

А.Б. Ковельман

## ПЛАТОН И ТАЛМУД: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ТРУДНОСТИ

ГЛАВНОЙ ТРУДНОСТЬЮ при изучении Платона является то, что он не писал трактатов. В этом его отличие от Аристотеля, который не только трактаты писал, но и положил этими трактатами границы основным разделам философии: «Метафизика», «Логика», «Этика» и т. п. Отсюда следует герменевтический ход большинства толкователей Платона: перевести учителя на язык ученика, написать ненаписанные Платоном трактаты «из него самого», т. е. из материалов его диалогов. При этом художественная форма Платона должна быть преодолена, снята. Это возможно сделать (и делается) либо абстрагированием от формы и распределением вырванных из нее мыслей Платона по разделам и рубрикам Аристотеля, либо эпистемологической критикой этой формы (докажем, что диалоги монологичны – Сократ просто загоняет оппонента в ловушку), либо эстетической критикой этой формы. Во всех трех случаях герменевтическое усилие сводится к пересказу того, что Платон и так ясно и открыто сказал. Основная задача исследователя – привести сказанное философом в некоторую систему и передать читателю. Переводя Платона на язык Аристотеля, мы получаем возможность поставить его в ряд других философов, определить его место в развитии философской мысли. Точно также эпистемологическая и эстетическая критика Платона необходима, чтобы оценить его место в развитии риторики и литературы.

Приблизительно такая же и еще большая сложность ожидает нас при изучении Талмуда. Вавилонский Талмуд, созданный в III–VII вв. на юге Ирака, по своей форме (сократический диалог), по насыщенности мифами, анекдотами и фарсовыми сценами сравним только с Платоном (да разве что еще с полиматами поздней античности – Авлом Гелием и Афинеем, подражавшими Платону). Принято называть составные часть Талмуда «трактатами». Но талмудический «трактат» (*масехет*)

переводится как «плетенка» и таковой по сути дела является. Еще одна его аналогия (очень отдаленная) – «Строматы» Климента Александрийского. Не будучи трактатами, диалоги Платона все же принадлежат философии – с этим никто не будет спорить. Талмуд с той же очевидностью к философии не принадлежит и философию не любит. Отсутствие в Талмуде философской интенции делает проблематичным причисление его к богословию. Это не мешает, однако, исследователям проделывать с Талмудом ту же операцию, что и с Платоном – изречения и заключения мудрецов распределяются по рубрикам, которые в свою очередь сводятся по темам в «трактаты» вполне богословского образца. Знаменитый труд Эфраима Урбаха «Мудрецы Талмуда»<sup>1</sup> являет собой вершину такого рода герменевтики.

Эти трудности сравнимы с трудностями изучения Филона, Оригена или кесарийских отцов церкви. Их сочинения по большей части представляют собой «текущую экзегезу», сопровождающую стихи Библии в порядке их следования в библейском тексте. Таков же и *мидраш* – раввинистическая экзегеза. Мидраш дошел до нас от поздней античности в сборниках или в составе Иерусалимского и Вавилонского Талмудов. Приходится подвергать библейские толкования Филона, Оригена или рабби Меира эстетической, риторической и богословской критике, выживая из них умные мысли, распределяя эти мысли по рубрикам и «вытягивая» их в богословские трактаты. Нечего и говорить, что такое занятие не оставляет возможности для собственно толкования толкователей, для выведения сокрытого у Филона или Оригена смысла. Сама постановка вопроса о сокрытом смысле у Филона или Оригена оказывается излишней и даже подозрительной. Как замечал Дэвид Руния, Филон не для того писал комментарии, чтобы скрыть свои мысли, а для того, чтобы раскрыть смысл Писания.

Между тем именно поиск сокрытого смысла составляет содержание герменевтики в том мало достижимом идеале, к которому она стремится. По формулировке Поля Рикёра, интерпретация – «это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, заключенных в буквальном значении»<sup>2</sup>. Слож-

ность понимания текста определяется не его «ненормальностью», т. е. его отклонением от формы аристотелевского трактата, но его многозначностью, полисемией. Именно многозначность текстов делает необходимой их интерпретацию, понимание. Источником такой многозначности является скрытая метафоричность текста, его символичность. Чем больше метафор, аллегорий, символов, аллюзий и ассоциаций скрыто содержится в тексте, тем он глубже, тем больше в нем слоев. В тексте есть и метафоры, откровенно заявленные и раскрытые автором (евангельские и талмудические притчи, например), но пересказ их не прибавляет ничего к герменевтическому пониманию. Задача состоит в том, чтобы найти метафору, не разъясненную и не раскрытую самим текстом, а зачастую и скрытую от первого взгляда.

Собственно поиск таких метафор и аллегорий в Священном Писании составлял задачу еврейской и христианской герменевтики с момента их зарождения. После Лютера и других основателей контекстуальной критики источников такая задача стала казаться избыточной и даже вредной – *эйзегезой* вместо *экзегезы* (т. е. привнесением смысла вместо его выведения). В XX столетии эта задача была поставлена заново. Постановке ее способствовали такие независимо друг от друга развившиеся течения мысли, как феноменологическая герменевтика Хайдеггера и психоанализ Фрейда. Деконструкция Жака Деррида завершила этот процесс. Суть деконструкции – обнаружение метафорических дуальных оппозиций, скрытых в тексте и составляющих его ткань. Расплетая ткань, мы понимаем текст, не разрушая его структуры, не переводя его в чуждый ему жанр и образ мыслей.

Нет ничего странного, что именно Платон, величайший из аллегористов, оказался в центре новой герменевтики XX столетия. Как обычно, такое внимание обернулось отцеубийством. Ведь Платон не только открыл сокровище, но и перенес его в сферу идей, сделал онтологическим. Суть так называемого «онтологического переворота», начатого Хайдеггером (и подготовленного Гуссерлем и Ницше), как раз и состояла в том, чтобы ликвидировать онтологическую двуслойность, перенести в «здесь и сей-

час» то, что Платон поместил «по ту сторону бытия», пересмотреть отношение между знаком и означаемым, словом и вещью. Но парадоксальным образом бунт против Платона неминуемо возвращал к текстам Платона, к его языку и его мышлению. «Фармация Платона» недаром стала шедевром Жака Деррида. Диалог Платона «Федр» явил у Деррида свой глубокий смысл и неклассическую структуру.

К 80-м годам XX столетия онтологический переворот начался в изучении Талмуда<sup>3</sup>. Целая плеяда блестящих исследователей (Сьюзен Хандельман, Хозе Фаор, Дэниел Боярин) попытались доказать, что Талмуду свойственно первичное единство смысла и слова, текста и бытия, души и тела, разорванное Платоном. В Талмуде нет аллегии, поскольку нет разрыва между материальным и идеальным. Вместо метафорического замещения здесь господствует метонимическая длительность. Нет ничего позади текста, ничего, кроме текста. В риторике Боярина (взятой у Павла и Августина) «плотский Израиль», толкующий словарную ткань Библии, противостоит «духовному Израилю», ищущему за текстом Библии аллегорический смысл. Столкновение иудаизма с христианством – прообраз борьбы Хайдеггера и Деррида с Гегелем и Платоном.

Удивительным образом в последние годы течение пошло вспять. Там, где раньше видели различия между Платоном и Талмудом, увидели сходство. Во главе обратного течения встал тот самый Дэниел Боярин, который (вслед за Хандельман) больше всего сделал для обоснования дуализма, противоположности Платона и Талмуда. Автор этих строк чувствует некоторую ответственность за такое развитие событий. В 2005 г. я опубликовал книгу «Между Александрией и Иерусалимом: Динамика эллинистической и еврейской культуры»<sup>4</sup>. В этой книге и в статьях, вышедших с конца 1990-х годов<sup>5</sup>, я причислил Талмуд (и Устную Тору вообще) к серьезно-комической литературе поздней античности, о которой писал Бахтин. На мой взгляд, не только у греков и римлян, но и у евреев во II столетии произошла духовная и литературная революция – старые жанры умерли, а на смену им родились новые. Одновременно со второй софистикой на свет явилась Устная Тора. В Устной Торе видно ги-

гантское сходство с римским комическим романом, с сочинениями полиматов и, конечно, с «Пиром» Платона. Причина литературной и духовной революции – рождение «массового» общества, состоящего из толпы и проповедников. Толпа была «квалифицированной аудиторией», которую надо было смешить и поучать, увлекать за собой и уводить от других. Эта моя идея была буквально «перевернута» Бояриным в книге «Сократ и жирные раввины» (2009)<sup>6</sup>. С точки зрения Боярина, у Платона и в Талмуде комическое есть самокритика философов и мудрецов, критика диалектики и галахи. Платон вывел на сцену Сократа, который борется с софистами. Диалектика Сократа серьезна, она только кажется диалогичной. Сократ – шулер, проповедник взглядов аристократии, заманивающий честных софистов в ловушку. Платон видит это и высмеивает Сократа (т. е. самого себя). Софисты же задолго до Ницше поняли относительность истины, были героями демократии, обращаясь к массе. В Талмуде галахический (законнический) диалог, по мнению Боярина, монологичен и серьезен (подобен в этом философской диалектике), но рядом есть аггадический смех, разоблачающий серьезность. Талмуд есть *мениппея*, *студогелойон*, серьезно-комическая литература. Как любая модернизация, концепция Боярина уязвима, но я не буду здесь критиковать ее и отошлю читателя к своей рецензии.

На мой взгляд, любые сравнения Платона и Талмуда должны начинаться с понимания структуры их художественной ткани (и их онтологической структуры). Невозможно продвигаться дальше, не пересмотрев роль метафоры и аллегии в Талмуде. В ряде работ, написанных мной совместно с Ури Гершовичем<sup>7</sup>, мы предположили, что трактаты Талмуда имеют двойную композицию – аггадическую и галахическую. Галахическая композиция разворачивается в последовательности силлогизмов (*галаха* – законодательная часть Устной Торы). Аггадическая композиция построена на развернутой метафоре или аллегии (*аггада* – словестность Устной Торы). В отличие от аллегии Платона, которые связывают мир ноуменов с миром феноменов, аллегии Талмуда связывают мир *галахи* (то, что еврей должен исполнять здесь и сейчас) с миром *аггады*. В *аггаде* господствует или

просвечивает метаистория, то, что происходит и случается между Богом и Израилем. Галахическая тема соединяется с аггадической сложными построениями, сочетающими метафору с метонимией. Опорные точки таких построений находятся в начале и в конце трактата.

Например, законы субботы есть галахическая тема трактата «Шаббат». Они касаются и лампы, которую следует зажечь в пятницу вечером и нельзя гасить до конца субботы. Но можно гасить, если свет беспокоит больного. Из этого галахического правила следует (по ассоциации) аггадическая история о царе Давиде, который умирает в канун субботы и потому его нельзя хоронить, так что псы зарыты на его тело. Отсюда возникает аллюзия на слова Екклесиаста о мертвом льве и живом псе (9:4) и на стих из книги Притч (20:27): «Душа человека – лампада Господня». В конце трактата тема лампы возникает снова. На сей раз речь идет о запрете закрывать глаза умирающему – ведь это значит потушить лампаду, слабо мерцающую. Вновь упомянут «мертвый Давид, царь израильский». С темы болезни и смерти начинается мидраш на Екклесиаст – мидраш фарсовый и комический. Весь «этот мир» оказывается метафорой субботы – местом болезни и смерти. Но вслед за субботой наступает «грядущий мир», происходит воскресение из мертвых. Царь Давид, умирающий в канун субботы, – очевидно, прообраз мессии, которому надлежит воскреснуть. Метаистория Талмуда смыкается с христианским мифом<sup>8</sup>.

Важнейшим правилом такого построения является антиципация – Талмуд, который толкует Мишну, знает, какую лемму Мишны он будет толковать в конце трактата. В начале трактата (в конце одной из первой глав) он вводит толкование, параллельное концу. В результате возникает хиазм. Жак Казо обнаружил такого рода антиципацию у Филона<sup>9</sup>. Филон знает, какое толкование библейского стиха предстоит ему в конце «главы», и ведет к этому концу, строя параллельное толкование в начале. Прямое (трактатное) построение в библейском комментарии Филона отсутствует. Господствует аллюзия, замысловатые пути которой уводят читателя в хаос, из которого неожиданно выныривает ключевое толкование в конце «главы». Такова же и структура

трактатов Талмуда. Ее мы можем увидеть и в *птихте* – раввинистической проповеди.

Мне не хотелось бы здесь углубляться в схематическое описание нашей теории. Оно мало что даст читателю, не имеющему перед глазами текста Талмуда или (по крайней мере) обширных цитат из этого текста. Мысль, которую мне хотелось бы здесь высказать такова: исследуя Талмуд, необходимо перейти от работы классификатора к работе интерпретатора, от описания стиля и содержания – к пониманию скрытых метафор и аллегорий. Аллегории составляют основу мировоззренческого синтеза, подведения итогов, которое совершил Вавилонский Талмуд на исходе поздней античности. Именно в этом смысле, прежде всего, следует говорить о близости между Талмудом и Платоном.

- 1 *Urbach E.* The Sages: Their Concepts and Beliefs / Transl. I. Abrahams. Cambridge; L., 1979.
- 2 *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М., 2008. С. 51.
- 3 Об «онтологическом перевороте» в раввинистических исследованиях см.: *Ковельман А.Б., Гершович У.* Бегство от логоса: к пониманию раввинистической герменевтики // Новое литературное обозрение. М., 2010. Т. 102. С. 31–54; *Kovelman A., Gershowitz U.* Hidden Allegory in the Talmud: The Ontology of Rabbinic Hermeneutics // The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern 13, 2. Leiden; Boston; Köln, 2010. P. 141–193.
- 4 *Kovelman A.* Between Alexandria and Jerusalem: the Dynamic of Hellenistic and Jewish Culture. Leiden; Boston, 2005 (The Brill Reference Library of Judaism, 21).
- 5 *Kovelman A.* Greco-Roman Picaresque Novel and Aggadic Literature // Еврейская цивилизация: проблемы и исследования. Материалы Пятой международной конференции по иудаике. М., 1998. С. 198–201; *Ковельман А.Б.* «Милетская история о Берурье» // Вестник еврейского университета. М., 1999. Т. 1 (19). С. 8–23; *Kovelman A.* «In a Place, Where There are No Men...» Hatred of Humankind in Roman Philosophy and Early Rabbinic Literature // The Review of Rabbinic Judaism. 2001. N 4, 1. P. 45–58; *Idem.* Farce in the Talmud // The Review of Rabbinic Judaism. 2002. N 5. P. 86–92; *Idem.* Continuity and Change in Hellenistic Jewish Exegesis and in Early Rabbinic Literature // The Review of Rabbinic Judaism 2004. N 7, 1. P. 123–146; *Idem.* A Clarification of the Hypothesis // The Review of Rabbinic Judaism. 2004. N 7, 1. P. 162–168.

- 6 *Boyarin D.* Socrates and the Fat Rabbis. Chicago; L., 2009. См. нашу рецензию на эту книгу: *AJS Review.* 2011. N 35. P. 153–156. См. также разбор ее в ст.: *Ковельман А.Б.* Рабби Меир-плут и мессия // Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей. Академическая серия. М., 2011. Вып. 30. С. 9–17.
- 7 *Gershowitz, U., Kovelman A.* A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud // The Review of Rabbinic Judaism Ancient, Medieval and Modern. 2002. Vol. 5.2. P. 86–92; *Ковельман А.Б.* Мир и Ханаан в трактате Мишны «Санхедрин» // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей. Академическая серия. М., 2008. Вып. 22. С. 9–32; *Гершович У., Ковельман А.* Метафора в структуре текста Мишны: анализ трактата «Кидушин» // Маасе сипур: Мехкарим бесифрут ха-йехудит. Рамат Ган: Издательство университета Бар-Илан, 2009. С. 11–42 (на иврите); *Ковельман А., Гершович У.* Миф о субботней свече: Трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат» // История – миф – фольклор в еврейской и славянской культурной традиции: Сб. статей. Академическая серия. М., 2009. Вып. 24. С. 9–18; *Они же.* Молодые священники и ученики мудрецов (Бавли Назир и Тамид) // Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции: Сб. статей. Академическая серия. М., 2010. Вып. 29. С. 9–18; *Они же.* Фармация Талмуда // Новое литературное обозрение. М., 2012. Т. 112.
- 8 См. подробно: *Ковельман А., Гершович У.* Миф о субботней свече: Трактат Вавилонского Талмуда «Шаббат».
- 9 *Cazeaux J.* La trame et la chaîne: ou les structures littéraires et l'exégèse dans cinq des traités de Philon d'Alexandrie. Leiden, 1983–1989; *Idem.* Philon d'Alexandrie, exégète // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. B.; N. Y., 1984. Bd. 21, Hbd. 1. S. 156–226; о теории Казо см.: *Gershowitz, U., Kovelman A.* A Symmetrical Teleological Construction in the Treatises of Philo and in the Talmud.