

И. В. КИРСБЕРГ

Сознание иудеев от Библии к Талмуду

Представление древнего иудаизма как древнего сознания имеет в виду отвлечение-соотнесение с современным сознанием. Представление древнего иудаизма как такового пропускает такое историческое различие сознания; имеет в виду различие сознания и мира соответственно современному сознанию — понятиям рационального субъекта и объекта, поэтому менее достоверно. Это краткое обоснование методологического преимущества представления религии как сознания — т. е. ее феноменологии перед фактическим описанием¹ — показывает замысел этой статьи (почему не иудаизм от Библии к Талмуду, а сознание иудеев). Будем наблюдать не только что, но и как является религия древним иудеям, что и как осознавалось ими — структуры, а не только содержание их сознания.

Мы уже видели неотступность Библии от сущего, в сознании древнего иудея не превратившейся в современный текст — (textum: ткань) плетение идей². Библия обнаруживает несовременное единство человека и мира, не представимых в понятиях разумно-производящего деятеля (рационального

субъекта) и неменяемой-потребляемой вещи — предмета (объекта). Библия непосредственно единая в устной-письменной речи, личной речиповествованиях как подробностях сущего, еще не полностью кодифицирована, не устоялась в формулировках и толкованиях, даже еще невозможна, ввиду отличия от современного сознания. Как такое представление (воображение, субъективный образ объективного) у древнего иудея еще не вполне сформировалось (поэтому в Пятикнижии немного картинной образности).

Человек не видит еще себя в противоположности миру, не видит себя в отличие от своего тела — господствующим-овладевающим. Тело — это именно плоть: он сам, так что подробности плоти — органы, ощущения, движения — это субъективные подробности вместе со всем живым, а не именно физические и не именно человеческие (Ис. 35:1 и сл., 66:14, ср.: 49:13, 44:23). Поэтому они необыкновенно совместимы, замещают друг друга — в разрозненных подробностях очевидна и вся неназванная плоть («укрепите ослабевшие руки, и утвердите колена дрожащие...откроются глаза слепых, и уши отверзнутся...»), и даже каждая подробность

в отдельности являет живое в целом: в радости, ужасе («чресла мои трясутся»), общении, встрече, являемых как видение, слышание... Нет именно механических перемещений — не проникнутых всей эмоционально-волевой выразительностью. Конечно, и душа (*perhesh*) — не особая идеальная субстанция, а тоже живое, дышащее (близкое духу — ветру, или тихому веянию: *neshamah, ruwah*). Поэтому в библейском иудаизме как сознании нет ни антропоцентризма, ни даже антропоморфизма: «антропоморфные признаки» всеприсущи — неантропоморфны. И поэтому явление Бога как плоти не обнаруживает кощунство или убогость мысли, а лишь близость к созданиям, являющим Творца непосредственнее, чем это было бы теперь возможно по представлению верующего. Все сущее, даже изготовленные вещи, растет как бы само собой, как живое — от Бога, а не под воздействием особого человеческого умения, — зеленеющая лоза винограда, земля, народ (ср: Исх. 36:8 и сл., Пс. 79:10 и сл., Ос. 14:6–8), нужные материалы не добываются, а приносятся — неведомо откуда, в чудесно неисчислимом обилии (Исх. 36:3, 5–7), если же обилие исчисляемо, и тогда в нем бесчисленность, это явление мудрости Бога, а не именно человека (2 Пар. 9:8, 22; 2:6; 3 Цар. 7:47 и 4:29–30); нет технических записей (как изготовить, вырастить...), сказано лишь, что должно быть сделано — являются итоги сущего, подробности исполненного веления Бога (а не потребительские возможности сделанного). Как бы природность изготовления вещей, являющее все то же следование Богу, это один и тот же этико-религиозный процесс, так что изготовление святилища — это уже и начало служения в нем... (ср.: Исх. 35:29 и Лев. 9:4–5, 17, 3 Цар. 6:12–14).

Кроме отсутствия современного текста и современных субъект-объекта, отсутствие современных пространства и времени — тоже довод, подтверждающий несформированность представления. Пространство и время — не место сущего (в качестве формы созерцания или мира), а само сущее. Поэтому они невозможны физически, в них нет одинако-

вости, соразмерно-точной соотнесенности и линейной последовательности. Их подробности совмещаемы, соединяемы в разных, невозможных по представлению сочетаниях, и не остаются такими всегда — движутся. Верх и низ то нераздельны, различаясь лишь как части целого — напр., земля и небо, то различны как могущество Бога — небо, и подвластное ему — земля. Пространство и разламываемо до полной несоотнесенности праведника и грешника: переднее — напр., лицо, обращенное к Богу, но заднее — спина, отворотившегося от Бога, верх — благословенная голова, но — низ, обнаженные чресла (Иер. 2:27, 7:24, 32:33, ср.: Быт. 49:26, Ис. 20:4, 2 Цар. 10:4)... Не только настоящее незавершенно, но и прошедшее: чреватое внезапными переменами (наказание пустыней — вдруг уединение с Богом, время, когда Бог говорит к сердцу Израиль: Ос. 2:14 и сл.), не только влияющее на настоящее, но и вторгающееся в него как дальнейшее — будущее (Иер. 33:7, Иез. 16:60 и сл., ср.: Иер. 18:7–10). Будущее может быть столь подробным, столь неуклонно связано с настоящим, что и в видениях (пророков) является как настоящее, а не только возможное (Иез. 36:1 и сл.). Настоящее столь сокрушаемо, что не только прекратимо как прошедшее, а прекратимо совсем, бесследно. Люди не распоряжаются пространством и временем, они, вместе со всем живым, их единицы: время, как и пространство, складывается в подробностях плоти — счет ведется на поколения праведников, вновь и вновь соединяемых со своим народом. Пространство и время явно этико-религиозны: уничтожаемые, или сокращаемые — разломы... круги-суета времени — в погибели или греховном упадке живого, а по мере добрых подробностей — подробные.

Поскольку нет сформировавшегося представления, нет и мира для древнего иудея как замкнутой целостности, несводимой к ее подробностям. Мир — это совокупность живого (сущего) — все. Часто перечисляемы рыбы, звери, птицы... земля и небо (в древнейших отрывках Пятикнижия, возможно, не говорилось о творении земли и неба, но

лишь животных и людей (Быт. 2:4–25, 6:6–7, 7:4). Земля бывает даже более важна, чем небо: именно на земле произрастает живое, влажная земля (*tebel*) — мир кишаций живым (ср. *erets*). Мир — это и поток живого: более или менее быстрый (*sheled* или *olam*). Творение мира происходит в тех же мировых подробностях, не вынесено как абстрактный процесс вовне (ср. нач. Быт.). Столь разношерстный, невозможный в полном перечислении мир является как бесконечное творение, погибающий в грехе (напр., потопа) и вновь творимый — в новых, а не одних и тех же подробностях (ср.: Неем. 9:6, Исх. 20:11, нач. Быт.). То, что теперь превратилось в литературный прием — метафору, гиперболу, тогда не отделилось от мира как представление, являлось живым. И это все — не неподвижно-, а действительно-бытийственно. Этико-религиозное отношение Бога и человека-сущего через заповеди-законы и их исполнение, как бы природное, а не современно-личностное, самостоятельное.

Мы уже видели как складывается мир Библии в подражании Богу, как вторит человек ему во всем, и в любви-милости-правде тоже³. Хотя возможно, эта любовь-милость-правда человека не должна быть одинаково сильной к соплеменнику, пришельцу и врагу: пришелец (чужеземец) это не только сын завета — *ger ben berit*, но и *ger toshab*, *ger arel* — необрезанный чужеземец, живший среди палестинских евреев, но никогда, несмотря на соблюдение важнейших заповедей, не причисляемый к иудеям — на него не распространялся запрет ростовщичества (Вт. 23:20), враг мог быть заклятым, аммонитянином или моавитянином — ему навсегда запрещалось быть иудеем (Вт. 23:3)...

В целом различия библейского и зрелого иудаизма не столь велики, чтобы отказаться распространять понятие иудаизма на библейское время, однако все-таки значительны.

Иудаизм Талмуда — это время окончательной записи всего закона, его кодификации и развития толкования, время сформировавшегося представления, пополненного греко-арабской мыслью. И хотя толкование

закона было и развитием самого закона, закон превратился в явление мысли — текст (а поэтому также и в философию), соотносимый с миром, но непосредственно не составляющий мир. Закон был унаследован как идея о человеке и сущем — изначальная идея, мудрость, Божий замысел, предопределивший мир, но не сам мир к Богу. Возможные утраты какой-то части закона представлялись утратой идей, а не мира, — утратой формулировок-толкований, доказательств их правильности, для их восстановления нужны были (мыслительные) изыскания, а не действенный этико-религиозный поиск Бога (праведник — это изучающий, а не только исполняющий Тору, то, что это изучение становится образом жизни — показатель не только отличия, но и преемственности: сохранения некоторой действительности слова, все-таки полностью не превратившегося в выражение идеи). Будучи текстом, закон отделяем от трех его важнейших заповедей (запретов идолослужения, убийства и блуда) настолько, что возможно было его неисполнение при обязательности этих ((ср.: Сифр., Ахаре Перек 4, Санх. 74а), этот, так сказать, «незыблемый остров веры» возникал посреди преследований римскими, а позднее — особенно в конце средневековья и начале Нового времени — христианскими властями). Выбор добра — зла представляется уже лично самостоятельным, настолько, что не влечет немедленной жизни — смерти (ср. Шаб. 104а), тем более, что зло как побуждение признавалось непременно частью человека — тела и души, а влечет прежде всего загробное воздаяние в будущей жизни (в X в. н. э. в иудаизме обсуждалось соотношение свободы и предопределения). Развивается представление о личностных побуждениях и их соотносении с поступком: преднамеренный грех тяжелее непреднамеренного (в Библии такое различие грехов являлось в неразличимой целостности побуждения-поступка — как два разных поступка, определяемых по тому, как вел себя человек в прошлом). В связи с побуждениями осмысливается личностное

влияние людей друг на друга: побуждение другого к греху тяжелее собственного, даже тяжелее убийства — убивая, человек перемещает человека в другой мир, а, побуждая его к греху, лишает не только этого мира, но и другого. Осмысливалось и природное единство людей — в грехе (от первородного — ср.: Сифр., Вайкра Перек 20, Песикт. 76а), и в образе Божиим (грехопадение и своеобразии творения человека впервые явились основополагающими не в библейском, а талмудическом иудаизме). Преодоление греха и природной греховности представляется обузданием с помощью разума (значение и определенность которого — в качестве созерцания, невозможного в библейском иудаизме, возросли). Соответственно, любовь к Богу — это любовь всеми побуждениями — злыми и добрыми — в которой злые, смешиваясь с добрыми, побеждаются ими (ср.: М. Берах. 9:5, Тос. Берах. 7:7). Тело и душа представляются различными (соответственно, различаются и даже противопоставляются как их источники — земля и небо), однако в единстве, исключаящем иерархическое перераспределение злой и доброй природы. Человек весь греховен или добр. Однако допускалось, что душа более греховна, чем тело; она лучше знает закон (Танхума, Вайкра 11). Таким образом, иерархическое единство тела и души складывалось не только как явление соподчиненных природ — материального идеальному, но и в зависимости от (единого) закона. Тем очевиднее их единство. Тело (и материя) само по себе не греховно, его страсти и желания не нужно искоренять (Санх. 107б), но подчинять разуму (связанному с верой). (Кстати, толкование Филоном человеческого тела не было однозначно-отрицательным: необходимость соблюдения буквы обоснована заботой о теле как жилище души (а не темнице!), праведная земная слава названа преимуществом телесной жизни: *De migr. Abr...*92–93, 88⁴. Вообще идеальное и материальное сопоставлены с большими и меньшими дарами Авраама, доброй славой среди мужчин и женщин: *De migr...*94–96). Разум и воля целостно нахо-

дятся в сердце, тем более взаимосвязаны тело и душа. В связи с представлением человека как падшего и как образа Божия, а также разумного, возникает представление о различии человека и остального сущего (прежде всего — животных). В человеке борются противоположные побуждения, он ясно различает добро и зло, а животные к этому неспособны (представление, впервые выраженное в иудаизме Филоном Александрийским, а позднее менее отчетливо — в Талмуде). Единство человека и животных признавалось, но лишь как явление низшей — сравнительно с Божественной или ангельской — однако не злой природы: подобно скоту человек ест, пьет, размножается, испражняется и умирает, но стоит прямо, как ангелы, у него речь, разум, такое же зрение, как и у них (Бер. р. 8:11, 14:3).

Обуздывание греховного и развитие чувства любви начинается с покаяния — самого главного в зрелом иудаизме (ср.: Пес. 54а, Недар. 39б, М. (Тос.) Йома 5:10). То, что являлось в библейском иудаизме бытийственно — возвратом к Богу (*teshuvbah*, ср.: *shuvbah*), перетолковывалось психологически. Призыв «обратиться» превратился в призыв «совершать покаяние» (*asah teshuvbah*). Орывки Библии, в которых перемена от смерти к жизни являлась (в силу древнего слова) как неотделимая от живого прямая речь, представляются в качестве текста описанием, притом личностного исповедания в грехах, обязательно сопровождающего покаяние, — поэтому в большей мере являющим лишь возможную перемену, притом в характере, а не во всей природе человека и мира. Ежегодные общественные очищения в День Искупления психологически углубляются — в покаянных исповеданиях каждого — тем важнее становится празднование этого дня. Покаяние не представляется промежутком в череде грехов — как бы их составной частью, должно искренне — полностью пресекать их (ср.: М. Йома 8:9). Только при таком покаянии возможно прощение. Возврат к греху подразумевает непрощительность дальнейших покаяний.

В искреннем покаянии любой грешник может быть прощен, — ему будет возвращено то, что отнято: даже Манассии (тяжелейшему грешнику в истории Иудеи) возвращено царство после покаяния. Грех и покаяние уже отличаемы от их следствий — наказания и прощения, что могло препятствовать осознанию греха и покаяния самих по себе. Однако развивается идея пагубности греха и ценности покаяния независимо от последствий: наиболее очевидное в представлении о покаянии, ценимом, прежде всего, как явление любви к Богу, а не страха перед наказанием за грех. Такое покаяние ценно тем более, что любовь к Богу — средоточие Торы (Шаб. 31а) и каждая заповедь исполняема независимо от награды как дополнительное условие: награда за исполнение заповеди — заповедь (Авот 4:2). По учению раввинов Бог относится к миру не в причинно-следственных закономерностях (представление о которых еще вряд ли сформировалось), он прощает-награждает иудеев в любви к ним, несоотнесимой с современным представлением о необходимости, тем более поэтому не было необходимо обусловленного прощения-награды. И наказание, представляемое в божественных далях (и ввиду представления о грехе как самодостаточном, Авот 4:2), не было так обусловлено. Представление о совершенстве патриархов (Мехильта, Ваясса, Пар. 2) не вытесняет основное, подразумевающее отличие праведников в верности Богу, вопреки грехам. Грехи праведника, преодоленные искренним покаянием, способствуют большей праведности. Лишь грехи грешника несносны (таким образом, особенности различия праведников и грешников библейского иудаизма сохраняются, однако не столь бытийственны (природно-глубоки), психологически обострены).

Прозелитизм (греч., ср.: «просэлютос», как евр. *ger*, пришелец, новообращенный) — воспитание приверженцев иудаизма среди неевреев — сокращен (преследования способствовали большей строгости в вере), но не остановлен. Закон обнародован Богом — для всех людей (на 70 языках — по числу признаваемых иудеями наций, ср.: Шаб. 88б,

Танхума, Лек лека 23), поэтому любой народ, а не только иудеи, могут быть его приверженцами (Сифр., Ахаре Перек 13), хотя именно иудеи признают себя наиболее верными. Некоторые отличия новообращенного от природного иудея, иногда утверждаемые в Талмуде (напр., запрет в молитве именовать Бога своим, но лишь Богом ваших отцов, «отцов Израиля» (Бик. 1:4)), были отменены уже в средневековье (Маймонидом и др.).

(Довольно-таки многочисленные приверженцы иудаизма, принятые теперь в еврейские общины, никак не отличаемы от природных иудеев. Число таких приверженцев увеличивается тем более вследствие большей открытости современного ортодоксального иудаизма и отказа либеральных иудеев от обрезания и погружения в воду (-tevilah) новообращенных).

* * *

В отличие от Библии Талмуд является древнему иудею в качестве текста, поэтому показывает исследователю просовременное различие человека и мира — структурную близость раввинистического сознания к современному. Ведь в качестве текста Талмуд показывает идеи автора — обособленное от мира, личностное сознание. В Талмуде уже обнаружилась несводимость сознания к миру, индивидуализация сознания — в необобщаемой разности мнений школ и учителей. Пусть неопределенное, различие разума, чувств и воли. Чувства — уже переживания, а не состояния мира, воля — целеустремленность, а не сам поступок, как в Библии. Разум — уже представление мира, пусть не в строго познавательных образах, позволивших бы последовательное потребление. Разум уже господствует — пусть не в мире, а только в обуздании чувств, в направлении воли.

Все-таки структуры сознания еще настолько не обособлены относительно друг друга (сравнительно с современными), что своеобразие сознания очевидно прежде всего относительно мира — в общем различии и соподчинении материального идеальному. В этом общем соподчинении пока только предвосхищена со-

временная противоположность субъекта объекту (и эти понятия как современные). Провременное различие человека и мира еще скрыто в особых литературных приемах, показывающих Талмуд, как Библию, будто самодостаточный, поместивший в себя мир целиком. Что эти приемы распознаваемы древним иудеем в таком качестве — они «метки» преемственности такой-то школы, учителя; отсылают к миру за текст — показатель исследователю происходящего различия.

Разбор этих приемов — замысел другого исследования.

¹ Подробнее см.: Кирсберг И. В. Феноменология жизни : Ветхий Завет и первые христиане. М., 2003.

² См.: Кирсберг И. В. Декалог // Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000; Кирсберг И. В. Иудаизма этика // Этика : энциклопед. словарь. М., 2001.

³ Кирсберг И. В. Иудаизма этика // Этика : энциклопед. словарь. М., 2001.

⁴ Мнение, противоположное нашему, см.: Бычков В. В. *Aestetica Patrum I*. Эстетика Отцов церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995. С. 44.