

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод, что пособие найдет применение в учебном процессе и займет достойное место в отечественной арамейстике и семитологии; его можно рекомендовать как базовый учебник арамейского языка.

Алексей Хамрай

РЕУВЕН КИПЕРВАССЕР **Метаморфозы любви и смерти
в талмудических текстах**

Москва: Мосты культуры / Гешарим, 2012. 240 с.

ISBN 978–593273–360–8

Книга известного исследователя талмудической литературы Реувена Кипервассера «Метаморфозы любви и смерти в талмудических текстах», вышедшая в издательстве «Мосты культуры/Гешарим», выдержана в жанре эссе, что дает читателю возможность не только литературного ее прочтения и получения пользы от знакомства с представленными в ней и проанализированными авторскими переводами ряда важнейших агадических текстов и удовольствия от иронически-изящного стиля рассказчика, но еще и философского размышления над множеством затронутых в ней тем.

Дело мудреца Талмуда — комментарий и интерпретация Торы. В Талмуде переплетены два вида комментария: галахический, комментирующий тексты Торы в их отношении к различным ситуациям жизни с целью дать точные предписания, какие действия в них можно совершать, а какие нет, и агадический, комментирующий жизнь самих комментаторов в ее отношении к комментируемому ими тексту.

Агадический комментарий построен в форме рассказа, вызывающего у читателя определенное ощущение, в котором и реализуется смысл самого рассказа. Реальность смысла превращается в реальность ощущения сказанного слова. Таким образом, комментарий, через созданное им в читателе ощущение, реализуется как чувственный опыт читателя. Комментируя личности мудрецов, т. е. переводя их в чувственный опыт читателя, агадический комментарий придает им непреходящую реальность, делает их в определенном смысле бессмертными. В рассказе о р. Эльзаре реальность личности мудреца выражена подчеркиванием его мужественности, подтверждаемой отношением к нему его жены, продолжающей любить его и оставаться верной ему и после того, как он утратил свою физическую силу, и даже после его смерти, прекратившей для нее лишь его физическое существование, но не его жизнь. Здесь любовь представлена в контексте отношения человека к жизни и смерти. Женщина любит того мужчину, который дает ей ощущение бессмертия, и благодаря ее любви это ощущение становится выражением реальности.

Мудрецы Талмуда сознают специфическую реальность личности, выражающуюся в создаваемых ею ощущениях. Именно в этих ощущениях, в конечном счете, содержится *реальный* комментарий к каноническому тексту. Каждое действие комментатора, каждое событие в его жизни оценивается как комментарий к тексту Торы. Жизнь комментатора *посвящена* Торе, будучи, таким образом, превращена в комментарий. В главе «Мудрецы, колдун и путь из городской бани ко дну Тивериадского озера» автор передает нам рассказ о магических превращениях, совершаемых мудрецами: тот, кто способен на превращение жизни в комментарий, а комментарий — в жизнь, способен на любое превращение.

Комментарий — это еще и особого рода учение, *талмуд*, т. е. превращение-совершаемое-в-процессе-учения-как-посвящения-всей-своей-жизни-Торе. Всё, к чему прикасается мудрец, превращается в комментарий к Торе. Отсюда значение тела мудреца: реальное прикосновение, т. е. прикосновение, вызывающее ощущение, есть телесное прикосновение, а прикосновение мудреца оставляет во времени и в пространстве осязаемый современниками и потомками след, который и есть его комментарий к Торе. Агадический комментарий наполнен чувственностью, в том числе и эротической.

Тело задает параметр измерения истины. В рассказе о р. Эльзаре говорится о существовании различных мер восприятия заповедей Торы, воплощенных в различных по своим параметрам телах мудрецов. Мера восприятия предписанного не есть некий обезличенный стандарт, но — сообщение, которое может быть различными способами прокомментировано, т. е. воспринято в соответствии с мерой восприятия, природным образом присущей получателю этого сообщения.

Без телесного восприятия природной реальности не может быть естественно-реального существования Торы, которая как таковая есть Божественное Откровение, т. е. нечто сверхъестественное. Во встрече сверхъестественной реальности Откровения и естественной, телесной реальности комментатора происходит двойное превращение: Откровение организуется в чувственно воспринимаемую традицию, а тело комментатора приобретает сверхъестественные способности.

Встречам двух этих реальностей и происходящим при этом превращениям и посвящены талмудические рассказы. Эти реальности, связанные отношением взаимозависимости, представлены в Талмуде как две сотворенности, два *йе-цера*, добрый и злой (страницы, посвященные этой теме, относятся, по моему мнению, к лучшим в книге). В отличие от греков, применявших искусство (*техне*) как некое приспособление, приданное к природе с целью сделать ее более доступной и безопасной для человеческого восприятия (иронически-талмудическое отношение к этому проекту представлено в рассказе о беседе между раббаном Гамлиэлем и философом Проклом в бане, украшенной статуей Афродиты: место, где люди обнажают свою телесную природу, ограждено от мира природы предметами искусства, представляемыми как чувственные воплощения сверхчувственного, божественного начала; ирония этого фрагмента может, однако, показаться двунаправленной, если вспомнить о высказанном в Пир-

кей авот проекте создания Мишны как ограды вокруг Торы), мудрецы Талмуда стремятся соответствовать установлениям Торы, направляющим человека к высшему параметру оценивания человеческих действий, и прежде всего, тех из них, которые продиктованы человеку его природными, телесными чувствами и желаниями. Природное начало, однако, постоянно прорывается то тут, то там сквозь приобретенное посредством учения знание, т. е. сквозь умение налагать параметр Торы на телесный параметр человеческих ощущений и желаний. Такие прорывы и образуют типичные житейские ситуации, составляющие литературное обрамление агадических рассказов о мудрецах.

Даже мудрецы способны ошибаться в определении того, что относится к сфере Торы, а что — к сфере природного восприятия. В рассказе о р. Йосе, молящемся в развалинах храма, и о приходе к нему пророка Элиягу говорится о том, как р. Йосе думал, что Шхина пребывает только в пределах храма, и об уроке, преподанном ему пророком, сообщившим, что она — в пределах заповедей, и что не обязательно сходить с обычного жизненного пути для того, чтобы суметь исполнить заповедь. Шхина пребывает в пределах структуры закона (которую нужно уметь ощущать так же, как ощущают каменное сооружение храма), а не в пределах телесной конструкции. Этот рассказ учит применению обычного человеческого способа чувствования для восприятия сверхъестественного.

Р. Элеазар бен Арах утрачивает свою ученость, оказавшись, последовав совету своей жены, ставившей его за его умственные способности выше других мудрецов, вне дома учения и тем самым — вне процесса учения, понимаемого в Талмуде не как приобретение информации, но как пребывание в состоянии постоянного применения параметра Торы. Напротив, невеста р. Акивы, распознав в нем мудреца, отправляет своего жениха — как послание, сообщение, директиву — в дом учения, направляя его тем самым в *иную* сферу: мудрец должен жить в иной сфере, нежели его жена, и мудрость любящей женщины, превышающая мудрость мужчины, выражается в ощущении ею того, что «скрыто для других» (с. 63). То, чем женщина обладает по своей природе — способность воспринимать сокрытое, — мужчина может получить только благодаря учению.

Учение, однако, не ограничено никакой телесной конструкцией, в том числе и домом учения. В книге есть рассказ об отчаянной попытке Ильфы, пытающегося после долгих лет странствий в иных, чем дом учения, сферах (в силу естественной потребности в пище и прочих житейских благах) продемонстрировать, что, несмотря на свое физическое отсутствие в доме учения, он тем не менее — не вышел из сферы учения Торы и не утратил своей талмудической выучки. Его человеческая и жизненная конструкция — судно (обыгрывается значение его имени) — не противоречит конструкции учения Торы. Его антипод р. Йоханан (когда-то — напарник Ильфы в учении, вместе с которым они покинули дом учения) в своем решении вернуться обратно руководствуется исключительно тем соображением, что благодаря своей способности воспринимать то, чего не воспринимает Ильфа, он способен избежать смерти и стать выдаю-

щимся — по человеческим меркам — человеком. Однако по высшему измерению Торы он нисколько не превосходит Ильфу.

Измерение Торы требует иных ощущений, не человеческих и даже — не естественных. Учение Торы и есть создание таких ощущений, ощущений, благодаря которым мудрец-мужчина оказывается способным воспринимать то, что «скрыто для других». Эти ощущения связаны с восприятием красоты.

Рассказывая об ощущениях, невозможно не говорить о чувствах — о любви, о дружбе... А когда затронуты чувства, невозможно обойтись без слез. Причиной страданий и скорби является ощущение потери. Переходя из одной сферы в другую, человек неизбежно что-то теряет, приобретая при этом *ощущение* потери.

Прежде всего, это — ощущение потери Храма, которое выражает ощущение потери возможности гарантированного перехода из сферы земной жизни, пребывание в которой уже само по себе является результатом утраты человеком бессмертия, в иную, высшую сферу (только пророк Элиягу сохраняет эту возможность переходить туда и обратно).

Еврейская традиция общения с высшей реальностью есть традиция создания и передачи особого рода ощущений — вкусовых, зрительных, слуховых. Передача смысла осуществляется как передача ощущения. Заповедь — всегда не только заповедь что-то делать или не делать определенным способом, но также — заповедь воспринимать, ощущать определенным способом. Ощущать утрату, потерю можно по-разному. И разное можно ощущать (или, наоборот, не ощущать) как потерю. Грех — это потеря и поэтому — зло (первородный грех привел к потере человеком бессмертия из-за желания ощутить вкус плода с запретного дерева). Греховное ощущение возникает в результате запретного действия. Мудрец же должен ощущать грех, не совершая его. То, что происходит с мудрецами в рассказах Агады, не является грехом, но при этом дает им *ощущение* совершения греха. Чтобы ощутить грех, необходимо ощутить смерть, ибо смерть — это абсолютная потеря. Абсолютная потеря есть утрата всех жизненных ощущений. Вот почему тяжело заболевший и думающий о смерти р. Эльзар, ученик красавца р. Йоханана, плачет — из-за мысли об утрате возможности воспринимать телесную, т. е. осязаемую красоту своего учителя, красоту, которую может ощущать только живущий в этом мире, в мире телесных ощущений. Красота в этом рассказе — символ природных ощущений, ведь красота существует только в ощущениях. Утрата ощущения красоты — символ утраты ощущений вообще, и поэтому — символ смерти. Вот почему изучающий Тору, стремящийся к бессмертию, стремится получить ощущение, которое невозможно утратить, бессмертное ощущение, а потеря ощущений, смерть, им связывается с *недостаточным* изучением Торы, вот почему он стремится передать, сообщить это ощущение своим ученикам, тем самым сделав его традицией, — с тем, чтобы оно не было утрачено с его уходом. И вот почему слова заболевшего и думающего о своей смерти и о красоте своего учителя р. Элизера — это обращенная к учителю просьба о последнем, и самом важном, уроке (и, поскольку урок этот

до сих пор дан не был, это — еще и обвинение учителя учеником в своем болезненном и немощном состоянии, и реплика р. Йоханана: «Так ведь учили же», — в этом контексте звучит не очень убедительно) и в то же время — урок, преподаанный учеником своему учителю: учитель ответствен за жизнь и смерть своих учеников, ведь учение — это и есть жизнь.

Ростислав Дымерец

JOSHUA SHANES **Diaspora Nationalism and Jewish Identity
in Habsburg Galicia**

New York: Cambridge University Press, 2012. 317 p.

ISBN 978-1-107-01424-4

Сучасний — модерний або постмодерний — світ є продуктом революційної епохи, коли ламалося й перетворювалося традиційне суспільство, — епохи, котра в Центрально-Східній Європі протягнулась і на «довге ХІХ століття» (1789–1914 рр.), і на «коротке ХХ століття» (1914–1991 рр.). Поява модерних націй на місці традиційних етноконфесійних/етносоціальних спільнот залишається важливою проблемою сучасної історіографії. «Звідки беруться і як народжуються нації?» — таке питання ставлять перед собою фахівці з Nation and Nationalism Studies — історії й теорії нації та націоналізму. Особливо цікавими для істориків можуть бути процеси єврейського націєтворення, коли євреї інтегрувалися до модерного суспільства, здійснивши, так би мовити, новочасний вихід із традиційного світу єврейських містечок. Одним із центрів єврейського населення в Центрально-Східній Європі була австрійська Галичина, де на зламі ХІХ–ХХ ст. з'явилася, за висловом Йонатана Френкеля, «єврейська політика»¹. Монографія американського історика Джошуа Шейнза «Діаспорний націоналізм і єврейська ідентичність у габсбурзькій Галичині» присвячена початку єврейського націєтворення й появи єврейського націоналізму в Галичині кінця ХІХ — початку ХХ ст.

Вступний розділ книги відкриває розгляд заголовного поняття — «діаспорного націоналізму» (с. 1–15). В історіографії, насамперед у працях істориків-сіоністів, «діаспорний націоналізм» називають єврейські ідеології та рухи, що конкурували із сіонізмом. Цей націоналізм проголошував своєю метою розбудову єврейського життя «тут і тепер», а не в майбутньому на Землі Ізраїлю. Однак автор підкреслює, що до створення держави Ізраїль у 1948 р. сіонізм теж був таким «діаспорним націоналізмом», позаяк існував серед діаспорного єврейства та ставив перед собою «діаспорні» завдання (с. 5). Така точка зору дозволяє не протиставляти єврейських націоналістів сіоністської й несіоністської орієнта-

¹ Термін «єврейська політика» застосовано в заголовках трьох нарисів зі збірника статей ізраїльського історика: Jonathan Frankel, *Crisis, Revolution and the Russian Jews* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009), 15–71.