

Саратовский государственный университет им. Н.Г.
Чернышевского
Кафедра теологии и религиоведения

М.О. Орлов

ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ РЕЛИГИЙ МИРА: БИБЛИЯ - СВЯЩЕННЫЙ ТЕКСТ ИУДАИЗМА

*Учебное пособие для бакалавров очной формы обучения
по направлению подготовки 033300 – Религиоведение*

Орлов М.О.

Вероучительные тексты религий мира: Библия - священный текст Иудаизма: учебное пособие для бакалавров очной формы обучения по направлению подготовки 033300 – Религиоведение

Учебное пособие содержит лекционные материалы и список рекомендуемой литературы по дисциплине «Вероучительные тексты религий мира». В пособии подробно рассматриваются исторически последовательное изложение священных текстов Иудаизма и Христианства. Для студентов и всех интересующихся вопросами текстологии священного писания.

Рекомендуют:

Научно-методическая комиссия философского факультета
Саратовского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского
Доктор философских наук, профессор В.А. Фриауф
(Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского)
Доктор философских наук, профессор Е.И. Беляев
(Саратовский государственный университет им.Н.Г. Чернышевского)
Доктор философских наук, профессор В.П. Рожков
(Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского)

Саратов
2014

Оглавление

БИБЛИЯ

БИБЛИЯ. ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКА ОТДЕЛЬНЫХ КНИГ БИБЛИИ.

1. Структура Библии.
2. Тора (Пятикнижие).
- Историко-критический анализ Пятикнижия.
3. Невиим (Пророки).
4. Ктувим (Писания).
5. Лингвистические проблемы и история библейского текста.
6. Проблемы литературного жанра Библии.
7. Основы библейского мировоззрения.

БИБЛИЯ. ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ.

1. Печатные издания на иврите.
2. Переводы.
 - 2.1. Древние языки.
 - 2.2. Современные языки. Виды переводов и техника перевода.

БИБЛИЯ. ТОЛКОВАНИЕ, ЭКЗЕГЕЗА И КРИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БИБЛИИ.

1. Талмудическая и средневековая экзегеза.
2. Научное исследование и критика Библии.
3. Исследование Библии еврейскими учеными в новое время.
4. Археологические изыскания в библейской науке.

БИБЛЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГЕ: ИУДЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛИИ

В Библии.

Имена.

Завет. Бог — вождь избранного Им народа.

Теологическая концепция.

Бог, природа, человек.

Атрибуты Бога.

В литературе эллинистического периода.

В Талмуде, Мидраше и раввинистической литературе.

В средневековой философии.

В каббале.

ЭСХАТОЛОГИЯ ИУДЕЙСКОГО МИРА: ОЛАМ ХА-БА

Эволюция библейских представлений об эсхатологии.

Эсхатология Талмуда и Мидраша и Каббалы.

МЕССИЯ В ШТУДИЯХ ИУДЕЙСКОЙ ТЕКСТОЛОГИИ

БИБЛИЯ. ВЛИЯНИЕ БИБЛИИ НА МИРОВУЮ И ЕВРЕЙСКУЮ КУЛЬТУРУ.

1. Влияние Библии на христианство.
2. Влияние Библии на ислам.
3. Влияние Библии на мировую литературу и искусство.
4. Влияние Библии на еврейскую культуру; современный Израиль.

ТАЛМУД

Поколения амораев.

Содержание трактатов Вавилонского Талмуда.

Содержание трактатов Иерусалимского Талмуда

Вавилонский Талмуд и Иерусалимский Талмуд: сравнительная характеристика.

Структура текста и его литературный характер.

Три основные структурные единицы, формирующие текст Талмуда.

Формирование и редакция Талмуда.

Савораи.

Версии и рукописи.

Сборник «Сридей Иерушалми»

Издания Талмуда.

Комментирование Талмуда.

Преподавание и изучение Талмуда.

Переводы Талмуда.

МИШНА

ТОСЕФТА

МИДРАШ

КОДИФИКАЦИЯ ЗАКОНА

УСТНЫЙ ЗАКОН

БИБЛИЯ. Еврейское Священное Писание не имеет единого названия, которое было бы общим для всего еврейского народа и применялось во все периоды его истории. Наиболее ранний и распространенный термин — ха-сфарим (книги). Евреи эллинистического мира употребляли это же название на греческом языке — $\tau\alpha\ \beta\iota\beta\lambda\iota\alpha$ — Библия, и оно вошло главным образом через свою латинскую форму в европейские языки. Термин сифрей ха-кодеш (священные книги), хотя и обнаружен только в еврейской средневековой литературе, по-видимому, иногда употреблялся евреями уже в дохристианский период. Однако это название встречается редко, так как в раввинской литературе слово сефер (книга) применялось, за небольшими исключениями, только для обозначения библейских книг, что сделало излишним приложение к нему каких-либо определений. В Мишне и других источниках мишнаитского периода часто встречается название китвей ха-кодеш (Священное Писание). Применение древнееврейского корня (писать) для обозначения библейской литературы имеет особый смысл. Оно подчеркивает, что речь идет о письменной форме — в противоположность устной, в которой передавалось учение мудрецов и раввинов до составления Мишны. Аналогично, слово микра (чтение), которое в тот же период стало тоже входить в употребление для обозначения Библии, говорит о том, что ее изучали, читая вслух. Оно свидетельствует также о публичном чтении, которое играло важную роль в

еврейской синагогальной литургии. Особенно широко этот термин был распространен среди евреев в средние века. Впоследствии стал также употребляться акроним Танах (), состоящий из первых букв названия трех разделов Библии (Тора, Невиим, Ктувим).

Слово Тора, являясь общепринятым названием первого раздела Библии, имеет более широкое значение Божественного откровения, закона и еврейского религиозного учения вообще; иногда оно применяется в раввинистической литературе для обозначения Библии в целом.

Ветхий завет — это чисто христианское название Библии. Оно употребляется для того, чтобы терминологически отделить еврейскую Библию от христианского Нового завета.

Термин «канон» в применении к Библии отчетливо указывает на замкнутый, не подлежащий изменению характер окончательной редакции Священного Писания, рассматриваемого как результат Божественного откровения. Впервые греческое слово «канон» по отношению к священным книгам применили первые христианские теологи, так называемые отцы церкви в 4 в. н. э. В еврейских источниках нет точного эквивалента этого термина, но заключающаяся в понятии «канон» концепция по отношению к Библии явно еврейская. Евреи стали «народом Книги», а Библия — залогом его жизнедеятельности. Заповеди Библии, учение и мировосприятие запечатлелись в мышлении и во всем духовном творчестве еврейского народа.

Канонизированное Писание безоговорочно принималось как истинное свидетельство национального прошлого, олицетворение реальности надежд и мечтаний. С течением времени Библия стала основным источником познания иврита и эталоном литературного творчества. Устный Закон, основанный на толковании Библии, раскрывал всю глубину и силу таящихся в Библии истин, воплощал и претворял в жизнь мудрость закона и чистоту морали. В Библии, впервые в истории, было канонизировано духовное творчество народа, и это оказалось революционирующим шагом в истории религии. Канонизация была сознательно воспринята христианством и исламом.

Безусловно, книги, входящие в Библию, ни в коем случае не могли отразить всего литературного наследия Израиля. В самом Писании имеются свидетельства о наличии обширной, впоследствии утерянной литературы; например, несомненно очень древними являются упоминаемые в Библии «Книга войн Господа» (Чис. 21:14) и «Книга Праведного» («Сефер ха-яшар»; ИбН. 10:13; II Сам. 1:18). Правда, в ряде случаев одно и то же произведение, возможно, упоминалось под разными названиями, а слово сефер могло обозначать лишь раздел книги, а не книгу в целом. Имеются основания предполагать, что существовали многочисленные другие произведения, о которых Библия и не упоминает. Сама концепция создания канона Писания предполагает длительный процесс отбора произведений, на которых он основан. Святость была необходимым условием

канонизации той или иной книги, хотя и не всё, что считалось священным и плодом Божественного откровения, было канонизировано. Некоторые произведения сохранились лишь благодаря своим литературным достоинствам. Очень важную роль сыграли, вероятно, школы писцов и священнослужителей, которые, с присущим им консерватизмом, стремились передавать из поколения в поколение основные изучаемые тексты. Затем сам факт канонизации заставлял чтить включенную в канон книгу и способствовал тому, что благоговение к Священному Писанию было увековечено.

БИБЛИЯ. ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ И ХАРАКТЕРИСТИКА ОТДЕЛЬНЫХ КНИГ БИБЛИИ.

1. Структура Библии. Еврейская Библия, как уже отмечалось, состоит из трех разделов, называемых на иврите Тора (), Невиим () и Ктувим ().

Деятельность Эзры в 5 в. до н. э. способствовала широкому распространению Торы среди последующих поколений. Вошло в обычай, для удобства, писать ее на пяти отдельных свитках (но только для нелитургического употребления). В раввинистической литературе эти свитки получили название Хамешет сифрей Тора (Пять книг Торы; в русской традиции Пятикнижие). Каждую из этих книг принято обозначать по ее начальному или по первому значимому слову в ее тексте на иврите: Брешит, Шмот, Ва-икра, Бе-мидбар, Дварим. В русском переводе

Пятикнижия, в соответствии с Септуагинтой (см. Библия. Издания и переводы) и Вульгатой, эти книги называются: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие. В названии отражено, в некоторой мере, и содержание этих книг. Второй раздел Библии, известный под названием Невиим («Пророки»), впоследствии был расчленен на «Ранних пророков» и «Поздних пророков». К первому подразделу относятся повествовательные исторические труды — книги Иехошуа бин-Нуна, Судей, Самуила (I и II) и Царей (I и II). Ко второму — в основном поэтические произведения: книги пророков Исая, Иеремии, Иехезкеля и двенадцати «малых» пророков: Хошеа (Осия), Иоэля (Иоиль), Амоса, Овадии (Авдий), Ионы, Михи (Михей), Нахума (Наум), Хаваккука (Аввакум), Цфании (Софония), Хаггая (Аггей), Зхарии, Малахи. Общепринятый эпитет «малый» в связи с этими двенадцатью пророками указывает исключительно на размеры книг, а не на оценку их содержания или значения. Ктувим (Писания, или Агиографы — греческое *αγιος*, святой; *γραφω*, пишу) — третий раздел Библии. В нем представлена весьма разнообразная литература: литургическая поэзия — Псалмы и Плач Иеремии; светская любовная поэзия — Песнь Песней; поучительная литература — Притчи Соломона, Иов и Экклесиаст; исторические труды — Руфь, Хроники, Эзра, Нехемия (Неемия), Эсфирь; рассказы о чудесах и апокалиптических откровениях — книга Даниэля.

Деление Писания не является итогом классификации книг по их содержанию или

литературному жанру, а результатом исторического процесса.

2. Тора (Пятикнижие). Следует четко различать литературу, служившую источником для составления Торы, от книг Торы как таковой. Материал, вошедший в состав Пятикнижия, имел сложнейшую историю, не все детали которой изучены. Несомненно, что большая часть его — весьма древнего происхождения и почиталась как священная в очень ранний период. Традиция, приписывающая Моисею авторство всей Торы, опирается, в первую очередь, на Второзаконие (31:9–12, 24), где рассказывается о том, что Моисей записал Тору. Однако возможно, что речь здесь идет лишь о песне, включенной в следующую 32 главу Второзакония. Сама Тора не содержит прямого указания, что ее автором был Моисей: он завещает народу лишь правовые и ритуальные предписания. Слово Тора означает учение и никоим образом не ограничивается законами. И, действительно, сочетания слов «Моисеева Тора» нет в Пятикнижии.

Важным событием в истории канонизации Пятикнижия была неожиданная находка в 622 г. до н. э. книги Торы, как это описывается в II Ц. (22–23) и II Хр. (34:14–33).

Подлинность и авторитет найденной книги были сразу признаны первосвященником и царем Иошияху. Тора была зачитана на общенародной торжественной церемонии и провозглашена обязательным Заветом. Весьма вероятно, что она содержала ядро Второзакония и

что описанная церемония являлась формальным актом канонизации этой книги и началом формирования Пятикнижия.

Вплоть до 444 г. до н. э. в Библии нет сведений о публичном чтении Торы. В указанном году оно было совершено Эзрой (Нех. 8–10) на великом собрании народа в Иерусалиме, происшедшем приблизительно через 150 лет после разрушения Первого храма и спустя 50 лет после того, как началось возвращение евреев из вавилонского пленения. В этом контексте Тора именуется книгой закона Моисеева, который заповедал Господь Израилю (Нех. 8:1). По-видимому, систематическое собирание текстов Торы, их оформление и хранение, — хотя еще не в окончательной редакции, — а также канонизация структуры Пятикнижия относятся к периоду вавилонского пленения.

Пятикнижие (— хамишша хумшей Тора, буквально пять разделов Торы, — хамешет сифрей Тора, буквально Пять книг Торы, или — хуммаш), так называемый Моисеев закон (см. Моисей), — пять первых книг канонической еврейской Библии (Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие), в совокупности образующие ее первую часть — Тору в узком смысле (в более широком смысле Тора означает Библию в целом, а иногда Божественное откровение, еврейский религиозный закон вообще). Деление на пять книг, осуществленное задолго до разрушения Второго храма, возможно, продиктовано техническими

соображениями (например, размерами свитков, чтобы они были удобны для чтения), однако не было механическим. Так, книга Бытие обладает содержательной целостностью (история евреев как семьи, а не как народа), книга Исход имеет пролог и эпилог (1:1–7; 40:36–38), отделяющие ее от других книг, книга Левит посвящена священническому законодательству, а в основе книги Числа — скитания израильтян по пустыне после исхода.

Русские названия книг Пятикнижия — перевод греческих названий, в то время как в еврейской Библии книги названы по первым значимым словам, соответственно: Брешит («В начале»), Шмот («Имена»), Ва-икра («И воззвал»), Бе-мидбар («В пустыне»), Дварим («Слова»). Такой способ называния практиковался в Месопотамии с древнейших времен и потому можно предположить, что это — изначальные названия книг Пятикнижия. Однако существовали и другие названия. В Мишне книга Левит также называется Торат коханам («Законодательство кохенов»; Мег. 3:5), книга Числа — также Хуммаш ха-пкудим (буквально «Пятая часть исчисленных»; Иома 7:1 и др.), а книга Второзаконие — также Мишне Тора («Повторный закон»; Сиф. Втор. 160; ср. Втор. 17:18).

Впервые о публичном чтении священного текста «Книги Торы» упоминается в Библии в связи с реформой Иошияху (622 г. до н. э.; II Ц. 22–23; II Хр. 34:14–33). Контекст, в котором упоминается «Книга Торы», позволяет предположить, что речь идет не о Пятикнижии

в целом, а лишь об одной из его книг — Второзаконии. Точно так же, когда в литературе периода пленения вавилонского говорится о «Книге Торы» или «Книге Моисея», контекст свидетельствует о том, что подразумевается книга Второзаконие (ср. ИбН. 1:8 с Втор. 17:19–20; ИбН. 8:32, 34 с Втор. 27:8 и 31:11–12; ИбН. 23:6 с Втор. 5:29 и 17:20; II Ц. 14:6 с Втор. 24:16). Четыре другие книги Пятикнижия были канонизированы, по всей видимости, во времена Эзры и Нехемии. «Книга Торы (Моисеевой)», введенная Эзрой (Нех. 8:1–3) в дополнение к Второзаконию (ср. Нех. 13:1–2 с Втор. 24:4 и др.), включала также тексты, известные нам из книги Левит (ср. Нех. 8:14–15, 186 с Лев. 23:39 и след.) и книги Числа (ср. Нех. 10:38–39 с Чис. 15:20 и 18:8 и след.). В самом Пятикнижии название «Книга Торы» встречается только во Второзаконии и всегда подразумевает само Второзаконие. Лишь после того, как Пятикнижие составило единый корпус с четырьмя остальными книгами, название «Книга Торы» стало относиться ко всему этому корпусу.

Согласно традиционному взгляду, Пятикнижие, то есть собственно Тора в узком смысле, представляет собой единый документ Божественного откровения, с начала и до конца записанного самим Моисеем. Исключением являются последние восемь стихов Второзакония (где рассказывается о смерти Моисея), относительно которых существуют два мнения: первое — и эти стихи также были продиктованы Богом и записаны Моисеем; второе — были дописаны Иехошуа

бин Нуном (ББ. 15 а). Каким способом Бог сообщил Моисею текст Пятикнижия, невозможно постичь разумом, а человеческий язык способен только выразить сам факт откровения, а не его сущность. В Чис. 12:6–8 указывается, что способ, каким Бог общался с Моисеем, отличен от того, каким все другие пророки (см. Пророки и пророчество) получали Его откровение: других пророков в эти мгновения покидали реальные человеческие чувства, и только Моисею откровение было дано, когда он находился в полном сознании, «устами к устам... и явно, а не в гаданиях...» (Чис. 12:8); более того, «и говорил Господь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33:11). Но весь этот присущий человеческому языку антропоморфизм — лишь метафора, без помощи которой невозможно говорить о таинстве откровения Моисею.

Традиционный иудаизм отвергает историко-критический подход к Пятикнижию и научно-филологический анализ текста. Масоретский текст (см. Масора) принимается как единственная авторитетная и авторизованная версия Пятикнижия (хотя и допускается, что в этот текст могли вкрасться незначительные описки). Об установлении законоучителями господствующего чтения рассказывает мидраш: «в Храме были найдены три свитка; в одном из них было написано так: [...], а в двух других — так: [...]; законоучители отвергли чтение первого свитка и приняли чтение двух других, и в конце концов единый согласный текст был передан в храмовые архивы» (Сиф. Втор. 356). Особая

коллегия, состоявшая на храмовом содержании, периодически проверяла текст (ТИ. Шк. 4:3, 48 а). С великим прилежанием и любовью к своему делу последующие поколения переписчиков заботились о точном воспроизведении оригинала. Во избежание возможных ошибок при копировании текста были разработаны детальные правила для переписчика (см. Софрим). Исследование библейских текстов, обнаруженных среди Мертвого моря свитков, которые на тысячу лет старше стандартного масоретского текста, установленного в 10 в. Ахароном Бен-Ашером, подтвердило его аккуратность и показало неправомерность многочисленных «поправок», предложенных за последние два века.

Историко-критический анализ Пятикнижия. Содержание Пятикнижия отражает историю еврейского народа от ее начала до смерти Моисея. В этот период Бог открылся патриархам и заключил с ними Завет; Он освободил Свой народ от египетского рабства и дал ему Свой Закон на горе Синай; Он привел народ Израиля в Землю, обетованную праотцам — Аврааму, Исааку и Иакову. Пятикнижие базируется на многовековой устной, а возможно, частично письменной традиции, включающей в себя элементы различных фольклорных жанров, правовых и сакральных установлений и т. п. Однако в Пятикнижии эта традиция опосредована рядом письменных источников, результатом компиляции и взаимной адаптации которых и является этот литературный корпус.

Основные усилия исследователей Пятикнижия были изначально сконцентрированы на проблеме происхождения этого текста. Нет сомнения, что Пятикнижие формировалось постепенно на протяжении поколений на основе более древних текстов и устных традиций. Вместе с тем Пятикнижие образует структурно-мировоззренческое целое, в центре которого стоит «священная история» еврейского народа. Историческая концепция Пятикнижия не имеет параллелей в литературе древнего Ближнего Востока; для этой концепции характерно внимание к причинно-следственным связям событий на протяжении длительных периодов и усмотрение в этих связях реализации Божественного провидения. Эта концепция определяет отбор материала и структуру повествования Пятикнижия. Отсюда уникальность характера этой истории — истории процесса, в ходе которого евреи стали народом, становления геополитической сущности «народ Израиля». Этот процесс представлен как проявление воли Творца, и лишь благодаря ей евреи стали народом.

Структурно книги Исход, Левит и Числа образуют три больших повествовательных блока: от египетского рабства до дарования Торы в Синае (Исх. 1–18); дарование Торы и данные Израилю законы (Исх. 19 – Чис. 10); от событий в Синае до вручения Богом израильтянам в Моаве Земли обетованной (Чис. 11–36). Таким образом, описание дарования Торы и связанные с этим культовые и правовые установления (2-я часть

книги Исход, вся книга Левит и 2-я часть книги Числа) составляют количественно большую часть и смысловой центр Пятикнижия. Итак, общая структура Пятикнижия состоит как бы из введения (книга Бытие), главного повествования (Исход, Левит, Числа), в котором выделяется основной повествовательный блок, и заключительной речи (Второзаконие).

Согласно распространенной в современной науке гипотезе, выдвинутой Ю. Вельхаузенем, в основе Пятикнижия лежат четыре основных письменных источника, которые исследователь условно назвал Яхвист (Jahwist, сокращенно J), Элохист (Elohist, сокращенно E), Девтерономист (Deuteronomist, то есть связанный со Второзаконием; сокращенно D) и жреческий кодекс (Priestercodex, сокращенно P). Предложения некоторых исследователей постулировать дополнительные источники не нашли поддержки среди библеистов. В основе выделения четырех вышеуказанных источников лежат лингвистические и содержательные критерии.

J и E различны в наименовании Бога: Яхве (принятая огласовка тетраграмматона) — в J, Элохим (Бог) — в E. Это различие — не формальное, а связано с интерпретациями истории еврейской религии. Согласно J, Бог Израиля, Яхве, почитался уже во времена Эноха (Быт. 4:26), согласно E, это имя Бога Израиля было впервые возведено лишь Моисею из неопалимой купины (Исх. 3:6 и след.). P (жреческий кодекс), принимая концепцию E, формулирует ее эксплицитно: «Являлся Я

Аврааму, Исааку и Иакову как Эль Шаддай; а с именем Моим Яхве не открывался им» (Исх. 6:3). В дополнение к этому Р рассматривает откровение на горе Синай как великий религиозный перелом между эпохой патриархов и эпохой Моисея и потому не допускает существования законосообразного культа (жертвоприношений) до Синайского откровения. Наконец, источник D представляет собой прощальное обращение Моисея в виде автобиографии (Втор. 1–31).

Различие между J и E в наименовании Бога с наибольшей очевидностью прослеживается в книге Бытие. В последующих книгах Пятикнижия это различие проследить гораздо труднее, так как после рассказа о том, как Бог открыл Свое подлинное имя (книга Исход), в E используется и тетраграмматон. В ряде случаев, когда четкое различие между J и E невозможно или спорно, ученые говорят об источнике JE. Дополнительная трудность в различении J и E вызвана тем, что компилятор стремился согласовать эти два источника и сплавить их в единое целое. Компиляция J и E приводит к повторам и непоследовательностям в книге Бытие, например, к двойным версиям событий; так, Авимелех дважды совершает одну и ту же ошибку: один раз в отношении Сарры (Быт. 20, источник E), второй — в отношении Ревекки (Быт. 26, 11, источник J), дважды заключает союз: один раз с Авраамом (Быт. 21:22–33), второй — с Исааком (Быт. 26:26–33). J и E различно именуют Иакова (Иаков — в J, Исраэль — в E). Обнаруживаются и определенные различия в

религиозных представлениях: J представляет общение между Богом и патриархами как непосредственный контакт, E тяготеет к представлению, что Бог обращался к патриархам при помощи снов или ангела-посредника (Быт. 20:3 и следующие; 28:12; 31:11–13 и т. п.).

Выделение источника Р менее сложно, так как ему присущи характерный стиль и словоупотребление (например, толдот — родословие; бе-‘эцем ха-иом ха-зе — в этот самый день; эрец мегурейхем — страна их обитания; ахузза — владение и т. п.). К источнику Р следует отнести: Быт. 1:1–2:3; 5:1–32; 6:9–22; 7:6–9; 9:1–17; 11:10–22; 17:1–27; 25:1–18; 28:1–9; 36:1–43; Исх. 1:1–7; 6:1–30; 12:1–20, 43–51; 35–40; книга Левит (целиком); Чис. 1:1–10:28; 13–19; 26–36. Как уже отмечалось, источник Р утверждает, что Бог впервые открыл Свое подлинное имя лишь Моисею (Исх. 3:6 и след.), и поэтому описывает эпоху патриархов как период, когда не существовало законосообразного культа. По этой причине версия потопа, содержащаяся в Р, иногда исключает различие между чистыми и нечистыми животными (Быт. 6:19–20), которое проводится в J. Обряду обрезания и субботе в Р отведено центральное место (Быт. 2:1–3; 17:1 и след.; Исх. 12:44, 48; 16:1 и след.; 31:12–17; 35:1–3 и др.). Не удивительно, что жреческий кодекс ставит во главу угла ритуалы, в которых находят свое практическое выражение особенности народа Израиля. Согласно Р, обрезание, суббота и радуга в облаках (Быт. 9:1–17) — совокупность символов Завета, заключенного Богом с человечеством и

праотцами еврейского народа. Фактически, все тексты книг Бытие, Исход и Числа, восходящие к Р, как и вся книга Левит, подчеркивают святость Израиля и его религиозно-общественных институтов. В центре внимания Р — скиния и все, связанное с нею. Интерес к культу настолько доминирует, что, в отличие от JE, Р не упоминает теофанию на горе Синай и заключение Завета между Богом и народом Израиля, однако описывает теофанию во время освящения скинии (Лев. 9:24), символизирующую снисхождение на Израиль Шхины (Божественного присутствия). Материал, относящийся к Р, содержит законы, касающиеся святости и ритуалов (жертвоприношений — Лев. 1–10; ритуальной чистоты — Лев. 11:16; праздников и торжественных дней — Лев. 23; Чис. 28–29; субботнего и юбилейного годов — Лев. 25; святости земли — Чис. 32 и т. п.). Хотя Р излагает лишь события после исхода и не освещает сотворение мира, Ноев завет (см. Ной и Ноевых сынов законы), Завет Авраама и сам Исход, — все эти события находят отражение в священных установлениях Израиля, приведенных в Р: суббота, запрет употребления крови в пищу, обрезание и пасхальное жертвоприношение (см. Песах). В тех случаях, когда Р трактует гражданские и семейные установления (Лев. 18, 20; Чис. 27, 36), они выступают в качестве законов, гарантирующих сохранение святости страны и семьи.

Источник D с литературной точки зрения представляет собой цельное произведение — прощальное слово Моисея (Втор. 1–31), с характерным стилем и

специфическими фразеологическими оборотами, которые, вместе с идейной установкой Второзакония, оказали сильное влияние на редактора книг Ранних пророков (книга Иехошуа бин Нун, Судей Израилевых книга, I и II Самуил, I и II Царей), а особенно — на редактора книг Царей и Иеремия. Источник D позволил установить относительную датировку источников Пятикнижия.

В 1805 г. В. В. М. Л. де Ветте выдвинул концепцию, признанную затем большинством исследователей, согласно которой по форме и содержанию книга Второзаконие (в терминах концепции Вельхаузена — источник D) отражает эпоху правления иудейских царей Хизкияху и Иошияху. За основу де Ветте принял упомянутый выше рассказ из II Ц. 22–23 о том, что в царствование Иошияху в Храме была найдена «Книга Торы», описание содержания которой позволяет заключить, что это была книга Второзаконие. Доказательством принадлежности D этой эпохе служит тот факт, что Второзаконие — единственная книга Пятикнижия, где излагается требование централизованного отправления культа и содержатся основанные на этом законы. Известно, что именно Хизкияху провел революционную реформу, централизовав культ Бога Израиля в Иерусалимском храме (II Ц. 18:4), из чего можно заключить, что эти законы кристаллизовались в царствование Хизкияху и были письменно зафиксированы в «Книге Торы» в правление Иошияху. Наряду с централизацией культа

есть еще два основания, по которым D следует датировать этим периодом. Во-первых, литературный стиль, характерный для D, не встречался до царствования Иошияху, а начиная с этого времени стал доминирующим в библейской литературе. Во-вторых, Второзаконие имеет типичную для Ассирии (см. Месопотамия) 8–7 вв. до н. э. структуру договора между владыкой и вассалом (историческое введение, условия договора, обязательства сторон, благословения в случае соблюдения договора и проклятия за его нарушение); это сходство прослеживается также и на уровне фразеологических оборотов.

На основании датировки D устанавливается библейская хронология: тексты, допускающие децентрализованный культ (Исх. 20:24–26), должны относиться к периоду, предшествующему правлению Хизкияху и Иошияху, а тексты, в которых отражен централизованный культ, — к периоду их царствования. Согласно этому критерию, J и E древнее D. Более точная датировка JE основывается на их содержательных и формальных особенностях.

Источники J и E рассматривают национально-религиозное бытие народа Израиля в стране Израиля как реализацию обещаний, данных Богом патриархам, и исполнение того, что Он возвестил Моисею. Обещание Бога дать Ханаан во владение потомкам патриархов (книга Бытие), равно как и Его обещание сделать потомство патриархов великим, то есть многочисленным и победоносным народом, становится реальностью в

эпоху царства Давида и Соломона (так называемое Объединенное царство), с распадом которого реальность совершенно меняется. Именно в царствование Давида границы еврейского государства достигали Евфрата (II Сам. 8:3; I Хр. 18:3; ср. I Ц. 5:1, 4), как то было обещано Аврааму (Быт. 15:8); в этот период Израиль господствовал над «народами и племенами», как было предсказано в благословении Исаака Иакову (Быт. 27:29) и Иакова — своим сыновьям (Быт. 49:10). Обещание потомства, многочисленного, как морской песок (Быт. 22:17 и др.), прямо упоминается в I Ц. 4:20 при описании царства Соломона. Хотя частично такие выражения и могут восходить к предшествующему периоду, они более понятны в связи с эпохой военно-политического величия еврейского государства.

В отличие от JE, источник D не содержит упоминаний о величии Израиля и его господстве над другими народами. В этот период еврейский народ хорошо сознает, что он — «малочисленнее всех народов» (Втор. 7:7), и потому «величие» Израиля, согласно Второзаконию, — в законах и установлениях и в его близости Богу (Втор. 4:6–8), а не в многочисленности, мощи народа и обширности территории. Второзаконие требует уважения к правам других народов и предостерегает от попыток овладеть их землями. Так, отказ израильтян от завоевания Аммона объясняется не трудностью завоевания (как в Чис. 21:24), а тем, что эта земля была дана в удел потомкам Лота (Втор. 2:19), то есть принадлежит аммонитянам по праву.

В целом датировка JE ранним царским периодом является несомненной: аллюзии на эту эпоху обнаруживаются большей частью в страте J книги Бытие, но литературное и хронологическое соотношение между J и E (в особенности в книгах Исход и Числа) нуждается в дальнейшем исследовании, поэтому отнесение всего корпуса JE ко времени Объединенного царства условно.

Де Ветте, датировавший D временем правления Хизкияху и Иошияху, считал Второзаконие хронологически самой поздней частью Пятикнижия. Однако Вельхаузен выдвинул теорию, согласно которой P (жреческий кодекс) возник позднее D в жреческих кругах Второго храма (руководивших еврейским обществом в период отсутствия своего царя). Эта точка зрения хорошо согласуется с его концепцией развития еврейской религии от поклонения силам природы к идее транснатуральной Божественной силы: в рамках этой концепции P образовывал высшую и заключительную точку эволюции религии Древнего Израиля. Против этой концепции выступил И. Кауфман, который, не будучи связан позитивистской концепцией религиозной эволюции и располагая накопившимся к этому времени более широким сопоставительным материалом, во многом опроверг аргументацию Вельхаузена. Кауфман показал, что P не находит удовлетворительного объяснения на фоне действительности, существовавшей в эпоху Второго храма. Дальнейшее исследование литературы древнего Ближнего Востока окончательно выявило ошибочность концепции Вельхаузена: в

Месопотамии, у хеттов и в Угарите были обнаружены тексты, содержащие детальные инструкции относительно отправления культа, проведения религиозных церемоний и т. п., аналогичные библейским.

Для объяснения характерного для P сакрального подхода к еврейской истории нет необходимости постулировать отсутствие политической независимости и теократическое устройство общества и, как следствие, датировать P столь поздней эпохой. P содержит ряд свидетельств своего древнего происхождения. Так, Завет с Авраамом в P сопровождается обещаниями типа «Я сделаю тебя отцом множества народов» и «цари произойдут от тебя» (Быт. 17:4–6; ср. 28:3; 35:11; 48:4). Подобные обещания гораздо более соответствуют реальности времени Объединенного царства, чем той, что существовала в эпоху после пленения вавилонского. В центре правовых установлений P находится скиния и все, что связано с ее строительством и отправлением в ней культа. Все это, однако, обретает смысл лишь благодаря Божественному присутствию в среде Израиля, то есть в святилище. Если убрать Божественное присутствие, P в целом утратит свой смысл: не только богослужение должно прекратиться, но и законы, относящиеся к социальной сфере, утратят силу. Так, законы о городах-убежищах предполагают наличие первосвященника (Чис. 35:25); законы о войне невыполнимы, если в ней не принимают участие жрецы, шествующие впереди и трубящие в священные трубы (Чис. 31:6; ср. 10:9); закон о проверке подозрений в

супружеской неверности невозможно применять без святилища (Чис. 5:11 и след.), и т. п. Эти законы не предполагают существования теократии, характерной для эпохи Второго храма (как считал Вельхаузен). Иудея в эту эпоху не вела войн, и ее лидеров не назначала конгрегация (адат Исраэль). Реальность, отраженная в Р, гораздо более соответствует древнему периоду еврейской истории, описываемому в повествовательных разделах Библии. Так, Саул и Давид ведут свои военные кампании в соответствии с предписаниями, полученными при помощи урим (см. Урим и туммим); священные войны сопровождаются звуками труб (ИбН. 6; Суд. 7:18), жрецы участвуют в походах (ИбН. 6; Суд. 10:28 и след.; I Сам. 4), а добыча доставляется в святилище (ИбН. 6:24; II Сам. 8:11; II Ц. 12:19; ср. Чис. 31:50–54). Из этих и других примеров можно заключить, что правила святости и табу, стоящие в центре Р, — не продукт теологических умозрений жреческих кругов сравнительно поздней эпохи, а отражение реальной практики, существовавшей в домонархический и раннемонархический период. Более точная датировка Р весьма затруднительна: этот источник содержит законы, священные традиции и генеалогические списки как домонархического, так и монархического периодов. По всей видимости, кристаллизация Р длилась несколько столетий. Согласно мнению большинства ученых, Р и JE редактировал один человек, который жил не ранее, чем сформировались J и E (10–9 вв. до н. э.). Но поскольку в Р не обнаруживается влияния D, он не может быть датирован позднее 7 в. до н.

э. Поздняя датировка Р исключается также в свете новейших исследований языка и стиля этого источника, которые установили, что язык Р древнее языка книги Иехезкель, — переходного от языка литературы Первого храма к литературе Второго храма. При сравнении Р и D заметна подчеркнутая сакральность обоснования законов в первом.

Из сказанного видно, что четыре основных источника Пятикнижия отличаются не столько традициями, сколько различными интерпретациями единой исторической и правовой традиции. Некоторые исследователи даже постулируют существование древнего письменного источника, из которого развились JE, Р и D. Несомненно, что такие повторяющиеся темы, как обещание, данное Богом патриархам, исход, Моисеев закон и Завет у горы Синай, поселение в Земле обетованной, относятся к древнему священному преданию, сформировавшемуся еще в домонархический период. Выдвигалось предположение, что это предание, служившее своего рода национальной идеологией, регулярно пересказывалось в священных городах Древнего Израиля, в первую очередь, в северном религиозном центре Шхеме, где Иехошуа бин Нун заключил с Богом Завет (ИбН. 24) и где проводились различные религиозные церемонии (Втор. 27; ИбН. 8:30–35). Пересказы событий прошлого в Иехошуа бин Нуне 24 и Второзаконии 26:5–9 – обещание Бога дать Ханаан потомкам патриархов, порабощение Израиля в Египте, чудесное избавление от ига и, наконец, приход в Землю

обетованную — могут быть приняты как свидетельства в пользу такого предположения.

Концепция источников как авторских произведений, позволяющих сделать заключения относительно мировоззрения, личности, стиля и времени деятельности составителя, была подвергнута критике вследствие расширения и углубления понимания сущности литературы древнего Ближнего Востока. Выяснилось, что к этой литературе неприменимы понятия литературного сочинения и авторства в современном смысле. Древнее литературное произведение — особенно анонимное — содержит в себе устные и (или) письменные традиции, которые были известны сочинителю; он ставил своей целью представить читателю не собственную концепцию, а древние традиции, которые он оформил и добавил собственные замечания. Более того, в рамках тех же источников (J или E) соседствуют друг с другом произведения различных типов — повествования, своды законов, генеалогии и т. п., каждый из которых создан в особой, отличной от других «мастерской». Этот подход был сформулирован в исследованиях Германа Гункеля, а затем — Гуго Гроссмана и получил название критики форм. Критика форм не отвергает теорию источников, а стремится проникнуть глубже путем их анализа с целью выделения стоящих за ними письменных и устных традиций различных периодов и различных общественных кругов. Эти традиции играли важную роль в жизни общества и строились в соответствии с постоянными моделями,

исследование которых предположительно позволяет идентифицировать круги общества (например, жречество, пророки, мудрецы и т. п.) и общественные условия, которые вызвали к жизни данную традицию, то есть «мастерскую», где было создано произведение.

Метод выделения традиций, стоящих за источниками Пятикнижия, и поиск их «мастерских» в культовой сфере получил широкое распространение после исследований фон Рада повествовательного цикла об исходе. Он пришел к выводу, что этот цикл является самостоятельной единицей, детерминированной культовой практикой общества, то есть пасхальной жертвой. Фон Рад предположил аналогичную детерминацию повествований о Земле обетованной, которые, согласно этой концепции, концентрируются вокруг принесения первых плодов на алтарь Бога и возносимой земледельцем молитвы. Земледелец благодарил Господа за то, что Он даровал страну народу Израиля, и связывал это дарование с уходом Иакова в Египет и с исходом Израиля оттуда.

См. также Израиль. Земля Израиля (Эрец-Исраэль). Исторический очерк. Религиозная и культурная жизнь в эпоху Первого храма. Литературное творчество.

Пятикнижие самаритянское, древнееврейский текст Пятикнижия, используемый самаритянами. Написано палеоеврейским письмом. Первое знакомство европейских исследователей с этим Пятикнижием относится к 1616 г., когда Пьетро делла Балле привез в Европу приобретенную им в Дамаске рукописную копию

(первое печатное издание — в составе Парижской многоязычной Библии, 1629–45 гг.). Началась дискуссия исследователей Библии о сравнительных достоинствах самаритянского и масоретских текстов Пятикнижия. Наиболее полный сравнительный анализ осуществил Г. Ф. В. Гезениус в труде «О происхождении самаритянского Пятикнижия» (на латинском языке; 1815 г.). Гезениус доказал, что масоретский текст ближе к оригиналу, чем самаритянский. Последний всегда предпочитает более простые слова там, где первый дает архаическую или сложную форму. Традиционное произношение, сохраняемое при чтении самаритянами Пятикнижия, обнаруживает близость к языку Мертвого моря свитков. Наиболее значительное текстуальное отличие самаритянского Пятикнижия от масоретского — вставка после Исх. 20:14 (и Втор. 5:18) длинного отрывка, представляющего собой главным образом стихи Втор. 27:2–7 (27:3 не полностью, 27:4 с изменением) и 11:30. Нет сомнения, что это сознательное видоизменение текста, которое вместе с рядом других, менее значительных изменений призвано подтвердить утверждение самаритян, что гора Гризим близ Шхема — «избранное место», то есть место центрального святилища. Большинство исследователей сходятся на том, что самаритянское Пятикнижие существовало уже в 3 в. до н. э.

3. Невиим (Пророки). Существование книг Торы послужило стимулом для собирания и упорядочения пророческой литературы. Устойчивая традиция,

многократно повторенная в раввинских источниках, рассматривает Хаггаю, Зхарию и Малахи как последних пророков, со смертью которых прекратилось божественное вдохновение: «дух Божий удалился от Израиля» (Санх. 11a). Действительно, отсутствие пророчеств рассматривалось как одно из явлений, характеризовавших период Второго храма, в противоположность Первому. Возвращение из вавилонского пленения привело к кратковременному оживлению пророческой деятельности. Однако восстановление Храма не оправдало мессианских надежд и чаяний, и пророческое движение вскоре заглохло.

Традиция, объявляющая пророческий канон завершенным к концу персидского владычества, то есть к 323 г. до н. э., подтверждается рядом фактов. Показательно, что две книги Хроник, вошедшие несколько позднее в состав Ктувим, не заменили и не дополнили книг Самуила и Царей в разделе Невиим, которые представляют собою исторические книги, описывающие тот же период и почти те же события. Это объясняется, по-видимому, тем, что время их канонизации совпало. Точно так же принадлежность книги Данииля (его вполне можно причислить к пророкам) к разделу Ктувим была бы необъяснима, если бы канонизация Невиим произошла в эллинистический период. Отсутствие в Невиим греческих слов и каких-либо упоминаний о падении Персидской империи и переходе Иудеи под власть греков также подтверждают,

что этот раздел Библии был канонизирован к 323 г. до н. э.

4. Ктувим (Писания). Третий раздел Библии состоит из книг, весьма отличающихся друг от друга как по форме и стилю, так и по содержанию и по выраженным в них воззрениям. Большая часть этих книг была, несомненно, написана еще во времена пророков, и некоторые из них, в качестве отдельных произведений, были канонизированы в сравнительно ранний период. Они не были включены в Невиим, ибо скорее воспринимались как плод человеческого, нежели божественного вдохновения, или же не были сочтены подходящими по идеологическим или историко-философским соображениям. К ним относятся такие произведения, как Псалмы и Притчи. Книги Эзры и Нехемии, Хроник и Данииля были, вероятно, написаны слишком поздно, чтобы быть включенными в Невиим, хотя так же, как и книга Иова, они несомненно рассматривались как канонические уже поколением, жившим в период, предшествовавший разрушению Второго храма (Иома 1:6). С другой стороны, имеется много данных о том, что Ктувим в целом и некоторые из книг этого раздела не были окончательно включены в канон еще в начале 2 в. н. э.

Имеются и другие доказательства позднего происхождения некоторых Ктувим. Так, например, Песнь Песней содержит два греческих слова; греческие слова имеются также в книге Данииля. Экклесиаст носит некоторый отпечаток греческого и персидского влияния.

Бен-Сира (около 180 г. до н. э.; см. Бен-Сиры Премудрость), которому были хорошо знакомы все другие библейские книги, не упоминает книги Данииля и книги Эсфирь. Последняя, по-видимому, не была принята Кумранской сектой (среди рукописей, найденных в Иудейской пустыне, до сих пор не обнаружено ни единого отрывка из этой книги; см. Кумран; Мёртвого моря свитки).

5. Лингвистические проблемы и история библейского текста. Книги Библии написаны на иврите. Лишь около половины книги Данииля (2:4–7:28) и части книги Эзры (4:8–6:18; 7:12–26) написаны по-арамейски; два арамейских слова имеются в Бытии (31:47) и один стих на арамейском языке — в Иеремии (10:11). В языке Библии отразился длительный, охватывающий сотни лет, период в жизни общества. В течение этого периода иврит прошел различные стадии развития. Поэтому в исследовании Библии проблема языка очень сложна и неотделима от более обширного комплекса исторического развития, а также формирования библейской литературы. В общем, поэтические тексты, включенные в исторические книги, донесли до населения наиболее ранние слои языка (Быт. 49; Исх. 15; Чис. 23–24; Втор. 32–33; Суд. 5). С другой стороны, язык книг, написанных после вавилонского пленения (Хаггай, Зхария, Малахи, Экклесиаст, Хроники, Эзра, Нехемия и Даниэль), имеет некоторые черты, характерные для послебиблейского иврита.

В средневековых списках еврейской Библии и в печатных изданиях вплоть до нашего времени текст, как правило, состоит из трех элементов: согласные (консонанты), огласовочные знаки (диакритика) и литургическая кантилляционная нотация. Два последних элемента были изобретены масоретами (см. Масора), а консонантный текст сложился постепенно в результате весьма сложного процесса, начавшегося еще в глубокой древности. Невозможно восстановить полностью историю эволюции текста еврейской Библии от времени создания той или иной отдельной книги до первых известных текстуальных свидетельств (около 300 г. до н. э.). Во Второзаконии (17:18–19) содержится предписание царю иметь при себе «список закона» (копию) для постоянного изучения и проводить регулярные публичные чтения по официальному тексту, который хранится в центральном святилище. Это дает возможность предположить существование записанного текста по крайней мере части Торы до завершения канона Пятикнижия.

До обнаружения свитков Мертвого моря в Кумране свидетельства в пользу существования (вплоть до 1 в. н. э.) различных вариантов библейских текстов ограничивались, в основном, разночтениями в самаритянском Пятикнижии и в Септуагинте. Последняя, очевидно, была переведена с источника на иврите, отличавшегося от дошедших до населения еврейских традиционных текстов. Свидетельства этого рода содержатся также в найденных в апокрифических книгах

цитатах из Священного Писания (см. Апокрифы и псевдоэпиграфы) и в раввинской литературе, описывающей деятельность софрим (писцов) по исправлению текста, хотя и весьма незначительному.

Кумранские свитки, в особенности находки в пещере IV, где было обнаружено около 100 полных или отрывочных рукописей, подтвердили, что в тот период еще не существовал окончательный общепринятый текст Библии. Отличительной чертой кумранской общины было равное признание разных текстов одной и той же книги и лексического орфографического разнообразия внутри одного и того же текстового варианта. Неприкосновенного священного текста в Кумране еще не было.

Раввинские источники говорят о разночтениях в свитках Пятикнижия из Храмового архива и о потребности в «правщиках книг» (магихей сфарим). Это указывает, что на некотором этапе эпохи Второго храма уже был принят общепризнанный вариант, с которым сверялись остальные списки с целью унификации текста. Действительно, существование весьма авторитетной официальной Храмовой рукописи (сефер ха-азара) пространно засвидетельствовано в талмудической литературе, хотя и нет возможности точно установить, к какому времени относятся эти свидетельства. Семь правил герменевтики (метода толкования Библии), установленных Хиллелом (Старшим) на основании предшествовавшей ему практики, служат доказательством, что канонизация текста была в

значительной мере достигнута уже в период царствования Ирода или даже ранее (1 в. до н. э.).

Существование обязательного официального текста Библии недвусмысленно отражено в галахических дискуссиях периода восстаний против Рима (см. Иудейская война I и Бар-Кохбы восстание). Вероятно, текст окончательно сформировался в I в. н. э., когда после разрушения Храма народ осознал необходимость религиозного и культурного сплочения и национального единения. Вскоре неканонизированные варианты были отвергнуты и забыты. За 600 лет, прошедших со времени последних списков таннаитского периода (около 200 н. э.) и до наиболее ранних средневековых списков (около 9 в. н. э.), в библейском консонантном тексте не произошло никаких сколь-нибудь заметных изменений.

6. Проблемы литературного жанра Библии. Почти во всех разделах Библии встречаются различные литературные жанры. Часть библейских книг представляет собой целиком или почти целиком поэтические произведения. К ним, например, относятся Песнь Песней, Псалмы, Притчи Соломоновы и книга Иова и почти все книги Поздних пророков. Однако поэтические отрывки, а иногда и целые песни включены также и в другие библейские книги, которые сами по себе не относятся к жанру поэзии. В Библии отражено древнееврейское поэтическое творчество почти целого тысячелетия — от периода исхода из Египта вплоть до эллинистической эпохи. Образцами древнейшей поэзии в библейской литературе считаются Песнь Деборы (Суд.

5:2–31) и Песнь Моисея (Втор. 32:1–43). Библейская поэзия отличается большим разнообразием форм. Она включает в себя религиозные поэтические произведения — молитвы, траурные песнопения, гимны (Псалмы); любовные песни (Песнь Песней); нравоучительную поэзию (Притчи), а также проповеди (Пророки), философские изречения и размышления, изложенные в поэтической форме. Как и в древних эпических произведениях других народов, в библейском эпосе также еще не проведена грань между поэзией и прозой. Древнейшие саги о героях и полубогатых исторических событиях передавались из уст в уста и приобрели весьма законченную форму еще до того, как были зафиксированы в письменности. К этому литературному жанру следует отнести эпос (о патриархах — Бытие; об исходе из Египта — Исход; о завоевании Ханаана — Иехошуа бин-Нун). Книги Руфь и Эсфирь, а также различные повествования во всех трех разделах Библии представляют собой жанр новеллы. Биографии царей и вождей, как, например, повествования о Сауле и Давиде в книге Самуила, — совершенно уникальный вид повествования в древней литературе Ближнего Востока. Не в пример автобиографическим самовосхваляющим литературным памятникам других ближневосточных владык того времени, эти жизнеописания в своих оценках исходят из высоких морально-этических критериев.

Следующий жанр — храмовые и дворцовые летописи, которые послужили основой для исторических книг Царей и Хроник.

Сводами законов являются Книга завета (Исх. 20–23) и другие законодательные разделы в Пятикнижии, главным образом во Второзаконии (начиная с главы 12). Особое место в Библии занимают культовые предписания, которым посвящена почти вся книга Чисел и отдельные разделы в других книгах Торы. Эта так называемая священническая литература первоначально имела строго эзотерический характер, она сохранялась жрецами в тайне. Из пророков в ней было хорошо сведущ лишь Иезекиель, который был также жрецом.

Пророческая литература состоит из проповедей Поздних пророков. Эти проповеди произносились в поэтической форме, и по своим внешним характеристикам они аналогичны некоторым литературным памятникам Древнего Египта и, в значительно меньшей степени, Месопотамии.

Нравоучения (Притчи), философские размышления (Экклесиаст) и обсуждение теологических проблем (Иов) составляют так называемую литературу мудрости.

Литературно-историческое исследование произведений библейского канона в высшей степени сложно. Авторы древних литературных творений не стремились к изобретению новых форм, а выражали свои мысли и чувства и излагали свои знания в общепринятых и освященных веками стереотипах. Эта консервативность древней литературы Ближнего Востока объясняет

трудности на пути исследователя, пытающегося установить исторические пласты Библии. Их усугубляет система псевдоэпиграфии, принятая в библейском каноне (авторство Притчей и Песни Песней приписывается, например, царю Соломону, а Псалмов — царю Давиду), и анонимность подлинных авторов библейских книг, кроме пророков. Единственным исключением является книга Нехемии, которая представляет собой подлинную автобиографию, написанную в целях личной апологии. Однако она составлена на пороге эллинистической эпохи, когда большинство библейских книг было уже написано, а часть их — канонизирована.

7. Основы библейского мировоззрения. Несмотря на то, что библейская литература создавалась на протяжении многих веков, Библия в ее окончательной редакции проникнута единым мировоззрением, основанным на идее единого Бога, творца Вселенной и ее полного властелина.

Первые два раздела Библии — от книги Бытия до второй книги Царей — всецело посвящены истории взаимоотношений между Богом и человечеством и между Ним и избранным Им народом Израиля.

Библейское повествование начинается с сотворения мира. Бог задумал мир как место жизни и деятельности человека и создал мир так, чтобы человек был обеспечен всем необходимым для счастья. Бог сделал человека господином над всеми творениями, сторожем рая, Эдемского божьего сада. Однако в человеке — творении Бога — обнаружился изъян: склонность не повиноваться

своему создателю. Наделив человека рассудком, свободой воли и выбора как господина над всеми творениями, Бог предполагал и такую потенциальную возможность, как пассивное неповиновение создателю. К этому добавилось еще и стремление к власти и самовозвеличение, и неповиновение стало активным. Первая человеческая чета преступила границы, установленные Богом, и была изгнана из рая. Продолжатели рода человеческого вели себя все хуже и хуже. И это привело, в результате, к общему разращению всех живых существ. Поэтому Бог вынужден был всех их стереть с лица земли (всемирным потопом), а потом начать все сначала. Однако новое поколение вновь проявило честолюбивые стремления и решило построить башню высотой до небес. На этот раз, чтобы расстроить общий замысел людей, Бог рассеял их по земле и дал им разные языки.

В мире исчезла гармония между человеком и природой, а также согласие между самими людьми. Отказавшись признать себя лишь творением Бога, человек потерял не только рай, но и лишился покоя и удовлетворения, которые получал от единства и содружества всего рода человеческого. В мире появились разные нации, и человечество расколосось на воюющие и соперничающие между собой группы.

Однако Бог все же продолжал искать пути для осуществления своего первоначального замысла и пришел к мысли избрать на земле, среди всех прочих, один особый народ, в истории которого будет

непосредственно отражаться Его исключительная власть. Этому народу суждено будет стать общиной Бога на земле. В качестве его прародителей Бог избрал патриархов — Авраама, Исаака и Иакова — и предрек им славную участь стать родоначальниками народа, который будет принадлежать самому Богу. Он также пообещал отдать им во владение землю Ханаанскую, по которой, ведя кочевой образ жизни, скитались патриархи.

История патриархов, которая развивалась под неусыпным оком Господа, страдания их потомков в Египте и впечатляющее избавление от рабства под предводительством великого вождя и пророка Моисея, — все это составляет конец книги Бытия и первую часть книги Исхода. Смысл исхода из Египта полностью проявился лишь после того, когда Моисей привел еврейский народ к горе Синай. Бог потребовал, чтобы Израиль признал его власть и повиновался его воле, выраженной в требованиях завета, или договора, который Бог намеревается заключить с евреями. Народ принял это требование, и Бог явил себя всему Израилю на фоне мощных сил природы и провозгласил во всеуслышание десять принципов (см. Десять заповедей). На этих принципах должно было покоиться новое созданное Им общество, а также законы и предписания, которым евреи должны были отныне следовать. Особенность этих принципов заключается в том, что впервые в истории они сформулированы как обращение Бога не к царю и владыке, а к целому народу, к Израилю, как изъявление

Его воли, которая должна стать общественным достоянием.

Остановка у г. Синай закончилась, и Бог приказал народу Израиля идти в обетованную землю Ханаан. Однако замысел Бога вновь натолкнулся на неповиновение. Народ Израиля забыл о том могуществе, какое явил Бог, выведя его из Египта, и усомнился в Его способности одержать победу над ханаанеями, жившими в хорошо укрепленных городах. Поэтому целое поколение было осуждено провести свою жизнь в пустыне. Завоевать Ханаан предстояло поколению, рожденному и выросшему на свободе. Так начались скитания в Синайской пустыне, которые продолжались 40 лет, пока не возмужало новое поколение. Бог и в этот раз доказал свою силу и благосклонность и спас народ там, где природа обрекла бы его на гибель. Бог преподал урок, что «не хлебом единым жив человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа». Переход по пустыне представляет собою триумф Бога над природой.

После завоевания Ханаана развитие Израиля внешне мало чем отличается от истории многочисленных народов Древнего Востока, обретших родину и основавших свое государство. Однако и исторические книги Библии, описывающие эти события, проникнуты идеей, что история Израиля является отражением воли Божьей. Ключ к пониманию смысла всех событий, происшедших с Израилем, лежит в его отношениях с Богом. Пока Израиль сохранял верность обязательствам, которые, приняв Завет, взял на себя, он процветал и был

надежно защищен от врагов, даже значительно более сильных, чем он сам. Но стоит Израилю нарушить верность Богу, отступить от Его велений и начать поклоняться другим богам, как никакой союз с могущественными державами того времени не может спасти Израиль от поражения. С помощью Бога маленький Израиль может противостоять большому и могущественному врагу и победить его. Но если Бог отрекается от Израиля, то народ попадает под действие общих закономерностей и становится жертвой сильных врагов. Эти мысли с исключительной силой выражены в проповедях Поздних пророков.

После завоевания Ханаана израильтяне образовали в нем союз различных племен (эпоха Судей — 1200–1025 гг. до н. э.). Затем эти племена объединились в просуществовавшее сто лет единое государство. В 928 г. оно распалось на два царства: Северное (Израиль) и Южное (Иудея). Первое было разрушено Ассирией в 720 г., а второе — Вавилонией в 586 г. Жители их были изгнаны и уведены в плен.

В Библии история следующих друг за другом поражений евреев и падения их государственности трактуется как осуществление пророчеств. Израиль и Иудея пали не потому, что враг превосходил их численно. Прискорбный конец ждал монархии исключительно из-за отказа царей соблюдать условия Завета и прислушиваться к речам пророков. Из этого, однако, следовал и другой важный вывод: если Израиль вновь обратится к Богу и будет поклоняться Ему одному

и выполнять Его веления, Бог может вновь даровать ему свое милосердие и вернуть ему родину и независимость. Под влиянием живших в изгнании пророков эта идея нашла признание у евреев, находившихся в вавилонском пленении, и вскоре после их возвращения на родину Тора была провозглашена богоданной конституцией еврейского народа, а книги пророков — священными.

В библейской литературе, как и в творчестве других народов древности, сохранились свидетельства о рабовладельческом строе, о колдовстве и магии, о человеческих жертвоприношениях, о жестоком отношении к побежденному врагу, о приниженном положении женщин и т. п. Однако особенностью Библии и ее отличительной чертой в сравнении с другими литературными памятниками древности является то, что в ней ярко выражена противоположная тенденция — тенденция все более и более усиливающейся гуманности, подчеркивающая моральную и социальную сознательность коллектива и отдельной личности. Ее высший императив — «К справедливости, к справедливости стремись» (Втор. 16:20). Эта тенденция видит в стремлении к справедливости вершину нравственных взаимоотношений между людьми, а также между отдельной личностью и тем коллективом, в котором она живет.

В библейском законодательстве эти принципы легли в основу разветвленной юридической системы и выразились в таких положениях, как, например, закон об обязательном дне отдыха даже для рабов, предписания о

защите рабов, о различных видах помощи беднякам, о равенстве перед законом, о справедливом отношении к чужестранцу и о помощи ему.

Все это резко контрастирует с законами и обычаями других народов библейской эпохи, когда в восточных деспотиях рядовой человек считался лишь рабочей силой и ни в коем случае не мог быть носителем духовных ценностей, каким, по библейскому мировоззрению, должен был стать каждый еврей. Идея избранности не провозглашала господства евреев над другими народами, а налагала на еврейский народ тяжелые обязанности соблюдать строгие и высокие этические и моральные императивы.

В то время как в Египте и в Месопотамии, а также в древней Греции пророки (и пророчицы) были только предсказателями будущего или придворными прорицателями, в еврейском народе пророчество развилось и возвысилось до степени политической, социальной и нравственной миссии. Творчество пророков в той форме, в какой оно отображено в Библии, не является созданием замкнутой, эзотерической группы; оно выражает наиболее совершенные общественные, религиозные и моральные идеи, которые созрели в древнееврейском обществе. Речи пророков (начиная с 8 в. до н. э. и до возвращения из вавилонского пленения) сохранились в более или менее дословной форме. Их отличает не только высокая образность и яркость выражения мыслей, но и дерзновенное бунтарство против общепринятых условностей своей эпохи. Эти

пророчества отрицают культ как важнейший элемент еврейской религии и обличают преклонение перед религиозными культами других народов и военной мощью великих держав Египта, Ассирии, Вавилонии. Пророки объявляют непримиримую войну социальной несправедливости и классовой эксплуатации, лжи и ханжеству в отношениях между людьми. Впервые в истории пророки (в особенности Исая и Миха) возвели моральное поведение и добрые деяния в степень решающего исторического фактора в жизни народов и государств. Они предвещали водворение вечного мира между всеми народами земли и конечное торжество добродетели и справедливости.

БИБЛИЯ. ИЗДАНИЯ И ПЕРЕВОДЫ.

1. Печатные издания на иврите. Первыми печатными изданиями Библии на иврите можно считать сборник Псалмов (1477 г., вероятнее всего, изданный в Болонье). Столкнувшись со значительными затруднениями в печатании огласовочных знаков, первопечатники отбросили их после Псалма 4:4 (они сохранены еще в трех стихах 5:12–6:1). В этом издании часто встречаются ошибки, пропущены целые стихи и отдельные слова. Однако итальянские евреи быстро осознали, что изобретение печатания подвижными литерами обеспечит эффективное распространение Библии. В 1479–80 гг. Иосеф бен Аврахам пригласил из Феррары в Болонью мастера Аврахама бен Хаима ди Тинтори, которому удалось в значительной мере

разрешить проблему огласовочных и кантилляционных знаков. В результате появилось Болонское Пятикнижие 1482 г., послужившее образцом для последующих изданий, среди которых высшим достижением были Бомбергские Библии (16 в.), снабженные раввинскими комментариями. Знаменитая фирма Иехошуа Шломо Сончино (см. Сончино, семья) выпустила первую полную Библию (так называемая Библия Сончино, 1488 г.) с огласовочными и кантилляционными знаками, но без комментариев. Семье Сончино принадлежит заслуга издания Неаполитанской Библии (1491–93), в которой огласовочные и кантилляционные знаки расположены более удачно, чем в предыдущих. Гершом Сончино переехал в Брешию, где в 1495 г. выпустил Брешианскую Библию — улучшенное издание Библии 1488 г. форматом в одну восьмую листа. Это было малоформатное издание, специально предназначенное для того, чтобы подвергавшиеся постоянным изгнаниям евреи могли иметь с собой священную книгу. Именно этим изданием пользовался Мартин Лютер, переводя Библию на немецкий язык.

В Испании Пятикнижие вместе с Таргумом и комментариями Раши было напечатано в 1490 г. в Ихаре. Печатные станки имелись в Португалии, где в 1487 г. было издано Пятикнижие Фаро. За ним в 1491 г. последовало Лисабонское Пятикнижие. Изгнание евреев из Испании (1492) и прекращение существования еврейской общины в Португалии (1497) положили конец

печатанию новых изданий Библии на Пиренейском полуострове.

Около 1511 г. в Пезаро семья Сончино выпустила частями 4-ое полное издание Библии. В 1516–17 гг. Даниэль Бомберг опубликовал в Венеции первую «Большую Раввинскую Библию». Второе издание той же Библии появилось в 1524–25 гг. и стало образцовым масоретским текстом на 400 лет (см. Масора).

Современные издания начинаются с Зелигмана Бера, издавшего в 1869–95 гг. еврейскую Библию отдельными томами с примечаниями. Хорошо известны издания Библии, осуществленные «Британским и зарубежным библейским обществом» (1911–26) под научной редакцией Кристиана Давида Гинцбурга и под редакцией Н. Х. Снейта (1928), а также *Biblia Hebraica*, изданная Рудольфом Киттелем в 1905–06, 1912 и 1937 годах. В подготовке последнего издания этой Библии, основанной на Ленинградской рукописи Ахарона Бен-Ашера, принимал участие Пауль Эрнст Кале.

Издания, содержащие оригинальный текст на иврите (и на греческом — для Нового завета) вместе с набранными в параллельных колонках переводами, называются полиглоттами. Древнейшее из них — это полиглотта *Complutensis*, содержащая еврейский масоретский текст, Вульгату, арамейский Таргум (с латинским переводом) и Септуагинту (с латинским переводом). Наиболее полным изданием является «Лондонская Полиглотта» Брайена Уолтона (1654–57), содержащая еврейские, самаритянские, арамейские,

греческие, латинские, эфиопские, сирийские, арабские и персидские тексты, а также «Полиглотта» Сэмюэла Багстера (1831) с еврейским, греческим, самаритянским, латинским, сирийским, немецким, итальянским, французским, английским и испанским текстами. Более современные полиглотты ограничиваются еврейским, греческим и латинским текстами с добавлением текста на одном из современных языков.

2. Переводы.

2.1. Древние языки. Переводы на арамейский язык принято называть таргумами (на иврите , таргум — перевод). Арамейский язык, вероятно, стал языком большинства евреев еще в персидский период. У евреев Вавилонии этот процесс перехода с иврита на арамейский язык длился всего несколько поколений; в Палестине он был гораздо более продолжительным. В эпоху Персидской империи (539–333 гг. до н. э.) арамейский был языком персидской администрации и *lingua franca* (общим языком) юго-западной Азии. Двужычность книги Эзры и Даниэля говорит о знакомстве евреев в равной мере с обоими языками. Таргумы, в целом, не всегда являются буквальным и точным переводом с иврита. Они часто перемешаны с различными пересказами и аггадическими дополнениями, которые встречаются в Талмуде и мидрашах.

Таргум Онкелос, ставший официальным Таргумом вавилонских раввинских школ, был записан и

отредактирован уже в 3 в. н. э. Название Таргум Онкелос впервые встречается в Вавилонском Талмуде (Мег. За), где сказано, что авторство Таргума к Пятикнижию приписывается прозелиту Онкелосу. Действительно, содержание Таргума свидетельствует, что он был составлен в Палестине (по всей вероятности, в Иудее), вероятно, во 2 в. н. э., ибо как его аггадический, так и галахический разделы указывают на влияние школы рабби Акивы. После разрушения Второго храма, подавления восстания Бар-Кохбы и уничтожения культурных центров Иудеи, экземпляры Таргум Онкелоса в Палестине были, по-видимому, уничтожены. Литературный староарамейский язык был вытеснен местным западноарамейскими диалектами, а после того, как центр еврейской жизни переместился в Галилею, постепенно был создан новый Таргум на галилейском диалекте. Таргум Онкелос является наиболее буквальным древним переводом Пятикнижия. Главной задачей переводчика было придерживаться оригинала как можно ближе, и поэтому он следовал грамматической структуре иврита. Однако существуют также многочисленные исключения, где Таргум не совпадает с оригиналом. Иногда перевод заменяется пересказом, а в законодательные разделы оригинала вкраплены галахические установления. Места, буквальный перевод которых, по мнению переводчика, неприемлем (особенно места, содержащие антропоморфное изображение Бога), изложены иносказательно или парафрастически.

В настоящее время только в синагогах йеменских евреев чтение Пятикнижия по субботам все еще сопровождается чтением Таргума Онкелос. Что касается Галилейского Таргума, то до находки в Ватиканской библиотеке Codex Neofiti I (1956) он был представлен двумя основными версиями: Таргум Иерушалми I, известен также на иврите как Таргум Ионатан бен Уzziэль (Псевдо-Ионатан в европейской терминологии), и Таргум Иерушалми II, так называемый Отрывочный Таргум. Codex Neofiti I отличается от остальных рукописей Галилейского Таргума орфографически, грамматически и объемом пересказываемого текста.

Греческая версия Библии, известная под названием Септуагинты (*Interpretatio Septuaginta Seniorum*), то есть «перевод семидесяти старцев», видимо, получила свое название благодаря рассказу Аристея, согласно которому 72 ученых, приглашенных из Иерусалима Птолемеем II Филадельфом (285–246 гг. до н. э.), добились образцового греческого перевода Пятикнижия. Этот рассказ был со временем приукрашен различными добавлениями, и впоследствии 72 мудрецам был приписан перевод всей Библии. В совокупности с Новым заветом Септуагинта стала Библией христианской церкви, и ее текст до сих пор принят православной церковью как канонический. Количество существующих списков Септуагинты поэтому значительно: более 30 рукописей 4–9 вв. и 350 рукописей 9–15 вв. Недавно найдены отрывки Септуагинты на папирусе (большой частью 2–9 вв.).

Септуагинта содержит перевод всех книг еврейского канона. Названия некоторых из них, а иногда и порядок глав (особенно у Иеремии), отличаются от еврейских; некоторые книги имеют дополнительные разделы (Эсфирь, Иеремия, Даниэль). В Септуагинту вошли также некоторые апокрифические произведения, канонизированные католической церковью (Юдифь, Товит, I и II кн. Маккавеев, кн. Премудрости Соломона, Бен-Сира, кн. Баруха), и другие апокрифы (I кн. Эзры, III и IV книга Маккавеев, Оды, Псалмы Соломона). Они расположены в следующем порядке: закон, история, поэзия, пророчество. Считается, что рассказ Аристея о выполненном по заказу греческого правителя переводе Пятикнижия в Александрии в начале 3 в. н. э. не является вымыслом. Однако предполагается, что инициатива перевода исходила от грекоязычной александрийской еврейской общины, нуждавшейся в своей версии Пятикнижия для богослужений и изучения. П. Э. Кале выдвинул гипотезу, согласно которой Септуагинта была составлена и отредактирована из вольных (подобных Таргумам) переводов Писания на греческий язык, которые, по его мнению, имели своим источником вольные переводы на арамейский. За переводом Пятикнижия и книг Поздних пророков последовал перевод исторических книг Ранних пророков во 2 в. до н. э. Книги Писания были отдельно переведены в 1 в. до н. э. или даже позднее. Некоторые исследователи считают, однако, что все книги Пророков были переведены до конца 3 в.; по крайней мере, перевод некоторых частей

Писания был сделан уже в начале 2 в. до н. э., так как в прологе книги Бен-Сира (132 г. до н. э.) на греческий язык упоминается уже существующая версия «Закона, пророков и других писаний». Таким образом, одна из редакций полного перевода Библии с иврита на греческий язык существовала уже в самом начале первого столетия новой эры.

Католическая церковь почитала Септуагинту не менее, если не более, чем текст на иврите. Она была в почете и у библейской критики, видевшей в ней отражение исходного еврейского текста, который гораздо древнее самых старинных дошедших до нас рукописей. Современные исследователи, более положительно, чем их предшественники, оценивая масоретский текст и глубже понимая проблемы, связанные с традиционным греческим текстом, пришли к заключению, что использование Септуагинты в целях восстановления первоначального текста на иврите — проблема не сегодняшнего дня. Существенное значение для библеистики имеют греческие переводы Библии, выполненные в начале новой эры: перевод Аквилы (см. Онкелос и Аквила), перевод Теодотиона, перевод Симмаха и анонимные переводы, известные под условными названиями Квинта, Секста и Септима.

Хотя нет ни одной рукописи полной древней латинской Библии, много латинских версий библейских стихов, отдельных фрагментов и книг в некоторых латинских библейских списках восходят к текстам, предшествовавшим Вульгате (см. ниже). К концу 4 в. н.

э. возникла потребность в едином и достоверном тексте латинской Библии, на котором западная церковь могла бы основывать свое учение. Эта задача была поручена Иерониму (около 345–420 гг.), крупнейшему знатоку Библии и секретарю папы Дамасия I. Иероним прекрасно владел греческим языком, латынью и имел значительные познания в иврите. Сделанный Иеронимом перевод Библии, вместе с пересмотренным переводом Нового завета и более старых латинских текстов апокрифов, стал нормативным латинским текстом, получившим название Вульгата. Последняя в течение веков служила источником всех переводов Библии на западноевропейские языки.

Из других ранних переводов библейских текстов следует упомянуть сирийский (восточно-арамейский), известный под названием Пешитта (1–3 вв. н. э.), эфиопский (5–6 вв. н. э.), коптский (3 в.), древнеармянский (5 в.).

2.2. Современные языки. Виды переводов и техника перевода. Характер и статус каждого из более чем 1500 переводов Библии определяется взаимодействием нескольких религиозно-конфессиональных, социальных и социолингвистических факторов. Различаются четыре основных вида библейских переводов: 1) этнический перевод характерен для народов, не имеющих длительной литературной традиции, резких социально-этнических делений и различий по образовательному уровню, например, переводы на абхазский (1912), йоруба (1850), кечуа

(1880), коми-зырянский (1823); этот вид переводов часто связан с младописьменными языками; 2) перевод на общенародный язык предназначен для обществ с более высоким уровнем социальной и языковой дифференциации, имеющих литературную традицию, но ориентирован на общедоступность текста для всех представителей данной культуры, ср. переводы на английский («Современная английская версия» Братчера, 1964–66), русский («Библия... Отдел первый, заключающий в себе Закон, или Пятикнижие» Вадима /В. И. Кельсиева/, Лондон, 1860), голландский (1951 г. и последующие переиздания), испанский («Современная версия» Х. Б. Пратта, 1893), японский («Разговорная версия» 1952–54); 3) перевод на литературный язык рассчитан на общества того же типа, что и перевод на общенародный язык, однако основывается на всех богатствах национальной литературы и для своего восприятия требует высокого образовательного уровня, например, переводы на английский язык («Новая английская Библия», 1961), итальянский (протестантская версия Дж. Диодати, 1607, 1641, и католическая — А. Мартини, 1769–81), китайский («высокий» перевод на литературный язык вень ли, 1919), русский (Синодальное издание, 1868–75); 4) традиционный перевод также характерен для развитых в социокультурном плане обществ и, как правило, связан с сакрализацией библейского текста, ср. по-прежнему используемые переводы на английский (Версия короля Иакова, она же — Авторизованная версия, 1611; Исправленная

стандартная версия, 1946–52), немецкий (переработанная Лютеровская Библия, 1870–92), церковнославянский (Библия императрицы Елизаветы, 1751).

Перевод Библии с оригинала или с промежуточного переводного текста связан с трудностями лингвистического характера, что выражается, в основном, в несоответствиях грамматического строя и лексики между языком оригинала и языком перевода. Различия в грамматике иврита и русского языка не позволяют удовлетворительно передать по-русски противопоставление определенных и неопределенных форм ивритского существительного, а несовпадения в системе глагольных времен могут вызвать затруднения у переводчика с иврита на греческий. Особенно сложным является установление словарных соответствий, в которых могут отражаться серьезные культурно-языковые различия. Так, переводным эквивалентом тетраграмматона в языке индейцев вальентес является слово, буквально означающее дважды человек места (то есть тот, кто по своему величию занимает место двух людей), а в языке индейцев амуэша — слово, означающее несущий. Подобные различия, в принципе, неустранимы, хотя они и приводят ко все новым попыткам перевести Библию. Одно из развивающихся в последнее время направлений — это создание интерлинеариев, то есть подстрочников, пословных переводов Библии с лингвистическими комментариями. Английский интерлинеарий издан Международным библейским обществом в 1973 г. Новые переводческие

проекты, как правило, осуществляются на основе фундаментальных исследований в области сравнительного языкознания, например, в случае Новой испанской Библии (1977), и сопутствующих лингвистических разработок.

Библия переведена частично или полностью почти на все языки и диалекты мира. Христианство распространило Библию по всему древнему миру и, со временем, почти по всем странам и среди всех народов. Реформация способствовала переводу Библии на живые языки, причем реформаторы часто основывали свой труд на текстах ивритского оригинала. Поскольку католическая церковь вначале препятствовала употреблению каких-либо библейских текстов, за исключением латинской Вульгаты, перевод Библии на многие языки и распространение этих переводов по всему свету стало делом протестантов. К 60-м гг. 20 в. только «Британское и зарубежное библейское общество» издало полную Библию более чем на 200 языках, а переводы ее отдельных книг вышли примерно на тысяче языков. Протестантские переводы часто основываются на «Переводе короля Джеймса (Якова)» (см. ниже); католические — на Вульгате. Полная Библия и отдельные библейские книги появились также на многих языках и в еврейских изданиях. Они предназначались главным образом для еврейских читателей, однако иногда оказывали определенное влияние и на христианских ученых.

Еврейский перевод Библии на арабский язык был выполнен в 10 в. Са'адией Гаоном. По свидетельству Маймонида («Иггерет Тейман»), персидский перевод Пятикнижия существовал за несколько веков до Мухаммада (7 в.). Однако наиболее ранний дошедший до нас библейский еврейско-персидский текст — это Пятикнижие в списке 1319 года. Известны также и другие переводы Пятикнижия, Псалмов и даже отрывков апокрифов, появившиеся ранее 16 в. Наиболее ранним печатным текстом является Пятикнижие Я'акова бен Иосефа Тавуса, видимо, основанное на варианте 13 в. Этот перевод, набранный еврейскими буквами, появился в полиглотном Пятикнижии, изданном в Константинополе (1546).

Имеются переводы Библии на еврейско-таджикский язык, например, перевод Псалмов, Притч и книги Иова, опубликованные бухарским евреем Биньямином Кохеном в 1883 г., и перевод Пятикнижия Шим'она Хахама (5 тт., 1901–1902).

Переводы Библии на крымско-татарский язык появились, очевидно, среди крымских караимов. Однако на авторство претендуют и крымчаки, также пользовавшиеся этими текстами (См. Караимский язык; Крымчакский язык). Рукописные списки крымско-татарского перевода находятся в коллекции А. Фирковича (Санкт-Петербург, Российская национальная библиотека) и в других местах. Пятикнижие на иврите, предназначенное для караимов Турции и Крыма и имеющее также крымско-татарский перевод (еврейскими

буквами), было опубликовано в 1836 г. в Стамбуле. Вслед за ним была издана полная Библия на крымско-татарском языке (4 тт., 1841–42).

В средние века евреи перевели всю Библию на романские языки. Общим источником этих переводов был, по-видимому, традиционный вариант Библии на разговорной латыни, которым пользовались евреи Римской империи. Возможно, этот латинский перевод первоначально передавался в устной форме. По мере того как народная латынь развивалась в различные романские языки, текст его претерпел морфологические и фонетические изменения.

Переводы Библии на ладино (еврейско-испанский язык) 13–15 вв. были в числе наиболее ранних испанских версий Библии; три таких списка хранятся в библиотеке Эскориал в Мадриде. Эти ранние переводы все были написаны латинскими буквами. После изгнания евреев из Испании версии Библии для сефардской диаспоры печатались на ладино главным образом еврейскими буквами.

В трудах немецких раввинов, начиная с 13 в., приводятся на идиш объяснения отдельных слов и выражений, имеющих в библейских текстах (глоссы). Начиная с 14 в. появляются переводы на идиш отдельных книг Библии, специально предназначенные для малообразованных людей, особенно для женщин, среди которых очень многие не знали иврита. Рифмованные переводы Библии на идиш, также появившиеся в средние века, возникли под влиянием рифмованных переложений

библейских текстов, принадлежавших перу немецких писателей.

Тремя значительными глоссариями к Библии на идиш, имеющими корни в средневековой схоластике, были «Сефер рабби Аншель» («Книга рабби Аншеля», Краков, 1534), «Беер Моше» («Кладезь Моисея», Прага, 1604–05) Моше Сертельса и «Леках тов» («Благое назидание», Прага, 1604). Те же схоластические традиции отличают ранние печатные издания Пятикнижия на идиш Михаэля Адама (Констанца, 1544), Павла Эмилия (Аугсбург, 1544), Иехуды Лейба Бреша (Кремона, 1560) и последующий, основанный на кременском издании перевод, снабженный сокращенным комментарием Раши тоже в переводе на идиш (Базель, 1583). В более поздний период среди евреев стали распространяться парафрастические изложения Библии на идиш. Особой популярностью пользовался «Цеена уреена» Яакова Ашкенази (Люблин, 1616) — пересказ Пятикнижия, в котором часто встречаются толкования и поучения из Талмуда, Мидраша и фольклора более позднего периода.

С начала 19 в. идиш утратил постепенно свое значение в Западной Европе; однако переводы и пересказы Библии на этом языке продолжали сохранять популярность среди евреев Восточной Европы и Северной и Южной Америки. В 20 в. переводы Библии, отличающиеся лингвистическими и литературными достоинствами, были сделаны И. Л. Перецом («Пять свитков», 1925) и Иехоашем («Библия на идиш», начиная

с 1910 г.), труд которого считается литературным шедевром. Частичные переводы и пересказы Библии на англо-саксонском языке известны начиная с 7 в. Первый полный английский перевод Библии был создан в конце 14 в.

В 1611 г. был опубликован «Перевод короля Джеймса (Якова)», который был принят как текст, предназначенный для чтения в церкви. Перевод был сделан 54 учеными из Вестминстерского аббатства и университетов Оксфорда и Кембриджа. Этот вариант и поныне является самым авторитетным и почитаемым в англоязычном мире. С учетом развития английского языка и достижений науки в 1881–85 гг. в Великобритании было опубликовано новое издание Библии. Американское нормативное издание Библии, основанное на издании 1881–85 гг., вышло впервые в 1901 г. С тех пор вышли многие исправленные издания Библии на английском языке, новейшие из которых учитывают и «рукописи Мертвого моря» (см. Мёртвого моря свитки).

Классической Библией на немецком языке является перевод Мартина Лютера, легший в основу последующих немецких вариантов, а также многих других европейских переводов. Оригиналом для Лютера послужила Библия, изданная на иврите в 1495 г. в Брешии (Италия). Впоследствии Библия Лютера, канонизированная немецкой протестантской церковью, подвергалась языковому обновлению. Перевод, сделанный И. К. В.

Аугусти и В. М. Л. де Ветте (1809–14), был первым, основанным на современных библейских исследованиях.

Первым еврейским переводчиком Библии на литературный немецкий язык был Моше Мендельсон. Строгие ортодоксы яростно нападали на этот перевод, и он был неоднократно запрещен. Он напечатан еврейскими буквами под названием «Нетивот ха-шалом» («Тропы мира») вместе с оригиналом и комментариями Мендельсона на иврите. Полный перевод Библии, выполненный Мендельсоном и его сотрудниками и преемниками, вышел в свет в 1833–37 гг. Затем появились многие другие полные и частичные еврейские переводы Библии на немецкий язык.

Выдающиеся современные еврейские переводы Библии на немецкий язык были сделаны Лацарусом Гольдшмидтом (1923), а затем совместно Мартином Бубером и Францем Розенцвейгом, которые стремились максимально приблизить свой перевод к языку и ритму ивритского текста.

Первое голландское издание Библии восходит еще к фламандскому переводу с Вульгаты (Дельфт, 1477); оно не включает Псалмов, которые печатались отдельно с 1480 года. Библия Лютера была также переведена на голландский язык (Антверпен, 1526). Перевод, основанный на Библии Лютера и Дельфтском переводе, появился в 1525 г. Позднее вышла так называемая Государственная голландская Библия (Лейден, 1636–37).

Наиболее раннее из сохранившихся полных датских изданий Библии — так называемая Библия Христиана III

(1550), являющаяся переработкой Библии Лютера, выполненной Христианом Педерсоном. В результате Реформации вышел ряд переводов Библии и на другие скандинавские языки (норвежский, шведский, исландский).

Два итальянских издания Библии, основанные на Вульгате, вышли в Венеции в 1471 г. В 1776–81 гг. издан сделанный также на основе Вульгаты авторитетный католический перевод архиепископа Антонио Мартини. Новый вариант полной Библии на итальянском языке был издан Папским Библейским институтом в 1923–58 гг.

Переводы Библии на испанский язык были предприняты в 13 в. До 1250 г. над текстом работали евреи в сотрудничестве с христианами. Перевод, изданный Аврахамом Уске (Феррара, 1553), оказал влияние на христианские переводы Библии в Испании.

Во Франции евреи были первыми, кто имел полный и достоверный перевод Библии на разговорный французский язык, и систематически пользовались им для культовых нужд и для обучения. Католическая церковь всегда смотрела с неодобрением на чтение Библии без ее надзора.

По заказу Людовика IX в середине 13 в. был сделан полный французский христианский перевод Библии, в 14 в. появилась его новая редакция. Наиболее известный средневековый французский вариант — это Bible Historiale Гиара де Мулена (конец 13 в.). Этот часто перерабатывавшийся и неоднократно переложенный в

стихотворную форму вариант был одной из первых французских печатных книг (1478). Оба перевода, придерживаясь схоластических толкований, изобиловали отклонениями от текста подлинника. Лишь в 16 в. был вновь издан перевод на основе Вульгаты (Жак Лефевр д'Этапль, 1528). Во 2-й половине 19 в. светские французские ученые начали исследования, посвященные Библии. Тогда же стали появляться критические издания, из которых следует отметить издание Е. Рюсса (11 тт., 1874–81) и П. Гигэ (в 1872 г.; перевод основан на Септуагинте). Вышедший позднее труд Э. Дорма (2 тт., 1956–59) отличается от предшествующих глубиной и ясностью изложения. С конца 18 в. вновь появляются переводы Библии, сделанные еврейскими учеными. В 1899–1906 гг. и в 1966 г. были опубликованы переводы французского раввина.

Древнейший славянский вариант Библии связан с именами миссионеров-монахов Кирилла и Мефодия (9 в.). Кирилл, впервые научившийся ивриту во время своих путешествий в Хазарский каганат, заимствовал несколько еврейских букв для изобретенной им славянской азбуки. Все псалмы были целиком переведены (по-видимому, к середине 9 в.), почти несомненно, при участии Кирилла, на так называемый древнецерковнославянский, основанный на славянском диалекте района г. Салоник и некоторых элементах древнеморавского языка. Вероятно, с этого языка Псалмы были переведены, в свою очередь, на древнеболгарский (старославянский). После смерти

Кирилла (869 г.) его работу продолжил Мефодий (умер в 885 г.). Их переводы не сохранились, но они, несомненно, имели огромное влияние на культуру славянских народов и были широко распространены среди них. От моравов так называемый перевод Кирилла-Мефодия перешел к болгарам, сербам, а во 2-й половине 9 в., с крещением Киевской Руси, к восточным славянам.

Чешские переводы Библии начали появляться в 13 в., а в начале 15 в. Ян Гус сделал новый перевод с Вульгаты.

Лишь с 14 в. появляются библейские книги на польском языке, основанные на чешских переводах. В 16 в., в связи с Реформацией, впервые издаются на польском языке полные переводы Библии. В 19 в. еврейские ученые и писатели начинают публиковать свои переводы Библии на польский язык (см. также Польская литература).

Сербо-хорватские переводы Библии. До 1847 г. литературным языком сербов был старославянский, и старославянская Библия без изменений признавалась сербской православной церковью. В 16 в., в связи с влиянием Реформации, в Хорватии появилась протестантская хорватская Библия, основанная на немецком переводе Лютера (1562–63). Лучшим переводом Библии на современный сербо-хорватский язык является перевод Петара Власича (1923–25).

Среди болгар Библия была также распространена почти исключительно на старославянском языке.

Переводы на современный болгарский язык появились лишь со 2-й половины 19 в.

Русские, украинские и белорусские переводы. Возможно, еще до татарского нашествия (1240) на Руси имела полная старославянская Библия, но от нее сохранились лишь отрывки, главным образом из Псалмов. Однако найдено немало библейских текстов послемонгольского периода, начиная с 15 в. Распространившаяся в 15 в. «ересь жидовствующих» побудила к дальнейшей кодификации Библии. В Новгороде сторонники этой секты имели полный перевод Библии, и это заставило новгородского архиепископа Геннадия создать полный «нееретический» свод Библии. Все тексты Библии, отсутствовавшие в старославянском переводе, были переведены с Вульгаты, и таким образом в 1499 г. впервые на старославянском языке появилась полная и унифицированная Библия, не связанная с православной литургией. Однако Библия Макария, митрополита Московского (16 в.), имела прежнюю литургическую ориентацию. В 1517–19 гг. Франциск Скорина опубликовал в Праге под названием «Библия руска» перевод 23 книг Библии (включая апокрифы) на церковнославянский язык со значительными элементами белорусского языка. К 15–16 вв. относится перевод на живой белорусский язык 9 книг Библии, выполненный евреями. Первое русское печатное издание Псалтыря появилось в 1564–68 гг. Первое полное украинское издание Библии (так называемая Острожская Библия), сделанное по поручению князя Константина

Острожского (1581), было подготовлено по Библии Геннадия. Первое полное московское издание русской Библии (1663) представляет собой несколько обработанный текст Острожской Библии. В 1683 г. Авраамий Фирсов в своем Псалтыре впервые совершил попытку перевести библейский текст на разговорный русский язык. В 1714 г. Петр I повелел издать согласованную с Септуагинтой старославянскую Библию. Это издание (так называемая Библия императрицы Елизаветы) вышло в свет в 1751 г. Книги Библии, в основе которых лежал ранее перевод с Вульгаты, были вновь переведены с греческого. Выдержавший в 1822–1833 гг. пятнадцать изданий перевод книги Псалмов на русский язык, сделанный с подлинника, явился результатом деятельности Российского библейского общества, основанного в 1813 г. Политическая реакция, которая установилась в России к концу правления Александра I и в царствование Николая I, препятствовала дальнейшим начинаниям этого общества. В конце 1824 г. или начале 1825 г. был сожжен весь тираж уже отпечатанного перевода Пятикнижия, а в 1826 г. Российское библейское общество было закрыто. Выполненный протоиереем Г. Павским (середина 19 в.) перевод почти всей Библии, использовавшийся в литографированном виде в качестве учебного пособия его слушателями в Петербургской духовной академии, также был уничтожен, а автор перевода отстранен от должности. Запрещались к публикации также переводы, сделанные с подлинника

архимандритом Макарием, и сделанный им перевод почти всей Библии был опубликован лишь посмертно в 1860–67 гг. в журнале «Православное обозрение». В 1861 г. в журнале «Христианское чтение» начал публиковаться полный перевод Библии. Переводы с иврита осуществлялись М. Голубевым и Д. Хвольсоном, перевод с греческого языка (апокрифы) — Е. Ловягиным. В 1867 г. по инициативе Синода было предпринято новое редактирование этого перевода, и в 1868–72 гг. еврейская Библия (то есть Библия без апокрифов и Нового завета) была впервые полностью опубликована на русском языке в переводе с подлинника. До сих пор так называемая Синодальная Библия является лучшим переводом Библии на русский язык. В 1882 г. был опубликован перевод на русский язык еврейской Библии, сделанный по поручению Британского библейского общества В. Левисоном и Д. Хвольсоном под литературной редакцией П. Боголюбова и П. Савваитова.

Еврейские ученые предпринимали, начиная с 1860 г., ряд попыток дать перевод Библии на русский язык. Первый такой перевод Пятикнижия, сделанный Л. Мандельштамом, вышел в Берлине в 1862 г. (1872, 2-е издание; дополнено переводами книг Псалмов). Книга Псалмов в переводе А. Пумпянского была издана также в Варшаве в 1871 г. В 1891 г. им же был опубликован в Петербурге перевод книги Притчей Соломоновых. Ряд книг Библии опубликовал в Вильне в подлиннике с параллельным русским переводом Иехошуа (Овсей) Штейнберг (Исайя, 1875, 2-е издание — 1908;

Пятикнижие, 1899, последующие издания — 1901, 1902, 1912, 1913; Судьи, 1904; Самуил I-II, 1904; Иехошуа бин-Нун, 1902, 2-е издание — 1914). В 1875 г. вышел перевод Пятикнижия, изданный И. Герштейном, И. Л. Гордоном и Л. Левандой. И. Пирожников опубликовал перевод Плача (Вильна, 1900), Псалмов (там же, 1902) и книги Эсфирь (там же, 1903).

Значительным событием в переводе книг Библии на русский язык были перевод А. Эфросом Песни Песней (СПб., 1909) и книги Руфь (М., 1925) и перевод Песни Песней Л. Ярошевским (П., 1916; последующие издания — П., 1919; Вена, 1921).

В 1973 г. были опубликованы новые переводы книг Ионы (перевод С. Апта), Руфь (перевод И. Брагинского), Иова (перевод С. Аверинцева), Песни Песней и Экклесиаста (обе книги в переводе И. Дьяконова) и глав о потопе из книги Бытия (перевод С. Апта) в книге «Поэзия и проза Древнего Востока» (М., 1973).

В 1980-е – начале 1990-х гг. продолжалась переводческая деятельность как в СССР (затем — в России), так и в других странах. В российской периодике опубликован комментированный перевод книги Бытие, выполненный И. Шифманом. Под эгидой Международного библейского общества ведется работа над русским интерлинеарием (см. выше) к Библии. Длительное время препятствием к созданию и распространению новых переводов в России являлась негласная монополия Московской патриархии на издание Библии. Однако в конце 1980-х гг., наряду с

Синодальной Библией, получили распространение и такие переводческие версии, как «Толковая Библия» А. П. Лопухина, а до нее — ввозившиеся нелегально (так называемый «тамиздат») переиздания перевода В. Левинсона и Д. Хвольсон (Британское Библейское общество).

В связи с репатриацией из СССР широкий размах приобрела переводческая деятельность в Израиле, где опубликованы два издания масоретского текста с параллельным русским переводом: версия издательства «Шамир» — комментированная Тора (редактор перевода П. Гиль; под общей редакцией Г. Брановера; Иер., 1992) и перевод под общей редакцией Д. Йосифона в издании института «Ха-рав Кук» («Тора, Пророки, Кетувим», Иер., 1975, 1978).

В 20 в. появляются Библии на украинском языке, как православные, так и униатские, переведенные с ивритского и греческого текстов.

Библия полностью или частично переведена на многие живые языки Азии, Африки, Океании, на санскрит (1822), на различные языки американских индейцев.

БИБЛИЯ. ТОЛКОВАНИЕ, ЭКЗЕГЕЗА И КРИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ БИБЛИИ.

1. Талмудическая и средневековая экзегеза. Обширная талмудическая литература (Устный Закон) является, по существу, своеобразной компиляцией герменевтической (поясняющей) и аналитической экзегезы Библии (Писаного Закона).

Таннаи (1–2 вв. н. э.) и амораи (3–6 вв. н. э.) применяли свои экзегетические методы к проблемам богословия, этики, лексикографии, гомилетики, религиозного закона и гражданского права. Их труды собраны в Талмуде, который был окончательно отредактирован около 500 г. н. э. Но и после завершения Талмуда толкование Библии занимает важное место в еврейской литературе, причем не только в книгах, специально посвященных этому вопросу, но и в сочинениях по философии, лингвистике и т. п. В широком смысле различаются два основных подхода к толкованию Библии — буквальный и гомилетический. В первом случае комментатор основывается на прямом, очевидном значении текста и, учитывая контекст, стремится к объективной, с его точки зрения, интерпретации. При гомилетическом подходе идеи самого комментатора вплетаются в текст, даже если прямое значение слов и контекста явно отличается от его весьма субъективной интерпретации. Гомилетический комментарий развился в связи с необходимостью приводить высказывания Библии в соответствие с преобладавшими в ту или иную эпоху воззрениями.

В период расцвета культуры и науки в мусульманских странах евреи проявляли живой интерес к философии и лингвистике. Новый этап в толковании Библии ознаменовали труды Са'адии Гаона (10 в.). В результате его исследований, для которых характерно сочетание философского и лингвистического подходов, библейские комментарии перешли из сферы гомилетики к разъяснению и прямому толкованию библейского текста. Иной характер носят толкования, составленные Раши и его преемниками в Северной Франции (11 в.). В них явно различимы две противоположные тенденции: с одной стороны, склонность к гомилетическому толкованию, а с другой — сознательные усилия объяснять библейский текст в соответствии с его прямым значением. Эти две системы синтезировал в своем комментарии к Библии Моше бен Нахман (Нахманид) в 13 в. Он впервые применил к толкованию библейских текстов также и каббалистический подход (см. Каббала).

Начиная с эпохи эллинизма, был весьма распространен аллегорический метод толкования Библии (Филон и др.). Под влиянием рационалистической философии (Маймонид), с одной стороны, и диаметрально противоположных ей каббалистических воззрений, с другой, этот метод достиг своего расцвета в позднее средневековье.

2. Научное исследование и критика Библии. В эпоху, последовавшую за Реформацией, изучение Библии перестало быть исключительно делом раввинов и христианского духовенства. Библия стала учебным

предметом, преподававшимся в светских университетах. Возникновение нового подхода к Библии связано с именами таких крупных философов и ученых, как Рене Декарт, Барух Спиноза, который подверг сомнению даже такой фундаментальный догмат, как авторство Моисея в отношении Пятикнижия, Гуго Гроций, который заслужил прозвание «отца» историко-критического метода исследования Библии. Своими философско-критическими произведениями содействовали развитию библейской научной критики также Готхольд Эфраим Лессинг и Иммануил Кант. Многие из идей этих ученых были внесены в науку о еврействе, причем особенно большую роль сыграл в этом Моше Мендельсон и его преемники. Критическое научно-рационалистическое исследование Библии, включающее — в противоположность богословской интерпретации текста и канона — анализ ее исторических, идеологических и литературных аспектов, вызвало резкое сопротивление со стороны многих христианских и еврейских религиозных кругов.

Критическое изучение Библии, в особенности Пятикнижия, продолжили такие ученые, как Мартин де Ветте (1780–1849) и Генрих Эвальд (1803–1875). основополагающий труд в этой области — «Введение в изучение истории Израиля» Юлиуса Вельхаузена (1878), в котором впервые систематизированы критические исследования и создана новая цельная концепция религиозной истории Израиля. Вельхаузен классифицировал библейские тексты, относя их к

различным источникам («литературным документам») в соответствии с историческими этапами. Основными источниками, по его мнению, были (в хронологическом порядке): Яхвист (J), Элохист (E), Дейтерономист (D) и Жреческий кодекс (P). Вельхаузен постулировал постепенную эволюцию религиозной идеи в Библии от раннего анимизма (одухотворение сил природы) в эпоху патриархов к «этическому монотеизму» пророков (8 в. до н. э.).

В теорию Вельхаузена внесено много изменений его преемниками и критиками. Его концепция прямого поступательного исторического развития в значительной мере опровергнута. Однако его метод исследования и классификации источников по сей день оказывает огромное влияние на библейскую науку.

3. Исследование Библии еврейскими учеными в новое время. Моше Мендельсон — «отец Просвещения» среди евреев — был также основоположником библейской экзегезы эпохи Хаскалы и изложил свои взгляды в комментарии на иврите, изданном вместе с переведенной им на немецкий язык Библией.

В последующий период еврейские ученые усвоили преобладавший в немецких университетах критический метод, о чем свидетельствует ряд опубликованных в 19 в. трудов, посвященных исследованию Библии. Непосредственно экзегезой библейских текстов занимался только Г. Грец (его комментарии к Песне Песней, Экклесиасту, 1871 и Псалмам, 1881).

Из Германии просветительские тенденции проникли в Италию и оказали влияние на еврейских комментаторов Библии. Анализируя древние переводы Библии и опираясь на достижения семитологии, Шмуэль Давид Луццатто (Шадал) ввел метод эмендации — исправления текста Библии на иврите. Часть его эмендаций до сих пор используется в библейских исследованиях.

В конце 19 в. — начале 20 в. еврейские комментаторы Меир Фридман (Иш-Шалом), Биньямин Сольд и Арнольд Эрлих составили новые комментарии к Библии на иврите. Первые два автора, хотя и были знакомы с современной им библейской критикой, следовали, в основном, традиционному раввинистическому толкованию. Для Эрлиха же характерен несколько критический подход к традиционным комментариям и учет нееврейских библейских исследований.

Было бы ошибочно полагать, что в период Хаскалы иудаизм совершенно освободился от догматического подхода к Библии. Критичность еврейских ученых зависела от степени святости той части Библии, которой они занимались. Поэтому они более всего исследовали Писание (Агиографы), меньше — книги Пророков и очень мало — Пятикнижие. Национальное еврейское возрождение изменило подход к Библии и привело к ее переоценке. На еврейских ученых оказала сильное и глубокое влияние нееврейская библейская критика. В комментарии Аврахама Каханы (1904–30) приводятся выводы нееврейских исследователей в области

семитской филологии, в частности иврита, и сравнительного литературоведения, а также выводы, основанные на новых открытиях, проливающих свет на историю Древнего Востока, и на новых методах изучения библейских источников.

Израильский филолог Н. Тур-Синай (Торчинер) подвел итоги своим исследованиям языка Библии в книге «Пштуто шел Микра» («Прямое значение Писания»; 4 тт., 1962–68), где он предлагает многочисленные эмендации текста.

Детальному разбору Библии с исторической, философской, социологической, литературной и религиозной точек зрения посвящен монументальный труд И. Кауфмана «Толдот ха-эмуна ха-исреелит» («История еврейской веры»). Кауфман составил также комментарий к книге Иехошуа бин-Нуна (1959, 1963) и Судей (1962). Глубокие аналитические интерпретации Кауфмана содержат много сильных аргументов против библейской критики Вельхаузена и его школы. В Израиле были предприняты попытки составить новый научный комментарий ко всем библейским книгам. Полные комментарии к Библии имеются на современном иврите лишь на уровне учебников для средних школ (например, комментарии Ш. Л. Гордона и У. Кассуто — Э. Ш. Хартома).

4. Археологические изыскания в библейской науке. По-видимому, одним из основных факторов, приведших к изменению теории Вельхаузена, были именно открытия археологии. В этой области, так же как

и в смежных филологических дисциплинах, важнейшую роль сыграли исследования современных ученых Израиля.

Археология создала конкретный исторический фон для изучения образа жизни и литературы древнего Израиля. Археологи (в особенности У. Ф. Олбрайт) доказали высокую степень достоверности библейской исторической традиции в ее общих чертах. Из множества археологических находок (см. Археология) особое значение для библейских исследований имеют найденные в северной части финикийского побережья, в Рас Шамра (древний Угарит, разрушенный в 12 в. до н. э.), древнейшие литературные памятники, а также свитки Мертвого моря. Угаритские документы, включающие три больших эпических произведения, проливают свет на ханаанскую языческую мифологию, против которой боролись авторы библейских книг. Написанные на близком к библейскому ивриту северо-восточном семитском языке, памятники Угарита способствовали разъяснению целого ряда слов, понятий и отрывков в библейских текстах, ранее непонятных или труднообъяснимых, и послужили основой сравнительного изучения литературных источников древней сиро-ханаанской культуры.

Свитки Мертвого моря также имели огромное значение для понимания сложных вопросов иудаизма последних веков до нашей эры — начала нашей эры и происхождения христианства. Будучи почти на тысячу лет древнее самых ранних известных прежде библейских

рукописей, они не оставили места для господствовавших среди некоторой части ученых сомнений относительно древности и подлинности многих текстов библейских книг

БИБЛЕЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОГЕ: ИУДЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛИИ

В Библии. Представление о Боге как о творце и властелине Вселенной с достаточной четкостью выкристаллизовывается в Библии, но следует обратить внимание на факторы, свидетельствующие о разных стадиях развития этого представления. На определенном этапе ярко выступает понятие Бога семьи, родового Бога, который именуется «Бог отцов». Это — аутентичное понятие, не реконструированное на основании верований предыдущих поколений.

Оно относится к эпохе, описанной в цикле повествований о патриархах в книге Бытие, то есть к первой половине 2-го тысячелетия до н. э., и играет весьма существенную роль на дальнейших этапах развития представления о Творце. Бог отцов находится в постоянной связи с главой рода. Имя такого главы становится эпитетом имени самого Бога: «Бог Авраама», «Бог Исаака» и «Бог Иакова». Бог заключает брит (союз, Завет, договор) с главой рода и выделяет этот род из среды всех других родов.

Имена. Согласно библейскому повествованию (Исх. 6:3) следует, что Бог под именем Яхве (см. ниже) впервые открылся Моисею (Исх. 3:13–14). Тождество

Бога отцов и Яхве подчеркнуто в этом откровении и является одним из важнейших элементов провозвещения предстоящего освобождения народа из египетского рабства.

Библия употребляет также ряд паллиативных наименований Бога. Наиболее распространенное из них Эль — древнейшее семитское обозначение Бога. Соответствует аккадскому илу(м), ханаанейскому эль или иль и арабскому эль в качестве составной части имен собственных. Принято считать, что этот термин развился из корня *yl* или *wl*, обозначающего «быть могущественным». Эль — глава всех богов в ханаанском пантеоне и уже во времена Моисея было архаичным понятием. В Библии эль редко упоминается в качестве имени собственного Бога, оно почти всегда выступает как имя нарицательное. Поэтому ему может предшествовать определенный артикль: ха-Эль — «этот (настоящий) Бог» (например, Пс. 18:31, 33, 48; 57:3). Иногда эль употребляется с каким-либо эпитетом, например, Эль-элион. Слово элион на иврите означает высший, верхний. Применительно к Богу оно может быть переведено как Всевышний. Эль 'олам — Вечный Б. (Быт. 21:33). Эль шаддай — этимологически вытекает из понятий, связанных с плодородием. На аккадском языке это сочетание значит «бог гор». В еврейской традиции принято толковать слово шаддай как Всемогущий. Позднее, в период царей и пророков эти наименования фигурируют лишь в гимно-поэтических текстах.

Моисей впервые вводит концепцию личного имени Бога, пославшего его к Израилю. Это имя обозначается в Библии буквами יהוה (отсюда принятое в науке название — тетраграмматон, то есть четверобуквие). Уже в 3 в. до н. э. избегали произнесения имени יהוה , и оно заменялось словом Адонай или, когда имя Адонай предшествует יהוה , словом Элохим. В раннее средневековье, когда к консонантному (лишенному гласных) тексту Библии были добавлены огласовочные знаки для облегчения правильного чтения Священного Писания, слово было огласовано гласными «о» и «а» по примеру имени Адонай (см. ниже). Отсюда произошло употребляемое в христианской литературе имя Jehova (Иегова). Однако ряд ранних христианских писателей, писавших на греческом языке, свидетельствуют, что имя произносилось как Яхве. Это подтверждается, по крайней мере, для гласной первого слога наличием сокращенной формы יה (Ях), иногда применяемой в поэзии (например, Исх. 15:2), и -яху или -ях (в конечном слоге многих еврейских личных имен). Объяснение имени, данное в Исх. 3:14, — $\text{אֲנִי־אֶשֶׁר־אֶהְיֶה}$ («Я есмь тот, кто есмь»), — дает пример народной этимологии, характерной для библейской системы объяснения имен собственных. Однако нет сомнения, что это имя происходит от корня ה.ו.ה (быть).

В современном библиоведении принято толковать тетраграмматон как «Тот, кто заставляет быть» или «Тот, кто является причиной бытия». Однако Бог Моисея не только творец и создатель. Он также Бог ревнитель (Исх.

20:5), требующий, чтобы «не было других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:3). В этом отрицании других богов библейское восприятие Бога бросает вызов великим современным ей древним цивилизациям и религиям, в которых мир подвластен разным космическим силам. В Библии все эти силы сконцентрированы в едином Боге. Это характерная черта еврейского монотеизма, ясно обозначившаяся уже на раннем этапе его формирования. Она становится нормативной и для последних стадий развития библейской концепции Бога, проявляющейся в Его важнейших наименованиях: Элоах — Бог и множественное число Элохим являются, по-видимому, полной формой от Эль (ср. с арамейским элах, арабским Аллах). Это слово встречается очень часто в приложении к Богу Израиля (более двух тысяч раз), иногда с определенным артиклем ха-Элохим — этот (истинный) Бог. В подавляющем большинстве случаев множественное число употребляется как существительное в единственном числе. Адонай — буквально господа мои, форма так называемого уважительного множественного числа — первоначально, особенно в сочетании со словом Элохим, означало Мой Господь, но позже стало употребляться как имя собственное Бога — Господь. Цваот (в русской традиции Саваоф) — множественное число от цава — войско на иврите. Часто употребляется в сочетании со словом «Бог» — Бог воинств. Это имя обычно символизирует особую связь между Богом и народом Израиля.

Завет. Бог — вождь избранного Им народа. Избрание же базируется на союзе, договоре. Такого рода избранность, основанная на союзе, — совершенно неизвестный элемент в других цивилизациях и является феноменом еврейской религии, определившим дальнейший путь еврейского народа на заре его истории. По своей внешней форме Завет сформулирован по примеру договоров между вассалом и его господином на Древнем Востоке. Он требует полного повиновения единому Богу, которого запрещено изображать. Нарушение договора ведет к жестокому наказанию вплоть до изгнания народа и разрушения его страны. Из сущности Завета вытекают основные понятия, определяющие отношения между Богом и человеком: любовь, страх (богобоязненность) и милость (см. ниже). Эти понятия весьма часто употребляются в упомянутых договорах. На Завете основана также этическая концепция пророков.

Все народы мира — не что иное, как орудие Бога в историческом процессе соблюдения и нарушения евреями заключенного союза; и даже сама природа служит фоном для великой драмы, развертывающейся в Библии между Богом и избранным им народом. Только Израилю всенародно открылся Бог среди знамений, освободил его из рабства и дал ему Тору, возлагающую на него тяжелую ответственность. Она включает как нравственные нормы, так и ритуальные предписания. Впоследствии пророки, не призывая к полному устранению ритуала, приписывали нравственным

ценностям неизмеримо большее значение. «К чему Мне множество жертв ваших? — говорит Господь. Я пресыщен всесождениями онов... и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло... ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову» (Ис. 1:12, 15–17). Выполнение этого нравственного кодекса приведет не только к избавлению и искуплению Израиля, но и станет решающим эсхатологическим фактором в истории всего человечества. «В последние дни» многие народы пойдут «по стезям Бога Иакова», «перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы» (Ис. 2:3, 4). На всей земле воцарится мир, даже среди животных (Ис. 11), и вся Вселенная будет обновлена (Ис. 66:22).

Обязанность выполнять все «пункты» Завета легла в основу реформы царя Иошияху (8 в. до н. э.), установившего единство культа в Иерусалимском храме (см. ниже), и также в основу деятельности Нехемии и Эзры (5 в. до н. э.), превратившего Тору в конституцию еврейского народа. См. также Мессия и Эсхатология.

Теологическая концепция. После разрушения Иерусалимского храма и изгнания евреев из Эрец-Исраэль (см. Пленение вавилонское) библейский монотеизм принял более утонченные формы. Сохранявшиеся еще во времена Первого храма элементы политеизма и языческого культа, против которых боролись пророки Иеремия и Иехезкель, были искоренены из среды евреев.

В период персидского владычества (6–5 в. до н. э.) в среде евреев, возвратившихся в Иудею, выработалась окончательная система восприятия библейских понятий о Боге. Согласно этой системе Бог не только един — Он всемогущ. Он не только Творец мира, но и его Правитель, Законодатель и Судия. Все беспрекословно подчинено Его воле. В этом основное отличие библейского Бога от божеств политеистических религий. Последние олицетворяли силы природы и поэтому не только боролись друг с другом, но и были подвластны основным законам природы. Даже столь утонченные, приближающиеся к монотеизму и почти отвлеченные понятия древней греческой философии, как «перводвигатель» Аристотеля или «космическая душа» Платона включены в процессы космической закономерности; Бог же создает законы природы, не будучи подчинен им. Его всеильная власть поддается только тем ограничениям, которые Бог налагает на Себя по Собственной воле. Такого рода самоограничениями являются предоставление человеку свободного выбора между добром и злом, водворение нравственного принципа в управлении миром путем заключения союзов с праотцами человечества (Быт. 9), Авраамом (Быт. 15, 17) и еврейским народом (Исх. 19–24; и всё Второзаконие).

Все, что творится, создается и существует в мире, о чем Библия повествует, неизменно связано с Богом. Личность Бога представляет концентрацию духовных и нравственных сил в противовес многобожию,

вызывавшему их аберрацию. Отсюда Его совершенство, премудрость, возвышенность и превосходство над всем существующим. В отличие от божеств политеистических религий, о которых создана богатая мифологическая литература, концепция иудаизма исключает миф. Бог вне космических и биологических процессов. Он не имеет личной судьбы и не подлежит жизнеописанию; Он не был рожден; Он бессмертен; Ему чужды половые влечения; Он независим от каких-либо материальных сил; Он не вступает в соперничество с какими-либо другими божественными силами за владычество над миром; Он не борется с духами зла; Он безгрешен и не нуждается в очищении и искуплении. Хотя человек создан по образу и подобию Божьему, образ этот настолько величествен и неизмерим, что Бог не имеет конкретного физического облика (Втор. 4:15). Даже пророки Исайя и Иехезкель, утверждавшие видение Бога (Ис. 6:1–6; Иех. 1), описывают не Его изображение, а Его трон, окружение и окутывающий Его ореол. Заповедь, запрещающая «делать кумир и какое-либо изображение того, что на небе вверху и что на земле внизу и что в водах ниже земли» (Исх. 20:4; Втор. 5:8), отрицает возможность даже символического отображения Бога в материальной форме и имеет целью предотвратить такую возможность. Идолопоклонство категорически запрещено; авторы библейских книг подвергают его презрительным насмешкам (Ис. 44:9–20; Пс. 135:15–18). Что касается подобия Бога человеку, то оно выражается главным образом в упомянутом выше нравственном

самоограничении, а также в том, что Бог представлен как деятельная творческая личность. Таким образом, хотя обращение к Богу на том или ином уровне доступно каждому человеку, Он вместе с тем недостижим и непостижим, хотя вездесущ; Он вне пространства и времени. Эти с точки зрения рационалистической логики противоречия служили в течение двух тысяч лет предметом талмудической и более поздней раввинистической экзегезы, нравоучительных, фольклорных толкований Аггады и многочисленных философских построений. Немало внимания уделяли им христианство и мусульманство.

Бог, природа, человек. Бог — единственный Творец Вселенной. Даже ангелы, являющиеся в Библии не более чем посланцами Бога на земле, не упомянуты в повествовании о сотворении мира, хотя традиционное толкование стиха «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1:26) относит это обращение к ангелам. Бог создал мир в течение шести дней, осуществляя процесс творения исключительно словом и не прибегая к физическому действию.

С сотворением человека центр тяжести Божьей деятельности переносится от космогонии к истории. Наделив человека свободной волей, Бог предоставил ему возможность неповиновения и греха. И действительно, первые люди, которых Бог поселил в Саду Эдемском (Ган Эден на иврите; см. также Рай), вопреки Божьему запрету вкусили от древа познания добра и зла и в

наказание были изгнаны из рая. Познав различие между добром и злом, человек обрел способность выбора и стал существом, ответственным перед Богом за свои поступки. С этого момента в отношении между Богом и человеком проникает в некоторой мере закон причинности: причиной являются человеческие действия, а следствием — Божье воздаяние. Послушание и добрые дела влекут за собой милость и награду, а непокорность и злодеяния — наказание. Оказалось, «что велико развращение человека на земле и что все мысли и помышления сердца его — зло во всякое время» (Быт. 6:5). Поэтому человеческая история — это непрерывная цепь возмущения и бунта против Бога, которые вызывают Его гнев и навлекают строгие кары на род человеческий. Мятежность человека усложняет ход истории, но она не в состоянии изменить Божье предопределение.

После заключения союза с Авраамом, а затем и с еврейским народом на горе Синай процесс сложных взаимоотношений между Богом и человеком всецело переносится на историю еврейского народа. Конечное избавление не только Израиля, но и всего мира зависит исключительно от преданности евреев Богу и соблюдения ими Его заветов. Историческое и эсхатологическое проявление установленного по воле Божьей нравственного закона в Библии никем не оспаривается. Однако Божий суд над отдельной личностью и даже целыми группами людей в пределах ограниченного времени порождает у многих библейских

персонажей недоумение и иногда даже недовольство. Жизнь людей и общественные отношения не всегда подтверждают в их глазах бесспорную победу справедливости. Авраам, оспаривая решение Бога об уничтожении Сдома и Аморы (см. Содом и Гоморра), открыто задает Богу вопрос: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт. 18:25). Сам Моисей усомнился в справедливости Провидения, увидев преследования, которым был подвергнут народ Израиля на первом этапе выполнения возложенной на Моисея миссии (Исх. 5:22). Сохранились некоторые отголоски напряженности, доходящей до богоборчества со стороны библейских персонажей, как Иаков (Быт. 32:24–29) и Моисей (Исх. 4:24–26) в решающие моменты их жизни.

Пророков и, не в меньшей степени, авторов Псалмов и других библейских книг не раз тревожит вопрос: «Почему путь нечестивых благоуспешен и все вероломные благоденствуют?» (Иер. 12:1). Книга Иова целиком является героической попыткой разрешить проблему незаслуженного человеческого страдания. В широком плане библейский ответ сводится к ограниченности человеческого опыта и кругозора, которыми человек не в состоянии постичь и охватить пути Божьего правосудия. Жизнь человека коротка, но в конце концов события находят свое конечное оправдание, хотя затрагиваемая ими личность не всегда доживает до справедливой развязки: «... как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис. 55:9).

Понятия, вытекающие частично из Завета Бога, заключенного с еврейским народом, характеризуют взаимоотношения Бога и человека. Со стороны Бога это справедливость (цедек) и милость (хесед); со стороны человека это страх или богобоязненность (йира) и любовь (ахава). Строго неумолимое правосудие и формальная богобоязненность могут привести лишь к смиренному послушанию, выраженному в изречении, завершающем самую пессимистическую книгу Библии: «Бойся Бога и заповеди Его соблюдай ... ибо всякое дело Бог приведет на суд» (Эккл. 12:13–14). Поэтому один из главных заветов Торы, легших в основу иудаизма, — это любовь: «И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим и всею душой твоею и всеми силами твоими» (Втор. 6:5). Любовь человека к Богу вызывает Божью милость и приводит к моральному очищению и возвышению человека, к стремлению следовать по Божьим стопам. Страх и любовь гармонически сочетаются в нравственном поведении человека, а справедливость и милость Бога — в вере человека в Его совершенство, в Его вечное присутствие и в Божье Провидение. «Итак, Израиль, чего требует от тебя Господь, Бог твой? Того только, чтобы ты боялся Господа, Бога твоего, ходил всеми путями Его и любил Его, и служил Господу, Богу твоему, от всего сердца твоего и от всей души твоей.» (Втор. 10:12).

Процессу осуществления такого рода равновесия, постоянному диалогу между человеческой личностью и Божественной сверхличностью, а также роли

Провидения в повседневной жизни каждого человека уделяли много внимания Талмуд, каббала и еврейская теология в целом.

Атрибуты Бога. Понятия, определяющие Божественные свойства, получили развитие в Талмуде, Мидраше и главным образом в еврейской философии, которая выработала для них систему специальной терминологии. Все эти атрибуты отражены уже в Библии в эпитетах Бога.

Единство Бога включает не только полное отрицание существования каких-либо других богов, несмотря на то, что им может поклоняться весь мир, но и абсолютную невозможность обожествления человека или какого-либо другого существа, включая ангелов. Служение израильтян другим богам карается не столько за измену Богу, а за замену Его «не богом» (Втор. 32:21). При описании Бога в Библии нередко прибегают к эпитетам, выражающим высшую степень могущества. Он — Царь, Судья, Отец, Пастырь, Учитель, Исцелитель и Спаситель. Что касается моральных атрибутов Бога, то они ярче всего выражены в книге Исход (34:6–7): «...Бог человеколюбивый и милосердный, долготерпеливый и многомилостивый и истинный. Сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания...».

Само по себе присутствие Бога на земле представляется в Библии в разных формах, от весьма близких к антропоморфизму до приближающихся к абстракции. В самых древних библейских источниках

«обителью» Бога служат святилища и предметы культа. Присутствие Его проявляется главным образом в связи с Ковчегом Завета, где хранятся скрижали Завета, на которых высечены Десять заповедей, а также в «столпу облачном» и «столпу огненном», ведущих израильтян во время их скитаний по пустыне. Ковчег также предшествует израильтянам при их переходе через Иордан перед вступлением в Святую землю. Он сопровождает народ в битвах с врагами (Чис. 10:35–36). Бог и Его явление ассоциируются с термином кавод (слава, ореол). Когда Бог входит в скинию или в Иерусалимский храм после их освящения, кавод в виде облака окутывает святую обитель. Облако скрывает Бога от взгляда смертных. Только Моисей, говоривший с Богом лицом к лицу, мог войти в облако (Исх. 24:18).

Во Второзаконии впервые имеется предписание о единстве культа. Запрещается приносить жертвы и совершать культовый ритуал где-либо, кроме того места, «какое изберет Господь, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы пребывать имени Его там ... И туда приносите всесожжения ваши и жертвы ваши ...» (Втор. 12:5–6). Впоследствии избранным местом оказался Иерусалимский храм. Единство культа свидетельствует как бы о постоянном обиталище Бога. Однако уже во Второзаконии высказана более утонченная и возвышенная концепция, по которой Храм является местом постоянного пребывания не самого Бога, а Его «имени».

Даже в день освящения Храма после завершения его постройки царь Соломон в своей молитве говорит: «Поистине, Богу ли жить на земле. Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм» (II Ц. 8:12). Таким образом, обитание Бога в каком-либо святилище со временем все более истолковывается аллегорично и символически, хотя Иерусалимский храм остается избранным и единственным признанным Богом местом культового богослужения. Бесперывное присутствие Бога во времени и пространстве неоспоримо, и обращенная к Нему молитва становится возможной всегда и везде. В той же мере не ограничено пространством и временем и Его всеведение. Ему известно все происходящее во всем мире в настоящем, все происшедшее в нем в прошлом и все, что произойдет в будущем. Он знает все помыслы и видит все поступки всех людей. «Господи... Ты знаешь, когда я встаю и когда сажусь. Ты разумеешь помышления мои издали... и все пути мои известны Тебе... Куда пойду от духа Твоего ?.. Скажу ли: может быть, тьма скроет меня?.. Но и тьма не укроет от Тебя, и ночь светла как день» (Пс. 139:1–13).

В литературе эллинистического периода. Апокрифические произведения (см. Апокрифы и псевдоэпиграфы) не внесли существенных изменений в библейское восприятие Бога. Однако в апокрифической литературе, как и в переводах Библии на греческий и арамейский языки того периода весьма четко проявляется стремление к устранению антропоморфизма в понимании Бога. Антропоморфические выражения

Библии смягчались или вообще не употреблялись. Эта тенденция особенно усилилась в еврейской философской литературе египетской диаспоры, в большинстве своем написанной на греческом языке под влиянием греческой философии. Великие греческие философы создали представление о высшем существе, воплощающем добро, истину и красоту (Платон) или движущую силу мира (Аристотель). В эллинистической еврейской литературе были предприняты новые попытки примирить эту отвлеченную идею с основным атрибутом Бога в еврейской религии — этическим персонализмом.

Виднейшим еврейским философом этого периода был Филон Александрийский. Он считал, что Бог стоит неизмеримо выше наиболее совершенных понятий добра, истины и красоты и поэтому непостижим человеческому разуму. Однако стремление познать Бога само по себе приводит к возвышению и очищению человека. Невозможность непосредственной связи между естеством Бога и осязаемым миром преодолевается в учении Филона введением промежуточных звеньев между Богом и человеком. Такими звеньями являются заимствованные у Платона понятия, которые Филон толкует духовно-аллегорически: Ангел (посланец Бога), Идея (идеальные формы бытия) и главным образом Логос (по-гречески буквально слово; в греческой философии этот термин приобрел значение разум; у Филона это совокупность греческих понятий и словесных повелений, при помощи которых Бог сотворил мир, например, «Да будет свет» и т. д., Быт. 1).

В Талмуде, Мидраше и раввинистической литературе. Философские абстракции, подобные концепции Филона, были чужды Талмуду и Мидрашу. Поэтому, с одной стороны, древние мудрецы Талмуда еще более подчеркивали совершенство, могущество, непостижимость и святость Бога, столь отдаляющие Его от ничтожного по сравнению с Ним человека, а с другой стороны, наделяли Его чертами трогательной теплоты, гуманности, чуткости и отзывчивости настолько, что Он представлялся очень близким к человечеству, к страждущим и к каждому нуждающемуся в Его помощи. Мудрецы не усматривали в этой полярности никакого внутреннего противоречия, и цельность Божьего облика создавалась путем глубокой и непоколебимой веры.

Святость Бога настолько почиталась, что Его имена, употребленные в Библии, запрещалось произносить в повседневной жизни. Вместо них употреблялось слово ха-шем (Имя) и ряд других наименований: ха-гвур (Мужество), рахмана (Милосердный), шамаим (Небеса), ха-маком (Пространство), авину ше-ба-шамаим (Отец наш в небесах), ха-каддош барух ху (Святой, благословен Он), риббоно шел 'олам (Владыка мира), ми-ше-амар ве-хая ха-'олам (Тот, кто сказал, и был создан мир) и Шхина. Это не мешало мудрецам Талмуда употреблять сугубо антропоморфические выражения по отношению к Богу. Близость Бога к человеку красочно представлена в бесчисленных нравоучительных проповедях и притчах. «У человека есть покровитель. Когда случается беда, он не отправляется прямо к своему покровителю, а остается

у двери его дома и обращается к его рабу или домочадцу, а те уже докладывают: такой-то стоит у двери; может ли он войти или нет. Не таков Святой, благословен Он. Когда человека постигает беда, пусть взывает он не к [ангелам] Михаэлю или Гавриэлю, а ко Мне, и Я тотчас же отзовусь на его просьбу» (ТИ., Бр. 9:1).

Талмуд и Мидраш не ввели почти никаких существенных изменений в библейскую концепцию Бога ни в этическом, ни в историческом, ни в эсхатологическом плане. Израиль — избранный народ, которого ожидает Божественное избавление в будущем. Свобода воли четко сформулирована в таких афоризмах, как «Все в руках Бога, кроме богобоязненности» (Бр. 33б) или «Все предопределено, но есть право выбора» (Авот 3:15). Несколько изменилась терминология в понимании Божьего суда. Вместо цедек (справедливость) больше употребляется дин (правосудие, закон), а вместо хесед (милость) — рахамим (милосердие, жалость). Лишь в период Талмуда с появлением веры в загробную жизнь в значительной мере изменилась библейская теодицея. Человек получает от Бога воздаяние за свои поступки не всегда при земной жизни, а чаще в «будущем мире», олам ха-ба). Земной мир — не что иное, как преддверие к великолепному чертогу загробного мира (Авот 4:21).

В средневековой философии. Систематизированная еврейская религиозная философия начинает свое развитие в средние века под влиянием мусульманской теологии, которая, в свою очередь,

основывалась на древней греческой философии, главным образом на учении Платона и Аристотеля в переводах и комментариях арабских богословов. Еврейские средневековые философы пытались дать рациональное обоснование трем основным теологическим проблемам: доказательству бытия Божия; сущности Бога; отношению между Богом, природой и человеком. Широкое распространение получили три доказательства бытия Бога: телеологическое, космологическое и историческое. Телеологическое доказательство заключается в том, что гармоническая сложность Вселенной и ее целенаправленность свидетельствуют о первопричине и о конечной цели бытия, которая и есть Бог. Космологическое доказательство основывается на постулате о сотворении мира. Всякое творение немислимо без творца. Бог является творцом мира. Это доказательство выдвигали многие философы, в том числе Са'адия Гаон и Ибн Дауд. Маймонид предложил более тонкий вариант космологического доказательства. Даже исходя из предпосылки, что мир вечен и не был сотворен во времени, мы убеждаемся, что все предметы физического мира находятся в движении, но ни один из них не обладает способностью самодвижения. Цепь движущих причин не может быть бесконечной и предполагает неподвижный перводвигатель. Этот перводвигатель и есть Бог. Второе доказательство Маймонида основывается на конечности предметов физического мира. Существование всех этих предметов является лишь возможным, и каждый из них можно

представить несуществующим. Мир немислим без одного существа, бытие которого является необходимым, вечным и независимым от закона причинности. Важнейшим представителем приверженцев исторического доказательства бытия Бога является Иехуда ха-Леви. Он считает, что Божественное откровение на горе Синай в присутствии 600 тысяч свидетелей — неопровержимый факт, устраняющий какую-либо возможность сомнения в бытии Бога.

Что касается сущности Бога, то еврейские философы средневековья подчеркивают Его единство, бестелесность и трансцендентность. Поэтому все библейские высказывания о Боге, приписывающие Ему человеческие действия и свойства, истолковываются большинством философов иносказательно как метафоры, аллегории и символы. Самые возвышенные атрибуты — доброта, красота, премудрость и даже совершенство — неприменимы к Богу, и их следует понимать как отрицание отрицаний. Так, например, говоря о Боге как о Премудром, мы подразумеваем, что Он не невежествен, а называя Его Единым, мы имеем в виду отрицание возможности множественности богов. Единство и Премудрость Бога как таковые непостижимы разумом и невыразимы словесно.

Воспринимая Бога как метафизическое, бестелесное, трансцендентное единство, некоторые еврейские философы пытались разрешить проблему сотворения мира и господства Бога над ним, применяя разные теории эманаии творческой энергии в духе неоплатонизма.

Более сложным было разрешение проблемы провидения, надзора над поступками отдельной личности и воздаяния. Этот вопрос разработан Маймонидом с особой тщательностью. Он считал, что создав Вселенную и законы, по которым существует мироздание, Бог не только предусмотрел общую целеустремленность для всей природы, но и установил для высших существ возможность свободного выбора индивидуальной цели. Таким высшим существом является человек — единственное творение, находящееся под личным наблюдением Бога, причем Бог следит тем зорче, чем выше стоит человек на ступени духовного совершенства. Будучи последователем Аристотеля, Маймонид вводит в свою теологию имманентное движение, благодаря которому все сущее стремится проявить заложенные в нем потенциальные возможности и достичь совершенства. Для человека совершенство означает разумное познание Бога, которое должно выразиться не только в созерцании и понимании этого наисовершеннейшего воплощения высших этических норм, но и в стремлении уподобиться Ему в пределах, доступных человеку. Цель всей сложной системы предписаний еврейского законоучения — создание такого общества, в котором человеческой личности будет предоставлена возможность беспрепятственно совершенствоваться. В пришествии Мессии Маймонид видел освобождение Израиля от чужеземного ига и возможность создания такого общества.

В каббале. Концепция Бога в каббале также является своеобразным ответом на исконный вопрос о взаимоотношении Бога с сотворенным Им миром. Каббалистическое мировоззрение, основанное не на логических доводах, а на мистическом восприятии Бога, пытается разрешить противоречие между единством Бога и Его бытием, которое по самой своей сущности подразумевает разнообразие, так как оно не статическое состояние, а процесс. По мнению каббалистов, Бога следует воспринимать двояко: 1) Бог в Себе, сокрытый в глубинах Своего бытия; 2) открывшийся Бог, творящий и охраняющий Свое творение.

Для каббалистов эти два аспекта не противоречат, а дополняют друг друга. Первичная сущность Бога обозначается в каббале словом эйн-соф (бесконечность). Это трансцендентная первопричина бытия, не заключающая в себе персонального элемента и отвергающая возможность восприятия Бога как личности. Эйн-соф открывает себя посредством десяти сфирот (сфер) или парцуфим (обликов), которые в противовес всем другим творениям Бога не представляют собой отделенные от Него объекты, а являются модусами Его имманентной сущности, излучаемыми путем эманации. Каждая из них выявляет особую стадию Его откровения. Откровение Бога не ограничилось актом, имевшим место на горе Синай. Это перманентный процесс, не прекращающийся со дня сотворения мира. При помощи сфирот Бог беспрестанно открывает себя в своих же творениях, во всем, что существует в мире, и

одаренные способностью расшифровывать символический язык реальной действительности ежеминутно убеждаются в Его вездесущии. Сфирот — души материального мира, а эйн-соф — душа душ. Некоторые исследователи находят в каббале элементы гностицизма и пантеизма.

Лурианская каббала усматривает в акте сотворения мира добровольное самоумаление Бога (цимцум). Эйн-соф умалил себя для того, чтобы дать возможность существования созданному Им миру. На этот мир эйн-соф излучал свет добра через особые сосуды. Во время этого процесса произошла катастрофа, и сосуды разбились, не выдержав творческого напора Божественной эманации. Так возникло зло, которое будет покорено лишь в эсхатологическом плане. История еврейского народа является отражением космических процессов. Разрушение Храма, изгнание и рассеяние — историческая параллель катастрофы разбитых сосудов. Задача евреев — собрать рассеявшиеся после этой катастрофы искры Божественного света путем выполнения предписаний Торы. Пришествие Мессии и избавление ознаменует также восстановление нарушенной некогда космической закономерности.

Имена Бога. Об именах Бога в Библии см. выше. В настоящее время существует мнение, согласно которому употребление разных имен Бога, в особенности тетраграмматона и имени Элохим, свидетельствует о разных источниках библейских текстов, отличающихся

друг от друга различной степенью древности (см. Ю. Вельхаузен).

Библейским именам Бога мудрецы Талмуда придавали различные скрытые значения. Так, например, тетраграмматон выражал, по их взглядам, аспект милосердия, а Элохим — правосудия. Считая эти имена священными, раввинистическая литература употребляет их в сокращенном виде или меняет в них хотя бы одну букву. Так, например, тетраграмматон обозначается по большей части буквой хе, а Элохим буквой алеф или же в имени Элохим буква хе заменяется буквой коф — Элоким (о замене библейских имен другими см. выше).

Из имен, употребляемых в Талмуде и более поздней раввинистической литературе, особый интерес представляет Шхина — термин, обозначающий главным образом имманентность Бога в реальном мире. Значение этого слова прошло сложный путь в еврейской религиозной философии и каббале — от понятия, близкого к Святому духу, до сконцентрированной сущности Бога, но на всех этапах, более чем какое-либо другое имя Бога, оно свидетельствовало о неутомимых попытках еврейской религиозной мысли синтезировать трансцендентность Бога с Его проявлением в природе, Его присутствием в мире, Его близостью к человеку и вечным пребыванием в среде еврейского народа.

Каббала подчеркивает сокровенный смысл библейских имен Бога и придает мистическое значение таким заимствованным из философии терминам, как

первопричина (иллат ха-‘иллот) и бесконечность (эйн-соф).

В еврейской философии нового времени. Основоположник новой еврейской философии М. Мендельсон считает, в соответствии с господствовавшей в его время (18 в.) деистической философией, что познание Бога основано на разуме и доступно всем. Поэтому еврейская религия заключает в себе те же истины, что и разумная «естественная религия». Специфическим аспектом ее являются лишь законы, данные евреям путем откровения в Синае. Они обязывают исключительно еврейский народ.

Концепции Бога еврейских философов нового времени носят отпечаток философии своей эпохи, в особенности немецкой идеалистической философии от Канта до Гегеля. Кантовское учение «практического разума» находит свое отражение в философии Ш. Формштегера и в особенности Г. Когена, воспринимавшего чистую идею Бога как необходимую гарантию существования морали в мире. Г. Коген усвоил традиционную терминологию: он говорит о Боге-творце, Боге любви, Боге — источнике всего сущего, едином и единственном. Влияние Гегеля сказывается на системе Ш. Гирша и Н. Крохмала. Последний мыслил Бога в качестве абсолютного духа, содержащего в себе все сущее. Для того, чтобы примирить эту отвлеченную гегелианскую идею с персональным Богом иудаизма, Н. Крохмал прибегает к каббалистической эманации, приближаясь таким образом к пантеизму.

С. Штейнхейм отрицает возможность рационального познания Бога и считает философию и религию непримиримыми в принципе. Бог, по его мнению, воспринимается только посредством откровения. Такого же взгляда придерживаются в основном и еврейские философы 20 в., принадлежащие к экзистенциалистскому направлению. Ф. Розенцвейг выдвигает концепцию перманентного откровения, постоянного непосредственного контакта Бога и человека, при котором Бог проявляет себя как всемогущий любящий отец. Любовь Бога выражается в Его предписаниях человеку, который, ощущая реальность перманентного откровения, сознает свою зависимость от Бога и обязывается выполнять Его предписания. М. Бубер также подчеркивает персонализм Бога как личности. Он — «Вечный Ты», высший собеседник в постоянном диалоге с человеком. Нет никакой возможности дать Ему конкретное определение, но несмотря на Его таинственность и непознаваемость, Он может быть ближе к человеческой личности, чем ее собственное «Я».

В США М. Каплан развил натуралистическую концепцию Бога как космической силы, благодаря которой становятся возможными морально мотивированные устремления человека. М. Каплан утверждает, что человеческие идеалы представляют собой ценности, реализуемые целеустремленностью космических процессов.

Философские концепции Бога сыграли важную роль в развитии еврейской религиозной мысли. Однако еврейская история доказала, что они не могли заменить, по выражению Паскаля, живого Бога Авраама, Исаака и Иакова. Тысячелетия напряженной борьбы с окружающей средой — сначала языческой, а затем христианской и мусульманской, утрата национальной независимости, изгнание из своей страны, долгие века скитаний и гонений не только не привели к отходу народа от веры в Бога, но парадоксальным образом еще более приблизили еврея к Богу, усилили преданность Ему вплоть до самопожертвования во имя Его (см. Киддуш ха-Шем). Евреи умирали с возгласом Адонай эхад (Бог един) от мечей римских легионеров, на кострах инквизиции. После каждой исторической катастрофы появлялись новые нюансы веры в Бога и служения Ему. Так, в начале 18 в. после крушения мессианского движения Саббатая Цви и страшной резни евреев в Польше (см. Б. Хмельницкий) возникло массовое религиозное течение (см. Хасидизм), провозгласившее возможность более интимного общения каждого еврея с Богом при посредстве духовного вождя — цаддика. Религиозный еврей никогда не теряет веры в Божественное искупление (в земной или загробной жизни), а евреи как нация не утратили веру в конечное избавление Им всего народа (геуллат Исраэль) в историческом или эсхатологическом плане. Концепция единого Бога в еврейской религии, главным образом в

Библии, является одним из крупнейших вкладов в цивилизацию христианских и мусульманских народов.

ЭСХАТОЛОГИЯ ИУДЕЙСКОГО МИРА: ОЛАМ ХА-БА

(— [ха]-‘олам ха-ба — буквально грядущий мир, в противоположность [ха]-‘олам ха-зе — буквально этот мир), существование, ожидающее человека после окончания земной жизни, немедленно или в отдаленном будущем. Наиболее ранний источник, в котором встречается выражение олам ха-ба — книга Эноха 71:15 (см. Апокрифы и псевдоэпиграфы), относящаяся к эллинистическому периоду (4–2 вв. до н. э.). Синонимом выражения олам ха-ба иногда служит атид лаво (грядущее).

В строгом смысле выражение олам ха-ба относится к окончательному порядку вещей, который начнется с воскресения из мертвых и Страшного суда; переходным периодом между нынешним порядком вещей и олам ха-ба будет время Мессии, иемей машиах (Зв. 1186; Тосеф., Ар. 2:7 и 136). Согласно мнению жившего в Эрец-Исраэль аморы (см. Амораи) рабби Иоханана бар Наппахи, будущий золотой век, о котором говорили библейские пророки, — это только время Мессии, а об олам ха-ба сказано «никакое око не видело» (Ис. 64:3; русский перевод 64:4). Однако старший современник рабби Иоханана, вавилонский амора Шмуэль (Мар) полагал, что единственное отличие мессианской эры от нынешней будет заключаться в освобождении Израиля от чужеземного ига, и потому новый порядок вещей

наступит только после окончания мессианской эры (ср. Санхедрин, 99 а; Бр. 346).

Кардинальная эсхатологическая доктрина олам ха-ба в иудаизме состоит в вере в воскресение из мертвых. Она в значительной мере основана на видении пророка Иехезкеля (глава 37), однако первое недвусмысленное упоминание о воскресении из мертвых в Библии содержится в Дан. 12:2: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление». Вера в воскресение упоминается среди догм в начале главы 10 талмудического трактата Санхедрин (см. Талмуд): «Тот, кто говорит, что воскресение мертвых не подкрепляется Торой, не получит доли в олам ха-ба». Согласно Иосифу Флавию (Война 2:8, 14; Древ. 18:1, 4), этот вопрос был одним из основных пунктов, по которому расходились мнения фарисеев и саддукеев: последние считали, что душа умирает вместе с телом, и интерпретировали соответствующие стихи Иехезкеля (37:5 и следующие) как символическое видение, а не как предсказание реального воскресения из мертвых (Санх. 906).

В более древних книгах Писания человек после смерти спускается в шеол (преисподнюю), который подобен могиле (ср. Быт. 37:35). Исайя (14:3–21; 26:19) и Иехезкель (31:15–18; 32:17–32) изображают шеол как мрачное, угрюмое место, где обитают тени. В книге Иова (17:13–16) — это царство червей и разложения, и у Иова нет ни малейшей надежды на воскресение: «Так человек ляжет и не встанет; до скончания неба он не пробудится

и не воспрянет от сна своего» (14:12). Воздаяние, которое Библия обещает человеку за его поступки (например, Втор. 13, 18–19; 14:29; Иер.3:10 и далее), как отмечал уже Са'адия Гаон, полностью относится к этой жизни.

Но для того, чтобы примирить факт страданий праведника (см. Праведность) с идеей Божественной справедливости, понадобились новые идеи. Рабби Я'аков (танна, 2 в.) сказал: «Нет награды за добродетель в этом мире» (Кид. 396), а рабби Тарфон утверждал, что вознаграждение тем, кто посвятил себя изучению Торы, отложено на будущее (Авот 2:16). Вавилонский амора Рав (начало 3 в.) полагал, что существование, которое ведет человек в олам ха-ба, совершенно отлично от нынешнего: «Там не едят и не пьют, не зачинают детей, не заключают сделок, не завидуют, не ненавидят и не враждуют. Единственное занятие праведников — восседать с венцами на головах и наслаждаться светом Божьего присутствия» (Бр.17 а). Однако большинство законоучителей той эпохи верили в то, что души возвращаются в воскресшие тела и мертвые восстают из могил (Кт. 1116). Такого же мнения придерживались Са'адия Гаон и Маймонид, включивший телесное воскресение мертвых в число своих тринадцати догматов веры (хотя в «Наставнике колеблющихся» он говорит только о бессмертии бесплотной души, обходя молчанием телесное возрождение). Традиционный еврейский молитвенник включает хвалу Богу как воскресителю мертвых, в то время как в реформистском молитвеннике (см. Реформизм в иудаизме) эта хвала

опущена. Согласно концепции, сформулированной в главе 10 трактата Санхедрин (см. выше), все евреи (за исключением некоторых особых случаев) попадут в олам ха-ба. По мнению рабби Иехошуа бен Ханании, праведники других народов также будут там (Тос. 13:2).

Еврейские представления об олам ха-ба относятся к области Аггады и потому весьма неопределенны; в значительной степени это связано с индивидуальным художественным воображением авторов и фольклорным многообразием. Поэтому само понятие олам ха-ба не поддается точному определению, ибо остается неясным, идет ли речь об окончательном состоянии человека или о промежуточном периоде между смертью и помещением души в ад или рай после Страшного суда (Бр. 286). Нет также однозначного ответа на вопрос, где находится душа в период между телесной смертью и воскресением.

В средние века концепция олам ха-ба была тесно связана с концепцией мученичества и Киддуш ха-Шем: считалось, что погибшие во славу имени Божьего получают особое место рядом с Ханной (см. Ханна и семеро сыновей), рабби Акивой, рабби Тарфоном и другими еврейскими мучениками. С особой силой эта связь чувствовалась евреями Германии во время крестовых походов, сопровождавшихся уничтожением целых еврейских общин. Марраны в Испании считали, что тем, кто был сожжен инквизицией за тайное соблюдение законов иудаизма, уготовано особое место в раю.

Эволюция библейских представлений об эсхатологии.

Библии длительную эволюцию — от неконцептуализированных периферийных представлений в древнейший период до одной из центральной идей еврейского религиозного сознания в эпоху Второго храма.

В ранних библейских книгах отсутствует термин для выражения абстрактной идеи эсхатологии. Фраза бе-ахарит ха-ямим (буквально конец дней), подобно аккадскому ина ахрат уми, означает «в будущем, во все будущие времена» (Втор. 4:30, 31:29, и др.; ср. Иер. 29:11, и др.), хотя нередко это выражение обладает определенными эсхатологическими коннотациями. Тем не менее, именно в этот ранний период были заложены основы позднейшей эсхатологической концепции. Начиная со времени Авраама те его потомки, которые впоследствии стали называть себя «сынами Израиля» (бней Исраэль), поклонялись Единому Богу как «Богу живому» и верили, что Он принимает активное участие в судьбе Своего народа. Израильтяне считали себя народом, избранным Богом, а в своем Боге видели властителя мира, так что их религиозная вера объединяла идею избранности Израиля с универсалистской идеей будущего правления Бога над всем человечеством. Израильтяне рассматривали себя как орудие, при посредстве которого Бог распространит свою власть на все человечество. Бог вступил в завет с Израилем,

поэтому в трудные исторические периоды Он посылает Своему народу избавителей (см. Избавление), например, Моисея, Иехошуа бин Нуна, судей и, в особенности, Давида — «помазанника» (машиах, см. Мессия), которому Он обещал, что его дом будет непрерывно властвовать над Израилем (II Сам. 7:11–16). Надежда на то, что эта связь между Богом Израиля и Его народом будет продолжаться и в будущем, привела к развитию эсхатологических концепций, выраженных в Пророков книгах.

Два пророка — Амос и Хошеа — жили в Северном (Израильском) царстве до его уничтожения ассирийцами в 722 г. до н. э. Бичуя распространение идолопоклонства и вопиющую социальную несправедливость в Северном царстве, Амос утверждал неотвратимость Божественной кары за грехи именно потому, что грешит избранный Богом народ: «Только вас признал Я из всех племен земли, потому и взыщу с вас за все беззакония ваши» (3:2). Амос (5:18) был первым, кто назвал грядущий день Божественной кары иом Яхве («День Господа»). Эта фраза, а также ее вариации («день Господнего гнева», «сей день» и т. п.) впоследствии вошла в эсхатологическую концепцию, сформулированную в пророчествах Исая (13:6,9), Иехезкеля (13:5), Иоэля (1:15; 2:1,11; 3:4; 4:14), Овадии (1:15), Цфании (1:7,14) и Мал'ахи (3:23). Согласно пророчествам, Божественная кара, которая постигнет Северное царство, явит собой наступление новой исторической эпохи. В эту эпоху Бог по-прежнему будет верен Своим обетованиям: «Ищите

добра, а не зла... возненавидьте зло и возлюбите добро и восстановите у ворот правосудие; может быть, Господь Бог Цваот помилует остаток Иосифов» (Амос 5:14–15). Как и Амос, Хошеа грозит Северному царству Божественной карой за его прегрешения, однако, в отличие от него, обещает прощение и будущее процветание. Идея Хошеа об обновлении завета между Богом и Израилем и обещание, что Он снова полюбит Свой народ, оказала большое влияние на развитие библейской эсхатологии. С момента его обновления завет, согласно Хошеа, будет нерушим; с обновлением завета будет обновлен и сам народ Израиля, и он более не сможет нарушать завет (2:21–22). Другая значительная эсхатологическая идея Хошеа состоит в том, что в будущем Израиль не только не будет страдать от врагов, но будет жить в Земле обетованной в полной гармонии со всеми творениями Бога.

В Иудее во 2-й половине 8 в. до н. э. жили пророки Исая и Миха. Многие пророчества Исаяи (Ис. 1–39), в которых выражена угроза наказания Израиля в близящийся «день Господа», носят подлинно эсхатологический характер. Исаяя предрекает кару не только Израилю, но и языческим народам — в первую очередь тем, которые особо прогневили Бога, причем эта всеобщая кара зачастую описана как космическая катастрофа (этот мотив стал позже характерной частью еврейской эсхатологии): «Господь Цваот посетит тебя громом и землетрясением, и сильным гласом, бурею и вихрем, и пламенем всепожирающего огня» (29:6–7).

Эсхатологическая тема, многократно повторяющаяся в пророчествах Исаяи, — тема «остатка народа Израиля» (10:21–22; 11:11, и др.). Угроза у пророка обычно сочетается с утешительным обещанием, что по меньшей мере часть народа Израиля Бог пощадит. Другая эсхатологическая тема в пророчествах Исаяи — будущее идеальное Иудейское царство. Когда цари Израиля и Дамаска угрожали войной иудейскому царю Ахазу, если тот не присоединится к союзу против Ассирии, Исаяя призывал Ахаза полагаться только на Бога, Который сохранит власть дома Давида и снизошлет на него мудрость, богобоязненность, справедливость и праведность на вечные времена. «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком... И будет в тот день: к корню Исееву, который станет как знамя для народов, обратятся язычники...» (11:6–10). Видение Исаяей будущего идеального Иудейского царства легло в основу так называемого «царского мессианизма» периода возвращения из пленения вавилонского. Подобно Хошеа, Исаяя рисует всеобщий мир мессианской эпохи как возвращение к раю, в котором все творения Бога жили в мире и гармонии, «ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (11:9). Современник Исаяи Миха также предрекал воцарение идеального царя из дома Давида (5:1–3). Гора Сион как будущий религиозный центр всего человечества — тема, которая получила дальнейшее развитие в более поздней еврейской эсхатологии, — впервые встречается, причем в

почти совпадающих выражениях, как у Исаяи (2:2–4), так и у Михи (4:1–4).

Цфания, живший, по всей вероятности, во 2-й половине 7 в. до н. э., пророчествовал о приближении «великого дня Господа» (1:14). Смелая образность в описании этого страшного дня оказала глубокое влияние на последующую еврейскую эсхатологию. Рассказав об уничтожении всех грешников в день Божественной кары, Цфания восклицает: «День гнева — день сей, день скорби и тесноты, день опустошения и разорения, день тьмы и мрака, день облака и мглы, день трубы и бранного крика против укрепленных городов и высоких башен. И Я стесню людей, и они будут ходить, как слепые, потому что они согрешили против Господа, и разметана будет кровь их, как прах, и плоть их — как помет. Ни серебро их, ни золото их не может спасти их в день гнева Господа, и огнем ревности Его пожрана будет вся эта земля, ибо истребление, и притом внезапное, совершит Он над всеми жителями земли» (1:15–18). Однако Бог остается верным Своему завету с Израилем — Израиль не будет уничтожен полностью, а очищен наказанием: «В тот день ты не будешь срамить себя всякими поступками твоими, которым ты грешил против Меня, ибо тогда Я удалю из среды твоей тщеславящихся твоею знатностью... Но оставлю среди тебя народ смиренный и простой, и они будут уповать на имя Господне. Остатки Израиля не будут делать неправды... ибо сами будут пастись и покоиться, и никто не потревожит их» (3:11–13).

Пророчества Иеремии отличаются острым ощущением близкого конца, пятнадцать из них начинаются словами «Вот, приходят дни». Пророк видел, что Иудейское царство обречено на скорую гибель, потому что его жители не готовы отказаться от своего греховного образа жизни, а правители пытаются противостоять вавилонянам, которых Бог назначил орудием Своей кары. Тем не менее пророк продолжает верить в милость Бога, который позволит остатку Израиля пережить вавилонское вторжение и разрушение Иерусалима (23:5–6). По-видимому, под влиянием пророчеств Хошеа Иеремия связывает восстановление Израиля с обновлением завета, которое приведет к духовному и моральному возрождению народа (31:31–34).

В годы вавилонского пленения и последующие столетия еврейская эсхатологическая мысль бурно развивалась. Разрушение Иерусалима вавилонянами в 586 г. до н. э. было поворотным пунктом не только в политической истории еврейского народа, но и переломным моментом в его религиозном сознании. Иехезкель начал пророческую деятельность до разрушения Иерусалимского храма и продолжал ее на протяжении первых десятилетий вавилонского пленения. Его пророчества пронизаны более острым, чем у его предшественников, предчувствием, что Бог вскоре покарает языческие народы (25:1–32:32), а святость Израиля возродится. Восстановление Иудеи будет не меньшим чудом, чем воскресение мертвеца: пророк

метафорически описывает, как сухие кости обрастают плотью и человек восстает к жизни (37:1–14). Обновленная религиозная вера Иудеи будет основана на искреннем обращении к Богу (11:19–20; 36:26–27), ее центром станет культовый ритуал в восстановленном Храме в Иерусалиме (пророк подробно описывает этот ритуал). Храм объединит новую Страну Израиля (40:1–48:35). Иехезкель разделяет веру своих предшественников в непрерывность династии Давида, однако видит в будущем правителе из его дома заместника Бога, который поэтому должен носить титул принца (наси), а не царя (44:3; 45:17, и др.). Хотя Израиль наказан и пребывает в рассеянии, в будущем он станет орудием Бога в распространении Его власти на все народы; так будет исполнено обещание, данное Им патриархам (36:1–38). Развивая взгляд Иеремии, согласно которому Израиль обретет новую природу — «новое сердце и новых дух», Иехезкель утверждает, что Богом движет не сочувствие к недостойному Израилю, а стремление, чтобы избранный народ не был унижен в глазах других народов. Бог покажет другим народам Свое величие и святость, восстановив Израиль, вернув его в Землю обетованную, предотвратив повторное порабощение Своего народа (39:22–29). Фантастическая картина войны Гога и Магога, олицетворяющих враждебные Израилю языческие народы (38:1–39:20), впоследствии стала одним из распространенных эсхатологических мотивов.

Второисайя, пророческая деятельность которого, видимо, относится к периоду, непосредственно предшествовавшему персидскому завоеванию Вавилона (539 г. до н. э.), видел в персидском царе орудие, с помощью которого Бог намерен освободить раскаявшийся Израиль из вавилонского плена. С точки зрения развития еврейской эсхатологии пророчества Второисаии важны тем, что в них ясно выражена идея Божественного плана, предопределяющего человеческую историю от начала до конца (Ис. 41:22–23; 42:8–9; 46:8–13, и др.). Пророк рассматривает человеческую историю как часть космической истории: восстановление Израиля будет новым сотворением мира как для самого еврейского народа, так и для всего человечества (41:17–20; 42:5–7; 43:1; 45:8). Этот Божественный план спасения мира будет осуществлен слугой Господа (эвед Яхве), который станет воплощением Израиля (49:3) и одновременно тем, кто возложит на Израиль назначенную Богом миссию (49:5–6); его страдания искупят грехи всего человечества, он принесет избавление всему миру (52:13–53:12). В пророчествах Второисаии ярче выражена по сравнению с предшествующими пророками трансцендентная концепция: поворотные исторические моменты служат не столько началом новой исторической эры, которую Бог создает через посредство человеческой деятельности, а скорее представляют собой изменение мира в космическом плане, осуществленное прямым вмешательством в человеческую историю.

Когда потомок Давида Зрубавел был назначен губернатором небольшой персидской провинции Иудея, пророки Хаггай и Зхария увидели в нем продолжателя Давидовой династии, что дало новую силу messiанским чаяниям в Иудее. Пророк Мал'ахи, живший в период Эзры и Нехемии (2-я половина 5 в. до н. э.), предсказывал, что Бог придет в Свой Храм, где будет вершить суд над неправедными (3:1–6).

Книга Даниэля содержит эсхатологическую концепцию, согласно которой на смену четырем последовательно существовавшим мировым царствам — Вавилонскому, Мидийскому, Персидскому и Греческому — придет пятое — вечное царство Бога над всеми народами, зиждущееся на избранном народе, Израиле. Книга Даниэля впервые недвусмысленно утверждает идею эсхатологического воскрешения мертвых: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (12:2). В 9-й главе книги содержится попытка высчитать время наступления «конца времен».

Апокалиптическая литература и апокрифы и псевдоэпиграфы содержат важные сведения об эсхатологических представлениях в последние два века до разрушения Второго храма и в следующее за разрушением (70 г.) столетие. Хотя еврейская эсхатология всегда была теоцентрической, исполненной веры в будущий триумф Бога и Его справедливости, религиозная литература этого периода связывала этот триумф с серией событий, которые должны

предшествовать распространению власти Бога на все человечество. Главным среди этих событий будет правление Мессии, вера в скорый приход которого была особенно сильна в этот период. Некоторые авторы апокалипсических произведений полагали, что приход Мессии Бог возвестит через ниспосланного пророка, которого обычно отождествляли с пророком Илией, а иногда — с пророком Иеремией или с Моисеем.

Подражая Даниэлю, авторы апокалипсических произведений используют всевозможные методы подсчета времени прихода Мессии. Так, Юбилеев книга делит историю мира на множество «юбилеев» (периодов в 50 лет, см. Субботный год; Юбилейный год), подсчитывая, когда наступит «конец». Некоторые книги (например, IV Эз.) подразделяют историю мира на 12 периодов по 400 лет каждый, другие — на тысячелетия и утверждают, что царство Мессии будет длиться тысячу лет — период мира и благополучия на земле, который будет предшествовать «дню Господа». Вместе с тем авторы этого периода описывают период перед приходом Мессии как время тяжелых страданий, эпидемий, неурожая, потопов, землетрясений, войн и переворотов, сопровождающихся такими космическими потрясениями, как затмения солнца и луны и падение звезд с неба. Частично эти идеи отражали рассеяние и гонения, которым подвергался народ Израиля, и поддерживали дух гонимых, убеждая их терпеливо принимать волю Бога, ибо лишь после того, как чаша страданий будет испита до дна, явится Мессия, чтобы

принести избавление. Эти страдания получили название «муки Мессии» (хевло шел Машиах), что означало, что Израиль, подобно роженице, должен пройти через муки, чтобы Мессия мог прийти в мир.

Основываясь на Иех. 38:1–39:20, авторы апокалипсических произведений представляли войны, которые будут предшествовать приходу Мессии, как войну Бога против Гога и Магога, символизирующих силы зла в мире. Главы этих сил носят такие имена, как Сатана, Блия'ал (или Белиар) и т. п. Однако эти войны следует понимать в первую очередь как духовную борьбу добра и зла: для распространения Своей власти на все человечество Бог использует Свой народ, однако это не означает установления политической власти или гегемонии Израиля над другими народами.

Авторы апокалипсических произведений делят время с начала эсхатологического вмешательства Бога в человеческую историю на две части — олам ха-зе («этот мир») и олам ха-ба («грядущий мир»). Лишь второй из этих периодов — мессианская эра в строгом смысле слова, когда Бог полностью воздаст каждому по заслугам. Традиционный взгляд, согласно которому Бог блюдет Израиль, воздаявая ему за праведность и наказывая его за прегрешения, претерпевает в этот период существенные изменения: на смену коллективной морально-религиозной ответственности народа приходит вера в личную ответственность индивида (эта идея впервые четко выражена у Иехезкеля, глава 18), а вера в полное воздаяние в этой жизни сменяется верой в полное

воздаяние только в олам ха-ба после смерти. Вера в посмертное личное воздаяние тесно связана с идеей воскресения из мертвых в «день Господа». Эта вера, впервые прямо выраженная в книге Данииля (12:12), получила широкое распространение в апокалипсической литературе (II Макк. 7:9, 11, 14, 23; 12:43; 14:46; Юб. 23:30; IV Эз. 7:29–33, и др.). В некоторых из этих сочинений говорится о всеобщем воскрешении из мертвых — как праведников, так и грешников, которые восстанут из праха и предстанут пред судом Бога в «день Господа»; в других книгах говорится лишь о воскресении праведников, поскольку то, что получают грешники, нельзя назвать жизнью; в некоторых сочинениях (например, Ханох 66:5) говорится о двух этапах: во время первого, в начале мессианской эры, воскреснут только праведники, а во время второго, в «день Господа» — грешники, что будет для них «повторной смертью». В этот период на смену традиционному представлению о шеоле (обиталище мертвых) приходит идея ада (гехинном; в русской традиции геенна), где осужденные Богом грешники несут наказание, и рая (Сад Эдемский) для праведников.

Эсхатология кумранской общины (см. Кумран, Мертвого моря свитки), существовавшей между приблизительно 150 г. до н. э. и 68 или 70 гг. н. э., зиждилась на вере, согласно которой наступили «последние дни», предсказанные древними пророками, и потому Бог послал основателя их секты, которого они называли Учителем праведности, открыть Его грядущие

деяния. Члены общины ожидали, что «конец» наступит через 40 лет после смерти Учителя праведности, на протяжении которых Бог истребит грешников в среде Израиля. Поскольку эти чаяния не сбылись, члены общины пришли к осознанию того, что только Бог знает, когда наступит конец времен. Согласно учению секты, перед наступлением «конца» разразится великая эсхатологическая война — не только против сил зла, но и против грешников, в том числе и из сынов Израиля. К грешникам члены общины фактически относили всех евреев, не принадлежавших к их секте. Члены секты — «остаток Израиля», «избранники Бога», «сыны света», все остальные — «сыны тьмы». Один из свитков, получивший название «Война сынов света с сынами тьмы», подробно описывает эсхатологическую войну, в которой Бог и Его ангелы будут сражаться на стороне «сынов света» против Блия'ала (Сатаны) и его злых духов, помощников «сынов тьмы», а также против Гога и Магога. В свитке подробно описаны тактические подробности этой войны, в то же время эта борьба скорее духовно-трансцендентальная, чем реальная: члены кумранской общины более полагались на мощь Бога, чем на силу оружия. После того как Бог победит силы зла, наступит начало мессианской эры. Хотя в сохранившихся документах кумранской секты не упоминаются гехинном и Эдемский сад, в них говорится о наказании грешников вечной смертью и воздаянии праведникам вечным блаженством.

Основываясь на обещании Богом «новых небес и новой земли» (Ис. 65:17), авторы апокалипсических сочинений иногда говорят о новом Иерусалиме и новом Храме, которые снизойдут с неба на землю. Члены кумранской общины проявляли большой интерес к новому Храму мессианской эры, который, однако, как они считали, не сойдет с небес, а будет построен их руками по новому плану, открытому им Богом. Так называемый Храмовый свиток содержит точные предписания относительно строительства Храма, который будет отличаться от всех предыдущих — храма Соломона, храма Зрубавела и храма Ирода, равно как и от идеального храма пророчеств Иехезкеля (Иех. 40:1–42:20). В сочинениях секты также содержатся подробные инструкции относительно культового ритуала в мессианском Храме.

В сочинениях кумранской секты содержится также описание эсхатологического пиршества, в подражание которому были организованы совместные трапезы членов общины. Священник и аарониды (см. Аарон, Кохен) будут шествовать во главе всего собрания Израиля, каждый займет место в соответствии со своим чином. После этого войдет Мессия Израиля, и главы тысяч также рассядутся по порядку старшинства. Вслед за этим священник благословит хлеб и вино и первый причастится к ним, за ним — Мессия.

Эсхатология Талмуда и Мидраша и Каббалы.

Талмуд и Мидраш обычно проводят различие между «временем Мессии» и олам ха-ба: первое

рассматривается как переходный период ко второму и будет длиться 40, 70, 365 или 400 лет. Поздняя барайта утверждает, что мир будет существовать шесть тысяч лет, из которых две тысячи составит мессианская эра. Законоучители установили не только год избавления, но и его точное число — 14 день месяца нисан. Однако поскольку мессианские чаяния не подтверждались, законоучители пришли к заключению, что среди семи вещей, скрытых от людей, — срок восстановления династии Давида и падения царства зла. Более того, приход Мессии был отнесен к трем событиям, которые произойдут неожиданно (Санх. 97 а). Поэтому попытки установить точное время прихода Мессии стали подвергаться осуждению: «Пусть сгниют кости тех, кто высчитывает время конца. Ибо они говорят: раз подошло время, и он не пришел, он не придет никогда» (Санх. 97 б).

Вместе с тем в Талмуде прослеживаются две различные точки зрения на мессианские времена. Согласно одной из них, все библейские пророчества о мессианских временах относятся к олам ха-ба, а не к этому миру. Согласно другой, поддержанной впоследствии Маймонидам, пророчества о мессианских временах относятся к этому миру и носят в некотором смысле политический характер (торжество веры Израиля и восстановление его величия).

В эсхатологических учениях каббалы подчеркивается различная судьба трех частей души, на которые она разделяется после смерти. Нефеш (низшая

часть души) остается в могиле и несет наказание за проступки после первого суда, который называется хиббут ха-кевер (наказание могилы) или дин ха-кевер (суд могилы). Руах (дух) также терпит наказание за свои прегрешения, однако спустя 12 месяцев он вступает в земной, или «нижний», Эдемский сад, в то время как высшая часть души — нешама — возвращается к своим истокам — в «горный Эдемский сад», поскольку, согласно книге Зохар, нешама не может быть грешной. В определенных случаях нефеш поднимается до уровня руах, а руах — до уровня нешама. Црор ха-хаим (пучок жизни), где пребывают нешамот, — это либо незримый Эден (рай), предназначенный для наслаждения нешама, либо «сокровищница» под тронем Славы, в которой нешама пребывает до воскресения из мертвых, либо одна из сфирот или даже вся совокупность сфирот, где нешама пребывает вблизи Бога. Следуя Нахманиду, каббалисты проводят фундаментальное различие между олам ха-нешамот (мир душ), где души ведут блаженное существование после смерти, и олам ха-ба, который возникнет после воскресения из мертвых. В олам ха-нешамот души не сливаются с Божеством, а ведут индивидуальное существование. Идея наказания в аду, где греховные души горят в духовном пламени, сочетается в каббале с верой в переселение душ, причем среди каббалистов не установилось единого мнения, за какие грехи душа наказывается адским пламенем, а за какие — перевоплощением (см. Гилгул).

Согласно книге Зохар, Мессия обитает в особом дворце в Эдемском саду, и сначала он появится в Верхней Галилее. Некоторые каббалисты полагали, что душа Мессии — «новая» и не испытала переселений, в то время как другие считали, что его душа — душа первого человека и что в свое время она была душой царя Давида. Описания избавления в книге Зохар следуют традиции Мидраша с определенными добавлениями и изменениями. Избавление будет чудом, и все, что будет его сопровождать, также будет чудом. Ранние каббалистические авторы особо подчеркивали муки, которые предшествуют приходу Мессии, однако в более поздних каббалистических теориях (у Моше Кордоверо и Ицхака Лурии) эта тема отступает на второй план.

Каббалистические писатели видели в грядущем искуплении возвращение к совершенству, утерянному после грехопадения Адама и Евы. Искупление зависит от поведения Израиля и от исполнения им исторической миссии. Лишь после искупления откроется истинная природа творения, которая затемнена и искажена в этом мире. В Божественной сфере искупление будет означать конец пребывания Шхины в изгнании, восстановление Божественного единства на всех уровнях бытия. Непрерывный поток Божественного влияния навечно объединит все миры. Скрытые тайны Торы (см. Пятикнижие) будут открыты, и каббала станет ее буквальным смыслом. Мессианская эра продлится около тысячи лет, однако многие каббалисты полагали, что эти годы не будут равны обычным годам, поскольку планеты

и звезды будут двигаться медленнее, и время будет тянуться дольше. Эти идеи указывают на веру каббалистов в то, что в мессианскую эру естественный порядок вещей изменится.

Каббалистические авторы верили в физическое воскресение из мертвых в конце периода искупления, в «великий день суда». В книге Зохар говорится о «святых телах» воскресших. Когда блаженная жизнь восставших из мертвых закончится, этот мир будет уничтожен, чтобы его можно было сотворить заново в новой форме. Многие каббалисты полагали, что творение нового мира будет творением духовного бытия, через которое все сущее достигнет мира сфирот, вернувшись к «высшему истоку».

МЕССИЯ В ШТУДИЯХ ИУДЕЙСКОЙ ТЕКСТОЛОГИИ(, машиах, буквально помазанник), в религиозных представлениях иудаизма идеальный царь, потомок Давида, который будет послан Богом, чтобы осуществить избавление народа Израиля.

Слово машиах первоначально было прилагательным, означавшим помазанный [елеем], и применялось в Библии по отношению к царям Израиля и Иудеи (I Сам. 12:3, 5; 16:6; II Сам. 19:22; II Хр. 6:42; Пс. 18:51; 20:7), первосвященникам (Лев. 4:3; 5:16) и даже к иноземному царю Киру (Ис. 45:1). Поскольку акт помазания символизировал избрание некоего лица для совершения важных общественных функций, значение слова машиах расширилось и стало в более поздний период применяться к особо почитаемым лицам, даже не

подвергшимся в буквальном смысле обряду помазания елеем, например, патриархам (Пс. 105:15; I Хр. 16:22). Иногда это слово означает весь народ Израиля (Пс. 89:39, 52; по-видимому, также Пс. 84:10).

Как обозначение эсхатологического царя-избавителя слово машиах не употребляется в Библии. Тем не менее, истоки идеи Мессии и в более широком смысле — мессианских чаяний, не всегда связанных с личностью Мессии, прослеживаются в библейский период. Сущность идеи Мессии выражает вера пророков Израиля (см. Пророки и пророчество) в наступление времени, когда сильный духом вождь, обладающий земной властью, принесет полное политическое и духовное избавление народу Израиля на его земле, а также мир, благоденствие и моральное совершенство всему роду человеческому. В еврейском мессианстве неразрывно связаны политические и этические, национальные и универсалистские мотивы.

Наряду с этическим монотеизмом и идеей социальной справедливости, мессианская идея представляет собой важнейший и уникальнейший вклад еврейского народа в духовное наследие человечества. Особенностью мессианских чаяний является ожидание золотого века в будущем, в то время как другие народы древности относили золотой век к прошлому. Ранняя история еврейского народа была по преимуществу историей бедствий и страданий, поэтому он стал стремиться к славному будущему и мечтать о спасителе и избавителе. Черты такого избавителя прослеживаются

в образе Моисея, который не только вывел народ из египетского рабства, но и духовно просветил его, принеся ему Тору и заповеди (см. Мицвот). Так политическое освобождение и духовное возрождение слились в сознании народа в единый образ грядущего избавления. В Талмуде и мидраше Моисей именуется «первым избавителем» (Руфь Р. 2:14), в отличие от Мессии — «последнего избавителя» (Быт. Р. 85). Предание о Моисее явилось зародышем мессианской идеи.

Однако подлинным прототипом Мессии стал царь Давид, который запечатлен в памяти народа как обладатель исключительных политических и одновременно религиозно-этических достоинств. Давид объединил под своей властью все колена Израиля, превратив их в единый и сильный народ; одержал многочисленные победы над врагами. Царствование Давида сохранилось в памяти народа как вершина пройденного исторического пути. Разделение Давидова царства после смерти Соломона и недовольство деятельностью позднейших царей породили в народе мечту о том, что в будущем дом Давида вновь воцарится над всей Землей Израиля.

Мессианские чаяния явились позитивным элементом проповеди пророков. Беспощадно обличая своих современников, пророки предрекали наступление идеального будущего, прологом которого явятся бедствия настоящего. Чем более мрачным было настоящее, чем страшнее представлялись бедствия,

которые сулило ближайшее будущее, тем более светлым становилось видение конечного торжества. Надежда на восстановление Давидова царства отражена в пророчествах Амоса (9:11–12), Исайи (11:10), Хошеи (3:5), Иехезкеля (37:15–28). Пророки внесли в мессианские чаяния универсалистски-гуманистические и духовно-этические элементы. Мессия должен быть не только освободителем народа от национального угнетения, но и обладателем высших моральных достоинств. Мессианская идея, не утрачивая своих политических и национальных атрибутов, приобретала все более духовный и универсальный характер. Чаения еврейского народа стали у пророков надеждой всего человечества: избавление придет не только народу и Стране Израиля, но и всем народам и землям (Ис. 11:10). Оно распространится и на мир природы (Ис. 11:6–9). У Исайи мессианская идея обретает утопические и эсхатологические (см. Эсхатология) черты: будущее не просто восстановит прежнее счастливое состояние, но принесет с собой полное преобразование мира на началах справедливости. Все народы уверуют в Бога Израиля; воцарится вечный мир (Ис. 2:2–4). Избавление явится идеальным завершением исторического процесса, придающим ему смысл и направленность. В мессианских чаяниях заложена идея прогресса, чуждая сознанию других народов древности. Определение «мессианские» стало впоследствии применяться по отношению к самым различным утопическим и апокалипсическим

идеологиям и движениям, например, к марксизму (см. К. Маркс).

Термин Мессия начал обозначать личность эсхатологического избавителя лишь в эпоху Второго храма. Первоначально идея избавления доминировала над идеей Мессии. К периоду Второго храма относятся произведения, повествующие об эсхатологическом избавлении, в которых личность Мессии не фигурирует (Товита книга; Бен-Сиры Премудрость). В книге Данииля появляется символическая мессианская фигура Сына человеческого (Дан. 7). В наиболее древней версии Амиды выражается надежда на возвращение всех евреев из галута и восстановление эсхатологического Иерусалима и Храма, однако личность Мессии не упоминается. Даже в тех старых молитвах, где содержится идея Мессии, слово *машиах* отсутствует. Еще в библейской книге Зхария упоминаются две мессианские фигуры: первосвященник и царь. Эта идея сохранилась в раввинистической литературе, где праведный священник (*кохен цедек*) иногда упоминается вместе с царем-Мессией из дома Давида. Эти две фигуры (священник и царь) играли важную роль в эсхатологии Кумранской общины (см. также Мёртвого моря свитки); наряду с ними упоминался пророк эсхатологических времен. Три мессианские фигуры символизируют три функции идеального еврейского государства — царство, священничество и пророчество (I Макк. 14:41). Постепенно образ Мессии-царя вытеснил остальные

мессианские образы, чему способствовало упоминание эсхатологического царя из дома Давида в книгах Библии.

Более детальное описание царя-Мессии содержится в псевдоэпиграфической книге Эноха, а также в прорицаниях так называемой «еврейской Сивиллы» (около 140 г. до н. э.). Со времени принятия царского титула Аристоклестом I в апокрифической литературе (см. Апокрифы и псевдоэпиграфы) начинает превалировать идея царя-Мессии из дома Давида (в противовес узурпаторам). В эпоху римского завоевания образ царя из дома Давида становится единственным образом Мессии. Он фигурирует в 4-й книге Эзры, сирийском Апокалипсисе Баруха (см. Апокалиптическая литература). В Новом завете Иисус идентифицируется с Мессией из дома Давида (слово «Христос» означает по-гречески помазанник и является переводом слова *машиах*).

Вера в приход Мессии была частью повседневных чаяний и надежд, а с 1 в. н. э. вдохновляла массовые движения, лидеры которых претендовали на роль Мессии (см. Мессианские движения). Имена двух таких претендентов содержатся в Деяниях апостолов (5:36–37). О мессианских движениях и их вождях повествует Иосиф Флавий (Война 2:444–448). Одним из таких вождей был Иехуда Галилеянин, основатель движения zelotim. Вождем самого значительного из мессианских движений римского периода был Бар-Кохба (см. Бар-Кохбы восстание), которого Акива признал Мессией. Сам Бар-Кохба называл себя не царем, а лишь наси

(князем, вождем). На монетах рядом с его именем фигурирует имя священника Эл'азара. О других претендентах на роль Мессии в 1 в. — начале 2 в. говорится в Талмуде. Филон Александрийский упоминает о мессианских чаяниях в связи с греческим переводом Пятикнижия (Чис. 24:17), где слово шевет (жезл, скипетр) переводится как «человек». Этот перевод свидетельствует о том, что уже в начале 3 в. до н. э. термин «сын человеческий» (см. Иисус) употреблялся в значении Мессия. Мессианские чаяния в эпоху Второго храма получали различные интерпретации в зависимости от взглядов различных течений в иудаизме. Однако Мессия всегда рассматривался как человек, хотя и наделенный некоторыми сверхъестественными качествами, как орудие Бога, исполнитель Его воли, но не как спаситель-богочеловек в христианстве. Хотя происхождение Мессии из дома Давида постулировалось, претендент должен был доказать подлинность своих притязаний делами — в эпоху Второго храма невозможно было проследить генеалогию, восходящую к Давиду.

Законоучители Талмуда разработали представление о Мессии как о царе, который принесет Израилу искупление и будет править им в конце времен. Он будет орудием установления царства Божия. Царь-Мессия именуется малка мешиха (по-арамейски) бен Давид или машиах бен Давид. Время избавления называется йемот ха-машиах (дни Мессии). С приходом Мессии должны сбыться библейские пророчества: Мессия победит врагов

Израиля, вернет народу его землю, примирит его с Богом и принесет ему духовное и физическое благоденствие. Мессия будет пророком, воином, судьей, царем и учителем Торы. В апокалипсической литературе упоминается также Мессия из колена Иосифа (или Эфраима; см. также Колена Израилевы), который придет раньше Мессии, сына Давида, и погибнет в сражении с врагами Израиля. Идея Мессии из колена Иосифа («Мессия, сын Иосифа») и его гибели, возможно, навеяна образом Бар-Кохбы и поражением его восстания. В более поздних талмудических источниках национально-политические мотивы в значительной мере уступают место духовно-мифологическим.

Согласно этим источникам, Мессия родился в Бет-Лехеме (или Иерусалиме) в день разрушения Храма. Он пребывает до поры сокрытым — в Риме или на небесах (в позднем мидраше), — оплакивая страдания народа и собственное бессилие, чтобы явиться, когда придет час избавления. Согласно одним источникам, Мессия присутствовал при сотворении мира, а некоторые считают даже, что «имя» (то есть идея) Мессии предшествовало сотворению мира; согласно другим, сам Мессия наделен предмировым существованием (Пси. Р. 36:161). Все законоучители считали, что Мессия будет потомком царя Давида, однако одни утверждали, что Мессией будет сам воскресший Давид, а другие — что Мессия лишь будет носить имя Давид. Иоханан бен Заккай предсказывал приход царя Хизкияху в роли Мессии. Встречается также имя Менахем бен Хизкияху,

которое может быть отнесено к руководителю антиримского восстания (см. Зелоты), либо просто символизировать грядущее «утешение» (Менахем — буквально утешитель). Мессию отождествляют даже с Иехудой ха-Наси (Санх. 98б). Иногда Мессией именуется Шалом (мир). В ранних источниках не упоминается «страдающий Мессия» — эта концепция появляется лишь в 3 в. Еще позднее страданиям Мессии был придан искупительный смысл (Санх. 98б; Пси. Р. 1626), хотя и иной, чем приданный христианством жертвенной смерти Христа.

Мессия может явиться в смиренном облике, верхом на осле (ср. Зх. 9:9), или триумфатором, восседающим на тучах (ср. Дан. 7:13). О чисто человеческой природе Мессии свидетельствует то, что рабби Акива признал Мессией Бар-Кохбу (хотя он же говорил, что Мессия займет престол рядом с Богом). Талмудический источник явно приписывает Мессии бессмертие (Сук. 52а), а мидраш (главным образом поздний) особо выделяет его среди бессмертных, пребывающих в раю. В мировоззрении законоучителей Талмуда Мессия не заменяет ни Бога, ни Торы. В 4 в. Хиллел бен Гамлиэль отрицал приход Мессии (за что подвергся порицанию), не отвергая при этом грядущего избавления. В мидраше имеется утверждение, что подлинным избавителем явится не Мессия, а сам Бог.

Средневековый иудаизм не получил в наследство от предыдущего периода еврейской истории цельной и последовательной концепции Мессии, мессианских

времен и грядущего мессианского века. Хотя средневековое еврейское мессианство основывалось на более ранних источниках, оно является продуктом позднейшей мысли и исторического опыта.

Политическая неустойчивость и непрекращающиеся войны между Византией и Ираном привели на рубеже 6–7 вв. к появлению мессианской литературы, легшей в основу средневековых еврейских представлений о веке Мессии. В псевдоэпиграфической книге Зрубавела описаны видения последних дней и прихода Мессии, которым должно предшествовать явление императора Армилуса (от имени первого римского царя Ромулус) — сына Сатаны и скульптурного изображения женщины. Он покорит весь мир, объединив его в служении Сатане (воплощенном в нем самом). Евреи во главе с Мессией из колена Иосифа, которому будет помогать женщина по имени Хефцива, вступят в войну с Армилусом. И хотя этот Мессия будет убит, Иерусалим будет спасен Хефцивой, а ее сын, Мессия из дома Давидова, победит Армилуса, и начнется мессианский век. Возможно, книга Зрубавела написана под влиянием побед византийского императора Ираклия (в частности, над персами), которые казались еврею, живущему в Эрец-Исраэль, первыми шагами к созданию всемирной христианской империи. Мессия должен был победить не ослабленную и разделенную, но единую и мощную империю, в которой концентрируются все враждебные еврейству силы.

На основе книги Зрубавела сложилась обширная апокалипсическая литература, предвещающая войны

Мессии, его победу и конец галута. Отличительной чертой этой литературы является отсутствие доктринального теологического элемента: апокалипсическое будущее только описывается, но не объясняется: вопрос о том, что должен делать еврей, чтобы способствовать грядущему избавлению, не затрагивается. В эпоху средневековья, когда в рамках иудаизма соперничали различные религиозно-идеологические течения, апокалипсическая литература была приемлемой в любой стране для всех евреев: философ-рационалист, мистик, каббалист или приверженец раввинистического традиционализма — все могли принять описание мессианского будущего, содержащееся в книге Зрубавела и сходных сочинениях. Некоторые произведения апокалипсической литературы относятся к еще более раннему периоду, чем книга Зрубавела. Одно из важнейших произведений апокалипсической литературы «Отот Машиах» («Знаки Мессии»): в нем перечислены события, которые должны предшествовать приходу Мессии. Литература такого рода оказала огромное влияние на средневековое еврейство.

Однако существовали и неапокалипсические концепции мессианского века. Большинство еврейских философов отвергали апокалипсические представления: однако Са'адия Гаон включил в свое сочинение «Эмунот ве-де'от» («Верования и воззрения») пересказ описания мессианских времен из книги Зрубавела. Маймонид и его последователи рассматривали приход Мессии как

политическое освобождение еврейского народа, не связывая его с каким-либо космическим переворотом или апокалипсическими ожиданиями. Маймонид отождествил царство Мессии с государственным устройством, основанным на принципах иудаизма и еврейского религиозного права: утопический элемент мессианской идеи сведен к минимуму: в царстве Мессии каждый еврей сможет беспрепятственно предаваться созерцательному, философскому познанию Бога.

В сочинении «Иггерет Тейман» («Йеменское послание») Маймонид отвергал с этих позиций мессианские притязания некоего йеменского еврея (см. Мессианские движения). Аврахам бар Хия (1065? — 1136?), философ-рационалист, близкий к неоплатонизму, пытался в сочинении «Мегиллат ха-мегалле» («Свиток провидца») установить дату прихода Мессии с помощью астрологических вычислений.

Мессианские спекуляции и попытки вычислить дату прихода Мессии были постоянной чертой еврейской культуры в средние века и начале нового времени. Иногда эти даты совпадали с годами великих бедствий в истории еврейского народа (крестовые походы, «Чёрная смерть», изгнание из Испании, погромы Б. Хмельницкого). Ожидания прихода Мессии неизменно оказывались тщетными: это объяснялось якобы недостаточной праведностью евреев, и устанавливалась новая дата его прихода. Так как одним из основных элементов мессианской концепции является предвидение «мессианских мук» (хевлей машиах), которые будут

предшествовать приходу Мессии, наиболее трагические моменты еврейской истории (войны, гонения) неизменно сопровождались ростом мессианских настроений.

Несмотря на существовавшую в средние века еврейскую идею личного посмертного воздаяния, вера народных масс в апокалипсическое избавление не ослабла. Вера в Мессию и ожидание его прихода стали одним из прочно установленных принципов иудаизма, который Маймонид включил в число тринадцати догматов еврейской религии. Но если Маймонид старался придать мессианским чаяниям рационалистическую окраску, то среди сторонников движения Хасидей Ашкеназ были весьма распространены мессианские спекуляции. Правда, в своих эзотерических сочинениях лидеры движения, в том числе Эл'азар бен Иехуда из Вормса, указывали на опасность мессианских спекуляций и веры в лжемессий. Однако в эзотерических сочинениях и ряде других источников содержатся свидетельства о широком распространении такой веры среди сторонников и лидеров движения Хасидей Ашкеназ.

Начиная с 13 в., особенно после публикации книги Зохар, мессианские спекуляции и вера в близкий приход Мессии становятся преимущественно достоянием каббалистической литературы (см. Каббала). Зохар следует аггадической традиции, рассматривая избавление не как результат имманентного прогресса истории, но как сверхъестественное чудо, связанное с постепенным озарением мира светом Мессии. Когда дух нечистоты

будет изгнан из мира и Божественный свет беспрепятственно воссияет Израилю, свершится восстановление мировой гармонии, царствовавшей в Саду Эдемском до грехопадения Адама. Ничто не будет отделять творение от Творца. В последнем разделе книги Зохар это пророчество дополняется предсказанием освобождения народа Израиля от всех ограничений, наложенных на него Торой в галуте: после искупления раскроется истинный, мистический смысл Торы, выражаемый символом Древа жизни и противопоставляемый Древу познания, в котором различаются добро и зло, положительные и отрицательные предписания.

Изгнание евреев из Испании (1492) сопровождалось небывалым ростом мессианских настроений: каббалисты с уверенностью предсказывали сроки прихода Мессии. Разочарование в этих несбывшихся предсказаниях повлекло за собой переосмысление мессианской идеи: мессианская тема стала предметом мистических спекуляций каббалистов Цфата (см. И. Лурия. Х. Витал), которые придали понятиям галута и искупления универсальный космический смысл. В лурианской каббале галут народа Израиля является лишь выражением великой космической катастрофы: на еврейский народ возлагается миссия восстановить с помощью Торы и мицвот совершенство мира, освободить искры Божественного света из плена, собственными активными усилиями приблизить искупление. Образ Мессии претерпевает известную трансформацию:

Мессия не принесет избавления, но завершит его. Мессианские задачи возлагаются на весь еврейский народ. Новая интерпретация мессианизма способствовала развитию в еврейском народе чувства ответственности за свою судьбу и подготовила великое мессианское движение, возглавленное Саббатаем Цви.

Саббатанство явилось выражением кризиса средневекового мирозерцания и провозвестником новой эпохи: отказ от пассивного ожидания пришествия Мессии и стремление приблизить наступление мессианского царства собственными человеческими силами, хотя и облеченные в средневековые идеологические формы, подготовили переход к светской концепции избавления, согласно которой народ должен взять свою судьбу в собственные руки. Эта революционная концепция стала одновременно и новым выражением исконных мессианских чаяний еврейского народа, и отрицанием традиционных форм, которые эти чаяния принимали на протяжении веков после поражения мессианских движений эпохи Второго храма.

В раннем хасидизме мессианские идеи каббалистов подверглись нейтрализации: непосредственной целью хасидизма стало не избавление народа, не активные действия против существования галута, но мистическое избавление личности. В этом сказалась реакция на крах саббатанского движения. В хасидизме каждый человек как бы становится Мессией своего собственного малого мира: мессианизм перестает быть активной исторической силой.

В то время как ортодоксальный иудаизм продолжает придерживаться традиционной концепции Мессии, реформизм в иудаизме уже в 19 в. пересмотрел мессианскую доктрину в двух отношениях. Во-первых, идея Мессии была заменена идеей грядущих мессианских времен всего человечества. Во-вторых, «узконациональная» вера в возвращение евреев в Сион была отделена от идеи мессианских времен, трактуемых в универсалистских гуманистических категориях. Эта универсалистская мессианская концепция нашла отражение в некоторых кругах еврейского социалистического движения. Как сторонники реформизма, так и приверженцы Хаскалы считали, что коллективная мессианская задача еврейского народа состоит в распространении абстрактного монотеизма. Многие евреи, отошедшие от религии, видели в освободительных движениях 19 в. мессианский смысл.

Прямо противоположная реформистской интерпретация традиционных чаяний еврейского народа была предложена сионизмом, утверждавшим, что евреи — нация, и настаивавшим на физическом возвращении евреев в Эрец-Исраэль и воссоздании там еврейской государственности.

Отношение ортодоксального иудаизма к сионизму неоднозначно. Часть ортодоксальных мыслителей считает, что сионизм, взяв на себя роль Мессии, подменил религиозную идею избавления политическими целями; другие же полагают, что возвращение еврейского народа в Эрец-Исраэль должно стать началом

избавления, которое завершится приходом Мессии (см. И. Алкалай, Ц. Х. Калишер, А. И. Кук).

В отличие от религиозно-сионистских кругов, видящих в создании Государства Израиль начало избавления (атхалта ди-геулла), фундамент, заложенный по Божьему промыслу человеческими руками, на котором Он воздвигает Свое здание, ортодоксальные круги, группирующиеся вокруг партии Агуддат Исраэль, сохраняя строго традиционную концепцию Мессии, признают Государство Израиль как секулярное политическое образование и отвергают лишь мессианские претензии сионизма. Иудаизм как религия и цивилизация сохранился, несмотря на выпавшие на долю еврейского народа бедствия и испытания, в значительной степени благодаря непоколебимой вере в мессианское будущее. Еврейское мессианство, несмотря на присущие ему мистические и апокалипсические черты, никогда не отказывалось от земной в своей основе ориентации, от трактовки мессианских преобразований мира в исторических и социально-политических понятиях. Оно стало в истории человечества источником и прообразом всех форм мессианизма — религиозных и политических, национальных и интернационалистических.

БИБЛИЯ. ВЛИЯНИЕ БИБЛИИ НА МИРОВУЮ И ЕВРЕЙСКУЮ КУЛЬТУРУ.

1. Влияние Библии на христианство. Христианство возникло как еврейская секта, полностью признававшая

Библию основой иудаизма как вероучения, считающего себя единственной истинной богооткровенной религией, предназначенной стать верой всего человечества. Еврейская Библия рассматривалась не как собрание 24 книг, а как единое творение, авторство которого принадлежит Богу. Даже после того, как это движение отделилось от породившего его иудаизма и преобразовалось в христианскую церковь, оно никогда не оставляло своей веры в то, что определялось ими как Ветхий завет. Рассматривая себя в качестве «истинного Израиля», христианство считало неоспоримым свое право на это наследие. Так, отрицавший обязательность предписаний Моисеева закона апостол Павел не отвергает Ветхого завета. Для доказательства своих утверждений он постоянно цитирует стихи из Пятикнижия, Пророков и Писаний. Это свидетельствует, что книги Библии всегда оставались для него Священным Писанием в его сокровенном смысле.

В 19 в. оксфордский богослов Бургон так сформулировал христианский взгляд на Библию: «Библия есть не что иное, как слово Божие; нет в ней частей, из которых одна была бы в большей степени таковым, а другая в меньшей. Вся она в равной мере высказана Тем, кто восседает на престоле — безупречный, непогрешимый, всевышний». В этом определении выражена суть христианского — православного, католического и протестантского — воззрения на Библию, которое и по сей день признает ее

величайшим откровением Божественных истин человечеству и основой истинного гуманизма.

Этот взгляд был в значительной мере поколеблен с победою светских воззрений в культуре большинства христианских стран. В современном обществе отношение к Библии определяется общим мировоззрением и миропониманием. Однако все ученые и мыслители едины в признании огромного влияния Библии на европейскую цивилизацию, ее неоспоримого вклада в мышление, культуру и общественный уклад европейских и других народов.

2. Влияние Библии на ислам. Мухаммад знал о существовании Торы («таурат»; см., например, Коран, Сура 3:58, 87), которая была дана «народу книги» (ахл ал-китаб) — в представлении Мухаммада, евреям и христианам, и которая, как и Коран, является откровением слова Божия. Таурат считается учением праведности и света. Свои сведения о Библии Мухаммад, несомненно, почерпнул из рассказов, которые он слышал от евреев и христиан. Будучи неграмотным, он мог передавать эти рассказы только по памяти. Когда в Ясрибе (впоследствии Медина) Мухаммад встретился с еврейскими мудрецами, последние не только усомнились в его пророческой миссии, но и высмеяли его невежество в Библии. С тех пор Мухаммад стал обвинять евреев (и христиан) в намеренном извращении текстов Писания.

Мусульманское религиозное мировоззрение покоится, в основном, на еврейском монотеизме (в значительно меньшей степени — на христианском). Эта

религия принимает библейское описание истории рода человеческого и еврейского народа. Однако Мухаммад считается удостоившимся нового Божественного откровения. Коран изобилует материалом, взятым из Библии и из позднейших еврейских источников, главным образом аггадических. Часто эти заимствования даются в видоизмененной, а иногда и в сильно искаженной форме. Сразу после смерти Мухаммада его друзья и приверженцы начали толковать и дополнять эти заимствования. Легенды еврейского происхождения стали называться «исраилият». Они встречаются в трех разделах мусульманской литературы:

1) в комментариях к Корану, из которых наиболее известным, пространным и древним был труд историка Абу Джа‘фара Мухаммада ат-Табари (838/9–992), знакомого с Библией и знавшего подробности завоевания Ханаана Иехошуа бин-Нуном; 2) в арабских исторических сочинениях; 3) в «Легендах о пророках» (см. также Коран и Ислам).

3. Влияние Библии на мировую литературу и искусство. Со времени своего сложения и по сей день Библии остается одним из самых мощных стимулов для мирового литературного творчества. На библейские темы написано множество поэм, пьес, романов и рассказов на многих языках мира. На протяжении веков библейские персонажи побуждают творческое воображение и выступают героями литературных произведений самых разнообразных жанров и направлений, от религиозно-нравоучительных повествований и лирики до

реалистического исторического романа и произведений модернистов новейшего времени.

Не меньшее влияние оказала Библия и на европейскую музыку, сначала религиозную, а затем и светскую. Библейским темам посвящены мессы, оратории, кантаты, оперы и другие музыкальные произведения.

До 18 в. Библия была источником вдохновения скульпторов и художников христианских стран. В 19 в. к библейской тематике обратились ведущие еврейские художники Европы и России, а в 20 в. ее трактовка крупнейшими еврейскими мастерами заслужила признание всего мира (см. М. Шагал). Опубликованная в 1973 г. на английском языке книга Г. Сивана «Библия и цивилизация» содержит подробное обозрение воздействия Библии на религию, этику, законы, социальный строй, литературу, искусство и музыку народов мира.

4. Влияние Библии на еврейскую культуру; современный Израиль. С тех пор как в 5 в. до н. э. Эзра созвал в Иерусалиме общенародное собрание, на котором Тора была прочитана в торжественной обстановке собравшемуся народу, изучение Библии стало основой духовной активности большинства деятелей культуры еврейского народа.

В Талмуде содержится требование, чтобы человек разделил свое время на три равные части, одна из которых должна быть посвящена изучению Библии. Раши утверждает, что каждый должен два дня в неделю

изучать Библию. Талмудическое требование было воспринято буквально Маймонидом, и, вероятнее всего, его влиянию следует приписать то, что знание Библии, в особенности заучивание ее наизусть, распространено намного шире среди восточных евреев, чем среди ашкеназов. С чрезвычайным старанием и преданностью делу провели тщательное изучение библейского текста масореты. Они поставили перед собой задачу не только установить нормативный текст, но и снабдить его огласовкой и кантилляционными знаками, что облегчило чтение Библии и сделало ее доступной широким массам еврейского народа.

Библия — основа не только еврейской религии, но и всей еврейской культуры. Позднейшие монументальные творения еврейского народа — Талмуд, Мидраш, Каббала, обширная раввинистическая литература зиждутся на Библии. Поскольку Тора со времен Эзры стала конституцией еврейского народа, все галахические конструкции, по существу, базируются на ней.

Более двух тысяч лет вся творческая активность еврейского народа была нерасторжимо связана с Библией. На библейских сюжетах и текстах строились новые легенды, сказания и нравоучительные притчи. Вся еврейская религиозная литература изобилует цитатами из Библии. Героям Библии приписывались все идеальные качества совершенных личностей. Разделы Торы читаются три раза в неделю в синагогах, а по субботам чтение сопровождается отрывками из книг Пророков и

проповедью, основанной на прочтенной главе из Пятикнижия.

Не менее сильное влияние оказала Библия и на светскую еврейскую литературу. Еще в средние века, когда в Испании светская поэзия на иврите процветала наряду с религиозной, образцом для первой был библейский стиль. В эпоху Хаскалы возрождение светской еврейской литературы проходило под лозунгом возврата к Библии. Романы, повести и поэмы писались не только на библейские темы, но и на библейском иврите (в отличие от иврита Мишны, Талмуда и Мидраша, на котором писалась раввинистическая литература).

С возникновением еврейского национально-освободительного движения в конце 19 в. Библия стала рассматриваться участниками этого движения, подчас далекими от религии, как важнейший памятник древней еврейской культуры, как величайшее духовное достояние еврейского народа, жившего в древности полноценной свободной жизнью в своем отечестве. Возрождение иврита как разговорного языка еще более приблизило Библию к национально мыслящей еврейской молодежи. Содержащиеся в Библии подлинные картины из жизни древнего Израиля, описания исторических событий, обширные сведения в области географии, топографии и природы страны Израиля, — все это послужило новым стимулом к возвращению на древнюю родину и освоению ее заброшенных и запущенных земель.

Библейская тематика весьма распространена в произведениях еврейских писателей и поэтов, пишущих

на многих языках. Она ярко выражена в литературе на идиш. Но художественная литература и поэзия на иврите немислимы без проникновения в тексты Библии. С периода Хаскалы и по сей день литературное творчество на иврите черпает свои образы и ассоциации из Библии, причем каждое новое поколение находит в Библии близкие себе ценности и представления. Все сказанное относится также к современной еврейской музыке и изобразительному искусству.

В Государстве Израиль Библия изучается как в религиозных, так и в светских школах. Изучение Библии стало, в известном смысле, одной из существенных форм национальной жизни Израиля. Впервые после двухтысячелетнего перерыва население земли Израиля говорит на том языке, на котором написана Библия. Она служит переброшенным через двадцативековое рассеяние мостом, с помощью которого конкретизируется неразрывная связь между еврейским народом и его родиной, преемственность еврейской культуры — от эпохи далекого прошлого к реальности настоящего.

ТАЛМУД (— «учение»), свод правовых и религиозно-этических положений иудаизма, охватывающий Мишну и Гемару в их единстве. Талмуд — уникальное произведение, включающее дискуссии, которые велись на протяжении около восьми столетий законоучителями Эрец-Исраэль и Вавилонии и привели к фиксации Устного Закона.

Буквальное значение слова Талмуд — «учение» (от ивритского корня — «учить»), этим словом обозначались дискуссии таннаев, касающиеся какой-либо халахи (см. Галаха), а также учение амораев, посвященное Мишне. Более позднее понимание слова Талмуд, широко распространенное в наше время, — Мишна вместе с посвященными ей учениями амораев.

Талмуд — оригинальное название произведения, данное ему амораями. Гемара — более позднее название Талмуда, возникшее, по-видимому, в эпоху книгопечатания в связи с цензурными соображениями и гонениями на Талмуд как антихристианское произведение (см. ниже). Относительно буквального понимания слова «Гемара» мнения исследователей расходятся: «учение» — от арамейского , то есть буквальный перевод слова «Талмуд», или «завершение», «совершенство» — от ивритского .

Творческая деятельность амораев развивалась в иешивах Эрец-Исраэль и Вавилонии самостоятельным образом, что, однако, не исключало обмена мнениями и постановлениями (см. ниже). Следствием этого процесса явилось создание двух Талмудов — Талмуда Бавли (Вавилонского Талмуда) и Талмуда Иерушалми (Иерусалимского Талмуда).

Вавилонский Талмуд создавался вавилонскими амораями в 3–7 вв., он включил значительную часть учения законоучителей Эрец-Исраэль.

Иерусалимский Талмуд — произведение амораев Эрец-Исраэль, созданное в период между началом 3 в. и

концом 4 в. в иешивах Тверии, Кесарии и Циппори. Первоначальное его название, сохранившееся в трудах гаонов, — Талмуд Эрец-Исраэль. По-видимому, в более позднее время возникло название Иерусалимский Талмуд, связывающее сочинение законоучителей Эрец-Исраэль с именем священного города.

Исторический фон создания Талмудов. Началом эпохи амораев Эрец-Исраэль принято считать период после смерти рабби Йехуды ха-Наси (3 в.), завершивший эпоху таннаев. Начало эпохи амораев Эрец-Исраэль совпадает со временем правления династии римских императоров Северов (193–235), благосклонно относившихся к еврейскому населению империи. Прекращение гонений и уменьшение поборов привели к экономическому расцвету еврейства Эрец-Исраэль. Несиут (см. Наси) — институт еврейского автономного управления, возглавляемый потомками Хиллела, еще при жизни рабби Йехуды ха-Наси стал органом культурно-политической власти и был полностью освобожден от налогов. Под руководством потомков рабби Йехуды ха-Наси центры изучения Торы и Мишны процветали в Тверии, Циппори, Кесарии, Лоде и других местах, преимущественно в Галилее.

Тверия, которая была известным центром изучения Торы уже в эпоху таннаев, переживала новый расцвет в эпоху амораев. Амора из Тверии рабби Йоханан бар Наппаха вместе со своим другом и учеником, бывшим гладиатором рабби Шим'оном бен Лакишем, учениками рабби Эл'азаром бен Пдатом и рабби Хией бар Аббой

основал в Тверии бет-мидраш, привлекая к себе учеников из городов и деревень Эрец-Израэль и Вавилонии. Создание большей части Иерусалимского Талмуда происходило в рамках школы рабби Йоханана и его последователей; учение тверских амораев достигло Вавилонии и заняло существенное место в учебном процессе иешив.

В Циппори, так же как и в Тверии, существовал центр изучения Торы еще во времена таннаев. Между иешивами Циппори и Тверии происходил постоянный обмен галахическими мнениями и постановлениями. Так, учитель рабби Йоханана, рабби Ханина бар Хама, возглавлял бет-мидраш в Циппори, а ученик рабби Йоханана рабби Эл'азар проповедовал на рыночной площади в Циппори. В Циппори существовал также бет-мидраш выходцев из Вавилонии; в нем и происходил обмен мнениями между амораями Вавилонии и Эрец-Израэль. В Кесарии, которая была в тот период центром эллинистической культуры в Эрец-Израэль, тем не менее, существовал талмудический центр, где, по-видимому, вступали во взаимодействие эллинская и еврейская культура. Так, кесарийский амора р. Аббаху в своем аггадическом творчестве использовал сюжеты басен Эзопа и парафразы греческих философских идей.

В Иудее после страшных гонений, последовавших за Бар-Кохбы восстанием, еврейское население было малочисленным, крупные академические центры прекратили свое существование. Единственный бет-мидраш в Иудее находился в Лоде.

После упадка династии Северов более полувека продолжалась анархия, когда экономические основы существования еврейского населения в Эрец-Израэль были подорваны непосильными поборами и постоянными имперскими войнами, во время которых римские войска, проходя через страну, разоряли ее. Последующая стабилизация власти в эпоху Диоклетиана не остановила упадка еврейской общины. Несиут потерял свой прежний авторитет и ту автономную позицию, которую он занимал в период Северов; увеличилось нееврейское население страны, которое, захватывая все новые сферы влияния, успешно конкурировало с евреями. С восхождением Константина на престол Римской империи (312) христианство начало завоевывать все больше новых сторонников, которые враждебно относились к деятельности мудрецов Талмуда.

Процесс создания Иерусалимского Талмуда внезапно прекратился в эпоху рабби Йоси бар Авина (бар Буна) и его учеников. Археологические раскопки свидетельствуют, что в середине 4 в. сильное землетрясение разрушило большую часть еврейских деревень Галилеи и нанесло огромный ущерб благосостоянию евреев Эрец-Израэль, что отразилось на иешивах, зависимых от пожертвований. Свидетельства об этом землетрясении есть также в христианских хрониках, объясняющих его «небесной карой» за деятельность Юлиана Отступника, вознамерившегося отстроить Иерусалимский храм. Ни землетрясение, ни последовавшие за ним события не упомянуты в Талмуде

Иерушалми, из чего следует, что работа над ним была прекращена ранее. Последнее историческое событие, вскользь упомянутое в этом труде, — нашествие римского военачальника Галлуса (351), который, как известно из других источников, жестоко подавил восстание еврейского населения. Таким образом, предполагается, что эпоха амораев Эрец-Исраэль завершилась в 60-е гг. 4 в.

Еврейская община Вавилонии существовала со времен изгнания населения Иудеи и Иерусалима царем Навуходоносором. В эпоху правления династии персидских царей Сасанидов община переживала период расцвета, вызванный благоприятной экономической ситуацией и хорошими отношениями с властями. Первая из известных в тот период иешив была в городе Нехарде'а, и ее возглавлял рабби Шила. В 220 г. один из крупнейших амораев Эрец-Исраэль — Рав (Абба Ариха) — уехал в Вавилонию и начал преподавать в иешиве рабби Шила; после его смерти Рав отказался от руководства иешивой в пользу своего давнего оппонента Шмуэля, который в конечном счете стал главой иешивы. Рав переехал в город Сура, где создал новую иешиву, в которой в период ее расцвета учились 1200 учеников. После смерти Рава управление иешивой перешло к рабби Хуне. После смерти Шмуэля (254) иешива из Нехарде'а переехала в Пумбедиту, и ее возглавил рабби Иехуда бар Иехезкель — ученик Рава и Шмуэля.

Вавилонские иешивы существовали до конца эпохи гаонов (11 в.), и в них был в основном создан Талмуд

Бавли. Определить вклад той или иной школы в существующий сейчас Вавилонский Талмуд затруднительно, но тем не менее ощущаются различные подходы и традиции в комментировании Мишны и установлении Галахи. Так, школа Рава (Сура), ученика рабби Иехуды ха-Наси, была связана с законоучителями Эрец-Исраэль и подвержена их влиянию гораздо больше, чем школа Шмуэля (Нехарде'а–Пумбедита). У каждой иешивы были свои сферы влияния. Не всегда авторитет иешив был равнозначен: так, в период главенства рабби Хуны в Суре, когда 13 амораев преподавали 800 учащимся, Пумбедита занимала второстепенное положение.

Приоритет Суры сохранялся до смерти рабби Хисды (309), после чего последовал длительный период упадка. В Пумбедите, ставшей центром духовной жизни страны, во главе иешивы стояли Рабба бар Нахмани, рабби Иосеф бен Хия (умер в 333 г.), Аббайе, Рава, переведший иешиву в город Мехоза, рабби Нахман бар Ицхак (умер в 356 г.), рабби Папа (умер в 375 г.). О популярности иешивы в период правления Рава свидетельствует сохранившееся в трактате Бава Меци'а (86 а) упоминание о доносе властям на руководство иешивы, которое собирает в своих стенах в калла месяцы до 12 тыс. человек, отрывая их тем самым от сельскохозяйственного труда, что, в свою очередь, обедняет государственную казну, уменьшая сумму собранных налогов.

Во времена рабби Аши к Суре вернулось утраченное величие. Рабби Аши за годы своего руководства иешивой (375–427) увеличил число учащихся, а также произвел первичную редакцию Вавилонского Талмуда. Эту работу продолжил после смерти рабби Аши его младший современник Равина.

С восхождением на престол персидского царя Коведа для вавилонского еврейства наступили тяжелые времена; усилилось влияние секты амгуши, враждебно относившейся к евреям и подготовившей почву для религиозных гонений. Иешивы утратили свое былое влияние, однако работа над Талмудом продолжалась. Савораи (см. ниже) и гаоны Вавилонии продолжали изучать и развивать наследие амораев, придавая ему тот вид, в котором оно существует по сей день.

Поколения амораев. Согласно «Посланию» рабби Шриры бен Ханины Гаона принято выделять семь поколений амораев.

1. Первое поколение — до 250 г. В Эрец-Исраэль: рабби Ханина бар Хама, рабби Яннай, рабби Хош'айа, рабби Иехуда Несиа, Хиллел (двое последних — внуки рабби Иехуды ха-Наси), рабби Иехошуа бен Леви. В Вавилонии: Рав, Шмуэль, бар Абба (отец Шмуэля), мар Уква, рабби Аси, рабби Кахана.

2. Второе поколение — до 280 г. В Эрец-Исраэль: рабби Иоханан бар Напхаха, рабби Шим'он бен Лакиш, рабби Иоси бар Ханина. В Вавилонии: рабби Хуна, рабби Иехуда бар Иехезкель, рабби Иеремия бар Абба, рабби Кахана II, рабби Хамнуна.

3. Третье поколение — до 320 г. В Эрец-Исраэль: рабби Аббаху, рабби Эл'азар бен Пдат, рабби Ами, рабби Аси, рабби Зе'ира (Зейра), рабби Шмуэль бар Нахмани. В Вавилонии: рабби Хамнуна, рабби Звид, рабби Хисда, рабби Зе'ира, Рабба бар Нахмани, рабби Иосеф бен Хия, рабби Нахман бар Я'аков, рабби Шешет, рабби Иеремия бар Абба, рабби Сафра, Ула, Рабба бар Бар Хана, Рабба бар Хуна.

4. Четвертое поколение — до 340 г. В Эрец-Исраэль: рабби Иеремия, рабби Иона, рабби Иоси, рабби Аха, рабби Хаггай, рабби Иоси бар Авин (бар Бун). В Вавилонии: Аббайе, Рава, Рами бар Хама, рабби Нахман бар Ицхак, рабби Ада бар Ахава, рабби Дими, Рабин.

5. Пятое поколение — до 380 г. В Эрец-Исраэль: рабби Мана, рабби Иоси бар Авин (бар Бун), рабби Хизкия. В Вавилонии: рабби Папа, рабби Папи, рабби Хуна бар рабби Иехошуа, Равина.

6. Шестое поколение — до 430 г. (только в иешивах Вавилонии продолжалось создание Талмуда). Амеймар, мар Зутра, рабби Аши, рабби Иемар.

7. Седьмое поколение — до конца 5 в. Рабби Аха из Дифти, Мар бар рав Аши (сын рабби Аши), Мареймар.

Содержание трактатов Вавилонского Талмуда. Раздел Зра'им («посевы»). В существующем Талмуде Бавли сохранился лишь один трактат, соответствующий этому разделу Мишны, — трактат Брахот. Существует мнение, что в Вавилонии не был создан Талмуд к этому разделу, поскольку тематика этого раздела — обсуждение законов о земледельческих

работах и урожае злаковых культур в пределах Эрец-Исраэль — не была там актуальной. А также возможно, что Талмуд к трактатам раздела Зра'им существовал, но был утерян.

Брахот («благословения»). Единственный трактат этого раздела. Он включает в себя галахические дискуссии, касающиеся молитвы Шма, Амида, а также различных бенедикций и времени молитв.

Раздел Мо'эд («срок»). Раздел посвящен законам субботы и праздников. В нем формулируются законы, общие для всех праздников и специфические законы для некоторых из них.

Шаббат («суббота»). Содержит детальное обсуждение законов, касающихся субботы и видов работ, запрещенных в этот день. Здесь же приведены содержание и анализ законов о празднике Ханукка.

Эрувин («пределы»). Продолжение предыдущего трактата. Основная его тема — запрет на вынос предметов за пределы огороженного места в субботний день. В трактате содержатся раввинистические постановления по объединению дворов (эрув хацерот) и объединению пределов (эрув тхумин) — действиям условного характера, которые должны разрешить проблемы, возникающие из-за этого запрета.

Псахим. Объединяет законы праздника Песах, галахические дискуссии на различные темы: мацца, марор (см. Песах, Хамец), пасхальная жертва, принятая в эпоху скинии и храмовую эпоху, пасхальный седер, второй Песах, празднуемый 14 ияра вместо 14 нисана

лицами, которым было запрещено из-за ритуальной нечистоты (см. Чистота и нечистота ритуальные) праздновать Песах в срок, установленный для всей общины.

Сукка. Посвящен законам праздника Суккот, содержит дискуссии относительно постройки сукки, ее формы, размеров, строительных материалов. Разбирается тематика арба'а миним — четырех видов растений, имеющих ритуальное значение в дни Суккот; уделяется внимание жертвоприношениям этого праздника.

Беца («яйцо»). Изначальное название этого трактата — Йом Тов («праздничный день», в данном случае — промежуточные дни паломнических праздников); со временем названием стало заглавное слово трактата. Он посвящен видам работ, запрещенным в субботу и в праздничные дни, раввинским добавлениям к запретам, которые распространяются на дни недельного и праздничного отдыха.

Рош-ха-Шана. Содержит законы установления начала месяца и года, расчеты, лежащие в основе календаря, порядок засвидетельствования новолуния, а также молитв и трубления в шофар в Рош-ха-Шана.

Иома («день»). Посвящен Йом-Киппур — дню, обладающему особым галахическим статусом, в том числе храмовому ритуалу этого дня, различным аспектам жреческих действий, жертвоприношениям, роли и обязанностям первосвященника в этот день, а также устройству Храма, обрядовым предметам и вопросам ритуальной чистоты. Содержит галахические дискуссии

о законах поста и чтения Торы. Особое место в трактате занимает обсуждение проблемы тшува — раскаяния и искупления греха.

Та'анит («пост»). Рассматривает законы всеобщего поста, необязательных постов, постов в случае продолжительной засухи, перечень дат, связанных с печальными событиями, и полупраздничных дней, потерявших ныне свое былое значение. Содержит материалы, относящиеся к творчеству законоучителей храмового периода.

Мегилла («свиток»). Содержит законы праздника Пурим, галахические правила, касающиеся свитка Эсфири и его публичного чтения в день праздника, и др. постановления и обычаи, связанные с этим праздником.

Мо'эд Катан («краткий срок»). В трактате определены промежуточные дни паломнических праздников (хол-ха-мо'эд) и виды работ, разрешенных и запрещенных в эти дни. Включает также халаху о различных видах и периодах траура (авелут) и законы седьмого года (см. Субботний год; Лев. 25:4–7, 24).

Хагига («празднование»). В трактате изложены законы, связанные с тремя паломническими праздниками: Песах, Шаву'от, Суккот; в нем говорится об алия ле-регел — паломничестве в Иерусалим, обязательном в храмовую эпоху для взрослого мужского населения страны; о различных видах жертвоприношений (олат и шламим), законах ритуальной чистоты (тохора) и нечистоты (тум'а).

Немалая часть трактата — своеобразная агада мистического толка.

Раздел Нашим («женщины»). Посвящен законам заключения и расторжения брака, родительским обязанностям, воспитанию детей и обучению их ремеслам (см. Родители и дети; Воспитание). Два трактата этого раздела — Недарим и Назир — не имеют прямого отношения к этой тематике.

Иевамот. Содержит законы, регламентирующие институт левиратного брака и халицы, перечисление факторов, препятствующих заключению законного брака, а также законов обращения в иудейство (гиюр).

Ктуббот («брачные контракты»; см. Ктубба). Посвящен законам о брачных обязательствах, регламентации финансовых обязательств мужа в случае развода. Содержит также законы о наказаниях за изнасилование и соращение.

Недарим («обеты»). Изложены законы принятия обетов и их аннулирования, говорится об отмене обетов судом, обетах замужней женщины, отменяемых мужем, обетах несовершеннолетней, отменяемых отцом.

Назир. Содержит регламентацию обета незирут (см. Назорей), галахические дискуссии о различных аспектах этого обета и связанных с ними запретов, законы различных обетов-посвящений и храмовых ритуалов.

Сота («неверная жена»). Посвящен галахическим дискуссиям, вытекающим из изложенного в Торе закона об испытании и наказании жены, заподозренной в измене мужу. Здесь же законы, касающиеся возложенной на

кохенов обязанности биркат-коханам, хакхел — особой церемонии субботнего года, а также законы ведения войны.

Гиттин («разводы»). Содержит регламентацию процесса развода (см. Развод), правила написания разводного документа, порядок передачи его через посланца.

Киддушин («браки»). Изложены различные способы заключения брака, регламентация брачных обрядов, галахические дискуссии о еврейской рабыне и еврейском рабе (см. Рабство), регламентация заповедей, обязательных для женщин.

Раздел Незикин («ущербы»). Этот раздел посвящен обсуждению законов о нанесенном материальном ущербе, системе наказаний и штрафов. Здесь же приводятся основные принципы права еврейского. Трактат Авода Зара обсуждает проблемы идолопоклонства, Пиркей авот — трактат, содержащий главным образом этическое учение законоучителей Талмуда.

По-видимому, весь материал юридического характера, касающийся материального ущерба, первоначально входил в один трактат, который, ввиду его чрезвычайно большого объема, был затем разделен на три трактата.

Бава Кама («первые врата»). Содержит общие принципы, касающиеся материального ущерба. Описаны виды материального ущерба (в том числе нанесенного

непосредственно и косвенно), наказания, штрафы, обязанность возмещения нанесенного ущерба.

Бава Меци'а («средние врата»). Классифицирует имущественные споры, спорные ситуации, связанные с находками, залогом имущества, хранением имущества или денег, займом. Приводит примеры разрешения подобных споров. Трактат содержит элементы трудового законодательства, запрет взимания процентов.

Бава Батра («последние врата»). Содержит законы, регламентирующие отношения компаньонов, проблему охраны имущественных прав, наследование, правила оформления ценных бумаг.

Санхедрин (см. Синедрион). Посвящен вопросам, находившимся под юрисдикцией Санхедрина, уголовному кодексу еврейского законодательства, проблеме органов законодательной и исполнительной власти, статусу царя и первосвященника.

Маккот («порка»). Представляет собой часть предыдущего трактата, которая в какое-то время была отделена от него. Трактует вопросы вынесения приговоров и их исполнения, проблему лжесвидетельства. Содержит описание наказаний.

Шву'от («клятвы»). Регулирует отношения, связанные с клятвами: клятвы в имущественных спорах, законы, регламентирующие клятву, нарушения клятвы и связанная с этим очистительная жертва. Касается проблем ритуальной чистоты.

Авода Зара. Регламентирует отношение еврея ко всему, что связано с идолопоклонством: предметы

поклонения, приношения и жертвы, ритуальные празднества, культовые места и строения и т. д. Предостерегает от обычаев, подобных идолопоклонству. Содержит раввинские постановления, имеющие целью свести к минимуму контакт с идолопоклонниками.

Хорайот («указания»). Продолжает тему суда и судопроизводства, начатую в трактате Санхедрин. Подробно разбирает правовые и религиозно-этические аспекты неправильного решения суда.

Раздел Кодашим («святыни»). Рассматривает законы жертвоприношений и храмовой службы, законы о пище (см. Кашрут и Убой ритуальный).

Звахим («жертвоприношения»). Посвящен законам о различных видах жертвоприношений, законам о пище, принципам мидраш-халаха, то есть правилам извлечения халахи (см. Устный Закон).

Менахот («приношения»). Содержит законы приношения от урожая злаковых и других видов урожая (см. Биккурим), описание ритуалов храмовых приношений. Здесь же — законы о тфиллин и цицит.

Хуллин («буднее»). Посвящен законам о пище и законам убоя скота, дает определение понятия ритуально недозволенного — трефа. Содержит галахические дискуссии о запретах смешивать молоко и мясо, о доле кохена в приносимой жертве, о предписании шилауах ха-кен (запрет забирать птицу вместе с птенцами из гнезда).

Бхорот («первенцы»). Первенцы скота подлежали принесению в жертву левитам. Основная тема трактата — определение ситуаций, в которых животное по тем

или иным причинам не может быть принесено в жертву. Здесь же приведены законы ма'асар бехема (см. Трумот у-ма'асрот) и законы ритуального выкупа первенца.

Арахин («оценки»). Содержит законы имущественных и денежных пожертвований в Храм, правила оценки жертвуемого имущества, законы юбилейного года.

Тмура («замена»). Посвящен проблеме замены жертвы, которая стала непригодной, другой жертвой.

Критот («отсечения»). Приводятся законы повинной жертвы (ашам), а также разбираются ситуации, в которых суд по тем или иным причинам не может вынести смертный приговор (см. Карет).

Ме'ила («злоупотребление доверием»). Обсуждает использование имущества, пожертвованного в Храм, для какой-либо иной цели. Регламентирует отношение к такому имуществу.

Тамид («постоянный»). Описывает порядок храмовой службы. Законы постоянной жертвы (тамид).

Раздел Тохорот («чистота»). Этот раздел Мишны целиком посвящен теме ритуальной чистоты и нечистоты. В Вавилонском Талмуде есть только трактат Нидда из этого раздела.

Нидда. Содержит галахические дискуссии на тему ритуальной нечистоты женщины, связанной с месячным циклом (нидда) и не имеющей отношения к месячному циклу (зава), галахические положения, касающиеся статуса роженицы. Значительное место в трактате занимает аггада.

Содержание трактатов Иерусалимского Талмуда

Раздел Зра'им

Брахот. По теме совпадает с одноименным трактатом в Вавилонском Талмуде, однако способ решения проблем и галахические выводы другие.

Пеа («край»). Содержит закон, обязывающий земледельца оставить неубранным край поля (пеа), чтобы нищие могли собрать с него урожай для себя, запрет подбирать уроненные зерна, возвращаться за забытым снопом, добирать остатки убранных винограда, так как все это — для нищих. Трактат вменяет в обязанность благотворительность (цдака). См. также Лекет, шихеха у-феа.

Дмай (см. Трумот у-ма'асрот). Посвящен проблеме урожая, собранного ам-ха-арец. Те слои населения, которые в Талмуде называются ам-ха-арец, по-видимому, пренебрегали обязанностью отделения некоторых десятин, и таким образом их урожай был сомнителен с точки зрения талмудических авторитетов и попадал в категорию дмай. Здесь же рассматривается проблема отношения к ам-ха-арец.

Кил'аим. Подробно разбирает различные виды запрещенных смешений, в особенности сельскохозяйственные аспекты.

Шви'ит. Рассматривает проблему седьмого года (см. Субботний год) и различные аспекты относящихся к нему законов.

Трумот (см. Трумот у-ма'асрот). Обсуждает различные галахические аспекты отдаваемого кохенам приношения — так называемая трума. Содержит законы, определяющие предел допустимого для кохена утилитарного использования полученной трумы.

Ма'асрот (см. Трумот у-ма'асрот). Посвящен регламентации отделения различных десятин, проблеме ма'асер ришон («первой десятины») и ма'асер ани («десятины для бедных»).

Ма'асер шени. Развивает тему десятины для бедных. Законы нет'а рвай — урожая плодов, снимаемых с дерева на четвертый год после его посадки.

Халла. Рассматривает галахическую регламентацию и ритуальные аспекты хлебного приношения кохену.

Орла. Содержит законы, касающиеся урожая плодов, приносимых деревьями в течение первых трех лет после посадки. Подобные плоды запрещены для употребления в пищу.

Биккурим. Посвящен галахической регламентации и ритуальным аспектам приносимой в Храм части нового урожая семи видов растений в праздник Шаву'от.

Раздел Мо'эд. Трактаты Шаббат, Эрувин, Псахим, Иома, Сукка, Беца, Рош-ха-Шана, Та'анит, Мегилла, Мо'эд Катан, Хагига подобны по тематике одноименным трактатам в Вавилонском Талмуде, но отличаются от них по способу решения проблем и выводам.

Шкалим. В Вавилонском Талмуде отсутствует. Посвящен законам взимания храмового налога —

половины шекеля. Содержит ряд сведений о Храме и храмовой службе.

Раздел Нашим. Трактаты Иевамот, Ктуббот, Назир, Сота, Гиттин, Киддушин подобны соответствующим трактатам Вавилонского Талмуда по тематике, но отличаются по способу решения проблем и выводам.

Раздел Незикин. В Иерусалимском Талмуде существует трактат Незикин, который был разделен на так называемые разделы (бава — «врата»), подобно одноименному трактату в Вавилонском Талмуде. Этот трактат небольшого объема отличается по стилю и характеру от остальных трактатов Иерусалимского Талмуда (см. ниже). Посвящен проблеме материального ущерба.

Трактаты Санхедрин, Маккот, Шву'от, Авода Зара, Хорайот подобны по тематике одноименным трактатам Вавилонского Талмуда, но отличаются по способу решения проблем и выводам.

Малые трактаты, или Внешние трактаты — собирательное название для сочинений небольшого размера, подобных трактатам Вавилонского Талмуда по стилю и жанру, но не входящих в него. Эти произведения были написаны в различные эпохи; по-видимому, все они были окончательно обработаны и отредактированы в школе вавилонских гаонов.

Авот де-рабби Натан. Подобен трактату Пиркей авот, содержит этические сентенции таннаев; несет явные приметы литературного творчества гаонов.

Софрим. Содержит законы написания свитка Торы, его публичного чтения и чтения хафтары (см. Софрим).

Смахот («радости»). Трактат посвящен законам траура, его название — своеобразный эвфемизм.

Калла («невеста»). Содержит халаху брачных обрядов, рассуждения по поводу скромного поведения и пристойной одежды еврейской девушки.

Калла Раббати. Тематика трактата подобна предыдущему, однако объем галахических дискуссий в нем гораздо больше. Содержит материал, касающийся этических норм.

Дерех-Эрец Рабба, Дерех-Эрец Зута. Оба трактата посвящены правилам поведения, этике и нормам морали.

Герим. Содержит законы прозелитизма (см. Прозелиты), регламентацию обращения в иудейство.

Кутим («самаритяне»). Посвящен галахическим дискуссиям о самаритянах.

Авадим («рабы»). Регламентирует статус еврейского раба (см. Рабство).

Последние три трактата представляют собой произведения эпохи савораев — гаонов Вавилонии.

Сефер-Тора. Содержит законы написания свитка Торы (см. Сефер-Тора).

Тфиллин. Перечисляет законы написания и изготовления тфиллин.

Цицит. Содержит законы изготовления цицит.

Мезуза. Посвящен законам написания мезузы, определяет сорта пергамента, на котором она должна

быть написана, виды чернил, места, где мезуза должна быть прикреплена, и т. п.

Вавилонский Талмуд и Иерусалимский Талмуд: сравнительная характеристика. Исследователи Талмуда отмечают различия в подходе к таннаическому материалу амораев Эрец-Исраэль и амораев Вавилонии. В Иерусалимском Талмуде нет педантичного обсуждения языковых особенностей Мишны, которыми изобилует Вавилонский Талмуд; способы цитирования и обсуждения барайт, поясняющих ту или иную мишну, отличны от принятых у амораев Вавилонии. Так, нередко амораи Вавилонии, толкуя какой-либо стих Писания, произвольно меняли огласовку составляющих его слов, что в свою очередь изменяло значение стиха и позволяло сделать новое галахическое заключение. Подобного метода комментирования почти нет в Талмуде Иерушалми. Дискуссии в Иерусалимском Талмуде гораздо короче, и в них отсутствуют некоторые этапы диалектического процесса, характерного для Вавилонского Талмуда. В Иерусалимском Талмуде нет признаков поздней редакции, которая делает эти дискуссии в Талмуде Бавли законченными литературными произведениями (см. ниже).

Иерусалимский Талмуд написан на западном диалекте арамейского языка с включениями ивритских, греческих и латинских слов, Вавилонский — на восточном диалекте арамейского языка с включениями персидских слов. Талмуд Бавли изобилует цитатами из учения амораев Эрец-Исраэль, Иерусалимский Талмуд

также содержит немало цитат из учения вавилонских законоучителей. Однако большая часть тех и др. цитат отсутствует в текстах, дошедших до нашего времени. Исследователи видят в этом свидетельство того, что творцы Иерусалимского Талмуда были знакомы не с Вавилонским Талмудом как таковым, а с различными его устными версиями разных эпох и разных академий. Создатели Талмуда Бавли были также знакомы с Иерусалимским Талмудом не в том виде, в каком он дошел до наших дней, а с различного происхождения учениями амораев Эрец-Исраэль. Обмен информацией осуществлялся через законоучителей, кочевавших между Эрец-Исраэль и Вавилонией (так называемых нахутей, по-арамейски «спутившиеся»), наиболее известные из них — Ула, рабби Ицхак, рабби Дими, Рабин.

Иерусалимский Талмуд, в отличие от Талмуда Бавли, неоднократно пользуется цитатами из таннаического сборника, текстуальный анализ которых позволяет определить, что речь идет о труде, идентичном Тосефте. В Иерусалимском Талмуде, как и в Вавилонском, содержится немало таннаических высказываний, отсутствующих в дошедших до наших дней таннаических сборниках.

Существует много текстуальных совпадений между некоторыми фрагментами Иерусалимского Талмуда и определенными местами в мидраше Брешит Рабба. Это позволило исследователям предположить, что оба сочинения вышли из одного бет-мидраша.

Талмуд и Мишна. Мишна — основной сборник Галахи эпохи таннаев, отредактированный рабби Йехудой ха-Наси по тематическому принципу и состоящий из шести разделов.

Доминирует представление, что рабби Йехуда ха-Наси, составляя Мишну, не просто объединил существовавшие уже в то время сборники мишнайт, чтобы составить аподиктическую галахическую антологию, но преследовал цель создать кодекс еврейского законодательства — корпус юрис. Галахический материал в Мишне, однако, изложен в дискуссионной форме. Часто мнения расходятся, нередко существует более двух мнений по одному и тому же вопросу, что затрудняет восприятие Мишны как кодекса законов.

Вместе с тем основное качество Мишны — заложенная в нее автором кодификативная тенденция, поэтому именно как галахический корпус юрис она была воспринята аморами Эрец-Исраэль и Вавилонии. Эта тенденция становится явной при сравнении галахических дискуссий в Мишне и в сборниках мидрашей-халаха (см. Мидраш), содержащих материал дискуссий таннаев, предшествовавший редактированию Мишны. Сравнение обнаруживает, что в Мишне редактор делает акцент на мнении, которому отдается предпочтение, а крайние суждения нередко вообще не упоминаются. Существует также определенная иерархическая система, согласно которой мнение тех или иных авторитетов считается предпочтительным и таким образом имеет статус закона.

Важным свидетельством того, что творчеству Йехуды ха-Наси присуща кодификаторская тенденция, может служить восприятие его терминологии последующими поколениями. Например, аморай рабби Йоханан утверждает, что в тех случаях, когда Йехуда ха-Наси принимает мнение рабби Меира или рабби Шим'она, он называет их хахамим («мудрецы»), а не по именам, и это свидетельствует о том, что в данном случае их мнение предпочтительно.

Стилистические особенности Мишны несколько затрудняют восприятие ее кодификативной сущности. В Мишне существуют два способа формулирования халахи: казуистический и нормативный. Казуистическая формулировка приводит непосредственный случай (casus) — галахический пример, детализированный и подробный. Нормативная формулировка представляет собой определенную норму — обобщение ряда случаев в виде законодательной абстракции. В Мишне, в отличие от современных кодификативных трудов, преобладает казуистическая формулировка, что впоследствии определило дальнейшее развитие Устного Закона как способа мышления, изобилующего конкретными примерами, и доминирование казуистических формулировок в Талмуде.

Аморай в своем творчестве — преемники таннаев. Канонизированная Мишна стала основой учебного процесса всех бет-мидрашей Эрец-Исраэль и Вавилонии. Плоды изучения и исследования Мишны поколениями амораев легли в основу Талмуда — как Вавилонского,

так и Иерусалимского. Творчество амораев не ограничилось анализом и объяснением Мишны: развив заложенный в ней потенциал, они создали новый литературно-галахический труд.

Разделы Талмуда соответствуют шести разделам Мишны; он также разделен на трактаты, соответствующие трактатам Мишны. Подобная структура отражает порядок изучения разделов Галахи в иешивах Вавилонии. Разделение талмудического текста на более мелкие части, каждая из которых относится к соответствующему краткому отрывку Мишны, гораздо более позднее и возникло в первых печатных изданиях Талмуда.

Вавилонский Талмуд написан к 36 из 63 трактатов Мишны. К разделу Зра'им (кроме трактата Брахот), к разделу Тохорот (кроме трактата Нидда), к некоторым трактатам раздела Кодашим (Миддот, Кинним и к части Тамид) не существует Талмуда Бавли. Это явление до известной степени отражает развитие Галахи, в процессе которого определенные аспекты в связи с изменением социально-исторической обстановки становились более актуальными, а другие были преданы забвению (так, раздел Зра'им, посвященный, кроме трактата Брахот, законам, связанным с земледелием в Эрец-Исраэль, представлял для вавилонских законоучителей лишь академический интерес, поэтому в Вавилонском Талмуде нет соответствующих трактатов, а в Иерусалимском есть, так как актуальность этой темы сохранялась в Эрец-Исраэль).

Иерусалимский Талмуд написан к 39 трактатам Мишны из четырех разделов: Зра'им, Мо'эд, Нашим, Незикин, а также к первым трем главам трактата Нидда из раздела Тохорот. Число трактатов Мишны, к которым существует соответствующий трактат в Иерусалимском Талмуде, превышает число таковых в Талмуде Бавли, однако общий объем текста Иерусалимского Талмуда представляет треть объема Талмуда Вавилонского, поскольку в Иерусалимском Талмуде дискуссии более краткие и меньше отступлений. В трактате Шаббат Талмуда Иерушалми отсутствуют четыре последние главы, а также третья глава в трактате Маккот, трактаты Авот и Эдуйот. В Иерусалимском Талмуде, однако, существует немало частей, разбросанных по разным трактатам, которые соответствуют тематике раздела Кодашим. Бытует мнение, что эти тексты были перенесены из некогда существовавшего Иерусалимского Талмуда к разделу Кодашим, который был утерян. Мишна, цитируемая в Иерусалимском Талмуде, несколько отличается от Мишны, цитируемой в Талмуде Бавли, по стилю и структуре, реже по смыслу, поскольку ряд постулатов Мишны рабби Йехуды ха-Наси существовал в двух версиях, одна из которых оказалась принятой в Вавилонии, а другая — в Эрец-Исраэль.

Структура текста и его литературный характер. Талмуд включает: 1) барайты как элементы общей талмудической дискуссии; 2) комментарии к Мишне с галахическими выводами первых поколений амораев; 3)

новые галахические постулаты, созданные после завершения Мишны; 4) дискуссии поздних амораев; 5) серии мидрашей-аггадот и аггадот различного содержания; 6) свидетельства влияния древних традиций и литературных источников (храмовые традиции, элементы хроник и родословных).

Наиболее значительная часть Талмуда представляет собой комментарии к Мишне, созданные с использованием форм и методов учения, предшествовавших редакции Мишны. Различают три основных метода толкования Торы. Мидраш-ктувим — дословное толкование написанного. Это комментирование стихов Писания посредством существующих герменевтических (см. Герменевтика) принципов с целью извлечения из них дополнительной информации. Мидраш-халаха включает: извлечение халахи из стихов Писания, как в мидраш-ктувим; получение халахи путем логических умозаключений, базирующихся на существующих способах учения. Мидраш-халаха не только создает новую халаху, но и дает новые объяснения древнему закону (см. Устный Закон). Мидраш-агада — получение любой негалахической информации методами, принятыми в мидрашистском творчестве у таннаев; эти методы затем перешли в учение амораев. В период таннаев сформировались две основные литературные формы — мидраш-халаха и мидраш-агада, непосредственно привязанные к тексту Писания по смыслу и структурно.

Таковы сборники таннаических мидрашей Мехилта, Сифра, Сифрей и т. д.

Значительная часть Талмуда — сборники галахического содержания, составленные из нормативных и казуистических формулировок, сформированные по тематическому принципу и не связанные структурно с текстом Писания. К таким сборникам относятся сборники мишнайтот, которые рабби Йехуда ха-Наси положил в основу Мишны, и сама Мишна. Амораи, объяснявшие Мишну традиционными способами, анализировали ее источники, содержащиеся в таннаических сборниках мидрашей, и огромный свод барайт, не дошедших до нас и только частично сохранившихся в виде цитат в Талмуде (см. Тосефта). Амораи также создавали самостоятельные мидраши и приходили таким образом к новым галахическим выводам.

Для амораев Мишна была уже канонизированным текстом, в толковании которого они пользовались методами, принятыми у таннаев в толковании Писания. Авторы Талмуда объясняли части учения таннаев, со временем ставшие непонятными новому поколению, решали некоторые галахические проблемы, вводили галахические новшества, в которых возникла потребность в их эпоху.

Амораи выработали правила, определяющие отношение к разногласиям, существовавшим между таннаями. В том случае, когда мнение рабби Йехуды ха-Наси не совпадает с мнением большинства последующих

законоучителей, оно все же считается предпочтительным, несмотря на то, что в других случаях принимается мнение большинства. В случае разногласий между школой Шаммая и школой Хиллела галахическая норма базируется на мнении последней. Если в одном месте Мишны изложены два противоположных мнения двух таннаев, а после этого в том же трактате встречается одно из этих мнений уже в анонимной форме (так называемый стам; см. ниже), оно считается предпочтительным. Если же анонимное мнение предшествует разногласию, то принимается мнение, противоположное анонимному. Мнение танна рабби Эли'эзера бен Гиркана в подавляющем большинстве случаев не принимается законоучителями последующих поколений, предположительно вследствие его приверженности учению школы Шаммая. Мнение рабби Акивы всегда преобладает над мнениями его оппонентов. Во всех спорах рабби Йехуды бар Илая с рабби Меиром принимается халаха согласно мнению первого, в спорах же его с рабби Йоси бен Йехуда — халаха согласно мнению последнего. Этими и другими правилами в отношении дискуссий таннаев пользовались амораи для извлечения халахи.

В Талмуде существуют также правила, определяющие преимущества того или иного мнения в спорах самих амораев. Так, в вопросах ритуальных запретов принимается мнение Рава, а не Шмуэля, тогда как в вопросах гражданского права — наоборот. В разногласиях между Аббайе и Равой решающим

считается мнение Рава, кроме шести отдельно оговоренных случаев. В тех случаях, когда возникает спорная ситуация, касающаяся исполнения заповедей Торы, решающим считается наиболее строгое решение. Если же подобная ситуация возникает относительно раввинского постановления, решающим считается облегчающее мнение. Мнение учителя обычно пользуется приоритетом по отношению к мнению ученика. Если законоучители разных поколений трактуют какой-либо вопрос противоположным образом, предпочтительным считается мнение представителя более позднего поколения.

Текстуальные трудности в Мишне, которые представлялись амораим неразрешимыми, были обозначены как подлежащие вычеркиванию (самой миней — «вычеркиваю»), но тем не менее бережно сохранялись в первоначальной форме в тексте Мишны. Места, трудные для понимания, пытались объяснить методом хисурэй мехасра («недостаточные»): исходили из того, что в данном тексте отсутствует высказывание, проливающее свет на содержание положения, и реконструировали это гипотетическое высказывание. Другой метод объяснения непонятных мест — укимта («перенесение в другую ситуацию»): предполагали, что существует специфическая ситуация, к которой это положение применимо, однако она не упомянута в Мишне. Амораи объясняли смысл дискуссий таннаев, опираясь на комплекс параллельных мест из барайт, а в случае анонимного высказывания пытались выяснить

личность танная. В период амораев, как и в период таннаев, продолжалось создание новых законов, возникали обычаи, создавались правила выведения халахи. В отличие от таннаического творчества в творчестве амораев наметилась тенденция к абстрактным формулировкам и становлению нормативной талмудической терминологии.

Законоучители Талмуда нередко занимались обсуждением академических теоретических проблем, далеких от реальной действительности. Например, определив такие законы Торы, как ир ха-нидахат («опальный город») или бен сорер у-морэ («непутевый сын») как казуистические явления, которых «не было и быть не могло», амораи, тем не менее, обсуждали мельчайшие детали этих законов. Нередко в Талмуде встречается обсуждение практически невозможных ситуаций (например, урожай, взошедший из зерен, принесенных ветром; Мег. 69 б), проблема кил'аим при запряжении в одну упряжку морского и сухопутного животного (БК. 55 а) и т. д. Обсуждая эти далекие от реальной действительности явления, амораи не задают вопрос, возможны ли эти ситуации, так как им важны не сами ситуации, а связанные с ними логические и юридические принципы.

Три основные структурные единицы, формирующие текст Талмуда.

Меймра, шму'а, сугия.

1. Меймра («высказывание») — единичное изречение, принадлежащее амораю, или изречение танная, цитируемое амораем и, как правило, отсутствующее в сохранившейся таннаической литературе. Меймрот обычно приведены в Талмуде от имени автора. В том случае, когда аморай цитирует танная, может отсутствовать упоминание имени последнего.

Талмуд — продукт коллективного творчества многих поколений таннаев и амораев (см. выше); привнесенное амораями различается по стилю, терминологии, отмечено определенным подходом и взглядом на вещи. Их высказывания сохранялись в памяти учеников и передавались из поколения в поколение. На каком-то этапе они были записаны, по-видимому, не слово в слово, а как конспект обсуждаемой темы. Тем не менее, меймрот, содержащиеся в Талмуде, сохраняют индивидуальность их авторов — особенности подхода к обсуждаемым темам, стиль, терминологию и даже нередко разный разговорный язык (восточный или западный диалект арамейского языка).

Талмуд изобилует разногласиями между амораими последних поколений по поводу того, правильно ли цитируется тот или иной аморай первых поколений, ему ли принадлежит высказывание, в каком контексте следует его употреблять.

2. Шму'а («услышанное», «предание») — галахическое высказывание, бытовавшее как предание в древней устной традиции и воспринятое амораими. В

Талмуде существует тенденция считать подобные высказывания халаха ле-Моше ми-Синай (см. Галаха, Устный Закон).

3. Под словом сугия («переход, процесс») подразумевается дискуссия амораев, представляющая собой диалектический многоэтапный процесс обсуждения какой-либо, чаще галахической, темы. Для Талмуда характерно изложение материала в виде диалогов, передающих разногласия, обмен мнениями.

Сугия, как правило, состоит из трех этапов: тематическое высказывание; контраргумент к последнему и формулирование проблемы; дискуссия, ведущая к разрешению создавшейся проблемы. Роль тематического высказывания часто играет меймра или шму'а. Промежуточные стадии дискуссии, характер возникающих проблем и способы их разрешения, число задаваемых вопросов в разных сугийот различно. Есть короткие сугийот, состоящие из темы, вопроса, ответа; есть длинные сугийот, простирающиеся на целые страницы Талмуда и насчитывающие десятки промежуточных стадий.

В Вавилонском Талмуде все сугийот несут признаки редакции и подобны друг другу по структуре, форме, терминологии. Подобными четкими признаками редакции характеризуется лишь внутреннее строение сугийот, главы и трактаты представляют собой только до известной степени упорядоченный текст, связь между отдельными элементами которого зачастую ассоциативна.

В обоих Талмудах существует явление переноса, когда подходящая по смыслу сугия из др. главы или трактата привносится в текст; таким образом она встречается в Талмуде несколько раз. В Талмуде Бавли перенесенная сугия, как правило, отредактирована в стиле того контекста, в котором упоминается. В Иерусалимском Талмуде сугия переносится без изменений, нередко с рядом подробностей, не имеющих отношения к данной теме. Некоторые исследователи считают, что подобные переносы — свидетельства деятельности поздних редакторов и переписчиков, другие полагают, что таков был порядок запоминания текста, принятый в иешивах.

В подавляющем большинстве случаев сугия, сформировавшаяся как продукт академической дискуссии, построена в хронологическом порядке: высказывания первых амораев предшествуют высказываниям более поздних. Однако есть случаи нарушения хронологии, связанные с теми или иными смысловыми особенностями текста, так, в тексте подчеркивается приоритет амораев Эрец-Исраэль перед амораями Вавилонии в Талмуде Иерушалми или наоборот в Талмуде Бавли. Иногда нарушение хронологии вызвано переносом сугийот из одного места в другое.

В Вавилонском Талмуде почти нет развитых многоэтапных сугийот, принадлежащих первым двум поколениям амораев, и это не случайно. По мнению исследователей, амораи создавали свой Талмуд, обобщая

имевшийся у них таннаический и собственно амораический материал и сопоставляя его с соответствующей мишной. Таким образом, Талмуд первых амораев был в основном своеобразным глоссарием к мишне, состоявшим из шму'от и меймрот, тогда как удельный вес дискуссий в нем был невелик. Аббайе и Рава, а также поколения их учеников (см. ниже) создали то, что Талмуд называет хавайот Аббайе ве-Рава, то есть собственно талмудическую дискуссию, в которой в виде аргументов используются высказывания первых амораев, им противопоставляются учения последних, своеобразным диалектическим путем формулируются и решаются проблемы. Большая часть развитых дискуссий Талмуда Бавли принадлежит амораям поколений, последовавших за Аббайе и Равой. Высказывания, которые служат заключением к сугийот, например, тейко (по-арамейски «останется так»), означающее неразрешимую проблему и невозможность однозначного галахического вывода, по мнению ряда исследователей, принадлежат вавилонским гаонам.

Иерусалимский Талмуд свидетельствует, что уже в поколении аморая рабби Иоханана бар Напхаха в иешивах Эрец-Исраэль учебный процесс носил дискуссионный характер и создавались сугийот. Есть описания того, как рабби Иоханан и его друг-оппонент рабби Шим'он бен Лакиш создавали сугийот, содержащие много десятков дискуссионных этапов. В Талмуде Иерушалми меньше развитых многоэтапных дискуссий, чем в Вавилонском Талмуде. Это, по-

видимому, связано с тем, что создание Иерусалимского Талмуда прекратилось в пятом поколении амораев и сугийот Талмуда Бавли прошли через многочисленных редакторов.

В Иерусалимском Талмуде встречается только для него характерное явление, так называемый гереш (сугия переносится не полностью, а в сокращенном виде). В месте сокращения, выбранном произвольно, нередко сразу после первых слов перенесенных сугийот помещается слово «гереш». Часть исследователей полагает, что таким образом переписчики сэкономили материал и свои усилия; существует мнение, что гереш отражает порядок запоминания текста: некоторые широко известные сугийот были хорошо знакомы изучающим Талмуд, и не было надобности в их полном повторении.

Большая часть материала, изложенного в обоих Талмудах, приведена от имени амораев, которым принадлежат цитируемые высказывания. Однако существует немало безымянных высказываний — стам. Мнения исследователей по поводу их авторства и хронологии расходятся.

Аггада в Талмуде. В Вавилонском Талмуде Аггада занимает большее место (две трети), чем в Талмуде Иерушалми (шестая часть). В Эрец-Исраэль Аггада существовала как самостоятельный жанр, об этом свидетельствуют и сохранившиеся сборники мидраш-аггада (см. выше). В Иерусалимском Талмуде Аггада представляет собой галахические примеры-действия,

иллюстрирующие тот или иной галахический принцип историей из жизни законоучителей.

В Талмуде Бавли Аггада нередко выполняет служебно-композиционную роль в качестве введения или эпилога к галахическому тексту. Так, трактат Иома завершается аггадическим эпилогом явно морализаторского толка. Вместе с тем в Вавилонском Талмуде существует немало страниц аггадического текста, не связанного с галахическими дискуссиями. Есть трактаты и главы, насыщенные Аггадой, в других аггадическая часть ничтожно мала. Аггада в Талмуде Бавли характеризуется многообразием форм, жанров, сюжетов, стилей.

Аггада нередко несет следы культурных влияний, которым были подвержены авторы обоих Талмудов. Так, в Аггаде в Талмуде Бавли нередко используются сюжеты и персонажи персидского фольклора, а в Иерусалимском Талмуде ощущается влияние эллинистической культуры. В аггадических фрагментах Талмуда описано немало реальных исторических персонажей и событий. Однако Аггада не преследует цели отображения исторической действительности, а творчески трансформирует ее, создавая своеобразное аллегорическое повествование, в котором исторические персонажи и события служат иллюстрацией авторской идеи.

Создатели Талмуда не ставят перед собой цель создать полную историческую картину эпохи, те немногие исторические факты, которые содержатся в

Талмуде, приводятся только тогда, когда это необходимо для галахических дискуссии.

Формирование и редакция Талмуда. В Талмуде нет сведений об этих процессах, кроме того отсутствуют параллельные источники, поэтому остается единственная возможность изучения темы — анализ самого талмудического текста.

Материал, содержащийся в Вавилонском Талмуде, многообразный по содержанию и эклектичный по стилю, несет следы неоднократных редакций. Анализ сугийот Талмуда Бавли позволяет определить, что в нем есть пласты, относящиеся к различным эпохам и различным поколениям амораев; составляющие его части формировались в разных иешивах Вавилонии и Эрец-Исраэль: «В Суре учат так, а в Нехарде‘а иначе» (Гит. 35 а).

С давних времен существовал способ сохранения материала галахических дискуссий таннаев и амораев: определенная категория людей отвечала за запоминание материала и дальнейшую передачу его следующему поколению (см. Мишна). В Талмуде есть упоминания о так называемых мегиллот-старим («тайные свитки») — конспектах, содержащих основные положения изучаемой в иешиве темы; подобные списки велись в каждой иешиве, но были запрещены для распространения в рамках общего запрета на записывание Устного Закона. Первичная обработка талмудического материала в форме сугийот произошла, по-видимому, еще на этапе существования учения в устной форме (см. Устный

Закон). О более поздней редакции Вавилонского Талмуда свидетельствует трактат Бава Меци'а (86 а): «Конец учения рабби Аши и Равины». Много поколений ведутся споры, можно ли считать эту фразу свидетельством проделанной редакции Талмуда. По мнению классического комментатора Талмуда — Раши, до рабби Аши и Равины не существовало упорядоченного талмудического текста; редакторы, собрав огромный материал дискуссий амораев, упорядочили его, разбив в соответствии с разделами и трактатами Мишны, и так возник Талмуд Бавли. Эту точку зрения разделяет и Маймонид, который считает рабби Аши основным составителем окончательного текста Талмуда, подобно тому, как рабби Иехуда ха-Наси был редактором Мишны.

Иная концепция изложена в «Послании», которое написал рабби Шрира бен Ханина Гаон еврейской общине Кайруана в ответ на вопрос об авторах Вавилонского Талмуда. В нем описывается, как после завершения труда рабби Иехуды ха-Наси каждое поколение формировало свой Талмуд с присущими ему структурой и стилем: законоучители каждого поколения редактировали и преобразовывали Талмуд предыдущего поколения. В каждой иешиве создавался свой комментарий к уже существующему тексту, и таким образом возникали талмудические нововведения, часть которых укоренилась в корпусе Талмуда. В «Послании» создание и редактирование Талмуда Бавли представлено как динамический и продолжительный процесс, а не единовременный акт.

Согласно рабби Шрире Гаону, у Вавилонского Талмуда был ряд редакторов, однако невозможно определить, в чем заключался специфический вклад каждого из них. Последним амораем, работавшим над текстом Талмуда, рабби Шрира Гаон называет последнего носителя имени Равина (умер в 439 г.); автор «Послания» останавливается на этапе талмудического творчества под руководством рабби Иоси, жившего на стыке эпохи амораев и савораев, возглавлявшего иешиву в Пумбедите после смерти Равины.

Только небольшая часть ученых отрицает самый факт какой бы то ни было редакции Талмуда Бавли и видит в нем неоформленный литературный материал, признавая только то, что редактор вмешивался во внутреннее строение сугийот. Эти исследователи считают, что цитата из Бава Меци'а (см. выше) свидетельствует об определенном повороте в учебном процессе иешив Вавилонии, а не об окончательной редакции. Большинство современных исследователей уверено, что Талмуд подвергся завершающей редакции, однако их мнения расходятся в вопросе ее датировки. Ученые, подобно классическим комментаторам, видят в рабби Аши основного редактора Вавилонского Талмуда в соответствии с традиционным пониманием сказанного в Бава Меци'а, однако их мнения расходятся относительно идентификации Равины, упомянутого в этом трактате, поскольку было много носителей этого имени в различных поколениях амораев. Последний Равина, стоявший, согласно «Посланию» рабби Шриры Гаона, «в

конце учения», не был современником рабби Аши. Проблема осложняется тем, что в некоторых рукописях Бава Меци'а в вышеупомянутой фразе вместо рабби Аши написано рабби Аси. Рабби Аси — аморай, руководивший иешивой в Пумбедите через 50 лет после смерти рабби Аши, и современник Равины, сына р. Хуны, упомянутого в «Послании». Существует представление, что рабби Аши начал редактирование Вавилонского Талмуда, последующие поколения амораев продолжили этот труд, а завершил его Равина. Другое мнение гласит, что рабби Аши провел общую редакцию, тогда как остальные усовершенствовали и канонизировали его творение.

Один из крупнейших исследователей Талмуда Я. Н. Эпштейн на основе тщательного текстуального анализа приходит к выводу, что многоэтапная редакция Талмуда происходила следующим образом: первоначальный этап был выполнен уже в поколениях рабби Нахмана, рабби Иосефа и их учеников, которые собрали первичный пласт меймрот амораев первых поколений и составили из них комментарий к учению таннаев — первичный Талмуд. В поколениях Аббайе и Равы количество меймрот увеличилось, дискуссии стали длиннее, появились сугийот, воспроизводившие диалектический процесс формирования халахи. Тогда же происходил оживленный обмен информацией между иешивами Эрец-Исраэль и Вавилонии. Так, в Талмуде Бавли почти на каждом листе можно встретить имя рабби Йоханана, амораея из Тверии, а имена Рава и Шмуэля неоднократно появляются в

Иерусалимском Талмуде. В период, последовавший за Аббайе и Равой, пути двух вавилонских иешив разошлись, и каждая из них развивала свой собственный Талмуд с характерными особенностями стиля и метода. Так продолжалось до рабби Аши; в его поколении и в поколении Равины происходил сбор материала, созданного в обеих иешивах, и объединение его без какой-либо текстуальной правки, когда сугийот, созданные в Суре, были записаны параллельно сугийот Пумбедиты, несмотря на наличие противоречий между ними. Два последних поколения амораев усовершенствовали текст, создавали стилевое единство, добавляли свои замечания и комментарии. Савораи сгруппировали сугийот в главы, не коснувшись текста самих дискуссий, добавили смысловые связки между ними, нередко переносили сугийот, подходящие по смыслу, из трактата в трактат, из главы в главу с тем, чтобы добиться смыслового единства текста. Перенесенная сугия, как правило, была стилизована в соответствии с новым местом и нередко сопровождалась объяснениями. Однако, несмотря на неоднократные редакции и текстуальные правки, между компонентами Талмуда, в том числе и трактатами, сохранились смысловые и стилистические различия.

Иерусалимский Талмуд в общих чертах складывался так же, как Талмуд Бавли. Вначале амораи обобщили имеющийся в их распоряжении материал таннаических высказываний и учений первых поколений амораев и составили из этого многообразного материала первичный

комментарий к Мишне. Затем к нему присоединили новые халахот, извлеченные принятыми методами толкования из Мишны и барайт, а также шму'от и галахические примеры. Впоследствии возникла разветвленная талмудическая дискуссия следующих поколений амораев по поводу учения первых и обогатила Талмуд галахическими нововведениями.

Талмуд Иерушалми, как и Вавилонский Талмуд, образован из учений различных иешив, однако большую его часть занимают сугийот, созданные в Тверии. Текстуальный анализ Иерусалимского Талмуда позволяет предположить, что и его окончательная редакция была выполнена в Тверии. Имена последних редакторов Иерусалимского Талмуда нам неизвестны. Маймонид в предисловии к Мишне Тора называет автором Талмуда Иерушалми рабби Йоханана бар Наппаху, однако он умер в 279 г., после чего действовали еще четыре поколения амораев. Рабби Йоханан — одна из центральных фигур среди законоучителей Талмуда; ему, по-видимому, принадлежит заслуга создания основы талмудического творчества в Эрец-Исраэль; он воспитал большое число учеников, развивших его учение. Рабби Йоханан — основоположник Талмуда Иерушалми, однако его окончательная редакция ему не принадлежит.

Трактат Незикин в Иерусалимском Талмуде резко отличается от других трактатов по характеру редакции, стилю, терминологии. Его отличает чрезвычайная краткость, отсутствие развитых дискуссий. Сугийот этого трактата не цитируются в других трактатах

Иерусалимского Талмуда, и сугийот из других трактатов не переносятся в трактат Незикин. Некоторые исследователи считают, что этот трактат принадлежит другой школе — кесарийской. Существует мнение, что трактат Незикин относится к более ранней версии Талмуда, не прошедшей последовавших этапов редакции, обогативших и изменивших другие трактаты.

Савораи. После редакции Талмуда в поколениях рабби Аши и Равины, которая носила до известной степени канонизирующий характер, в текст, тем не менее, был внесен ряд дополнений. Авторами этих дополнений были савораи — законоучители поколений, следующих за амораями. Первыми савораями были рабби Рахуми, рабби Йоси, рабби Ахай — их имена сохранились в Талмуде. Относительно продолжительности эпохи савораев мнения расходятся: согласно одному мнению, эпоха савораев завершилась со смертью рабби Ины, главы иешивы в Суре, и рабби Симоны, главы иешивы в Пумбедите приблизительно в середине 6 в.; согласно другому мнению, эпоха савораев продолжалась до конца 6 в. — начала 7 в.

Савораи сделали сглаживающие противоречия дополнения к сугийот, которые стали частью Талмуда. Савораи выработали правила извлечения халахи и выбора доминантного мнения в споре, а также окончательно отредактировали и привели к единому стилю Талмуд. Существует мнение, что савораи первыми создали письменную версию Талмуда, однако это не доказано. Впоследствии, во времена гаонов, Талмуд

прошел окончательную правку и приобрел ту форму, в которой существует сейчас.

Версии и рукописи. Многоэтапный процесс редакции Талмуда привел к тому, что отсутствует его единая окончательная версия. Существующая версия представляет собой собрание различных первоисточников и позднейших напластований, возникших на различных этапах формирования Талмуда.

В течение многих поколений традиция изучения Талмуда была устной. В учебном процессе иешив особая роль была отведена ученым, ответственным за запоминание и изложение текстов Мишны и Гемары, такое положение, вероятно, сохранялось до эпохи гаонов. Несмотря на то, что древний запрет на записывание Устного Закона был отменен уже в эпоху амораев, записывание галахических дискуссий, по-видимому, не имело широкого распространения. Маймонид свидетельствует об имевшихся в его распоряжении рукописях (свитках) Талмуда пятисотлетней давности, то есть написанных в 6 в.; гаоны Вавилонии упоминают рукописи, датированные 8 в.

Со времен раннего средневековья в бет-мидрашах бытовали различные версии Талмуда. Классические комментаторы и современные исследователи считают, что так называемые сефардские версии (нусахаот сфарад) восприняты непосредственно от вавилонских гаонов. Сефардская традиция переписывания рукописей отличалась большей верностью переписываемому тексту, чем ашкеназская. Переписчик без изменений переносил

текст, даже если написанное представлялось ему ошибочным или на самом деле было таковым.

В бет-мидрашах Европы, напротив, в период, предшествовавший распространению книгопечатания, было принято корректировать рукописи Талмуда. Сравнивались различные версии, выбиралась предпочтительная, и рукопись выправлялась согласно выбранному образцу. Нередко текст исправлялся даже не в соответствии с той или иной версией, а сообразно тому, как его понимал исправляющий. Несмотря на противодействие многих значительных личностей того времени, например, рабби Гершома бен-Иехуды Меораха-Гола, процесс исправления рукописей был широко распространен в кругах изучавших Талмуд. Раши предложил исправить определенным образом некоторые места в Вавилонском Талмуде; переписчики, воспитанные на комментарии Раши, изменили текст Талмуда согласно мнению Раши. Так, широко известная Мюнхенская рукопись (см. ниже) содержит ряд текстуальных исправлений согласно комментарию Раши. Шмуэль бен Меир (Рашбам) вносил изменения непосредственно в текст Талмуда.

В эпоху книгопечатания распространилась эклектичная версия Талмуда, составленная из различных рукописей, бывших в распоряжении издателя. Когда возникали разночтения, предпочтение отдавали той версии, которая представлялась более логичной редактору издания. Наибольшее распространение получило венецианское издание (см. ниже). Версия,

содержащаяся в 23 трактатах Талмуда Бавли, напечатанных до венецианского издания, отличается от версии этого издания. Больше других не совпадают с принятой версией трактаты, изданные в Испании до изгнания евреев; эти трактаты тождественны немногим уцелевшим сефардским рукописям. Большая часть современных печатных изданий следует венецианскому, повторяя его структуру, распределение текста на листе, местоположение комментариев и т. д.

С распространением книгопечатания изучающие Талмуд больше не занимались верификацией текста, только немногие великие ученые, такие как Элияху бен Шломо Залман (Виленский Гаон), продолжали сравнивать и анализировать различные версии талмудического текста. С возникновением и развитием науки о еврействе пробудился интерес к рукописям Талмуда, и начался новый этап в исследовании версий.

Важной вехой исследования талмудического текста стала работа рабби Р. Н. Н. Рабиновича (1835–88) «Дикдукей софрим» (1868), в которой автор собрал различные версии талмудического текста, извлеченные из манускриптов и цитат, содержащихся в писаниях ришоним. Рабинович успел исследовать трактаты Брахот, Бава Камма, Бава Меци'а, Бава Батра, Звахим, Менахот и все трактаты раздела Мо'эд. После смерти Рабиновича последователи продолжили его работу, исследовав трактаты Назир, Недарим (С. Хайман), Гиттин (С. Фельдблюм), Ктуббот (Х. Хиршфельд), Сота (А. Лис).

Проблема верификации текста Иерусалимского Талмуда не менее серьезна чем Талмуда Бавли. Переписчик Лейденского манускрипта (см. ниже) оставил свидетельство, что в рукописи, с которой он переписывал свой вариант, много непонятных мест и погрешностей текста, и лишь малую часть из них ему хватило разума исправить. Лейденский манускрипт, по-видимому, содержит версию, не подвергшуюся многочисленным правкам. Рукописей Иерусалимского Талмуда сохранилось мало, что затрудняет сравнение и анализ версий. Существующий ныне Иерусалимский Талмуд представляет собой, по-видимому, смешение нескольких версий, а трактат Незикин в нем, вероятно, принадлежит не к той школе, что остальные трактаты.

Языковые особенности Талмуда Иерушалми, своеобразные трансформации, происшедшие в орфографии западного диалекта арамейского языка, на котором он написан, затруднили понимание текста теми, кто его изучал и переписывал, и так возникали текстуальные погрешности. Комментаторы Иерусалимского Талмуда почти всегда сравнивали его сугийот с соответствующими сугийот Талмуда Бавли, что не могло объяснить должным образом трудные места. Верификацию текста Иерусалимского Талмуда, объяснение непонятных мест, перевод непонятных оборотов западного диалекта арамейского языка и трансформированных греческих слов впервые произвел исследователь Ш. Либерман.

С распространением книгопечатания интерес к рукописям упал, и число манускриптов, дошедших до наших дней, невелико; немногие уцелевшие манускрипты хранятся в крупнейших библиотеках мира. В наше время остатки рукописей Талмуда находили в генизах.

Нередко более поздний манускрипт содержит более раннюю версию, так как был переписан с более древнего образца. Рукописи содержат текст, не тронутый правкой издателей, внешней и внутренней цензурой, распространившейся в эпоху книгопечатания, в них сохранены уникальные грамматические формы и стилистические конструкции, которые были убраны поздними переписчиками и издателями.

Наиболее древняя рукопись Вавилонского Талмуда, сохранившаяся до наших дней, — фрагмент трактата Киддушин, написанный в 1085 г., обнаруженный в Каирской генизе. Мюнхенская рукопись — единственная ныне существующая рукопись, которая включает весь Талмуд Бавли; это ашкеназская версия, написанная в 1343 г. Существует факсимильное издание Мюнхенского манускрипта.

Среди др. наиболее древних манускриптов: рукопись из Флоренции, написанная в 1173 г., — трактаты Бхорот, Тмура, Критот; Ленинградская рукопись трактата Гиттин (1112); Оксфордская рукопись трактата Критот (1123).

Менее древние рукописи содержат ценные сефардские версии Вавилонского Талмуда: Гамбургский

манускрипт — четыре трактата (Хуллин, Бава Камма, Бава Батра, Бава Меци'а); Нью-Йоркская рукопись — трактат Авода Зара (существует факсимильное издание версии этого трактата, наиболее искаженного в печатных изданиях).

Большая часть рукописей Иерусалимского Талмуда, о существовании которых было известно в средние века, утеряна, и в настоящее время сохранилось только несколько из них; рукописи 28 трактатов Иерусалимского Талмуда хранятся в Ватикане.

Лейденский манускрипт — единственная ныне существующая рукопись, включающая весь Талмуд Иерушалми, написан в 1289 г. рабби Иехиэлем. С Лейденской рукописи было напечатано в Венеции первое полное издание Иерусалимского Талмуда, в котором редактор подверг рукопись ряду изменений. Следы редакторской правки сохранились на полях рукописи. Существует также факсимильное издание манускрипта.

Римская рукопись (Ватикан) написана в 13 в., полна текстуальных погрешностей, однако содержит оригинальную версию раздела Зра'им и трактата Сота.

Сборник «Сридей Иерушалми» («Остатки Иерусалимского [Талмуда]»; 1909/10) включает отрывки из разных трактатов Иерусалимского Талмуда, обнаруженных в генизах исследователем Л. Гинцбергом; в этих отрывках сохранен оригинальный первоначальный текст, отличный от печатных версий.

Рукопись трактата Незикин из Иерусалимского Талмуда 13 в., так называемый Сефардский манускрипт,

которая хранится в университетской библиотеке Эскориал в Испании, передает оригинальную версию этого трактата. Переписчик не окончил работу над манускриптом, рукопись обрывается на середине фразы. Не менее древний фрагмент этого же трактата был обнаружен петербургским академиком П. К. Коковцовым в 1898 г.

Канонизация и распространение Талмуда. После завершения Талмуда Бавли к Талмуду вообще относились, как амораи к Мишне, то есть воспринимали его как законченное канонизированное произведение, авторитет которого непререкаем. Начиная с 500–700 гг. произведения, подобные талмудическим трактатам, больше не создавались. Немногие произведения ранней постталмудической эпохи, так называемые малые трактаты (см. выше), аггадическая литература, галахические респонсы, уступают талмудическому творчеству по уровню анализа темы и литературным достоинствам. Большинство этих произведений анонимно, известны лишь немногие имена законоучителей той эпохи.

Традиционно считается, что Вавилонский Талмуд — однородное сочинение, все части которого обладают равной галахической ценностью согласно тем галахическим принципам, которые сформировались в талмудическую эпоху и после нее. Данное положение не распространяется на Аггаду и прочий негалахический материал, из которого, за небольшими исключениями, не делают выводов законодательного характера. Талмуд

Бавли приобрел статус канона, законченного творения, к которому нельзя добавлять и от которого нельзя убавлять. Авторитет Вавилонского Талмуда в галахических вопросах непререкаем, он доминирует над Иерусалимским Талмудом в тех случаях, когда их мнения расходятся по какому-либо галахическому вопросу.

«Послание» рабби Шриры Гаона датирует канонизацию Вавилонского Талмуда 475 г. По мнению рабби Нисима Гаона, автора «Сефер ха-мафтеах» («Книга-ключ»), канонизация произошла в период деятельности рабби Аши и Равины.

В постталмудическую эпоху Иерусалимский Талмуд и Вавилонский Талмуд конкурировали друг с другом, но к концу 8 в. окончательно победил последний. Даже в общинах выходцев из Эрец-Исраэль в Северной Африке, Египте, Италии, Греции, Южной Испании со временем возобладало галахическое направление, которое основывалось на Талмуде Бавли. Этому способствовала историческая обстановка: иешивы Эрец-Исраэль пришли в упадок, а вавилонская община и ее институты стали культурным и законодательным центром для всей еврейской диаспоры. В Вавилонии на престол взошла династия Аббасидов, создавшая огромную арабо-мусульманскую империю со столицей в Багдаде; Вавилония стала центром империи, а ее еврейская община — центром всех еврейских общин империи.

Распространение и канонизация Талмуда Бавли связаны с деятельностью гаонов Вавилонии. В его

популяризации большую роль сыграл рабби Йехудай Гаон, автор многочисленных галахических респонсов, в которых он неоднократно подчеркивал приоритет Вавилонского Талмуда. Сохранилось его письмо к евреям Эрец-Исраэль, в котором он уговаривает их принять галахические постановления законоучителей Вавилонии. Доказывая преимущества Талмуда Бавли, он утверждает, что законы и обычаи Эрец-Исраэль не могут иметь универсального значения, так как они вынужденно возникли в атмосфере религиозных гонений, и время их прошло. Однако в ответном письме жители Эрец-Исраэль выражают приверженность обычаям предков. Остатки галахических традиций Иерусалимского Талмуда существовали в общинах Северной Африки и Египта в период раннего средневековья и часто становились темой споров галахических авторитетов. Наиболее известна полемика Пиркоя бен Бавоя, вавилонского ученого из школы Йехудая Гаона, с законоучителями Кайруана, которые руководствовались Иерусалимским Талмудом. Из Кайруана он распространился в общинах Испании, а после изгнания евреев из Испании стал известен также в общинах Франции, Прованса, Италии, Ближнего Востока.

Однако в центре внимания многих поколений, изучающих Талмуд, все же находился Талмуд Бавли, и лишь немногие еврейские интеллектуалы занимались Иерусалимским Талмудом, причем только в сравнении с Вавилонским.

Издания Талмуда. Первые печатные издания отдельных трактатов Вавилонского Талмуда появились в Испании и Португалии в течение десятилетия, предшествовавшего изгнанию евреев. В Италии в типографии рабби Гершома в городе Сончино начиная с 1483 г. были изданы 23 трактата Талмуда Бавли. Однако только в издательстве венецианского типографа христианина Д. Бомберга печатное издание Талмуда (1520) приобрело ту форму, в которой оно существует по сей день: впервые было осуществлено разделение талмудического текста таким образом, что каждой мишне соответствовал свой отрывок Талмуда, в отличие от рукописей, где текст главы мишны был предпослан целиком соответствующей главе Талмуда. Было произведено разделение на листы и их нумерация, текст был сопровожден комментарием Раши и Тосафот, а также др. комментариями, помещенными в конце трактата. Издание Бомберга отличалось внешним великолепием, однако изобиловало неточностями. Впоследствии в переизданиях число неточностей росло, поскольку каждое новое издание основывалось в большей степени на предыдущих и в меньшей степени на рукописях, что искажало первоначальный текст. Впоследствии в издании венецианского издателя-христианина Юстиниана (1546–51) ответственный за корректуру рабби Йехошуа Боаз ввел ряд исправлений в Бомберговское издание, составил индекс стихов Писания в Талмуде, называемый «Тора ор» («Тора — свет»), и индексы галахических постановлений «Эйн мишпат»

(«Источник правосудия») и «Нер мицва» («Свеча заповеди»), а также «Масорет ха-Талмуд» — индекс параллельных мест.

В новом исправленном издании (1553), которое предпринял И. Боаз, вышел всего один трактат — Киддушин, потому что волна преследований, сопровождавшаяся сожжениями Талмуда, охватила Италию. Издания Вавилонского Талмуда вышли в Люблине (1559), Салониках (1563), Константинополе (1583–95), Базеле (1578–81), Кракове (1605), Амстердаме (1644–48). Издание Талмуда с новыми комментариями вышло во Франкфурте-на-Одере у издателя М. Готшалка в 1720–22; оно стало основой для последующих изданий в Берлине, Франкфурте-на-Майне, Амстердаме, Славуте, Копыси, Черновицах, Житомире.

Наиболее совершенное издание Талмуда Бавли вышло в «Типографии вдовы и братьев Ромм» (см. Ромм, семья) в Вильне в 1886 г., затем до 1939 г. выходило много переизданий. Впоследствии, после 2-й мировой войны, переиздавали только Виленскую версию печатного издания в сопровождении новых комментариев. Текст постепенно верифицировался в соответствии с имеющимися рукописями. Объем этого издания в настоящее время в четыре раза превышает его первичную версию 1886 г.

Отдельные трактаты Иерусалимского Талмуда печатались во Франкфурте-на-Майне (1689) и Амстердаме (1727). Полное издание было впервые напечатано в Венеции в типографии Бомберга (1523). В

основе этого издания лежит Лейденский манускрипт, однако оно не избежало ошибок и цензурных сокращений. Второе издание вышло в Кракове (1609) и представляет собой исправленное венецианское издание с добавлением краткого комментария краковского раввина Давида ха-Даршана. Третье вышло в Кротошине (1866) с добавлением библейских индексов. Издание Иерусалимского Талмуда с обширными комментариями «Корбан ха-эда» («Жертва общины») рабби Д. Френкеля и «Пней Моше» («Облик Моисея») рабби Моше Маргалита (умер в 1780 г.?) вышло в Житомире (1866) в типографии братьев Шапиро. Это издание с добавлением др. комментариев и индексов послужило основой для последующих изданий Талмуда Иерушалми в Петрокове и в Вильне.

В современную эпоху был предпринят ряд попыток научно-критических изданий трактатов Вавилонского Талмуда: Та'анит — под редакцией Й. Мелтера (1930); Маккот — под редакцией М. Иш-Шалома; серия трактатов под общей редакцией Я. Н. Эпштейна: Бава Камма — под редакцией Э. Ц. Меламеда, Бава Меци'а — под редакцией Х. Димитровского, Бава Батра — под редакцией Ш. Абрамсона (изданы в 1952–60 гг.). Из научных изданий Талмуда Иерушалми упоминания заслуживает работа Ш. Либермана «Ха-иерушалми кифшуто» («Иерусалимский Талмуд в популярном изложении», 1937), содержащая верифицированный текст трактатов Шаббат, Эрувин, Псахим, а также работы И. Феликса о проблематике раздела Зра'им,

выпустившего новое научное издание трактата Шви'ит из раздела Зра'им. Институт талмудических исследований под руководством А. Штейнзалца издал 37 трактатов Вавилонского Талмуда и трактата Пеа Иерусалимского.

Фрагменты, которые цензура когда-либо вычеркивала из печатных изданий Талмуда и комментариев к нему, были собраны в специальный сборник «Хесронот Шас» («Недостающее в Талмуде»), который вышел в 1960 г. в Тель-Авиве.

Комментирование Талмуда. Комментирование Талмуда включает в себя верификацию текста, разъяснение содержания, установление правил извлечения галахического вывода. Комментирование как творческий процесс, основанный на доскональном изучении талмудического текста, параллелей и взаимодополняющих мест, нашел свое выражение в трудах гаонов, комментарии которых являются своеобразным продолжением исследовательской работы савораев; объяснения сугийот рассчитаны на просвещенного читателя, знакомого с талмудическим текстом, с его языком и его природой.

В центре талмудической учености — Вавилонии — не было потребности в полном нормативном комментарии к Талмуду, так как в иешивах продолжалась традиция устного изучения и толкования Талмуда, его язык был разговорным языком, и его терминология была понятна. Однако с распространением Вавилонского Талмуда в общинах, далеких от

Вавилонии, возникла необходимость в комментарии, который систематически объяснял бы текст, язык, терминологию и характер талмудических дискуссии. Во времена рабби Са'адии Гаона по заказу различных общин были написаны первые комментарии, последовательно объяснявшие талмудический текст, однако лишь немногие фрагменты этих комментариев дошли до наших дней. Так, сохранился полный комментарий к разделу Тохорот неизвестного автора и фрагменты комментариев рабби Са'адии Гаона, рабби Шриры бен Ханины Гаона, рабби Хая бен Шриры Гаона, рабби Шмуэля бен Хофни (умер в 1013 г.) — все они собраны в книге «Оцар ха-Геоним». В Кайруане рабби Ханан'эль бен Хушиэль (умер в 1055 г. или в 1056 г.) написал комментарий к Талмуду на смеси иврита и арамейского языка, объясняя трудные места талмудической дискуссии. Одновременно рабби Ниссим бар Я'аков ибн Шахин (родился, по-видимому, в 990 г. — умер в 1062 г.) из Кайруана создал свой комментарий, который был написан на арабском языке и содержал сравнительную характеристику источников талмудической дискуссии, объяснения слов и терминов, представлявшихся автору сложными. Оба комментария не охватывают весь талмудический текст.

Комментирование Талмуда достигло высот в еврейских общинах Франции и Германии. Основной комментарий к Талмуду зародился в бет-мидраше рабби Гершома Меора ха-Гола и в иешивах его учеников рабби Я'акова бен Якара (умер в 1064 г.) и рабби Иехуды из

Майнца. Ученик последних — Раши — создал классический комментарий к Талмуду, который стал пособием, в равной степени ценным для ученых и начинающих. Комментарий Раши краток, лаконичен, прост, понятен и покрывает почти весь текст Талмуда, не минуя ни одного сколько-нибудь сложного места. Зачатки этого комментария содержались в конспектах, которые Раши делал на уроках рабби Я'акова бен Якара и рабби Йехуды из Майнца. Раши уделил внимание также творчеству рабби Гершома. Собрав огромный материал, созданный его предшественниками, Раши обработал его, развил и придал ему законченную форму. Этот комментарий Раши получил широкое распространение, вытеснив многое из написанного его предшественниками; Раши проложил дорогу новым методам комментирования и изучения Талмуда.

В иешивах Рейна, Лотарингии, Шампани были созданы Тосафот — комментарий аналитико-критического свойства, включающий ряд галахических новелл (хиддушим), возникших на основе талмудических сугийот. Тосафот — продукт коллективного творчества авторов, работавших в 12–13 вв. во Франции и Германии. Первым поколением авторов Тосафот были ученики Раши, видевшие в своем творчестве добавления (тосафот) к творению учителя. Однако по мере развития и становления комментариев Тосафот приобрел самостоятельное значение. Со времен первых печатных изданий талмудический текст сопровождается

комментарием Раши с правой стороны листа и комментарием Тосафот — с левой.

Ряд важных комментариев к Талмуду был составлен сефардскими и прованскими комментаторами (Ицхак ибн Гиат, Ицхак бен Альбалия, Маймонид, Иосеф Ибн Мигаш, Аврахам бен Давид из Поскьера, Меир Абул'афия, Нахманид, Шломо бен Аврахам Адрет, Ниссим Геронди, Иом-Тов бен Аврахам Ишбили /Ритба/, Менахем Меири, Ионатан из Люнеля, Иона из Геронды, Зрахия Леви). В творчестве Нахманида и его последователей (см. выше) возникает оригинальный синтез традиционной сефардской школы комментирования и аналитического подхода тосафистов. Эти авторы заканчивают так называемую эпоху первых комментаторов — ришоним.

С 16 в. и до нового времени продолжалась эпоха ахароним, которые в основном занимались не непосредственным анализом талмудических сугийот, а обсуждали сказанное ришоним и приходили к определенному мнению относительно самих сугийот. В отличие от ришоним, которые стремились достичь простого, буквального понимания проблемы максимальным приближением к существу изучаемой темы, у ахароним преобладало пристальное вглядывание в мельчайшие детали изучаемого, немалая часть их творчества — пилпул, нередко центральное место в комментарии занимает проблема, не относящаяся непосредственно к обсуждаемому тексту.

Рабби Шмуэль Эли'эзер Эделс, живший в Польше в 16 в., в своем комментарии «Хидушшей халахот» («Галахические новеллы») объясняет позиции Раши и авторов Тосафот, других ришоним, а также непосредственно талмудический текст. Ему же принадлежит комментарий «Хиддушей аггадот» («Аггадические новеллы»), посвященный комментированию Аггады, содержащейся в Вавилонском Талмуде.

«Пней Иехошуа» («Облик Иехошуа») рабби Я'акова Иехошуа Фалька (18 в.) — аналитический комментарий, также базирующийся на учении ришоним, — содержит сравнительную характеристику параллельных сугийот на протяжении всего Талмуда и нередко приходит к оригинальным новым аспектам проблемы, отличным от учения ришоним.

Особое место в постталмудической литературе занимают многочисленные сочинения кодификативного характера (см. Кодификация закона), в которых из талмудической дискуссии извлекается халаха; затем халаха подвергается стандартизации и систематизации. Первые произведения этого жанра принадлежат перу вавилонских гаонов (см. Гаоны, Кодификация закона), однако наибольшего своего расцвета галахическая литература достигает в творчестве ришоним. «Халахот» рабби Ицхака бен Я'акова Алфаси — руководство по актуальной Галахе, содержащейся в Талмуде, структурно параллельное Талмуду, сохраняющее его язык и терминологию. «Мишне Тора» Маймонида —

галахический компендиум кодификативного свойства, он не содержит структурных параллелей Талмуда, в нем нет непосредственного цитирования талмудических источников. «Сефер ха-псаким» («Пискей ха-рош») рабби Ашера бен Иехиэля построена в соответствии со структурой Талмуда. «Арба'а турим» его сына рабби Я'акова бен Ашера включает в себя четыре раздела: Орах хаим, Йоре де'а, Эвен ха-эзер, Хошен мишпат. «Бет-Иосеф» рабби Иосефа Каро — развернутое пояснение к предыдущим сочинениям, представляющее наиболее полный галахический сборник, сокращенный вариант которого называется Шулхан арух.

Многие поколения не занимались изучением Иерусалимского Талмуда, поэтому не возникла потребность в комментировании этого сочинения. Возрождение еврейской общины в Эрец-Исраэль в 16 в. привело к тому, что Иерусалимский Талмуд вновь оказался в центре внимания еврейских интеллектуалов. Первый дошедший до нас комментарий к Талмуду Иерушалми принадлежит перу рабби Шломо Сирилио (умер в 1557 г.), испанского изгнанника, жившего в Турции и Эрец-Исраэль — в Цфате в период расцвета еврейской жизни в городе, связанного с массовой иммиграцией евреев, изгнанных из Испании (1492). Возобновление еврейского поселения в Эрец-Исраэль сделало актуальными законы, связанные с проживанием там, и таким образом возникла необходимость в галахическом материале, содержащемся в разделе Зра'им

Талмуда Иерушалми; комментарий рабби Сирилио посвящен только трактатам этого раздела.

Систематический комментарий к большей части Иерусалимского Талмуда «Сде Иехошуа» («Поле Иехошуа») был написан рабби Иехошуа Бенвенистом из Константинополя (17 в.). Автор верифицирует текст Иерусалимского Талмуда, приводит цитаты из книг древних законоучителей по поводу его сугийот. В предисловии к «Сде Иехошуа» автор сетует на забвение Иерусалимского Талмуда. Первым ашкеназским комментатором Талмуда Иерушалми был рабби Элияху из Фульды (18 в.); благодаря его работе комментирование этого труда распространилось в Европе. Давид Френкель (18 в.), главный раввин Берлина, написал комментарий к разделам Мо'эд, Нашим и части Незикин. Этот комментарий состоит из двух частей: «Корбан ха-эда» («Общинная жертва») — комментарий, непосредственно объясняющий текст, и «Шеерей корбан» («Остатки жертвы») — комментарий аналитического свойства, подобный Тосафот к Талмуду Бавли. Первый полный комментарий к Иерусалимскому Талмуду написал Моше Маргалит. Его комментарий, также состоящий из двух частей: «Пней Моше» и «Маре паним» — превосходит все написанные ранее: он содержит обширный материал по верификации текста, полученный автором в результате сравнения многих рукописей. Для того, чтобы объяснить реалии раздела Зра'им, Маргалит изучал ботанику во Франкфуртском университете. Оригинальным и глубоким комментарием

к Иерусалимскому Талмуду был также комментарий Виленского Гаона к разделу Зра'им.

Преподавание и изучение Талмуда. Изучение Талмуда в течение многих поколений находилось в центре духовной жизни еврейского народа и оказало формирующее влияние на его культурный облик, на различные аспекты его творчества, такие как комментирование Писания, философия, литература и другие.

Изучение Талмуда развивалось в основном в двух направлениях. Академическое направление предполагало изучение ради изучения; Талмуд изучался целиком, включая даже те аспекты, которые уже не актуальны в изменившихся условиях (например, законы жертвоприношения). Это направление породило обширную литературу систематических комментариев. Практическое направление ставило цель непосредственного извлечения халахи; детальному изучению в основном подлежали разделы Мо'эд, Нашим, Незикин и трактаты Брахот, Хуллин, Нидда, тематика которых актуальна по сей день. Это направление породило разветвленную литературу галахических постановлений, респонсов и сочинений кодификативного свойства.

Удельный вес изучения Талмуда в учебных программах был неодинаков в различных общинах. Так, в странах Восточной Европы Талмуд занимал доминантное место в системе образования, поскольку считалось, что изучение Талмуда формирует интеллект и

мораль подрастающего поколения. Это привело к уменьшению роли, а иногда и к полному забвению других дисциплин (изучение Писания, языков, грамматики, философии, литературы). Даже Мишна существовала не как самостоятельная дисциплина, а как компонент Талмуда. В общинах Испании, Италии, Южной Франции и в некоторых восточных общинах Талмуд изучался наряду с другими дисциплинами. Начиная с 17 в. в общинах Восточной Европы распространилась тенденция сочетать традиционное изучение Талмуда с изучением Писания и Мишны. По сей день в традиционных учебных заведениях — иешивах различных направлений — основным предметом изучения является Талмуд Бавли. Талмуд в настоящее время изучается не только в иешивах, но и во всех университетах Израиля, а также в ряде университетов США и Западной Европы.

Переводы Талмуда. Первые дошедшие до нас фрагментарные переводы Талмуда на иврит относятся к 8 в. В новое время отдельные трактаты Талмуда были переведены учеными-исследователями под руководством Я. Эпштейна (см. выше). 37 трактата Вавилонского Талмуда и один трактат Иерусалимского Талмуда были переведены на иврит А. Штейнзалцем; это популярное издание, в котором, помимо перевода, содержится комментарий, издается в течение 20 лет и способствует тому, что Талмуд стал книгой, доступной широким кругам читающих на иврите. Аврахам Ибн Дауд в книге «Сефер ха-каббала» сообщает, что в 10 в. в Кордовском

халифате Иосеф ибн Авитур перевел Талмуд на арабский язык, однако это известие не подтверждается др. историческими источниками; в наше время ни о каких фрагментах Талмуда на арабском языке неизвестно.

В 17 в. в Амстердаме появился первый перевод двух трактатов Вавилонского Талмуда на латинский язык. Итальянский интеллектуал христианин Блаз Уголино перевел 22 трактата Иерусалимского и три трактата Вавилонского Талмуда на латинский язык (18 в.).

Фрагменты Талмуда были переведены евреями-выкрестами по заказу христианских священников и послужили в качестве аргументов в антиталмудической полемике; их перевод, как правило, тенденциозен и неточен. Частично эти переводы на немецкий язык содержатся в книге И. Эйзенменгера, а оттуда перекочевали в антисемитское сочинение французского монаха Киарини (1831); субсидировал последнее издание русский царь Николай I. Напечатанный в 19 в. в Лейпциге перевод А. Гольдшмидта на немецкий язык был первым полным переводом Талмуда Бавли на европейский язык. Перевод Талмуда на английский язык был осуществлен И. Я. Эпштейном (1935–52). В 1912 г. русский исследователь и популяризатор Н. Переферкович издал свой перевод трактата Брахот из Вавилонского Талмуда на русский язык, он также перевел на русский язык все трактаты Мишны и Тосефты (1–7 тт., 1899–1906). В переводе на русский язык вышло «Введение в Талмуд» А. Штейнзалца, а также первая глава трактата Бава Меци'а (Иер.–М., 1996; перевод и

редакция З. Мешкова), трактат Та'анит (Иер.–М., 1998; перевод и редакция комментария М. Кравцов, перевод комментария Р. Кипервасер, М. Левинов и А. Барац), «Антология Аггады» (Иер.–М., 2001; перевод и комментарии У. Гершовича и А. Ковельмана).

Антиталмудическая полемика. Сожжение Талмуда. До 13 в. Талмуд был достоянием изучающих его и почти не был известен за пределами еврейских общин. Единичные упоминания о Талмуде есть в трудах отцов церкви, однако эти упоминания свидетельствуют об отсутствии непосредственного знакомства с источником. Только в 13 в. Талмуд оказался в центре внимания христианских богословов. Их знакомство с Талмудом произошло через евреев-выкрестов, получивших традиционное еврейское образование. Почерпнутые сведения стали одним из средств в религиозно-идеологической борьбе христианства против иудаизма. Христианские идеологи обвиняли Талмуд в том, что он создает собственную теологию, подменяющую истинную теологию пророков, что это антихристианское сочинение, содержащее «богохульные» высказывания против Творца и против Иисуса, что сочинение алогично, аморально, негуманно. Для подтверждения этих положений использовались выдержки из Талмуда, где слова «гой» или «идолопоклонник» были переведены как «христианин»; немногочисленные и зачастую туманные высказывания об Иисусе и о его последователях были преувеличены и истолкованы тенденциозно. В 1239 г. в ряде булл папы римского Григория IX Талмуд был

определен как книга антихристианская и чрезвычайно вредная, которая служит причиной болезненного упрямства евреев в их приверженности вере предков.

На самом деле христианство вовсе не представляло проблемы для амораев Вавилонии, хотя бы потому, что они жили далеко от стран, где эта религия распространялась. Амораи Эрец-Исраэль вели полемику с христианами-евреями и византийцами, однако документальных свидетельств этого в Талмуде немного, и их полемический запал значительно уступает резкости антиримских, антиидолопоклоннических выпадов. Сведения об Иисусе и христианах носят характер хроникальных сведений, приведенных между прочим; современники, вероятно, не видели в христианстве серьезной идеологической опасности. В Талмуде содержится критика верований идолопоклонников, но отношение к христианским догмам не выражено, за исключением упоминания евангелий в числе книг отступников.

Базельское печатное издание Талмуда, издателем которого был христианин, а цензором — еврей-выкрест, было подвергнуто жесткой цензуре. Каждое слово гой или мин («отступник») было заменено на цдуки (саддукей), эпикорос, кути (самаритянин) и т. д., нередко в ущерб прямому смыслу текста. Слово «Талмуд» заменили на слово «Гемара» или «Шас» («Шиша сидрей Мишна»), поскольку считалось, что название Талмуд имеет для христиан антихристианскую коннотацию.

В 1236–38 гг. отступник Николай Донин из города Ла-Рошель (Франция) подал папе римскому Григорию IX донос о «злодейских измышлениях» Талмуда, состоявший из 35 параграфов, снабженных цитатами из Вавилонского и Иерусалимского Талмудов в переводе на латинский язык. Перевод в большинстве случаев был точным, однако интерпретация текста имела явную тенденцию представить Талмуд антихристианским сочинением. 9 июня 1239 г. Григорий IX велел духовенству Англии, Арагона, Наварры, Кастилии, Леона, Португалии произвести расследование о верности изложенного в доносе. 3 марта 1240 г. утром, в час субботней молитвы, по указу папы были конфискованы еврейские книги в ряде городов Европы. 28 июня 1240 в Париже в присутствии короля состоялся диспут по поводу Талмуда. Защитниками выступали четыре раввина, возглавляемые крупнейшим знатоком Талмуда той эпохи рабби Иехиэлем бен Иосефом из Парижа. Вследствие этого 17 октября 1244 г. было публично сожжено огромное количество еврейских книг. Этот день впоследствии стал днем поста. Этим событиям Меир бен Барух из Ротенбурга посвятил траурную элегию «Ша'али сруфа ба-эш...» (1242; «Спроси, сожженная огнем...»). Публичные сожжения Талмуда устраивались в 1230, 1235, 1240, 1242 и 1248 гг. Папа римский издавал буллы, требовавшие прекращения распространения Талмуда. Волна гонений распространилась и в Испании. 20 июля 1263 г. во дворце короля был организован диспут. Защитником «еврейского учения» выступал Нахманид, а

обвинителем — отступник Пабло Кристиани (см. Нахманид). Массовые конфискации еврейских книг, завершившиеся их публичным сожжением, произошли во Франции в 1319–20 гг. и в Риме в 1322 г.

В начале 16 в. Доминиканский орден развил бурную антита́лмудическую деятельность и наделил И. Пфефферкорна правом проверять и приговаривать к уничтожению еврейские книги. Пфефферкорн подготовил сожжение Талмуда во Франкфурте-на-Майне, однако евреям Германии удалось опротестовать и предотвратить готовившееся судилище. Согласно постановлению властей, тяжба о судьбе Талмуда должна была быть передана третьей инстанции — беспристрастным христианским интеллектуалам. Эта роль была возложена на известного христианского ученого-гуманиста И. Рейхлина, который своими полемическими сочинениями и публичными выступлениями склонил общественное мнение к тому, что свобода вероисповедания предполагает свободное пользование существующей у евреев литературой. В результате конфискации и сожжения Талмуда были заменены жесткой внешней цензурой, которая сочеталась с не менее жесткой внутренней цензурой самих еврейских издателей, которые боялись гнева христиан и пытались его предотвратить. Начиная с 1520 г., с разрешения папы римского в Венеции, издатели-христиане издали полный Иерусалимский и Вавилонский Талмуды для нужд еврейского населения. Однако уже в середине 16 в. возобновились антита́лмудические

гонения, и в 1553 г. в Риме было публично сожжено немало печатных изданий и рукописей Талмуда. С 1553 г. по 1559 г. в разных городах Италии состоялись публичные сожжения Талмуда и др. еврейских книг. По свидетельству инквизиции, только в Кремоне было сожжено 12 тыс. экземпляров.

В 1554 г. на съезде еврейских общин в Ферраре было решено запрещать издание любой еврейские книги, если на него не получено одобрения трех раввинов и разрешения общины, ближайшей к месту издания. Подобное же решение было принято в 1585 г. в Падуе, а в начале 17 в. Ва'адам четырех земель в Польше.

В конце 16 в. католические церковные власти составили так называемые индексы — списки запрещенных еврейских книг, подлежащих конфискации. В 1590 г. из этих индексов выкрест Доминик ди-Джерусалеми составил настольную книгу для цензоров. Последнее публичное сожжение Талмуда состоялось в Каменец-Подольском в 1757 г., которое явилось следствием деятельности франкистской секты (см. Я. Франк, Саббатай Цви).

В 1892–95 гг. в Германии протестантские теологи в антиталмудической полемике не гнушались ни ложными аргументами, ни клеветническими измышлениями. Такого рода полемическое сочинение — книга протестантского теолога И. Эйзенменгера «Открытие иудаизма». Еврей-выкрест из Праги О. Роллинг написал книгу «Талмудический еврей» (1871), в которой, невзирая на свою неосведомленность в Талмуде, пытался

обосновать справедливость кровавых наветов «аргументами», взятыми из Талмуда (см. Антисемитизм).

Антиталмудические памфлеты служили источником для антисемитских пропагандистов нового времени — от авторов газеты «Штюрмер» до неонацистских идеологов современной России.

Неприятие Талмуда, связанное с антираввинистической направленностью, проникло также и в еврейскую среду. Караимы отрицают авторитет Устного Закона и не признают Талмуд. Среди других противников Талмуда были Уриэль Акоста, Б. Спиноза, последователи Саббатай Цви и Я. Франка, деятели реформистского иудаизма и Хаскалы, которые считали, что Талмуд — это препятствие для эмансипации еврейского народа.

МИШНА (, множественное число , мишнайт; на арамейском языке , матнита), собрание Устного Закона, включающее Мидраш, Галаху и Аггаду, составленное таннаями; древнейшая часть Талмуда. Словом мишна обозначают также отдельный отрывок в собрании халахот. Глагол шана (буквально повторять), от которого происходит название Мишна, приобрел специфическое значение изучения Устного Закона, в отличие от Микра, Письменного Закона, в основе изучения которого — чтение Священного писания (Библии). Мишнайт разных таннаев отличались друг от друга по содержанию, объему и по форме, и в середине 2 в. все еще шел спор о том, «что есть Мишна?». «Рабби Меир говорит: Галаха, а рабби Йехуда

говорит: Мидраш». Термин Мишна, в первую очередь, обозначает Галаху, сформулированную различными таннаями, так что термин халахот иногда является синонимом Мишны (ТИ. Хор. 3:7). Мишна в ее нынешнем, каноническом виде была составлена и отредактирована в начале 3 в. Иехудой ха-Наси и получила у позднейших амораев название мишнатену (наша Мишна; в Вавилонском Талмуде арамейское матнитин), чтобы отличать ее от других мишнайт (например, Мишна рабби Хошеа, рабби Кафры и других). Мишнатену, ставшая просто Мишной, состоит из шести разделов (сдарим) — Зра'им (Семена), Мо'эд (Праздники), Нашим (Женщины), Незикин (Убытки), Кодашим (Святыни), Тохорот (Чистота), а каждый раздел — из нескольких трактатов (массехот), в общей сложности 63 трактата.

В основе Мишны лежат собрания халахот, имеющие длительную историю и различные источники, что находит выражение в различиях стиля и способах подачи материала даже в рамках одного и того же трактата и главы. Среди основных источников — всевозможные постановления и правила, местные законы и обычаи, галахические установления, касающиеся того или иного вопроса (например, наследования, судебной процедуры и т. д.). Нет сомнения, что некоторые из этих халахот были сформулированы еще во времена Хасмонеев; наиболее древние языковые пласты обнаруживаются в разделах, где трактуются халахот, соблюдавшиеся только во времена существования Иерусалимского храма и

описывающие ритуал храмовой службы. Таков, в частности, трактат Тамид, описывающий порядок утренней службы в Храме; хотя формально трактат анонимен, принадлежит он, по всей видимости, рабби Шим'ону из Мицпе, современнику раббана Гамлиэля I, который был свидетелем храмовой службы. Непосредственное знакомство с Храмом обнаруживается также в трактате Миддот, где описывается Храмовая гора и размеры, вид и назначение храмовых помещений. К этой же категории принадлежат те мишнайт трактатов Иома и Сота, в которых описываются храмовый ритуал в Иом-Киппур, некоторые ритуалы праздника Суккот и т. п., а также чтение царем глав из Пятикнижия в день хакхел (в ходе празднования окончания субботнего года) и порядок приготовления пепла рыжей телицы (см. Пара адумма). Другой значительный источник Мишны — законы ритуальной чистоты левитов (см. Леви), священничества (см. Кохен) и т. п., составленные, по всей видимости, в священнических кругах (Тосеф. Кид. 6:3; 4:1, 4, 5; Иев. 4:13 и другие). Многие халахот относительно деталей приношения десятины и степени чистоты (Дм. 2:2–3; Хаг. 2, 7:3, 6–7) возникли, по-видимому, в кругах, придававших особое значение скрупулезному соблюдению галахических правил, подобно эссеям или Кумранской общине. Еще один важный источник Мишны — прецедентные судебные постановления. Число такого рода халахот в Мишне в разделе Мо'эд — 24, а в Тосефте к этому разделу — 80. Зачастую конкретный повод, по которому было вынесено

галахическое решение, опущен, и лишь само решение приводится в мишне. Многие халахот представляют собой истолкования библейских текстов таннаями. Метод толкования прошел несколько стадий развития, и лишь постепенно толкование библейских текстов становится основой Галахи, чему способствовало развитие внутренней автономии, наряду с падением авторитета Синедриона. Рабби Акива приравнял авторитет таких халахот к авторитету Моисеевых законов, считая, что халахот, основанные на истолковании библейских текстов, были даны Богом Моисею на горе Синай (халаха ле-Моше ми-Синай), но не были записаны в Пятикнижии, сохранившись в устной традиции (см. Герменевтика). Значительные расхождения в толковании мишнайот и сопутствующие им дискуссии характерны для всего периода таннаев и зафиксированы в Мишне. Так, разногласия между школами Бет-Хиллел и Бет-Шаммай, между Эли'эзером бен Гирканом и Иехошуа бен Хананией, между рабби Акивой и Ишма'элем бен Элишей приводятся в Мишне, которая обычно указывает, чье мнение принято в качестве халахи. Уже Бет-Шаммай и Бет-Хиллел зачастую расходились в интерпретации разных мишнайот, и те из них, относительно которых не было достигнуто согласованного решения, толковались различно в обеих школах. Так было в диспутах самих Шаммая и Хиллела, а их ученики расходились между собой в интерпретации сущности разногласий между своими учителями. Многообразие мнений стимулировало составление

сборников мишнайот. Среди составителей таких сборников — рабби Иехошуа бен Ханания; так, диалектический по своему характеру трактат Кинним (в котором разъясняются индивидуальные галахические ситуации) — это Мишна рабби Иехошуа, что явствует из его заключительной фразы: «рабби Иехошуа сказал: вот, что сказали [мудрецы]...». Аналогично Эли'эзер бен Гиркан собрал халахот по тематическому принципу, и хотя его отлучение повлекло за собой отрицание его Мишны, она частично представлена в каноническом тексте «Нашей Мишны» (Эр. 2:6 и другие). Наряду с тематическим принципом существовали и другие способы организации галахического материала, например, в случае трактата Эдуйот, относительно которого сохранилось следующее сообщение: «Когда мудрецы собрались [после разрушения Второго храма] в бет-мидраше раббана Иоханана бен Заккая [в Явне], они сказали: «Наступит время, когда будут искать единое слово Торы и не найдут... Начнем же с Хиллела и Шаммая...» (Тосеф., Эд. 1:1). Цель трактата состояла в собирании, обсуждении и вынесении решений по галахическим вопросам, стоявшим в центре дискуссий между Хиллелом и Шаммаем, между Бет-Хиллел и Бет-Шаммай и между рабби Эли'эзером бен Гирканом и Иехошуа бен Хананией. В разных трактатах Мишны сохранились собрания мишнайот, основанные не на содержании, а на форме последних. В трактате Мегилла (1:4–11) собраны 13 халахот по различным вопросам, каждая из которых построена по формуле «нет различия

между... кроме...». Собрания аналогичного характера представлены в Арахин (2:1–6), Хуллин (1:4–7), Ме'ила (4:1–6), Нидда (6:2–10) и других.

Собирание и обсуждение различных халахот после разрушения Второго храма стало предпосылкой активного галахического творчества в академиях таннаев, в частности, в Явне. Особенно велика была роль рабби Акивы — «отца Мишны», считающегося систематизатором Галахи и Аггады. Как сказал Иоханан бар Наппаха (Санх. 86 а): «Мишна — от рабби Меира, Тосефта — от рабби Нехемии, Сифра — от рабби Иехуды, Сифрей — от рабби Шим'она, и все они — со слов рабби Акивы». Ученики рабби Акивы, в принципе усвоившие его метод организации материала и его Мишну, тем не менее расходились между собой во взглядах относительно как состава Мишны, так и формулировки отдельных халахот; в свои сборники мишнайтот они включали учения других таннаев, иногда даже цитируя их слова анонимно.

Иехуда ха-Наси включил в канонический текст Мишны большую часть находившегося в его распоряжении материала, причем оригинальная фразеология различных мишнайтот была большей частью сохранена. Как замечает Шим'он из Кинона (14 в.): «Хотя рабби Иехуда ха-Наси систематизировал мишнайтот, они были систематизированы уже раньше; однако, один считал так, другой — иначе, он же выбрал то решение, которое считал верным», — то есть, приводя противоречивые мнения, выносил решения по поводу

спорных халахот. Мишнайтот разных законоучителей и академий были заново отредактированы, материал перераспределен, и ценность источников установлена.

Невозможно с определенностью сказать, руководствовался ли рабби Иехуда ха-Наси в своей работе единым универсальным принципом. Очевидно, его решение относительно того, что следует принять или отвергнуть, что сохранить в оригинальной формулировке или перефразировать, во многом определялось характером и авторитетностью материала. Мишна, составленная рабби Иехудой ха-Наси, ни в коей мере не является галахической антологией или даже сводом законов; «Наша Мишна» — юридический канон, в котором приведены различные мнения, отражающие все разнообразие существовавших подходов; при этом, в случае противоречащих мнений, рабби Иехуда либо принимает точку зрения одной из сторон, либо устанавливает собственную халаху. Именно такая универсальность подхода сделала Мишну Иехуды ха-Наси общепринятым каноном, Мишной с большой буквы, в то время как остальные мишнайтот были низведены до положения барайт, то есть гетеродоксальных халахот. Хотя Мишна рабби Иехуды содержит и более поздние элементы, включая галахические постановления его сыновей и даже внука (Авот 2:2; Ав. Зар. 2:6), равно как и добавления, основанные на барайтах и Гемаре, эти включения сравнительно незначительны и не меняют ни ее структуры, ни сущности, как это происходило с более

ранними собраниями мишнайот. Мишна рабби Иехуды не завершила галахического творчества, а скорее установила его общепринятую и прочную основу, что, по всей очевидности, и было целью этой работы. Дальнейшее развитие шло по пути трансформации Мишны; новый материал составлял Гемару и изучался в качестве толкования к Мишне.

В произведениях законоучителей неоднократно упоминается запрет записи Устного Закона (Танх., Вайикра 5 и другие); вместе с тем, есть многочисленные свидетельства того, что практические галахические решения записывались (ТИ. Гит. 5:3; Кт. 49б и другие). По всей очевидности, Мишна передавалась изустно, и ее учителя, таннай, были своего рода живыми книгами; из этого, однако, не следует, что одновременно не существовало письменной традиции. Неясно также, были ли таннай Ицхак Руба (о котором Иехуда ха-Наси сказал, что «каждая мишна должна быть исследована им») хранителем письменной копии Мишны.

Выражение шитта сидрей (на арамейском языке шесть разделов) Мишны впервые употреблено рабби Хией (см. Хия Рабба) в Вавилонском Талмуде (Кт. 103б и другие); соответствующий термин в мидрашах, составленных в Эрец-Исраэль, — шишша сидрей (отсюда аббревиатура Шас, ставшая синонимом слова Мишна) или шишша эрхей Мишна (Песнь Р. 6:4; Эсфирь Р. 1:12). Шим'он бен Лакиш основывал порядок разделов Мишны на Ис. 33:6 (Шаб. 31 а), рабби Танхума придерживался иного порядка расположения материала (Мид. Пс. 19:14).

Нет сомнения, что первоначально не существовало твердо установленного порядка следования разделов. Термин массехот (трактаты) также впервые встречается у рабби Хии (Шаб. 3б). В то время как фактически число трактатов Мишны — 63, традиционно считается, что их 60 (Песнь Р. 6:9), так как Бава Камма, Бава Мециа и Бава Батра рассматриваются как один трактат — Незикин (основа одноименного раздела; см. Бк. 102 а), равно как и Санхедрин и Маккот считаются одним трактатом. Порядок трактатов в разных разделах различен. За исключением первого раздела трактаты организованы в соответствии с длиной и числом глав в них. Например, в разделе Мо'эд трактат Шаббат, насчитывающий 24 главы, идет первым, в то время как трактаты Мо'эд катан и Хагига, в которых лишь по три главы, идут последними. В разделе Зра'им в Мишне, Тосефте и разных рукописях порядок трактатов различен. Деление на отдельные отрывки — мишнайот и халахот — известно как в Вавилонском, так и в Иерусалимском Талмудах, однако длина отдельных мишнайот в обоих Талмудах и в «Нашей Мишне» не одинакова. Деление Мишны в печатных изданиях Вавилонского Талмуда предназначено для облегчения ее изучения.

Первые амораи, как правило, воздерживались от внесения исправлений в Мишну или изменения ее формулировок. Однако, начиная с третьего поколения амораев, исправления становятся частым явлением, что было вызвано, в первую очередь, проблемами, возникавшими в ходе интенсивного изучения Мишны. С

течением времени между Вавилонским и Иерусалимским Талмудами, равно как и между различными академиями (иешивами) в одной и той же стране возникали многочисленные расхождения, так как дополнения и исправления амораев в одном центре учености не изучались и не преподавались в других. Из этого проистекают также значительные текстологические различия между сохранившимися рукописями.

Наиболее важные из ныне известных манускриптов Мишны: рукопись Кауфмана, хранящаяся в Венгерской академии наук в Будапеште (фотографическая репродукция опубликована в 1930 г.); Пармская рукопись 168 г.; Кембриджская рукопись 73 г. (опубликована в 1883 г.) и Оксфордская рукопись 117 г., содержащая комментарий Маймонида, считающийся автографическим (опубликована в 1956–66 гг.). Полный текст Мишны содержится также в Мюнхенской рукописи Вавилонского Талмуда (фотографическое издание 1912 г.) и в Лейденской рукописи (Лейден Скалигер 3) Иерусалимского Талмуда. Рукописные версии отдельных разделов и трактатов Мишны содержатся в рукописях различных разделов Талмуда. Версии Мишны из Эрец-Исраэль зачастую сохраняют местные разговорные языковые обороты своего времени; вавилонская версия подверглась более тщательной литературной обработке. Многочисленные фрагменты Мишны из Каирской генизы имеют большое значение для фиксации текста и его вокализации.

Первое печатное издание Мишны появилось около 1485 г. (Испания); однако от него сохранилось лишь несколько отдельных страниц. Первое из дошедших до нас изданий — Мишна с комментариями Маймонида, увидевшая свет в 1492 г. в Неаполе. В основном это издание следует иерусалимскому тексту, однако некоторые места были исправлены в соответствии с вавилонским текстом, как и в большинстве позднейших изданий, начиная с венецианского издания 1546 — 47 гг. Особое значение имеет выверенное по рукописям издание Иом-Това Липмана Геллера (Прага, 1616 — 17), ставшее основой всех последующих изданий. До сих пор не существует критического издания текста, включающего все варианты и разночтения. Основополагающая предварительная работа осуществлена в труде И. Эпштейна «Маво ле-нусах ха-Мишна» («Введение в текстологию Мишны», 1964).

Комментарии к Мишне эпохи гаонов весьма незначительны, так как борьба с караимами не позволяла им выделять Мишну из Талмуда и подчеркивать ее самостоятельную ценность. Тем не менее, есть свидетельства, указывающие, что Са'адия Гаон и Хай бен Шприа Гаон были авторами несохранившихся комментариев к Мишне. Изданный И. Эпштейном в 1921–24 гг. «Перуш ха-геоним ал седер Тохорот» («Комментарий гаонов к разделу «Чистота») представляет собой собрание нескольких комментариев эпохи гаонов. Комментарии собраны, видимо, Шим'оном Кайярой (первая половина 9 в.) и состоят в основном из

гlossариев, в которых слова объясняются через арамейские, арабские, греческие и персидские аналогии; в комментариях используются интерпретации, сделанные гаонами, и респонсы. Глава академии рабби Натан, живший в 12 в., составил по-арабски комментарий ко всем шести разделам Мишны, сохранившийся лишь в сокращении, сделанном, по всей очевидности, в Йемене (перевод на иврит издан в 1955–58 гг.).

Маймонид вернул Мишне ее независимый от Талмуда статус, составив к ней написанный по-арабски комментарий «Китаб ас-сирадж» («Книга-светоч»). Работа над комментарием, начатая Маймонидом в 1168 г., заняла семь лет. Часть этого комментария была переведена на иврит Иехудой бен Шломо Алхаризи и рабби Шмуэлем Ибн Тиббоном (см. Тиббониды); полный перевод на иврит был осуществлен лишь около 1297 г. группой переводчиков под руководством Шломо бен Аврахама Адрета. Как было сказано выше, первое дошедшее до нас печатное издание Мишны (Неаполь, 1492) вышло в свет с комментарием Маймонида (в переводе на иврит); этот комментарий, начиная с 1524 г., печатается во всех изданиях Талмуда.

Средневековые комментаторы Мишны уделяли особое внимание разделу Зра'им, к которому нет Гемары в Вавилонском Талмуде, и разделу Тохорот, к которому нет Гемары ни в Вавилонском, ни в Иерусалимском Талмуде. Полный комментарий к этим двум разделам был составлен тосафистом конца 12 в. Шимшоном бен Аврахамом из Санса. Среди других ранних

комментаторов различных разделов Мишны — Аврахам бен Давид из Поскьера, Элия Менахем из Лондона и Ашер бен Иехиэль. Полный комментарий ко всей Мишне был составлен в конце 15 в. Овадией Бертиноро. Впервые опубликованный в Венеции в 1548–49 гг., этот комментарий приобрел широкую известность и печатался во всех последующих изданиях Мишны. Большой популярностью пользовался комментарий Исраэля Липшица (1782–1860) «Тиф'ерет Исраэль», впервые опубликованный между 1810 г. и 1850 г. и носивший на себе влияние идей Хаскалы.

Х. Н. Бялик намеревался составить собственный комментарий к Мишне, однако успел завершить работу лишь над разделом Зра'им (1932); Институт имени Бялика издал полный текст Мишны (Иер., 1957–60) с научным комментарием Х. Албека (1890–1972) и огласовкой Х. Ялона.

Мишна, вместе с комментариями Маймонида и Бертиноро, была переведена на латинский язык Г. Суренхусиусом (В. Суренхуис; Амстердам, 1698–1703) и на немецкий язык И. Я. Онольцбахом (1760–63). Особого упоминания заслуживает немецкий перевод с новым комментарием (1887 — 1933) под редакцией Давида Ц. Хоффмана (1843–1921) и при участии Эдварда Банета (1855–1930) и других, а также английский перевод Х. Дэнби (1933). Другой английский перевод — П. Блэкмана (в 7-ми т., 1951–56). Русский перевод Мишны (вместе с Тосефтой) был выполнен Н. Переферковичем (в 6 т., СПб., 1899–1904).

ТОСЕФТА (— по-арамейски «дополнение»), сборник таннаических учений (см. Таннаи), который составлен в структурном и смысловом соответствии с корпусом Мишны и содержит развернутые пояснения и дополнения к ней. Помимо Тосефты, дошедшей до наших дней, существовало еще несколько таннаических антологий, также называемых Тосефта или Тосефет (на иврите), однако ни одна из них не сохранилась как самостоятельное произведение.

Мишне предшествовали сборники мишнайт, составленные законоучителями и передаваемые устно из поколения в поколение. Из этих сборников рабби Йехуда ха-Наси составил Мишну. Однако и после завершения и канонизации Мишны древние таннаические высказывания по-прежнему имели хождение в иешивах и изучались как дополнение к Мишне. Большая часть сборников таннаических учений, предшествовавших Мишне, не дошла до наших дней, однако цитаты из них (барайты) содержатся в талмудической литературе.

Первые упоминания о сочинении, называемом Тосефта, принадлежат амораям Вавилонии и Эрец-Исраэль, причем в Иерусалимском Талмуде (см. Талмуд) пользуются названием Тосефет (Шаб. 8:1; Пеа 2:4), а в Вавилонском — Тосефта (Мег. 28 б).

Иоханан бар Напхаха в Вавилонском Талмуде называет составителем Тосефты танна рабби Нехемию и подчеркивает, что сочинение принадлежит школе рабби Акивы (Сан. 86 а). Тосефта, упоминаемая в Иерусалимском Талмуде, вместе с так называемыми

мишнайт гдолот и другими таннаическими учениями последовательно приписывается рабби Хие, рабби Хошайе и Бар Капаре (Хор. 3). По-видимому, речь идет не о Тосефте, дошедшей до наших дней, а о различных таннаических сборниках, составленных этими мудрецами. В сохранившейся Тосефте содержатся элементы этих древних сборников, однако она несет следы и более поздних вмешательств, например, таннаический материал, сформировавшийся после завершения Мишны, а также более древние материалы: отрывки учений древних таннаев и мудрецов храмовой эпохи (см. Храм), не вошедшие в Мишну рабби Йехуды ха-Наси; они представляют собой остатки сборников мишнайт, предшествовавших окончательному варианту Мишны или существовавших наряду с ней. Большая часть учения самого рабби Йехуды ха-Наси и его учеников не вошла в корпус Мишны, но сохранилась в Тосефте, которая таким образом выполняет роль непосредственного продолжения Мишны. Тосефта содержит пояснения не только к Мишне рабби Йехуды ха-Наси, но и к древним мишнайт, существовавшим задолго до окончательной редакции Мишны. Мишна начала складываться в поколении раббана Гамлиэля, а первые сборники, называемые Тосефта и поясняющие древнюю Мишну (см. Мишна), возникли уже в поколении рабби Акивы и пользовались таким же авторитетом, как сама Мишна.

Тосефта содержит: цитаты из Мишны или подобные ей барайты; учения, подобные содержащимся в Мишне,

однако иногда с существенными отличиями; барайты, которые поясняют или продолжают соответствующие цитаты в Мишне; отсутствующий в Мишне материал, который связан с ней тематически; таннаические дискуссии из Мишны, употребленные в соответствующем разделе Тосефты в ином контексте. Несмотря на то, что большая часть трактатов Тосефты — пояснение к Мишне, некоторые ее фрагменты представляют собой как бы самостоятельные произведения, лишь косвенно связанные с Мишной.

Тосефта написана на так называемом послебиблейском иврите (см. Иврит язык) с примесью арамейских и греческих слов. Она состоит из тех же разделов (сдарим), трактатов (массехот), глав (праким) и мелких параграфов (халахот), что и Мишна. За исключением трактатов Авот (см. Пиркей авот), Тамид, Миддот, Кинним, каждому из трактатов Мишны соответствует трактат в Тосефте. Существует мнение, что Авот де рабби Натан и есть Тосефта к Авот, по какой-то причине не включенная в списки Тосефты. Общий объем Тосефты значительно превосходит объем Мишны. Как и в Мишне, в Тосефте доминирует казуистическая формулировка, однако диалектический элемент, присущий живой талмудической дискуссии, и кодификативная тенденция (см. Кодификация Закона, Талмуд), присущая Мишне, не выражены в Тосефте.

Тосефта, подобно Талмудам, — продукт коллективного творчества, оразивший стадии процесса изучения Мишны: из материалов дискуссий, в которых

отрывки из Мишны сравнивались с др. таннаическими учениями, была сформирована Тосефта, которая, таким образом, представляет собой как бы первую стадию создания Талмуда.

Тосефта, по-видимому, была написана в Эрец-Исраэль, поскольку существует большое сходство между содержанием, стилем и языковыми особенностями барайт, содержащихся в Иерусалимском Талмуде и Тосефтой, тогда как барайты в Вавилонском Талмуде значительно отличаются от аналогичных в Тосефте. Иногда информация, содержащаяся в Тосефте, помогла бы разрешить проблему, содержащуюся в Вавилонском Талмуде, однако в нем нет никакого упоминания об этих барайтах. Это обстоятельство позволило предположить, что авторы Вавилонского Талмуда либо вовсе не были знакомы с Тосефтой, либо не считали данный источник информации авторитетным. Мнения исследователей о связи между Тосефтой и Талмудами расходятся. Я. Н. Эпштейн полагал, что некогда существовала древняя Тосефта, из которой со временем образовались два самостоятельных произведения: Тосефта, получившая распространение в Вавилоне, и дошедшая до нашего времени Тосефта — источник таннаических цитат в Иерусалимском Талмуде. Х. Альбек (1890–1972) считал, что в конце эпохи амораев были собраны разрозненные цитаты из различных, в том числе не дошедших до нас таннаических сборников, и таким образом возникла эта таннаическая антология, которая не была известна первым поколениям амораев (см. Талмуд); текстуальные

параллели в Иерусалимском Талмуде и Тосефте он объяснял тем, что автор Тосефты происходил из Эрец-Исраэль и был знаком с распространенными там учениями.

В настоящее время известны только две рукописи Тосефты: Эрфуртский манускрипт — ашкеназийская рукопись 12 в., переписчик которой довел свою работу лишь до трактата Звахим, и Венский манускрипт — сефардская рукопись 13–14 вв., включающая весь текст Тосефты.

Первое печатное издание Тосефты увидело свет в Венеции в 1521 г.; Тосефта была помещена как приложение к книге рабби Ицхака бен Я‘акова Алфаси «Сефер ха-халахот», и подобным же образом она публиковалась в последующих изданиях.

В эпоху ришоним широкие круги учащихся не изучали Тосефту, поэтому комментаторы не уделяли ей внимания. Первый известный комментатор Тосефты — рабби Авраам Аббеле Гомбинер (17 в.), написавший краткий комментарий к разделу Незикин. В конце 18 в. появился фундаментальный комментарий рабби Давида Пардо «Хасдей Давид», последовательно и систематически объясняющий смысл и текстуальные особенности четырех разделов: Зра‘им, Незикин (издан в Ливорно в 1777–90 гг.), Кодашим (издан в Иерусалиме в 1890 г.), Тохорот (издан в Иерусалиме в 1970 г.).

Подобно Талмуду, текст Тосефты не избежал текстуальных искажений; труд, посвященный верификации текста, написал Виленский Гаон (см.

Элияху бен Шломо Залман), выдержки из этого произведения сохранились в писаниях виленских раввинов рабби Ионы бен Гершона и рабби Шмуэля Авиغدора. Популярный комментарий к Тосефте «Хазон Иехезкель» написал рабби Иехезкель Абрамский (Вильно, издание начато в 1915 г.).

Перевод 31 трактата на латинский язык осуществил Блаз Уголино (издан в 1755 г.). Над переводом Тосефты на русский язык работал Н. Переферкович в 1899–1906 гг. В 1881 г. рабби М. С. Цукермандл на основе Эрфуртского манускрипта опубликовал первое научное издание Тосефты, снабженное индексом рукописных версий и комментарием.

Новое научное издание Тосефты осуществил Ш. Либерман, оно состоит из двух частей: собственно Тосефты, где как основная версия дан текст Венской рукописи, дополнения — параллельные цитаты в талмудической литературе и краткий глоссарий непонятных слов и выражений, а также изданный отдельной книгой комментарий «Тосефта ки-фшута», где автор анализирует текст Тосефты в свете обоих Талмудов, всех ныне известных мидрашей и литературы гаонов и ришоним; он включает в себя разделы Зра‘им, Мо‘эд, Нашим и часть раздела Незикин.

ГЕМАРА (арам. ; букв. завершение, изучение, воспринятое от учителя), свод дискуссий и анализов текста Мишны, проводившихся амораями, включающий их постановления и уточнения Закона. В обиходе термином Гемара часто обозначают Талмуд в

целом, а также каждый из составляющих его трактатов в отдельности. В тексте печатных изданий Вавилонского Талмуда (а также виленского издания Иерусалимского Талмуда) Гемара отделяется от Мишны сокращением ' . Гемара сопровождает Мишну как в Вавилонском, так и в Иерусалимском Талмудах, хотя не все и не одни и те же трактаты.

МИДРАШ (, буквально изучение, толкование), жанр литературы гомилетического характера, представленный уже в Мишне, Тосефте, а затем и в Гемаре. Однако очень часто под названием мидраш имеется в виду собрание отдельных текстов, которое включает библейские экзегезы (см. герменевтика), публичные проповеди, аггадот (см. Аггада) и халахот (см. Галаха), образующие последовательный, в основном аггадический, комментарий к библейским книгам. Возможно, что наиболее ранний дошедший до нас мидраш — Хаггада пасхальная, древнейшая часть которой является мидрашем на Второзаконие (26:5–8). По времени возникновения и включения в собрание аггадические мидраши делятся на ранние, средние и поздние.

Ранние (классические аморайские) мидраши. Период амораев был золотым веком мидраша, хотя от него сохранились лишь семь образцов этого жанра. Уже древнейшие из дошедших до нас мидрашей характеризуются совершенством литературной формы и композиции, и это позволяет заключить, что к тому времени мидраш был вполне сформировавшимся

жанром. К концу периода амораев относится начало деятельности по сбору, редактированию и изданию мидраша. Из наиболее совершенных форм, развившихся в эту эпоху, следует прежде всего упомянуть вступление, предпосылавшееся как мидрашу в целом, так и каждой его отдельной главе. Классическое вступление представляет собой прелюдию к проповеди, в центре которой стоит определенный библейский стих, и состоит в цитации стиха из другого источника (большей частью другой книги Библии), затем связываемого с основной темой проповеди, и завершается вступление стихом, которым начинается сама проповедь.

Вступления, сохранившиеся в чистом виде (то есть не расширенные позднейшими добавлениями и не являющиеся компиляциями), почти целиком относятся к ранним мидрашам: на книги Бытие (Брешит Рабба), Левит (Вайикра Рабба), Плач (Эйха Рабба), Эсфирь (Эстер или Эсте Рабба I), Песнь Песней (Шир ха-Ширим Рабба), Руфь (Рут Рабба), а также Психта де-рабби Кахана. Все эти мидраши состоят из собрания проповедей, высказываний и аггадот амораев, а также таннаев на арамейском языке и талмудическом иврите, в обоих случаях — с примесью греческих слов. Эти мидраши, не упоминаемые в Вавилонском Талмуде, по-видимому, были созданы в Эрец-Исраэль в 5–6 вв. Среди мидрашей этого периода можно различить два основных типа — экзегетические и гомилетические. Экзегетический мидраш (например, Брешит Рабба, Эйха Рабба) представляет собой мидраш на одну из книг

Библии, комментирующий каждый ее стих, а иногда и отдельные слова в стихе. В отличие от него гомилетический мидраш членится на главы (например, Вайикра Рабба, Псикта де-рабби Кахана и др.), каждая из которых представляет собой собрание проповедей и высказываний на одну тему и выглядит как одна пространная проповедь. Средние мидраши уже обнаруживают признаки упадка жанра, особенно во вступлениях, которые становятся подражательными. После мусульманского завоевания Эрец-Исраэль (около 640 г.) в мидрашах все более сказывается влияние апокрифов и псевдоэпиграфов эпохи Второго храма и апологетической литературы. Возрастает число проповедей демонологического содержания, а также аггадических сочинений, по своей сущности чуждых жанру мидраша. Язык мидраша этой эпохи — искусственный иврит, отличающийся внешней чистотой и отшлифованностью и почти свободный от арамеизмов и греческих примесей. Наряду с экзегетическими и гомилетическими мидрашами впервые появляются авторские сочинения.

Наиболее важной группой гомилетических мидрашей этой эпохи является сборник мидрашей Танхума (Иеламдену), из экзегетических мидрашей наибольшего внимания заслуживают мидраши на книги Экклесиаст (Кохелет Рабба), I и II Самуил (Мидраш Шмуэль) — единственный мидраш, посвященный ранним пророкам, составленный, по-видимому, на основе более раннего мидраша к I и II Самуил, — Псалмы

(Мидраш Тхиллим I), Притчи (Мидраш Мишлей, или Аггадат Мишлей, иногда неправильно называемый Мидраш Шохер-Тов), Исход (Шмот Рабба) и серия малых (зута) мидрашей на четыре из пяти свитков. В группе чисто аггадических мидрашей (называемых также аггадическими сочинениями) наиболее значительны Седер Элияху Рабба, Седер Элияху Зута, Пиркей де-рабби Эли'эзер (около 750 г.), Агур, или Мишнат рабби Эли'эзер. В большинстве их сказывается мусульманское (особенно в Пиркей де-рабби Эли'эзер) или христианско-византийское (особенно в Киссэ ве-хипподромин шел Шломо — Трон и ипподром Соломона) влияния.

Поздние мидраши относятся к 11–12 вв. Наиболее значительные среди них: Абба Гурион, Эстер (Эсте) Рабба II, мидраши на Псалмы (Мидраш Тхиллим II) и ряд сочинений школы Моше ха-Даршана (первая половина 11 в.). Традиционные вступления выходят из употребления, влияние псевдоэпиграфического жанра еще более усиливается. Язык — средневековый иврит.

Антологии (ялкутим) представляют собой компиляции из частей различных мидрашей и аггадических сочинений с начала 13 в. Среди них: Леках Тов (или Псикта Зута), Ялкут Шим'они, охватывающий всю Библию, который был составлен в Германии в начале 13 в., Ялкут Махири к различным частям Библии и Мидраш ха-Гадол на Пятикнижие, составленный в 13 в. в Йемене, по-видимому, Давидом бен Амрамом Адани (Аденским); наряду с оригинальным вкладом в галахическую и аггадическую литературу содержит

много материала, не сохранившегося в других источниках и частично находившегося в распоряжении Маймонида. Также были составлены агадические антологии, большей частью — на основе Иерусалимского и Вавилонского Талмуда. Они увидели свет с появлением книгопечатания.

Галахические мидраши (, мидрашей халаха), название группы трактатов, содержащих толкования таннаев на четыре книги Пятикнижия — Исход, Левит, Числа и Второзаконие, — соответственно Мехилта Рабби Ишма'эля бен Элиши (см. Мехилта), Сифра, Сифрей к книге Числа и Сифрей к книге Второзаконие (см. Сифрей). Фактически галахические мидраши являются сборниками барайт, составленными на талмудическом иврите. Подобно многим агадическим мидрашам, галахические мидраши представляют собой последовательное — стих за стихом, глава за главой — толкование библейских книг. Хотя в центре внимания этих мидрашей находится выведение халахот из библейского текста, они содержат также агадический материал, причем иногда в объеме, превышающем галахический.

Наряду с четырьмя перечисленными галахическими мидрашами, которые были известны в середине 19 в., когда началось научное исследование галахических мидрашей, существуют еще три, обнаруженные позднее (частично во фрагментах), — Мехилта рабби Шим'она бар Йохая к книге Исход, Сифрей Зута к книге Числа и Мехилта к книге Второзаконие (Мидраш Таннаим).

Текстологический анализ показывает, что мидраши подразделяются на два основных типа — так называемые типы А (Мехилта рабби Ишма'эля, Сифрей к книге Числа и Мехилта к книге Второзаконие) и Б (Мехилта рабби Шим'она бар Йохая, Сифра, Сифрей Зута и Сифрей к книге Второзаконие). Это деление основывается на четырех следующих различиях.

1. В то время как мидраши типа А содержат многочисленные галахические постановления учеников рабби Ишма'эля (например, рабби Оша'йи, рабби Ионатана и др.), имена этих таннаев сравнительно редко упоминаются в мидрашах типа Б, где преобладают имена учеников рабби Акивы.

2. В отличие от мидрашей типа А в мидрашах типа Б анонимно приводятся барайты, которые в других источниках — главным образом в Иерусалимском и Вавилонском Талмуде — приводятся как барайты школы рабби Ишма'эля.

3. В мидрашах типа А широко используются герменевтические методы, характерные для школы рабби Ишма'эля, в то время как в мидрашах типа Б преобладают методы, характерные для школы рабби Акивы.

4. Между мидрашами обоих типов существует принципиальное различие в используемой терминологии. Эти наблюдения позволяют заключить, что в древности существовали две полные серии галахических мидрашей к четырем книгам Пятикнижия, принадлежавшие школе рабби Ишма'эля и рабби Акивы соответственно.

Поскольку, однако, различия между двумя типами дошедших до нас галахических мидрашей являются абсолютными лишь в отношении терминологии, в то время как во всех остальных пунктах различия относительны, типы А и Б не представляют традицию Ишма'эля и традицию Акивы в чистом виде, но скорее тяготеют к одной из них соответственно, черпая, однако, также и из других традиций. Что касается датировки дошедших до нас галахических мидрашей, то тот факт, что ни Иерусалимский, ни Вавилонский Талмуд не знают их, позволяет заключить, что в их нынешней форме эти сочинения были составлены сравнительно поздно — в конце 4 – начале 5 вв.

Мидраш Асерет ха-Диброт (Мидраш на Десять заповедей), сборник рассказов, иногда связанных между собой краткими гомилетическими пассажами, относящийся к эпохе гаонов (между 7 и 11 вв.). Хотя сборник именуется мидраш, он фактически не относится к этому жанру, а представляет собой одно из первых средневековых сочинений на иврите чисто литературного характера, в центре которого находится повествовательный материал, в то время как гомилетика играет подчиненную роль. Рассказы делятся на десять групп в соответствии с Десятью заповедями: в каждом разделе — несколько рассказов из еврейского быта, иногда являющихся версией сюжетов, бытовавших у других народов. Общая идея сборника — преданность заповедям, большая, нежели требуется Галахой. Число рассказов колеблется в разных рукописях от 17 до 44.

Мидраш Ва-Йиссау (по первому слову стиха 35:5 книги Бытие), средневековое сочинение, не принадлежащее к жанру мидраша, а повествующее о легендарных войнах Иакова и его сыновей против ниневийцев, вторгшихся в Эрец-Исраэль, против аморрейских царей и против Исава. Сочинение является свободным обратным переводом на иврит греческого и латинского перевода с еврейского оригинала (на иврите или арамейском) эпохи Второго храма и служит важным источником для реконструкции этого оригинала.

КОДИФИКАЦИЯ ЗАКОНА, в иудаизме — создание систематического свода законов Галахи. Побудительной причиной к кодификации Закона послужило осознание необходимости собрать и сохранить как передаваемые устно традиции, так и постановления зугот и таннаев, а позднее — стремление устранить недостатки, порожденные главным образом противоречивыми мнениями и утверждениями амораев, доводы которых были детально представлены в Талмуде, но зачастую без указания принятого за норму решения, а также расхождениями во взглядах галахических авторитетов послеталмудического периода. Труд еврейских кодификаторов всех времен усложняло и то, что в Галахе так и не установился прочно принцип, согласно которому с канонизацией закона отменяется противоречащее ему ранее действовавшее правило.

После окончания редакции Пятикнижия (см. также Библия, Тора) первой попыткой кодификации Закона была Мишна, составленная в конце 2 в., хотя и в ней не

всегда указано, какое из расходящихся по тому или иному вопросу мнений таннаев следует принять как норму. В домишнаитский период силу закона получали принимавшиеся большинством голосов решения Синедриона по представленным на его обсуждение проблемам в области права или ритуала. Разногласия в толковании библейских текстов и расхождении во взглядах по многим областям Галахи, характерные для школ Бет-Хиллел и Бет-Шаммай и особенно усилившиеся в период расцвета ученой деятельности таннаев, обострение споров между фарисеями и саддукеями, между учениками рабби Акивы и рабби Ишма'эля бен Элиши и, наконец, подрыв авторитета Синедриона и ограничение его прав как высшей законодательной инстанции после разрушения Второго храма — все это привело к тому, что в конце 2 в. кодификация Закона стала необходимостью.

Законы Мишны, изложенные на лаконичном и понятном иврите, большей частью сформулированы в казуистической, а не в нормативной форме, и таким образом не всегда устанавливают обязательный принцип вне связи с конкретным случаем.

Послеталмудические своды могут быть разделены на книги халахот (сборники выводов из галахических установлений), где каждому выводу предшествует краткое обсуждение и общий обзор талмудических источников, на которых он основывается, и книги псаким (решений), преследующие ту же цель, но без рассмотрения источников.

Первым сводом халахот, появившимся после завершения Вавилонского Талмуда в конце 5 в., был «Сефер ха-шеилтот» («Книга запросов»; сокращенное название «Шеилтот» — «Запросы»), составленный Ахой из Шабхи в первой половине 8 в. Изложенный в основном в гомилетическом стиле и соблюдающий не тематическое построение, а следование порядку недельных разделов Пятикнижия, этот труд содержит, тем не менее, определенные элементы обязательных решений. Расположение материала по темам и в последовательности трактатов Талмуда сохранено в книге «Халахот псукот» («Решенные установления») Иехудая бен Нахмана Гаона, главы иешивы Суры в 757–61 гг., который не включил в свой труд предписания, утратившие к тому времени актуальность, и тем создал прецедент для большинства поским. Приблизительно через столетие появились «Халахот гдолот» («Великие установления») — в период гаонов самый значительный по объему и содержанию галахический труд, приписываемый Шим'ону Каяре из Басры.

К кодификации Закона вновь обратились в конце периода гаонов, когда Вавилония перестала быть центром еврейской учености в диаспоре, а во многих общинах с течением времени сложились новые обычаи и установления в различных областях Галахи. В 11 в. И. Алфаси в труде «Сефер ха-халахот» («Книга установлений») задался целью извлечь из Талмуда весь галахический материал, указать принятое по каждому вопросу решение и составить доступное для

специалистов руководство, которое являлось бы одновременно и конспектом Талмуда, облегчающим его изучение. Труд Алфаси, приводящий в синоптической форме обсуждаемые в Иерусалимском и Вавилонском Талмудах вопросы (а в случае расхождения между ними отдающий предпочтение последнему), был принят позднейшими авторитетами как решающий и обязательный.

С конца 12 в. главенствующее место в литературе псаким занимает капитальный труд Маймонида Мишне Тора («Повторение Закона»; другое название — Ха-яд ха-хазака, «Мощная длань»), над составлением которого автор трудился десять лет, собрав в нем весь законодательный материал Пятикнижия, Вавилонского и Иерусалимского Талмудов, галахических мидрашей, постановлений гаонов и последующих авторитетов, приобретшие силу закона обычаи, обряды и т. п. Этот труд почти сразу стал общепризнанным руководством по решению спорных вопросов в области права и ритуала. Его назначение как общедоступного справочника по Галахе и смысл его названия Маймонид разъясняет в предисловии: «... дабы весь Устный Закон был упорядочен для всех, без каких-либо вопросов или расхождений... а назвал я это сочинение Повторение Закона, поскольку человек, прочитав Письменный Закон, а затем это [произведение], узнает весь Устный Закон и не должен будет прибегать к другой книге [написанной] между ними». Материал кодекса, в который вошли и давно уже не применявшиеся предписания (однако

опущены постановления, не соответствовавшие взглядам автора, как, например, основанные на вере в демонов, и опровергнуты решения, основанные на логически несостоятельных доводах), был тщательно выверен Маймонидом (Яд, Хилхот иом тов 2:12; Хилхот ишшут 11:13; Хилхот лове у-малве 15:2) и систематизирован по тематическим разделам. В ряде случаев для разъяснения Галахи Маймонид приводит данные из трудов греческих и других ученых (Хилхот киддуш ха-ходеш 17:25). В кодекс вошли также догматы веры и этические и моральные нормы (часто с использованием учений греческих философов). Труд написан на мишнаитском иврите, в сжатых, категорических и не допускающих различных толкований формулировках. Маймонид не ссылается на галахические авторитеты или источники, ограничиваясь перечислением преемников Моисеева (см. Моисей) учения, от старейшин колен Израилевых и Иехошуа бин Нуна до Раины II и Рава Аши, и отмечая словами «гаоны постановили» или (как правило, имея в виду И. Алфаси и Иосефа Ибн Мигаша, 1077–1144) «мои учителя постановили» постановления более поздних ученых (например, Хилхот то'эн ве-нит'ан 1:11). Решения по отдельным галахическим вопросам вынесены как окончательные и обязательные, без указания на существование противоречащего мнения. В кодекс Маймонид включил не имеющий, строго говоря, отношения к Галахе раздел Хилхот тшува («Законы раскаяния») и 120 своих установлений, основанных на собственном толковании библейского текста (оговорены

замечанием «мне кажется»), а также еще 50 установлений, в которых он делает выбор между мнениями гаонов и других ришоним или отвергает их (например, Хилхот шхита 11:10)

С момента своего появления кодекс Маймонида подвергся граничащей с нападками критике. Автора обвиняли в том, что его труд приведет к прекращению изучения Талмуда, что он предпочитает Иерусалимский Талмуд и Тосефту Талмуду Вавилонскому; а в опускании ссылок, якобы заставлявшем принимать приводимые в кодексе решения беспрекословно, усматривали проявление гордыни. Самым резким критиком Маймонида был Аврахам бен Давид из Поскьера, который опасался, что общедоступность кодекса и категоричность содержащихся в нем установлений лишат даяна возможности, сталкиваясь с особыми обстоятельствами, выбирать между различными мнениями галахистов. Взгляды Маймонида были подвергнуты острой критике и Ашером бен Иехиэлем, показавшим на примере, как конкретное решение даяна, основывавшееся на неправильно понятой формулировке Маймонида, оказалось ошибочным. Однако как Аврахам бен Давид из Поскьера, так и менее суровые критики Маймонида были вынуждены признать огромное значение его кодекса (ср. примечание Аврахама бен Давида к Яд, Хилхот кил'аим 6:2).

Полемика, вызванная появлением Мишне Тора, послужила стимулом к бурному росту разъяснительной литературы и появлению большого числа так

называемых оруженосцев (нос'ей келим), чьей главной целью было составить комментарии к труду Маймонида, обнаружить источники его постановлений, дать им оценку и защитить Мишне Тора от необоснованной критики. Наибольшей известностью пользуются комментарии «Мигдал оз» («Замок мощи») Шем Това бен Аврахама Ибн Гаона (конец 13 в.— начало 14 в.) и «Маггид мишне» («Повторное возвешение») Видала Иом Това из Толосы (вторая половина 14 в.), «Кесеф мишне» («Удвоенное серебро») Иосеф Каро и «Иекар тиф'ерет» («Блеск величия») Давида бен Шломо Ибн Аби Зимры, «Лехем мишне» («Хлеб повторения») Аврахама бен Моше де Ботона (середина 16 в.) и «Мишне ла-мелех» («Наместник короля») Иехуды Розанеса (1657–1727). Достоин внимания также труд «Хаггахот Маймуниот» («Глоссы к Маймониду»), написанный (возможно, учеником рабби Меира бен Баруха из Ротенбурга) в конце 13 в. с целью дополнить предписания Мишне Тора постановлениями немецких и французских ученых.

Кодексы, составленные современниками Маймонида и галахическими авторитетами последующих поколений, подражают его методу сокращения и классификации, но, в отличие от него, сохраняют связь с талмудическими источниками как расположением материала в последовательности трактатов Талмуда, так и приведением встречающихся в нем разногласий. Самые значительные труды: «Сефер Ави ха-'Эзри» и «Сефер Ави Асаф» Эли'эзера бен Иоэля ха-Леви (Равия), «Ор заруа» Ицхака бен Моше из Вены, «Мордехай»

Мордехая бен Хиллела ха-Кохена, «Пискей ха-Рош» Ашера бен Иехиэля, включившего в свой труд также мнения немецких и французских ученых и принимавшего в решении конкретных вопросов сторону то одного, то другого авторитета. В середине 13 в. Моше бен Я'аков из Куси составил «Сефер мицвот гадол» (акроним Смаг; «Большая книга заповедей»). Несколько позднее Ицхак бен Иосеф из Корбея (умер в 1280 г.) написал свод «Аммудей ха-гола» («Столпы диаспоры»), известный также как «Сефер мицвот катан» (акроним Смак; «Малая книга заповедей»). К числу составленных в 13–14 вв. кодексов следует отнести и вторую часть труда «Торат ха-баит» («Храмовое учение») рабби Шломо бен Аврахама Адрета — «Торат ха-баит ха-кацар» («Сокращенное храмовое учение»), состоящую из заключений, извлеченных автором из прений законоучителей Талмуда, гаонов и ришоним, подробно изложенных в первой части.

Позднейшие кодификаторы не могли игнорировать богатую галахическую литературу, созданную в 12 и 13 вв. тосафистами (см. Тосафот). Не меньшее значение имели комментарии, хиддушим (правовые новеллы) и респонсы ученых испанской (см. Испания) школы того времени. Накопление материала не только вызывало необходимость составления кодекса, в котором были бы собраны и тематически классифицированы как ранние, так и современные постановления, но и явилось причиной расхождений во мнениях между последователями разных школ и породило ряд новых

обычаев в различных еврейских общинах. В своде «Арба'а турим» (буквально «Четыре ряда») Я'аков бен Ашер кратко сформулировал суть отдельных установлений без ссылок на талмудические и другие источники и не включил в него ставшие неактуальными предписания. Окончательное решение автор принимал в соответствии с мнением Алфаси, но, если оно было оспорено Маймонидом или другими поским, определяющим являлось, согласно принципу хилхета ке-ватраэй (закон — как установлено последними; комментарий Ашера бен Иехиэля к БМ 3:10), мнение отца автора, который был последним галахическим авторитетом, знакомым с установлениями немецких и испанских ученых. Свой кодекс Я'аков бен Ашер подразделил на четыре части (турим): Орах хаим — законы молитвы, бенедикций, соблюдения субботы и праздников и т. п.; Йоре де'а — законы кашрута, ритуальной чистоты, обрезания, траура и т. п., а также некоторые законы из области гражданского права (например, закон о ссуде под проценты); Эвен ха-'эзер — законы семейного права (в частности, брака и развода), имущественные отношения между супругами; Хошен мишпат — все другие законы в области гражданского права и некоторые постановления, касающиеся уголовного права и судопроизводства.

Хотя некоторые восточные общины продолжали видеть в Мишне Тора авторитетную книгу псаким, западные общины, в частности, Германии, Италии и

Польши, выносили решения в соответствии с «Арба‘а турим».

«Оруженосцы» к «Арба‘а турим» составлялись уже в 15 в. испанскими учеными, но классические комментарии были написаны в 16 в. — начале 17 в., большей частью немецкими учеными. Наибольшей известностью пользуются «Бет Иосеф» («Дом Иосефа», 1550–59) И. Каро и «Дархей Моше» («Пути Моше», 1692–1760) М. Иссерлеса. Классическим трудом, посвященным также этому кодексу, является «Байт хадаш» (акроним Бах; «Новый дом», 1631–39) И. Сыркеса, раскрывающий источники, которыми пользовался автор «Арба‘а турим», и приводимых в кодексе разногласий, а также мнения авторов «Бет Иосеф» и «Дархей Моше».

И. Каро побудила к составлению «Бет Иосеф» ситуация, сложившаяся в большинстве еврейских общин Европы в 14–15 вв., вследствие которой, по словам Каро, «Закон распался на бесчисленное множество учений». Евреи Германии, Франции и других европейских стран, вынужденные во второй половине 14 в. покинуть насиженные места из-за гонений и массовой резни, последовавших за «черной смертью» (как и еврейское население Испании, изгнанное из страны в 1492 г.), столкнулись, прибыв в приютившие их общины Нидерландов, Италии, Северной Африки, Турции и Восточной Европы, с неизвестными им до того времени галахическими нормами, непривычной обрядностью и чуждыми обычаями. Целью И. Каро, собравшего и

суммировавшего в своем кодексе накопившуюся в течение веков Галаху, было положить конец создавшимся на этой почве конфликтам между новоприбывшими и старожилами. В первом варианте труда «Бет Иосеф» (над которым Каро работал 20 лет) рассмотрены мнения десятков галахистов и весьма сложным путем из них извлечены окончательные постановления; во втором, сильно сокращенном и получившем название Шулхан арух, обязательные законоположения (основанные, главным образом, на решениях И. Алфаси и Маймонида без учета мнений ученых Франции и Германии, кроме Ашера бен Иехиэля) изложены сжато, без ссылок на авторитеты и на языке, понятном не только талмид-хахаму, но и всякому человеку, знающему иврит. Оба труда следуют тематическому подразделению, установленному автором «Арба‘а турим», сохраняя названия четырех разделов его кодекса, а также число параграфов и пунктов.

М. Иссерлес, работая над «Дархей Моше», задуманным как комментарий к «Арба‘а турим», ознакомился со сводами «Бет Иосеф» и Шулхан арух И. Каро и решил добавить к последнему глоссы, включающие как постановления авторитетов, отвергнутые или не упомянутые Каро, так и обычаи, укоренившиеся в ашкеназских (см. Ашкеназы) общинах. Глоссы Иссерлеса, по его собственным словам, «расстеленные, словно скатерть [маппа; под таким названием они и известны], на подготовленный стол [шулхан арух]», также следующие принципу хилхета ке-

ватраэй, завершили труд Каро, превратив его в кодекс всей Галахи, действовавшей в то время в различных еврейских центрах, и впоследствии способствовали его принятию как авторитетного свода, обязательного для всей диаспоры.

Шулхан арух и глоссы Иссерлеса подверглись, как и более ранние своды, суровой, подчас жестокой критике. Однако выдающиеся ученые вскоре снабдили все части Шулхан аруха своими комментариями. Известными и признанными «оруженосцами» Шулхан арух считаются «Турей захав» (акроним Таз; «Золотые столбцы», 1646–1766) Давида бен Шмуэля ха-Леви, «Сифтей кохен» (акроним Шах; «Уста священника», 1646) Шабтая бен Меира ха-Кохена, «Хелкат Мехокек» («Участок законодателя», 1670) М. Лимы (1605? — 58), «Бет Шмуэль» («Дом Шмуэля», 1689) Шмуэля бен Урии Шраги Фебуса (вторая половина 17 в.) и «Маген Аврахам» («Щит Авраама», 1692) Аврахама Абеле Гомбинера (1637?–83).

Ослабление авторитета Галахи под влиянием Хаскалы, эмансипации и отмены судебной автономии евреев в России (конец 18 в.) привело к разделению европейского еврейства на верных традиции и не придерживающихся ее. Уже с середины 18 в. галахические труды все более ограничиваются актуальными вопросами повседневной жизни. Так, Шулхан арух Шнеура Залмана из Ляд, «Хаией адам» («Жизнь человека», 1810), и «Хохмат адам» («Мудрость человека», 1812) Аврахама Данцига (1748–1820), и

ставший популярным «Кицтур Шулхан арух» («Сокращенный Шулхан арух», 1864) Шломо Ганцфрида (1804–86) излагают в еще более доступной форме, чем предыдущие кодексы, вопросы, рассмотренные в различных разделах сводов Я‘акова бен Ашера и И. Каро, и фактически не занимаются проблемами, являющимися предметом чисто академического изучения.

Соблюдение специфических для территории Эрец-Исраэль предписаний (мицвот ха-тлуйот ба-арец), приобретшее актуальность с ростом ишува, а затем с возрождением Государства Израиль, большое количество галахического материала, накопившегося в трудах ахароним, и главным образом проблемы, порожденные социальными, экономическими и техническими переменами, требуют, по мнению некоторых религиозных кругов, дополнительной кодификации. Вопросы, по настоящее время возникающие в этих областях, решаются ведущими галахистами Израиля и диаспоры.

УСТНЫЙ ЗАКОН (- , Тора ше-бе-‘ал-пэ — устная Тора), собирательное название устной галахической (см. Галаха) и аггадической (см. Аггада) традиции, которая возникла главным образом после канонизации Пятикнижия и прошла долгий путь развития и формирования, закончившийся созданием устных, а затем и письменных сборников (см. Мишна, Тосефта, Талмуд, Гемара, Мидраш).

Согласно традиционному мировоззрению, Устный Закон служит дополнением к Письменной Торе и,

подобно ей, возник в результате Синайского откровения, во время которого Моисею было явлено еврейское законодательство то ли в форме общих принципов, то ли в виде детализированных законов. Это представление о соотношении между Устным Законом и Письменной Торой выражено в словах Шаммая: «Есть у нас две Торы, одна письменная, другая устная» (Шаб. 31 а). Подобная же концепция содержится в трудах Филона Александрийского, говорящего о так называемом неписаном законе, данном свыше, но не записанном; он, как и Тора, выражает волю Бога. Мудрецы Талмуда также указывают, что положения Устного Закона предпочтительнее положений Письменной Торы, поскольку первые суть таинства Всевышнего (мисторин), в которых проявляется своеобразие и избранность еврейского народа (Гит. 60 б), а законы Торы имеют более универсальный характер. На вопрос о том, почему Устный Закон не был записан, законоучители отвечают по-разному; либо, как они считают, было сложно записать весь комплекс Устной Торы (Эр. 21 б), либо было необходимо сберечь Устный Закон в тайне от других народов и тем самым сохранить его национальный характер (Исх. Р. 47:1).

Письменная Тора как бы подразумевает наличие объясняющего ее Устного Закона, что доказывает его древность и аутентичность. Буквальное исполнение ряда законов Письменной Торы практически невозможно; формулировка многих законов крайне лаконична; некоторые из них носят декларативный характер; иногда

существуют противоречия между законами, приведенными в разных частях Торы. У многих законов, касающихся проблем, которые с древности занимают центральное место в жизни еврея, например, у законов убоя ритуального, вообще нет основы в Писании, другие базируются на скудной информации, как закон о разводе (Втор. 24:1–4) или о наказаниях. В самой Торе приведены примеры того, как из-за непонятности библейского закона возникает необходимость в его устном толковании. Так, в случае с наследованием дочерей Целафхада (Чис. 27:1–5) к Моисею обращаются, чтобы он объяснил, как практически применить уже существующий закон.

Устный Закон — единственный источник для правильного понимания и трактовки Торы, в то же время он сам целиком основан на авторитете Писания. Устный Закон подвергается изменениям в каждом новом поколении законоучителей, но тем не менее его считают почти абсолютным законом, он обладает большим авторитетом, чем пророчество (см. Пророки и пророчество) или какие-либо др. сверхъестественные явления. Мудрецы Талмуда подчеркивают общность источника и диалектическое единство Устного и Письменного Закона: «Все то новое, что было суждено ученому высказать в будущем, уже было сказано Моисею на горе Синай» (Мег. 19 б; ТИ., Пеа 2:6), что понимается как передача некой Божественной информации, содержащей в загадочной форме основы будущего знания. Существует система толкований,

выстраивающих логический ряд от стиха Писания к положению Устного Закона, отражающая органическое единство Горы и Устного Закона.

Эти толкования создавались методом мидраша в течение веков поколениями законоучителей в академических центрах Эрец-Исраэль и Вавилонии (см. Бет-мидраш, Мишна, Талмуд, Талмуд-тора, Таннаи). Мидраш оперирует специальными герменевтическими правилами (см. Герменевтика); принято различать мидраш-халаха и мидраш-агада (влияние последнего на развитие Устного Закона невелико, поскольку Агада до ришоним не воспринималась как закон или религиозная догма). Именно мидраш-халаха выражает единство Устного Закона и Писания; он включает простое логическое толкование текста Писания с детализацией и практическим применением содержащейся в нем информации; анализ стиха с последующей интерпретацией для получения нового галахического положения, которое не содержится в анализируемом тексте, но служит его логическим продолжением; так называемую асмахту (опору) — сопряжение уже существующей халахи с тем или иным стихом Писания (см. Галаха). Правила толкования Писания, принятые в Устном Законе, в большинстве случаев не преследуют цель раскрыть буквальный смысл стихов Писания: с помощью этих правил законоучители, которые пользовались ими творчески, либо создавали галахические новеллы, либо объясняли уже существующие постановления, указы (см. Галаха),

такканот, юридический материал (см. Бет-дин). Мудрецы Талмуда, пользуясь методом мидраша, никогда не утверждали, что полученное таким образом положение и есть буквальный смысл Писания, но полагали, что потенциально оно уже содержится в Торе.

Свидетельства об Устном Законе в эпоху Первого храма крайне скудны. О развитии Устного Закона в эпоху Второго храма можно судить по упоминаниям в апокрифах, сектантской и христианской литературе, произведениях эллинистических и римских авторов и, главным образом, в талмудической литературе. Все эти источники свидетельствуют о крайне педантичном отношении к исполнению заповедей в эпоху Второго храма и о наличии развитой законодательной системы. Культурное возрождение, связанное с деятельностью Эзры и Нехемии, достигло пика в эпоху после победы Хасмонеев, когда чрезвычайно возросла приверженность евреев вере предков и наметилась тенденция к более строгому выполнению заповедей Торы. Так возник первый пласт Устного Закона, так называемая древняя Галаха. Древняя Галаха саддукеев и фарисеев отличалась строгостью. Так, запрет работы в субботу понимался как запрет на любую деятельность. Впоследствии, с возникновением и распространением академических центров, законоучители, толкуя и анализируя сказанное в Писании, выделили определенные виды запретных работ и разрешили остальные.

Согласно древней Галахе, судебной ответственности подлежало лишь совершенное действие, но не

намерение, тогда как в поздней Галахе принимается во внимание и намерение. По древнему законодательству прерогативы суда были велики, существовала тенденция к индивидуализации судебного процесса, тогда как в позднем Устном Законе присутствует стремление к стандартизации закона, созданию норм и правил.

Храм и связанные с ним мицвот (см. Мицва) и ритуалы занимали центральное место в религиозной жизни евреев. Разрушение Храма и происшедшие после этого перемены в жизни народа вызвали необходимость изменить Устный Закон. Некоторые законы, связанные с Храмом и разрушенным патриархальным укладом, были отменены (см. Жертвоприношение, Трумот у-ма'асрот), некоторым была дана новая интерпретация (см. Шофар, Омер, Суккот и другие), а некоторые возникли как реакция на перемены в социально-экономической и культурной жизни народа.

Для начального периода развития Устного Закона было характерно мидрашистское творчество, структурно и содержательно связанное с Писанием. На определенном этапе направление изменилось, возникли мишнаитские антологии, представляющие собой своеобразные своды законов, составленные по тематическому принципу.

В течение пяти веков, прошедших после разрушения Второго храма, была собрана существовавшая в устной форме информация и сформировались тематические сборники: предшественники Мишны и сама Мишна, Тосефта, Талмуд и обширная мидрашистская литература

(см. Мидраш). Талмуд свидетельствует, что в древнюю эпоху существовал запрет на запись Устного Закона (ТИ., Мег. 4:4), вместе с тем известно о существовании тайных списков Устного Закона уже в период таннаев (см. Талмуд). До сих пор неизвестно, когда впервые была записана Мишна и др. произведения, входящие в Устный Закон. Так, Раши полагал, что весь корпус Устного Закона был записан лишь в эпоху савораев. Мнения современных исследователей о времени записи Устного Закона также расходятся: Я. Н. Эпштейн считал, что Устный Закон оставался устным до времени последних поколений амораев, Х. Альбек (1890–1972) утверждал, что уже в древнюю эпоху должны были существовать письменные источники. Открытие Мертвого моря свитков до известной степени подтвердило гипотезу о существовании письменных произведений галахического и аггадического толка.

Характерная черта Устного Закона — диалектический характер. Он сохраняет противоречивые мнения (махлокет) в окончательном корпусе (см. Талмуд, Галаха). В тот исторический период, когда существовали центральные судебные органы (см. Синедрион), они разрешали противоречия в галахических дискуссиях; иногда это не удавалось сделать, и противоречия оставались, что привело к возникновению сект (см. Ессеи, Кумранская община), создавших свой Устный Закон. Возникшая тенденция к расколу в 7 в. привела к возникновению секты караимов, которые отвергли существовавший Устный Закон, но вынуждены были

создать свой на базе саддукейских источников. Кодификативная тенденция, содержащаяся в Мишне и в Талмуде, развилась, стала доминирующей в галахическом творчестве гаонов, ришоним, ахароним и привела к возникновению фиксированных сводов законов (см. Кодификация Закона), в которых диалектическая природа галахических дискуссии была до известной степени нейтрализована; однако она продолжала существовать в галахических респонсах и новеллах.