam and the Modernist Creation of Tradition. Princeton, 1995. P. 103-145, 193-213. Но тот же подход можно заметить и в других работах: K. Taranovksy, The Black-Yellow Light: The Jewish Theme in Mandel'stam's Poetry // Essays on Mandelstam. Cambridge, MA, 1976. P. 48-67; K. Brown, Order and Chaos: Religious Issues in the Works of Osip Mandelstam. // Menora: Australian Journal of Jewish Studies, 2, 1 (1988). P. 28-41; P.-A. Bodin, Understanding the Signs: An Analysis of Osip Mandel'stam's Poem "Sredi svjaščennikov". // Scando-Slavica, 31 (1985). P. 31-39.

дел «молодой левит». ¹⁷²

Книга Леонида Кациса ¹⁷³ представляется некоторым исключением из правил. Кацис, кажется, первым попытался от свободы аллюзий перейти к необходимости жанра. Образы и символы «иудейских» стихов Мандельштама («омут», «колыбель», «посох», и «ночь») оказались также образами и символами *сионид*, сложенных Маршаком, Фругом и другими русско-еврейскими поэтами. Но, переходя от русской поэзии к «классическим» еврейским источникам, Кацис от жанрового системного анализа переходит к подбору и сравнению текстов, отобранных по признаку наличия русского перевода, который мог читать поэт. Здесь Левит 16, и 90 Псалом, и *Сидур* «Дом Божий», и Исая, и *Махзор*. Подбор именно этих текстов задан хронотопом биографии Мандельштама, а не хронотопом стиха. Время написания «Среди священников», по мнению Кациса, это время, когда на Ближнем Востоке «разворачивались знаменательные события» (английское завоевание Палестины). ¹⁷⁴ Время сюжета — перед приходом Машиаха. Мандельштамовские «старцы», по мнению Кациса, жили не в эпоху Второго Храма, а в рассеянии. ¹⁷⁵ «Ночь иудейская» означает горькие для евреев времена, когда нет храмовых жертвоприношений. ¹⁷⁶ Справедливости ради следует сказать, что Кацис упоминает восстановление Второго Храма, но лишь в контексте строительства Третьего Храма («момент чисто апокалипсический и для христиан, и для евреев»), который и является для Кациса моментом стихотворения «Среди священников». ¹⁷⁷ Кацис также указал на обсуждении доклада В. В. Мусатова, что «речь идет о строительстве второго иерусалимского храма». ¹⁷⁸ Заметим, что строительство Третьего Храма не является апокалипсическим моментом для христиан. Апокалипсис Иоанна если и говорят о новом храме, то подразумевает Агнца, а не Храм как таковой. См. ниже наш анализ Откровения

Аналогичная трактовка времени заставляет П. — А. Бодина удивиться последней строке первого четверостишия. О каком созидании Храма может идти речь после 70 года? Очевидно, Иерусалимский Храм не был восстановлен и никогда не будет. Поэтому, с точки зрения Бодина, строительство Храма есть символ воскресения Иисуса. ¹⁷⁹

Источник такого рода толкований — «Вторая Книга» Надежды Яковлевны Мандельштам. Для нее «погибающий Петербург, конец петербургского периода русской истории, вызывает в памяти гибель Иерусалима». ¹⁸⁰ Но ведь «молодой левит» призывает бежать не из Иерусалима, а из Вавилона («уж над Евфратом ночь, бегите иереи!»). Ответ очень прост и в некотором роде типичен: «Петербург не Вавилон — мировая блудница пророческих прозрений, а именно Иерусалим». ¹⁸¹ Сила современности, с точки зрения Надежды Яковлевны, настолько велика, что может полностью деформировать смысл цитируемого поэтом текста. Последнее четверостишие Надежда Яковлевна истолковала как аллюзию на евангельский рассказ (пеленание Иисуса и ночь, спустившуюся на Иерусалим от шестого часа дня до часа девятого). ¹⁸² Такая трактовка была принята, кажется, всеми исследователями, кроме Кациса, который связал «драгоценный лен» с одежаниями первосвященника и Йом Кипуром. ¹⁸³ Однако он сосредоточился на «гомилетическом» хронотопе рассеяния,

¹⁷² В. В. Мусатов. Ночь над Евфратом // «Отдай меня Воронеж», Третьи международные Мандельштамовские чтения. Воронеж, 1995. С. 170-176; *он же*. Лирика Осипа Мандельштама. Киев, 2000. С. 158-165.

¹⁷³ Л. Кацис, Осип Мандельштам: Мускус иудейства. Москва — Иерусалим, 2002.

¹⁷⁴ Там же, с. 26.

¹⁷⁵ Там же, с. 28.

¹⁷⁶ Там же, с. 25.

¹⁷⁷ Там же, с. 26.

¹⁷⁸ В. В. Мусатов. Цит. соч. С. 176, примечание 4.

¹⁷⁹ Р.-А. Bodin. Op. cit. P. 32.

¹⁸⁰ Н. Я. Мандельштам, Вторая книга. М., 1999. с. 112.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² Там же. С. 121.

¹⁸³ Л. Кацис. Цит. соч. С. 30-32.

хотя одеяния первосвященника тогда оставались лишь в тексте молитвы, а ночь от шестого часа дня спустилась на Иерусалим за поколение до разрушения Храма.

Попробуем прочесть «энigmatический стих» ровно так, как он и написан — в очевидной последовательности библейских событий и цитат. Восстановление Храма не есть принадлежность только мессианских времен. Оно реально происходило во дни Зоровавеля, когда евреи вернулись из Вавилонского плена. Об этих событиях повествуют хроника Ездры-Неемии и два пророка: Аггей (Хаггай) и Захария. Библия дважды утверждает, что, Второй Храм именно «угрюмо созидался». В 1 Ездры 3:12-13 сказано, что *многие из священников и левитов и глав поколений, старики, которые видели прежний храм, при основании этого храма пред глазами их, плакали громко; но многие и восклицали от радости громогласно. И не мог народ распознать восклицаний радости от воплей плача народного...* Пророк Аггей (2:3) утешал народ: *Кто остался между вами, который видел этот дом в прежней его славе, и каким вы видите его теперь? Не есть ли он в глазах ваших как бы ничто? Но ободрись ныне...*

Рядом с Аггеем проповедовал гораздо более многословный и значительный пророк — Захария. У Мандельштама «молодой левит» предупреждает старцев: «Небес опасна желтизна. / Уж над Евфратом ночь: бегите иереи!» Захария (2:6-10) обращается к евреям ровно с тем же призывом: *Эй, эй! Бегите из северной страны, говорит Господь: ибо по четырем ветрам небесным Я рассеял вас, говорит Господь. Спасайся, Сион, обитающий у дочери Вавилона. Ибо так говорит Господь Саваоф: для славы Он послал Меня к народам, граблящим вас ибо касающийся вас касается зеницы ока Его. И вот, Я подниму руку мою на них, и они сделаются добычею рабов своих, и тогда узнаете, что Господь Саваоф послал Меня. Ликуй и веселись, дочь Сиона!*¹⁸⁴

Последние слова (*ликуй и веселись дочь Сиона!*) являются не только контрапунктом к «угрюмо созидался», но и прямо связаны с концом второго четверостишия: «се радость Иудей!». Слова старцев «не наша в том вина», как и пеленание Субботы «в драгоценный лен», имеет прямую аналогию в книге Захарии (3:3-5): *Иисус же был одет в запятнанные одежды и стоял перед Ангелом, который отвечал и сказал стоявшим перед ним так: снимите с него запятнанные одежды. А ему самому сказал: смотри, Я снял с тебя вину твою и облекаю тебя в одежды торжественные. И сказал: возложите на голову его чистый кидар. И возложили чистый кидар на голову его и облекли его в одежду...*

Это место у Захарии восходит к описанию одежды первосвященника в Левит 16:3–4: *Вот с чем должен входить Аарон во святилище: с тельцом в жертву за грех и с овном во все-сожжение. Священный льняной хитон должен надевать он, нижнее платье льняное да будет на теле его, и льняным поясом пусть опоясывается, и льняной кидар надевает: это священные одежды. И пусть оmyвает он тело свое водою, и надевает их.* «Берег ручья» у Мандельштама прямо соотносится с омыванием тела первосвященника. Кацис, на мой взгляд, был совершенно прав, связав Левит 16:3-4 с «драгоценным льном» у Мандельштама.¹⁸⁵ Так же права, вероятно, была и Надежда Яковлевна, относительно плащаницы Иисуса как образа «драгоценного льна». Но и Левит, и Евангелие от Матфея, воспринимались поэтом не непосредственно, а через Захарию (или толковались через Захарию). Первосвященник Иисус у Захарии — прототип евангельского Иисуса. Более того, в эпизоде преображения (Мф. 17:2) *одежды его сделались белыми как снег*, что соответствовало мотиву чистоты одежд первосвященника в Левите и очищению одежд первосвященника

¹⁸⁴ М. Гаспаров объясняет это место следующим образом: «он тщетно предупреждает их об опасности (с Евфрата когда-то шли ассирийцы и вавилоняне)». См. комментарий Гаспарова в книге: *Осип Мандельштам. Стихотворения, проза.* М, 2001. На мой взгляд, не вполне понятно, почему ночь над Евфратом должна быть сигналом угрозы для «старцев» в Иерусалиме? Как мы увидим ниже, призыв бежать именно из Вавилона (а не из Иерусалима) есть не только у Захарии, но и у Иоанна Богослова, где под Вавилоном (Вавилонской блудницей) подразумевается Рим.

¹⁸⁵ Там же.

Иисуса у Захарии.

«Берег ручья» присутствует также в масоретском тексте Захарии и в Вульгате 13:1 (но не в Септуагинте): *В тот день откроется источник дому Давидову и жителям Иерусалима для омытия греха и нечистоты.* У Захарии (4:2) мы находим также «семисвещник тяжелый»: *И отвечал я: вижу, вот светильник весь из золота, и чашечка для елея наверху его, и семь лампад на нем...* «Чада небытия», которых освещал семисвещник, — также хорошо известный мотив Захарии (1:5): *Отцы ваши — где они? Да и пророки, будут ли они вечно жить?*

Если стихи Мандельштама — комментарий к пророчеству Захарии, то понятно их первоначальное заглавие («Иудеям»). У 1 Ездры (5:1-2) мы читаем: *Но пророк Аггей и пророк Захария, сын Адды, говорили Иудеям* (подчеркивание наше — А.К), *которые в Иудее и Иерусалиме, пророческие речи во имя Бога Израилева. Тогда встали Зоровавель, сын Салафшилов, и Иисус, сын Иоседеков, и начали строить дом Божий в Иерусалиме, и с ними пророки Божии, подкреплявшие их.* Это единственное упоминание Захарии в Библии за пределами его книги пророчеств.

Мог ли «молодой левит» быть пророком Захарией, сыном Варахи, сына Иддо (Адды)? Этому препятствуют два обстоятельства. Во-первых, Иддо, тождественный, видимо, с Иддо в Неемии 12:4, был не левитом, а священником. Это противоречие можно объяснить структурой текста Неемии 12:1-9. Сначала там речь идет о «священниках и левитах», включая Иддо. Потом разъясняется, что это — главы священников. Затем перечисляются левиты, о которых сказано, что они «держали стражу». Фраза «среди священников левитом молодым на страже утренней он долго оставался» вполне могла быть абберацией этого текста.

Второе обстоятельство еще более важно. Захария, живший во времена первосвященника Иисуса, никак не мог присутствовать при погребении евангельского Иисуса. Но это противоречие мнимое, если Мандельштам понимал очищение льняных одежд первосвященника Иисуса как прообраз пеленания евангельского Иисуса «в драгоценный лен». «Ночь иудейская», когда «угрюмо созидался» Второй Храм, никак не совпадала по времени с ночью страстей Христовых, но предвещала таковую.

Связь евангельского Иисуса с первосвященником Иисусом у Захарии обычно обосновывается стихом 3:8: *Вот я привожу раба Моего, ОТРАСЛЬ* (так в масоретском тексте¹⁸⁶, а в Септуагинте¹⁸⁷ и Вульгате¹⁸⁸ — ВОСТОК). ОТРАСЛЬ — именование мессии, укоренившееся со времен пророка Исаяи.¹⁸⁹ Захария, считавший мессией (то есть Отраслью, по-

¹⁸⁶ Ивритский текст Библии, принятый в еврейской традиции.

¹⁸⁷ Греческий перевод Библии, принятый в христианской традиции и восходящий к александрийскому иудаизму.

¹⁸⁸ Латинский перевод Библии, принадлежащий Иерониму и принятый в католической традиции.

¹⁸⁹ Л. Ф. Кацис (Цит. соч. С. 26-27) со ссылкой на *Сидур* Дом Божий пишет следующее: «У нас, кажется, есть достаточно оснований считать, что 'он' стихотворения Мандельштама — 'Муж, ему же имя росток (благовестник)'. Именно 'он' - 'росток' - 'возвестит и возглаголет' приход Машиаха. Текст этой молитвы восходит к книге Исаяи. Следовательно, поэт, соотносящий себя в одних стихах с Моисеем (Мандельштам — миндальный посох Моисеев) в других ощущает себя уже ростком-благовестником». В библейской традиции «Росток» («Отрасль») у Исаяи — не кто иной как мессия (Машиах), происходящий «от корня Иессеева» (Ис. 11:1), а вовсе не Благовестник. Что касается Благовестника, то таковой упомянут в знаменитом пассаже Исаяи (40:9), причем в Синодальном переводе этот персонаж — мужского рода (следуя Септуагинте), а в масоретском тексте — женского рода («Благовестница Сиона», «Благовестница Иерусалима»). В тексте Мандельштама на наш взгляд нет прямой аллюзии на «Отрасль». Зато есть «поэтический комментарий» на Захарию, который в числе прочего называет «Отраслью», то есть мессией, Зоровавеля, персидского наместника Иудеи и строителя Второго Храма. Зоровавель действительно происходил «от корня Иессеева», то есть принадлежал к роду Давида. Нет никаких оснований считать «Отраслью» «молодого левита», который никак не мог происходить «от корня Иессеева, так как принадлежал к колону Леви, а не к колону Иуды. Следует заметить, однако, что Кацис основывается на необычной формулировке переводчика *Сидура* Дом Божий

томком Давида) Зоровавеля, говорит в этой связи о камнях первосвященника: *Вот я привожу раба Моего, ОТРАСЛЬ. Ибо вот тот камень, который Я полагаю перед Иисусом; на этом камне семь очей; вот я вырежу на нем очертания его.* Захария здесь явно имеет в виду Исход 28:9-12: *И возьми два камня оникса, и вырежь на них имена сынов Израилевых: шесть имен на одном камне и шесть имен остальных на другом камне, по порядку рождения их... Эти камни на память сынам Израилевым...*

Камни первосвященника отсылают нас еще к одному мандельштамовскому мотиву, правда уже не из «молодого левита». Камень — название первого сборника поэта. В этой книге камень воплощается в храмах, в том числе — в Айя-Софии. Много позже Мандельштам напишет: «Быть может, мы Айя-София/ С бесчисленным множеством глаз». Семь очей на камне, положенном перед первосвященником Иисусом по слову пророка Захарии, возможно имеют отношение к этим строкам.

«Глаза» вводят другой мотив, близкий Мандельштаму («всюду царь — отвес»): *Ибо кто может считать день сей маловажным, когда радостно смотрят на строительный отвес в руках Зоровавеля те семь, — это очи Господа, которые объемлют взором всю землю* (Захария 4:10).

Применение пророчеств Захарии к Иисусу заложено в христианской традиции. Особенно богато оно представлено у Епифания. В «Гомилии в честь богородицы Марии» Епифаний относил слова «вот светильник весь из золота, и чашечка для елея наверху его» к Марии и Иисусу (по-гречески, светильник — женского рода, а чашечка — мужского). В «Трактате о тайнах чисел» Епифаний пишет о семи очах, которые *объемлют взором всю землю* (Захария 4:10), о семи лампадах и семи трубочках у лампад как о семи «духах господних». В «Свидетельствах из божественных и священных писаний» камень с семью очами — прообраз Иисуса (13). В словах *будет в тот день холод и стужа, и день этот будет единственным», «и будет в тот день, не станет света; и день этот ведом Господу, ни день, ни ночь, и в вечернее время явится свет* (LXX, Захария 14:6) Епифаний усматривает намек на ночь страстей Христовых (58, 60).

Мандельштам, конечно, не обязан был знать Епифания. Вчитывание христианской типологии в текст поэта само по себе — совершенно незаконный прием. Иное дело — экзегеза, устанавливающая взаимосвязь текстов. Текст Мандельштама не только прямо соотносится с текстом пророка Захарии, но и через пророка Захарию соотносится и совпадает с Откровением Иоанна Богослова. Пересечение Мандельштама с Иоанном происходит именно в тех точках, где Иоанн встречается с Захарией.

Точки эти очевидны. Книга пророка Захарии (наряду с книгой Даниила) предвещает жанр апокалипсиса («откровения»), прокладывает дорогу этому жанру из Еврейской Библии в Новый Завет. Из Захарии, например, к Иоанну приходит видение всадников: *Видал я ночью, вот, муж на рыжем коне стоит между миртами, которые в углублении, а позади него кони рыжие, пегие и белые* (Захария 1:8, ср. Откр. 6:2-7).

Другой *топос* Захарии — призыв бежать из Вавилона («уж над Евфратом ночь, бегите иереи!») — дан у Иоанна в том же апокалипсическом контексте. Иоанн возглашает: *Пал Вавилон, великая блудница ...Выйди от нее, народ мой, чтобы не участвовать вам в грехах ее...* (Откр. 18:2-4). Размышления старцев у Мандельштама («не наша в том вина») звучат, как ответ на призыв *не участвовать в грехах*. Вавилон Иоанна (то есть Рим) — фигура «настоящего» Вавилона (на Евфрате), о котором пророчил Захария. У Захарии мотив смены запятнанных одежд первосвященника на чистые относится к первосвященнику Иисусу, а у Иоанна — к Иисусу-Агнцу и его верным. В Откровении 7:14 читаем: *Они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца*. Стирка одеяния первосвящен-

(«муж, ему же имя росток (благовестник)»). Не исключено, что в «гомилетическом» слое стихотворения эта странность сыграла свою роль.

ника окончательно становится метафорой.

Все же *sensus interpretationis* — «Ерусалима ночь». Из Захарии 14:6-7 мы узнаем о необыкновенной природе ночи, которая есть не ночь, а день, но без светил: *И будет в тот день, не станет света; светила удалятся. День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь; лишь в вечерние часы явится свет.* Епифаний усматривал здесь пророчество о ночи страстей Господних, которая началась в шесть часов дня и кончилась в девять. Иоанн Богослов, напротив, видел в дне без светил признак счастливых времен, когда светила уже не понадобятся: *И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освящения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец* (Откр. 21:23). *И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо господь освещает их* (Откр. 22:5). Иоанн «переворачивает» текст Захарии (или текст Исаяи о дне Господа, который был источником текста Захарии). Мрак сменяется светом. Но остается отсутствие светил, состояние «ни ночи, ни дня».

Видение Иоанна возвращает мир к первому дню творения, когда был создан свет, а светила еще не появились на тверди небесной. Филон писал, что Господь намеренно сотворил свет раньше светил, предвидя появление людей, которые решат, что вращение небесных сфер является причиной всего («О сотворении мира», 45-46).¹⁹⁰ Апория света очевидно родила образ дня, который «ни день, ни ночь». Слова поэта «и семисвещником тяжелым освещали Ерусалима ночь и чад небытия», напоминает о времени, когда *и ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике* (то есть семисвещнике — А. К.), *ни в свете солнечном.* Где «там»? В Небесном Иерусалиме, к которому и относится у Иоанна видение света. И там будет течь *река воды жизни* и расти *древо жизни* (Откр. 22:1-2) — явная антитеза «берегу ручья» и «чаду небытия».

Связь между последним четверостишием «Среди священников», описанием Небесного Иерусалима у Иоанна и пророчеством Захарии о дне, который *ни день, ни ночь*, может показаться поверхностной и рискованной. Она построена скорее на контрапунктах, чем на тождестве. Мрак Захарии противостоит свету Иоанна, «чада небытия» Мандельштама — *древу жизни* Иоанна и т.п. Чтобы увидеть полноту связи необходимо конец стихотворения 1917 («Среди священников») сопоставить с началом стихотворения 1916 («Эта ночь непоправима»).

Эта ночь непоправима,
А у вас еще светло.
У ворот Ерусалима
Солнце черное взошло.

Эти строки, возможно, указывают на слова Захарии: *И будет в тот день, не станет света; светила удалятся. День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь; лишь в вечерние часы явится свет.* И в то же время, в них содержится скрытая цитата из описания Нового Иерусалима у Иоанна, которое начинается с «ворот». *Город имеет большую и высокую стену, имеет двенадцать ворот... А двенадцать ворот — двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины...* (Откр. 21:12-22). *Ворота его не будут запираются днем; а ночи там не будет* (Откр. 21:25).

В Иерусалиме ночь (она — «непоправима»), но, тем не менее, «у вас еще светло». Согласно Захарии, свет явится в вечерние часы (когда уже не будет солнца). По Иоанну, «у ворот Ерусалима» не будет ни солнца, ни луны, хотя там будет светло («и ночи там не будет»). Каким образом? *И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освящения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец* (Откр. 21:23). Не агнец ли — черное

¹⁹⁰ Ср. мою статью в этом сборнике: «Библейские чудеса в комментариях Филона и мудрецов Талмуда».

солнце, взошедшее у ворот Ерусалима?¹⁹¹

Эта догадка позволила бы снять целый ряд недоумений. Например, как могут иудеи отпевать и даже хоронить в храме, которого у них нет (раз они лишены благодати и священства), и более того — «в светлом храме» (повторено дважды!).¹⁹² Противоречие разъясняется с помощью описания Нового Иерусалима: *Храма же я не видел в нем; ибо Господь Вседержитель — храм его, и Агнец. И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освящения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Спасенные народы будут ходить во свете его...* (Откр. 21:22).

Другой вариант отгадки предложен Роненом. По мнению Ронена, «Мандельштам противопоставил ‘страшное желтое солнце’, освещающее еврейский Храм, черному солнцу апокалипсического христианства, восходящему у ворот Иерусалима (черный и желтый цвета *талеса* в поэтическом словаре Мандельштама связаны с иудаизмом)». ¹⁹³ По-видимому, Ронен (как и ряд других авторов)¹⁹⁴ возводит образ черного солнца к Откровению 6:12 — «и солнце стало мрачно как власяница». При внешнем сходстве здесь мы имеем сущностное различие. Черное солнце, взошедшее над воротами Иерусалима, — не изолированная аллюзия. Оно связано и с «воротами», и с «храмом», и, что самое главное, со светом. Если связь «ворот» с «черным солнцем» и «светом» содержательна, то мы должны видеть в черном солнце самого Агнца.

Что Агнец — черное солнце, видно и из статьи Мандельштама «Скрябин и христианство». Мандельштам пишет: «Пушкина хоронили ночью. Хоронили тайно... Ночью положили солнце в гроб... Я вспомнил картину пушкинских похорон, чтобы вызвать в вашей памяти образ ночного солнца, образ греческой трагедии созданной Еврипидом, видение несчастной Федры». Пушкин — по Мандельштаму — «солнце искупления» (совсем как Агнец), а Скрябин — «солнце вины». Но Пушкин-Агнец-искупление это — ночное, черное солнце! Мандельштам рождается под черным солнцем, но он и сам — «младенец мужского пола», он сам — черное солнце.

В Откровении мы находим и прообраз «жены», прах которой иудеи отпевают «в светлом храме». У Иоанна мы читаем: *И явилось на небе великое знамение: жена, облеченная в солнце... И родила она младенца мужского пола...* (Откр. 12:1-5). Понятно, почему поэт «проснулся в колыбели, черным солнцем осиян». Жена, которую хоронили иудеи, была облечена в черное солнце. Младенец осиян этим солнцем, и это же солнце восходит у ворот Иерусалима, несмотря на непоправимость ночи. Следует ли видеть источник света («а у вас еще светло», «в светлом храме») в черном или в желтом солнце — «энigma» поэта. Возможно, что и для него смысл двоилен, поскольку и в Библии он — двойной. День Господа, который ни день, и не ночь, но весь — возвращение к первому дню творения, фигурирует у Исаяи, Захарии и у Иоанна Богослова то в своем страшном, то светлом облике.

Два стихотворения Мандельштама, которые я попытался разобрать, менее всего походят на нагромождение аллюзий. Гораздо более они напоминают талмудическую и христиан-

¹⁹¹ Л. Ф. Кацис (Цит. соч. С. 73) абсолютно правильно, на мой взгляд, угадывает первоисточник мотива — слова Исаяи о «дне Господа», когда «звезды небесные и светила не дают от себя света; солнце меркнет при восходе своем, и луна не сияет светом своим» (Ис. 13:10). Однако, как мне представляется, Мандельштам исходил не из этого первоисточника, а из его интерпретации у Захарии и в Откровении Иоанна. Захария почти дословно передает слова Исаяи, тогда как Иоанн «переворачивает» эти слова, делая «день Господа» подобием первого дня творения. Чтобы понять это, надо видеть весь экзегетический контекст стихов — в случае «Среди священников...» — последовательную экзегезу и хронотоп Захарии, а в случае «Эта ночь...» — столь же последовательное толкование Откровения через Захарию.

¹⁹² М. Гаспаров (Цит. соч. С. 749) замечает: «отпевания в иудейском поминальном обряде нет, здесь это намеренная контаминация с православием».

¹⁹³ О. Ронен, Mandelstam, Osip Emilyevich. P. 295. К вопросу о цветах талеса см. Л. Ф. Кацис. Цит. соч. С. 179-180.

¹⁹⁴ К. Taranovksy. Op. cit. P. 54; М. Гаспаров. Цит. соч. С. 749.

скую экзегезу. В экзегезе этой заметны два пласта. Первый пласт — разъяснение одного библейского текста через другой с целью понимания буквального смысла. Так необходимо было знать сказанное в Исходе 28:9-12 о камнях первосвященника, чтобы понять «глазастые камни» Захарии. Мало было помнить слова Захарии об очищении одежд первосвященника, чтобы написать о «драгоценном льне», их следовало еще связать с описанием одежды первосвященника в Левите 16:3-4. Ведь Захария говорил об одеждах, но не называл их льняными.

Второй пласт — типология (или префигурация), характерная для еврейской мысли эпохи Второго Храма и для христианского богословия. Так Новый Завет воспринимал Моисея как прототип Иисуса, синайское откровение — как прототип Нагорной проповеди и т.п. Мандельштам толковал очищение одежд первосвященника Иисуса, жившего в эпоху строительства Второго Храма, как прототип обмывания и пеленания евангельского Иисуса. В призыве Захарии к бегству из Вавилона он видел префигурацию слов Иоанна Богослова о бегстве от Вавилонской блудницы.

Возможно, два «библейских» стиха Мандельштама — забавное исключение, курьез, порожденный участием поэта в Петербургском религиозно-философском обществе. Но что если и подход Мандельштама к текстам Овидия и Расина включал элементы экзегезы и подчинялся логике «экзегетической» композиции? Что если вслед за александрийскими и средневековыми философами Мандельштам вызывал из языческого небытия Овидия и Расина, чтобы истолковать Писание?

Оба стихотворения, о которых выше шла речь, помещены в сборнике с вполне античным именем — *Tristia*. Источник этого имени очевиден — знаменитая книга Овидия, бедного изгнанника, в судьбе которого Пушкин в Молдавии, а затем и Мандельштам в Крыму видели префигурацию своей судьбы. Центральным в сборнике, безусловно, было стихотворение *Tristia*. Наверное, самый ясный и полный разбор этого стиха дал М. Гаспаров.¹⁹⁵ Приведем этот разбор полностью.

Отъезду в Москву предшествовало прощание с Ахматовой, отразившееся в стих. *Tristia*... (строчка *Как беличья распластанная шкурка* — почти дословная цитата из стихотворения Ахматовой «Высоко в небе облачко серело...», тоже о прощании). Заглавие — из Овидия («Скорбные элегии», особенно I, 3, о расставании с Римом перед изгнанием; слова *Наука расставания* напоминают об овидиевой же «Науке любви»). Но сюжет — из Тибулла, I, 3, в вольном переводе Батюшкова: разлука с милой *Делией*, ее гадание о новой встрече, мысль о смерти вдали от возлюбленной... и мечта о неожиданном возвращении, когда она, необутая, из-за прялки бросится герою навстречу. Гадание по воску напоминает о «Светлане» Жуковского, *вигилии* (четыре часа ночи) — о Брюсове, *петуший* крик, велящий влюбленным расставаться, — из «Любовных элегий» Овидия, а возвещаемая *новая жизнь* — из Данте; вращение *веретена* символизирует главную мысль о вечном повторении и узнавании (ср. статью «Слово и культура»).

Этот разбор вызывает ряд возражений. Почему *вигилии* напоминают о Брюсове? Видимо, Гаспаров имеет в виду название брюсовского сборника — *Tertia Vigilia*. В одном из стихотворений здесь («Ребенком я, не зная страху») упомянута третья стража:

Ребенком я, не зная страху,
Хоть вечер был, и шла метель,
Блуждал в лесу, и встретил пряху,
И полюбил ее кудель.
<.....>
Я, наконец, на третьей страже,

¹⁹⁵ *Осип Мандельштам. Стихотворения, проза. С. 759.*

Восток означился, горя,
И обагрила нити пряжи
Кровавым отблеском заря!

Можно предположить, что «пряха» и «нити пряжи» отразились у Мандельштама в словах: «И я люблю обыкновенье пряжи: /Снует челнок, веретено жужжит». Но в этом нет необходимости. Каспаров сам заметил, что в переводе Батюшкова из Тибулла есть «мечта о неожиданном возвращении», когда Делия, «необутая, из-за прялки бросится герою навстречу». У Батюшкова мы читаем: «И, тихо вретено кружа в руке своей... И пряслица из рук падет...». Заря, которая обагрят у Брюсова «нити пряжи», у Мандельштама — «заря какой-то новой жизни». Ни новой жизни, ни расставания, ни тоски «вигилий» у Брюсова нет, то есть, нет «сущностной» связи между стихами Брюсова и стихами Мандельштама.

По поводу «петушьего восклицания» сам Осип Эмильевич дает нам отсылку в статье «Слово и культура»: «Когда любовник в тишине путается в нежных именах и вдруг вспоминает, что это уже было: и слова и волосы, и петух, который прокричал за окном, кричал уже в Овидиевых 'Тристиях', глубокая радость повторения охватывает его...». ¹⁹⁶ Отсылка эта — ложная. В 'Тристиях' *петушьё восклицанье* совершенно отсутствует. Гаспаров поправляет Мандельштама и пишет, что «*петуший* крик, велящий влюбленным расставаться, — из 'Любовных элегий' Овидия». Действительно, в первой книге *Amores* (шестая элегия, строки 65-66) Овидий умоляет жестокого привратника впустить его к возлюбленной. Ведь уже настало утро и «птица» (*ales*) поднимает бедняков на работу. Здесь нет мотива расставания любовников, как нет и «петушиной ночи», «петушьего восклицания», которое «сулит» сулит нечто очень важное, а именно — «новую жизнь».

Мне кажется разумным обратить внимание на другую аллюзию, которую Мандельштам предлагает в своей статье. Это аллюзия к Новому Завету. Те самые строки «Скорбных элегий» (I, 3, 1-4), которые повествуют о расставании Овидия с Римом, приведены на латыни в самом начале «Слова и культуры»:

Cum subit illius tristissima noctis imago,
quae mihi supremum tempus in Vrbe fuit,

cum repeto noctem, qua tot mihi cara reliqui,
labitur ex oculis nunc quoque gutta meis.

В «скорбном образе ночи» (*tristissima noctis imago*) Мандельштам видит картину старого мира, «который уже 'не от мира сего', который весь ушел в чаяние и подготовку к грядущей метаморфозе». ¹⁹⁷

Да, старый мир — «не от мира сего», но он жив более чем когда-либо. Культура стала церковью... У нас не еда, а трапеза... Воду в глиняных кувшинах мы пьем, как вино... Христианин, а теперь всякий культурный человек — христианин, не знает только физического голода, только духовной пищи. Для него и слово — плоть, и простой хлеб — веселие и тайна. ¹⁹⁸

Овидий ничего подобного не имел в виду. Он писал о своем «последнем мгновении» (дословно — 'времени' — *tempus*) в Городе». Время это для него было чем угодно, но не эсхатологическим «последним временем» старого мира. Что же касается «вигилий» (ночной стражи), то самого этого слова у Овидия нет, хотя Мандельштам мог «примыслить» его, ведь по тексту третьей элегии утренняя звезда появляется на небе и прерывает прощальные речи опального римского поэта (*Tristia* 1, 3, 72).

¹⁹⁶ «Слово и культура» в *Осип Мандельштам. Стихотворения, проза*. С. 497.

¹⁹⁷ Там же. С. 494.

¹⁹⁸ Там же. С. 495.

Но, «примысливая» это слово, Мандельштам не мог не знать значения его в христианской литургии и христианском богословии. Католическая *вигилия* и православное *всенощное бдение* (собственно *vigilia* и означает «бдение») — не что иное, как ночная молитва, ночное молитвенное собрание. Истоки этого обычая мы находим в Новом Завете: в притчах Иисуса и в рассказе о ночи в Гефсимании (Мф. 26:36-46; Мк. 14:32-42; Лк. 22:40-46). Согласно Матфею и Марку, Иисус говорит своим ученикам: «душа Моя скорбит (*tristis est*) смертельно, побудьте здесь и бодрствуйте (*vigilate*)...» (Мф. 26:37-38, Мк. 33-34). По Матфею, Иисус при этом начал «скорбеть и тосковать» (Мф. 26:37). Иисус находит учеников спящими и говорит: «Так ли не могли вы один час бодрствовать (*vigilare*) со Мною. Бодрствуйте (*vigilate*) и молитесь...» (Мф. 26:40-41, ср. Мк. 14: 37-38).

Неудачное бодрствование учеников в Гефсимании — прототип бодрствования в последние времена, когда «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мк. 13:24-25) (то есть наступит день Господа). Иисус увещевает учеников: «Смотрите, бодрствуйте... Итак бодрствуйте... Говорю всем: бодрствуйте» (Мк. 13:33-37; ср. Мф. 24:42). Он говорит притчами — о хозяине и слугах, о женихе и девах (Мф. 24:42-43; 25:13 и др.). Слуги, девы, рабы, да и сам хозяин должны бодрствовать, чтобы не пропустить час.

Толкование «скорбного образа ночи» Овидия, как ночи прощания со старым миром позволяет понять, почему эта ночь — петушиная. Иисус в Гефсимании говорит ученикам притчей: «Итак, бодрствуйте; ибо не знаете, когда придет хозяин дома, вечером, или в полночь, или в пение петухов, или поутру» (Мк. 13:35). Тем самым он называет «знаки» ночных страж. Ночью Петр трижды отрекся от Иисуса, прежде чем пропел петух. Связь петушиного крика с «новой жизнью» также очевидна: Данте восходит здесь к своему новозаветному источнику. «Новая жизнь» Данте, вероятно, воспринималась Мандельштамом через Блока. Сравним стихи. У Блока:

Лишь по ночам, склонясь к долинам,
Ведя векам грядущим счет,
Тень Данта с профилем орлиным
О Новой Жизни мне поет.¹⁹⁹

У Мандельштама:

И на заре какой-то новой жизни,
Когда в снях лениво вол жует,
Зачем петух, глашатай новой жизни,
На городской стене крылами бьет?

Удивительным образом «утром кричит петух» и в «Новой жизни» Бродского с ее сугубо гомеровскими аллюзиями.

Жующие волы «в снях» также могли появиться у Мандельштама не случайно. Пастухи, пришедшие увидеть Иисуса, нашли его «в яслях» (Лк. 2:12) («в снях» — созвучно с «в яслях»). Образ волов, окружающих новорожденного Иисуса, вполне традиционен для христианской иконографии и поэзии (Пастернак и Бродский уже после Мандельштама нашли ему место в своих рождественских стихах). К тому же ангел Господень явился пастухам, когда они «содержали ночную стражу (*vigilias noctis*) у стада своего» (Лк. 2:8). Современная католическая Вигилия (Вигилия Рождества Христова) (24 декабря) — это, собственно, Навечерие Рождества, венчающее четыре недели Адвента (т. е. Рождественского поста). Заметим, что последняя ночь Овидия могла быть в декабре. Во всяком случае, декабрь — первый месяц путешествия в Томы, упомянутый самим поэтом в *Tristia* (I, 11, 3).

Если наша гипотеза верна, стихотворение *Tristia*, написанное в 1918 году, продолжает те-

¹⁹⁹ Интересно, что Мандельштам цитирует эти стихи в Разговоре о Данте.

му двух «библейских стихов» Мандельштама, разобранных выше. Поэт толкует Овидия через евангельский текст (или наоборот — толкует евангельский текст через Овидия). Понимание Овидия Мандельштамом в «Слове и культуре» обнаруживает прочную словарную основу. Эта основа — латинская. Латинский текст «Скорбных элегий» Овидия мог истолковать через латинский же текст Нового Завета. Это не странно для поэта, писавшего в 1910 году: «И слова евангельской латыни /Прозвучали, как морской прибор».

В другом стихотворении Мандельштама из того же сборника («За то, что я руки твои не сумел удержать») предательство героя («за то, что я предал соленые нежные губы») совершается пока «еще не рассеялся мрак и петух не пропел». Вслед за этим «медленный день, как в соломе проснувшийся вол /На стогах шершавых от долгого сна шевелится». В этих стихах «падают стрелы сухим деревянным дождем, /И стрелы другие растут на земле, как орешник». У Овидия в «Письмах с Понта» (I, 2, 21) «кровли дыбятся как будто крытые вонзенными стрелами». Глагол *rigeo* означает «торчать вверх», «стоять дыбом» и применяется к дереву, лишенному листьев, к волосам и т.п. Стрелы, которые «растут на земле как орешник», вполне подходят под это определение. Евангельские параллели в римских и троянских стихах Мандельштама могут показаться фантастическими, но они — не боле фантастические, чем параллели с Брюсовым.

Но, даже если все фантастическое не принимать в расчет, остается несомненное — новозаветное понимание «последней ночи» Овидия Мандельштамом, высказанное им самим в статье «Слово и культура». Женский плач, жующие волы, «петушье восклицанье» — знаки «последнего часа вигилий городских», и знаки эти удивительно интересны. Я хотел бы вернуться здесь к сравнению, сделанному мной несколько лет назад в комментарии к фрагменту из трактата Брахот Вавилонского Талмуда (2а-3а).²⁰⁰ Этот фрагмент, в сущности, открывает Талмуд. Иными словами, перед нами коренной текст иудаизма. Мишна обсуждает сугубо галахический вопрос — когда в вечерние часы читаем *Шма*? Ответы таковы:

С того часа, когда священники идут есть приношения, и до конца первой стражи. Таково мнение рабби Элиэзера. Мудрецы же говорят: «До полуночи». А раббан Гамлиэль говорит: «Пока не встанет столп зари».

На этом месте Гемара выясняет, на сколько же страж (то есть *вигилий*) делится ночь — на четыре или на три. Оказывается, рабби Элиэзер делил ночь на три стражи. Он исходил из троекратного употребления глагола «рычать» у Иеремии (25:30): «Господь с высоты рычит и с жилища святости своей подает глас: рыком рычит о Храме своем». Кроме цитаты есть также «знак» — «Первая стража — кричит осел, вторая — лают псы, третья стража — младенец сосет материнскую грудь, и шепчется женщина с мужем своим». Какая же связь между стражами и рычанием Бога? «На три стражи делится каждая ночь, и во время каждой из страж сидит и рычит, словно лев, Святой, благословен Он: «Горе сынам Моим, за их грехи пришлось Мне разрушить Храм, сжечь Святилище мое, а их самих рассеять среди народов земли». За этим следует рассказ о молитве р. Йосе в одном из разрушенных домов среди развалин Иерусалима.

Здесь властвует аллюзия, основанная на экзегезе. Вечернее чтение *Шма* — ночные стражи — тоска. Тоскует Бог, разрушивший свой город, сжегший Храм и рассеявший своих сыновей. Ночь передается метонимиями — знаками (кричащий осел, лающие псы, женщина, шепчущаяся с мужем). У Мандельштама — жующие волы, крик петуха, женский плач. Знак на иврите — *симан* (от греческого *смейон*). Но ровно такой же «знак» (*смейон*) — младенец в пеленах, лежащий в яслях (Лк. 2:12). Ангел сообщает об этом «знаке» пастухам, «которые содержали ночную стражу у стада своего» (Лк. 2:8).

Л. Кацис заметил по поводу моего комментария: «Нетрудно видеть, что при том понима-

²⁰⁰ Вавилонский Талмуд: Антология агады. Т. 1. С. 3-9.

нии стихотворения Мандельштама ‘Я изучил науку расставанья...’, которое предлагает нам А. Ковельман, всего лишь один шаг до стихотворения ‘Среди священников левитом молодым...’ (На *страже утренней* он долго оставался...), где мы встретим уже не молитву на развалинах, запрещенную Талмудом, а ‘угрюмое созидание’ разрушенного Храма». ²⁰¹ По мнению Кациса, «Стаража утренняя» в стихах о «молодом левите» «оказывается синонимом начала новой эры». ²⁰² Кацис цитирует Псалом 90 (89):4-5 («Ты обращаешь человека в тлен и говоришь: возвратитесь дети праха! Да, тысяча лет в глазах Твоих как *день вчерашний, уже минувший, как стража ночи*»). Ури Гершович подсказал мне возможный источник мотива ночной стражи в Брахот. Это Плач Иеремии 2:19 («Вставай, взывай ночью, при начале каждой стражи; изливай как воду сердце твое перед лицем Господа; простирай к Нему руки твои о душе детей твоих, издыхающих от голода на углах всех улиц»).

Я вовсе не пытаюсь сказать, что Мандельштам читал Брахот и следовал за Вавилонским Талмудом. В основе Талмуда, как и в основе Нового Завета, лежит Библия. И Талмуд, и Новый Завет толкуют ее в свете схожих идей и понятий, пользуясь схожими приемами. А потому Мандельштам, отправляясь от Нового Завета, мог создавать тексты, напоминающие Талмуд. Удивительны здесь не частные совпадения, а схожесть метода, достигающего глубины профессиональной экзегезы.

Удивительный образец библейско-философской экзегезы можно найти в «бергсоновских» аллюзиях Мандельштама. Сам факт любви Мандельштама к текстам Бергсона хорошо известен. По словам Георгия Иванова «и свои стихи и Бергсона он помнил наизусть» ²⁰³. В статье «О природе слова» Мандельштам дал краткое (и, по мнению большинства исследователей, не очень верное) изложение философии Бергсона:

Чтобы спасти принцип единства в вихре перемен и безостановочном потоке явлений, современная философия в лице Бергсона, чей глубоко иудаистический ум одержим настойчивой потребностью практического монотеизма, предлагает нам учение о системе явлений. Бергсон рассматривает явления не в порядке их подчинения закону временной последовательности, а как бы в порядке их пространственной протяженности. Его интересует исключительно внутренняя связь явлений. Эту связь он освобождает от времени и рассматривает отдельно. Таким образом, связанные между собой явления образуют как бы веер, створки которого можно развернуть во времени, но в то же время он поддается умопостигаемому свертыванию.

Я не буду касаться здесь сути учения Бергсона о времени и пространстве, ²⁰⁴ обойду молчанием также вопрос о «практическом монотеизме» Бергсона и его (с точки зрения Мандельштама) «глубоко иудаистическом» уме. Речь пойдет лишь о том, как один экзегет толковал тексты другого экзегета.

Одно из очевидно «бергсоновских» стихотворений Мандельштама — девятое «Восьмистишие».

Скажи мне чертежник пустыни,
Арабских песков геометр,
Ужели безудержность линий
Сильнее, чем дующий ветер?

²⁰¹ Л. Кацис. Цит. соч. С. 44-45.

²⁰² Там же. С. 26.

²⁰³ Г. В. Иванов. «Петербургские зимы» // Г. Иванов. Закат над Петербургом. М. 2002. С. 94.

²⁰⁴ О философии времени и пространства Мандельштама в его отношении к Бергсону см. А. Г. Панова. «Мир», «пространство», «время» в поэзии Осипа Мандельштама. М., 2003. С. 342-356 и статью О. М. Седых. Философия времени в творчестве О. Э. Мандельштама // Вопросы философии. 5 (2001). С. 103-131.

Меня не касается трепет
Его иудейских забот:
Он опыт из лепета лепит
И лепет из опыта льет.

М. Гаспаров посвящает этому «Восьмистишию» следующий комментарий:

«Скажи мне чертежник пустыни...» — так стимул вызывает ответ, а ответ становится новым стимулом: бестелесный *лепет* и ваемый *опыт* взаимообуславливаются и так рождают форму, которую не стереть *ветрам*.²⁰⁵

Попытаемся соотнести строки Мандельштама с текстом философа. Для Бергсона, «главной пружиной нашего интеллекта, заставляющей его работать, является скрытая геометрия, присущая нашему представлению о пространстве. В этом убеждает исследование двух существенных функций интеллекта: дедукции и индукции»²⁰⁶. Фигуры, которые человек чертит в пространстве, даны ему *a priori*, в них четко проявляются отношения определения к его следствиям, посылок к заключениям. Все прочие понятия несовершенны и «дедукции, в которые войдут эти понятия... будут причастны к этому несовершенству. Но когда я на глаз вычерчиваю на песке основание треугольника и начинаю строить два угла при основании, я достоверно знаю и понимаю, что если эти два угла равны, стороны тоже будут равны... Я знал это гораздо раньше, чем выучил геометрию».²⁰⁷ Почему геометрические фигуры чертят «на песке»? А потому что именно так чертил Платон и другие греческие философы, которым Бергсон и приписывает «пространственный» способ познания. Чертили и стирали фигуры по мере надобности. «Чертежник пустыни, /Арабских песков геометр» у Мандельштама — вовсе не метафора, а метонимия.

Далее Бергсон переходит к обсуждению возможности «другой», не геометрической закономерности, «другого», не геометрического порядка. В разделе «Беспорядок и два порядка» третьей главы «Творческой эволюции» мы читаем:

Когда механическая игра причин, останавливающих рулетку на определенном номере, позволяет мне выиграть и, следовательно, действует так, как поступал бы добрый гений, пекущийся о моих интересах; когда механическая сила ветра срывает с крыши черепицу и кидает ее мне на голову, то есть совершает то, что сделал бы злой гений, строящий козни против моей личности, — в обеих ситуациях я нахожу механизм там, где я мог бы искать и, казалось бы, мог обнаружить намерение: что я и выражаю, говоря о *случае*. И о мире анархическом, где явления следуют друг за другом по воле каприза, я тоже скажу, что это царство случая, подразумеваемая под этим, что я обнаруживаю проявления воли там, где ожидал встретить механизм. Так объясняется особое колебание ума, когда он пытается определить случайное. Ни действующая, ни конечная причины не могут дать ему искомого определения»²⁰⁸.

«Дующий ветер» оказывается почти цитатой. Он срывает с крыши черепицу и кидает ее на голову человеку. Откуда, однако, взялся «трепет его иудейских забот»? Почему «геометр» чертит свои фигуры не на афинском или сиракузском песке, а на «арабском», на песке «пустыни»? Не потому ли, что в Книге Иова (1:19) написано: «И вот, большой ветер пришел от пустыни, и охватил четыре угла дома, и дом упал на отроков, и они умерли...». Разве это не тот самый случай, когда «механическая сила ветра срывает с крыши черепицу и кидает ее мне на голову, то есть совершает то, что сделал бы злой гений, строящий козни против моей личности»? И мы знаем, как звался этот злой гений в рассказе об Иове —

²⁰⁵ Осип Мандельштам. Стихотворения, проза. С. 785.

²⁰⁶ А. Бергсон. Творческая эволюция. Пер. В. А. Флерова. М., 1998. С. 214 (глава 3, раздел «геометрия и дедукция»).

²⁰⁷ Там же. С. 215.

²⁰⁸ Там же. С. 233-234.

Сатана.

И в книге Ионы мы встречаемся с ветром, посылаемым на сей раз самим Богом: «Но Господь воздвиг на море крепкий ветер, и сделалась буря, и корабль был готов разбиться» (1:14); «Когда же взошло солнце, навел Бог знойный восточный ветер, и солнце стало палить голову Ионы...» (4:8). Библийская книга Ионы читается на Йом Киппур, завершающий собой «дни трепета». Тогда же произносятся знаменитый «пиют» *Воздадим силу святости*, сочиненный по преданию р. Амноном из Майнца в XIII веке: «Трепеща поведаем о святости сего дня... В Рош ха-Шана будет записано, и в день поста Йом Киппур скреплено печатью: Кому жить, а кому умереть, кому в преклонных летах, а кому безвременно, кому при пожаре, а кому утонуть, кому от меча, кому от дикого зверя...». Мандельштам мог не читать Талмуда, не ходить в синагогу, но не мог не знать, что такое «дни трепета» и какая идея в них заложена.

Остается понять, «вчитал» ли Мандельштам в текст Бергсона «трепет... иудейских забот», или увидел то, чего не видели другие — скрытую экзегезу, составленную самим французским философом, потомком знаменитого еврейско-польского рода.

Толкование толкователя повторилось в последующих поколениях. Другой русский поэт, Иосиф Бродский, писал в 1989 году в стихотворении «Облака»: «Ах, кроме ветра /нет геометра /в мире для вас! /...это от вас /я научился /верить не в числа — /в чистый отказ /от правоты /веса и меры /в пользу химеры /и лепоты!». Мандельштамовские «Восьмистишия» просвечивают сквозь эти строки почти неприкрытыми цитатами, как и бергсоновская основа «Восьмистиший». Сохранена даже рифма («геометр» — «ветр»). Отвержение чисел, правоты «веса и меры» — пафос Бергсона и Мандельштама («И я выхожу из пространства /В запущенный сад величин /И мнимое рву постоянство /И самосознание причин»). Видел ли Бродский только Мандельштама или и Бергсона за Мандельштамом? На этот вопрос отвечает маленькая поэма Бродского «Вертумн», написанная в 1990 году.

Vertumnus — «древнеиталийский бог изменений и превращений, в том числе смены времен года, товарообмена и непостоянства чувств» (так в Латинско-русском словаре Н. Х. Дворецкого, М. 1976). Бродский вспоминает Вертумне, чтобы сказать о своем отношении к времени и вечности:

Лопатками, как сквозняк, /я чувствую, что и за моей спиной /теперь тоже тянется улица, заросшая колоннадой, /что в дальнем ее конце тоже синют волны /Адриатики. Сумма их, безусловно, /твой подарок, Вертумн. Если угодно — сдача, /мелочь, которой щедрая бесконечность /порой осыпает временное. Отчасти — из суеверья, отчасти, наверное, — поскольку оно одно /- временное — и способно на ощущение счастья.

Ровно об этом — один из знаменитейших образов Бергсона (мыслителя, который, подобно Бродскому, был награжден нобелевской премией по номинации «литература»). Вот как Бергсон пишет о философии Платона.

«Она устанавливает между вечностью и временем то же отношение, что существовало бы между золотой монетой и разменивающей ее мелкой монетой, — настолько мелкой, что в то время как золотая монета разом покрывает долг, выплата этой мелкой монетой может продолжаться бесконечно, и все же долг останется не покрытым. Это и выражает Платон на своем величественно-прекрасном языке, когда говорит, что Бог, не имея возможности сделать мир вечным, дал ему Время — подвижный образ вечности».²⁰⁹

Вертумн (призванный отвечать за смену сезонов) совершенно перепутал валюту.

²⁰⁹ А. Бергсон. Творческая эволюция. С. 304 (гл. 4, раздел «Механицизм и концептуализм. Платон и Аристотель»).

Ты тоже, увы, наострился пренебрегать /своими прямыми обязанностями. Четыре времени года /все больше смахивают друг на друга, /смешиваясь, точно в выцветшем портмоне /заядлого путешественника франки, лиры, /марки, кроны, фунты, рубли.

Бродский мог увидеть тот же образ у Мандельштама, в стихах «Золотой» и «Нет, не луна...» (1912). Их «бергсоновская» природа давно известна и описана в самых различных комментариях.²¹⁰ Я и на этот раз полностью приведу комментарий М. Гаспарова:

Золотой разворачивает метафору из философии Бергсона: вечность не противостоит времени (как противостоит она у символистов), вечность относится к времени как золотая монета к разменной мелочи. У поэта *звезды золотые в кошельке*, и он хочет разменять их, потому что здесь, на земле, для жизни нужна именно мелочь; но это ему не удается. Точно также связываются звезды и вечность в шестистишии «**Нет, не луна, а светлый циферблат...**»...²¹¹

Звезды — в обоих стихах Мандельштама («звезды /золотые в темном кошельке»; «слабых звезд я осязаю млечность»). И у Бродского в Вертумне: «Накал нормальной звезды таков, / что охлаждаясь, горазд породить алфавит, / растительность, форму времени...».

И все же Бродский не мог взять бергсоновский образ у Мандельштама, не читая самого Бергсона. Мандельштам говорит только о размене «золотого», и, если не знать, что «золотой» у Бергсона — вечность, а мелочь — время, то образ на будет понятен. Иными словами, Бродский толкует Мандельштама через Бергсона, или Бергсона через Мандельштама. Он всерьез расшифровывает один текст с помощью другого, как поступил бы современный литературовед или экзегет эпохи поздней античности.

«Экзегетическое родство» Бергсона, Мандельштама и Бродского — очевидный факт. К этой же «экзегетической группе» можно отнести Пауля Целана. О его библейских и мандельштамовских аллюзиях много писали.²¹² О его Бергсоновских аллюзиях еще надо писать. Перед нами удивительная форма преемственности, в которой именно библейская экзегеза играет огромную роль, в то время как толкование текстов предшественника строится на библейской экзегезе и на ее приемах. Я оставляю за собой право не касаться в этой статье причин этой преемственности, как и причин и сути экзегетичности названных авторов. Я пытался лишь описать характер этой экзегетичности и степень ее глубины.

²¹⁰ А. Faivre Dupaigne. *Genese d'un Poete: Ossip Mandelstam au seuil du XXe siècle*. Valenciennes, 1995. P. 87-88; Л. Г. Панова. Цит. соч. С. 355.

²¹¹ *Осип Мандельштам*. Стихотворения, проза. С. 735.

²¹² См., например, Пауль Целан: Материалы, исследования, воспоминания. Составитель и редактор Л. Надич. Том 1. Диалоги и переключки. Москва — Иерусалим, 2004.

человеческого общества, с одной стороны, и с другой — слитность в них единичности с множественностью. Эти две черты являются результатом особенностей сознания, в котором субъект и объект еще не расчленены».²¹⁸ Растворение лирического «я» Пастернака в природных силах (почти тотемах) и доисторическая, до-человеческая природность Пастернака (о которой писали бесконечно) вполне укладываются в до-метафору, до-религию и до-литературу.²¹⁹ Еще более укладываются они в исследование категорий мышления, которым усиленно занимались марбургские неокантианцы.

Сам по себе факт, что «глаза людей видят не зрочками, которыми смотрят, а сознанием, управляющим зрочками»²²⁰, что человек воспринимает ощущения в категориях, сконструированных его сознанием, что «представления организуют восприятие, а не наоборот»²²¹, этот факт был обнаружен и описан Кантом. Оставалось только понять, что сами категории не вечны, что они меняются, и меняется их содержание. Этот шаг почти одновременно был сделан несколькими людьми. Но первенство обычно оставляют за Эрнстом Кассирером, хотя очевидна его зависимость (как и зависимость Фрейденаберг и многих других) от Германа Узенера и Люсьена Леви-Брюля²²². Вслед за историками религии и этнографами Кассирер попытался описать «примитивный ум», мифологическое сознание. Миф или язык интересовали его не сами по себе, но как примеры систем категорий («символических форм»), в которых люди воспринимали или воспринимают свои ощущения. Смена этих систем, а также эволюция внутри них (описанная как «отрицание отрицания») определяют историю духа. Кассирер, ученик главы марбургской школы Германа Когена, познакомившейся с Пастернаком в Марбурге («они так понравились друг другу, что у Пастернака мелькнула даже мысль на следующее лето отправиться к нему в Берлин»²²³), прошел путь от неокантианства к неогегельянству. Революция, совершенная Кассирером в «науках о духе», оказалась настолько фундаментальной, что на долгие годы потеряла авторство (возможно, этого авторства и не было, а был единокорный порыв самых разных мыслителей по разные стороны Средиземного моря и Атлантического океана). Об авторстве Кассирера заговорили вновь, равно как и о достижениях Марбурга, только в последние годы. Как ни удивительно, разговор этот начался почти что с «дела о плагиате», а в действительности — с понимания корней творчества Бахтина.

В 1998 году вышла статья Брайана Пула «Бахтин и Кассирер: философские корни бахтинского карнавального мессианизма». Она стала подарком к столетию со дня рождения Бахтина и пятидесятилетию со дня смерти Кассирера (оба юбилея случились в 1995 году)²²⁴. До появления этой статьи было принято считать, что увлечение Бахтина неокантианством марбургской школы, возникшее в невеликом кружке под влиянием Матвея Кагана, было вскоре изжито. Простое сравнение текстов показало иное. Бахтин в своих поздних работах дословно цитировал (без ссылки) параграфы из работ Кассирера «Индивид и космос в ренессансной философии» (1927), «Гете и исторический мир», «Философия просвещения» и «Платоновский ренессанс в Англии» (1932), не забывая также «Философию символических форм» (1923-1929). Конспекты второго тома этого труда, как и конспекты «Индивида

²¹⁸ О. М. Фрейденаберг. Миф и литература древности. С. 24.

²¹⁹ Справедливости ради следует сказать, что в своих «Записках» Ольга Фрейденаберг пишет об отличии лирики Пастернака от фольклора, а не об их сходстве: «У Пастернака — новый микрокосм, но в нем нет мифологизма, он снимает условную старую семантику и вводит многоплановость образов». См. Борис Пастернак. Переписка с Ольгой Фрейденаберг. С. 257.

²²⁰ Там же. С. 27.

²²¹ Там же. С. 26.

²²² Аннет Кабанов отмечает, что Жебелев, учитель Ольги Фрейденаберг, называл ее «мадемуазель Узенер», настолько увлечена была Фрейденаберг идеями немецкого религиоведа. См. А. Kabanov. Ol'ga Michajlovna Frejdenberg (1990-1955): Eine sowjetische Wissenschaftlerin zwischen Kanon und Freiheit. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2002, S. 320. О зависимости Фрейденаберг от Леви-Брюля см. там же, с. 324-325.

²²³ Д. Быков. Цит. соч. С. 82.

²²⁴ В. Pool. Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism // The South Atlantic Quarterly 97, 3/4 (Summer/Fall 1998). P. 537-578.

и космоса», найдены в архиве Бахтина. Развитие Бахтина и Кассирера от Марбурга к иной философской системе стало очевидным. Эта система — гегельянство: таков был вывод, сделанный Крейгом Брандистом в серии блестящих исследований²²⁵.

По мнению Брандиста, гегельянство представлено у Кассирера «диалектикой мифических и критических символических форм»²²⁶. Специфика мифа — в интенсивности, с которой он переживается и принимается на веру. Мифическая мысль трепещет перед реальностью, не обладая волей к пониманию, к анализу причин и следствий. Искусство, также находясь в зависимости от интенсивности восприятия, не подавлено им, сохраняет критическую дистанцию. Научная (критическая) мысль пытается освободить человека от власти мифа, но терпит серьезные неудачи. Победа нацизма — одна из них. Победа сталинизма — другая. В обоих случаях ритуал вернул человека к первобытной пассивности, лишил его спонтанности, питающей самосознание²²⁷. Бахтин (укорененный в русском народничестве) противопоставил мифологизирующей официальной культуре (сталинской и всякой другой) смеховую народную стихию. В то же время, он замкнул народную стихию в пространство карнавала как в гетто. В демократию Бахтин не верил, ибо демос, подвигнутый демагогами, рождает «диктатуру пролетариата»²²⁸.

От Бахтина Брандист сделал следующий шаг и увидел гигантское влияние Кассирера на «интеллектуальную историю», сложившуюся в предвоенной и послевоенной Европе. Фраза Мишеля Фуко «все мы — неокантианцы» оказалась не пустым звуком. Косвенно Кассирер повлиял на Мишеля Фуко и Жака Дериду. В свою очередь, Бахтин испытал воздействие О. М. Фрейденберг и И. Г. Франк-Каменецкого, стремившихся соединить семантическую палеонтологию Н. Я. Марра с философией символических форм Кассирера²²⁹. Бахтиноведческие штудии Брандиста привели, таким образом, к обнаружению целого материка неокантианства, казалось давно погребенного в разделах учебников, повествующих о немецкой философии конца «прекрасной эпохи».

Что заставило материк погрузиться в пучину? Где «неудача» неокантианцев? На этот вопрос Брандист отвечает сокрушительной критикой идеализма. Неокантианцы игнорировали состояние экономики и общества ради независимой логики культуры. Постструктуралисты пошли по тому же неверному пути. «Последствия для анализа были оглушительными, а политические последствия — почти катастрофическими». «Как экономика и политика тесно переплетены и не могут быть адекватно объяснены и подвергнуты критике отдельно друг от друга, так и ‘царства’ обоснованности и существования, факта и ценности должны быть соотнесены между собой в любой адекватной социальной и культурной теории. Отсюда необходимость теории соотнесения, принципиально исключенной из неокантианства. Отсюда также необходимость политики, которая на практике стремится преодолеть разделение общественной жизни. Теории, основанные на неокантианстве, могут отразить такое разделение, но не в состоянии ни объяснить его, ни быть руководством к его изменению».²³⁰ Я привел эту длинную цитату, чтобы показать, что спор не кончен, что сам историк спора находится внутри его. Тирада Брандиста напоминает финал романа Томаса Манна «Доктор Фаустус». Композитор Адриан Левекюн продает душу Дьяволу, творит сокровища культуры, но утрачивает реальный мир, от помощи которому он отказался. И речь идет у Томаса Манна не об Адриане Левекюне, а об интеллигенции Вей-

²²⁵ C. Brandist. Bakhtin, Cassirer and Symbolic Forms // *Radical Philosophy* 85 (October, 1997). P. 20-27; *idem*. Neo-Kantianism in Cultural Theory: Bakhtin, Derrida and Foucault // *Radical Philosophy* 120 (July, 2000). P. 6-16; *idem*. The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics. London and Sterling, Virginia: Pluto Press, 2002; *он же*. Необходимость интеллектуальной истории // *Новое литературное обозрение: теория и история литературы, критика и библиография* 79 (2006). С. 56-68.

²²⁶ *Idem*. The Bakhtin Circle. P. 108.

²²⁷ *Idem*. Bakhtin, Cassirer and Symbolic Forms. P. 22.

²²⁸ *Он же*. Необходимость интеллектуальной истории. С. 63-64.

²²⁹ Там же. С. 65.

²³⁰ *Idem*. Neo-Kantianism in Cultural Theory. P. 14.

марской Германии, которая столь легкомысленно «игнорировала состояние экономики и общества ради независимой логики культуры». Более того, ссылка Брандиста на неспособность теорий, основанных на неокантианстве, ни объяснить разделение общественной жизни, ни быть руководством к его изменению, содержат прозрачную аллюзию к знаменитой концовке «Тезисов о Фейербахе» К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его».

«Русский след» марбургской школы всплыл не случайно. В России, изолированной с конца двадцатых годов, развились течения, почти заглохшие или сильно мутировавшие на Западе. Другой «заповедник» неокантианства сложился в нацистской Германии (до 1939 года) и в подмандатной Палестине (затем, Израиле), в науке, изучавшей иудаизм эпохи поздней античности.

«Еврейский акцент» марбургской школы хорошо известен. В особенности известны попытки ее главы Германа Когена обосновать единство немецкого и еврейского начал, кантианства и иудаизма (и то и другое — «в пределах только разума»). Отношение к еврейству его учеников и тех, кто воспринял его идеи, не отличалось единообразием. Кассирер, первый еврей, ставший ректором немецкого университета (в Гамбурге), почти не занимался историей еврейской культуры. Отношение Бориса Пастернака к еврейству хорошо известно. В последнее время Леонид Кацис взял на себя труд доказать, что ассимиляторские идеи поэта исходили из (вовсе не ассимиляторских) идей и понятий Германа Когена. Восприняв эти идеи, Борис Пастернак, «перевернул» их в ходе своего духовного развития²³¹. Его кузина в своей ранней работе «Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии)» (1923 г., 1930 г.) сделала характерное примечание: «Показательна одна из последних работ И. Биккермана, напечатанная в еврейском органе в Германии»²³². Далее следует упрек Биккерману в апологетике, в защите евреев от обвинений в поклонении ослу. Илья Биккерман, выпускник Санкт-Петербургского императорского университета, ученик великого М. И. Ростовцева, бежавший из России в Германию, из Германии — во Францию, а из Франции — в США, был антисеионистом и любил издеваться над национальной сентиментальностью. Но для Фрейденберг Биккерман — чересчур еврей.

Я решительно не собираюсь в этой статье выявлять и обосновывать еврейский характер Марбурга. Речь здесь пойдет об академической иудаике, «науке о еврействе», как она называлась в Германии. Именно на почве марбургского неокантианства (хотя и не в Марбурге) эта наука достигла высот «интеллектуальной истории». С грандиозной фигурой Михаила Бахтина можно сопоставить вполне соразмерную ей фигуру Исаака Хайнемана, которого обычно никак не связывают с этой философской школой. Исаак Хайнеман (Ицхак — в ивритском произношении) был немецким евреем, путешествовавшим между Афинами (на Шпрее) и Иерусалимом. Его, защищенная в Берлине докторская диссертация (1898) была посвящена афинянину Солону, его написанная на иврите последняя книга («Пути аггады», 1949) никогда не переводилась на европейские языки. Хайнеман писал о Филоне Александрийском (и переводил Филона на немецкий язык), о средневековой еврейской философии, о немецком антисемитизме и о поэтике *мидраша* (*мидраш* — позднеантичное еврейское толкование Библии). Бахтин ныне всемирно известен и читаем. Хайнеман известен только специалистам по иудаизму, да и те редко читают его книги, написанные на ученом немецком языке и на германизированном иврите. Репутация классика несколько не помогает, скорее, мешает, отсылая к многократно повторенным характеристикам ученого, а не к его работам. Единственный серьезный отклик на феномен Хай-

²³¹ См.: Л. Ф. Кацис. Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон и русско-еврейское неокантианство 1914–1915 гг. (О возможных источниках еврейских эпизодов «Доктора Живаго» // *Judaica Rossica*. Вып. 3. Москва: Издательство РГГУ, 2003, с. 174–207.

²³² О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. С. 58.

немана я нашел в книге Даниеля Боярина «Интертекстуальность и чтение мидраша»²³³ (первое издание ее появилось в 1990 году).

Книга эта является «философским приключением» сама по себе. Даниель Боярин — виднейший представитель американского «постмодерна», филолог, совершивший эволюцию в сторону истории. Он предваряет свои книги утверждениями своей позиции в мире, своего религиозного и политического «я». Как и в случае с Брандистом, он сам находится внутри спора, историю которого пытается описать. Спор начинается с Маймонида (1135-1204). Этот философ, по словам Боярина, «занимает в еврейской литературной теории и истории место аналогичное тому, которое занимает Аристотель в дискурсе о европейской литературе»²³⁴. «Поэтике» Аристотеля соответствует учение Маймонида о литературном характере *мидраша*. Хайнеману, как считает Боярин, принадлежит ревизия этого учения, то есть единственная попытка описать *мидраш* теоретически. В ходе этой попытки Хайнеман «полностью упустил социальные и исторические факторы»²³⁵ (как сказал бы Брандист — «игнорировал состояние экономики и общества ради независимой логики культуры»). В другом месте совпадение Боярина с Брандистом еще разительнее, он пишет о «полном безразличии» Хайнемана «к социальным и историческим силам и значениям в производстве текстов»²³⁶. Поэтому, дабы восполнить недостатки предшественника, Боярин предлагает «новую теорию *мидраша*». Как и Хайнеман до него, бросивший вызов Маймониду, Боярин бросает вызов и Маймониду, и Хайнеману. При всей силе такой позиции, она сужает сектор видения. Не случайно весь анализ «Путей агады» у Боярина построен на вводной главе этой книги, а заключительная глава (ничуть не менее важная) практически не упомянута. Других книг Хайнемана Боярин вообще не касается. Но для меня подход Боярина чрезвычайно интересен, позволяет понять «постмодернистскую» революцию в науке.

Великая книга Хайнемана призвана была ответить на вопрос: почему *мидраш* отклоняется от буквального смысла Библии, которую он толкует? Почему мудрецы Талмуда, знавшие заповедь «не прибавляйте к тому, что Я заповедую вам, и не убавляйте от того» (Втор. 4:2), не только «убавляли и прибавляли», но и подвешивали сады Семирамиды к единому слову Торы, не стесняясь вводить свои толкования фразой: «Сказал Святой, благословен Он»? По мнению Саади Гаона (882-942), мудрецы просто использовали притчу, философскую аллегория, которая не может быть буквальной. Приблизительно то же говорил и Маймонид. Но одно из его объяснений Хайнеман понял иначе — как отождествление вольности *мидраша* с поэтической вольностью, а *мидраша* с поэзией. Хайнеман не принял такого тождества. Взамен он предложил свою теорию, которая почти уравнивала историографию с поэзией. *Мидраш* в понимании Хайнемана — «творческая историография».

Что такое творческая историография? «Нетворческий» историк (Ранке) хочет «устранить себя, чтобы увидеть вещи такими, какими они были на самом деле». «Творческие» же историки из глубин своего собственного духа понимают титанов духа прошлых времен. В отличие от Бахтина, немецкий ученый аккуратно ссылается на своих предшественников: Дильтея, Ницше, Канта, Германа Когена, Кассирера и многих других. Из всех ссылок Боярин практически выбрал одну — на школу Стефана Георги, видного представителя «философии жизни» в Германии конца «прекрасной эпохи». Именно ее учение составило, якобы, основу «Путей агады», в особенности же труды ученика Георги — Фридриха Гундольфа. К 1949 году, когда была опубликована книга Хайнемана, эти труды давно вышли из моды на своей родине, в Германии. Что же заставило Хайнемана представлять идеи Гундольфа как новейшие образцы? Ответ Боярина таков: школа Георги «подняла

²³³ D. Boyarin. Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington and Indianapolis, : Indiana University Press, 1994.

²³⁴ Ibid. P. 1.

²³⁵ Ibid. P. 11.

²³⁶ Ibid. P. 10.

ценность исторической легенды от уровня примитивной протоистории до самого Парнаса историографии». Тем самым, были оправданы «вольности» мудрецов Талмуда, их легенды и сказки, их прибавления к истории и библейскому тексту. Как «Фауст» Гете важнее, чем реальная биография колдуна Фауста, жившего в XVI веке, так и толкования мудрецов Талмуда, их *мидраш* и *аггада* (художественная часть Устной Торы) важнее реальных фактов библейского текста и библейской истории.

Заметим в скобках, что Гундольф не нужен был Хайнеману, чтобы воспроизвести общее место неокантианства и философии жизни. Фрейденберг писала в 1941-43 годах: «Не один лишь писатель имеет право брать предметом изображения только те факты, которые он лично выделяет как нужные ему для его главной идеи, которые наиболее выразительны для его художественных целей. И ученый имеет право поступать точно таким же образом; и ученый вовсе не обязан заниматься исчерпывающей регистрацией решительно всех фактов, относящихся к его проблеме. Есть различные цели в науке, как и в искусстве»²³⁷. И в докторе Живаго мы читаем: «фактов нет, пока человек не внес в них чего-то своего, какой-то доли вольничавшего человеческого гения, какой-то сказки» (это в знаменитом параграфе с униженным стариком-евреем и с речью Гордона по «еврейскому вопросу»). Все это типичное неокантианское просеивание фактов через ценности, соединенное с неоромантической фантазией. По словам Хайнемана, мудрецы Талмуда раскрывали в случайных событиях над-исторические основания человеческой жизни²³⁸. Кант и Коген с их предложением отрешиться от частных историй ради вечных истин, Ницше, Дильтей и Георги с их протестом против рациональности — все они пытаются преодолеть «постоянный конфликт между требованием объективности и творчеством»²³⁹.

На мой взгляд, вовсе не в таком (действительно популярном в начале двадцатого века) подходе к факту была оригинальность и суть теории Хайнемана, а в его философии истории, скрывающейся за концепцией «над-историчности» ценностей. Боярин не видит этой философии истории и не касается собственно исторической последней главы «Путей аггады», поскольку для него история литературы определяется внешними обстоятельствами («социальными и историческими факторами», как он их называет). Важнейшим из этих факторов Боярин считает разрушение Храма римлянами в 70 году, перевернувшее судьбу еврейской культуры. Подход Хайнемана совершенно иной. Для Хайнемана культура развивается по своим имманентным законам, движимая своими внутренними конфликтами и противоречиями.

Конфликт между требованием объективности и творчеством возник, в частности, с того момента, когда человечество начало различать то, что существует на самом деле, и то, о чем лишь наше воображение извещает нас. Так пишет Хайнеман, ссылаясь на второй том «Философии символических форм» Кассирера²⁴⁰, тот самый второй том, конспект которого сохранился в архиве Бахтина. Аналогичная ссылка на Кассирера есть и в более ранней (1936) работе Хайнемана, написанной по-немецки в Германии: «Древнееврейская аллегористика»²⁴¹. Первобытная мысль, говорит здесь Хайнеман, находила свое право на существование в художественном творчестве. Еще не наступил решающий кризис, с которого пошла мысль эмпирическая и рациональная (то есть научная). Еще литература не отделилась от жизни. Граница между чистым представлением и действительным восприятием,

²³⁷ О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. С. 42-43.

²³⁸ И. Хайнеман. Дархей аггада (Пути аггады). 3е издание, Гиватаим, 1970. С. 10. Джошуа (Йехошуа) Левинсон в своей книге «Нерассказанный рассказ. Поэтика расширенного библейского рассказа в мидрашах мудрецов Талмуда» называет подход Хайнемана «теоретическим», не раскрывая его философские основания. См. Й. Левинсон. Хасипур хамикрай хамурхав бемидрашей хазаль. Йерушалаим: Магнус, 2005. С. 31.

²³⁹ И. Хайнеман. Дархей аггада. С. 8-9.

²⁴⁰ Там же. Примечание 72а.

²⁴¹ I. Heinemann. Altjüdische Allegoristik. Breslau: Jüdisch-Theologisches Seminar, Fraenckelsche Stiftung, 1936. S. 78-79.

между «быть» и «казаться» оставалась размытой. Мудрецы Талмуда уже вступили в этот кризис, но еще не оказались по ту сторону его, на «научной почве». В нахождение исторической динамики еврейской культуры и вложен весь упор Хайнемана, а вовсе не в апологию этой культуры. И ровно здесь начитается новаторство Хайнемана и строительство «интеллектуальной истории». Ровно здесь выясняется, что исторический подход у него (как и у Бахтина) все же был. И подход этот состоял в том исследовании смены типов мышления и восприятия, которое стало профессией неогегельянского извода неокантианства (Кассирер, Бахтин, Фрейденберг и другие).

Важнейшим положением этого извода была автономия «символических форм» (языка, мифа, науки, искусства), несводимость их друг к другу, имманентность их целей. Как раз здесь неокантианство противопоставляло себя позитивизму, также черпавшему из Гегеля. Кассирер (во втором томе «Философии символических форм») писал: «Позитивистская философия истории и культуры, основанная, прежде всего, Контом, принимает последовательное развитие духа, в котором человечество постепенно возводится от 'примитивных' фаз сознания к теоретическому познанию.... От воображаемых явлений, фантастических представлений и поверий, наполняющих и отличающих ранние фазы, путь все более определенно ведет к научному постижению действительности.... Тем самым, однако, за пределами рассмотрения оказываются собственно отличительные свойства и чисто *внутренняя* подвижность мифологически-религиозного духа. Они по-настоящему проявляются только тогда, когда можно показать, что мифологическое и религиозное заключают в самих себе собственный 'источник движения' — что они, от первых начал и до своих высших достижений, определяются собственными движущими силами и питаются из своих источников».²⁴²

Из автономии мифологического сознания исходил, на мой взгляд, Бахтин, когда строил свою теорию гротеска. Позитивистскую теорию он отверг с негодованием. Гротеск, по Бахтину, нельзя считать «сатирой», нельзя видеть в нем лишь «негатив», средство борьбы с устаревшими формами культуры. Уродство, фривольность и сквернословие гротеска имеют положительную ценность, восходя к первобытной (мифической) форме восприятия мира, его производительных сил. Гротеск развивается сам из себя, из своих мифологических корней, даже входя в конфликт с рациональным и иерархическим мышлением последующих эпох. Имманентность гротеска как формы мифологического мышления и есть, в сущности, основное утверждение Бахтина. Очень близкие мысли высказывала о смеховом начале О. М. Фрейденберг²⁴³

И ровно ту же полемику между неокантианством и позитивизмом мы встречаем в «Древнееврейской аллегористике» Хайнемана. Хайнеман начинает с метафоры и немедленно пересекается с Фрейденберг. Кузина Пастернака писала: «Для первобытного сознания один предмет и есть другой; поэтому здесь нет места ни для какой переносности значения с одного предмета на другой... Поэтическая метафора возникает из мифической»²⁴⁴. У Хайнемана: «Здесь уподобление одинаковых субъектов осуществляется с такой силой, что черты одного субъекта переносятся на другой». Почему? Потому что, как сказано у Джанбатисто Вико, «каждая метафора есть маленький миф»²⁴⁵. Рассказы, построенные на подобию, называются аллегориями, если они облечены в мерцание таинственного и торже-

²⁴² Э. Кассирер. Философия символических форм: Мифологическое мышление. Т. 2. М., Пб.: Университетская книга, 2002. С. 246-247.

²⁴³ О. М. Фрейденберг. Поэтика сюжета и жанра. М.: Лабиринт, 1997. С. 93-111.

²⁴⁴ О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. С. 23. Следует заметить, что и в теории метафоры Фрейденберг, вероятно, зависела от Кассирера, который, в свою очередь, ссылается на Узенера. Ср. в русском переводе Т. В. Топоровой главу «Сила метафоры» (Die Kraft der Metapher) из книги Кассирера Sprache und Mythe (Leipzig, Berlin, 1925, S/ 68-80). Перевод опубликован в книге Теория метафоры. М.: Прогресс, 1990, С. 33-43.

²⁴⁵ I. Heinemann. Altjüdische Allegoristik. S. 7.

ственного. Этим они отличаются от притч, где всегда присутствует доказательность и наглядность. Аллегория загадочна, она родственна загадке²⁴⁶. Хайнеман ссылается здесь на Аристотеля, а мы упомянем Фрейденаберг, писавшую, что каждая метафора включает в себя сравнение и загадку²⁴⁷. И метафора и символ рожают радость (*die Freude*) таинственного. Радость эта ближе всего первобытным людям, способным отождествлять нетождественное благодаря своей чувственной (а не рациональной) природе восприятия. Наука и техника не любят метафору и обесценивают радость от нее, ибо стремятся к однозначности. И только искусство оказывается способным к восприятию таинственных черт предмета.

От аллегории Хайнеман отличает аллегористику, которая представляет собой творческую экзегезу (толкование) текстов. В таком толковании есть фундаментальная склонность к построению аллегорий и метафор. Обычно аллегорическое толкование считается порождением рационализма. Когда в правдивость или святость текстов (Библии, Илиады) уже трудно верить, но благочестие велит не бросать их на произвол судьбы, аллегористика приходит на помощь. Поступки богов или предков, неморальные или смешные с точки зрения новой морали, она велит понимать в переносном, не буквальном смысле. Хайнеман обрушивается на эту теорию с тем же пылом, с каким Бахтин обрушивается на старую теорию гротеска. Содержание экзегезы не негативное, а цель ее не лежит вне ее самой. Подобно аллегории, метафоре и символу, экзегеза доставляет радость (*die Freude*) самой своей таинственностью. Очарование (*der Reiz*) метафоры и аллегории покоится на двойственности сознания. Поэтому и толкователь пытается найти в тексте двойной смысл. Чем произвольнее толкование, тем на большие трудности он наталкивается. Но тем больше радость от преодоления этих трудностей, которая сродни радости игры и радости отгадки²⁴⁸.

Автономия еврейской экзегезы (то есть *мидраша*) оказывается сродни автономии искусства в версии как Канта, так и Гегеля. По Канту (в «Критике способности суждения»), «незаинтересованность» свойственна эстетическому суждению. Искусство — свободная игра. По Гегелю (в «Лекциях по эстетике»), искусство не служит исправлению человечества, не имеет моральных целей. Его существенная цель — в нем самом. Имманентная природа искусства не отрицает исторического подхода. Гегель считал искусство ранней стадией в развитии Абсолютного Духа. Греки именно потому достигли здесь наивысших результатов, что искусство — плод бессознательного творчества, когда рационализм и рефлексия не превышают меры. До и после рождения эллинской цивилизации искусство либо восходило к эпохе расцвета, либо нисходило к упадку.

Но точно также Кассирер видел в истории место мифа, Бахтин — место карнавала и гротеска, а Хайнеман — место *мидраша*. *Мидраш*, по Хайнеману, возник на определенной стадии развития. Мышление мудрецов Талмуда принадлежало к переходной эпохе. Эпоха эта (поздняя античность у евреев) была вполне «взрослой», основанной на литературной культуре (не как у первобытных народов). Но порог рационального, научного сознания еще не был перейден. Еще сохранялось парение между иллюзией и реальностью, между серьезностью и игрой. Парение это характерно и для искусства. Как и искусство (по версии Канта и Гегеля) *мидраш* не имеет прикладных, внешних целей. Даже моральные наставления — не его задача. Поэтическая экзегеза, радость от поэтической игры (серьезной игры!), часто находилась в конфликте с глубоким уважением к Библии и с педагогическими намерениями. Мудрецы Талмуда повторяли изречение о «смеющемся лице аггады». Отсюда критика *аггады* вавилонскими *гаонами* (VII–XI вв.) с их *галахической* (законнической) важностью²⁴⁹. Отсюда непонимание аггады средневековыми еврейскими фило-

²⁴⁶ Ibid. S. 7-8.

²⁴⁷ О. М. Фрейденаберг. Миф и литература древности. С. 194.

²⁴⁸ I. Hainemann. Altjüdische Allegoristik S. 7-12.

²⁴⁹ Ibid. P. 82-83.

софами с их философской серьезностью. Отсюда *галахическое* правило: «не полагаемся на агаду»²⁵⁰. Для мудрецов Талмуда не моралистические задачи, а само по себе толкование Торы — заповедь, долг еврея. Но это и не искусство ради искусства именно потому, что дано Богом как заповедь.²⁵¹

За много лет и верст до книги Хайнемана, в 1911 году, Борис Пастернак писал в своем наброске «Г. фон Клейст, 'об аскетике в культуре'»: «Предварительная стадия философствования, стадия отчуждений, отрешений от естественного — как это должно быть родным художнику! Но идеализм художника есть идеализм предварительной стадии; и когда философ созревает до систематика или, преследуя одну из отраслей системы, — становится ученым — тут художник расходится с ним — идеализм его — игра, а не система, — символика, а не действительность»²⁵². Игра художника (его аскеза) стоит «накануне культуры», накануне развития рационального и систематического сознания. «Обо всем свидетельствует художник как о новом — первобытном. Первобытном, но не естественном — первобытном как приносимом в преддверие культуры...»²⁵³. Как и его немецкие собратья, Пастернак помещает художника в переходную эпоху (между естественностью и рефлексией) и делает его субъектом серьезной игры. Самоубийство Клейста — часть игры.

«Теперь его празднично снаряженное самоубийство, на которое он позвал случайного человека, девушку только *знакомую* ему, как зовут на спешную прогулку, вызванную внезапным, невыполнимым пока замыслом, чтобы хотя бы лишь в поступи отойти от этого припадка, отойти от него драматически, в игре: в играющей поступи гонимого замыслом среди играющих лесов, поставленных севером на свои дали, играющие столь же скорбной осенней игрой гонимых замыслом как и он, — зовут для полноты игры, ибо без второго, без участника блуждание гонимого было бы личным, случайным событием, немым и безотносительным к слову...»²⁵⁴. И через много лет все то же в стихах: «Сколько надо отваги, /Чтоб играть на века, /Как играют овраги, Как играет река» («Вакханалия», 1957). «Если бы Клейст был в кружке романтиков, — пишет Пастернак, — он написал бы опыт, который, может быть, назвал: К идее универсальной игры. Но тогда бы он не умер»²⁵⁵. Очевидно, что теория искусства как игры рождена Фридрихом Шиллером и развита романтиками-философами. Но философ уже не играет. Он находится за пределами «переходного периода».²⁵⁶

Собратья Хайнемана по поколению и судьбе, пытавшиеся взрастить нежные побеги иудаики в суровых холмах Иудеи, испытали некоторое разочарование. Мне уже приходилось писать о шпенглеровской теории «органического общества» у Фрица Баера, ставшего после репатриации в 1930 году Ицхаком Бером²⁵⁷. Переживший Хайнемана Баер стал «последним могоканином», чьи философские взгляды были совершенно чужды и неинтересны новым поколениям израильтян. По словам И. Я. Юваля, исторические труды Баера

²⁵⁰ И. Хайнеман. Дархей агада. С. 187.

²⁵¹ Ibid. P. 194-195.

²⁵² Б. Пастернак. Полное собрание сочинений. Т. 5. Москва: Слово/Slovo, 2004. С. 301.

²⁵³ Там же. С. 300.

²⁵⁴ Там же. С. 302.

²⁵⁵ Там же.

²⁵⁶ Необычайно интересен анализ книги А. Гурлянда «Герман Коген и его философское обоснование еврейства. Критический очерк» (1915) в статье Л. Ф. Кациса «Диалог: Юрий Живаго — Михаил Гордон». Кацис показывает совпадение многих понятий и концепций Пастернака и Гурлянда. В то же время Кацис не анализирует собственно эстетических взглядов Гурлянда и Когена (это и не входит в его задачу). Между тем, взгляды эти полностью укладываются в неоромантическую и неокантианскую парадигму, в пределах которой движется мысль Хайнемана. Гурлянд (следуя Когену) прилагает знаменитую типологию Фридриха Шиллера (поэзия наивная и сентиментальная) к поэтике Библии. Получается контраст между «наивностью» Ветхого Завета и «резонирующей рефлексией» Нового Завета (я привожу слова Гурлянда по цитате в статье Кациса, С. 189). Характерно обращение позднего Когена к «эстетической методике», на что указывает Гурлянд (С. 177).

²⁵⁷ А. Kovelman. Between Alexandria and Jerusalem, P. VIII, IX, 69, 70, 81.

вполне соответствовали биографии немецкого иммигранта, осевшего в Иерусалиме, но были чужды опыту фермеров-землепроходцев, быстро превратившихся в буржуа²⁵⁸. Пожалуй, единственным преемником некоторых идей Хайнемана в израильской историографии стал Моше Давид Херр. В пятом томе коллективного труда «История Земли Израиля» он писал: «Не только художественно-литературные основания *аггады* воздействовали весьма на ее содержание, но часто именно эти основания были главным в *аггаде*, а именно — искусство ради искусства, игра, забава и юмор»²⁵⁹.

Хайнеман писал свои труды (от «Аллегористики» до «Путей аггады») в диалоге с американским собратом. Речь идет о Максе Кадушине (1895-1980)²⁶⁰. Кадушин (при естественном своем восточноевропейском происхождении) прожил жизнь в США. Его книги не выдают знакомства с немецкой философской литературой. Скорее ему свойственна зависимость от французской и английской и этнографии, на которую в свою очередь опирался Кассирер. Кадушин ссылается на английские переводы Э. Дюркгейма и Л. Леви-Брюля, а также на Э. Б. Тейлора в изложении Дюркгейма. Есть также ссылки на работы американских психологов (Кадушин был профессором психологии религии в Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке). Известна нелюбовь неокантианства к «психологизму». Тем не менее, схождения Кадушина с неокантианцами вообще и с Хайнеманом в частности поразительны. Не только в Палестине, но и в Америке неокантианство нашло прибежище в такой маргинальной науке, какой были в 30е-50е годы «раввинистические исследования».

Как и положено неокантианцу, Кадушин изучает ценности и категории мышления, причем в их историческом развитии. Более того, он берет эти категории в их первичной форме как *ценности-понятия* (value-concepts). В отличие от абстрактных и когнитивных понятий, *ценности-понятия* находятся между собой в органическом единстве, как органы человеческого тела, не подчиняясь логическим правилам субординации. Они не могут быть логически выведены друг из друга. Ценностная ситуация это — законченное и гармоническое целое, как и произведение искусства. В искусстве, однако, нет генерализирующих идей, каковыми все же являются *ценности-понятия*. Нет подобных понятий и в первобытном обществе, описанном Леви-Брюлем, их появление свидетельствует о наличии цивилизации. Мысль Хайнемана о переходном характере культуры *мидраша* Кадушин отвергает (в рецензии на «Пути аггады»). Ни о каком зарождении научного мышления у мудрецов Талмуда, по его мнению, говорить не приходится²⁶¹. Если по Хайнеману мудрецы Талмуда близки к «органическому обществу», то по Кадушину они целиком этому обществу принадлежат.

Из 1990 года Кадушин подвергся той же критике, что и Бахтин, и Хайнеман. Его также упрекали за редкость обращений к историческому и социальному контексту. По мнению Р. Д. Сарасона, Кадушин по большей части рассматривал раввинистическую мысль в ее собственных понятиях — «классический формальный метод философского богосло-

²⁵⁸ I. J. Yuval. Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism. // D. M. Myers and D. B. Ruderman (eds.). The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians. New Haven and London: Yale University Press, 1998. P.86.

²⁵⁹ Хахистория шель Эрец Йисраэль. Ткуфа харомит-хабизантит. Ткуфат хаמיшна вехаталмуд вехашилтон хабизанти (70-640). Том 5. Иерусалим: Ктав, 1985, С. 172.

²⁶⁰ Основные идеи Кадушина изложены в его итоговой книге: M. Kadushin. The Rabbinic Mind. 3d edition. New York: Bloch Publishing Company, 1972. Первое издание книги появилось в 1952 году.

²⁶¹ См. рецензию Кадушина на книгу Хайнемана в журнале Jewish Social Studies, 13, 2 (1951). P. 183. Хайнеман в свою очередь сослался в своей «Аллегористике» (С. 79, примечание 24) на работу Кадушина «Теология Сейдера Элияху», вышедшую в 1932 году.

вия»²⁶².

Как бы предвидя будущие упреки такого рода (и на практике гонимая за «формализм») Ольга Фрейденберг писала: «Если я не опираюсь на социальную историю, то вовсе не потому, что не хочу, но потому, что не верю сегодняшним результатам»²⁶³. По замечанию Н. В. Брагинской, многие из результатов социальной истории, с которыми не соглашалась Фрейденберг, были пересмотрены наукой²⁶⁴. Я все же думаю, что позиция Фрейденберг не так «невинна». В основе ее — представление об автономии «форм идеологии» не только от социальной истории, но и друг от друга.

Кадушин вполне сопоставим с Фрейденберг. Оба исследователя занимались историей понятий, еще не вполне оформившихся как понятия, сохраняющих свое родство с мифом, не могущих быть логически сведенными и соподчиненными. Во вступительном разделе книги «Образ и понятие» Фрейденберг заявила: «Основное, что здесь нужно сказать, — это то, что данная работа представляет собой опыт по исторической эстетике; а ее главный тезис заключается в следующем: возникновение античных поэтических категорий обязано становлению понятий, так как античное понятие есть еще только форма образа; и в этой форме образа понятие имеет функцию ‘перенесения’, перевода конкретных образных смыслов в смыслы отвлеченные, ‘переносные’, чем и вызывает появление метафоры и поэтического иносказания»²⁶⁵. Во «Введении в теорию античного фольклора» мы читаем: «Еще раз я подчеркиваю невозводимость метафор друг к другу, их смысловое равноправие как разновидностей говорящего в них образа. Тем самым нет (по отношению к одному и тому же образу) архетипных метафор или метафор, происшедших друг от друга. Марр не прав, когда говорит об образах-архетипах»²⁶⁶.

И тут мы подходим к сути тех «занятий философией», которым предавались Хайнеман, Фрейденберг, Бахтин, Кадушин и Кассирер. Фрейденберг четко и ясно говорит, что ее работа «представляет собой опыт по исторической эстетике». Но и для остальных неокантианцев философская эстетика, в сущности, была главной дисциплиной. Как бы ни настаивали все они на различии между мифом и искусством, искусство воспринималось как «символическая форма» («форма идеологии»), наиболее близкая к мифу. Через понимание искусства как игры, загадки, тайны, радости и т.п. пытались понять миф и экзегезу.

На «эстетизм» неокантианства еще в 1922 году указал Эрнст Трельч. По его мнению, Георг Зиммель, пытаясь спастись от Сциллы социологического объективизма Спенсера, стал жертвой Харибды эстетизма. «И в этом можно было бы видеть истинную сущность современности: натуралистическая связанность и в возмещение — суверенная игра фантазии, свойственная эстетизму». И далее Трельч пишет: «Учение Зиммеля лишает историю ее связи с реальностью и превращает ее в свободную игру ее логических форм»²⁶⁷. Единодушная и построенная по единому образцу критика позитивизма вела неокантианцев (от Хайнемана до Бахтина) прямо в сферу философской эстетики и в объятия эстетизма. И здесь они смыкались (особенно в отрицании «объективной» истории) с последователями философии жизни, с Дильтеем и Георги.

Судьбы неокантианства оказались тесно связаны с судьбами философской эстетики (и «наук о духе» вообще). Еще задолго до постмодернистской революции интерес к философской эстетике был утрачен, а немецкие «науки о духе» вытеснены англо-

²⁶² R. D. Sarason. “Kadushin’s study of Midrash: Value Concepts and Their Literary Embodiment.” // P. Ochs (ed.). *Understanding the Rabbinic Mind: Essays on the Hermeneutics of Max Kadushin*. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990. P. 51-52.

²⁶³ О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности, с. 108.

²⁶⁴ Там же, с. 553.

²⁶⁵ О. М. Фрейденберг. Миф и литература древности. С. 173.

²⁶⁶ Там же. С. 22-23.

²⁶⁷ Э. Трельч. *Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории*. М.: Юрист, 1994. С. 452.

французскими «гуманитарными дисциплинами». Как заметил Дэвид Симпсон, «этот поворот прочь от эстетики был в значительной степени реакцией на традицию идеализма, в основном ассоциировавшегося с интерпретаторами Гегеля... Взамен возникла дисциплина ‘литературного критицизма’ и заняла большую часть территории, которую могла бы исследовать философская эстетика»²⁶⁸

Возникновение «литературного критицизма» не было одномоментным актом. Послевоенный «новый критицизм» в Америке был далек от философских претензий. Претензии возникли значительно позже, в ходе поворота к постмодернизму, постструктурализму, постколониализму, феминизму и прочим *измам* восьмидесятых годов. Одним из манифестов новой литературной теории и стала книга Боярина, упомянутая выше. Во введении к ней Боярин писал: «В определенном смысле литературная теория сегодня является дискурсом, в котором мыслятся фундаментальные проблемы, когда-то принадлежавшие теологии и другим ветвям философии: язык, Субъект, само определение и понимание человеческой природы»²⁶⁹. Основа этого дискурса для Боярина — труды Дериды. Но, если Дериды, как обнаружил Брандист, черпал из неокантианства (и оттуда же черпал другой кумир постмодернизма — Фуко), то в чем же отступление от завоеванных неокантианством позиций? Не пытался ли Фуко вслед за Кассирером увидеть смену категорий мышления и познания (взамен описания *Weltanschauung* — «мировоззрения» мыслителей прошлого, чем занималась наука девятнадцатого века и ее эпигоны в двадцатом)?

Даниэль Боярин, может быть сам того не желая, раскрывает тайну отличия «литературного критицизма» от философской эстетики: «Литературная теория сегодня сосредоточена не на красоте, но на значении»²⁷⁰. В работах Хайнемана слова «радость», «очарование», «подлинная художественная ценность» были частыми терминами. Найти эти слова у современных исследователей (по крайней мере, в сфере иудаики) практически невозможно. Станным образом выпала из поля зрения основная функция художественного текста — давать эстетическое удовлетворение. Взамен идет поиск того смысла, который текст должен сообщить читателю или слушателю, причем сообщить достаточно властно. «Слабые» (женщины и рабы) не говорят за себя, за них говорят их хозяева. Иными словами, поэтика была вытеснена риторикой. Кантианский тезис о *незаинтересованности* искусства звучит дико в атмосфере поиска классовых и групповых интересов.

Второе отличие, связанное с первым, — отказ от признания автономии, внутренней логики развития «символических форм» (в терминологии Кассирера) или «форм илеологии» (в терминах Фрейденаберг). Под влиянием «западного марксизма» развитие культуры пытаются связать с историческим и социальным контекстом. Имманентное развитие культурных форм (которым собственно и занималась философская эстетика) перестало быть интересным. К тому же Клод Леви-Строс опроверг Леви-Брюля. Мышление дикаря была признано потенциально равным по своей логической мощи мышлению Эйнштейна²⁷¹. Это подорвало попытки увидеть автономию «символических форм» в принципе.

Постмодернизм принес с собой новую теоретизацию гуманитарного знания. «Литературный критицизм» девяностых мало уступает по сложности философской эстетике двадцатых и тридцатых. Для иудаики эпоха постмодерна означала не только новое восхождение к теоретическим высотам, но и выход из неизвестности. Эта отрасль знаний стала относительно популярной, слово *мидраш* вошло в общий литературоведческий словарь. Противопоставляя неокантианство постмодернизму, я вовсе не пытаюсь унижить последнее и возвысить первое. Невнимание (даже забвение) собственных философских основ было,

²⁶⁸ D. Simpson. Introduction // German Aesthetic and Literary Criticism: Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel. Cambridge, etc.: Cambridge University Press, 1984. P. 1.

²⁶⁹ D. Boyarin, Intertextuality and the Reading of Midrash. P. X.

²⁷⁰ Там же.

²⁷¹ А. Б. Островский. Этнологический структурализм Клода Леви-Строса // К. Леви-Строс. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 12.

вероятно, необходимым условием развития науки. Антитезис наступил как следствие вытеснения (забывания) тезиса. Наступают ли времена синтеза? Не является ли интерес к неокантианству, что зародился после юбилеев 1995 года, симптомом наступления еще одной эпохи? Вот вопрос, ради которого и была написана эта статья.

На рубеже методологий: о книге Йехошуа Левинсона

Левинсон, Й. Нерассказанный рассказ. Поэтика расширенного библейского рассказа в мидрашах мудрецов Талмуда. Иерусалим: Магнес, Евр. Ун-т в Иерусалиме, 2005. 360 С. (на иврите)²⁷².

У меня были персональные причины, чтобы написать эту рецензию. В том же 2005 году вышла моя книга «Между Александрией и Иерусалимом: динамика еврейской и эллинистической культуры»²⁷³. Между моей книгой и книгой Левинсона есть ряд точек пересечения. Самая существенная из них находится в Предисловии к моей книге и в Заключение к книге иерусалимского автора. Я начинаю книгу с очерка о роли гегельянства в классической иудаике. Вывод, который я не сделал, но который должен напрашиваться из моего материала — актуальность возрождения гегельянского историзма. Левинсон же кончает книгу цитатой из работы венгерского марксиста Д. Лукача «Эстетика Гегеля» и собственными мыслями об исторической поэтике жанра. Не является ли книга Левинсона свидетельством решительных перемен в науке? Чтобы ответить на этот вопрос, следует уделить книге Левинсона то внимание, которого она достойна.

Уже размер книги впечатляет — 360 страниц текста на иврите (на английском языке будет в минимум в полтора раза больше)! Столько понадобилось Левинсону, чтобы рассмотреть тему со всех возможных сторон. По жанру книга продолжает традицию *дархей аггада*. У истоков этой традиции стоит собственно раввинистическая классификация «правил толкования Торы», то есть методов построения мидраша. Йицхак Хайнеман превратил изучение «правил» в научное исследование структуры аггадического текста. Его книга «Дархей аггада» («методы аггады») вышла в 1949 г. Учитель Левинсона Йона Френкель опубликовал в 1991 г. двухтомное исследование под названием «Методы аггады и мидраша». Кроме следов раввинистической традиции, жанр *дархей аггада* несет на себе явный отпечаток немецкой классической филологии с ее фундаментальным всесторонним описанием исследуемого феномена, разбитым на главы, параграфы и подпараграфы. Интересно, что работы американских литературоведов построены совсем иначе, хотя книга Левинсона переполнена ссылками на корифеев американской «литературной критики» и их концепции.

В отличие от Й. Френкеля и Й. Хайнемана Левинсон пишет не обо всей аггадической литературе, а только об одном ее жанре. Название жанра, как и название книги, проблематично. Дословный перевод титула книги с иврита звучит так: «Рассказ, который не рассказан». Английское название Левинсон сформулировал иначе: «Повесть, рассказанная дважды». Вариант на иврите является аллюзией на фразу английского писателя Уильяма Теккерея: «В книгах наиболее интересно то, что в них не написано». На странице 46 Левинсон раскрывает смысл этой фразы: «То, что текст не говорит, а иногда и не может сказать, именно это делает читателя активным участником ситуации рассказа. Голос читателя становится слышным из-за спины писаного текста благодаря молчанию текста (паузам в нем)». Рассказ, о котором идет речь, действительно и не рассказан (не рассказан в Библии), и рассказан дважды (и в Библии и в аггаде). Он не рассказан, поскольку в Библии его нет, и он рассказан дважды, поскольку построен на библейском повествовании. Иными словами, перед нами то, что Офра Меир назвала «сипур даршани».²⁷⁴ Перевод этого термина с иврита также не прост. *Драша* на иврите — толкование (экзегеза). Но этим же словом обозначается и проповедь (гомлия). В последнем случае антоним слова *драша* это

²⁷² Й. Левинсон. Хасипур хамикраи хамурхав бемидрашей хазаль. Йерушалаим: Магнус, 2005.

²⁷³ А. Kovelman. Between Alexandria and Jerusalem. P. 52-55.

²⁷⁴ Книги Офры Меир представляет собой первое систематическое исследование «экзегетического рассказа». См. в особенности: *Офра Меир*. Очерки поэтики рассказов мудрецов Талмуда Тель Авив, 1993 (на иврите).

перуш, собственно экзегеза, толкование. Судя по английскому титулу, Левинсон имеет в виду экзегетический рассказ. Речь идет о рассказе, который построен на толковании библейского текста, является одновременно и рассказом и экзегезой. Благодаря двойной (повествовательной-экзегетической) природе предмета своего исследования, Левинсон вправе и даже должен выходить за рамки истории и теории одного жанра. Поэтому исследование плавно перерастает в *opus magnum*, очередную версию *дархей аггада*.

Уже Введение состоит из пяти параграфов (не считая Выводов). В двух первых параграфах Левинсон разбирается с антиномиями «новой критики» и «нового историзма».²⁷⁵ Прежде чем излагать взгляды Левинсона на этот предмет, позволим себе небольшой экскурс в историю литературоведения. Напомним, что Й. Френкель, автор, на которого Левинсон чаще всего ссылается, был одним из зачинателей литературного подхода к раввинистической литературе. Подход этот («новая критика» вообще) возник как реакция на исторический позитивизм. Характерно, что в русском литературоведении реакцией на исторический позитивизм стал формализм (Шкловский, Тынянов и др.), появившийся еще в десятые годы двадцатого века. Будучи попыткой вскрыть внутреннюю механику текста, формализм не отрекался от истории. Наоборот, формалисты показывали развитие механики текста во времени, настаивали на революционном движении литературы от эпохи к эпохе. Европейский структурализм (наследник русского формализма) во многом утратил «историософский» потенциал. Рецепция русских формалистов (как и рецепция Бахтина) в западном литературоведении показала это со всей очевидностью. Бахтин — историк литературы на Западе не известен, его концепты («карнавал», «хронотоп», диалог и т.п.) воспринимаются внеисторически. «Новая критика» принесла с собой отрицание вульгарного историзма, не усвоив историзма структурного. «Отрицанием отрицания» чисто литературоведческого подхода стал «новый историзм» Д. Боярина и других исследователей, настаивавших на проникновении в исторический контекст изучаемой литературы. Такое понимание историзма (как воссоздание контекста) свойственно и многим статьям Левинсона (в том числе и его статье, опубликованной в Вестнике Еврейского университета). В данной книге, однако, Левинсон понимает историзм несколько иначе — как историю жанра. Соответственно, он обещает исследовать как теоретическую поэтику экзегетического рассказа (в синхронном сечении), так и его историческую поэтику (в диахронном разрезе).

Следующий параграф посвящен определению жанра экзегетического рассказа на фоне теории литературного жанра вообще. Левинсон указывает на сюжет как на важнейший элемент, отличающий экзегетический рассказ от собственно экзегезы (толкования Библии). В полном согласии со своим историческим подходом, он отмечает, что каждой эпохе свойственна своя система жанров (с. 11). В системе талмудической литературы жанр рассказа, как и другие жанры — *эпициклический*, то есть использует один изображаемый мир, чтобы на его основе построить другой. Отсюда творческое противоречие (напряжение) между экзегетическим рассказом и библейским сюжетом, которое Левинсон называет «двухсюжетностью» (с. 12). Отсутствие этого противоречия — свойство пересказанной Библии — основного жанра эпохи Второго Храма. Левинсон уделяет специальный параграф разъяснению различий между пересказанной Библией и экзегетическим рассказом. Источник авторитета пересказанной Библии — не библейский текст, а откровение, которого удостоились Эзра, Энох, Учитель праведности и другие. Поэтому грань между библейским текстом и дополнениями к нему смазана. Напротив, экзегетический рассказ толкует именно текст Библии, четко отделяя текст от толкования. Отсюда — *диалогизм* экзегетического рассказа. Библейский текст и текст толкователя находятся в диалоге друг с другом (с. 17). В то же время, вслед за Кугелем, Вермешем и многими другими учеными, Левинсон не отрицает преемственности между раввинистической экзегезой и пересказанной Библией.

²⁷⁵ Об этих направлениях в филологии Талмуда см.: *P. Kuperwasser*. К истории исследования аггады // Вестник Еврейского университета. 2002. № 7 (25). С. 209-214.

В последнем параграфе Введения Левинсон касается отношений между раввинистической и «доминантной» (то есть греко-римской) культурами в эпоху поздней античности и отмечает, что построение новых текстов на основе текстов канонических — общая черта культуры данного периода. Риторика поздней античности в особенности привлекает внимание Левинсона. И в школе ритора, и в раввинистической академии ученики овладевали корпусом классических текстов. Среди риторических упражнений важное место занимал рассказ (*narratio*). Рассказ этот изображал историческую или мифологическую ситуацию, раскрывал образы исторических или мифических героев. Степень соответствия реальным фактам при этом не была особенно важной. Рассказы перерастали в декламацию, где фантазия ритора играла огромную роль. Историки и биографы следовали риторическим правилам, используя воображение для воссоздания сути событий. Если парафраза Гомера и Еврипида господствовала в языческой литературе, то парафраза Библии легла в основу христианской поэзии, которую Левинсон вслед за М. Робертсом называет христианским библейским эпосом.

В этой своей части книга Левинсона пересекается с моей книгой. Я также писал о господстве риторической культуры в поздней античности. Говорил я и о сходстве греческих и латинских риторических упражнений (декламаций) с мидрашами²⁷⁶. Из этого я (следуя исторической концепции Бахтина) сделал вывод о снижении (*фамилиаризации*) библейского текста в Талмуде, о нарочитой коллизии эпического библейского стиля с «современным» юридическим стилем защитников (*сюнегоров*) и обвинителей (*категоров*), что неизбежно создавало комический эффект. Подобный эффект возникал, когда Зевс или Афродита начинали говорить языком римских ораторов. На мой взгляд, сходство мидраша с риторикой (как и многое другое) свидетельствует о принадлежности агады к серьезно-комической литературе поздней античности, о рождении агады из кризиса библейской (и постбиблейской) словесности. Вывод Левинсона совсем иной. Он видит в мидраше «опыт господства над возможностями, заложенными в преданиях канонической литературы», поскольку, «тот, кто господствует над повествовательными средствами данного общества, господствует в существенной мере и над теми возможностями, которые заложены в преданиях этого общества». Теория М. Фуко о власти-знании (которую можно приложить к любому обществу в любой его фазе развития) торжествует в Выводах к Введению в книгу Левинсона и обозначает место Левинсона в пределах «постколониальной» школы. Мы увидим, что по дороге к Заклучению эта теория несколько теряется, и уступаем место другим концепциям, более адекватным текстам Талмуда.

Первая глава книги решает вопрос о соотношении нарративного и экзегетического начал в жанре мидрашистского рассказа. Поскольку оба эти начала явно присутствуют, то дискуссия напоминает вопрос о первенстве курицы или яйца. В качестве конкурирующих подходов Левинсон называет «идеологический подход» Йицхака Хайнемана, «исторический подход» Йосефа Хайнемана, «идеологический комбинаторный подход» Йоны Френкеля. Надо сказать, что Левинсон несправедлив к Йицхаку Хайнеману, которому он приписывает взгляд на мидраш как попытку навязать библейскому тексту метаисторические ценности и продиктовать обществу формы поведения. У Хайнемана действительно можно найти эти мысли, но его центральное утверждение иное. Мидраш, по Хайнеману, создавался, прежде всего, потому, что Бог заповедовал толковать Тору. И в этом смысле он был «искусством ради искусства», а не искусством для каких-то внешних целей (пусть самых благих). Скорее можно говорить об «игровом» подходе Хайнемана к агаде, подходе, который позднее (в какой-то степени) разделялся М. Д. Херром. Этот подход Левинсон не выделяет, и не случайно. Трудно представить себе что-либо более чуждое постколониальной эстетике, чем игровой подход.

Теорию Йицхака Хайнемана Левинсон также отвергает, но по другим причинам. Он не

²⁷⁶ A. Kovelman. *Between Alexandria and Jerusalem*. P. 52-55.

согласен видеть в экзегезе лишь предлог к высказыванию сиюминутных реакций на действительность Римской империи. Что касается Йоны Френкеля, то Левинсон отмечает его вклад в изучение собственно экзегетической стороны рассказа, но упрекает Френкеля в непоследовательности, в отрыве экзегезы от повествовательного начала.

Сам Левинсон, как и следовало ожидать, останавливается на позиции «золотой середины»: «вместо того, чтобы видеть дихотомию между экзегетическими и идеологическими факторами, следует видеть в экзегетическом рассказе процесс переплетения экзегетического начала с повествовательным» (с. 58). Именно напряжение между толкованием и повествованием создает специфику рассказа. Автор не навязывает библейскому тексту свою идеологию и свои проблемы, но искренне видит в нем умолчания и противоречия, которые следует заполнить и объяснить. Такой вывод может показаться банальным, если не учитывать его дальнейшего развития. Тезис о хрупком балансе противоречий между толкованием и рассказом позволяет Левинсону построить теорию истории рассказа, о которой мы будем говорить ниже.

Левинсон считает, что экзегетический рассказ толкует библейский рассказ с помощью «инсценированной экзегезы» (с. 60). Это не приводит его к мысли о том, что данный рассказ часто вовсе и не является рассказом, но представляет собой сценку (иногда фарсовую), что повествовательный стиль Библии сменяется драматургическим стилем экзегезы²⁷⁷. Вопрос, который он ставит во второй главе, — откуда авторы брали детали, которыми они насыщали свою драматизацию? Ответ Левинсона таков — «из собственно канонического текста и из культурных кодов» (с. 61). Под каноническим текстом он имеет в виду толкуемый библейский стих, его ближайший контекст и его «отдаленный» контекст. Вслед за Д. Кугелем, Н. Коэн и многими другими исследователями он признает наличие уже в эпоху Второго Храма резервуара рассказов и толкований, привязанных к тем или иным библейским текстам. Из этого резервуара черпали свои рассказы и толкования самые разные авторы: от Филона Александрийского до Псевдофилона (автора «Библейских древностей»), от Иосифа Флавия до анонимных авторов «Завещаний патриархов». Этот факт можно было бы и не доказывать за очевидностью, но схема *дархей аггада* требует полного охвата темы, поэтому Левинсон останавливается на ряде текстов, чтобы вновь показать функционирование «резервуара». Никакой разницы между Александрийской традицией и Палестинской он при этом не усматривает. Да и вообще Александрийская традиция как таковая его не интересует. Это один из самых интересных феноменов рецензируемой книги. Движение жанра предполагается по схеме — переписанная Библия — раввинистическая экзегеза. Что последней предшествовала полноценная александрийская экзегеза (по крайней мере, с конца 3 века до н. э.), а не только «переписанная Библия» — факт, который Йехошуа Левинсон игнорирует.

Согласно Левинсону, мудрецы Талмуда брали материал для обогащения библейских рассказов не только из резервуара сюжетов и толкований, но и из «культурных кодов», риторических норм, также перешедших в талмудическую литературу из эпохи Второго Храма. Этим кодам он посвящает третью главу своей книги. Чтобы выявить их, Левинсон прибегает к структуралистскому подходу. Подход этот, «преодоленный» постмодернистской литературной критикой, заведомо вызывает у него ряд оговорок. Прежде всего, структуралистский анализ должен претендовать не на истолкование текстов, но только на понимание того, «как текст создает (выражает?) свой смысл» (с. 103). Следует провести максимально широкий сравнительный анализ текстов, чтобы выделить их существенные черты и отсеять второстепенные, построить «словарь доминантных моделей» (с. 106). Материал этой главы — «Берешит рабба».

В «Берешит рабба» Левинсон находит семь «доминантных моделей», которые возникают в результате комбинации основных «ходов» — заповедь и награда за ее выполнение, грех

²⁷⁷ Ср. А. Kovelman. *Between Alexandria and Jerusalem*. P. 50-51.

и наказание за него, задание и препятствие. Эти доминантные модели соотносятся с внутренним миром персонажей рассказа. В отличие от персонажей Библии, герои аггады постоянно взвешивают и оценивают свои поступки с точки зрения исполнения заповедей, избегания грехов и т.п. «Трудность» при выполнении задания — внутренняя проблема персонажа, возникающая из противоречия между нормами (например, послушание Богу и почитание родителей). Читатель знает из Библии, чем закончится фабула, но не знает, каким образом персонаж разрешит стоящую перед ним внутреннюю проблему. Это приводит Левинсона к выводу о том, что структура рассказа отражает «новую субъективность», интерес к внутреннему миру человека и конфликтность этого внутреннего мира. Этой «новой субъективности» Левинсон не видит в литературе эпохи Второго Храма. И пересказанная Библия, и раввинистическая экзегеза видели «противоречия» в Торе, но только экзегеза переносила эти противоречия во внутренний мир библейских персонажей.

Левинсон сравнивает экзегетический рассказ с греческой трагедией. Подобно трагедии, видение рассказа пессимистично, поскольку вторжение Бога рушит привычные нормы жизни и демонстрирует бессилие человека. Как и в трагедии, человек здесь чувствует себя игрушкой в руках Бога. Разница в том, что Бог иудаизма (в отличие от языческого божества) желает добра человеку. Поэтому трагедия приобретает иронический оттенок.

Левинсон называет свое исследование внутреннего мира персонажей «литературной антропологией». В конечном счете, он пытается пробиться к внутреннему миру читателя экзегетического рассказа, и поэтому его «литературная антропология» вполне укладывается в традиционное изучение ментальности в духе школы анналов. Что нетрадиционно и ново у Левинсона — это использование структурного анализа для вскрытия ментальности. Особенно неожиданно это для иудаики, которая почти не ставила перед собой подобных задач. Здесь мне трудно удержаться и не вспомнить, что в книге 1988 года «Риторика в тени пирамид: массовое сознание Римского Египта»,²⁷⁸ а также в последующих и предшествующих статьях я пытался характеризовать ментальность позднеантичного человека, исходя из стиля деловых папирусов (то есть, пользуясь формальным и структурным анализом текста). Выводы, к которым я пришел, весьма напоминали выводы Левинсона. Я писал о всеобщей болезненной рефлексии, которая поселилась и в душах, и в письмах, и в прошениях греков и египтян. То, что было прежде предметом обыденного мышления, не осознавалось и не проговаривалось (включая моральные и общественные нормы, каждодневное поведение, болезнь и смерть), теперь анализируется, обсуждается и формулируется людьми, которые вовсе не были профессиональными философами или риториками. Я писал о поздней античности как о времени вульгаризации философии (в какой-то вульгаризации риторика сыграла главную роль). В книге 2005 года («Между Александрией и Иерусалимом») я писал о «новой чувствительности» евреев в раввинистическую эпоху. Этой чувствительности было свойственно рефлексивное, медико-анатомическое и галахическое восприятие. Все эти перемены в ментальности я пытался объяснить возникновением муниципального квази-гражданского общества, в котором полуобразованная толпа и образованные профессиональные элиты, обращавшиеся к толпе, дополняли друг друга.

«Доминантные модели», о которых шла речь выше, Левинсон относит к сфере синтагматики, поверхностной структуры. Им он противопоставляет парадигматические модели, укорененные в самой глубине культуры и выражающие ее базовые ценности. В сущности, он усматривает в «Берешит рабба» только одну парадигматическую модель, которую заимствует у Ю. Лотмана — переход образа из одного семантического поля в другое. В контексте ранней раввинистической литературы речь идет об отношениях между Израилем и прозелитами, а также «боящимися Бога», христианами и другими бывшими язычниками, переходящими в «семантическое поле» Торы. Почему именно этой модели Левинсон придает столь большое значение? В последнее десятилетие почти все корифеи классической

²⁷⁸ А. Б. Ковельман. Риторика в тени пирамид.

иудаики видят в противоречиях между евреями и язычниками, евреями и христианами основной источник исторического развития в эпоху поздней античности. Мне приходилось уже писать, что здесь проявляется некоторое «гегельянское» подводное течение внутри «антигегельянского» постмодернизма²⁷⁹. Сам Левинсон, описывая концепцию борьбы противоположностей как движителя и создателя смысла литературного произведения, ссылается на теоретиков структурализма, а не на Маркса или Гегеля (с. 133-134). Это тем более интересно, что от смысла литературного произведения он переходит к смыслу эпохи, к реальным противоречиям общества. Если же вернуться к различию между синтагматическими и парадигматическими моделями, то глубокие парадигматические концепты скорее следует искать среди тех толкований и метафор, которые присутствуют уже в Библии. Но именно их Левинсон почему-то относит к «поверхностной» синтагматике («вина и наказание», например).

Четвертая глава посвящена «рассказчику» мидрашистского рассказа, его образу и его роли, пятая — «читателю» (слушателю рассказа). Литературная «теория коммуникации», на которой построены эти главы, нужна Левинсону, в основном, для выяснения эпистемологии рассказа. Что знает рассказчик, что сокрыто от персонажей рассказа, когда и как раскрывается истина читателю — таковы основные вопросы, которые он обсуждает. Экзегетическая природа рассказа подразумевает, что от читателя скрыто толкование, внутренние мотивы персонажей. Еще больше это скрыто от персонажей, которые зачастую стоят в позиции читателя, то есть сами знают и даже толкуют Библию. Но и персонажи могут озадачить читателя, который не догадывается об их мотивах. Всезнающий персонаж — это Бог, знание которого во многом совпадает со знанием рассказчика. Разрыв между знанием рассказчика и знанием персонажа создает иронию. Персонажи не догадываются о том, что же в действительности происходит и что их ожидает, тогда как рассказчику (и Богу) это известно.

Последняя глава, как и положено, — самая важная в книге. От теоретической поэтики Левинсон переходит к поэтике исторической, которую он понимает как историю жанра. Историю эту он исследует на материале сборника «Ваикра рабба» и трактата «Сота» Вавилонского Талмуда. В обоих источниках он отмечает один и тот же процесс — нарушение хрупкого баланса между повествовательным и экзегетическим началами. Если в классической экзегезе (от таннаев до «Берешит рабба») рассказ строился на толковании и следовал за толкованием, то в пятом — седьмом веках рассказ начинает развиваться и расширяться в соответствии со своей внутренней логикой, отрываясь от библейской экзегезы. Расширение происходит или за счет комбинации нескольких рассказов в один или путем объединения нескольких рассказов в «сборники». Расширенные рассказы группируются в тематические разделы (*параша* в «Ваикра раба» и *сугия* в Вавилонском Талмуде). Анонимные редакторы собирают мозаику из подручного материала, в то время как новые экзегетические рассказы почти не создаются. Редактор становится важнее автора.

Остановимся на мыслях Левинсона о структуре талмудической *сугии*. Вслед за Йоной Френкелем, он замечает, что *сугия* может иметь симметричную форму, то есть начало может соответствовать концу. Это происходит, как пишет Левинсон, за счет возврата в конце *сугии* к толкованию библейского стиха, который стоял в начале. Например, Исход 2:4, который в конце *сугии* толковался касательно *Шехины*, в начале *сугии* толкуется касательно Мирьям. Мирьям и *Шехина* соотносятся в широком контексте — праведные женщины и Божье присутствие ведут к избавлению Израиля. Симметрия возникает из необходимости преодоления заданного строя мидраша, который следует за порядком стихов в книге Исход (и толкует эти стихи один за другим). Кроме симметрии начала и конца, единство *сугии* создается повторяющимися мотивами (с. 292-293 и далее).

Ровно за три года до публикации книги Левинсона примерно такие же мысли были выска-

²⁷⁹ A. Kovelman. Between Alexandria and Jerusalem. P. XI-XII.

заны мной и Ури Гершовичем в статье, опубликованной в *Review of Rabbinic Judaism*²⁸⁰. Мы утверждали, что в трактатах Филона и в Талмуде господствует симметричная конструкция (*хиазм*). Ж. Казо, обнаруживший ее у Филона, доказывал, что конструкция эта замыкается в начале и конце «сестринскими» цитатами (совпадающими словарно друг с другом). Редактор ведет читателя извилистым путем, заставляя его забыть исходную тему и цитату. В конце конструкции, однако, тема возникает вновь и неожиданно для читателя делает смысл всего фрагмента ясным. На наш взгляд, появление этой конструкции было вызвано необходимостью *преодоления материала*. Талмуд комментировал Мишну (или как в Соте — огромный фрагмент Торы) в последовательность комментируемого текста. В этом состояло экзегетическое тачало *сугии* (и трактатов Филона). В то же время и *сугия*, и трактаты Александрийца несли в себе тематическое, проповедническое начало. Но выразить его средствами последовательного логического дискурса они не могли, поскольку были скованы последовательностью комментируемых стихов или текста Мишны. Требовалось формальными методами преодолеть формальное же затруднение. Отсюда — хиазм и тематические повторы. Более того, начало и конец *сугии* (и стоящие там цитаты) не только симметричны по форме, но метафоричны по содержанию. Одна и та же цитата (или сестринские цитаты) в начале и конце *сугии* толкуются в бытовом и в божественном планах, так что бытовое является метафорой божественного. С нашей точки зрения, *пeтихтa* принадлежит к структурам подобного рода. Преодоление материала является здесь не только формальной неизбежностью, но и способом извлечь эстетическое наслаждение.

Удивительно, что Левинсон не ссылается на работы А. Вольфиша, который уже довольно давно трудится над структурой Мишны, где он находит хиастические конструкции. Вообще, литература о хиазме в еврейской литературе (от Библии до Талмуда) довольно обширна и ее можно бы было привлечь. Но это потребовало бы от автора рецензируемой книги выйти за пределы той школы, к которой он принадлежит.

Верность школе обнаруживается и в Заключение к книге. Левинсон пытается понять, почему в литературе эпохи Второго Храма доминирует повествовательное начало, в эпоху таннаев торжествует экзегетический рассказ, а уже в конце периода амораев повествовательное начало вновь берет верх. С точки зрения Левинсона, различия имеют гносеологический характер. Переписанная Библия опирается на авторитете предания и откровения. Напротив, экзегет относительно свободен в своем творчестве, его авторитет лежит в сфере экзегезы как таковой, в учености и способностях. Откуда возникла эта свобода? Левинсон отвечает удивительно традиционным образом: мудрецы Талмуда знали, что они живут в мире, где откровение иссякло (с. 312). Иными словами, все опять сводится к теории «иссякновения пророчества».

Чем же в таком случае следует объяснять возвращение повествовательности? На сей раз Левинсон спорит со своим учителем. С точки зрения Йоны Френкеля, возврат повествовательного начала означал возврат к народному творчеству и преодоление изоэстетической культуры раввинистической академии. По мнению же Левинсона, речь идет о «расцвете нарратива как самостоятельной религиозной категории». Это гносеологическая революция, признаки которой уже становятся видны» (с. 317). Откуда же рассказ черпает свой авторитет теперь, в отсутствие откровения и при ослаблении экзегезы? В самом себе!

В этом решающем для всей концепции книги месте Левинсон не упоминает теорию Д. Ньюснера. Согласно этой теории, торжество повествовательности в эпоху амораев (уже в «Берешит рабба» означает крушение мира Мишны. В Мишне исторический компонент почти совершенно отсутствовал, и все концентрировалось вокруг абстрактных норм и правил. Амораи вновь повернулись лицом к истории, поскольку история повернулась лицом к ним — началось крушение ненавистной Римской империи, ожили мессеианские чая-

²⁸⁰ U. Gershowitz, A. Kovelman. A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud // The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern 5, 2. Leiden: Brill, 2002. P. 228-246.

ния. Новый историзм охватил не только еврейскую, но и христианскую литературу.²⁸¹

Книга Левинсона поражает грандиозностью замысла и прорывами в серьезный и глубокий историзм. Автор ее демонстрирует способность использовать филологические методы для целей исторического исследования — пример структуралистского анализа текстов бросается в глаза. Вместе с тем, Левинсон необыкновенно укоренен в постколониальной и постмодернистской школе. Гигантский теоретический материал (от Лотмана и Бахтина до американских литературоведов и Лукача) воспринимается им через призму этой школы.

Пример Левинсона чрезвычайно интересен именно проблематичностью обновления классической иудаики. Вступит ли она в новый этап своего развития? Останется ли в тех же рамках, которые сформировались в середине восьмидесятых годов прошлого столетия? Отразятся ли катастрофы начала нынешнего столетия на идеологии гуманитарного знания? На правах аутсайдера, смотрящего на этот процесс из России, я задаю эти вопросы, не зная на них ответа.

Оглавление

Предисловие.....	1
Раздел 1 Политика и риторика в эпоху поздней античности.....	3
Александрийский погром.....	4
Толпа и мудрецы Талмуда.....	9
От логоса к мифу Египетские прошения V-VII вв. н. э.....	48
Раздел 2 Эллинистическая словесность и Устная Тора.....	59
Этика и поэтика Талмуда.....	60
Милетская история о Брурье.....	64
Библейские чудеса в комментариях Филона и мудрецов Талмуда.....	74
Раздел 3 Век XX и после.....	80
Осип Мандельштам как экзегет*.....	81
Мидраш и неокантианство на фоне русской поэзии и филологии.....	96
На рубеже методологий: о книге Йехошуа Левинсона.....	109

²⁸¹ О концепции Ньюснера см. А. Kovelman. *Between Alexandria and Jerusalem*. P. 3-7.