

Александр Львов
Санкт-Петербург, Россия

«КАК НЕ ЗАКРЫТЬ НАМ ЛИЦА ОТ СТЫДА И ПОЗОРА...» (УТОПИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ МАГАРАЛА ИЗ ПРАГИ)

Магарал из Праги¹ — одна из самых загадочных фигур еврейской истории. В исследованиях, посвященных его наследию, поражают разнообразие и противоречивость взглядов на место Магарала в еврейской культуре. Его рассматривают как предтечу *хасидизма и популяризатора *каббалы (Г. Шолем), хотя Магарал не был знаком с трудами Ариэля. В нем видят гуманиста², но также — наследника средневекового аскетизма и благочестия³. Магарал оказал большое влияние на раввина А. И. Кука и стал одним из источников религиозного *сионизма, но он же с небывалой прежде силой связал состояние изгнания с самой сущностью Израиля⁴. Обычно исследователь (или последователь) Магарала выбирает, в зависимости от собственных интересов, одну из сторон его учения и закрывает глаза на другую. Не удивительно, что Магарала часто считают непоследовательным и эклектичным мыслителем, однако эта характеристика относится скорее не к самому Магаралу, а к современному восприятию его наследия.

Читать Магарала непросто, но весьма увлекательно. Вот что пишет об этом один из исследователей творчества Магарала Бецаэль Сафран: «Главную проблему в понимании письма Магарала составляют часто встречающиеся неопределенные формулировки, фрагментарность представлений и повторы. Читатель, соблазняемый наводящими на размышления намеками, часто затрудняется уловить сущность сказанного»⁵.

Действительно, мир, сотканный текстами Магарала, обширен, многообразен и парадоксален. В нем легко заблудиться и потеряться, в нем читатель лишается привычной опоры, потому что любое слово, любое понятие в системе Магарала может неожиданно получить новый смысл, отличающийся от общепринятого, оно может стать символом, означающим нечто отличное от самого себя, отсылающим к другим таким же символам, за которыми трудно разглядеть вдохновляющую их реальность. Даже такие философские понятия, как «форма» и «материя», обретают у Мага-

рала самостоятельную жизнь, едва ли не персонифицируются, вступая в сложные отношения между собой, и выясняется, например, что не только форма управляет материей и определяет ее, но и материя может повести за собой форму, подчинить ее себе и тем самым погубить, соблазняя возможностью осуществления⁶.

Иными словами, ключевые термины Магарала кажутся лишенными денотатов⁷ и определенными одними только коннотациями⁸, ссылками на другие тексты. Повышенная трудность понимания его текстов связана именно с этим их свойством, ее нельзя объяснить использованием сложной терминологии или многоступенчатых логических построений. Язык Магарала очень прост, его терминология не выходит за рамки самых обычных и часто употребляемых в популярных источниках слов, его логику на фоне изощренного *пилпула XVI в. трудно назвать головоломной. И все же степень герметичности⁹ его текстов выше средней. Эту их особенность отмечали не только современные исследователи, но, как доносит предание, некоторые хасидские *цадики классического периода, например *рабби Менахем Мендл из Коцка.

Вместе с тем именно герметичность учения Магарала в сочетании с простотой и впечатляющей убедительностью отдельных фрагментов оказывается весьма соблазнительной для еврейских религиозных и светских идеологов самых разных направлений. Текстам Магарала легко придать современное звучание, наполнив актуальным смыслом его лишенные денотатов, оторвавшиеся от почвы, из которой они выросли, термины. Тем более важно в исследованиях творчества Магарала не поддаваться этому соблазну и попытаться обнаружить его, казалось бы, отсутствующую почву. Иными словами, я предлагаю вспомнить, что мы имеем дело с явлением культуры, имеющим не только буквальный, но и символический смысл, который не может быть обнаружен простой констатацией особенностей Магарала как комментатора, занимающего свое место в длинном ряду других комментаторов *Танаха и *Талмуда, или как мыслителя, высказывающего свое мнение касательно вечных вопросов философии и религии. Мы можем понять, *что* говорит Магарал, лишь обратив внимание на то, *как* он это говорит. Нельзя считать герметичность магараловского письма простой помехой, препятствующей пониманию смысла его учения. Необходимо подойти к творчеству Магарала как к явлению современной ему культуры и сам факт герметичности его текстов сделать предметом интерпретирующего анализа. Я предлагаю здесь, по сути дела, антропологич-

ческий подход, смысл которого, по выражению Клиффорда Гирца, «состоит в том, чтобы открыть нам доступ к концептуальному миру, в котором обитают наши сюжеты, и дать возможность в самом широком смысле этого слова разговаривать с ними»¹⁰.

Нельзя сказать, что творчество Магарала никогда не рассматривалось в широком контексте социальной жизни. В исследованиях последних десятилетий, посвященных так называемому «спору о пилпуле», инициатором которого был Магарал, упоминается, конечно же, его позиция в споре, его резко негативное отношение к современной ему практике изучения *Торы, но не более того. Попыток серьезного анализа причин такого отношения, насколько мне известно, не было. Исследователи довольствуются, как правило, лежащими на поверхности объяснениями и аналогиями. Так, например, Эльханан Райнер в статье «Изменения в *иешивах Польши и *Ашкеназа в XVI—XVII вв. и спор о пилпуле» пишет: «По сути дела, Магарал противостоял тенденциям, захватившим ашкеназский интеллектуальный мир в конце XVI в., и которые в конце концов сформировали характер ашкеназской иешивы и *галахического литературного творчества Нового времени. Специфику его [Магарала] требований можно понять из сравнения с реформой католического образования после Реформации: и то, и другое было направлено на усиление старого перед угрозой нового»¹¹.

Я полагаю, что использованное Райнером сравнение неудачно прежде всего потому, что «реформа католического образования» осуществлялась мощным институтом — церковью, а Магарал выступил в защиту «старого перед угрозой нового» от своего собственного лица. Высокие должности, которые он занимал в Великой Польше, в Моравии, а затем в Праге, бывшей в то время столицей Священной Римской империи, не давали ему никаких преимуществ в его отчаянной и безнадежной борьбе: «С тех пор, как начал я разуметь, направил я сердце свое на познание мудрости. И беспутные дела сего поколения в обращении с *Торой и в изучении ее стали в моих глазах бесчестьем. <...> И несколько лет тому назад усилился я, словно лев, чтобы исправить дело, как подсказывал мне мой разум, но не вышло у меня, ибо люди сего поколения говорят: «За большинством пойдем!» И сколько раз с надеждой писал я в земли польские и русские, дабы оградить их от того, от чего подобает оградить, но также и это не удалось мне. А теперь что я могу? Разве только войдут мои слова в уши тех, чьи сердца уязвил Господь, и воспримут они совет и поучение на благо себе...» (*Дрош аль ха-Тора*, 9б).

Я думаю, что прислушаться к Магаралу необходимо, и для

этого недостаточно просто прочитать его. Мы должны сопоставить то, что знаем, благодаря, например, блестящей обобщающей работе Райнера, опирающейся на пионерские исследования М. Броера¹² и Х. Димитровского¹³, о практике изучения Торы в иешивах XVI в., с тем, что писал об этом Магарал.

Еще в начале XVI в. главной педагогической задачей ашкеназской иешивы было научить «*ле-асокей шмаата алиба де-илхета*, т. е. подготовить ученика к использованию изученного материала для вынесения галахических решений»¹⁴. В течение ста последующих лет в иешивах произошли существенные изменения. Принятие галахических решений уже не требует таких усилий и такой эрудиции, как прежде, благодаря распространению кодекса Иосифа Каро¹⁵ *«Шулхан-Арух» с примечаниями Моисея Иссерлеса¹⁶. Меняется, естественно, и программа обучения, и структура занятий, в которых едва ли не главную роль играет теперь пилпул — изощренная интерпретация Талмуда, поиск и разрешение найденных в нем противоречий. Если прежде пилпулом занимался только глава иешивы в своих публичных лекциях, отвечая на вопросы занятых систематическим изучением Талмуда учеников, то теперь все освободившееся от систематического изучения галахических текстов время отводится пилпулу, в котором упражняются также и ученики и который становится теперь, согласно Райнеру, «полноправной частью ашкеназского литературного творчества»¹⁷. Таким образом, заключает Райнер, желая, видимо, лишний раз подчеркнуть еврейский приоритет в изобретении постмодернистского отношения к тексту, «ашкеназская иешива уже в начале Нового времени открыла текст сам по себе»¹⁸.

Между тем именно этот, если можно так выразиться, прото-пост-модернизм, утонченно-игровое отношение к талмудическим текстам вызывает возмущение Магарала: «А если скажут, что, в конце концов, утонченность есть в этом, пускай даже и не подобная пилпулу истинному, — так не лучше ли тогда изучать ремесло столярное, или другие ремесла, или же игру известную, с ее остроумием и уловками тонкими, и также в этом обрести утонченность?» (*Дерех хаим*, 305б).

Саркастические упреки Магарала задевают, кажется, не только его современников, но и нас сегодняшних, захваченных модной идеей текста как царства абсолютной свободы, ограниченной только законами литературы, как ускользания от власти (и, может быть, даже самой жизни) в безостановочном процессе письма. Не потому ли голос Магарала остается неуслышанным, что и сегодня, как 400 лет назад, звучит вразрез и наперекор «мейнстриму»? (Англ. *mainstream* — основное направление. —

Ред.) Если «нет ничего, кроме текста», то нет разницы между литературой и другими искусствами и невозможно обращение к тексту извне и нахождение в нем смысла — а есть только бесконечная самоцельная игра, более или менее утонченная.

Итак, после появления «Шулхан-Аруха» Талмуд теряет свое значение как источник практической Галахи, к которому можно и нужно обращаться с вопросом в случае надобности; его изучение становится искусством ради искусства — искусным ответом на искусственные, т. е. не связанные с практическими потребностями людей (не связанные с Галахой, по определению Магарала) и потому заведомо ложные, неискренние вопросы: «Причина, великую эту порчу причинившая, в том, что ложь вначале рождает в конце искривление и порчу. И так [бывает], когда начинают в пилпуле говорить о вещах, с Галахой не связанных, когда известно заранее, что неправду говорят их уста» (*Дерех ха-им*, 305а—б).

Важно отметить, что критика модных в конце XVI в. (да и сейчас, как выясняется) методов работы с текстом строится Магаралом на весьма оригинальных основаниях, существенно отличных от современной критики этих методов. Сейчас им вменяется в вину субъективность и произвол, склонность к широким обобщениям, построенным на узком материале, отрыв от объективного, «простого» смысла интерпретируемого текста (так, например, Х. Димитровский противопоставляет ашкеназский «индуктивный метод соединения вместе мелких деталей проблемы, основанный на исследовании ее частных аспектов», лежавший в основании старого, не вызывавшего нареканий пилпула, и *сефардскую склонность к дедукции, повлиявшую на формирование нового, «испорченного» пилпула — *хиллуким*¹⁹). Магарал же никак не предполагает существования единственного объективного смысла текста, который может быть понят при использовании надлежащего метода. Самым главным, необходимым (но не достаточным, конечно) условием истинности толкования Магарал считает намерение комментатора. Лишь обращаясь к текстам Торы с практическим, действительно волнующим вопрошающего вопросом, можно надеяться на узнавание истины — так, словно истина существует не сама по себе, а лишь в отношениях между Автором и Читателем. Истина находится в тексте — но только тогда, когда Читатель чувствует свою зависимость от Автора и пытается увидеть в тексте решение своей судьбы. И поэтому новый способ указания практической Галахи на основании кодекса «Шулхан-Арух» кажется Магаралу катастрофой — ведь теперь потребность в галахическом решении может быть удовлетворена

запросто, без трудоемкого обращения к древним текстам.

«Если древние Тору осуществляли в нужде великой, притесняемые народами, то сейчас мы сидим в домах наших, и все мы спокойны и беспечны. А когда возникает у нас [потребность] в каком-либо суждении или в указании, тогда мы ищем во всех щелях и дырах — больше даже, чем при поисках *квасного! — чтобы найти его. <...> И проляжет еще один краткий путь, так что стол накрытый (*шулхан арух*) предстанет перед человеком. И скажут: “Это стол, что пред Господом²⁰; и великий, и малый призваны и приглашены к столу, нет отличий у богатого перед нищим (Иов. 34:19), и удостоится всякий от стола высокого”, — не зная смысла, не рассуждая, указывают Галаху на основе Мишны!» (*Дерех хаим*, 305).

Конечно, Магарал был не единственным противником «Шулхан-Аруха». В начале XVII в., например, записывается такое предание о легендарном Шаломе Шахно: «Слышал я о знаменитом раввине Шахно, что, когда проповедовал он в Люблине, спросил во время проповеди: «Почему прежде в земле Польской было войско — 6000 человек, а сейчас — более 30 000?» И поведал он, что в прежние годы пользовались воины оружием грозным, на языке ашкеназском называемым *биксен* [мушкет или ружье], и не каждый мог поднять это оружие великое. А сейчас обычай таков, что берут лишь оружие малое, называемое *пистоль* — его может поднять каждый. Так же и мы — воины высшей битвы, «голос [наш] — голос Иакова, а руки — руки Исава» — в древности указывающие Галаху малочисленны были, и лишь из самых известных, и должны они были изучать Талмуд, и «Арба-турим», и *ре-спонсы, и другие святые книги. И потому сии великие малочисленны были, а сейчас, когда нынешние стали изучать лишь «Шулхан-Арух», с каждым разом умаляется святая наша Тора... — но умножаются указывающие Галаху»²¹.

В отличие от этой очень яркой, но фрагментарной зарисовки явно фольклорного характера («Шулхан-Арух» был написан лишь после смерти Ш. Шахно), в текстах Магарала может быть найдена целостная картина социальных изменений в еврейском мире. Эта картина выглядит примерно так.

Распространение «Шулхан-Аруха» превращает изучение Талмуда в бессмысленную игру, в «искусство ради искусства», которое оказывается к тому же не вполне бескорыстным. Овладев «ложным пилпулом», ученик получает возможность прослыть большим мудрецом и, соответственно, занять престижное и доходное место в общине. Этим определяются социальный заказ и новые цели системы образования: «А если говорят отцу отрока,

чтобы заставил сына своего изучать систему Галахи [т. е. текст Талмуда] и пока не учить *Тосафот, — как будто говорят ему, что [сын его] вовсе не будет учиться, ибо ничего не желает отец, кроме известности» (*Дерех хаим*, 25б).

Но для нас сейчас важно не только понять отношение Магарала к тем или иным явлениям современной ему жизни, но и проследить за формированием его системы.

Критика современности неразрывно связана у Магарала с воссозданием идеального прошлого, которое находит себе подтверждение в древних текстах и противопоставляется печальной реальности. Именно в этом, я полагаю, источник герметичности наследия Магарала. Его критика словно бы встает между еврейским обществом и священными текстами иудаизма, интегрированными в жизнь этого общества, и тем самым создает разрыв между ними — не для того, конечно, чтобы доказать отсутствие связей между текстами и обществом, между литературой и жизнью, но для того, чтобы потребовать восстановления прерванного, с точки зрения Магарала, диалога. Общество должно вопрошать свои священные тексты, преодолевать их отделенность посредством интеллекта, а не отбрасывать, подменяя упрощенными (или сколь угодно сложными) толкованиями и превращая сами тексты в почитаемых мертвецов. Такой диалог с текстом Магарал называет словом *талмуд* — оно обозначает у Магарала не только книги Талмуда, но и метод работы с текстом или, точнее, вопрошание текста, последнюю и самую главную из трех стадий столкновения человека с текстом и его Автором: «*Соверши дела твои вне дома, окончи их на поле твоём и потом устрой и дом твой* (Прит. 24:27). <...> Другими словами: *соверши дела твои вне дома — это писание (микра), окончи их на поле твоём — это указание (мишна), и потом устрой и дом твой — это изучение (талмуд)*» (Талмуд, трактат *Сота*, 44а). «*Писание, указание, изучение — разъяснение трех этих вещей. Писание есть начало разумения заповеди, каковая приходит из Имени благословенного [т. е. от Бога], и поначалу не каждая заповедь приходит к человеку с ясностью, ибо слова Имени благословенного далеки от человека и потому разъяснение заповеди в полноте ее не дается в Торе. Так, упоминается в Торе [заповедь] делать *сукку, но не упоминаются подробности этого. А указание всякую заповедь полностью определяет, так, что подробности заповеди понимаются ясно. Но в указании пока еще не смысл объяснен — почему так? — только образ (*циюр*) заповеди, какова она есть. Однако изучение объясняет смысл и причины полностью. И поэтому эти трое разделяются, ибо одно не таково, как другое. И называются: *писание, указание*»*

зание, изучение» (*Хидушей Аггадот*, 2, 81б (*Сота*, 44а)).

Я полагаю, что именно здесь находится ключ к пониманию системы Магарала. В ее основании лежит вопрос о взаимодействии человека с текстом — единственный вопрос, нарушающий герметичность его системы и отсылающий непосредственно к современной Магаралу социальной жизни и в то же время — к текстам Талмуда, на основании которых Магарал выстраивает свою утопию, свой отделенный от реальности и жаждущий снова встретиться с нею мир.

В этом мире человек стоит перед лицом текста, как перед лицом бытия Другого, и не прячется за общепринятым пониманием этих текстов. Может быть, сэр Исаяя Берлин²² сказал бы, что это человек, способный вынести негативную свободу, предпочесть ее свободе позитивной. Может быть, Э. Левинас²³ говорил бы здесь о *разрыве бытия*, который не может и не должен быть закрыт никаким искусством, никакой пластической формой или социальной структурой. Магарал же называет (со)стояние такого человека словом *талмуд* — изучение.

Магарал не был ниспровергателем общепринятых истин («Шулхан-Арух» в его время еще не стал, как сегодня, одной из священных книг еврейской религии). Его критика направлена не против Галахи, а против установившегося в его время способа указания Галахи, который Магарал называет «указанием из *мишны*», отсутствием Талмуда: «Сказано (*Киддушин*, 40б): «Изучение Торы важнее [исполнения], потому что приводит к исполнению», но толкование этому не таково, как понимают [обычно]: что изучивший Тору сумеет, после этого, осуществить ее, посредством того, что Тору учил. Это неверное [толкование], ибо в этом случае Тора не будет важнее. Но [верное] толкование таково: ибо Тора действует так, что происходит исполнение в действительности, ибо всякий интеллект есть действующий в телесном, и потому Тора — а она интеллектуальна — действует в человеке телесном так, что выходят заповеди Торы в действительность, и поскольку Тора есть действующая причина исполнения заповедей, и известно, что причина важнее того, что является следствием. <...> Но когда отдаляются от Торы и нет с человеком Торы, нет здесь исполнения заповеди, как видим мы в нашем поколении» (там же, 25б—26а).

То, что отсутствует в окружающей его жизни, Магарал делает основанием своей системы. Талмуд в понимании Магарала — это интеллект, способный вмешиваться в жизнь, участвовать в жизни, но при этом не подчиняться ей. Талмуд имеет иную опору: это отделенная от материального мира Тора — текст, несущий в

себе недоступный читателям замысел Автора. Этот текст и этот замысел не только отделены от человека, но еще и закрыты от него общепринятыми толкованиями и указаниями — *Мишной, укорененной в жизни общества. Интеллект, выросший из жизни и отделенный от нее, опирающийся на текст Торы, способен вести диалог с жизнью, противостоять ей и придавать ей смысл — тот смысл, которого нет и не может быть внутри общества, внутри материального мира. Талмуд в учении Магарала становится мостиком, соединяющим на краткий миг жизнь с трансцендентным ей смыслом, и одновременно — пропастью, через которую переброшен этот мостик, разрывом бытия между человеком и его Другим. Талмуд — это событие, а не бытие. Это отделение интеллекта от породившей его жизни и возвращение назад, интеллектуальное преображение жизни, отразившейся на мгновение в тексте.

Идеальный мир Торы, созданный Магаралом, не похож на тот, что был в прошлом, и не похож на современность. Этим он, наверное, и интересен. Он существует лишь в книгах и оттуда бросает нам свой вызов.

Но книгу, в отличие от текста, можно просто поставить на полку...

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Как Магарал (Махарал, Маараль) из Праги известен Иегуда Лива бен Бецалель (1512?—1609) — раввин, богослов, мыслитель и ученый. О нем см. также в ст. Н. Гордеева, помещенной в настоящем сборнике. — *Ред.*
- ² *Heer A.* Магарал из Праги как гуманист // *Heer A.* У-ве-холь зот. Иерушалаим, 1977. С. 161—177. (На иврите).
- ³ *Шац Р.* Концепция закона у Маарала как антитеза естественного права // *Даат.* 1978—1979. № 2—3. С. 147—157. (На иврите).
- ⁴ *Шац Р.* Учение Маарала между экзистенцией и эсхатологией // Мессианизм и эсхатология. Иерусалим, 5744. С. 301—322. Подробнее об А. И. Куке см. в ст. Р. Фербера, помещенной в настоящем сборнике. — *Ред.*
- ⁵ *Safran B.* Mahral and early Hasidism // *Hasidism: continuity or innovation?/ Ed. B. Safran.* Cambridge (Mass.), 1988. P. 48.
- ⁶ См., напр., комментарий Магарала на *Авот (1:5): «И поскольку форма отклоняется от возвышенности своей, чтобы быть увлеченной материей, прилепляется она к небытию, падает в *Геенну — когда форма увлекается материей. <...> Полное исчезновение это для формы — когда форма увлекается материей» (*Дерех хаим*, 36а).
- ⁷ См. прим. 6 на с. 56. — *Ред.*
- ⁸ См. прим. 5 на с. 56. — *Ред.*
- ⁹ Герметизм — термин, которым обозначают философские и религиозно-мистические воззрения, изложенные в так называемых герметических трактатах, созданных в эпоху эллинизма и поздней античности и сочетающих в себе элементы популярной греческой философии, халдейской астрологии, персидской магии,

- египетской алхимии; авторство многих из этих сочинений приписывается Гермесу Трисмегисту. Герметизм оказал влияние на культуру средних веков и эпохи Возрождения (М. Фичино, Дж. Пико делла Мирандола, К. Агриппа, Парацельс, Дж. Бруно). В расширительном смысле — комплекс оккультных наук (магия, астрология, алхимия). — *Ред.*
- ¹⁰ *Гирц К.* «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры // Антология исследований культуры. СПб, 1997. Т. 1. С. 193.
- ¹¹ *Райнер Э.* Изменения в иешивах Польши и Ашкеназа в XVI—XVII веках и спор о пилпуле // По обычаю польскому и ашкеназскому: Юбил. сб. в честь Хоне Шмерук. Иерусалим, 5753 (1993). С. 68.
- ¹² *Броер М.* Распространение пилпула и хиллука в ашкеназских иешивах // Сборник памяти р. И. Вайнберга. Иерусалим, 5730.
- ¹³ *Димитровский Х.* О методе пилпул // Юбилейный сборник в честь Сало Барона. Иерусалим, 5735. Т.3.
- ¹⁴ *Райнер Э.* Указ. соч. С. 15.
- ¹⁵ Каро Иосиф бен Эфраим (1488—1575) — автор основополагающего кодекса галахических предписаний «Шулхан-Арух». Родился в Толедо; после изгнания евреев из Испании (1492) семья И. Каро переехала сначала в Португалию, а после изгнания и оттуда (1497) — в Турцию, где он прожил около 40 лет. В 1536 г. переехал в Цфат в Палестине, где прожил до конца жизни. — *Ред.*
- ¹⁶ См. *Райнер Э.* Указ. соч. С. 44—45.
- ¹⁷ См. там же. С. 44.
- ¹⁸ Там же. С. 47.
- ¹⁹ *Димитровский Х.* Указ. соч. С. 160—162.
- ²⁰ «Жертвенник был деревянный в три локтя вышины и в два локтя длины; и углы его, и стенки его — из дерева; и сказал он мне: это трапеза, которая пред Господом».
- ²¹ Цит. по: *Фершель Т.* Рабби Шалом Шахно из Люблина // Синай: Юбил. сб. Иерусалим, 1987. Т. 2. С. 699—700.
- ²² См. прим. 4 на с. 14. — *Ред.*
- ²³ См. прим. 1 на с. 38. — *Ред.*