



*Русское общество
друзей Еврейского университета
в Иерусалиме*

Shlomo PINES

Judaism, Christianity, Islam

Paradigms of Interaction

Selected studies

Edited by

Uri Gershovich and Serge Ruzer

«Gesharim»



Jerusalem

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

ШЛОМО ПИНЕС

Иудаизм, христианство, ислам

Парадигмы взаимовлияния

Избранные исследования

Под редакцией

Ури Гершовича и Сергея Рузера

«Мосты культуры»



Москва

Редакционный совет**Editorial board**

Израэль Барталь (председатель)	Israel Bartal (chair)
Мордехай Альтшулер	Mordechai Altshuler
Йом Тов Ассис	Yom Tov Assis
Михаил Бейзер	Michael Beizer
Йоханан Бройер	Yochanan Breuer
Олег Будницкий	Oleg Budnitski
Ури Гершович	Uri Gershovich
Михаил Гринберг	Michael Greenberg
Моше Идель	Moshe Idel
Рашид Капланов	Rashid Kaplanov
Аркадий Ковельман	Arkady Kovelman
Зоя Копельман	Zoya Kopelman
Вольф Москович	Wolf Moskovich
Виктория Мочалова	Victoria Mochalova
Моше Навон	Moshe Navon
Александр Рофе	Alexander Rofe
Сергей Рuzер	Serge Ruzer
Михаил Рыжик	Michael Ryzhik
Евгений Сатановский	Evgueni Satanovski
Дмитрий Сегал	Dmitri Segal
Сергей Тищенко	Sergei Tischenko
Дмитрий Фролов	Dmitri Frolov
Зеев Ханин	Zeev Khanin
Авидгор Шинан	Avigdor Shinan
Михаил Шнейдер	Michael Schneider
Шауль Штампфер	Shaul Stampfer
Зеев Элькин	Zeev Elkin
Дмитрий Эльяшевич	Dmitri Elyashevich
Алек Эпштейн	Alek Epstein

Главные редакторы**Editors-in-Chief**

Александр Кулик
Илья Лурье

Alexander Kulik
Ilia Lurie

Издатель**Publisher**

Михаил Гринберг

Michael Greenberg

האוניברסיטה העברית בירושלים

The Hebrew University of
Jerusalem

Institute of Jewish Studies

International Center
for University Teaching
of Jewish Civilization

CHAIS CENTER
for Jewish Studies in Russian

ЦЕНТР ЧЕЙЗА
по развитию иудаики на
русском языке

עמותת גשרי תרבות

«Gishrei Tarbut» Association

Ассоциация
«Мосты культуры»

«GESHARIM»
Publishing House

Издательство «ГЕШАРИМ»

Совместный издательский проект
BIBLIOTHECA JUDAICA

серия

«СОВРЕМЕННЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ»

Шломо Пинес

Shlomo Pines

Иудаизм, христианство, ислам:
ПАРАДИГМЫ ВЗАИМОВЛИЯНИЯ
Избранные исследования

JUDAISM, CHRISTIANITY, ISLAM:
PARADIGMS OF INTERACTION
Selected studies

Под редакцией
Ури Гершовича и Сергея Рузера

Edited by
Uri Gershovich and Serge Ruzer

Переводчики:
С. Копелян, Е. Рохлина, С. Рузер, Е. Федотова

*Книга издана при поддержке
Мемориального фонда профессора Ш. Пинеса
(The Shlomo Pines Society), Иерусалим*

Издатель *М. Гринберг*

Зав. редакцией *И. Аблина (Москва)
О. Константинова (Иерусалим)*

Художественное
оформление *П. Адамова*
Компьютерная верстка *И. Пичугин*
Корректор *И. Любавина*

Мосты культуры, Москва
Тел.: (495)792-3856
Факс: (499) 270-3479
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel./fax: (972)-2-624-2527
Fax: (972)-2-624-2505
e-mail: house@gesharim.org

www.gesharim.org



AMERICAN JEWISH JOINT
DISTRIBUTION COMMITTEE

ДЖОЙНТ

ISBN 978-5-93273-297-0

- © The Shlomo Pines Society
- © Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке. Еврейский университет в Иерусалиме
- © Мосты культуры/Гешарим, 2009

Содержание

Предисловие	7
Из тьмы – к великому свету	15
О метаморфозах понятия «свобода»	26
Иудеохристиане первых веков в свете нового источника	41
Бог, слава Божья и ангелы согласно теологическому подходу, засвидетельствованному во II в. н. э.	127
Иудеохристианские материалы в еврейском трактате, написанном на арабском языке	144
Некоторые черты христианских богословских работ в соотношении с мусульманским каламом и еврейской религиозно-философской мыслью	175
Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, Ибн Бадже и Маймониду	192
Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников	232
Богословско-политический трактат Спинозы, Маймонид и Кант	299
Свобода и истина у Ницше	360

Предисловие

Впервые вниманию русскоязычного читателя предлагаются избранные исследования выдающегося израильского ученого Шломо (Соломона Меировича) Пинеса (1908–1990). Пинес, начинавший свой путь в науке как исследователь арабской философии и иудео-арабистики, был впоследствии также автором основополагающих работ в области еврейской религиозно-философской мысли, христианской теологии, иранистики, истории науки и литературы. В англоязычном мире он в свое время приобрел широкую известность публикацией ставшего классическим аннотированного перевода «Путеводителя растерянных» Маймонида. В последние два с половиной десятилетия жизни исследования Пинеса были в значительной степени связаны с историей еврейско-христианской общины первых веков новой эры, следы мировоззрения которой, по его мнению, можно обнаружить еще в полемических сочинениях Средневековья. К тому же периоду относится публикация его большой работы о «Книге Творения» (*Сефер Йецира*) и ряда важных статей, посвященных истории понятий «свобода» и «освобождение».

В своих исследованиях Пинес вскрывал подспудные связи между различными культурами, взаимовлияния в сфере религии и духа. Уже в своей диссертации он выявил индийскую составляющую средневекового арабского атомизма. Спрошенный в одном из редких данных им интервью о механизме подобного «выявления сокрытого», Пинес указал на некую первоначальную интуицию как на сущностную отправную точку научного исследования, после которой все последующее есть всего лишь необходимое «оформление» в соответствии с существующими правилами академической игры. В то время как подобного рода общая установка вызывает в памяти Карла Поппера, в случае Пинеса необходимой предпосылкой, обеспечивающей принципиальную возможность такого «укола» компаративистской интуиции, было владение широким спектром древних языков: от греческого и латыни через древнееврейский, арамейский и сирийский на восток к арабскому, фарси и

санскриту. В контексте выхода перевода его трудов на русский язык следует, разумеется, добавить к этому списку и старославянский.

Исключительная академическая и личная репутация Пинеса была в значительной степени обусловлена тем, что он был одним из последних энциклопедистов в век торжествующей специализации, ученым, получившим, что называется, настоящее европейское образование – в той самой Европе, что еще существовала до Второй мировой войны. Недаром его называли человеком-университетом. Впрочем, в данном случае речь вовсе не идет о некоей европейской идиллии, но об образовании скитальца – жизненные обстоятельства заставили Пинеса сменить несколько европейских университетов. Следует также отметить, что некоторых из его почитателей особо привлекало то, что, уже будучи членом Академии, лауреатом Премии Израиля, одним из столпов Иерусалимского университета, он продолжал скептически относиться к получившим одобрение социума иерархиям, оставался человеком до крайности, вызывающе «не истеблишментским». Стоял на этом спокойно, без аффектации, но непреклонно.

И все же, пожалуй, наиболее важным фактором «феномена Пинеса» был уже упомянутый упор, сделанный ученым на глубинные связи между сопредельными культурами, на, если угодно, неизбывную межконфессиональную диалогичность религиозно-философского дискурса в различных его нервных узлах: иудаизм – христианство, еврейско-арабская философская мысль – христианская схоластика, и так вплоть до Спинозы – Канта – Ницше. Именно систематический подрыв мифа об автономном, «герметичном» существовании, так сказать, внеисторических мировоззренческих «сущностей» – греко-римского видения мира, иудаизма, христианства, мусульманства и т.д. – и упор на «интертекстуальность» принадлежащих к одному ареалу культур превратили Пинеса в человека, без которого невозможно представить интеллектуальный ландшафт израильской гуманитарной науки. Мы полагаем, что эти особенности присущего Пинесу исследовательского подхода – равно как и стоящей за ним мировоззренческой интуиции – не оставят равнодушным и русскоязычного читателя.

Шломо Пинес родился в 1908 году в Париже, где его отец заканчивал тогда работу над докторатом, посвященным истории литературы на языке идиш. Вскоре семья вернулась в Россию, и ранние детские годы Шломо провел в Риге и Архангельске. В 1919 г. Пинесы эмигрировали в Европу и осели вначале в Лондоне. О Лондоне Шломо впоследствии говорил как о нереализованном шансе обрести столь важный для последующей жизни «якорь детской нормальности». Это из Лондона семнадцатилетним юношей

он отправился в произведшее на него столь большое впечатление трехнедельное путешествие по тогдашней подмандатной Палестине. Потом – Германия, Швейцария, Гейдельбергский, Женевский, Берлинский университеты, в последнем из которых он в 1934 году – не самое удачное для еврея время – защищает докторат. Однако уже с начала тридцатых Пинес обосновывается во Франции, откуда перед самым немецким вторжением вместе с женой Фанни и маленьким сыном отплывает в Палестину.

Он приехал европейцем, на глазах которого рухнула Европа. Им долго было нелегко, и их не миновал период эмигрантского дискомфорта и отчужденности. Это уже потом Пинес стал неотъемлемой принадлежностью Иерусалима, знаменитостью посвященных, более того, человеком, знакомство с которым лестно значительным персонам.

Он остался европейцем, человеком мира, космополитом. Европейцем, который вел дневник по-французски. Человеком мира, который, говоря «мы», имел в виду Израиль. Космополитом, для которого такой важной оказалась встреча с новой русской иммиграцией в Израиле. Он стал старшим другом и покровителем многих интеллектуалов – выходцев из России волны 1970–1980-х. Парадоксальным образом он искал в общении с ними свои собственные корни, видя в них посланцев того, некогда утраченного мира. По наблюдению его жены, уроженки Швейцарии, на каждом из более чем двадцати языков, на которых он свободно изъяснялся (а читал-то на сорока шести), он говорил с русским акцентом.

* * *

Как уже отмечалось, диссертация Ш. Пинеса, законченная в Берлинском университете в 1934 году, была посвящена атомистической теории в исламской мысли. Также и в первый период его интенсивной научной деятельности в Израиле – начиная с 50-х годов прошлого столетия, когда он был приглашен на работу в Иерусалимский университет, и вплоть до середины 60-х – большая часть его научных работ была посвящена средневековым философским и научным текстам, написанным на арабском языке. В середине 60-х ученый опубликовал ряд исследований о еврейских мыслителях, писавших на иврите в Западной Европе в тот период, когда там господствовала латынь. А позднее (70–80-е годы), помимо собственно религиоведческих штудий, занимался исследованием творчества мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени (от Йехуды Абраванеля до Франца Розенцвейга). Исследования в области еврейской религиозно-философской мысли представляют

собой один из смысловых центров настоящего сборника, в котором они представлены четырьмя работами (статьи 6–9).

Как уже говорилось, Пинес отказывался принимать абстрактное, «эссенциалистское» понятие еврейской культуры как некоего по сути автономного организма. Следующее характерное высказывание показывает, насколько важным был для него более широкий культурный контекст:

Я утверждаю, что совершенно неоправданным является рассмотрение еврейской культуры в отрыве от мусульманской, европейской и других сопредельных культур [в зависимости от периода. – *Ред.*]. Действительно, еврейская культура существовала задолго до европейской и до арабской... Отсюда – соблазн подчеркивать ее непрерывность... Но вместе с тем, по моему мнению, эту непрерывность... следует рассматривать не как данность, а как требующую исследования проблему...¹

Эта общая установка отразилась и на подходе Пинеса к исследованию еврейской мысли. Задачей первостепенной важности он считал рассмотрение интеллектуального контекста творчества того или иного мыслителя. Суть этого подхода может быть проиллюстрирована на примере включенной в данный сборник статьи об учении Хасдая Крескаса, который предстает не только критиком предшествовавших еврейских философов, последователей Маймонида, но и выдающимся представителем позднесcholастической мысли. Иными словами, Пинес, в отличие от многих крупных исследователей, отказывается рассматривать историю развития еврейской мысли исключительно в разрезе столкновения двух традиций – религиозной (иудейской) и философской, восходящей к грекам². С точки зрения Пинеса, подобный обобщенный подход не дает возможности рассмотреть в должной полноте особенности конкретных явлений и тонкие черты интеллектуально-духовной оснастки, характерные для мыслителей, творивших в разные периоды и в различных регионах под влиянием тех или иных современных им философских школ и направлений.

Интерес к конкретным явлениям и нарочитый отказ от обобщающих глобальных теорий – научное кредо Пинеса – характерен и для его исследований еврейской мысли. Практически в каждой своей работе он стремился «развенчать» какой-либо устоявшийся и общепринятый в науке тезис. Как он это сам вызывающе формулировал, «наука должна быть деструктивной». Это, в особенности в сочетании с привлечением для объяснения феноменов еврейской религиозной культуры – а, впрочем, и феноменов других культур –

«внеположных» им школ и традиций, нередко провоцировало плодотворные научные дискуссии, а порой и страстную реакцию отторжения.

Вторым тематическим центром тома являются исследования, посвященные истории ранней иудеохристианской мысли и, косвенно, вопросу о возможном продолжении существования иудеохристианского движения вплоть до раннего Средневековья (статьи 3–5). Яркой особенностью этих исследований Пинеса является попытка выявить следы иудеохристианского мировоззрения в текстах, далеко отстоящих по времени от первых веков новой эры – периода, который обычно полагается историческими рамками существования на периферии раннего христианства разнообразных иудеохристианских групп. Речь идет о мусульманских сочинениях, содержащих антихристианскую полемику, в которой Пинесу удается выявить аргументы и обвинения против христиан, плохо вяжущиеся с мусульманскими полемическими стратегиями. Объяснение этому феномену исследователь видит в предполагаемом (некритическом) использовании мусульманскими авторами традиций – и текстов – иудеохристианского происхождения, содержавших характерную для этого движения критику исторического (=нееврейского) христианства. С точки зрения ученого наличие и доступность упомянутых текстов в период раннего Средневековья могут указывать на продолжающееся существование иудеохристианских групп. Такого рода «подрыв» установки на непосредственный исторический контекст и готовность предпринять историческую реконструкцию на основании далеко отстоящих по времени косвенных литературных свидетельств заслуженно воспринимались как дерзновение, а некоторыми и жестко критиковались. Отметим, что в следующем поколении исследователей у этого метода (т. н. метод *longue durée*) нашлись свои яркие сторонники.

В дополнение к двум указанным тематическим центрам сборника в нем затрагиваются и другие темы, такие как взаимодействие греко-римских, эллинистических и палестинских еврейских, а также раннехристианских традиций (статьи 1 и 2) или определенные тенденции ранней мистики (статья 4). Не претендуя на исчерпывающую картину, мы надеемся, что такого рода тематический разброс даст русскоязычному читателю некоторое представление об исследовательском наследии Шломо Пинеса.

Два материала сборника, приводимые в сокращенном переводе, посвящены понятию «свободы» и производному от него понятию «освобождения» (статьи 2 и 10). Если первый по своему формату является академическим исследованием, то второй ближе к эссе – в отличие от остальных вошедших в сборник текстов они прежде

уже публиковались по-русски. Мы считали важным включить их в предлагаемую читателю книгу в силу того, что тема свободы – здесь являющаяся предметом историко-феноменологического анализа – имела центральное, можно сказать, интимное значение для Пинеса как личности. Тема эта, в молодости связанная для него в значительной мере с фигурой Ницше, а впоследствии в первую очередь с Достоевским, занимала Пинеса на протяжении всей его сознательной жизни. Недаром на его могильной плите высечены в переводе на иврит слова Спинозы: «Ни о чем так мало не думает свободный человек, как о смерти».

* * *

Имена переводчиков и их консультантов, внесших вклад в весьма нелегкое здесь дело перевода, появляются в соответствующих местах в книге, и труд их, полагаем, будет по достоинству оценен читателем. Мы же пользуемся возможностью поблагодарить координатора проекта от Центра Чейза Илью Лурье, профессионализм и коллегиальность которого позволили решить немало возникавших при работе над книгой проблем. Мы также особо благодарны Ури Пинесу за продолжающийся диалог, многое прояснивший в подспудной логике как исследовательского метода, так и биографии его отца. При всей условности дат и неуместности «юбилейного», когда речь идет о Шломо Пинесе, мы рады тому, что нам удалось закончить работу над сборником в год столетия со дня его рождения.

Ури Гершович, Сергей Рузер
Декабрь 2008 года, Иерусалим

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Pines S. Ben mahshevet Israel le-mahshevet ha-amim* (Еврейская мысль и мысль народов мира). Jerusalem, 1977. P. 16.
2. См.: *Harvey Z. Al profesor Shlomo Pines we-gishato le-mahshevet Israel* (О профессоре Шломо Пинесе и его подходе к исследованию еврейской религиозно-философской мысли) // *Mehqare Yerushalayim be-mahshevet Israel*. 1988. № 7. P. 10–11.



Из тьмы – к великому свету

В своей весьма интересной статье, посвященной пасхальной проповеди христианского автора II в. Мелитона Сардийского¹, Е. Вернер главным образом обсуждает связь между определенным пассажем проповеди (строки 651 ff) и традиционной христианской молитвой, в различных формулировках присутствующей в чине пасхального цикла богослужений ряда церквей (напр., *Improperia* Великой пятницы в Римско-католической церкви)². Молитва эта содержит упреки израильтянам: Бог обвиняет их в отсутствии благодарности за те многочисленные чудеса (перечисляемые в тексте одно за другим), которые он совершил для Израиля во время Исхода из Египта и странствия по пустыни. Вернер видит в упомянутом пассаже проповеди Мелитона главный источник традиции *Improperia*; по его мнению, и пассаж, и молитва представляют собой антиеврейскую пародию на гимн из *Пасхальной агады*, называемый по его рефрену *Dayuenu* («Было бы нам достаточно»). Речь идет о благодарственном гимне, который начинается словами: «Как много благодеяний оказал нам Всевышний!»; далее перечисляются пятнадцать последовательных стадий освобождения евреев из египетского рабства и вхождения их в Землю обетованную. К этому предположению Вернера я еще вернусь в конце, но прежде я хотел бы рассмотреть некоторые другие его соображения.

Вернер продемонстрировал (с. 209), что один из пассажей *Пасхальной агады* – *Left-khakh* – имеет очевидные параллели в

Статья была первоначально опубликована на иврите в юбилейном сборнике в честь проф. Ш. Халкина (Иерусалим: изд. Магнес, 1973) под названием «Me-afela le-or gadol». Публикуемый здесь перевод сделан с адаптированной английской версии статьи: Pines S. From Darkness into Great Light // Studies in the history of religion. The Collected Works of Shlomo Pines / ed. by Guy G. Stroumsa. Jerusalem, 1996. P. 3–10.

проповеди Мелитона. Там, в частности, говорится: «Он вывел нас из рабства на свободу, из скорби – к радости, из траура – к празднику, из тьмы – к великому свету, из порабощения – к свободе (или: освобождению)»³. Параллельное место проповеди Мелитона (1.489–493) в переводе с греческого звучит так: «Сей есть выведший нас из рабства в свободу, из тьмы – к свету, из смерти – в жизнь, из тирании – к вечному царству».

Из четырех упоминаемых здесь переходов лишь один не имеет параллели в *Пасхальной агаде* – переход от смерти к жизни. Оборот Мелитона «из тирании – к вечному царству», вероятно, соответствует фразе *Агады* «из порабощения – к свободе (освобождению)». Сходство двух пассажей, судя по всему, не случайно. Здесь возникает проблема, представляющаяся даже более острой, если принять во внимание наличие дополнительных свидетельств, насколько мне известно, еще никем не рассмотренных в данном контексте. В основном свидетельства эти содержатся в *Истории Иосифа и Асенеф* – сочинении, написанном по-гречески (или сохранившем на этом языке), которое, по мнению М. Филоненко⁴ и др., имеет иудео-эллинистическое происхождение; относительно даты его создания ведутся дискуссии. Филоненко считает, что *История Иосифа и Асенеф* появилась в Египте незадолго до еврейского восстания 115 г. н.э., однако некоторые ученые относят ее к I в. до н.э.; есть и другие предположения.

По ходу сюжета Иосиф обращается к Всевышнему с молитвой, прося для Асенеф божественного руководства, которое направляло бы ее к истине и благословиению (8.10, pp.156–158, по изданию Филоненко): «О Господи, Бог отца моего Израиля, Всевышний, Всемогущий, дарующий жизнь всему живущему, призывающий выйти из тьмы к свету, от заблуждений – к истине, от смерти – к жизни. Ты сам, о Господи, сохрани в живых девицу сию и благослови ее». Здесь перечислены три перехода от прискорбного состояния к состоянию радостному, два из которых мы находим и у Мелитона: от тьмы – к свету⁵ и от смерти – к жизни. *Пасхальная агада* упоминает лишь один из упомянутых Мелитоном «исходов»: от тьмы – к свету. Обращаясь к ангелу, который принес ей хорошие вести, Асенеф также говорит о выходе из тьмы на свет: «Благословен Господь Бог, пославший тебя к нам, чтобы вывести нас из тьмы и привести к свету».

Трудно предположить, чтобы между пассажем из проповеди Мелитона и молитвой Иосифа не было никакой связи. Однако в

то время как сказанное в проповеди (и в *Пасхальной агаде*) относится к Исходу из Египта, молитва Иосифа касается спасения одной-единственной души. Филоненко даже предположил, что эта молитва когда-то являлась частью ритуала приема в общину Израиля прозелитов-*герим*. Данные, которыми мы располагаем, недостаточны для того, чтобы с определенностью заключить, соотносилась ли изначально молитва, являющаяся общим источником трех упомянутых текстов, с судьбой индивидуума и лишь впоследствии была перенесена на судьбу народа в целом, или наоборот. Нет у нас также возможности решить, определяется ли сродство трех пассажей влиянием эллинистической иудейской литературы на текст *Пасхальной агады* – или наоборот. [Вернер, не рассматривавший в данном контексте молитву Иосифа, полагает, что такая возможность имеется.]

Обратимся теперь к другой проблеме. В пасхальной проповеди Мелитона казнь первенцев приписана ангелу-губителю: «Когда агнец был заклан... ангел пришел поразить Египет... в одну ночь, поразив его, сверг его в траур по первенцам его. Ибо когда ангел проходил среди израильтян, он видел, что они отмечены кровью агнца, и тогда обратился в сторону египтян и поразил жестоковывного фараона» (16–17, 1.100–115, с. 68; рус. пер. Говорун, с. 40–41). «Египет окружил фараона подобно траурной одежде... это было убранство, в которое праведный ангел облек непреклонного фараона» (20, 1.135–139, с. 70). «Рыщущая смерть поглощала первенцев Египта по повелению ангела» (23, 1.160–161, с. 72).

На основании сходства некоторых деталей принято думать, что описание казни первенцев у Мелитона носит на себе следы влияния соответствующего пассажа Премудрости Соломоновой (гл. 17, 18). Однако одна очень важная деталь в этих двух текстах различается: Мелитон, как мы видели, приписывает поражение первенцев ангелу-губителю, в то время как согласно Прем. Сол 18:15 погибель пришла от «Твоего (Божьего) всемогущего слова». Вернер полагает (с. 204), что Мелитон отклонился здесь от Премудрости потому, что не хотел связывать убийство с именем Иисуса [идентифицируемым христианской традицией с Логосом, словом Божьим]. Однако мне представляется маловероятным, чтобы христианский писатель, не опираясь на какую-либо традицию, отнес на счет ангела-губителя деяние, которое, согласно тексту, служившему для него источником, совершил Логос. На самом деле, подобная традиция касательно роли ангела-посланника действительно

существовала и до Мелитона. В труде Филона *Вопросы и ответы на Исход* говорится – со ссылкой на истребление первенцев, – что и гибель, и разорение были вызваны действиями посланцев (или посредников), но не самого Царя, Господа Всевышнего⁶.

Как известно, в *Пасхальной агаде* содержится иное мнение на сей счет: «Он вывел нас из Египта, не посредством ангела, не посредством серафима и не через посланца, но Сам, Пресвятой, благословен Он, во славе Своей, соделал сие...» «Я пройду по земле Египетской, Я, а не ангел, Я поражу всякого первенца – Я, а не серафим, и над всеми богами египтян совершу суды – Я, а не посланец»⁷. Согласно изысканиям Л. Гинцберга, в большинстве древних источников (т.е. еврейских и арамейских, но не греческих) представлена точка зрения, по которой убийство первенцев и освобождение Израиля из египетского рабства совершено непосредственно самим Богом, тогда как в более поздней литературе можно найти другой взгляд, в соответствии с которым первенцев умервщлял ангел⁸. По мнению Л. Финкельштейна, рассмотренный пассаж из *Пасхальной агады* является полемическим выпадом против верований, связанных с убеждением, что ангелы играют роль посредников между Богом и Его творением, – подобного рода представления чрезвычайно распространились в период Второго храма⁹. Предположение о полемическом характере пассажа из *Агады* кажется мне в основе своей вполне убедительным: иначе трудно объяснить, почему в нем так настойчиво подчеркивается, что все деяния совершал не ангел, а сам Бог. Однако, судя по имеющимся в нашем распоряжении свидетельствам, к мнению Финкельштейна следует добавить важное уточнение: в ранний период, о котором идет речь, убеждение, что первенцев поражал ангел, было распространено главным образом, если не исключительно, среди эллинистических евреев. Поэтому есть определенные основания для предположения, что данный пассаж был добавлен к *Агаде*, дабы противостоять взгляду, распространенному именно среди грекоязычных евреев и представленному в текстах, имевших хождение в их среде. Учитывая, что в Премудрости Соломоновой убийство первенцев приписано Логосу, можно привлечь то же предположение – полемика с взглядами «западного еврейства» – и для объяснения того факта, что в *Сидуре* (молитвеннике) р. Саадии Гаона, а также в текстах из Каирской генизы к словам «не посредством ангела, и не посредством серафима» добавлено «и не посредством слова»¹⁰. Я думаю, нет нужды, а мо-

жет быть, и оснований усматривать в этом добавлении полемику именно с христианским учением о Логосе.

Если текст *Агады* – в том его аспекте, который мы рассматриваем здесь – действительно оформился в борьбе с еврейскими эллинистическими тенденциями, то это говорит в пользу возможности влияния грекоязычных параллелей и на фрагмент *Lefi-khakh* (см. выше). Тем самым получает обоснование предположение, что гимн *Daууени* был составлен в рамках полемики с гипотетической еврейской традицией, христианизированную версию которой мы находим в проповеди Мелитона. Согласно этой гипотетической еврейской традиции, Бог упрекает израильтян за то, что они ропщут несмотря на все благодеяния, которые он им оказал, – благодеяния, которые он и перечисляет одно за другим.

Подводя итог, можно сказать, что Вернер прав, когда указывает на параллели между определенными пассажами *Пасхальной агады*, с одной стороны, и проповеди Мелитона – с другой. Но он основывается на предположении – по его мнению, бесспорном, – что речь здесь могла идти только об одной траектории влияния: от традиции, зафиксированной в *Агаде*, к Мелитону. Однако рассмотрение – в дополнение к проповеди Мелитона – таких эллинистических источников, как фрагмент из *Истории Иосифа и Асенеф*, а также анализ спектра противоречивых мнений относительно того, кто же на самом деле погубил первенцев Египта, изложенных в *Агаде*, у Филона, в Премудрости Соломоновой и в проповеди того же Мелитона, приводят нас к заключению, что, возможно (а относительно поражения первенцев – даже вероятно), речь идет о влиянии, оказанном на *Пасхальную агаду* определенными еврейскими эллинистическими текстами, – влиянии, выразившемся либо в усвоении определенных направлений мысли, либо, наоборот, в полемическом их отвержении.

Эту возможность тоже следует иметь в виду, когда мы – вместе с Вернером – отмечаем связь между гимном *Daууени* из *Пасхальной агады* и параллельным (и одновременно ему противоречащим) пассажем из пасхальной проповеди Мелитона, о чем шла речь в начале настоящей статьи. Не исключено, что сравнение с эллинистическими текстами приведет к принятию сходного объяснения и в отношении некоторых других ранних традиций, зафиксированных в *Пасхальной агаде*.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Текст находится в *Perler O. Meliton de Sardes. Sur la Paque et fragments. Sources Chretiennes. Paris, 1966.* Существует русский перевод: *Святитель Мелитон Сардийский. О Пасхе (Предисл., перев. и комм. С. Говоруна). Киев, 1998. – Прим. перев.*
2. *Werner E. Melito of Sardis, the First Poet of Deicide // HUCA. 1966. № 37. P. 191–210.*
3. Ср. *Goldschmidt D. Haggadah shel Pesach we-toledoteha (Пасхальная агада: история ее формирования). Jerusalem, 1960. P. 126.*
4. *Philonenko M. Joseph et Aseneth. Leiden, 1968.*
5. Ср. Деян 26:17–18; Кол 1:12–14. См. также 1 Пет 2:9–10.
6. *Philo. Questions and Answers on Exodus // Supplements II (Loeb Classics). London; Cambridge, Mass., 1953. P. 32.*
7. Ср. Иерусалимский Талмуд, Санхедрин 2.1 [10а]; Хорайот 3.1 [47а].
8. *Ginzberg L. The Legends of the Jews, 7 vols. Philadelphia, 1967–1969. Vol. 5, P. 433ff.*
9. В оригинале статьи здесь нет отсылки, но, судя по всему, речь идет о соображениях, высказанных в книге *Finkelstein L. The Oldest Midrash: Pre-Rabbinic Ideals and Teaching in the Passover Haggadah. Cambridge, Mass., 1938. – Прим. ред.*
10. *Goldschmidt. Op. cit. P. 49.*

Дополнительное замечание
проф. Давида Флуссера

Еврейская *Improperia*

Важное исследование Пинеса проливает дополнительный свет на возможные связи между гимном *Dayuenu* из Пасхальной агады, пасхальной проповедью Мелитона Сардийского и молитвой *Improperia* («Упреки в недостойности») из католической службы Великой пятницы. Все три текста содержат список Божьих благодеяний, оказанных израильтянам со времени исхода из Египта и до вступления в страну Израиля. Для гимна *Dayuenu* характерна следующая литературная форма:

Сколь многочисленны права Вездесущего на нашу благодарность!

Если бы Он вывел нас из Египта, но не свершил над ними суда –
и этого было бы нам достаточно (*dayuenu*).

Если бы Он совершил над ними суд, но не над их богами –

и этого было бы нам достаточно.

И так далее. Поскольку в *Dayuenu* список Божьих благодеяний завершается упоминанием о возведении храма, ученые справедливо полагают, что этот гимн был создан до разрушения Храма в 70 г. н.э.

В проповеди Мелитона список благодеяний появляется в контексте антииудейской полемики: Израиль, отвергший и убивший Мессию-Христа, уже и до того неоднократно выказывал неблагодарность Богу, удостоившему его столь великих даров в дни Исхода из Египта. Сходный мотив появляется и в *Improperia*, где описание благодеяний, оказанных Богом Израилю при Исходе и вступлении в Землю обетованную, противопоставлено обличению евреев, мучавших и распявших Христа¹. Есть и еще один христианский источник, где дважды появляются сходные перечисления Божьих милостей, оказанных Израилю, – *Дидаскалия*. И хотя здесь этот список так-

же приводится для доказательства испорченности израильтян, но в противоположность проповеди Мелитона и молитве *Improperia* в *Дидаскалии* для демонстрации злобности иудеев используется не тезис об отвержении ими Христа, а указание на их неблагодарность по отношению к Богу и Моисею. Заметим, что такое противопоставление Божьей милости и грехов Израиля вовсе не является специфически христианским или «антисемитским»²: оно вполне соответствует склонности самой еврейской традиции противопоставлять грешность Израиля благодати Бога – в рамках педагогического приема, который призван подвигнуть общину к раскаянию. В таком случае можем ли мы принять здесь предположение Пинеса о том, что существовала еврейская параллель к гимну *Daууени*, в которой Божьи благословения, данные Израилю в период от Исхода до вступления в Землю обетованную, сопоставлялись с грехами израильтян за тот же период? Иными словами, существовала ли еврейская *Improperia*, содержание которой отразилось в антииудейской *Improperia* католической службы Великой пятницы?

Проницательная интуиция Пинеса полностью подтверждается: такой текст существует, более того, его форма соответствует тому самому образцу, которому следуют его христианские параллели. Речь идет о гимне, который читают по ашкеназскому ритуалу Девятого ава, то есть в день, когда вспоминают о разрушении Первого и Второго иерусалимских храмов³. Автор гимна – Калир, последний великий наследник древней традиции *пьюта*. Он жил в Сирии или Палестине в период, предшествовавший исламским завоеваниям этих земель, – вероятно, в VI или VII в. Как католическая *Improperia*, так и поэма Калира содержат по двенадцать стрóf; в обоих текстах в каждой строфе за восхвалением Бога следует упоминание грехов Израиля. В поэме Калира хвала Богу в начале каждой строфы начинается словами: «У Тебя, Господи, праведность», обличение Израиля – словами «мы же пристыжены» (см. Дан 9:7). Таким образом, в первой строфе мы читаем: «У Тебя, Господи, праведность – в знамениях, которые Ты чудесно являл нам от древности и донныне; мы же пристыжены – потому что не выдержали испытаний и стали отвратительны для Тебя». Во второй строфе Бог, избирающий себе «народ из среды других», противопоставляется Израилю, который подражает языческим обычаям (обычаям других). В третьей строфе автор сравнивает спасение израильтян от египетского ига с их бунтом против Всевышнего у Черного моря.

В четвертой строфе восхваляется Бог, сказавший Израилю: «Ты – мой свидетель, и Я – Бог», но проклиняется Израиль, который сказал Аарону: «Встань, сделай нам богов». Согласно пятой строфе, Бог дал израильтянам манну, а они в тот же день принесли ее в жертву Золотому тельцу. В шестой строфе противопоставляются Божье попечение об Израиле (манна, источник, бьющий из скалы, облачный столп) и ропот израильтян. В седьмой строфе сказано: «Мы ни в чем не нуждались в пустыне» – но несмотря на это израильтяне гневили Бога у Ливны, Асирофа и Ди-Захава. В восьмой строфе автор превозносит Бога за поражение «Сигона, и Ога, и царей ханаанских» и в то же время осуждает израильтян за Ахана. В девятой строфе говорится о том, что Бог посылал Израилю судей, но Миха все равно сделал идола. Десятая строфа читается таким образом: «У Тебя, Господи, праведность – ты воздвиг святилища твои в Силоме, Нове, Гивеоне и в Вечном храме (Иерусалимском), мы же пристыжены, ибо все святилища были разрушены по нашей вине». В одиннадцатой строфе автор благодарит Бога за сохранение евреев, которые существуют несмотря на разрушение Храма, и выражает надежду на то, что народ раскается. В двенадцатой строфе поэт восхваляет Бога за то, что он отсрочил разрушение Второго храма, завершая гимн молитвой Давида о восстановлении Храма.

Хотя структура двух последних строф не соответствует основному образцу, очевидно, что весь список Божьих благодеяний, который начинается с Исхода и завершается завоеванием Земли обетованной, укладывается в ту же рассмотренную выше схему. Характерно, что ссылка на возведение Храма присутствует в обоих еврейских источниках – *Давуени* и поэме Калира, но опущена во всех христианских параллелях⁴.

Без сомнения, все рассмотренные тексты, и еврейские, и христианские, зависимы от гимна *Давуени* из *Пасхальной агады* (или от очень близкого текста). Достаточно вероятно, что связь *Improperia* Калира с Девятым ава вторична – гимн этот, судя по всему, принадлежит к традиции еврейских *Improperia*, тексты которых до нас не дошли и которые первоначально были частью богослужения еврейской Пасхи (*Песаха*), лишь впоследствии будучи перенесены в богослужение Девятого ава. Произойти это могло потому, что они заканчивались упоминанием о постройке Храма (как *Давуени* и поэма Калира), и связь с Девятым ава подчеркивала, что Храм был разрушен именно по причине грехов Израиля. На изначаль-

ную принадлежность этих еврейских *Improperia* богослужению еврейской Пасхи косвенно указывает несомненный пасхальный контекст и проповеди Мелитона, и католической *Improperia*.

Из предыдущего становится ясным, что происхождение христианской молитвы *Improperia* – и, возможно, также определенных пассажей из пасхальной проповеди Мелитона – нельзя объяснить исключительно как полемическое антииудейское искажение *Dayuenu*; они основываются на еврейском прототипе, производным которого в более поздние времена явилась поэма Калира. Цепочку литературной зависимости можно реконструировать следующим образом: первоначальная форма – *Dayuenu*, в то время как следующая стадия связана с созданием еврейских *Improperia* (поздняя форма которых сохранена Калиром). В этих текстах, имевших уже по двенадцать строф (как позже католическая *Improperia* и гимн Калира), Божьи благодеяния Израилю за период от Исхода до вступления в Землю обетованную противопоставлены грехам Израиля.

Таким образом, автор христианской *Improperia* повторил еврейскую схему, с той разницей, что благодеяния Бога, оказанные им Израилю начиная от Исхода и кончая завоеванием Земли обетованной, он (автор) противопоставил не тем грехам израильтян, которые они совершили за тот же период, но их предполагаемой вине в осуждении и казни Иисуса. Христианская *Improperia* это далеко не единственный пример того, как еврейская самокритика преобразуется христианами в неистовые антиеврейские инвективы, в данном случае – в обвинение в богоубийстве.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Дидаскалия 6.3.1 и 6.16.6 (=Апост. постановления; по изд. Funk, Const. Apost. 6.3.1, с. 304–307 и 6.20.6, с. 350–353). Еще один список благодеяний в Апост. пост. 8.12.26, с. 504 не имеет существенного значения, т.к. взят, вероятно, из пассажа, указанного выше.
2. Следует отметить, что второй пассаж из *Дидаскалии* – это часть более крупного текста, происходящего из эбионитского источника.
3. Текст с английским переводом приводится в сборнике The Authorized Kinot for the Ninth Av / transl. and annot. by A. Rosenfeld. London, 5725–1965. P. 123f. Критическое издание с комментарием: *Goldschmidt D. Sefer ha-Qinot le-tish'ah be-av*. Jerusalem, 1972. P. 79f.

4. Упоминание о царстве Израиля есть в первом списке у Мелитона (с. 641; во втором списке отсутствует) и в христианской молитве *Impropetia*; остальные источники его не содержат. Вода, бьющая из скалы, и облачный столп упомянуты в христианских списках и у Калира, но не в *Daoueni* (хотя, вероятно, первоначально это упоминание там присутствовало). Небезынтересно, что уничтожение «царей ханаанских» появляется только в пиюте Калира и в *Impropetia*.

Перевод с английского Е.Я. Федотовой

О метаморфозах понятия «свобода»

Настоящая статья посвящена истории понятия «свобода», понятия, встречающегося в различных контекстах в еврейских, а затем и иудеохристианских источниках I в. н.э. Мы будем говорить об отличии смысла, вкладывавшегося в это понятие в еврейско-раннехристианском культурном ареале, от понимания «свободы» греками и римлянами, у которых, судя по всему, евреи это понятие и заимствовали. Мы рассмотрим также метаморфозы его еврейско-христианской модификации, имевшие место в более поздний период, и их значение как для истории идей, так и непосредственно для политической истории Запада. В рамках настоящей статьи можно обсудить лишь ничтожную часть имеющегося по данной теме материала, поэтому, стремясь к максимальной сжатости изложения, я ограничусь формулировкой нескольких основных тезисов, приведу для иллюстрации каждого из них лишь избранные свидетельства из дошедших до нас текстов. Исчерпывающий анализ вопроса придется оставить для другого, более обширного исследования.

Тезис 1

Слова «свободный», «свобода» (*хофши, хуфша*) в Библии встречаются исключительно при описании отпуска на свободу раба или рабыни, срок пребывания коих в рабстве подошел к концу. Эти термины, таким образом, относятся к узкоюридической сфере за-

Опубликовано в оригинале на иврите в журнале *Iyun* 33 (1984). С. 247–265. Впервые русский перевод статьи, выполненный с незначительными сокращениями, был напечатан в альманахе «Страницы» (1992), выпущенном иерусалимским Институтом Ван Лиера (Van Leer Institute). Здесь приводится его переработанная версия.

конов, регулирующих гражданский статус индивидуума. С другой стороны, производные от основы *ga'al* («освободил», «искупил») в Библии указывают по большей части, если не всегда, на действие, совершаемое Всевышним, на вмешательство Бога в историю ради спасения народа Израиля. Отметим, что по поводу избавления из египетского плена о Боге говорится, что Он «выкупил» или «вывел», а вовсе не освободил евреев. В Библии нет термина, более или менее совпадающего по значению с греческим *элеутерия* или латинским *либертас*, равно как и с ивритским *херут* или *хофеш* в том смысле, в каком слова эти употребляют сегодня (свобода), или в том, в котором слово *херут* употребляли в период, непосредственно предшествовавший разрушению Второго храма, да еще и некоторое время спустя.

Политический режим, отдаленно напоминающий социальное устройство, утвердившееся в более поздние времена в т.н. свободных странах Запада, описан в Книге Судей: «В те дни не было царя у Израиля: каждый делал то, что ему казалось справедливым» (21:25). Еще важнее, пожалуй, для нашего исследования свидетельство Первой книги Самуила (в русской Библии – Первая книга Царств), где обсуждается вопрос об установлении царской власти. Вот что говорит Самуилу по поводу монархии Всевышний: «...не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтобы Я не царствовал над ними» (8:7). Отсюда, судя по всему, следует, что идеальным в глазах евреев считалось такое общественное устройство, при котором Бог непосредственно властвует над народом – без каких бы то ни было промежуточных инстанций. Позднее именно к такому состоянию дел евреи стали применять термин «свобода» (ивр. *херут*), однако в Библии термин этот, ставший впоследствии популярным лозунгом, пока не появляется.

Даже в Первой книге Маккавейской, не дошедший до нас оригинал которой был написан в Палестине на иврите, книге, целиком посвященной описанию национально-освободительной войны евреев, слово *херут* – «свобода», насколько можно судить по сохранившемуся греческому переводу, ни разу не употребляется.

Тезис 2

Однако где-то к концу I в. до н.э. и уж во всяком случае к I–II вв. н.э. термин этот усваивается определенными кругами еврейства