

ТАРТУМ

ТАРТУМ · ТАРТУМ



1

ТАРГУМ

Еврейское наследие
в контексте
мировой культуры

Выпуск 1
апрель — июнь

Москва 1990

**Academy of
World Civilizations
Publications**

under the general editorship
of Academician E.P.Velikhov

Targum

Jewish Heritage
in the Context of World Culture

A Quarterly issued by the Judaic Studies
Department of the Academy of World
Civilizations (Moscow)

Issue I, April — June 1990

Editorial Board

Rabbi Adin Steinsaltz (Israel),
Head of the Institute
for Talmudic Publications

Prof. Elie Wiesel (USA),
Nobel Prize Laureate

Editor

Michael Schneider

Contributing Editors

Eliyahu Dvorkin, David Kazhdan,
Helena Konstantinovskaya,
Michael Kravtsov, Michael Weiskopf,
Menachem Yaglom

Graphic Artist: Mark Lisnevsky
Typesetting: Vika Shuchman

Address

Moscow, Zvenigorodskaya, 19.
Tel: 144-3246

Contributors from outside the USSR
should write to:

Aleph Society, 25 West 45 St. NY,
NY, 10036, USA or

The Israel Institute for Talmudic
Publications

P.O.B. 1458 Jerusalem 91013 Israel

**Издания
Академии
Мировых цивилизаций**

под общей редакцией
академика Е.П.Велихова

Таргум

Еврейское наследие
в контексте мировой культуры

Ежеквартальное издание
отделения иудаики Академии
мировых цивилизаций (Москва)

Выпуск 1, апрель-июнь 1990

Под общей редакцией

лауреата Нобелевской премии
проф. Эли Визеля (США),
главы Института
талмудических публикаций
рабби Адина Штайнзальца (Израиль)

Главный редактор

Михаил Шнейдер

Редколлегия

Михаил Вайскопф (зам. гл. редактора)
Илья Дворкин, Давид Каждан,
Елена Константиновская (лит. редактор),
Михаил Кравцов, Менахем Яглом

Дизайн и обложка: Марк Лисневский
Компьютерный набор: Вика Шухман

Адрес редакции:

Москва, Звенигородская, 19.
Тел. 144-36-42

Для иностранных корреспондентов:

В США: Aleph Society, 25 West 45 St. NY,
NY, 10036

в Израиле: Институт
талмудических публикаций,
P.O.B. 1458 Jerusalem 91013, Israel

Содержание

Introduction	7	От редакции
Translation and Diaspora		О переводе и диаспоре
Contemporary Jewish Philosophy		Современная еврейская теология
Joseph B. Soloveitchik	13	Рабби Йосеф Дов Соловейчик
Redemption, Prayer and Study of Torah		Освобождение, молитва и изучение Торы
Yeshayahu Leibowitz	27	Йешаягу Лейбович
Science and the Religion of Israel		Наука и еврейская религия
Shalom Rosenberg	32	Шалом Розенберг
Our Generation and Jewish Faith		Наше поколение и вера Израиля
Issues in Hermeneutics		Проблемы герменевтики
Harold Bloom	45	Хэролд Блюм
Kabbalah and Criticism		Каббала и литературная критика
Harold Fisch	75	Хэролд Фиш
The Hermeneutic Quest in Robinson Crusoe		Герменевтический поиск в романе "Робинзон Крузо"
Discussion		Дискуссия
Arie Baratz	95	Арье Барац
Freedom of Conscience and the Halachic State		Свобода совести и государство галахи
Language of Science		Язык науки
Rabbi Adin Steinsaltz	111	Рабби Адин Штайнзальц
Natural Sciences, Mathematics and Religion		Естественные науки, математика и религия
Language and Thought		Мысль и язык
Eliyahu Dvorkin	121	Илья Дворкин
Existence in the Prism of Two Languages		"Существование" в призме двух языков

Literature		Литература
Michael Kravtsov	130	Михаил Кравцов
Pardes: A Jewish Legend		Сад. Еврейская сказка
Michael Gendelew	175	Михаил Генделев
Poems		Стихи
Gali-Dana Zinger	181	Гали-Дана Зингер
Poems		Стихи
Yehudah Gorenstein	197	Иегуда Горенштейн
A Walk: A Script		Прогулка. Сценарий

Переводы с иврита и английского:
 Бенъямин Ванников, Сима Векслер, Залман Руппо,
 Михаил Шнейдер, Менахем Яглом.

Иллюстрации к сказке "Сад"
 Элла Бышевская-Яглом
Иллюстрации к "Песенкам для еврейских детей"
 Никод Зингер
Фото на обложке и серия "Камни"
 Иегуда Горенштейн

О переводе и диаспоре

Нам выпало на долю быть свидетелями великих исторических перемен. На наших глазах облик мира изменяется стремительно и непредсказуемо. Нет никаких сомнений в том, что эти изменения затронут самое сердце мировой культуры.

Бег времени завораживает и приводит в растерянность. Однако изменчиво и многолико не только время, но и пространство. В пространстве культуры возникает ошеломляющая разноголосица. Миры, доселе герметически изолированные, приходят в соприкосновение, на месте вчерашнего единства проступают внутреннее разнообразие и противоречивость.

Непосредственная реакция обыденного сознания на эту ситуацию — стремление жить сегодняшним днем, сегодняшним номером газеты, эгоистический партикуляризм, отказ от поиска общего языка, отказ от попыток синтеза. Эта жизненная позиция находит подкрепление в скепсисе и релятивизме, вызванных крахом идеологий.

Но культура не существует вне своего глубинного исторического измерения. Это тем более верно, когда речь идет о еврейском народе, который на протяжении своей долгой истории не раз находился в эпицентре бурных социальных и культурных процессов; однако при этом само его существование, в конечном счете, всегда было обусловлено не изменчивыми актуальностями, но исторической памятью. То же можно сказать и о пространственной специфике нашего бытия: многообразные условия жизни евреев определяли различные формы выражения религиозно-национальной сущности, и при отсутствии внешних связующих факторов — единства территории, языка и т.д. — глубинной синтезирующей силой всегда было еврейское наследие.

В сущности, диаспора, переживаемая еврейским народом, является моделью отчуждения человека в западной цивилизации. Принято сетовать на излишнюю специализацию, на отсутствие энциклопедистов, людей "всеобъемлющего знания". На деле истинной проблемой является то обстоятельство, что даже те сферы, в которых современный человек вполне компетентен, не синтезируются его личностью, а, напротив, вызывают ее раздвоение, распыление — то есть ввергают его в духовную диаспору. Противостояние диаспоре означает поиски синтеза, восстанавливающего самоидентичность личности.

Здесь нет легких путей. Формула "единая по форме и национальная по содержанию" — пережиток наивного XIX века, цинично использованный в новое время. Доверчивые интернационалисты представляли себе "национальную форму" как некую оболочку, скрывающую содержание, и верили, что перевод этого содержания из одного культурного контекста в другой не более сложен, чем обычное переодевание.

Подобно им, scientистские утописты верили в универсальность научного метода. Конец XIX и большая часть XX века прошли под знаком нарастающего и повсеместного признания роли языка, "формы" — вплоть до отрицания самой возможности перевода. Здесь и шпенглеровское представление об обособленности культурных организмов, и гипотеза лингвистической

относительности, и еще более крайнее утверждение сторонников деконструкции, что никакой текст не может быть истолкованием (и тем более переводом) другого текста. Увы, тут следует признать: "расцвет искусства перевода в эпохи реакции" — фальшивый расцвет, он связан с тоталитарным требованием всеобщей прозрачности, понятности и доступности, отводящим для индивидуальной и национальной специфики роль побочного украшения, необязательного дописка к регламентированной всеобщей сущности.

Мандельштам иронизировал: "И может быть в эту минуту меня на турецкий язык японец какой переводит и в самую душу проник" и предостерегал: "Не искушай чужих наречий..." Синтез культур и времен дается дорогой ценой, иногда — ценой самопожертвования: "и своею кровью склеит двух столетий позвонки". Однако альтернативы переводу нет — переводу не как технической процедуре, а как драматическому диалогу культур, причем, именно там, где особенно остро переживается диаспора, диалог может достичь предельной напряженности и плодотворности. Отказ от перевода или замена его суррогатом усугубляют отчуждение человека, отчуждение между людьми и народами. Человек, язык которого непонятен, нем для меня ("немец" — говорили встарь о всяком человеке, язык которого непонятен); тот же, кто лишен дара речи, — для меня не человек. Поэтому, чтобы относиться к другому как к человеку, я должен понять его язык, его логос.

Перевод был всегда насущной проблемой для "народа единого, рассеянного среди народов" (Библия), и сама традиция перевода Торы была заложена уже во времена Эзры. Великий лингвист Роман Якобсон мимоходом обмолвился о "старозаветном символе вавилонского смешения языков как Божьей каре и новозаветном символе дара, ниспосланного Святым Духом и утвердившего множественность языков как проявление благодати". Не говоря уже о том, что вавилонское смешение языков допускает прямо противоположное толкование (см., например, В.Н.Топоров, "Пространство культуры и встречи в нем". *Восток — Запад*, т. 4), вся еврейская традиция противостоит такой трактовке. Тот, кто видит в вавилонском столпотворении причину многообразия языков, — а таков был взгляд, принятый в Европе вплоть до Нового Времени, — будет удивлен рассказом Агады о том, что 70 языков (условное обозначение всех языков мира) были даны Адаму. Еще более знаменательна агада, гласящая, что дарование десяти заповедей на Синае сопровождалось, так сказать, симультанным переводом на те же 70 языков. Согласно Галахе, молиться и произносить благословения можно на любом языке. Это не значит, будто еврейская традиция не осознает опасностей перевода. Предостережение Гософты "переводящий Писание дословно — лжец, добавляющий от себя — богохульник" ставит трудноразрешимую дилемму. Широко известна агада, гласящая, что после того, как 70 толковников закончили свой греческий перевод Библии (Септуагинту), мир погрузился во тьму на три дня. Но гораздо менее известно, что Галаха в принципе признает аутентичность перевода Торы на греческий.

"Таргум" на иврите означает и "перевод", и (особенно в Талмуде) "толкование"; ср. английское translation или латинское interpretatio. Перевод в его двойном значении — как диалог между различными этническими культурами и

как диалог между разными слоями одной культуры — находится в центре внимания нашего журнала. Возможности и трудности перевода, контакта, взаимопонимания — вот круг наших тем, и нам бы хотелось, чтобы журнал не только говорил о них, но и сам служил ареной их выявления.

Культурное, религиозное, национальное пробуждение породило в СССР прессу нового типа. Интересы сдвинулись, в первую очередь, к освоению тех духовных сокровищ, которые оставались до сих пор, "государственной тайной"... Однако ни культуртрегерство, ни актуальная журнальная полемика не заменят творческого осмысления вновь открытых духовных богатств; их экстенсивное освоение должно дополняться глубинной, интенсивной творческой разработкой. Если бы наш журнал мог способствовать пробуждению такого творчества, мы бы считали, что наша цель достигнута. Ознакомление русскоязычного читателя с еврейским культурным наследием и с опытом его усвоения в западной философии и филологии является важной и естественной функцией нашего издания. Однако еще более важным представляется пробуждение и поддержка встречного творческого процесса в русскоязычной культурной среде, процесса, который еще только намечается.

Несколько слов о содержании этого, первого номера. Он открывается статьей р. Й.Д.Соловейчика. Согласно его концепции, истинное бытие народа и личности — это та весть, которую они несут миру. Такое бытие, возможное только в сообществе внимающих ему индивидуумов и народов, есть приобщение к бытию-логосу и живое становление этого логоса. Диалектика такого становления, ведущая от Голоса к Слову, заставляет нас задуматься о современном советском обществе: гласность освободила Голос — и дальнейшее развитие состоит в мучительных поисках Логоса. В статье проф. Лейбовича резко выражен тезис о непереводаемости языка религии на язык культуры и наоборот. Те, кто верит в возможность подобного перевода, должны быть благодарны скептикам, предостерегающим их от соблазна избрать легкий путь, ведущий к мнимой гармонии. Статья Ш.Розенберга парадоксально утверждает и невозможность такого диалога, и необходимость его. Хэролд Блюм развертывает перед нами полную драматизма картину литературной преемственности, заставляющую вспомнить концепцию русских формалистов в борьбе литературных школ (Тынянов). В его освещении диалог поколений весьма далек от идиллии, но именно он составляет жизнь и душу культуры. Хэролд Фиш дает несколько более сбалансированную и гармоничную трактовку той же проблемы, показывая нам, что поиск путей в будущее является одновременно интерпретацией прошлого, окрашенной "радостью узнавания". Арье Барац ставит одну из насущнейших проблем современного общества — проблему терпимости — и в перспективе еврейской традиции, и с точки зрения экзистенциальной философии. Мы надеемся, что его полемически заостренная статья вызовет встречные дискуссионные доводы. Эссе р. Адина Штайнзальца устанавливает разграничение и взаимную дополнительность трех сфер культуры — естественных наук, математики и религии путем анализа концепции времени, присущей каждой из этих сфер. Статья Ильи Дворкина показывает, что столь фундаментальная категория человеческого мышления, как "существование", находится в сильной зависимости от языка.

Журнал издается Отделением иудаики Академии мировых цивилизаций и, руководствуясь основными принципами этой Академии, стремится внести посильный вклад в дело сближения и взаимопонимания различных цивилизаций. Мы хотели бы верить, что наше издание встретит заинтересованный отклик читателей.

Редакция.

Современная еврейская теология



Йосеф Дов Галеви Соловейчик — крупнейший американский раввин, один из духовных лидеров ортодоксального американского еврейства, глава "Организации американских раввинов", крупнейший галахический авторитет. Родился в 1903 году в г. Познани, в семье, принадлежавшей к известной раввинской династии. Его философские работы, посвященные религиозной антропологии, оказали большое влияние на современную еврейскую теологию. В основу этой статьи, впервые опубликованной в журнале "Tradition" (1978), легла лекция, прочитанная на семинаре в университете Пенсильвании в мае 1973 г.

Освобождение, молитва и изучение Торы

Глава первая

Освобождение — основная категория в еврейском понимании и переживании истории. Исторический путь нашего народа начинается с Божественного акта его освобождения, и мы верим, что он завершится Божественным деянием, которое принесет полное освобождение.

I

Что же такое Освобождение? Освобождение — это перемещение индивидуума или общества с периферии исторического бытия к его центру, или, если воспользоваться физическим термином, движение центростремительное. Периферическое существование характерно для сущности, не творящей историю; при приближении к центру истории эта же сущность начинает вершить историю и осознавать ее. Что мы имеем в виду, когда говорим об обществе или народе, которые вершат историю? Народ историкотворцев — это народ, существование которого является говорящим, рассказывающим, коммуникативным и свободным. Те, кому не дано свершать историю, участвовать в ней, — это те, кто лишены коммуникации и потому безмолвны и несвободны.

II

Подобно освобождению, молитва также входит в число основополагающих категорий иудаизма. Мы появляемся на исторической арене как народ молящийся. Авраам, Исаак, Иаков, Моисей, Давид и Соломон — все они возносили молитву. Молитвой мы достигли завета с Богом и молитвою надеемся приблизить окончательное исполнение этого завета.

Галаха рассматривает молитву и избавление как понятия, неразрывно

связанные: молитва (здесь идет речь об פְּרָשָׁה - основной ежедневной молитве "Амида") должна следовать за благословением "Избавивший Израиль" непосредственно и незамедлительно¹. Чем мотивирует эту связь Галаха?

Видимо, наши мудрецы считали избавление и молитву категориями структурно идентичными. Но в чем, собственно, состоит эта идентичность? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придется уточнить сами эти понятия, нуждающиеся именно в феноменологическом анализе.

III

Освобождение, как говорилось ранее, отождествляется с коммуникацией, с явлением слова, то есть с возникновением речи².

С того момента, как народ покидает мир безмолвия и приходит в мир голоса, мир беседы и песни, он становится народом избавленным, народом свободным. Другими словами, жизнь в безмолвии есть рабство; жизнь, наделенная словом, — это жизнь свободная. Раб живет в молчании, если столь бессмысленное существование вообще можно назвать жизнью. У него нет вести, которую он мог бы возвестить. Свободный же человек несет весть, он полнится словами и жаждет поведать весть своей жизни всякому, кто готов его выслушать. Неудивительно, что Тора четырежды отмечает обязанность раба, вышедшего на свободу, рассказывать своему сыну, родившемуся свободным, историю своего исхода из дома рабства³. Человек свободный, горящий желанием поведать свою жизненную весть, всегда окружен внимательными слушателями. У раба нет ни вести, ни внимающего ему окружения. Более того, он не только лишен дара повествования, но и вовсе нем: не только речь, но и осмысленный звук для него недоступны.

IV

В чем причина молчания раба? В отсутствии основного переживания, переживания страданий и тягот как центрального момента в осознании человеком своего Я.

Страдание — это не боль, хотя в повседневной речи эти слова используются как синонимы. Они обозначают совершенно разные переживания. Боль — естественное ощущение, физиологическая реакция живого организма на всякое расстройство или повреждение. Еще Аристотелю было известно, что боль является сигналом, который подает внутренний защитный механизм. Боль как инстинктивная реакция мгновенна и не связана с мышлением; она свойственна не только людям — животные способны ощущать ее не в меньшей степени.

Страдание или горе, в отличие от боли, — не ощущение, а переживание, духовная реальность, присущая исключительно людям (животное не испытывает страдания). Эта духовная реальность затрагивает человека тогда, когда он теряет экзистенциальную уверенность (например, в случае неизлечимой болезни) или экзистенциальное достоинство (например, при

публичном унижении). Всегда, когда жестокая реальность угрожает экзистенциальному сознанию человека, он страдает и испытывает унижение.

V

Как и животное, раб чувствует боль. Раб, испытывающий боль, реагирует, как животное, кричит резко и отчаянно. Однако звериный вой, как и вопль раба, лишь на мгновение врывается в молчание и темноту ночи, сразу же все снова погружается в молчание. Чувство боли у животного или раба не влечет за собой никаких последствий, за ним не следуют жалобы, возражения, протесты, вопросы "почему" и "зачем". Страдание неведомо рабу, потому что он лишен сознания экзистенциально должного, сознания, порождающего страдание. Он лишен представления о подобающем человеку существованию и потому не ощущает трагизма своего бытия. Потребности раба, как и его вопли, не суть человеческие, в основе их лежат биологические причины. Отсутствие страдания ослабляет даже чувство боли. Бывшие узники концлагерей рассказывают, что со временем привыкли к любой боли и унижению, словно их одурманили наркотиками. Они были немые, перестали не только разговаривать, но и вообще издавать осмысленные звуки.

VI

Книга "Зоѓар" говорит нам:

Приди и узри стих Писания: "Вот, сыновья Израиля не слушают меня, как же послушает меня Фараон, а я косноязычен?"⁴. Почему снова спрашивает об этом Моисей: ведь и ранее говорил он: "Не словесен я", а Всевышний ответил ему: "Я буду при устах твоих". Разве можно подумать, что не выполнил Он обещанного? Но сокрыта в этом высшая тайна: Моисей был тогда Голосом, а Речь, то есть его Дар Слова, находилась в изгнании, была замкнута и сокрыта, не способна явить Слово. Поэтому и сказал он: "Как же послушает меня Фараон?", когда мой Дар Речи в изгнании, и нет у меня слов, а я лишь "Голос", лишенный "Слова". Поэтому и дал ему Всевышний в спутники Аарона.

Пока Речь в изгнании, разлучен с нею Голос, Дар Речи замкнут, лишен Голоса. Когда пришел Моисей, пришел Голос, но Моисей был Голосом без Дара Речи. И так было, пока не пришел народ Израиля к горе Синай получать Тору. Тогда воссоединился Голос с Речью, и Дар Речи явил слова, о чем написано: "И произнес Бог все эти Речи". И только тогда Моисей обрел совершенный Дар Речи, Голос и Речь образовали совершенное единство. На это и пенял Моисей, говоря, что Слово было в разлуке с ним и лишь в гневе обращалось к нему, в моменты, о которых сказано: "С тех пор, как пришел я к Фараону

говорить от имени Твоего, [стало хуже народу этому]"; тогда и "сказал Бог (אלקים) Моисею"... (Употребленное здесь Имя אלקים указывает на Божественный Суд и Гнев).

В приведенном тексте из Зо́гара процесс избавления разделен на три периода. Порабощение отождествляется с отсутствием как слова, так и осмысленного голоса, с абсолютной немотой. Затем начинается процесс освобождения, когда появляется голос, пока еще не облеченный в слова. В конце концов с появлением голоса и слова как единого целого полное освобождение становится реальностью.

До прихода Моисея не существовало даже голоса как такового. Не раздавалось жалоб, не слышалось вздоха или стона; лишь нечеловеческий вопль нарушал молчание ночи. Рабы были мрачны, безгласны и немые. Матери не кричали, когда у них отнимали детей, мужчины хранили молчание под пытками, мучение воспринималось как нечто естественное, само собой разумеющееся. Боль не рождала страдания, осознание должного еще отсутствовало.

Когда пришел Моисей, в мир пришел Голос; придя на помощь беззащитному еврею, он пробудил чувства бесчувственных рабов. Внезапно они осознали, что боль, мучение, унижение и жестокость, корыстолюбие и взаимная нетерпимость есть зло. Это прозрение породило не только острую боль, но и чувство страдания. Со страданием пришел протест, крик о помощи, невысказанный вопрос, еще бессловесное требование справедливости и воздаяния. Смертная немота несуществования ушла из мира, зазвучал человеческий голос, голос человеческой экзистенции: "И было, спустя долгое время умер царь египетский. И застонали сыновья Израиля в рабстве и возопили, и вопль их дошел до Бога из рабства"⁵.

Почему же не возопили они до появления Моисея? Почему безмолвствовали все долгие годы рабства? Они были лишены сознания должного, не нуждались ни в чем: ни в свободе, ни в уважении, ни в жизни без боли. Они не восставали против реальности, не вступали с нею в конфликт, рождающий страдание. Голос вернулся к ним, когда они вновь обрели сознание должного, чувствительность к страданию, как люди. К этой перемене привело выступление Моисея.

VII

Как отмечает Зо́гар, даже Моисей, который помог народу двинуться с немотствующей окраины к великому средоточию, не овладел словом, пока не пришел вместе со всем народом к Синаю. Несмотря на то, что он уже обладал экзистенциальным сознанием должного, для него еще не раскрылся Логос должного, Логос, который наделит его харизмой речи. Когда Всевышний сообщил ему, что именно он призван быть избавителем Израиля, Моисей начал возражать Ему. Он отказывался потому, что слова еще не было в его устах, он был ערל שפתי — "косноязычен"⁶. Да, Моисей восстал против существующего положения, убил тирана, обвинил еврея-преступника, но он не открыл еще для себя цели и смысла страданий поработенного народа: не было у него и твердой

веры в провиденциальное предназначение этого народа рабов. Он не мог представить себе, что когда-нибудь они смогут стать свободными. Поэтому, несмотря на то, что Моисей и за ним весь народ нарушили молчание еще до того, как обрели слово, лишь на Синае ему открылся Логос — как Слово и как Знание. Наконец-то ему было дано понимание Завета древности и предвидение великого будущего, осуществление которого зависело от него самого.

Глава вторая

I

Все то, о чем говорилось ранее, относится не только к древнему, но и к современному рабству. Рабство — это не только юридический и социальный институт прошлого, но и образ жизни, до сих пор сохранивший реальность. Человек поработанный отличается от свободного в экзистенциальном плане. Он может оставаться рабом, несмотря на окружающие его со всех сторон политические и экономические свободы. Воспользовавшись библейским образом, обозначим рабство как לֵבָא וְרֵקֵם "бездну и пустоту".

Что же представляет собою раб в экзистенциальном смысле? В чем выражается экзистенциальная "пустота и бездна" в повседневной жизни? Два основных признака характеризуют рабскую экзистенцию "бездны и пустоты" в любую эпоху: анонимность и неведение.

В чем проявляется анонимность раба? В трагической заброшенности. История человечества — это история многих миллионов забытых, безымянных, бесследно исчезнувших людей, не оставивших после себя даже надгробий. Человек прошел — и ушел, подобно Бонце-молчальнику в новелле Переца⁷, не оставив следа, не оставив о себе памяти. Анонимность, объемлющая человека, — это часть Божьего проклятия, которым Бог покарал Адама. Человек переживает ее как непереносимое одиночество.

Это можно сказать о людях древности, это можно сказать и о наших современниках. Условия жизни в современном городе усугубили анонимность личности и ее безысходное одиночество. Слова Кофелета (Экклезиаста): "Ибо в тщете он пришел и во тьму уйдет, и тьма его имя сокроет"⁸ сказаны не только о душе истуганной и прячущейся, не только о нищем и смиренном, но и обо всяком человеке, кем бы он ни был, — о великом владыке и об отважном воине, о богатом дельце и о знаменитом ораторе. Все они живут во тьме анонимности безмолвные творения, находящиеся на окраине. Одна судьба ожидает нас всех — исчезнуть из памяти.

II

Не только безвестен человек, но и невежествен. Позвольте мне сформулировать это более точно. Говоря о человеческом неведении, я не имею в виду сферу научного знания: в этой области современный человек достаточно

умудрен. Не в познании окружающего мира потерпел он поражение, но в понимании своего внутреннего мира — в частности, своего предназначения и своих потребностей, о которых он должен был бы иметь ясное представление.

Многие скажут, что абсурдно обвинять современного человека в том, что он не знает, что ему нужно. Напротив, возразят они, потребности современного человека многочисленны и разнообразны, даже сверх меры. Целые отрасли технологии нацелены на формирование новых потребностей с тем, чтобы человек мог получать все новые удовольствия.

Этот довод справедлив, но не противоречит моему утверждению о том, что нашему современнику неведомы его нужды. Несмотря на обилие известных ему потребностей, они далеко не всегда являются его собственными. Неспособность человека определить свои подлинные нужды коренится в его склонности ошибаться в своей идентификации, утрачивать самого себя. Временами человек теряет свое Я, отождествляясь с ложным образом самого себя. Вследствие этой ложной самоидентификации он приписывает себе ошибочную систему потребностей; их удовлетворение кажется ему настолько обязательным и неотложным делом, что человек не успевает задуматься над тем, чьим же надобностям он служит. Так рождается грех. В чем причина греха, если не в дьявольской привычке человека ошибаться в самоидентификации? Позвольте мне добавить, что человек ошибается в познании себя именно потому, что он человек. Человек проклят Богом, приговорен к использованию свободы во зло, к потере собственного Я. Другими словами, приписывание себе ложных потребностей является частью его трагической судьбы.

Беспомощность в определении истинных нужд характерна для человека как такового, независимо от его личного опыта. Осознает ли юноша свои потребности? Если бы он осознавал их, то мы бы не сталкивались с проблемами преступности, наркомании и разнузданности. Приходит ли человек в зрелые годы к пониманию своих истинных нужд, знает ли он, что для него существенно, а что — нет? Понятно ли старику, на что стоит, а на что не стоит обращать внимание? Если бы все это понимали, то не были бы так многочисленны сердечные заболевания.

Могу сказать о себе: я чувствую растерянность, я не знаю, чего мне желать и чего опасаться. Мои страхи иррациональны и непоследовательны. Порой меня гнетет страх смерти, порой повергает в ужас перспектива старости, беспомощности и бессилия. Один из наиболее мучительных для меня страхов связан с соблюдением Йом-Кипур: я боюсь, что из-за слабости или болезни буду вынужден осквернить этот святой день.

Я не знаю, чего бояться, а чего не бояться; я потерян и невежествен. Да, и современный человек в экзистенциальном измерении является рабом, он утратил знание самого себя и своих собственных потребностей.

III

Тот факт, что человек зачастую принимает чужие потребности за свои, учитывается в различных областях Галахи. Центральная роль, которую играет

понятие "тшува" (возвращение, раскаяние, покаяние) в системе Галахических категорий, базируется на вере в то, что человек свободен в созидании своей личности, в самоопределении - во благо или во зло. В грехе же, напротив, теряется истинная самоидентификация, и человек предает самого себя. Тшува, покаяние, преодолевает это отчуждение: человек вновь открывает себя, возвращаясь к своей истинной природе.

Два Галахических правовых понятия: פְּרִיטָה (освобождение от обетов) и אֲבִטְוָה (необдуманное обязательство) — опираются на представление о человеке как о существе, склонном к самообману. Закон об אֲבִטְוָה объявляет определенные соглашения не имеющими силы, если для одного из партнеров основным мотивом их заключения была необоснованная надежда на выгодное для него развитие событий. Мы принимаем мнение Галахи, считающей, что соглашение, обусловленное оптимистическими ожиданиями такого рода, не имеет силы⁹, хотя оно и было заключено по доброй воле, без принуждения. Человек, давший подобное обязательство, руководствовался ложным пониманием собственных нужд, которое навязано ему его псевдо-Я. Поэтому такое соглашение не имеет силы: на самом деле оно было заключено не этим человеком.

Этот же принцип лежит в основе концепции פְּרִיטָה. Что такое "освобождение от обетов"? Человек пообещал совершить нечто или, наоборот, воздержаться от чего-либо. Однако выполнение этого обязательства оказалось для него затруднительным. Он заявляет об этом перед судебной коллегией в составе трех человек, а та в ходе соответствующих расспросов устанавливает, что обет был дан без учета его последствий, и, если бы давший обет заранее знал о предстоящих трудностях, он бы не принял его. Возникает вопрос: как же тот, кто дал обет, может освободиться от него? Ведь обет был принят по доброй воле, никто не принуждал человека поступить именно так. Ответ на этот вопрос тот же, что и в случае אֲבִטְוָה: на смену псевдо-Я, с его ложными ценностями и извращенными потребностями, пришло подлинное Я; поэтому человек уже не является субъектом совершенных им прежде поступков, данных им прежде обетов и клятв.

Глава третья

I

Как же может человек избавиться от рабства? Избавление от Египта почти целиком было делом Всевышнего. Он вернул народу свободу и дар речи по Своему безграничному милосердию и благодати: "Я пройду... по земле Египта... Я, а не ангел..."¹⁰. С экзистенциальным рабством дело обстоит по-другому: вся ответственность лежит на самом человеке, призванном исторгнуть самого себя из мира теней. Бог желает, чтобы человек стал творцом, и первая задача человека — сотворить самого себя, обрести совершенство. Человек, безмолвное существо, должен искать и обретать речь, рассчитывая только на свои силы. Он приходит в мир как стихийное существо, лишенное изначальной формы.

Человек сотворен по образу Божию, но этот образ является зовом, ждущим ответа, а не случайным даром. Он должен актуализовать себя, привести форму в нераскрытую и бесформенную человечность, переместиться с немых, стихийных окраин бытия к его средоточию, к действительности и объективности. Высшая форма нашего морального кодекса — это *быть*, в совершенном и всеобъемлющем понимании этого слова, — освободиться от уз *me op*, призрачного мира (если воспользоваться языком Платона) и выйти на открытые просторы *ontos op*, реального и истинного бытия, наполненного радостью и песнопениями, звонкой и сверкающей речью. Человеку заповедано освободиться, чтобы достичь совершенного бытия, а достичь этого можно лишь молитвою: "И возопили мы к Богу"¹¹. Освобождение из Египта началось благодаря молитве.

II

Иудаизм, в противоположность мистическому квиетизму, проповедующему нечувствительность к боли, требует, чтобы человек реагировал криком на всякую боль, отвечая на любую несправедливость. Более того, иудаизм считает, что человек, безучастный к боли и несчастьям, примиряющийся с житейской грязью и несправедливостью, неспособен оценить красоту и добро. Тот, кто не настаивает на удовлетворении своих законных потребностей, упускает из виду и заботы других людей. Человеческая мораль, основывающаяся на любви и братстве, на участливом отношении к чужим несчастьям, невозможна при безразличии к собственным нуждам, к собственному страданию. Поэтому иудаизм отвергает образ жизни, не признающий законных человеческих потребностей, наша религия не предъявляет к людям требование стать ангелами или монахами. В иудаизме осознание потребностей входит в определение человеческого существования¹². Осознание потребностей неотделимо от переживания и осознания страдания: "Dolorem fero, ergo sum", "Я страдаю, следовательно, существую", как парафраза декартовского "Cogito, ergo sum", "Я мыслю, следовательно, существую". Cogito Декарта может относиться как к ангелу, так и к Сатане — наше же определение верно только для человека: ни ангел, ни Сатана не знают вкуса страдания.

Поэтому молитва в иудаизме, в отличие от молитвы в классической мистике, связана с потребностями, желаниями и побуждениями человека, заставляющими его страдать. Молитва — это учение о человеческих потребностях. Она объясняет как индивидууму, так и обществу, каковы их истинные нужды, о чем стоит просить Всевышнего, а с чем к Нему не следует обращаться. Из девятнадцати благословений молитвы "Амида" тринадцать касаются основных потребностей человека, как индивидуальных, так и коллективных¹³. Даже из трех последних благословений два — "Отнесись благосклонно" *חַסֵּד* и "Даруй мир" *שְׁלוֹם עוֹלָם* — это молитвы-просьбы. Человек бедствующий обязан молиться. Молитва и беда неразрывно связаны друг с другом. Кто может молиться? Только страждущий¹⁴. Если человек не в беде, если его ничто не гнетет, если он не ведает, что такое заботы и горе, — ему не

до молитвы. Тайны молений не открываются счастливцу, достигшему исполнения желаний. Бог не нуждается в хвале и в словах благодарности. Он жаждет услышать вопль человека, столкнувшегося с безжалостной реальностью, — молитву, поднимающуюся из страдающего мира, осознавшего свои истинные нужды.

Таким образом, на пути молитвы человек открывает самого себя. Молитва раскрывает ему глаза на его нужды, рассказывает ему о его сокровенных надеждах и ожиданиях. Она учит его, как мечтать и как бороться за осуществление мечты. Короче говоря, в молитве человек обретает осознание своих потребностей, самого себя, и, обретая себя, он становится свободным.

III

Как же разворачивается освобождение, вершимое молитвой? Анализ обнаруживает сходство между двумя процессами: освобождением индивидуума и общества на путях молитвы и Исходом из Египта, как он описан в книге "Зоѓар".

В этом процессе можно выделить три стадии:

1. Отсутствие какой бы то ни было молитвы, молчание, угасание, умирание, отсутствие представления о норме.
2. Вопль, крик страдания и боли.
3. Явление Слова: рождение молитвы с помощью Слова.

На второй стадии, с появлением представления об истинных потребностях, начинает звучать молитва (точнее, не молитва в полном смысле слова, а скорее, вопль). "Внимающий воплю" — один из атрибутов Бога. Еще нет ни слова, ни закона; эмоциональное сознание уже проснулось, но Логос потребности еще спит и безмолвствует. Еще нет четкого понимания, о чем именно вопиет человек, но уже есть переживание бедствия, уже звучит громкий голос человеческого плача. Вопль — это зерно молитвы: голос крепнет, но слова еще нет.

На последней стадии появляется Слово; крик обретает свою форму и становится Речью. Человек не только ощущает свои потребности, но и осознает их. Логика молитвы раскрывается человеку, владеющему Словом.

IV

На этом этапе молитва — не только вопль или крик. Она воистину — строго очерченная мысль, четко определенное понятие. Точная этимология слова מִלִּוּוּן (молитва) нам неизвестна, однако, несомненно, она связана с мышлением, рассуждением, различением¹⁵. Таким образом, молитва сопряжена с мыслительной деятельностью. Иерархия потребностей, четко определенных и взвешенных, заключена в тексте молитвы "Амида", где высвобождается не только переживание человеком своих нужд, но и сам Логос потребностей, а вместе с ними — все человеческое существо. В "Амиде" душевные излияния

соединяются со становлением самосознания. Молиться — значит, различать, оценивать, понимать, другими словами, — просить, постигая. Молясь об удовлетворении тех или иных потребностей, я тем самым определяю их как заслуживающие удовлетворения. С иными просьбами я воздержусь обращаться к Богу, чтобы не унизить свое человеческое достоинство.

V

Молитва-воплъ פרוץ — это не только феноменологическая идея, но и религиозно-ѓалахическая реальность. Молитва, представляющая более развитое сознание, не отменяет вопля, но сосуществует с ним. Даже самый умудренный и просвещенный из людей временами похож на ребенка, который плачет от боли, не зная, чем ее облегчить.

В ѓалахическом учении о молитве вопль называется שִׁחַת (слихот) и состоит из четырех основных элементов:

1. Перечень тринадцати атрибутов Божественного милосердия¹⁶.
2. Покаянная молитва וַיִּדּוּ ("Видуй").
3. Повторение кратких и упрощенных формул (например, "Тот, Кто ответил Аврааму, да ответит Он нам").
4. Чтение отрывков из книг пророков, выражающих мольбу или хвалу Всевышнему.

Основное различие между молитвой, как она представлена в "Амиде", и воплем, как он представлен в "Слихот", заключается в том, что в "Слихот" нет установленного, четко оформленного текста. В молитве-вопле нет постепенного развития темы, формальной структуры, этикета — нет всего того, чего требует от молящегося Ѓалаха¹⁷.

Если молитва — это созерцание и рефлексия, то вопль — это акт, спонтанный и произвольный. Вопль не связан требованиями языка, не скован каким-либо упорядоченным набором слов, последовательностью посылок и выводов. Пока человек испытывает боль и знает, что от нее только Бог может его избавить, он волен изливать свою мольбу беспорядочно и непосредственно.

Глава четвертая

I

В тот момент, когда вопль превращается в молитву-переживание, охватывающее всю полноту человеческой личности, — молитва сливается с другим спасительным деянием, а именно — с изучением Торы. У Моисея и Эзры были серьезные основания включить в рамки молитвы קריאת התורה — чтение Торы¹⁸. Без изучения Торы молитва не может привести человека к полному избавлению.

Каким образом Тора участвует в освобождении человека? Позвольте мне процитировать следующую талмудическую притчу¹⁹:

”Толковал раби Симлай: ”Чему подобен ребенок в материнском чреве?.. Светильник горит над головою его, и взор его охватывает весь мир от края и до края, по слову Писания: ”Когда светил светильник Его над головой моею, и я при свете его ходил среди тьмы...”²⁰. И обучают его всей Торе, как сказано об этом: ”И Он вразумлял меня и говорил: ”Да удержит сердце твое слова Мои, соблюдай заповеди Мои и живи”²¹. И сказано также: ”Когда тайна Бога была над шатром моим”²². ... Когда же наступает для него время выйти в мир, приходит ангел, ударяет его по устам, и забывает он всю Тору, как сказано: ”У входа грех лежит”²³.

Возникает вопрос: если ангел заставляет новорожденного забыть всю выученную Тору, зачем вообще младенец ее изучал? Ответ понятен: раби Симлай говорит о том, что еврей, изучая Тору, сталкивается не с чем-то чужим и внешним для него, но с вещами знакомыми и близкими, которые всегда хранились в тайниках его памяти и стали частью его самого. Он изучает нечто свое. Учение, таким образом, является припоминанием того, что хорошо знакомо²⁴. Еврей, изучающий Тору, подобен больному амнезией, который пытается воссоздать из осколков пережитый однажды прекрасный мир. Другими словами, через изучение Торы человек возвращается к самому себе, открывает себя и движется к прошлому — к истинной Я-экзистенции, святящейся и глаголющей. Обретя себя, он обретает Избавление.

II

Интеллектуальное избавление, достигаемое изучением Торы, по структуре своей сходно с избавлением, достигаемым молитвой, которое, в свою очередь, моделируется предлагаемой Зоѓаром интерпретацией освобождения из Египта.

Мы снова можем воспользоваться вышеприведенным обозначением трех периодов:

1. Безмолвие, полное отсутствие интеллектуального восприятия.
2. Появляется голос, но речи еще не слышно. Слышны звуки, но нет слов; интеллектуальная любознательность, удивление, непонимание начинает беспокоить нас.
3. Прорезается слово; возникает ясное и четкое понимание. Разум начинает говорить. В глубинах своей личности мы открыли харизматический — Тору. Обретя его, мы тем самым обретаем и себя.

Когда человек в интеллектуальном деянии постигает свое истинное я, он встает на путь, ведущий к полному освобождению. Обретя себя, человек избавляется не только от неведения, но и от окутывающей его пелены анонимности. Отныне он не безвестен: познавая себя, он находит свободу в познании. Молитва открывает ему глаза на его потребности, а изучение Торы — на творческие способности его интеллекта. Он знает, что потребности, которые он удовлетворяет, — его собственные, что знания, которые он

приобретает, приводят в действие его собственные интеллектуальные способности. Это двойное познание очищает и освобождает.

Глава пятая

I

Когда молитва и изучение Горы становятся единым переживанием, молитва превращается в *עבודת שכל*, "служение сердца"²⁵. Это означает не "сердечное служение" Богу, но *приношение* Ему самого сердца. Еврейская диалектика охотно обыгрывает два противоположных и несовместимых аспекта молитвы. С одной стороны, она объявляет ее средством самообретения, самораскрытия, самообъективации и самоизбавления человека. Ощувив и осознав свои потребности, человек освобождается от безмолвия небытия и становится существом суверенным и совершенным. Молитва дает ему чувство всеобъемлющей полноты. На этой ступени молитва является самообретением. Но существует и другой аспект молитвы: молитва как *приношение*. Молитва становится жертвой, безоговорочным даром всего человеческого Я, вручением Богу тела и души, отказом от всего, чем владеет человек, что ему дорого. "Жертвенник есть на Небесах, и на нем ангел Михаэль приносит в жертву души праведников". Трижды в день мы просим Бога о том, чтобы он благосклонно принял наши молитвы, как наш огонь, чтобы возжелал жертвоприношения Израиля на этом жертвеннике: "Огонь Израиля и молитвы их с любовью прими и с благословением" *ואשי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון*²⁶. В основе молитвы лежит мысль о том, что человек не принадлежит самому себе. Бог заявляет о своих правах на человека — не на частичное, а на полное и всеобъемлющее владение им. Иногда Богу угодно, чтобы человек, как некогда Исаак, возложил себя на жертвенник, возжег огонь и вознесся в столбе дыма как жертва всесожжения. Разве не учит нас история "Акеды" (жертвоприношения Исаака) великой и грозной судьбе человека, предавшего себя Богу? Конечно, иудаизм резко осуждает человеческие жертвоприношения. Писание с гневом и отвращением говорит о принесении в жертву ребенка; физическое жертвоприношение человека объявляется мерзостью²⁷. Но идея о том, что человек полностью принадлежит Всевышнему и порой должен возвращать Богу Божово, является одной из основ иудаизма. Бог взывает жизнь Моисея, Он требует возвращения его души и тела и не позволяет ему перейти Иордан. Моисей покоряется и умирает *מיתו נשיקה* ("смертью поцелуя"). Бог требует Исаака, и Авраам отдает его. В чем же тогда смысл молитвы? Молитва — это признание Божественного права владения, права безусловного и всеобъемлющего. Слова Писания: "И возьми сына твоего, единственного, любимого, Исаака... и принеси его там во всесожжение"²⁸ относятся к каждому из людей. На этот призыв отвечает человек молитвой, подобной жертвоприношению.

Так возникает новое сравнение: молитва тождественна жертве. Вначале молитва помогает человеку раскрыть себя путем понимания и обретения знания о должном. После того, как эта задача самораскрытия выполнена, человек призван взойти на жертвенник и вернуть Богу все, что приобрел.

Этот человек, которому было заповедано создать себя, объективировать себя и достичь независимости и свободы, обязан вернуть Богу все то, что он воспринял как собственное приобретение.

Примечания.

1. "Сказал раби Иоханан: "Кто удостоится мира грядущего? Тот, кто не разделяет "Избавление" и "Молитву". Вавилонский Талмуд, Брахот 46.
2. Термины "слово", "речь" следует понимать здесь не в обыденном, а скорее, в метафизическом, феноменологическом смысле. Говоря, что раб лишен речи, я имею в виду именно такое содержание этого понятия.
3. Исход, 12:26-27; 13:8; 14:15; Второзаконие, 6:20-25.
4. Зоѓар, Раайа Меѓеймана, раздел Ваэра
5. Исход, 2:23
6. Там же, 6:12
7. Перец говорит о Бонце-молчальнике: "Смерть Бонци не оставила никакого следа. Никто не знал, кто такой Бонця. Он жил молчаливо и тихо умер, как безмолвная тень, промелькнул он в нашем мире. Когда над Бонцей совершали обряд обрезания, никто не пил "лехаим", не поднимал бокалов. На своей бар-мицве Бонця не произносил цветистую проповедь. Он жил в безвестности, как малая песчинка на берегу бушующего моря, окруженный миллионами таких же песчинок... Никто не обратил внимания на то, что ветер подхватил одну из песчинок и перенес ее на другой берег".
8. Экклезиаст, 6:4
9. Бава Батра, 168а
10. Исход, 12:12, как это объясняется в Мехилте и в Пасхальной Агаде.
11. Второзаконие, 26:7
12. Вопрос о смысле страданий обсуждается во "Вратах воздаяния" Нахманида.
13. См.: Маймонид, Мишнэ Тора, Законы о молитве, 1:4
14. См.: Нахманид, примечания к "Книге заповедей" Маймонида, позитивная заповедь 5
15. Ср.: Исход, 21:22; Самуил, I, 2:25
16. Вавилонский Талмуд, Рош га-Шана 17б
17. Эти структуры подробно обсуждает Маймонид в "Мишнэ Тора", Законы молитвы, главы 4, 5.
18. Бава Кама, 82а
19. Вавилонский Талмуд, Нида, 30б
20. Иов, 29:3
21. Притчи, 4:4

22. Иов, 29:4
23. Бытие, 4:7
24. Здесь нельзя не вспомнить платоновскую концепцию познания как припоминания.
25. Сифре (Второзаконие, 11:13) интерпретирует понятие עבודה (служение Ему) одновременно и как תפילה (молитва), и как תלמוד תורה (изучение Торы)
26. Тосафот к Тракату Мнахот, 110б
27. См., например: Второзаконие, 12:31
28. Бытие, 22:2

Йешаягу Лейбович

Йешаягу Лейбович /родился в 1903 г., в Риге/ — профессор Иерусалимского университета, крупнейший специалист по биохимии, генетике, физиологии, философии науки, автор многих книг и статей. Работы Й. Лейбовича по еврейской философии неизменно вызывают бурные споры. Основной пафос предлагаемой статьи, как и многих других философских и публицистических выступлений Лейбовича, — решительное отделение религии от культуры и общества, от всех "человеческих" категорий. В своем стремлении очистить религию от антропоцентризма Й. Лейбович подвергает уничтожающей критике современное общество, смыкаясь — не в посылках, но в выводах — с леворадикальным анархизмом.

Наука и еврейская религия

Наука, о которой пойдет речь в этом очерке, — это современная наука, определяемая своим *методом*. Наука в этом смысле слова сформировалась в сфере гуманитарной в эпоху Ренессанса, а в сфере естественнонаучной — в Новое время. Содержание этой науки — познание функциональных связей между элементами реальности, материальной и духовной. Таким образом, мы не будем рассматривать здесь то, что называлось наукой в античном мире или в средние века.

Еврейская религия будет рассматриваться нами как конкретно-историческая данность, воплощенная не в субъективных концепциях и оценках, но в реальном бытии своих последователей. Речь пойдет не о тех или иных индивидуальных религиозных проявлениях, не о самобытном личностном творчестве, пусть даже возникшем в рамках иудаизма и получившем историческую легитимацию, но о конститутивной основе объективного существования иудаизма, обусловившей непрерывность его самоидентификации на протяжении трех тысяч лет, — о Торе, воплощенной в заповедях и проходящей процесс поэтапной систематизации в Галахе.

Поясним наше утверждение. Принято сводить вопрос о соотношении науки и еврейской религии к вопросу об истинности Писания с точки зрения науки. Однако такая редукция неправомерна. Мы не караимы и не лютеране-фундаменталисты. Фундамент нашей религии — не Писание. С эмпирико-исторической точки зрения, иудаизм, тот иудаизм, который является моей жизненной реальностью, который побуждает меня возлагать по утрам тфилин, основан на Устной Торе. И, с точки зрения Устной Торы, Письменная Тора не является фундаментом иудаизма, но одной из его институций. Устная Тора обладает абсолютным приоритетом по отношению к Писанию, а не наоборот, как наивно полагают. Только установления Устной Торы заставляют нас признать Священным Писанием определенные двадцать четыре книги — без этого признания они были бы не более чем памятником древнееврейской литературы. Поэтому и в плане отношений науки и религии нельзя рассматривать Писание иначе, нежели в призме Устной Торы, а она представляет собой развивающийся процесс, а не устоявшуюся и завершенную сущность.

Для постановки проблемы взаимоотношения науки и религии существенно наметить типологическое различие между двумя видами религий — теоцентрическими и антропоцентрическими. Проблема, вынесенная в заголовок этой статьи, может быть поставлена только в рамках религии второго типа — антропоцентрической.

Общей проблемой всех религий является вопрос о месте человека по отношению к Богу. Антропоцентрическая религия определяет это место с точки зрения самого человека, его потребностей или способностей. Девиз и цель антропоцентрической религии — "спасение", спасение человека, и Бог служит здесь лишь средством к достижению этой цели. Девиз теоцентрической религии — "служение", служение Богу, и цель ее можно определить первыми словами "Шулхан Аруха": "Будь силен, как лев, чтобы вставать по утрам для служения Всевышнему". Религии, определяемой через то, что она дает человеку, противопоставит религия, определяемая через то, что она требует от человека.

В течение многих веков высшим символом еврейской религии был праотец Авраам, которому было сказано: "Теперь узнал Я, что боишься ты Бога и не пожалел своего сына единственного ради Меня" (Бытие, 22:12). Напротив, центральный символ другой религии — крест — означает жертву, принесенную Богом для человека, жертвоприношение Его Сына ради человека.

Человеку свойственны многочисленные и разнообразные потребности, от телесных до душевных и духовных, от потребностей желудка и пола до потребности в моральном совершенстве и социальной справедливости. Но по отношению к служению Всевышнему различие между всеми этими видами потребностей несущественно. Просит ли человек у Бога здоровья, пропитания или детей, нуждается ли он в Боге как в гаранте индивидуальной морали /как в учении Германа Когена/ — и в том, и в другом случае человек служит самому себе, а Бог является для него лишь средством этого служения. Именно для такой религии возможны "точки соприкосновения" с наукой. Религию как бы спрашивают о том, какую информацию она может дать человеку, какое объяснение мира она может ему предложить. Отсюда и проблема истинности информации, которую предоставляют религиозные источники, проблема согласования "религиозной информации" с научной.

Но возможен и другой подход. Существует обычай писать в синагогах на арон ґа-кодеш строку из псалма: "Представляю я Всевышнего пред собою всегда" /букв.: "Ставлю я Всевышнего всегда пред собою"/. Заметим: не "человека", не "мир", а Всевышнего. Религия, цель которой удовлетворение человеческих потребностей, от телесных до духовных /вне зависимости от того, что мы будем называть "телом", а что "духом", — все это только разные аспекты единой сущности человека/, такая религия не является служением Всевышнему, а представляет собой служение человека самому себе, человеческому обществу или человеческому роду. В отличие от антропоцентрических религий, основой иудаизма на протяжении всей его трехтысячелетней истории было принятие "ига Небес". Именно в этом заключается специфика "еврейского подхода" к религии. Если мы воспринимаем религию как служение Богу, невозможно видеть в религиозных текстах источник информации о мире, природе, человеке или средство для

получения такой информации. В противном случае Тора была бы вполне секулярным текстом. В понятии "секулярный" нет ничего плохого, но надо отдавать себе отчет в том, что оно резко отграничено от категории "святости".

Стремление разрешить противоречие между религией и наукой, подтвердить истины Торы с помощью научного исследования, и в особенности — смехотворные попытки "защитить Тору" от науки — скажем, заверения в том, что результаты научных исследований обладают лишь той или иной степенью вероятности, в то время как истины Торы абсолютны, — проистекают из ошибочного представления как о религии, так и о науке. Каждый, кто пытается так или иначе разрешить "противоречие" между Торой и наукой, показывает тем самым, что относится к святой Торе как к учебнику физики, геологии, истории, философии и т.д. Если же такой человек считает себя верующим, то для него единственное различие между Торой и учебником заключается в том, что информация, содержащаяся в Торе, более достоверна. В сущности, это совершенно нерелигиозный подход к священному тексту, подход, игнорирующий категорию святости. С точки зрения религии нет принципиальной разницы между информацией о погоде на завтра и фундаментальными истинами науки, точно так же, как нет разницы между голодом и страстью к познанию.

Тора дана нам не для того, чтобы снабдить нас какой бы то ни было информацией; это утверждение основано не на каком-то определенном идеологическом подходе к Писанию или на некоей тенденциозной его интерпретации, но на том элементарном факте, что наша, пусть неполная информация о мире и о природе является плодом научных изысканий и никоим образом не была и не могла быть почерпнута из Торы. Кому, как не ученым, известно, насколько ограничено наше знание и понимание природы. Однако, раз уж это знание достигнуто, оно считается достоверным, покуда в дальнейшем ученые не откроют ошибку в предыдущих выводах. Поэтому конфликт между научным методом и любым другим способом получения информации, в сущности, невозможен — ибо он изначально решен в пользу науки.

Возьмем начальные слова Торы: "Вначале сотворил Бог..." Ни одно из слов этого отрывка невозможно понять вне религиозного контекста. **בראשית** /"вначале"/ нельзя пояснить никаким иным словом или понятием, которое обозначило бы что-либо в воспринимаемом человеком мире. Как показал Кант, теоретический анализ проблемы конечности и бесконечности времени и пространства как форм существования мира приводит к антиномиям, и потому любое решение этой проблемы изначально лишено смысла. Слово **ברא** /"сотворил"/ также не имеет никаких соответствий в нашем опыте и не адекватно ни одному из понятий, описывающих воспринимаемую нами реальность. Поэтому, если попытаться употребить его как обозначение какого-то реального явления или процесса, оно будет лишено смысла. **בראשית** — это не что иное, как призыв, обращенный к человеку: признать ничтожность земли и неба "перед страхом Божиим и красой величия Его". Вот почему Маймонид в своей книге "Море Невухим" /"Путеводитель заблудших"/ связывает вопрос о существовании Бога — центральный вопрос средневековой

теологии — не с положением о сотворенности мира, а с анализом понятия *לִיְהוּוֹ* /"существование"/. Его философия призвана не допустить превращения Всевышнего в функционера мироздания.

Как заповеди Торы не есть программа общественного переустройства, так и повествовательные фрагменты Торы — не что иное, как развернутое воплощение предстояния человека перед Богом, а отнюдь не описания природы и нравов и не занимательные рассказы из древней истории. То же можно сказать и об Устной Торе, о Галахе.

Представляется поистине смешной мысль о том, что Тора дана с тем, чтобы научить человека чему-то в области естествознания или истории, и что Шехина спустилась на гору Синай, чтобы выполнить роль учителя биологии, физики или астрономии, но только Всевышний является лучшим учителем, чем университетский профессор. Более того, в этой идее есть нечто оскорбительное. Из этой детской мысли следует вырасти, преодолеть ее, как преодолели мы, в большинстве своем, наивность недавних поколений, пытавшихся обосновать законы разрешенного и запрещенного, законы кашрута и установления о проказе с помощью санитарно-гигиенических норм. Мы понимаем, что Шехина спустилась на гору Синай, во всяком случае, не для того, чтобы выполнить функции врача из поликлиники, а заповедь о субботе не основана на социальных предпосылках и дана не для того, чтобы законодательно обеспечить работнику необходимый ему отдых — на то есть профсоюз.

Несоизмеримость научного исследования с верой и религией выражается и в том, что познание мира не обязывает служить Богу. Нет никакой причины служить Тому, кто сотворил мир, а решение принять на себя бремя Торы и заповедей, иго Небес, совершенно не связано ни с познанием сущности Мироздания, ни даже с познанием своей сущности самим человеком.

"Логико-философский трактат" Витгенштейна заканчивается словами: "О чем невозможно говорить, о том следует молчать". Это правило вполне пригодно для философского исследования /особенно если оно, как у Витгенштейна, связано с мистикой/, но абсолютно недействительно в сфере религии, воплотившейся в Торе и практических заповедях. В Торе, и Письменной, и Устной, очень часто говорится о том, что, в сущности, не может быть выражено словом. В любой молитве есть элемент абсурда: с какой стати я должен сообщать Всевышнему о своих нуждах и к чему Ему мои славословия?

Нет никакого сомнения в том, что Всевышний не нуждается в нашем служении. Не следует ли из этого, что оно бесполезно и невозможно? Нет. Не осмысленность слов и восхвалений придает смысл нашему служению, но, наоборот, наше решение служить Богу придает смысл всем нашим молитвам как словесному выражению этого решения.

Аналогичным образом, то отношение мира к Богу, которое, в сущности, не может быть выражено на человеческом языке, сформулировано религией в словах "Вначале сотворил Бог небо и землю".

Единственный контекст, в котором я могу рассматривать эти слова, — это контекст конкретно-исторического иудаизма, принадлежность к которому определяет мое служение Богу.

Тот, кто требует от религии, чтобы она заменяла науку или, как еще говорят,

”стала высшей наукой” /на мой взгляд, совершенно бессмысленное выражение/, тем самым демонстрирует, что не хочет служить Богу, но требует, чтобы Бог служил ему. Как сказано в Мидраше, ”грешники существуют за счет Бога, а Бог существует за счет праведников”.

Тот, кто хочет существовать за счет своего Бога, кто требует, чтобы его Бог прислуживал ему, — тот как раз и хочет, чтобы религия ”удовлетворяла потребности” и ”воплощала ценности”, которые связаны с наукой.

Итак, столкновение между религией и наукой возникает лишь тогда, когда религию стремятся использовать в интересах человека как средство познания. Существуют люди, которые, не принимая теоцентрического отношения к религии, в то же время считают себя верующими. Но и с их точки зрения проблема соотношения науки и религии, в сущности, не может быть поставлена всерьез: такой человек на самом деле не нуждается в религии, но по той или иной причине предпочитает решать свои человеческие проблемы /философские или социальные/, пользуясь религиозной терминологией.

Спекуляции на тему ”Сотворил ли Всевышний мир, когда сотворил Он его и как сотворил Он его?” — всегда содержат сильный элемент мифологии и ”овеществления” Бога. Тот, кто способен воспринять положение о нематериальности Всевышнего, сознает также и то, что нет никакой разницы между пониманием фраз ”вначале сотворил Бог небо и землю” и ”спустился Господь на гору Синай”; истинно верующий человек знает, что Всевышний ни в коей мере не является ни вселенским функционером, ни платоновским демиургом. Потому-то и не станет верующий человек прибегать к научным аргументам с тем, чтобы подтвердить или оспорить то, что Тора нашла нужным сообщить нам.

Научное познание природы и истории есть некая данность, некий факт культуры, который мы не можем принять или отвергнуть. Религиозное же отношение к миру всегда является результатом выбора, результатом решения принять бремя Торы и заповедей, иго Небес. И надо отдавать себе отчет в том, что познание функциональных отношений между природными объектами или историческими событиями само по себе неспособно ни привести человека к служению Всевышнему, ни заставить его отказаться от этого пути.

Шалом Розенберг родился в Буэнос-Айресе в 1935 г. Профессор философии Иерусалимского университета, специалист по средневековой логике и современной философии религии. Автор многих книг. Во многих своих работах обнаруживает интересные параллели между полузабытыми средневековыми философами и современными концепциями. Настоящая статья была опубликована в 1984 году в журнале "Шдемот".

Наше поколение и вера Израиля

Истина, значение и язык

Мои размышления о философии религии и изучение ее классических текстов привели меня к мысли, что ее история делится на три этапа.

Филон Александрийский, скрытый источник всей последующей религиозной мысли, еврейской, христианской и мусульманской, развил, а возможно, и начал первый этап, заложив основное положение *религиозной философии* — веру в то, что Бог открыл человеку истину двумя путями: через Тору и через человеческий разум. Так начиналась традиция, пытавшаяся соединить дерзость автономного человеческого разума со смиренным вслушиванием в глас Бога. Это была своего рода синтезирующая игра, принявшая с течением времени различные и многообразные формы. Эта игра развивалась с древних времен до эпохи средневековья и со Средних веков до тех пор, пока эпоха Просвещения и современный рационализм не поставили божество разума в Храм религии (причем якобинцы попытались это сделать не в переносном, а в самом что ни на есть буквальном смысле). На первый взгляд, Просвещение окончательно разрушило веру. Для ретроспективного взгляда эта традиция предстает, по выражению Цви Вольфсона, как цепь, начинающаяся Филоном и заканчивающаяся Спинозой. Между ними — величественный образ Маймонида

Второй этап — развитие собственно *философии религии*, в отличие от религиозной философии. Мысль углубляется не в содержание религии, но в сущность явления религиозности. Религия здесь предшествует Богу. Эта глава в истории религиозной мысли была написана теми философами, которые поняли, что сама религиозность есть более широкое явление, нежели казалось тем, кто превратил ее лишь в некоторую картину мира, концепцию, сродни научной.

Среди философов, которые стремились осмыслить феномен религиозности, были и мыслители, симпатизировавшие религии, как Вильям Джеймс, и наследники просветителей XVIII века, пытавшиеся понять, почему религия отказывается умирать, несмотря на все пророчества их учителей. Маркса, Дюркгейма и Фрейда можно понять лишь в свете того факта, что предсказания наступающего конца религии не оправдались. Итак, если предыдущие поколения осмысливали истины религии, то современную мысль привлекал сам феномен религиозности. Для сторонников он был непосредственным

свидетельством о трансцендентном, для отвергающих религию ее феномены были ширмой, скрывающей за собой более глубокую мотивацию — социальную, классовую или психологическую.

В двадцатом веке наступает третий этап в развитии религиозной проблематики. Остальные традиции не исчезли; однако в нашу эпоху точку опоры ищут уже не в религиозной философии и не в феномене религиозности, но в языке религии. Возникает *философия языка религии*, сочетающая критическую феноменологию с логическим позитивизмом. Нам доказывают, что невозможно говорить о "Торе с Небес", поскольку понятие "Небеса", а тем более значение предлога "с" понятны только в специфически теологическом контексте. Представители этого направления создали язык, на котором грамматически невозможно сформулировать нежелательные понятия — как в "1984" Дж. Оруэлла. Предложения, в которых говорится о религии — как фразы о революции на "новоречи" Оруэлла, — оказываются просто грамматической ошибкой.

Здесь — корни концепции проф. Йешаягу Лейбовича. Его отправной пункт — Галаха, Галаха сама по себе, без всякой онтологии, Галаха не с Небес, а во имя Небес. Различные философские традиции приходят здесь к синтезу: кантианский критический скептицизм, логический позитивизм и — несколько неожиданно — даже исторический анализ еврейской традиции.

Формирование *религиозной философии* происходило в борьбе с соперничающими философскими концепциями, построение *философии религии* — в борьбе феноменологии против редуccionизма, спор нынешнего поколения не только об истине религии, но о смысле и осмысленности *языка религии*.

Таковы были три эпохи, ставившие различные проблемы:
проблему истины, которую возвещает религия;
проблему значения феномена религиозности;
проблему языка религии.

Я говорю об исторических этапах, однако их невозможно разграничить хронологически; вопросы, ставившиеся в них, живут сейчас одновременно. И каждая из этих эпох заканчивалась знаком вопроса.

В чертоге подмен

Изложение моей позиции в этом узле проблем я предпочитаю начать с отрывка из сказки рабби Нахмана из Брацлава, десятой истории его פורענות פורים :

Жил некогда один царь, и была у него во дворце служанка, которая прислуживала царице. Обе ждали ребенка, и у обеих настал час родов в одно и то же время. И у обеих родились сыновья. Пришла к ним повивальная бабка, и стало ей любопытно, что будет, если она подменит младенцев. Взяла она царевича и положила подле служанки, а сына служанки отнесла к царице.

Так создается трагическая ситуация. Главный герой, сын царя, растет в доме служанки, не зная, кто он такой на самом деле. Однако

повитуха из-за своего бабьего легкомыслия распустила язык и проболталась о том, что натворила. Стали поговаривать в народе, что царевича подменили. Доказать ничего уже было невозможно, но все же юноша, выросший в доме служанки, был изгнан из родной страны.

Одна только возможность оказаться царским сыном обрекала его на муки. Что должен был чувствовать герой, когда его названный отец, муж служанки, поведал ему, как о великой тайне, о слухах, которые ходят в народе? Герой не уверен в том, что он — сын царя, но в его душу закрадывается подозрение, заставляющее его страдать. "Такая досада взяла юношу, — говорится в сказке, — что стал он пить горькую, ходить в дом разврата и, оскорбленный незаслуженным изгнанием, намеревался провести так всю свою жизнь — в пьянстве и разгуле, следуя прихотям собственного сердца".

Каждый человек подобен сыну служанки, которому открывается, что он — сын царя. Сказка повествует о человеке, который мучается сомнениями, который разрывается между двумя вариантами своей сущности, между верой, говорящей ему, что он сын царя, и между теми, кто утверждает: "Нет Суда и нет Судьи", и что он не более, чем сын служанки.

Такие же сомнения терзают царевича. Он уверен в своем царском происхождении, но ему требуется доказать это наперекор реальности, наперекор молве, все громче твердящей, что он — сын служанки.

История, рассказанная рабби Нахманом, точно описывает экзистенциальное состояние верующего. Реальность может быть интерпретирована двумя способами: с точки зрения верующего и с точки зрения отрицающего веру. Однако все-таки детей подменили, и нет никакой объективной возможности выяснить, кто есть кто. Тут отступают философия и объективная наука, которые не могут дать однозначного ответа. *Здесь место веры.*

"Весь этот мир — очень узкий мост"¹. Эта фраза — популярная обработка одного из речений рабби Нахмана — говорит нам о тайне. Мир, вся жизнь — это "*узкий мост*", по обеим сторонам которого разверзнутся устрашающие пропасти. Тот, кто не пережил это ощущение, не поймет его. Ты должен перейти мост. Сумеешь или нет? Ты боишься, но ты ведь понимаешь, что, в сущности, это возможно. Пройти по земле, по обычной тропинке, по дорожке такой же ширины, как и мост над пропастью, для тебя не составило бы труда. Поэтому "самое главное — нисколько не бояться". Теперь ты понял, что твой самый главный враг — не снаружи, а внутри. И этот враг — твой страх!

Мост символизирует *веру*. Чтобы перейти пропасть, ты нуждаешься в вере, но веру нельзя получить извне, ее можно найти только внутри. Представь себе ночь — время власти злых духов, чертей. А истинные черты, как учил рабби Нахман, — это сомнения. Однако именно ночью произносят в молитве: "*Истина и вера*", как сказано в Писании: "Вера твоя в ночи". И если ты захочешь, ты можешь победить злых духов. Ты можешь увидеть чудо, удостоиться откровения, почувствовать близость Бога, но в конце концов все

будет зависеть от твоего окончательного решения. Только если захочешь, будешь верить. *Вера есть субъективная уверенность в ситуации полной объективной неясности.*

Действительно, как пишет рабби Нахман, мы находимся в состоянии полной неопределенности: все суждения, которые мы можем вынести, субъективны. Об этом мы читаем у учителя рабби Нахмана рабби Натана в его разъяснениях к этой сказке:

Все эти замены и путаницы приходят из чертогов подмен, как сейчас в нашем поколении, в котором сбылось сказанное: "И повержена будет истина в прах" (Даниэль, 8 : 12), "И станет истина редкой" (Исайя, 59 : 15), "Истина собьется в стада" (Сангедрин 97а)², так что очень трудно стало различить между правдой и ложью. И только в сердце своем человек может хотя бы отчасти узнать правду, если только он решит не обманывать себя и честно взглянуть в глаза истине. Как говорил наш учитель, стоит приоткрыться истине, как сразу появляется подражающая ей ложь. Лжецы говорят те же слова, что и праведники.

Действительно, нет возможности выйти из тюрьмы субъективности, "ибо, — как говорит рабби Натан, — никаким образом невозможно выяснить и доказать истину с помощью свидетельств, ибо все можно опровергнуть, вооружившись упрямством". Под "упрямством" (רַמְסוּת — букв. желание или умение всегда одерживать верх в споре) в данном случае следует понимать диалектику, или даже софистику, которые готовы и способны защищать альтернативное утверждение. И, конечно, историю, рассказанную рабби Нахманом, можно пересказать совсем иначе, с другой точки зрения, привести, как говорит рабби Натан, "... лживые истории и лживые доказательства, чтобы скрыть и спрятать правду, не дай Бог. Поэтому против каждой истории, которую рассказывают о праведниках, есть такая же история о злодеях... Но основа различения — в сердце, у каждого своя".

Последняя ставка

Статья Джона Уисдома "Боги", об аналитической философии и религии, основана на утверждении, что только что-либо подобное чуду Элиягу на горе Кармель может доказать существование Бога или истинность религии. Эмиль Финкгейм в статье "Об Элиягу-пророке и эмпиристах", пытается предложить альтернативу тезису Уисдома. "Что бы сказал Элиягу, — спрашивает Финкгейм, — если бы он не получил ответа? Понятно, что это не было бы доказательством, способным опровергнуть его веру. Он поднял бы взор к небесам и спросил: "Владыка миров, зачем Ты сделал мне это?"

Другой аспект позиции верующего по отношению к эмпирическому пониманию поясняется в Талмуде в трактате "Брахот". Элиягу молится о чуде.

Гемара задает вопрос: "Почему [он] дважды произносит слово "אני" ("ответь мне"): "Ответь мне, Всевышний, ответь мне"? Ответ Гемары удивителен: "Смысл второго 'ответь мне' — молитва о том, чтобы люди, наблюдающие за пророком со стороны, удостоились увидеть чудо и не уничтожить его объяснениями: "Ответь мне, чтобы сошел огонь с Небес, и ответь мне, чтобы не назвали дела мои колдовством" (Брахот, 49б).

Даже той эмпирической верификации, которую способна была бы принять философия науки, недостаточно для Талмуда. Даже после чуда — требуется вера.

Как же определить веру?

Известно множество попыток дать определение понятию "религия". Многие из них содержат зерно истины, но ни одно из них не является вполне нейтральным: каждое опирается на определенную концепцию, предполагает определенную точку зрения.

Определение, которое мне бы хотелось развить, — это вариация известного тезиса Пауля Тиллиха, согласно которому вера есть "Ultimate Concern" человека, его глубочайшая заинтересованность, глубочайшая приверженность. Для меня вера — последняя, окончательная и главная ставка человека.

Глубочайшая заинтересованность, глубочайшая озабоченность — это Галаха. "Ultimate Bet", последняя ставка — это вера, ставка на то, что я — *сын царя*, а не сын служанки.

Итак, я пытаюсь защищать теологию игрока. Многим это, возможно, напомнит афоризм Паскаля из его "Мыслей" — афоризм, который, без сомнения, подходит изобретателю рулетки. Еврейский шовинизм заставляет меня привести слова другого приверженца азартной игры, рабби Иегуды Арье Модены, умершего за пять лет до обращения Паскаля. Вот отрывок из его книги "Коль сахаль":

Ибо если ошибусь я в своем размышлении, то урон от этого невелик; если же найду я истину, то польза от того бесценна. Ибо если правы те, кто говорит, что мир извечен и управляется по извечным законам, и душа кончается и уничтожается со смертью тела, и нет Суда, и нет Судьи, и нет иного мира; то вот я, как и они, возвращусь в Ничто, и будучи ничем, не почувствую ни мук, ни наслаждения, и что мне до прошлого... И что я теряю тогда, если при жизни не гналса за земными наслаждениями...

Но если не правы они, то лучшая часть меня останется после смерти моего тела, и велят мне держать ответ за дела мои, чтобы присудить мне страдание или вечное наслаждение. И тогда — как хорошо мне, если окажусь спасен от худшего из зол и удостоюсь добра, которому нет равного и которое продолжается вечно. Вот что приму я в сердце свое, и никакие доводы и уговоры не поколеблют меня.

Хотя я защищаю учение о ставке, риске, пари, ставка эта не похожа на ставку

рабби Иегуды Арье из Модина и Паскаля, которые говорили о реальной выгоде. Я имею в виду не прагматичную ставку, но *экзистенциальную*. Я ищу в ставке другое — смысл. Религия делает ставку на осмысленность мира.

Возможно, что защищаемый мною подход будет понят не так, как бы мне хотелось. Он заслужит насмешки отрицающих и презрение верующих, которых я, как это может показаться, предаю. Несмотря на это, я хочу еще раз подчеркнуть два основных момента: религиозный идеал выражается в субъективной уверенности в ситуации объективной неопределенности, принуждающей делать ставку на одну из альтернатив. Таким образом, с точки зрения объективной, вера — это ставка в мире неясностей, но, как отмечает Франц Розенцвейг, это и есть необходимое условие, делающее свободу возможной:

Мудрецы рассказывают, что в конце мира есть река Самбадион, которая из-за страха перед небесами перестает течь по субботам. Если бы вместо Майна во Франкфурте текла эта река, без сомнения, все евреи этой святой общины соблюдали бы субботу.

В соответствии с тем, что я говорил выше, возможно, что было бы недостаточно и этого знака. Однако, по мнению Розенцвейга, Самбадион не течет во Франкфурте, потому что в этом заключается *сущность истинного испытания*. А если бы Майн превратился в Самбадион, люди были бы испуганы и принуждены к вере и праведности. Всевышний же хочет, чтобы прилепились к Нему именно свободные.

Справедливости ради отмечу, что далее Розенцвейг атакует с теологических позиций тезис прагматической ставки Модены-Паскаля:

Чтобы различить между свободными и рабскими душами, недостаточно скрыть от них Его действия в мире. Ибо всегда найдутся осторожные, которые "на всякий случай" будут придерживаться того, что им не только не повредит, но и — с весьма большой вероятностью — может оказаться полезным. Однако Бог, желающий отделить зерно от плевел, должен не только не помогать, но и по-настоящему мешать. Иначе невозможно: Он должен испытывать людей. Недостаточно просто скрыть Его пути от человека: надо воистину вводить его в заблуждение. Всевышний *должен* воздвигать перед человеком препятствия и даже скрыть от него возможность увидеть Свои деяния — чтобы человек мог верить в Него и полагаться на Него по-настоящему, то есть исходя из своей свободы.

Для того, чтобы понять тезис ставки, следует понять, что же ставится на кон. Религия означает три ставки одновременно. Это:

когнитивно-философская ставка — вера,
практически-прагматическая ставка — галаха и этика,
эмоциональная ставка — надежда, ожидание спасения.

Это три основные ставки, которых не может избежать человек. Веря, мы ставим на то, что мир осмыслен, что за гранью фактов, которым учит нас наука, таится некий общий, целостный смысл. Мы уважаем того ученого, который ищет монету под фонарем эксперимента по той причине, что туда падает свет научной методологии, — но наша монета потеряна в другом месте. Хорошо, конечно, что фонарь светит все ярче, но все-таки мы упрямо продолжаем считать, что монета всегда находится именно в темном углу.

Заповеди и этика — ставка на то, что есть обязывающая система ценностей, что есть добро и зло, запрещенное и разрешенное, что они не являются результатом наших личных решений. Дело не в том, что нам нужен небесный полицейский. Мы верим, что там действительно есть книга, в которой "черным пламенем по белому огню" написано, что любовь к ближнему — заповедь, а нацизм — мерзость, что обязывающие нас этические нормы — не своевольный каприз, не результат общественного соглашения и не патологический невроз, а Тора, полученная с Неба.

Понятие "надежда" — ставка на возможность изменить соотношение добра и зла в мире, на то, что человеческое страдание не лишено смысла.

Между ортодоксией и фундаментализмом

Однако помимо этих ставок, все аспекты веры объединяет убеждение, что Галаха — это определенное отношение к Богу, скрытому от нас, трансцендентному нам, и именно Галаха способна дать выражение любви к Богу, переживаемой нами. Последовательное проведение этого принципа — несомненно сильнейшая, ценимая всеми нами сторона в творчестве Йешаягу Лейбовича.

Когда я приношу венок в подарок жене, мне трудно убедить ее, что это знак любви. Букет, не имеющий никакой утилитарной ценности, в этом смысле гораздо "эффектнее".

Лейбович, встав поутру, преподносит Всевышнему свою молитву, молитву бескорыстную, как букет цветов, в лучшей традиции современного хасидизма, да и всей многовековой еврейской традиции. Быть может, не существует более сильного переживания. Эта любовь — самое сердце иудаизма. Есть у нее разные оттенки: есть романтическая, донкихотская любовь экзистенциалистов, есть эротическая любовь мистиков. Все это бесспорно.

Однако на протяжении поколений еврейская религия была для нас большим, нежели то, что видит в ней Лейбович: знанием, как растить детей, как строить дом в свете любви супругов, Всевышнего и общины Израиля. Да, любовь Галахи — это любовь драматическая и трагическая, однако в ней есть и составляющая надежды. И тут важно знать, как мы выйдем в глазах Любимого, как мы должны выглядеть; эта любовь даже позволяет себе мечтать о еще более банальных вещах, против которых так резко выступает профессор Лейбович. Возможно, что самый сильный протест против ригоризма его концепции высказан той измученной женщиной, которая молилась: "Владыка

Мира, не вмешай молитве Лейбовича, который говорит, что Ты — не поликлиника”.

Я не сомневаюсь, что, когда мы пытаемся ”возвести здание веры”, мы совершаем грех против логической точности языка. Могу ли я придать точный смысл понятиям, которыми я оперирую, пытаюсь построить теологию? Ведь именно к такой ситуации применяет рабби Нахман слова ”устаи своими почитали Меня — а сердцами далеки от Меня” (Исайя, 29:13). Ибо ”по сравнению с сегодняшним пониманием вчерашнее всегда антропоморфно” (Речения рабби Нахмана, 6:3). Та же идея встречается также в учениях рабби Кука и Мартина Бубера. Пытаясь концептуально оформить веру, мы впадаем в грех идолослужения и, уж по меньшей мере, антропоморфизма. Тем не менее осмысление веры остается постоянной задачей человека, работой, которую мы не можем завершить, но не имеем права прекратить. Как пишет рабби Нахман, ”в грядущем мире, когда люди удостоятся большего постижения Божественного, они, конечно, поймут, что в земной жизни они неверно мыслили о Боге — и раскаются.

И в этом смысл чудесной молитвы ”אנעים זמירותך”: ”Да будет дорога песнь нищего в глазах Твоих”. Мы слагаем теологические напевы, понимая, что это молитва ”нищего”, у которого в суме нет ничего, кроме нищего языка религии, бедных и неточных слов, человека, делающего ставку за гранью философии и науки и вынужденного каждый раз исправлять формулировку своей ставки и — несмотря ни на что — идти вперед в постоянных поисках нового *мидраша* — интерпретации традиции. Сказано: ”Тору заповедал нам Моше, она — наследие общины Яакова”. Талмуд толкует: ”Читай не ”наследие” (מורשה), а ”невеста”, ”обрученная” (תורה). Нет наследия, автоматически переходящего от поколения к поколению, обусловленного кровными узами, а есть невеста, становящаяся из чужого человека родным силою всякий раз заново рождающейся любви. Эту концепцию можно определить как ортодоксальную, но не фундаменталистскую.

Но при всем том иудаизм — не только религия одиночек. Сущность еврейской веры выражается также в стремлении создать общину. Это накладывает на индивидуума определенную ответственность: при поисках нового *мидраша* не терять из виду необходимость общего языка, объединяющего верующих в общину, коллектив, видящий свою сущность в этой вере. С этим связана другая сторона проблемы — место веры в нашем национальном и общественно-политическом бытии. Все это составляет серьезную проблему для индивидуума, который не желает, чтобы его религию превращали в средство для достижения какой-либо цели, даже благой, например, достижения еврейской общности. Однако обсуждение этих вопросов уводит нас от нашей темы.

Прометей, Протей и Адам

Выше мы обрисовали две противостоящие позиции — философа и верующего. Эта картина верна, если говорить о философии, стремящейся быть точной наукой, системой со строгими методологическими критериями, зданием,

возведенным на глубоко уходящем под землю фундаменте, которому не страшно никакое землетрясение.

По сравнению с такой системой любое иное построение — не более чем карточный домик. Эта философия жестко ограничила сферу своей компетенции, но зато прочно стоит на ногах.

Теологию же строит тот, кто готов рисковать, делать ставку, кто готов — вместо того, чтобы пускать корни, — воспарить на крыльях, кого не пугает классическое предостережение Канта о том, что в разреженной стратосфере трансцендентного крылья не могут служить опорой. Теологическая система создается как развитие проблеска веры, базируется на ней как на первичной интуиции и строится, если угодно, в спонтанном творческом акте, на который отважился сделать ставку теолог.

В этом состоит идея веры, в двойной верности — и разуму, со всей его ограниченностью, и вере, ведущей за эту грань, — со всей напряженностью, со всеми конфликтами между ними, которые заставляют нас сегодня каяться в том, что мы считали истиной вчера.

Такой верующий человек подобен Янусу, он — Адам с двумя лицами, всматривающийся в две разные действительности и пытающийся объединить их в себе. Я защищаю двуликий образ Адама, одновременно человека верующего и человека познающего.

У предыдущих поколений, боровшихся против религии, был другой идеальный образ. Марксизм идентифицировался с образом героя, титана *Прометей*, крадущего у богов огонь и передающего его людям. Каждая идеология приносила с собой своего Прометей, желавшего занять место Бога. Так, наверно, было в поколении великанов "נפלים" /нефилим/; но второе поколение уже не было таковым. Его образом был уже не образ Прометей, но образ многоликого *Протей*, постоянно меняющего маски, ежеминутно принимающего новый облик, ускользающего от принятия любых обязательств — что-то вроде Зелига в киномифологии Вуди Аллена.

Изменчивый облик Протей — это облик человека в мире скептицизма. Это Протей, бегущий с высот науки в Гималайские горы, от чудес технологии — в примитивные "общины цветов", от принятия бремени истории — в искусственно-химический рай, где — вместо Древа Жизни — он находит ослепляющее "острие меча вращающегося". Опыт и личное переживание — вот что осталось на его долю после разрушений, учиненных скептицизмом. Протей вглядывается в Прометей и видит, как сбывается в том проклятье не сумевшего воплотить свои мечты; более того, он замечает, что гордый лик Прометей — не что иное как маска, скрывающая иное лицо.

У каждой идеологии прошлого есть "иное лицо". Как в "портрете Дориана Грея", за лицом юноши скрывается другое — мерзкое, обезображенное старостью. Протей полагал, что в этом конец и смерть эпохи идеологий. Но мы уже в большой степени пережили не только Прометей, но и самого Протей.

В себе и в своем народе я вижу Прометей раскаявшегося, вернувшегося в тихую гавань, воспринимающего разговоры о героизме и борьбе как насмешку над нищим. Но мне жаль, что, отказавшись от Прометей, мы забыли и о

втором лице Адама, верящего в объективность разума, в рациональный диалог, верящего, что люди могут учиться друг у друга.

Я не знаю, можно ли переносить что-то из мира философии в мир социальности и действия. Если бы можно было, я бы взял с собой эту двуликость Адама, сопровождающую каждого ответственного учителя в его встречах с учениками. Адам признает необходимость и ценность своего субъективного порыва — прыжка в неизвестность, но он с уважением смотрит и на своих ближних. В цитированном ранее рассуждении рабби Нахмана говорится, что необходимо "раскаяться в своем прежнем раскаянии". В Книге Притч Соломона читаем ("Притчи", 20:9): "Очистился я от грехов моих". Эта фраза кажется вполне понятной, однако рабби Нахман толкует ее так: "Очистился я от [слов]: "грешен я". Если даже вчера, каясь, я говорил: "грешен я", то и в этом приходится раскаяться, так как это лишь первый шаг по длинной дороге. Это требование означает возвращение к объективности Тринадцати догматов веры, при всем том, что мы отличаемся от предшествующих поколений. Возможно, мы должны заново перечитать и заново понять Тринадцать догматов. Тут возникает множество проблем, но я хотел бы, пусть кратко, остановиться только на одной: как выглядел бы в свете этого нового понимания заново прочтенный Второй догмат, утверждающий единство Бога.

Маймонид уже показал, что, когда мы приписываем Богу единство, это не численное единство (единичность). В другом месте он прибегает к апофатической теологии, чтобы сформулировать понятие *единства*. В логике есть этому интересная параллель. Пусть требуется определить понятие единицы, не прибегая к числам. Как это возможно? Ответ в следующем: когда я говорю, что в руке у меня один предмет, я делаю два следующих утверждения: 1) моя рука не пуста, 2) в ней нет различных предметов. "Один" означает отличие от нуля и отсутствие множественности. Единобожие означает борьбу с множественностью, с политеизмом. Уже Цви Грец хотел свести иудаизм, в первую очередь, к протесту против идолослужения. Однако иудаизм содержит в себе протест и против атеизма. Иногда следует подчеркивать одну сторону, иногда — другую.

Возможно, что в наше время главная разновидность идолопоклонства, против которой следует бороться вере, — это современные варианты идеологии *гностицизма*, согласно которой источник различия добра и зла — в высших мирах, в борьбе между богами либо между Богом и дьяволом, а здесь, в низших мирах, человечество разделяется на союзников Бога и союзников дьявола.

Монотеизм в этой ситуации означает парадокс: единственным дьяволом является тот, кто строит идеологию на дьяволе и делит человечество на спасенных и погибших. Данное утверждение направлено против современного идолопоклонства, но имеет и позитивное содержание.

Иудаизм — это прежде всего, Галаха. В этом я полностью согласен с моим учителем, проф. Йешаягу Лейбовичем, левофланговым религиозной мысли. Но я считаю, что Галаха опирается на нечто универсальное. И это — вера. Вопрос о вере универсален не в силу консенсуса — принятия его всеми

народами, — но потому, что спор о нем затрагивает человека как такового, не обязательно еврея /хотя у еврея этот вопрос приобретает особые оттенки/.

Выдающаяся заслуга проф. Лейбовича состоит в войне против психологизации и социологизации религии, против превращения религии в инструмент для сплочения народа, против теории Ахад Гаама, которую одни толковали во славу иудаизма, другие — в укор ему. Подход Лейбовича полярен подходу Ахад Гаама: иудаизм для него — в первую очередь, община верующих, желающих дать своей вере коллективное выражение.

Есть ли у веры будущее? Есть будущее у еврейской религии? Современный атеизм вступил в бой под трубные звуки освобождения. Это прометеevo освобождение героя, титана, почувствовавшего, что он сражался с Богом и победил его. Это освобождение от уз клерикального гнета — как думали просветители XVIII века, или от отчуждения, на языке Фейербаха, или от невроза, на языке психоанализа.

Когда Ницше сформулировал сущность восстающего человека в словах Заратустры "Бог умер", у большинства его современников вырвался вздох мальчика Мотла: "Мне хорошо, я сирота". Мне кажется, сейчас человек почувствовал наконец боль и одиночество сиротства. Из сиротства восклицает верующий: "*Еще жив отец наш*".

Франц Кафка, возможно, более, чем кто-либо другой, почувствовал отчуждение, порождаемое одиночеством и сиротством. Две стороны личности Кафки и два символа его творчества: К., ищущий хозяина Замка, и он же Георг Замза, в котором Кафка провидел еврея, переживающего страшную метаморфозу под отчуждающим воздействием нюрнбергских законов. Эти два лика Адама — субъективный, ищущий Бога и объективный, ищущий человеческой коммуникации — оба нуждаются в Избавлении. Таковы две стороны нашего бытия, которые таинственным образом связало Провидение, и мы вынуждены жить с этой тайной.

Для меня три ключевых слова в иудаизме: — вера, заповедь и надежда. Надежда на изменение лика бытия, надежда на освобождение. Я позволю себе закончить мыслью Франца Розенцвейга: если жизнь — это испытание, которым Бог испытывает нас, то надеждой на освобождение мы испытываем Бога.

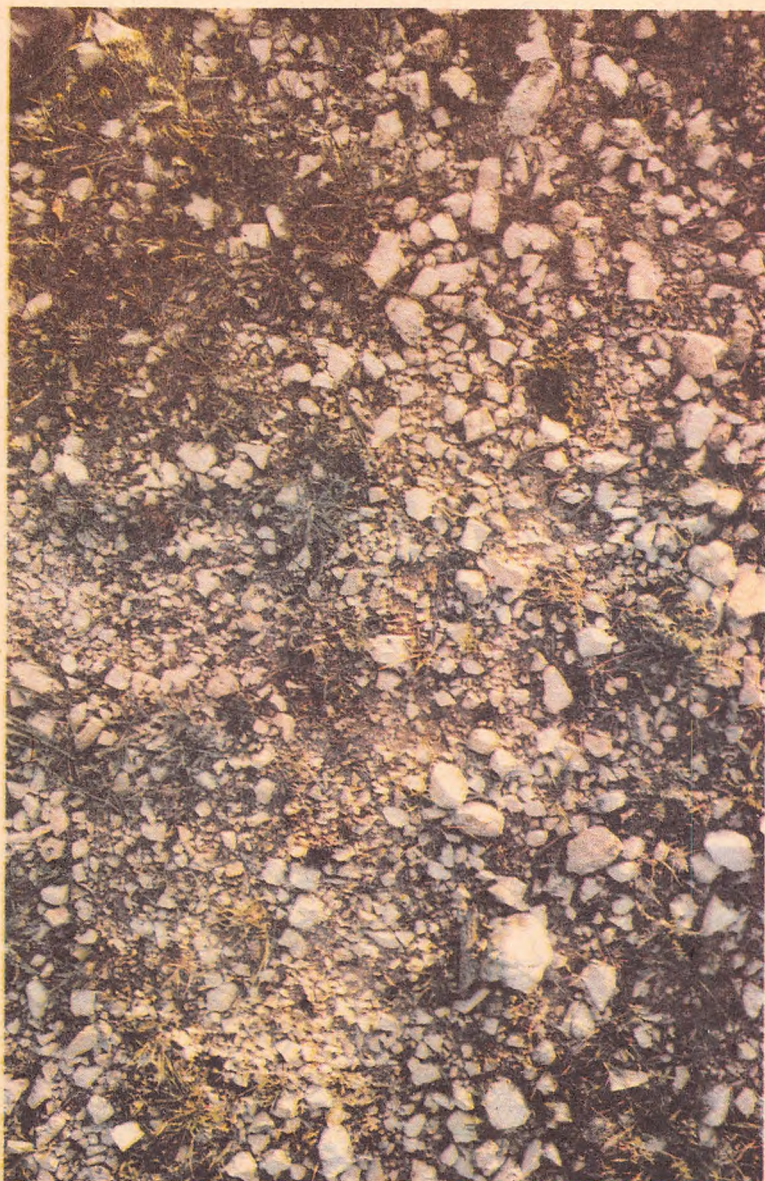
Примечания.

1. Имеется в виду популярная израильская песенка:

Весь этот мир —
очень узкий мост,
и самое главное —
нисколько не бояться...

2. Талмуд читает слова "תהיה אמת נדירה" ("и станет истина редкой") как "истина собьется в стада" (игра слов: נדירים — נעדרת). Иными словами, будет утерян объективный критерий истины и признание определенной истины будет зависеть от принадлежности к определенному стаду, партии.

Проблемы герменевтики



Хэролд Блюм (р. 1930) - американский критик и теоретик литературы, профессор Йельского университета. Автор более 50 книг. Предлагаемая публикация представляет собой перевод второй главы из книги "The Kabbalah and Criticism" (1975).

От редакции

Уже в своей первой работе "Мифотворчество Шелли" (Shelley's Mythmaking, 1959) Х.Блюм выступил против общепринятых концепций "новой критики" и элиотовского традиционализма, в защиту романтики. Романтическая апология поэта, борющегося за свою индивидуальность - своего рода литературное донкихотство, - привела Блюма к расхождению с близкими ему деконструктивистами, полностью отрицающими власть автора над текстом, и с постструктуралистами, пророчествовавшими о смерти человека. Для Жака Деррида исходное понятие - "письмо", текст ("Что есть текст и чем должна быть psyche, если она может быть представлена в виде текста", - спрашивает он в связи с психоаналитической концепцией души). Для Блюма первичное понятие — душа ("Что такое psyche и чем должен быть текст, если он может быть представлен в виде psyche?"). В центре концепции Блюма — образ "сильного поэта", противостоящего своему предшественнику, и овладевающее поэтом-последователем ощущение "запоздалости": он опоздал, все уже написано и сказано без него. Поэт причастен поэзии постольку, поскольку он наследует другим поэтам; поэтому для Блюма исходной ситуацией всякого поэтического творчества парадоксальным образом является ситуация "запоздалости", сопряженная со "страхом влияния" (The Anxiety of Influence). Используя в своей концепции фрейдистскую теорию творчества как сублимации подсознательного, Блюм подвергает ее характерному для него "кривочтению" (Misreading - результат сознательно искажающей интерпретации). Не сублимация подсознательного, а, напротив, вытеснение в подсознание страха влияния порождает поэзию. Для Блюма, апостола интертекстуальности, поэтический текст - не более, чем отголосок столкновения поэтических индивидуальностей. Здесь - точка соприкосновения Блюма с интерперсональностью американского неопрейдизма. У Блюма тропы одновременно представляют собой и защиту поэзии от буквального смысла, и защиту психики от страха влияния. Риторические тропы - это тропы, по которым странствует и скитается смысл, но это скитание - не диаспора, dissemination, "расеянье по всем ветрам", как у Деррида, а вполне целенаправленное действие: им "правит прекрасная потребность защищаться". В поисках новой парадигмы для литературной критики Блюм переходит от гностицизма к каббале, привлекающей его глубинным драматизмом, катастрофичностью концепции Творения. Если блюмовская параллель между тропами и *бхинот* Кордоверо кажется несколько искусственной, то его интерпретация лурианских концепций *цимцум*, разбиения сосудов и *тиккун* представляется весьма плодотворной не только для литературной теории, но

и для философской интерпретации каббалы. Заслуживает внимания замечание Блюма о том, что интерес мыслителей Ренессанса и Нового времени к каббале был связан в первую очередь с каббалистической концепцией творчества.

Теоретические построения Блюма послужили методологической основой для многочисленных интерпретаций поэтических текстов, в первую очередь английских и американских поэтов-романтиков и неоромантиков, а также Библии, Кафки, Ницше, Фрейда (которого Блюм, вслед за Лаканом, рассматривает как писателя-романиста). Блюм, как и деконструктивисты, полагает, что критика неотличима от поэзии; а потому все сказанное им о "сильном поэте" он относит и к "сильному критику", присваивающему себе право на "кривотчение". Как это принято в новой риторике, о риторике Блюм пишет риторически. Многочисленные неологизмы, двусмысленности, автопародия - все это не просто украшение текста, но сама душа его. Эти особенности блюмовского стиля неизбежно провоцируют и интерпретатора, и переводчика на "кривотечение".

Два частных замечания в связи с переводом.

1. Для передачи термина representation переводчик использовал термин "репрезентация" (вместо более общепринятого "образ", "изображение", "представление"), поскольку осмысление representation как re-presentation ("возобновление присутствия") играет принципиальную роль в построениях Блюма.

2. Поскольку для многих используемых автором психоаналитических терминов пока не существует устоявшегося русского перевода, в примечаниях указаны английские и немецкие варианты этих терминов с краткими пояснениями.

Каббала и литературная критика

...Наивысшая степень реальности
достигается лишь с помощью знаков...

Ч.С. Пирс

Справедливо сказано, что цель всякой настоящей критики — "увидеть предмет таким, каков он на самом деле"; для художественной критики первый шаг к тому, чтобы увидеть свой предмет таким, каков он на самом деле, — определить свое собственное впечатление от этого предмета: каково оно; разобраться в нем, отчетливо его понять. Ведь предметы, с которыми имеет дело художественная критика, — музыка, поэзия, приближающиеся к совершенству, проникнутые искусством формы человеческой жизни, — поистине суть вместилища многих и разных сил; подобно произведениям самой природы, они обладают многочисленными достоинствами и замечательными качествами.

Но что же эта песня, эта картина, эта удивительная личность, встреченная мною в жизни или в книге, — что означают они для меня? Какое воздействие они на меня оказывают? Доставляют ли они мне наслаждение? и если да — то какого рода это наслаждение? и какова его сила?

Как меняется мое природное естество в присутствии этой силы и под ее влиянием?

Ответы на эти вопросы и есть те исходные факты, с которыми приходится работать художественной критике. И тут, так же, как при исследовании света, или нравов, или чисел, нужно в первую очередь твердо уяснить себе эти исходные данные: без них вовсе нет смысла приступать к исследованию. Но тому, кто, глубоко пережив эти впечатления, прямо переходит к их анализу, нечего ломать голову над отвлеченными вопросами. Что есть красота и как она соотносится с истиной или с эмпирикой? Все это суть вопросы метафизические и потому бесплодные, как и всякие метафизические вопросы. Критик вправе пройти мимо них, ему неважно, существуют ли на них ответы; его они не интересуют.

Уолтер Патер. Предисловие к книге "Ренессанс" (1873)

1

Каббала стремится придать смысл человеческому страданию, опираясь в своей интерпретации Писания на разработанную каббалистами дерзкую концепцию *сфирот*. В своей "Генеалогии морали" Ницше, взяв за отправную точку это извечное желание человека придать смысл страданию, красноречиво отстаивал тезис о том, что единственная возможность отыскать смысл — принять "аскетический идеал". Именно идеал аскетизма уберег человечество от нигилизма, сохранил ему волю, правда, ценой чувства вины, доходящей до ненависти к самым простым человеческим проявлениям (в том числе — ко всем формам естественного наслаждения). Ибо аскетический идеал представляет собой *интерпретацию*, которая, в свою очередь, вызывает изменения в процессе волеизъявления. Это изменение знаменует "волю к небытию, отвращение к жизни", но целенаправленность остается. Таким образом, жизнь использует аскетизм в борьбе со смертью.

С великолепным мастерством контрапункта строит Ницше свое потрясающее антистетическое положение о том, что аскетизм — это и есть утверждение жизни. Аскетический идеал воплощается и в искусстве, но в трансформированном виде: художник, подобно аскету, стремится "быть иным, быть в ином месте".

Не являются ли *сфирот*, как и каббала в целом, воплощением того же стремления к иному, к окончанию Изгнания? Стремление *быть иным, быть в ином месте* — это превосходное определение мотивации, порождающей метафору, это глубинный жизнеутверждающий лейтмотив поэзии. Позволим себе (вслед за Вико) сказать, что если вся религия — это литания, взывающая к защите от ужасов природы, то вся поэзия — апотропейная литания, оберегающая от смерти. В такой перспективе мы можем рассматривать религию как разлившуюся (*spilled*) поэзию. Как мне представляется, отличие каббалы от других религиозных систем состоит в том, что она уже является поэзией и вряд ли нуждается в каком-либо переводе на язык эстетики. Помимо непосредственного изображения творящего разума, каббала предлагает также модели процессов поэтического влияния, наряду с картами, на которых намечены извилистые тропинки интерпретации. Гораздо более дерзкая, чем

новые построения современной французской критики, каббала представляет собой теорию письма, но эта теория отвергает абсолютное различие между письмом и вдохновенным устным словом, подобно тому, как она отвергает чисто человеческое представление о различии между присутствием и отсутствием. Каббала говорит о письме до письма ("след" у Деррида), но она говорит также о речи до речи, о Первородном Наказе (Primal Instruction), предшествовавшем "всем следам" речи. Деррида в своей блестящей "Грамматологии" утверждает, что письмо — и внутри, и снаружи речи, ибо письмо не есть изображение речи, а речь сама по себе уже является письмом, поскольку "след, по которому она ступает, надо понимать как возникающий до своего существования". Деррида считает, что "все западные методы анализа, объяснения, чтения и интерпретации" обошли "коренной вопрос о письме". Каббала, в сущности, тоже представляет собой западный метод, хотя и эзотерический, однако этот упрек к ней неприменим.

Кроме того, способы рассуждения, принятые в каббале, недопустимы для западной метафизики, поскольку в каббале Бог являет собой одновременно *Эйн-Соф* (Бесконечность) и *Аин* (Ничто), т.е. полное присутствие и полное отсутствие, причем все внутреннее в каббале включает в себе внешнее, а все следствия определяют причины. Но каббала ставит предел движению по "следу", о котором пишет Деррида, поскольку говорит об исходной точке, в которой присутствие и отсутствие существуют в непрерывном взаимодействии. С учетом этого мы обращаемся к вершине Древа *сфирот* и к самим *сфирот* как к рабочей модели для теории поэтического влияния.

II

Создатели Талмуда воспринимали Священное Писание как истинный текст и проводили четкую границу между этим текстом и своими комментариями. Но эта граница уже колеблется, временами даже разрушается в книге Зоѓар, которая по необходимости представляет собой ревизионистский текст. Эта ревизия текста является реакцией на двойную систему приоритетов и авторитетов — текста и его интерпретации, Торы — и раввинистической традиции нормативного иудаизма. Вследствие этого каббалу можно рассматривать как протест против традиционного еврейского истолкования Сцены Наказа (в том смысле, который я придаю этому понятию в работе "A Map of Misreading")¹. Иначе говоря, каббала была коллективным актом психологической защиты тех евреев средневековья, которые были наделены наиболее ярким воображением, от угрожающих им *изнутри* преследований и изгнания. Например, некоторые каббалисты говорили о недостающей двадцать третьей букве еврейского алфавита, сокрытой в промежутках между буквами. Более полной Торе еще только предстояло возникнуть из этих пробелов, хотя она уже присутствовала в скрытой форме. Эта ревизионистская концепция была рассчитана на то, чтобы поддержать другое изобретение каббалистов, которое напоминает афоризм Ницше. В "Утренней заре" Ницше пишет: "Все наше так называемое понимание является лишь более или менее фантастическим комментарием к неизвестному тексту, тексту, который, быть может, непознаваем, но все же ощутим".

Как известно, отправной точкой и инструментом каббалистических новаций были *сфирот*, которые являлись одновременно и модусами Божественного вдохновения, и средством сверхдетерминированного объяснения мира. Всего насчитывается десять *сфирот*, но активно действуют в мире лишь шесть из них. Именно на этих шести построена модель шести *бхинот* Кордоверо, далее, они же упоминаются у Лурии как шесть начал, действующих в четвертом из *парцуфим*. Сфирот Кетер /Венец/, *Хохма* /Мудрость/ и *Бина* /Разум/ соотносятся с изначальным Творением, в них проявляются сокрытые силы Бога, а потому у них нет аналогий в человеческом творчестве (Впрочем, с точки зрения каббалистов, такое словосочетание вообще воспринималось бы как оксюморон). Семь низших *сфирот*, которые носят название *сфирот* "Строительства", заняты сотворением мира, начиная с первых семи дней. Однако последняя *сфира* — *Малхут* /Царство Бога/, или *Шехина* /Божественное присутствие в мире/ — совершенно пассивна и находится под влиянием шести активных, "направляющих" *сфирот*: *Хесед* /Любовь, Милосердие/, *Дин* /Суд/, *Тиферет* /Красота Бога/, *Нецах* /Вечность Бога/, *Год* /Величие Бога/, *Йесод* /Основа всех действующих сил в Боге/, Эти шесть сфирот можно было бы назвать поэмами творения, ибо каждая из них скрывает и одновременно открывает какую-либо отличительную особенность творческой силы Бога, которую можно выразить в доступной для человека форме.

Может показаться странным, что о концепциях ипостасей или эманации говорят как о поэтических произведениях, но шесть направляющих сфирот по способу своего функционирования удивительно похожи на поэтические произведения (или иные художественные тексты). Проникая в систему функционирования *сфирот*, Моше Кордоверо дает нам основу для построения концепции "отношений ревизии" или *бхинот*², как называет их сам Кордоверо. Но чтобы понять идею *бхинот*, мы должны сначала задуматься о том, какого рода идеи представляют собой поэтические произведения. А размышление об этом для меня начинается с соображений, предложенных выдающимся американским мыслителем Пирсом.

Согласно системе Пирса, все идеи разделяются на три класса: первичные, вторичные и третичные.

Первичность — это способ существования чего-либо как такового, положительный и безотносительный к чему бы то ни было.

Вторичность — это способ существования чего-либо как такового, соотносящийся с чем-то вторым, но не соотносящийся с чем-либо третьим.

Третичность — это способ существования чего-либо как такового, когда нечто второе и нечто третье соотносятся с ним и между собой.

Примером первичности служит у Пирса качество пурпурности королевского наряда или твердость, мыслимая как возможность, реализация которой сделает какой-либо предмет твердым, как камень. Пирс приходит к заключению, что "общее впечатление, производимое любым множеством, если оно не

осмысливается как реально существующее, а лишь воспринимается как качество, как простая положительная возможность, как внешнее свойство, — это идея первичности”. Поскольку я рассматриваю концепцию Пирса не как философию, а как модель для интерпретации поэтического произведения, это заключение представляет для меня меньший интерес, чем другой приводимый им пример первичности: “Идея настоящего мгновения, которое, существует оно или нет, мыслится, естественно, как точка во времени, в которой невозможно протекание мысли или выделение какой-либо детали, представляет собой идею первичности”.

Что же касается идеи вторичности, то здесь, как говорит Пирс, мы познаем ее на опыте какого-либо усилия, сопротивления. “Усилие является усилием лишь поскольку ему оказывается сопротивление, причем сюда не примешивается никакой третий элемент”. В этом контексте “опыт” определяется как осознание воздействия нового ощущения, разрушающего прежнее ощущение. Таким образом, все представления о прошлом являются вторичными, но это не распространяется на представления о будущем. Любая мысль о прошлом представляет собой диадку, диалектику усилия и сопротивления. Пирс замечает в этой связи: “Все великие ошибки метафизики обусловлены тем, что на будущее смотрели как на нечто такое, что должно превратиться в прошлое”.

Признаюсь, что рассуждения Пирса о третичности мне не вполне понятны (если оставаться в рамках употребляемой им терминологии); однако попытка перевести их на язык интерпретации поэтического творчества (о чем сам Пирс совершенно не задумывался) оказывается исключительно плодотворной. Так, его идеи помогли мне заметить, что поэтические произведения представляют собой триады, троичные представления, а не монады, каковыми считают их новейшие критики, или диады, как полагал я сам в работе *The Anxiety of Influence* (“Страх влияния”). О третичности Пирс говорит следующее:

По существу, третичность являет собой тройственное отношение, существующее между знаком, его объектом и интерпретирующей его мыслью, которая сама по себе представляет знак, если рассматривать ее как нечто, образующее способ существования знака. Знак является посредником между интерпретирующим знаком и его объектом...
Третье — это нечто такое, что приводит первое в соотношение со вторым...

Попытаемся, совершив акт искажения, применить построения Пирса к поэтическому творчеству. Поэтическое произведение несет в себе идею троичности или тройственное отношение: знак — это само произведение, объект — это текст предшественника (возможно, состоящий из нескольких текстов или воображаемый), интерпретирующая мысль проявляется в прочтении, но и само прочтение является знаком. Если следовать Пирсу, поэтическое произведение — не что иное, как процесс медиации между самим произведением и предшествующим ему другим произведением; но эта медиация является одновременно актом интерпретации, который Пирс, как мне думается, всегда

понимал как саморазвивающийся акт. Поэтическое произведение как триада являет собой диалектику усилия, сопротивления и развития, которое обращено к будущему и поэтому никогда не может стать частью прошлого. Наличие этих тройственных отношений — источник различия между поэзией и историей поэзии, между триадой и диадой.

Здесь, сколь безрассудным ни казалось бы подобное сопоставление, мне хочется сравнить триады Пирса с неоплатоническими триадами Прокла в его "Первоосновах Теологии", 35-39. Е.Р. Доддс резюмирует триадическую концепцию Прокла следующим образом: "Три момента неоплатонического мирового процесса: имманентность в причине, развитие из причины и возвращение к причине — или, иначе, тождество, различие и преодоление различия в тождестве". Ямвлих утверждал, что источником тождества является монада, диада — стимулятором развития и различия, а триада — источником возвратного движения. Доддс отмечает, что это попятное движение возвращает действительности те ценности, которые были утрачены в процессе развития, — не уничтожая, однако, индивидуальность, возникшую в процессе развития.

Но как это происходит? Вот что хотелось бы узнать у Прокла. Ведь подобное совмещение новизны и подражательности и есть фундаментальный парадокс поэтической оригинальности, снимающей напряжение между поэзией и историей поэзии. В конце концов рассуждения Прокла можно свести к высказанной Плотинем мысли о том, что любое воздействие одновременно покоится в своей причине, вытекает из своей причины и возвращается к своей причине. По сравнению с триадой Пирса это как будто уводит нас еще дальше от сущности поэтического произведения. Если перевести неоплатоническую формулу на язык поэтики, она, пожалуй, поможет нам перебросить мост через пропасть между поэзией и ее историей, но зато выжмет из поэтического произведения весь жизненный сок, превратит его в овеществленную монаду.

По моему же мнению, поэтическое произведение даже не трехмерно, но шестимерно, и потому мы получим гораздо более адекватную модель, если от Пирса и Прокла обратимся к Кордоверо, завершив тем самым нашу триаду эзотерических теоретиков. Однако прежде, чем обратиться к Кордоверо, нам необходимо будет сделать крюк и от Плотина как предшественника Прокла перейти к Валентину Гностику, с которым полемизировал Плотин, а затем уже достичь синтеза неоплатонизма и гностицизма в каббалистическом учении Кордоверо. После этого мы перейдем к Лурии, который был гностиком в еще большей степени, чем Кордоверо.

III

"Мы настаиваем на том, что существует лишь единый Разум, который неизменен, не отклоняется и повторяет своего отца, насколько это возможно для него". Плотин выдвигает это утверждение в противовес гностикам, ибо сам он признает лишь одну необходимость, а именно: "Все вещи всегда существуют в иерархической взаимосвязи". Поэтому Плотин вполне последовательно считает ключевым мотивом гностицизма *страх влияния*:

Право, не знаешь что сказать о других неслыханных вещах, которые они пытаются поместить в мироздание: обо всех этих "изгнаниях", "отпечатках" и "раскаяниях". Если они имеют в виду определенные состояния души, когда она стремится к раскаянию, или определенные образы умопостигаемых сущностей, то они просто употребляют бессмысленные слова, выдуманные лишь для того, чтобы учредить свою секту. Они занимаются подобными выдумками, ибо не смогли уразуметь древнюю мудрость греков... Вообще их (гностиков) доктрины отчасти заимствованы у Платона, другие же, изобретенные лишь для того, чтобы создать новую, собственную систему, попросту противоречат истине. Именно у Платона заимствовали они свои "суды", "реки Гадеса", а также идею о переселении душ. Они говорят о нескольких умопостигаемых принципах, о Сущем, о Разуме, о втором демиурге и о душе. Но все это идет от Платонова "Тимея"...

Разумеется, Плотин пристрастен, но его выпады против гностиков обнаруживают немалую проницательность. Ибо гностицизм, как никакая другая религия, был проникнут всеобъемлющим страхом, среди многочисленных частных проявлений которого — острый страх влияния, испытываемый как перед Платоном, так и перед Библией. Приведу еще несколько цитат из валентинианского "Евангелия Истины".

Все искало Того, от кого это исходило... Неведение об Отце вызывало Страдания и Ужас. И Страдания сгустились, подобно туману, так что никто ничего не видел. Так Заблуждение набирало силу. Оно принялось изготавливать собственную материю — в пустоте, не ведая Истины. Оно тщилося создать некую красоту, дабы подменить ею Истину... Великое чудо, что они оставались в Отце, не зная Его, и что смогли по своей воле бежать прочь, ибо не в состоянии были понять и осмыслить Того, в ком находились... Ибо Порок возник от того, что не знали они Отца, и, когда они узнают Его, Порок в тот же миг перестанет существовать... Через знание он [адепт гностицизма] очистится от множественности и придет к Единству, пожирая естество в самом себе, как пламя поглощает светом тьму, как жизнь истребляет смерть.

Ханс Йонас отмечает, что все валентинианское "Евангелие Истины" содержится в одной формуле, которая воспроизведена здесь лишь частично. Полное же изложение ее дал только Иреней в своей полемике с гностиками:

Совершенное спасение есть само познание невыразимого величия: ибо как от Невежества происходят Пороки и Страсти, так вся система, берущая начало в Невежестве, уничтожается Знанием. Посему знание есть спасение внутреннего человека; и оно не телесно, ибо тело тленно; оно также не душевно, ибо даже душа есть порождение порока и является лишь оболочкой духа: посему и

спасение должно быть духовным. Так, через знание спасается внутренний, духовный человек; и посему для нас довольно знания всеобщей сущности: это и есть истинное спасение.

То, что здесь именуется "Невежеством", параллельно лурианскому термину *Цимцум*, или "сжатие"; то же, что в данном тексте называется "Знанием", — близко к лурианскому понятию *Тиккун* ("восстановление", "исправление"). Если же рассмотреть эти понятия как эстетические категории — а именно это я попытаюсь вскоре сделать, — то "невежество" и "сжатие" окажутся типами самоограничения, а "знание" и "восстановление" — типами репрезентации. Триадический процесс самоограничения, замещения (субституции), на мой взгляд, — это центральная линия развития так называемой ревизионистской, то есть постпросветительской, поэзии. Ханс Йонас полагает, что эта триада представляет собой гностическую концепцию событийности, в противоположность более ортодоксальной платоновской концепции бытия. Йонас применяет ее к наиболее известной валентинианской формулировке, которую я уже цитировал выше:

То, что делает нас свободными, — это знание о том, кем мы были, кем мы стали, где мы были, куда мы заброшены, куда мы несемся, откуда мы спасены, что есть рождение и что есть возрождение.

Йонас отмечает, что все представления, присущие этой концепции, соответствуют не сущему, а происходящему, то есть движению. "Знание" — это знание об истории, внутри которой оно само является решающим событием. Попробуем применить это разграничение понятий к центральному положению валентинианской гностики, которое также уже цитировалось выше.

Ибо как от Невежества происходят Пороки и Страсти, так вся система, бурящая начало в Невежестве, уничтожается Знанием.

Для нас слишком сложно, да и не нужно было бы говорить здесь о том, что именно означало приведенное положение для гностиков; важно, однако, указать, что "вся система" означает космос. Особенно существенно учесть, что в отличие от неоплатонизма, являвшегося довольно традиционной теорией влияния, гностицизм был теорией искажения. Именно это делает гностицизм удобной моделью для любой современной теории влияния как результата творческого искаженного восприятия последователем своего предшественника. Каббала же как соединение неоплатонизма и гностицизма представляет собой теорию влияния, где находит отражение и плодотворность воздействия, и процесс искажающего восприятия. Каббала книги Зоғар акцентирует первый из этих двух аспектов, лурианская каббала — второй, в каббале Кордоверо они находятся в равновесии. С точки зрения моей теории, шесть *бхинот*, или аспектов каждой *сферы*, введенных Кордоверо, служат моделью для моих шести "отношений ревизии"³. Однако модель моей диалектики пересмотра наследия предшественника дает уже Лурия, а сами шесть направляющих

сфирот являются моделью для моей шестифазной Сцены Наказа. Поскольку в этих работах я пытаюсь теоретически осмыслить историю литературы как историю формирования канона, мне хотелось бы сначала обрисовать те особенности валентинианской гностики, которые послужили образцом для создаваемой мною теории, а затем уже рассмотреть отношение моих приведенных выше положений к каббале. Под конец я оставлю защиту всех этих эзотерических теорий, всего этого здания практической критики, воздвигнутого над темными безднами спекуляций.

Если интерпретировать приведенную выше валентинианскую формулу применительно к истории литературы, мы получим примерно такое положение: если вам известны и предшественник, и последователь — вы знаете историю поэзии; но ваше знание является столь же существенным событием этой истории, как и знание последователя о предшественнике. Выход, очевидно, в том, чтобы превратить понятия литературной теории из категорий бытия в категории событийности. Смотреть на историю литературы как на бесконечную оборонительную войну, в сущности, войну гражданскую, даже семейную, и означает понимать, что каждое литературоведческое понятие, описывающее историю литературы, должно быть *понятием событийности*. Таким образом, если вы знаете о влиянии одного поэта на другого, ваше знание является концептуализацией, а ваша концептуализация — или *кривочтение* (misreading) — сама по себе является событием истории литературы, которую вы пишете. В самом деле, ваше *знание* об искаженном восприятии неким поэтом своего предшественника есть столь же существенное свершение, столь же значительное историческое событие, как и само поэтическое искажение. Ваша исследовательская работа обладает не меньшими преимуществами и не меньшими недостатками, чем искажение поздним поэтом поэта более раннего. Следовательно, отношение раннего поэта к позднему аналогично отношению позднего поэта к вам самим.

Кривочтение последователем текста своего предшественника — парадигма вашего *кривочтения* текста самого последователя. Но таково отношение любого текста к любому читателю. Интерпретировать — значит ревизовать, значит защититься от влияния. Как ревизионистское чтение, так и ревизионистское письмо определяются ситуацией *запоздалости* (belatedness). Здесь мы снова приходим к положению гностиков о том, что всякое чтение, как и всякое письмо, представляет собой оборонительную войну, причем всякое чтение есть *кривопись*, а письмо есть *кривочтение*. Это положение является гностическим, так как для гностиков Неведомый Бог — в каждом предшественнике, а каждый последователь — демиург искажений. Хотя каждый новый поэт пытается увидеть в своем предшественнике демиурга, стремится разглядеть за ним Неведомого Бога, но втайне он знает, что быть сильным поэтом — значит самому стать демиургом.

IV

Теперь, после продолжительного отступления о гностиках, возвратимся к *бхино*т Кордоверо. Боясь приписать Богу какое бы то ни было разделение или

изменение, Кордоверо разработал ряд конфигураций, или, как он сам называл их, "аспектов", *бхино́т* каждой *сфиры*. Наделенный формальным, а не интуитивным интеллектом, Кордоверо занимает особое место среди великих каббалистов; в некоторых отношениях он скорее теолог, чем теософ, и скорее философ риторики, чем теолог. Быть может, пытаясь найти защиту от собственной склонности к неоплатонизму, Кордоверо заинтересовался идеей сфирот, особенно их структурой. Для него сфирот представляли одновременно и субстанцию Бога, и отдельные от него сосуды, то есть нечто совершенно отдельное от Бога. Стремясь преодолеть это очевидное противоречие, Кордоверо становится глубоко диалектичным мыслителем, а его идеи, особенно идеи эманации, — всецело диалектическими. Поскольку в сфере литературы "эманация" (букв. "излияние") соответствует "влиянию", мы можем сказать, что Кордоверо стал диалектиком влияния.

Именно Кордоверо отметил, что процесс влияния начинается с диалектического чередования Божественного присутствия и Божественного отсутствия, с откровения, влекущего за собой сокрытие, и с сокрытия, влекущего откровение. Далее, именно Кордоверо впервые увидел, что *сфирот* являются скорее категориями событийности, а не онтологии существования. Согласно Кордоверо, каждая *сфира* управляется взаимодействием шести внутренних аспектов, или *бхино́т*. Благодаря этому взаимодействию каждая *сфира* может исходить из последующей; но и само это взаимодействие диалектично, свет нисходит вниз, а отраженный свет всегда отбрасывается назад.

По моему мнению, для литературных целей каждая *сфира* может рассматриваться как отдельное поэтическое произведение или текст. Тогда *бхино́т* будут соответствовать *тропам*, фигуративному языку, который составляет суть поэзии. Если же мы применим другую аналогию и скажем, что каждая *сфира* соответствует какому-то индивидуальному сознанию, то *бхино́т* будут функционировать как защитные психические механизмы⁴. Однако и тропы, и защитные реакции одновременно присутствуют в словесном поэтическом образе (какое бы определение мы ему ни давали), а каждый внутритекстовый образ всегда представляет собой то, что я назвал "отношением ревизии", оценивающим отношения между двумя или несколькими текстами.

Последовательность "отношений ревизии" или *бхино́т* является чрезвычайно поучительной, потому что, как мне представляется, в этой последовательности Кордоверо открыл нормативную структуру образов, тропов и психических реакций, характерную для многих важнейших ревизионистских текстов, в том числе для многих известнейших поэтических произведений последних трех столетий. Я отдаю себе отчет в том, что такое утверждение весьма неожиданно. Поэтому я должен заявить, что ни в коей мере не являюсь каббалистом и вообще не придерживаюсь каких бы то ни было теософских воззрений. Я всего лишь скептик и хочу использовать только форму построений Кордоверо, а свои собственные предположения о том, как могло возникнуть это структурное сходство между каббалой и постпросветительской поэзией пока что оставить в стороне. Здесь, без сомнения, уместно заметить, что, каково бы ни было

искажение и каббалы, и поэзии в предлагаемой мною аналогии, его следует, разумеется, отнести за счет моей собственной запоздалости и ревизионизма, моего собственного *кривотечения* (misreading).

Согласно Кордоверо, первая *бхина* каждой *сфиры* — это тот аспект данной *сфиры*, который находился в скрытом состоянии в предыдущей *сфире* до тех пор, пока не проявится в последующей. Если попытаться выразить то же самое в литературоведческих категориях, — это значит, что первичный *троп* или образ в любом новом произведении тесно связан со *скрытым* присутствием нового произведения в предшествующем произведении. Это положение Кордоверо представляется мне столь важным и перспективным, что я хочу остановиться на нем подробнее. Здесь речь идет, вероятно, о самой великой загадке поэтического влияния, заключающейся в том, что глубочайшие и важнейшие мотивы образца, который повлиял на художника, почти никогда не отражаются на поверхности его произведения. Лишь слабые произведения или слабые элементы в сильных художественных произведениях представляют собой прямое подражание произведению предшественника или содержат прямые намеки на него. Главное в поэтическом влиянии — это не явное заимствование образов или идей, звуковых повторов или других приемов письма. Поэтическое произведение несет в себе глубоко искаженное прочтение другого, предшествующего произведения: более позднее произведение не присутствует, а скорее, отсутствует в раннем, не проявляется на его поверхности; однако в то же время оно содержится в его глубинах в неявной, скрытой форме; *еще* не проявившись, оно *уже* присутствует в нем. Здесь можно привести примеры из Кордоверо: скажем, *сфира Дин* (Суровый Суд) скрыта в *сфире Хесед* (Милосердие, Любовь). Но для наших целей лучше просто указать на некоторые поэтические произведения. Возьмем поэтических потомков Шелли среди крупных поэтов Викторианской эпохи и новейшего времени: Браунинга, Суинберна, Харди и Йитса. В их раннем творчестве есть строки, звучащие как у Шелли, но это не имеет отношения к предмету нашего обсуждения. Стиль этих четырех сильных поэтов почти антитетичен стилю Шелли, и тем не менее именно он является образцом, определившим их творчество. Читая "Child Roland to the Dark Tower Came" Браунинга, мы не найдем там каких-либо значимых словесных элементов, напоминающих "Оду Западному ветру" Шелли; однако критик, который решился бы утверждать, что исходная точка поэмы Браунинга скрыта в поэме Шелли, был бы точен и глубоко прав. Эффективность такого подхода станет наглядной, если мы попытаемся анализировать начальные образы поэмы Браунинга; осмысленная интерпретация будет достигнута именно тогда, когда мы увидим функционирование этих образов в тесной связи с их скрытым присутствием в поэме Шелли. Но отсюда можно сделать и более общий вывод: многие крупные произведения XIX и XX веков открываются пассажирами, создающими диалектический эффект присутствия-отсутствия, риторической иронии или защитной реакции благодаря сокрытию их непосредственного источника.

Вторая *бхина* Кордоверо — это действительное проявление определенной *сфиры* в предшествующей: произведение, скрытое в более раннем произведении, покидает свое укрытие. Но *бхина* все еще находится внутри своего источника:

в литературоведческих терминах это означает, что от диалектических образов присутствия и отсутствия мы пришли к *синекдохе*, то есть к проблеме соотношения части и целого. Бывает, что в произведении словно проступает отрывок какого-то иного текста, который предвещает будущее произведение и внутренне относится скорее к нему, чем к тому произведению, частью которого в действительности является. Такова природа того явления, которое мы называем современностью классики. Примеров более чем достаточно. В пору моей молодости Донн казался нам современником, поскольку тогдашние поэты продолжали писать стихи, о которых он пророчествовал. Но теперь так уже не пишут, и синекдохи Донна сошли на нет: когда сегодняшние критики читают Донна, они уже не видят в нем поэта с особыми психозащитными реакциями, вплоть до бунта против самого себя. Когда законодателями вкуса были В.С. Мервин и Ричард Уилбур, Донн был куда более изящным и изысканным. Теперь же, когда нашим современником вновь стал Уитмен, а Донн превратился в архаичного классика, поэты типа Мервина и Уилбура перешли от образов части и целого к образам полноты и пустоты. Мы снова живем в век *метонимии*.

Третья *бхина* Кордоверо носит ярко выраженный *метонимический* характер, поскольку она предусматривает материализацию или овеществление каждой *сфиры* в своем собственном качестве. В литературе этому соответствует тот сомнительный элемент в каждом произведении, который стремится к иллюзии самодостаточности и единства, к тому, чтобы поэтическое произведение выглядело, как круглый кувшин в мутных водах Теннесси. Этот поэтический элемент, как и соответствующий аспект *сфиры*, крайне непостоянен. В психологии этот тип представляет собой одновременно и реактивное образование, и изоляцию; в поэзии он чаще всего связан с регрессом и проявляется в образах изливающейся, опустошающейся первоначальной полноты. И опять-таки у Кордоверо мы находим глубочайшее положение об эманации *сфирот* как концепции событийности, скорее как инструмента или сосуда — вместилища энергии, — чем как части самой этой энергии.

По Кордоверо четвертая *бхина* каждой *сфиры* — это аспект, позволяющий предшествующей *сфире* быть достаточно сильной, чтобы эманировать последующую *сфиру*. Эта необычайная формулировка, приписывающая энергию определенной причины определенному следствию, в сущности, переставляет местами причину и следствие. Энергия эманации, энергия влияния становится в этом случае совершенно диалектической. Если эту формулу Кордоверо интерпретировать в категориях поэтики, она будет соответствовать гиперболе, в которой большее и меньшее воспринимаются как обратимые категории. В терминах психологии это означает, что последующая *сфира* подавляет собственную силу, с тем чтобы увеличить силу предшествующей, и одновременно подавляет силу предшествующей, с тем чтобы увеличить собственную. В обоих случаях этот процесс связан с каббалистическим образом "каналов". Приведу цитату из Гершома Шолема, дабы меня не подозревали в том, что я вношу в каббалу собственную одержимость идеей влияния.

Определенные *сфирот* находятся в специфической эманационной зависимости от других *сфирот* (хотя и не обязательно от всех). Одна *сфира* обращается к другой, вследствие чего между ними образуется канал (циннор) или влияние, которое не идентично подлинной эманации. Эти каналы представляют собой пути взаимодействия и взаимного влияния между различными *сфирот*. Этот процесс не есть одностороннее перетекание причины в следствие; он действует и от следствия к причине, диалектически превращая следствие в причину.

Полезно сопоставить это резюме Шолема с мыслями Ницше о причинности. То, что мы ошибочно называем причиной, пишет Ницше, является лишь "способностью производить события, которая является излишним добавлением к самим событиям"; отсюда вытекает, что любое объяснение с помощью причинности — заблуждение. И Кордоверо, и Ницше говорят о языке; но то, что Ницше рассматривает как ограничение, наложенное на нас языком, для Кордоверо является сверхъестественным даром, переданным нам через язык.

Вот почему, по моему мнению, *бхинот* можно рассматривать как поэтические образы, художественные тропы или как механизмы психологической защиты.

Пятая *бхина* — это способность самой *сфиры* (или, в нашем случае, поэтического произведения) эманировать *сфирот*, сокрытые внутри нее самой, вовне. Значит, в качестве *тропа* пятая *бхина* — это метафора, двойственный образ, сопоставляющий внутреннее с внешним. Последующие *сфирот* находятся внутри данной *сфиры*, но, тем не менее, должны быть эманированы из нее во внешнюю реальность, к которой они, собственно, и относятся.

Шестая и последняя *бхина* является металептическим⁵ обращением пятой: в ней последующая *сфира* (следующая по порядку) эмануруется на подобающий ей уровень, после чего весь цикл начинается снова, с первой *бхины* следующей *сфиры*. В психологическом аспекте это аналогично защитному механизму *проекции*, а как *троп* — это инверсия, в результате которой ранее следует за более поздним. Так теософский цикл Кордоверо превращается в колесо образов — либо *тропов*, либо защитных механизмов, — в котором один текст постоянно взаимодействует с другим.

V

Теперь я перехожу к учению Ицхака Лурии. Если у Кордоверо мы заимствовали шестичленную модель отношений ревизии, то Лурия дает нам то, что играет еще более важную, основополагающую роль в поэтике искажения — парадигму диалектики ревизии. Подобно поэтам, каббалисты на деле утверждали риторическое замещение в качестве второй возможности Творения, но, опять-таки как поэты, теоретически признавали лишь первую и единственную возможность, каковой был Божественный акт Творения. Далее, подобно поэтам, каббалисты смешивали риторическое замещение с магией, основываясь на изначальном библейском *троне*: Бог прибег к слову, чтобы создать мир. Ведь, помимо всего прочего, *сфирот* суть десять имен Бога, в

совокупности образующие то величайшее, непроизносимое Божественное Имя, которое само по себе является постоянно возобновляемым актом Творения. Мне представляется крайне любопытным то обстоятельство, что за всю историю изучения вопроса никто никогда не задумывался о литературно-творческой мотивации каббалистов. Были теории о том, что называли "новым религиозным импульсом" (Шодем), разговоры о шарлатанстве (Грец) и философских амбициях (Гинзберг), но очень мало говорилось о психологии *запоздалости* (*belatedness*), которую неизменно обнаруживают каббалисты.

Отталкиваясь не только от завершенной Книги, но и от обширного свода завершенных комментариев, каббалисты отказались от неоаристотелевского философского редукционизма, отвергли нормативный раввинизм с его благочестивыми повторениями и пошли гностическим путем открытого творчества, хоть и сохранили при этом стеснявший их союз с еврейскими концепциями, скорее неоплатонического, нежели гностического толка, относительно природы Божества. Человеческие тревоги каббалистов, особенно после изгнания из Испании, касались бесконечных превратностей еврейского *галута* (изгнания), но специфически литературные их тревоги были сосредоточены вокруг подавляющего страха перед влиянием. Думаю, что этот страх перед влиянием нарастал в каббале по мере перехода от Зо́гара к Кордоверо, затем от Кордоверо к его ученику Лурии, а для последующих поколений источником страха неизменно была фигура самого Лурии. Интересно сопоставить высказывание, приписываемое Лурии, с замечанием, которое сделал сотню лет спустя лжемессия Шабтай Цви, вышедший из мира лурианской каббалы. Вот две эти цитаты, которые я постарался привести как можно более точно, так что только их сопоставление выходит за рамки традиции и принадлежит мне.

Рабби Ицхак Лурия говорил, бывало, что рабби Моше Кордоверо имел дело лишь с Миром Хаоса (*олам ха-тофу*), тогда как он сам, Лурия, имел дело с Миром Восстановления (*олам ха-тиккун*). Однако ученейший Шабтай Цви говаривал про рабби Ицхака Лурия, что тот в свое время построил отличную Колесницу (*меркава*), но забыл сказать, кто правит ею.

Здесь есть несомненное сходство с нападками Плотина на валентиниан; разъяренный Цви обвиняет Лурию в том, что главным источником метафор у этого великого мудреца была творческая зависть. Мне кажется, гениальная способность к созданию новых теософских ипостасей ставит Лурию выше всех известных нам авторитетов эзотерической традиции. Если Кордоверо можно назвать первым структуралистом, то Лурия мне бы хотелось назвать прототипом всех ревизионистов, ибо его диалектика Творения, на мой взгляд, представляет собой модель всех других видов *запоздалого* творчества, возникших после него, начиная с эпохи итальянского Ренессанса и кончая сегодняшним днем. Я не стану здесь возвращаться к лурианскому мифу о Творении, а перейду прямо к переводу концепции Лурия на язык

ревизионистской поэтики. Затем я вернусь к Кордоверо и к тому искажению, которому подверглись у Лурии кордоверовские *бхино́т*, превращенные в "лики" (*парцуфим*), представляющие собой новое разложение *сфирот* на составляющие их *тропы*.

Если рассматривать каббалу как риторику, окажется, что она концентрируется вокруг двух рядов тропов: сперва — ирония, метонимия, метафора, затем — синекдоха, гипербола, металепсис. Я говорю сейчас о лурианской регрессивной каббале, но при подробном рассмотрении риторической системы книги Зо́гар в ней обнаружатся те же самые апотропейные литании. Лурия и те из его учеников, кто оставил письменное наследие, в своем пересказе источников основываются на двух сложных *тропах* — категориях *цимцум* и *тиккун*, а также на соединяющей их категории *швирут га-келим*, которая, с точки зрения риторики, не является *тропом*, но представляет собой драматизацию процесса замещения одной фигуры речи другой.

Цимцум — это, прежде всего, риторическая ирония по отношению к акту Творения и, как в иронии, *Цимцум* означает нечто прямо противоположное прямому значению слова. Говорится об "отдалении", а имеется в виду "концентрация". Бог *отдаляется* от какой-либо точки лишь для того, чтобы *сконцентрировать* на ней Свое внимание. Образ Его отсутствия становится одним из величайших образов Его присутствия. Ощущение присутствия усиливается оригинальной метафорой *мецамцем* ("сдерживает") — Он "сдерживает" Свое дыхание.

Каков же будет эквивалент этой творческой концентрации, если перейти от теософии к поэзии? Как преобразовать лурианскую категорию *цимцум* в *трон*? Что означает "ограничение" в контексте поэзии?

Прежде всего, оно означает потерю смысла, даже как бы искусственно создаваемый дефицит смысла, ощущение того, что нельзя достичь полноты изображения или что изображение не может заполнить ту пустоту, из которой рождается жажда поэзии. Одним из великих теоретиков этой пустоты был Уолтер Патер; точнее сказать, он велик в применении теории к практике, причем теорией для него послужила гегелевская модификация Платона. Гегель предсказывал смерть искусства, смерть поэзии после того, как наша культура пройдет через три фазы: искусство символическое, классическое, романтическое. В первом форма подчинена содержанию; форма не определена, ибо Идея не получила должного развития и не конкретизировалась; следовательно, образная репрезентация не вполне соответствует идее, поскольку изображение по необходимости должно быть конкретным. В классическом искусстве форма и содержание полностью соответствуют друг другу, конкретная идея воплощается в конкретном образе. В романтическом искусстве связь между формой и содержанием почти полностью разрывается, ибо идея более не предшествует изображению, но настолько переходит в сферу внутреннего, что ее духовное содержание уже не может быть более выражено соответствующими образами.

Как указывает Ричард Уоллхейм, достижением Патера было то, что он психологизировал теорию Гегеля, превратив ее в парадоксальную концепцию роли темы в искусстве. Согласно четкому определению Уоллхейма, Патер

открыл, что "изображение может превзойти изображаемое, причем оно достигает этого самым актом изображения". К этому положению Уоллхейма я добавил бы лишь замечание о присущем Патеру ощущению эмпирической пустоты, где философия покидает нас, и ее место должно занять искусство, иначе мы погибнем от истины. "Это ощущение разделял с Патером его современник Ницше". Ибо эпикуреец Патер практически не так уж далек от теософа Лурии, ведь для Патера творчество также возникает из отхода художника от самого себя, из его концентрации на одной точке восприятия, как это выражено в великолепном "Заключении" к "Ренессансу":

В такой дрожащей дымке, непрестанно меняющей форму над потоком, в едином остром впечатлении, проникнутом чувством, в скользющем следе таких пролетевших мгновений и проясняется все реальное в нашей жизни.

Реальное для Патера — это достигаемый кропотливым трудом реализм крайнего солипсита, и здесь мы кружным путем возвращаемся к Богу Лурии, ведь еще более, чем пародийный Юрайзен Блейка, Бог Лурии — это крайний солипсист, величайшее истинное и уникальное "Я Есмь". Будучи философом-скептиком, Патер не мог воспользоваться магической теорией языка, которую наиболее одаренные поэты втайне разделяли со всеми каббалистами. Патер же, как мы уже говорили, верил, что акт изображения превосходит изображаемое. Патеру необходимо было верить в нечто подобное, потому что тревожившее его самого ощущение *запоздалости* выразилось в опасении, что Гегель мог быть прав в своем пророчестве о смерти искусства. Была и другая причина: его чувство реальности до такой степени опустошило саму реальность, что, для того чтобы жизнь продолжалась, в этой пустоте нельзя было не начаться искусству. И все же, хотя та каббалистическая поэтика, которую я пытаюсь здесь построить, испытала глубокое воздействие трудов Патера, оставшихся для меня (как и для Йитса) Священным Писанием, я хочу после этого отступления вернуться к каббале.

Цимцум есть способ ограничения, который риторически функционирует посредством серии *тропов*: иронии, метонимии и метафоры, — то есть, согласно Кеннету Берку, посредством процессов диалектики, редукции и перспективизма⁶. В терминах психологии, добавил бы я, это означает, что мы сталкиваемся с процессом имагнитивного ограничения, который вызывает ряд защитно-ограничительных реакций: реактивное образование, аннулирование, изоляцию и регрессию, венчающуюся сублимацией. Таким образом, *цимцум* оказывается великой Божественной сублимацией Его собственного присутствия, Его откровения *эйе ашер эйе*, "Я Буду Присутствовать Везде и Всегда, Когда Я Пожелаю Присутствовать".

Таким образом, сублимация завершает собой ряд дуалистических защитных реакций, и я думаю, что мы можем назвать ограничение дуализирующим явлением, ибо Самоограничение Бога создает дуалистическую Вселенную. Ограничение, как в *тропах*, так и в защитных реакциях, требует для себя средств выражения. Возникает настоятельная потребность в языке, повышенный

спрос на язык, пользуясь выражением Джеффри Хартмана. В этом смысле ограничение признает за языком право на недостаточность или ущербность, которые отражают недостаточность или ущербность самого ограничения или отражаются в нем.

Теперь я перейду к лурианскому образу катастрофы-Творения, к тому *разбиению сосудов*, которое породило мир, каким мы его знаем. В терминах поэтики *разбиение сосудов* (швират га-келим) аналогично *субституции*, замещению одного образа другим. Образность ограничения сконцентрирована на отсутствии, пустоте, отстраненности, тогда как любое поэтическое творение предпочло бы упиваться присутствием, полнотой и проникновенностью. Субституция — это сам процесс *функционирования* поэтического произведения, такого же, как функционирование образов полноты, высоты и изначальности, воссоздающих присутствие желаемого и возмещающих исходное ограничение. Идея субституции вполне в духе Лурии, ибо суть каббалы — открыть Бога страданию Его созданий, Его Собственного Творения. Сосуды разбиваются с тем, чтобы разбить не Божественное, но все, что не будучи Богом, все-таки заключает Его свет. Знаменательно, что один из каббалистических синонимов, употребляемых в каббале для создания/разбиения сосудов, — это "ослепление", являющееся другим неизбежным символом основанных на субституции построений фигуративного поэтического языка.

Движение к Миру Восстановления — *тиккун* — вряд ли нуждается в специальном переводе на язык поэтики репрезентации. От общих представлений о *тиккун* как об искупительном восстановлении один шаг до истолкования его как накопления потенциала для ответа. Собрание и вознесение искр, этот основной образ, с помощью которого изображается *тиккун*, напоминает о том, что латинский глагол *repraesentare*, от которого, через старофранцузский, происходит английское слово "representation" — "изображение" — означало "сделать нечто отсутствующее присутствующим". Будучи тройным тропом, *тиккун* в поэтическом смысле содержит три перехода или замещения: от иронии к синекдохе, где отсутствующее становится присутствующим и таким образом ре-презентируется; от метонимии к гиперболе, где нечто опустошенное вновь достигает полноты, от метафоры к металепису, где нечто внешнее вводится во внутреннее время, время, которое еще наступит.

Лурии необходимы были инструменты для *тиккун*; *сфирот* как сложные тропы или как Божественные тексты, были чересчур всеобъемлющи для его целей. Кордоверо дал ему *бхинот*, которые должны были бы предоставить ему набор тропов защитной риторики или риторической защиты, пригодных для того, чтобы дать образ восстановления. Но Лурия был слишком сильным поэтом, чтобы взять на себя бремя заимствования. Его шестерка состояла из шести направляющих *сфирот*, модифицированных за счет их контаминации в четвертый по счету *парцуф*, *Зеир Аннин*, "нетерпеливую" или "коротколицую" ипостась Бога. Три диалектических чередования — между *Хесед* и *Дин* (любовью и суровостью), *Тиферет* и *Нецах* (красотой и стойкостью-вплоть-до-победы), *Год* и *Иесод* (природным величием и мужской силой) — заняли место диалектических чередований кордоверовских *бхинот*. Хотя я по необходимости упрощаю эти сложные теософские модели, их

сложность касается в первую очередь концептуальной риторики, и достаточно весьма простых преобразований, чтобы превратить их в модели постпросветительских поэтических произведений. Почему возможны эти аналогии и каков их смысл — будет предметом рассмотрения в оставшейся части данной работы.

VI

Маркузе определяет "негативное мышление" — термин франкфуртской школы Хоркхаймера и Адорно — как конечную форму гегелевской диалектики: "Отсутствующее должно стать присутствующим потому, что большая часть истины заключается в том, что отсутствует". Защищая свое собственное дерзание, свою собственную борьбу за возвращение импульсов, Маркузе пишет об "усилии противостоять реальности, в которой вся логика и всякая речь фальшивы до такой степени, что интегрируются в искаженное целое". В противовес Маркузе можно сослаться на мудрость каббалы, совпадающую с откровениями всей *запоздалой* поэзии: возвращение к запретным смыслам не приводит к возвращению вытесненных импульсов. Оно скорее усиливает вытеснение путем реактивации его защитной основы.

Думаю, теперь мы уже способны понять, что гностицизм и каббала являлись первыми модернистскими учениями, "модернистскими" в том смысле, в котором мы применяем это слово и теперь. Современное поэтическое произведение начинается с *clinamen*, "уклонения", обусловленного отторжением предшествующего произведения. Но это отторжение должно быть диалектическим. Происходит концентрация (которая означает также сокращение) поэтического произведения (поэтической индивидуальности) предшественника, и возникает пустое пространство внутри него. А так как предшественник стал уже частью внутреннего мира, это опустошение является опустошением важнейшей области ментального пространства последователя.

Таким образом, творчество начинается с того, что некий элемент *эго* сокращается до первичной точки. Однако такое сокращение вызывает у *эго* защитные реакции, за счет чего последующее творчество приобретает катастрофический характер, а *тиккун*, или восстановление присутствия превращается в безнадежный поиск, поскольку компенсация у сверхзащищенного *эго* невозможна, и менее всего она может исходить от такого *эго*.

Такое творчество за счет сокращения усвоенного текста предшественника, соответствующее каббалистической трактовке, характерно для *запоздалой* постпросветительской поэзии. Как теория смысла каббала говорит нам, что смысл болезнен, что он — сам по себе боль. Ибо каббала пытается восстановить первичный смысл, вложенный в Тору Богом, когда Он даровал ее Моисею. Но каббала рассматривает Тору как алфавит, как сам язык. Бог даровал Писание, которое являлось почти первичным, если не учитывать, что оно представляло собой то, что мы теперь назвали бы принудительной сублимацией некоего еще более первичного Наказа. Первичный *акт* заключался

в том, что Бог *обучал*; первичное *обучение* и является *Писанием*. Поэтому *цимцум* — это прежде всего Наказ, Обучение. *Эйн-соф* обучает Сам Себя путем концентрации, а то, *чему* Он обучает, предстает затем в *тегиру* (освобожденном пространстве) как буква *йод*. Бог обучает Себя Своему Собственному Имени, и с этого начинается Творение. Хотя каббалисты никогда не говорили об этом, они, подобно гностикам, считали, что все началось с *запоздалости* Бога.

И также должен будет начинать любой последующий *запоздалый* творец, ибо каждый новый сильный поэт начинается с нового, свежего ограничения, благодаря которому он обучается собственному имени, имени своей поэтической индивидуальности, отторгая непереносимое присутствие предшественника, опустошая занимаемое им пространство, саму идею предшественника. Изменение без изменяемого, согласно постулату Деррида, возможно только для *Эйн-соф*, ибо только Его Писание первично в любом смысле.

Преимущество каббалистической модели поэтического ревизионизма состоит в том, что она помогает нам увидеть первичность того, что я называю Сценой Наказа, в любом виде поэтического творчества. В социологии, по крайней мере со времен Эрвина Гофмана, признается, что в любом самопредставлении человека в повседневной жизни есть элемент сценичности. Сам Гофман так описывает свое открытие:

Исполняемое Я рассматривалось как некий образ, обычно достоверный, создаваемый индивидуумом, исполняющим роль на сцене. Но хотя образ воспринимается *в связи* с индивидуумом, и тем самым приписывается ему, этот образ Я проистекает не из своего носителя, а из полной картины его действий, создаваемой теми аспектами конкретных событий, которые позволяют зрителям их интерпретировать. Правильно поставленная и сыгранная сцена заставляет публику приписать изображаемому персонажу некое Я, но само это Я является результатом сцены, а не *причиной* ее. Таким образом, Я как изображаемый персонаж не является чем-то органичным, имеющим определенное местоположение, чья исконная судьба состоит в рождении, созревании и смерти; оно представляет собой драматический эффект, порожденный сыгранной сценой, и поэтому решающее соображение здесь заключается в том, поверят этой сцене или нет.

Если теперь заменить описанное здесь социальное Я сильным поэтическим Я, прозрение Гофмана станет еще более концентрированным, претерпевая при этом своего рода *цимцум*, творческое сокращение, родовые схватки (*contraction*). Для сильного поэта не существует страха перед изображением, который обязателен для описанного Гофманом обычного человека, ибо этот страх уже был преодолен предшественником этого нового сильного поэта (а для каббалиста — самим Богом). В этом и состоит та особая сила предшественника, которую он передает дальше: именно ею силен поэт — вовсе не потому, что он

преодолевают бремя мимесиса, а потому что не нуждаются в нем. Он противостоит не миру, а своему предшественнику, и даже если не может победить его, то может бороться с ним до перемирия.

Великий урок, который современная герменевтика может извлечь из каббалы, заключается в том, что смысл запоздалых текстов — всегда скитающийся смысл, подобно тому, как евреи, запоздалый народ, были народом скитальцев. Смысл скитается, бродит среди людей, как беда, как ошибка кочует из текста в текст, а внутри текста — из тропа в троп. И этим блужданием, этим заблуждением правит прекрасная потребность защищаться. Ибо не только интерпретация является защитой, но и самый смысл — защита, и смысл блуждает, дабы защитить себя. Этимологически слово "defense" (защита) восходит к "запретным вещам" или к "запрету". Мы могли бы заключить отсюда, что поэтическая защита тесно связана с понятиями "проступка", "преступления", "нарушения границы", которые имеют решающее значение для самопредставления (self-presentation) любого сильного поэта, впервые заявляющего о себе.

В еврейской традиции всякая литературная репрезентация, не являющаяся канонической, отдает грехом. Но Изгнание — глубочайший стимул человеческого стремления к литературной репрезентации. Каббала — учение об Изгнании, теория влияния, созданная для объяснения Изгнания. В чисто литературном контексте Изгнание переключивается из категории пространства в категорию времени и таким образом превращается в *запоздалость* (belatedness). После изгнания евреев из Испании в каббале нарастает представление о *запоздалости*, нашедшее затем наиболее полное выражение в луринском мифе, где само Творение предстает как Изгнание.

Мы можем сказать, что *Цимцум* как сложный троп ограничения стал конечным тропом Изгнания или же конечной психической защитой изгнанного еврейства. Посредством *Цимцум* Бог защитил Себя от ответственности за мировое зло — за страдания Его народа. Как сказал Соломон Шехтер, перед лицом каббалистов стояла "ужасающая альтернатива — опасность спутать создание с его Творцом и не менее остро ощущавшийся ими *hoggor vacui*, ужас мира без Бога..." *Цимцум* как радикальная метафора оказался посредником между двумя этими крайностями, но ценой деконструкции сверхжесткой традиции. В отличие от современной, эта деконструкция была сопряжена с огромной тревогой. В сущности, я почти противоречу каббалистической традиции, толкуя *Цимцум* как тревогу самого Бога. У Бога нарушилось дыхание, и это нарушение породило мир.

Теперь я обращусь к высказываниям Фрейда о страхе в его "Введении в психоанализ" (лекция XXV).

Нам кажется, что мы знаем, какое раннее впечатление повторяется при аффекте страха. Мы полагаем, что это впечатление от *акта рождения*, при котором происходит такое объединение неприятных впечатлений, стремлений к разрядке (напряжения) и соматических ощущений, которое стало причиной переживания страха, так что первый страх был токсическим. Название страх (Angst) — *angustiae*,

теснота, теснина (Enge) — выделяет признак стеснения дыхания, которое тогда было следствием реальной ситуации и теперь почти постоянно воспроизводится в аффекте.

Фрейд говорит, что первичный страх был токсичен, а первичным ограничением было ограничение вдоха (или вдохновения). Если представить себе страх перед влиянием как отсутствие пространства, необходимого для вдоха, то волевое ограничение, позволяющее возникнуть новому произведению, равнозначно задержке дыхания до тех пор, пока для него не очистится такое пространство. *Цимцум*, как я уже говорил, происходит от глагола "лецамцем" — "задерживать дыхание". Так каббалистическая модель проясняет фундаментальную человеческую проблему, лежащую в основе всех страхов влияния, а именно: глубоко запятанное единство всех механизмов психической защиты и страха смерти.

Здесь я должен на время оставить содержательную, но внушающую тревогу концептуальную риторику процесса *цимцум*. Следующий процесс лурианской диалектики, *Швират га-келим* можно рассмотреть, даже с точки зрения самой Каббалы, не только как разбивание, но не в меньшей степени как разделение и переформирование через установление различий. Поэтому он заключается не только в разрушении, но и в созидании, что позволяет современному ученому И. Тишби сравнивать *швират га-келим* с аристотелевским катарсисом. В этом смысле *швират га-келим* — это своего рода очищение, рождение очищенных сосудов. Я сравнивал *швират га-келим* с процессом риторической субституции, где тропы ограничения и репрезентации поочередно замещают друг друга. В терминах деконструкции *швират га-келим* объясняет фактор самоотрицания, присущий любому произведению: генеалогический поиск, идущий вопреки интенциям самого текста. *Швират га-келим* объясняет риторичность поэтических текстов, нарастающую с течением времени фиксацию внимания на слове.

Если репрезентация является, как я предположил, переводом каббалистического понятия *тиккун* в область эстетики, она должна представлять собой своего рода процесс исправления. Исправляемое не может быть ни смыслом, ни бытием, ни присутствием, ни формой, ни единством. Ничего этого нет в поэтическом произведении, и потому его нельзя трансформировать в нечто такое, чем оно никогда не являлось. Поэтическое произведение не может стать бытием, но, повторяя друг друга, поэтические произведения могут проделывать это повторение все более изящно. Конечно, это лишь ироническое представление о поэзии. Поэтические произведения не могут быть настоящим *восстановлением*, но могут делать жесты восстановления. Они не могут повернуть время вспять, но могут бороться с временем оружием лжи. Каббалистическое понятие *тиккун* устремлялось к сверхъестественному. Как говорит Шолем, "цель *тиккуна* — не просто восстановить когда-то существовавшее, но впервые полностью осуществить Творение, ибо до сих пор замысленная полнота Творения ни разу не воплотилась". Мы не теософы и не мистики, и я не пытаюсь никому навязать новую идеализацию поэзии. Практически репрезентация в запоздалой поэзии *напоминает* (remind) нам о том, чего мы, возможно, никогда не знали — но

нам нужно верить, что знали. Такое напоминание может быть лишь слабой попыткой *восстановления*, но оно укрепляет наш дух, почти буквально в-дохновляет (re-mind). Здесь каббала может быть великолепной моделью иллюзорных, но всегда убедительных утверждений духа о его власти над тем, что не есть дух, в том числе над языком.

VII

Я хотел бы закончить короткой кодой или аполгией избранной мной столь эзотерической экстравагантной модели для той картографии, которая именуется интерпретацией поэзии. В своей замечательной книге о структуре научных революций Томас Кун утверждает первостепенную важность парадигм для того процесса разгадывания загадок, который и составляет обычную науку. Согласно Куну, к появлению новых научных теорий ведет аномалия. Формула научного прогресса, данная Куном, гласит: от аномалии к кризису. Парадигмы лежат в основе общепринятых правил и утверждений, и когда возникает аномалия и доказывает, что парадигма — *contra naturam*, начинается открытие. Кун пишет, что, даже сталкиваясь с резкими и продолжительными аномалиями, ученые не торопятся отказаться от принятых парадигм, доведших их до кризиса, ибо нельзя отбросить одну парадигму, не заменив ее другой. В этом и состоит различие между ученым и поэтом, потому что поэтического предшественника, пусть даже коллективного, никогда нельзя отвергнуть и заменить другим. По-моему, объясняется это тем, что в науке парадигма является общей для всех членов сообщества ученых, а в поэзии предшественник обращается к единственному, как говорил Кьеркегор, даже если его предшественник вполне универсален — к примеру, Джон Мильтон через двести лет после смерти. Формирование поэтов всегда происходило под руководством других поэтов, начиная с Гомера и Пиндара и кончая нашим временем, причем это руководство всегда носило личный, эксцентрический и даже вздорный характер.

Но у критиков, а к ним я причисляю всех читателей, должны обязательно быть парадигмы, а не просто предшественники. Западная литературная критика следовала парадигмам, данным Аристотелем и Платоном, с позднейшими модификациями в духе христианского аристотелизма и христианского платонизма, вплоть до новейших моделей, которые обязаны своим происхождением самым разнообразным теориям, от В.К. Уимсэга до Нортропа Фрая. В настоящее время во Франции создается новая парадигма из амальгамы Ницше, Маркса, Хайдеггера, Фрейда и лингвистов. Она надвигается на нас, подобно красному эдомитянину, которого славил и одновременно страшился Блейк. Предлагая каббалистическую модель — а она в конечном итоге означает модель гностическую, — я рискую показаться одним из тех валентинианских мистагогов, которых столь красноречиво обличал Плотин. И все же побуждения мои достаточно чисты. Стоит, пожалуй, отметить, что, пускаясь в эту авантюру, я не осознавал ее связи с каббалистической моделью. Но она возникла в моем сознании, когда я попытался объяснить самому себе, отчего меня преследуют отношения ревизии, тропы и защитные механизмы,

ограничения и субституции. Язык английской поэзии, возникшей после эпохи Просвещения, выдает наличие тех моделей, которые были впервые систематизированы Моше де Леоном в его *сфирот*, Моше Кордоверо в его *бхино́т* и Ицхаком Лурией в его *парцуфим*. Но поскольку Уильям Вордсворт наверняка в жизни не слыхивал про Моше Кордоверо, с точки зрения канонов, установленных трупоедами Старого Стиля, представителями моей запоздалой и отсталой профессии, я просто угодил пальцем в небо. Как могли отразиться в оде "Intimations of Immortality" образы, тропы, защитные механизмы и отношения ревизии, разработанные почти за три столетия до появления на свет Уордсворта раввинами-чудотворцами, о которых он никогда не слыхал? Отважусь дать на сей благоразумный вопрос весьма экстравагантный ответ.

Сердцевина моей теории состоит в том, что в постмильтоновской поэзии существуют определенные важнейшие схемы взаимодействия между буквальным и фигуральным смыслами, причем эти схемы, несмотря на большое разнообразие, весьма детерминированы, даже сверхдетерминированы. Определяет же их страх влияния, ибо именно война против запаздывания ведет к появлению определенных образов, тропов, психических защитных механизмов и отношений ревизии. Я не утверждаю, что эти схемы порождают смысл, поскольку я вообще не верю в то, что смысл возникает внутри поэтического произведения или *благодаря* ему. По-моему, он существует только во взаимодействии *между* различными поэтическими произведениями. Только взаимодействие между произведениями, выраженное в этих схемах, открывает все возможности поэтического смысла. Тайные пути, ведущие от одного поэтического произведения к другому, — это ограничение, субституция, репрезентация — диалектика ревизионизма. По мере приближения к настоящему времени язык постмильтоновской поэзии становится все более детерминированным, так что смысл становится все более блуждающим. Это означает, что утрата значения сопровождается движением традиции во времени. Тропичность значения навязывает значимость самим тропам. Все в большей степени поэтическое произведение должно быть заблуждением о поэзии, и каждое из них начинается с кривочтения себя самого. Любой поэтический троп — это изгнание, уход от буквального значения, причем единственная возможность возвращения назад означала бы смерть образности, а тем самым смерть поэзии и триумф буквального значения. Троп не является также свободным падением, поскольку защитное падение не добровольно. "Запоздалый" поэт, который пришел вслед за другими поэтами, не может производить замещения полностью по своему усмотрению, ибо его тропы должны служить защитой от предшествующих тропов.

И в современной поэзии, и в каббале смысл уходит в скитание всюду, где прошлое угрожает овладеть всей *картой кривочтения*, или, если угодно, словесной Вселенной. Значение уклоняется, расширяется, опустошается, опускается, чтобы затем вновь подняться, уходит вовне в слабой надежде обрести большее внутреннее наполнение и, наконец, пытается перевернуть прошлое, покинув ловушки мысленного пространства ради превратностей мысленного времени. Образы поэтического произведения или каббалистические ипостаси становятся, таким образом, типами амбивалентности (но не

двусмысленности), призванными облегчить бремя прошлого. На каббалу и на современную поэзию распространяется парадокс, описанный Кожевным в его комментариях к гегелевской "Феноменологии Духа":

Для Гегеля именно в этом уничтожении Бытия заключается Отрицание, которое *есть* Человек, то Действие, Борение и Труд, с помощью которых Человек сохраняет себя в пространственном Бытии, в то же время *разрушая* его — то есть преобразуя его путем *создания дотоле неизвестных новых вещей в истинное Прошлое* — в несуществующее и, следовательно, непространственное Прошлое (курсив мой — Х.Б.).

Трудно более точно и четко сформулировать суть борьбы запоздалой поэзии и каббалы против прошлого; это может объяснить и то обстоятельство, почему на Гегеля, как и на многих поэтов, дошедшие до них отголоски каббалы производили столь сильное впечатление. Время, история, свобода и аутентичное Я с необходимостью скорее являются результатом заблуждения, отклонения от истока, чем следствием неподвижного пребывания в истоке. По Кожеву, для Гегеля Дух есть не исток или начало, но результат. В каббале и у поэтов это сознание более амбивалентно, но и им, подобно Гегелю, известно лишь то творчество, которое есть разбитие сосудов, и лишь то прошлое, которое они сами создают. Гегель утверждал, что история закончилась в октябре 1806 года с победой Наполеона в битве при Иене. Мы можем сказать, что поэзия кончилась примерно в то же время; Вордсворт в своей кризисной поэзии установил схему, которую, по-видимому, обречены повторять все сильные последующие поэты, каковы бы ни были вариации риторической субституции. Начиная с Вордсворта, у всех поэтов, вплоть до наших дней, троп защищает от буквального значения таким же образом, как психический защитный троп защищает от мыслей о смерти. Буквальный смысл, в котором "запоздалость" так остро ощущается поэтическим сознанием, равносильна навязчивому повторению и поэтому воспринимается как нечто подобное смерти, сама же смерть кажется наиболее буквальным из всех смыслов.

Талмуд предостерегает от восприятия Писания под таким уклоненным взглядом, при котором мы видим в тексте лишь свое собственное отражение. Каббала, как и поэзия последних двух веков, читает Писание лишь таким уклоненным или фигуративным, защитным способом. Начиная с Ренессанса и вплоть до сегодняшнего дня поэты искали в каббале оккультный авторитет, но я подозреваю, что поиски эти скрывали и скрывают более профессиональный, технический интерес. Хоть и "подсознательно", но поэты, видно, знали, что отношения ревизии, которым подчинялась их работа, следовали каббалистической модели. Не содержание и форма их произведений проистекали из каббалистических образцов, а нечто гораздо более существенное — их *позиция*, их отношение к традиции и к своим предшественникам.

Именно на поэтической позиции, а также на позиции критика хочу я остановиться теперь, в конце этой работы. Я снова обращаюсь к каббале,

рассматриваемой как парадигма интерпретации, примерно по тем же причинам, по которым Эмерсон обратился к орфизму и неоплатонизму. Эмерсон принимал необходимость кривотечения или активного формотворчества со стороны сильного читателя, он принимал эту необходимость с радостью и доверием, как и подобало пророку Само-уверенности. Он любил повторять, что читает ради "озарений", он видел, как эти озарения излучаются Его собственным Разумом. Чем яснее мы осознаем, что невозможно избежать *кривотечения*, тем более напряженным, более отважным должно быть наше чтение. Каббалисты читали и интерпретировали Писание с исключительной дерзостью и экстравагантностью; они знали, что подлинная поэма — это сознание критика, как подлинный корабль — это кораблестроитель, по словам Эмерсона. Ему же принадлежит и другое знаменательное высказывание: "Замечательно, что невольны мы всегда читаем, как высшие существа". Каббалисты, несомненно, трагически заблуждались в своей интерпретаторской гордыне; и верно, что большинство их интерпретаций развеено временем, но верно и то, что все, кроме маленькой горстки поэтов, жестоко ошибаются, гордясь собой. Поэт, пересматривающий наследие предшественников в поисках своего индивидуального отношения к Истине, совершает множество ошибок, но некоторые из этих ошибок становятся истинной историей сильной поэзии.

Ни одно слово не приходит критику на язык легче слова "влияние", и нет более туманного значения среди всех туманных значений, составляющих призрачный арсенал эстетики. И тем не менее ничто не представляет в области критики большего философского интереса, ничто не приносит более плодотворных результатов, чем изучение тех последовательных изменений, которые претерпевает одно сознание под воздействием работы другого сознания.

Часто случается, что произведение приобретает особую важность для другого сознания, приводя к таким последствиям, которые невозможно предвидеть и во многих случаях уже невозможно с точностью установить. Но мы твердо знаем, что эта опосредованная деятельность необходима при умственном творчестве любого вида. Будь то наука или искусство, — если мы ищем источник некоторого достижения, то приходим к выводу: то, что делает человек, — либо повторяет, либо отвергает то, что сделал ранее кто-либо другой, — повторяет с другими оттенками, утончает, расширяет или упрощает, наполняя и переполняя новым смыслом, или, напротив, опровергает, переворачивает, разрушает и отрицает сделанное ранее, но тем самым усваивает его и незаметно использует. Все рождается из противоположного.

Мы говорим, что писатель оригинален, когда не можем проследить те скрытые преобразования, которые произошли в его сознании; иначе говоря, мы хотим сказать, что то, что он делает, находится в чрезвычайно сложной зависимости от того, что сделали другие. Существуют произведения, написанные в духе других произведений, и произведения, написанные вопреки другим. Существуют также и такие, для которых связь с

предшествующими столь запутана, что ставит нас в тупик, и мы приписываем их создание непосредственному вмешательству богов.

(Чтобы глубже вникнуть в этот предмет, нам следует также обсудить влияние сознания на самое себя и произведения на своего автора. Но здесь для этого не место).

Поль Валери, Письмо о Малларме, 1927 г.

Примечания

1. В противовес Фрейдю, который говорил о Первичной Сцене в развитии эдипова комплекса и о Первичной Сцене Истории ("Тотем и табу"), а также Деррида, который говорил о первичной Сцене Письма (*écriture*), Блюм вводит понятие о первичной *Сцене Наказа* (Primal Scene of Instruction) — своего рода посвящении в поэты как об исходной точке становления поэтической индивидуальности. Сцена Наказа — своеобразная шестиактная драма или, иначе, процесс, проходящий шесть фаз:

- 1) избрание (*election*) — поэта постпросветительской эпохи захватывает поэтическая мощь одного из его предшественников;
- 2) завет (*covenant*) — договор между учителем и учеником о единстве их поэтического видения;
- 3) соперничество (*rivalry*) — избрание учеником альтернативного, иного, чем у предшественника, источника вдохновения (например, Природа Вордсворта вместо Музы Мильтона);
- 4) освобожденный последователь заявляет о себе как о новом воплощении исходной поэтической индивидуальности (*incarnation*);
- 5) последователь производит переоценку наследия предшественника (*interpretation*);
- 6) последователь воссоздает это наследие в ревизованном виде (*revision*).

2. *Бхиот* описаны во вводной главе к книге Х.Блюма *Kabbalah and Criticism*, откуда взята эта работа. Кордоверо, желая объяснить разнообразное функционирование и взаимодействие *сфирот*, выделяет внутри них шесть различных аспектов:

- 1) аспект, соответствующий *скрытому* в высшей сфире;
- 2) аспект, соответствующий *явному* в высшей сфире;
- 3) аспект, обеспечивающий самостоятельность и своеобразие данной сфиры;
- 4) аспект, который снабжает высшую сфиру силой, способствующей порождению последующих сфирот;
- 5) аспект, наделяющий данную сфиру возможностью формировать внутри себя последующие сфирот;
- 6) аспект, позволяющий данной сфире эманировать из себя последующие сфирот на подобающий для них уровень во внешней реальности, после чего весь шестиактный цикл начинается снова.

3. Шесть интертекстуальных отношений ревизии, на которых строится картография интерпретации, описаны в книге Х.Блюма "A Map of Misreading":

- 1) клинамен (лат. *clīnāmen* — уклонение) — начальное уклонение от захватывающего воздействия поэзии предшественника, ироническое снижение и ограничение ее влияния, подготавливающее ее ревизию;

- 2) тессера (лат. tessera — гостевая табличка, половина разломанной пластинки, служащая паролем, аналог греч. symbolon) — осмысление отношения к предшественнику в терминах части-целого, восприятия себя как антитетичного дополнения предшественника;
- 3) кеносис (греч. kenósis — опустошение) — ученик утверждает свою самостоятельность ценой опустошения и редукции собственного духовного мира, обрывая наполнявшие его связи с предшественником;
- 4) даймонизация (греч. daímōn — демон, гений, существо, занимающее промежуточное положение между людьми и богами) — признание присутствия предшественника, однако, в отчужденном и остраненном обличье;
- 5) аскесис (греч. askēsis — искусство, самодисциплина) — самоограничение, искусная экономия изобразительных средств, имеющая целью уединение и отдаление от предшественника;
- 6) апофрадес (греч. apophrádes hēméras — неблагоприятные дни, когда возвращаются в свои дома духи умерших) — возвращение предшественника, переосмысленного таким образом, что его отношение к последователю меняется на обратное: учитель и ученик меняются местами.
4. В работе Анны Фрейд *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, 1936 (*The Ego and the Mechanisms of Defence*, 1937), гл.4 описаны следующие психозащитные механизмы:
- 1) Verdrängung (Repression) — вытеснение в подсознание;
 - 2) Regression — регрессия — инстинктивное возвращение на архаичные стадии психического развития;
 - 3) Reaktionsbildung (Reaction-Formation) — реактивное образование, подкрепление, вытеснение путем поведения, противоположного подсознательно желаемому;
 - 4) Isolierung (Isolation) — изоляция, отрыв вызывающих беспокойство мыслей и воспоминаний от их эмоционального содержания, например, за счет концентрации внимания на их абстрактных, технических или логических аспектах (интеллектуализация);
 - 5) Undeschehenmachen (Undoing) — аннулирование, попытка компенсации действий субъекта, вызвавших его страх путем совершения действий противоположной направленности;
 - 6) Projektion (Projection) — проекция, приписывание своих мотивов, эмоций, черт характера и т.д. другому лицу;
 - 7) Introjektion (Introjection) — интроекция, приписывание себе, включение в свой психический мир мотивов, характерных черт и т.п. других людей; основа идентификации;
 - 8) Wendung gegen die eigene Person (Turning against the self) — инверсия, инстинктивное обращение реакций против самого себя, идентификация с агрессором;
 - 9) Verkehrung ins Gegenteil (Reversal), связанная с амбивалентностью инстинктивная замена реакций и влечений на противоположные им. Два последних инстинктивных механизма объединяются под названием Tribschicksale (Vicissitudes of instinct) — мутации инстинкта.
 - 10) Sublimierung (Sublimation) — сублимация.

5. Металепсис, в риторике — сложный троп, например, двойная метонимия. В данной работе металепсис — троп, применяемый к предыдущим тропам и обращающий их, так что предшественник и последователь, чьи отношения были заданы предыдущими тропами, меняются местами. Для лучшего представления описанных здесь шести отношений ревизии воспроизведем таблицу, помещенную Х.Блюмом в его работе Poetry and Repression.

ДИАЛЕКТИКА РЕВИЗИОНИЗМА	ПОЭТИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ	РИТОРИЧЕСКИЕ ФИГУРЫ	ПСИХОЗАЩИТНЫЕ МЕХАНИЗМЫ	ОТНОШЕНИЯ РЕВИЗИИ
Ограничение	Присутствие и Отсутствие	Ирония	Реактивное образование	Клипамен
Замещение	↕	↕	↕	↕
Репрезентация	Часть вместо целого и Целое вместо части	Синекдоха	Инверсия Замена на противо- положность	Тессера
Ограничение	Полнота и Пустота	Метонимия	Аннулирование Изоляция Регрессия	Кеносис
Замещение	↕	↕	↕	↕
Репрезентация	Высокое и Низкое	Гипербола, Литота	Вытеснение	Даймонизация
Ограничение	Внутреннее и Внешнее	Метафора	Сублимация	Аскесис
Замещение	↕	↕	↕	↕
Репрезентация	Раннее и Позднее	Металепсис	Интроекция, Проекция	Апофразис

6. В книге Кеннета Берка *A Grammar of Motives* (1945), в приложении *Four Master Tropes* (Appendix D) говорится о четырех тропах, играющих важнейшую роль не только в образном языке, но и в познавательной деятельности. Двойная роль тропов отражается в парах понятий:

метафора — перспектива
метонимия — редукция
синекдоха — репрезентация
ирония — диалектика

К ограничительным тропам относятся первая, вторая и четвертая пары. Как познавательный прием метафора рассматривает, по выражению автора, "этость того и тойность этого", рассмотрение А в перспективе В и В в перспективе А. Метонимия означает редукцию более сложных форм бытия к простым, овеществление духовных понятий. Ирония означает признание ограниченности нашего понимания и, одновременно, его динамичности и драматичности. (Как отмечает сам Берк, понятие "диалектика" употребляется здесь в узком смысле. В более широком смысле слова все четыре рассмотренных здесь тропа являются диалектическими).

Хэролд Фиш профессор английской литературы и сравнительного литературоведения университета Бар-Илан. Предлагаемая статья опубликована в сборнике Midrash and Literature (1986).

Герменевтический поиск в романе "Робинзон Крузо".

I

О происхождении современного романа можно сказать, что в его начале было не слово, а интерпретация слова. Истоки романа — в комментарии. Рассказчик-сновидец в аллегорическом романе Джона Беньяна "Путь паломника" развертывает перед нами ряд приключений, которые мы должны истолковать. Мы получаем удовольствие не столько от самих приключений, сколько от процесса толкования; но не только мы, читатели, интерпретируем этот сон: "человек в лохмотьях", которого встречает рассказчик, и есть сам интерпретатор. В самом начале сна он предстает перед нами с книгой в руках: "Я увидел, что он открыл книгу и начал ее читать, и, читая, дрожал и плакал". Путь паломника, в сущности, — это поиск значения слов книги. Как правило, его неудачи связаны с ошибочными толкованиями, его успехи — с толкованиями верными. Паломник бежит из Замка Сомнений с помощью Ключа Обещания — обещания, найденного им в той же книге, в которой он прочел о неминуемом разрушении своего города. Все это — события герменевтического странствия. Неудивительно, что Христиан в самом начале паломничества попадает в Дом Толкователя, где он видит знаки и знамения, и там же он получает указания, помогающие ему самостоятельно расшифровать эти знаки. Однако на следующем уровне то, что он видит, само превращается в интерпретацию. Ведь если Христиан — человек с книгой в руке, то Судья и Спаситель, восседающий на облаках, о котором рассказывает его последний собеседник в Доме Толкователя, тоже предстает в виде человека с книгой в руке. Ссылка на полях отсылает нас к стихам из Даниила, где говорится о Древнем днями, восседающем в небесах, на огненном престоле, с раскрытой пред ним книгой. Древний днями, творящий суд над миром, оказывается читателем, интерпретатором; это напоминает мидраш о том, что Бог смотрел в Тору и творил мир¹. Мы не можем выйти за пределы интерпретации².

Дон Кихот тоже смотрел в книги и творил свой мир. Его история начинается с того, что он интерпретирует /верно или ошибочно/ старые истории, такие, как "Амадис Галльский", "Пальмерин Английский", романы Монтемайора. Если цирюльнику и священнику толкования Дон Кихота кажутся сущей ерундой, то у нас есть все основания считать их подлинной интерпретацией: ведь Дон Кихот, для которого странствующие рыцари живут в повседневной действительности, в сущности, преобразует романы о фантастических подвигах рыцарей в материал романа о современности. Интерпретатор, как волшебник, трет свою лампу, и из старых историй возникают новые.

"Джозеф Эндрюс" Филдинга — еще один ранний образчик зарождающегося романного жанра — можно рассматривать как развернутый мидраш на историю о Иосифе и жене Потифара. Вернее, роман оказывается не просто мидрашем, но мидрашем на мидраш Иосифа Флавия. "Иудейские древности", впервые переведенные на английский язык Уильямом Уистоном за пять лет до выхода в свет романа Филдинга, предоставили автору необходимый материал для создания романа-комментария на историю Иосифа³. Роман Филдинга — не только комментарий к Библии, но и, как сообщается на титульном листе издания 1743 года, подражание "Дон Кихоту". Дон Кихот пускался в бой с "Песнью о Сиде", спрятанной в рукаве; пастор Адамс всюду возит с собой Эсхила. Обоим злосчастным рыцарям приходится видеть, как сжигают их любимые книги. И Джозеф Эндрюс, и Дон Кихот требуют ответа на вопрос, искажает ли их интерпретация изначальные тексты или же обогащает их, раскрывает в них новое значение. Целомудрие Иосифа становится у Филдинга предметом бурлеска — в этом смысле библейский рассказ травестируется, — но творческую обработку источника у Филдинга нельзя считать совершенно несерьезной. В конце романа Джозеф встречается со своим отцом. Оказывается, что это не кто иной, как мистер Уилсон, "муж скорбей". Разумеется, это намек на встречу Иакова и Иосифа в передаче Флавия. Но это и встреча отцов с пропавшими детьми в "Цимбелине", в "Зимней сказке" и в сотнях других историй. Родинка на шее Джозефа — одна из бесчисленных примет и талисманов, благодаря которым находят своих детей родители и благополучно завершаются столь многие книги.

Можно сказать, что в романе Филдинга мы находим не только встречу отца с сыном, но и соединение многих традиций описания этой встречи. В процессе чтения "Джозефа Эндрюса" происходит счастливое узнавание библейских эпизодов, связанных с этой встречей. Восклицание пастора Адамса, увидевшего, как мистер Уилсон обнимает своего давно потерянного сына, привлекает наше внимание к ряду мест из Нового Завета:

... Бледный, трепещущий, он вошел, не обращая ни малейшего внимания ни на кого, кроме Джозефа, и обнял его, спеша увидеть родинку на его груди. Пастор следил за ним, подпрыгивая, потирая руки и восклицая: "Nec est quem quaers, inventus est". ("Вот он, тот, кого ты ищешь, он найден!")

Аллюзия на притчу о блудном сыне /Лук., 15/ неоспорима, хотя скорее мистер Уилсон — блудный отец, чем Джозеф — блудный сын. Однако блудный сын соотносится и с другим образом: с Христом, которого ищет в пустой могиле Мария Магдалина. Иисус обращается к ней со словами, которые будут неоднократно обыгрываться в средневековой религиозной драме: "Кого ты ищешь в гробу?" Джозеф Эндрюс — это сниженный образ воскресшего Христа, подобно тому, как в христианской типологии Иосиф, преданный и проданный своими братьями, также является сниженным образом Иисуса. На мгновение роман обращается в сторону христианской типологической традиции: сниженные фигуры отца и сына превращаются в Отца и Сына, финал романа оказывается созвучным с Апокалипсисом. Но в действительности роман построен иначе. Мгновенно промелькнувшие эсхатологические образы

остаются в стороне, и мы возвращаемся к обыкновенным счастливым молодоженам, празднующим свадьбу. В начале романа мы видим в постели леди Буби, в конце — Фанни. Входя к ней, Джозеф избегает возвышенного завершения своей истории. Отныне не видение небесного Иерусалима /как в "Пути паломника"/, а поздравления со свадьбой станут наиболее распространенным вариантом романских финалов. И хотя эта свадьба вознаграждает нас ощущением хэппи-энда, она в гораздо большей степени проникнута ощущением начала.

II

Заметим, что все сказанное сопоставимо с тенденцией, прослеживаемой в раввинистических толкованиях библейских историй. Мидраш ориентируется на вещественность нашего мира, он не переводит конкретные библейские эпизоды в сферу абстракций. Рассмотрим в качестве примера сон фараона. Семь тощих и семь жирных коров — не метафора и не символ, а просто наглядное изображение семи лет голода и семи лет изобилия. Именно поэтому мудрецы говорят, что фараон видел сон вместе с его толкованием⁴. Сходным образом в том, что Иаков спустился в Египет, мудрецы видят предвестие будущих изгнаний. Однако Иаков не символизирует эти будущие изгнания, он сам участвует в них, сам начинает их череду. И его путь в Египет, и будущие изгнания воспринимаются в одном и том же конкретно-историческом измерении. Мидраш устанавливает метонимические отношения между сюжетами⁵. Иаков страдает в изгнании, как в течение сотен лет будут страдать его дети, они — иаковы с маленькой буквы. Наличествует связь между Иосифом и любым целомудренным юношей, Авраамом и любым милосердным человеком. Филдинг понял это, когда писал историю Джозефа Эндрюса и Авраама Адамса. Их образы не указывают на что-то, стоящее за ними, они являют собой конкретную реализацию соответствующих библейских моделей. Если христианская типология переводит рассказы Чосера в область богословских понятий, то мидраш, напротив, не дает жизням Авраама и Иосифа ускользнуть в стратосферу, он возвращает их к людям. Вспомним мидраш, описывающий сопротивление Иосифа попыткам жены Потифара соблазнить его. Библейский герой мог не выдержать испытания, если бы не некоторые физические затруднения, которые ему нужно было преодолеть в решающий момент⁶. Как постоянно говорится в мидрашах даже о Боге и Его деяниях: "С чем это можно сравнить? С царем из плоти и крови..."

III

Трудно найти роман более приземленный, чем "Робинзон Крузо". Говоря об афазии — речевом расстройстве, ведущем к повышенной метонимичности, — Роман Якобсон замечает: "Читатель оказывается подавлен обилием деталей в ограниченном словесном пространстве"⁷. Нельзя точнее определить воздействие, которое оказывает на нас чтение "Робинзона Крузо", да и других больших романов Дефо. Бремя реальности в них просто неодолимо. Мы все

время имеем дело не с символами, а с вещами. Вещи — и те, которые Робинзон добывает с потерпевшего крушение корабля, и те, которые он делает или пытается сделать с помощью тех немногих вещей, что у него есть, привлекают, зачаровывают нас. И сам остров, и все предметы, окружающие Робинзона, поражают своей ярко выраженной вещественностью, держат в плену не только Робинзона, но и нас. Добавим, что, пребывая в этом плену, критики за деревьями не смогли увидеть леса. Для них "Робинзон Крузо" — история homo oeconomicus, а не духовного странника. Только в последние годы критики стали осознавать духовную биографию Робинзона — роль интерпретации Библии в романе. В первую очередь это относится к сквозной теме изгнания и освобождения⁸. Мы обнаруживаем в книге "первородный грех" Робинзона, за которым следуют испытания и страдания, обращение и раскаяние, сопровождаемые, как в "Пути паломника", снами и библейским подтекстом. В самом деле, Беньян и Дефо принадлежат к одной и той же пуританской литературной традиции. И все-таки "Робинзон Крузо" — не аллегория. Это нечто иное — нравственное паломничество, описанное библейским языком, с огромным количеством библейских аллюзий, — и все-таки приданное обыкновенному, заурядному человеку, живущему в мире, столь же осязаемому, как наш⁹.

Количество конкретных деталей в книге подавляет, но то же самое можно сказать и об обилии размышлений над сюжетами из Библии. Нас будет интересовать, как соотносятся между собой эти две знаковые системы. Раз уж с чего-то надо начать, начну с истории пророка Ионы. Иона упоминается в связи с первым путешествием Робинзона, пустившегося в плавание, несмотря на предостережения отца и вопреки его воле. В этом и состоит первородный грех Робинзона. Подобно Ионе на пути в Таршиш, он в каком-то оцепенении сидит в каюте корабля, пока усиливается неистовый шторм, и выходит, чтобы помочь выкачать воду, только когда видит, что часть экипажа уже начала молиться. Наконец корабль затонул на Ярмутском рейде, а Робинзон с трудом добрался до берега, причем капитан посоветовал ему больше не выходить в море: "Возможно, все это случилось с нами из-за вас: на нашем корабле вы были Ионой"¹⁰.

Вспомним проповедь отца Мэпла в начале романа Германа Мелвилла "Моби Дик". Как и в "Робинзоне Крузо", доминирующим стереотипом является здесь история Ионы. Однако роман Дефо остается в рамках обыденного; в отличие от Мелвилла, Дефо не вовлекает нас в охоту за первозданным чудовищем, в попытки раскрыть тайну зла, в войны богов. В библейском повествовании Дефо интересовало не чудо с великой рыбой, а абсолютное одиночество Ионы. Иона всегда один: и на борту корабля, и в чреве рыбы, и на земле, когда он бодрствует ночью, за пределами Ниневии, в стороне от ее обитателей. Это полное одиночество. Именно поэтому образ Ионы и становится ключом к пониманию положения Робинзона на необитаемом острове. Вспомним некоторые важные детали библейской истории. Спасшись на море, Иона направляется в Ниневию. На него возложена миссия — призвать жителей города к покаянию. В четвертой главе книги Ионы рассказывается о том, как в пустыне, за пределами города, он строит себе шалаш, чтобы

укрыться от невыносимого зноя. И тогда происходит еще одно событие, позволяющее ему почувствовать как свою особую защищенность, так и свою уязвимость. Бог вырастил для него клещевину /кикайон/, которая защищает его от солнца. Но на следующий день растение, источенное червем, увядает. Иона остается в одиночестве, изможденный и беззащитный.

История многочисленных испытаний Робинзона на острове может быть прочитана как мидраш на книгу Ионы. Остров у Дефо обычно соотносится с пустыней; часто встречаются и недвусмысленные намеки на пустыню, по которой сорок лет блуждали сыны Израиля. Одна из главных забот Робинзона — соорудить себе укрытие. Он выкапывает пещеру на склоне холма, у подножия холма ставит палатку и окружает ее частоколом. В центральной части острова у него есть шалаш, который он называет "дачей". Во второй части романа Билл Аткинс строит себе плетеную хижину. Уязвимость этих "кущей" ощущается особенно остро, когда первому дому Робинзона угрожает землетрясение и затем, когда он боится подвергнуться нападению хищных зверей или дикарей. Подобно Ионе и сынам Израиля в пустыне, он чувствует то чудесную защищенность, то страшную угрозу¹¹. Библейское противоречие становится основным аспектом существования Робинзона в "пустыне": он избран и взят под особую защиту, но в то же время он избран для особой кары. Так живут герои Библии. Герой постоянно задает себе вопрос Моисея, Иова, Ионы: "Почему именно я?"¹²

Библейские мотивы особенно заметны в сцене чудесного прорастания ячменя. Вспомним клещевину, выросшую для Иова, и выпавшую в пустыне манну. Зеленые стебли ячменя и риса, проросшие близ хижины Робинзона в первые месяцы его пребывания на острове, поражают его, как чудо. Его первый порыв — возблагодарить Бога за то, что Он приготовил ему пропитание в этом "диком заброшенном месте". Религиозное чувство благодарности ослабевает, когда он обнаруживает, что несколько недель назад сам случайно выбросил горстку зернышек ячменя, приняв их за шелуху. Благодаря им он в конечном счете соберет отличный урожай, но первая его попытка посеять зерно оканчивается неудачей, и, к немалой досаде Робинзона, весь урожай погибает, как клещевина Ионы. Его посевам постоянно угрожают звери и птицы. Он должен понять, что значит жить Божьей благодатью: в этом и состоит его испытание в пустыне. В течение своего долгого пребывания на острове он четырежды — каждый раз с новой интонацией — повторяет вопрос Псалмопевца: "Разве может Бог приготовить стол в пустыне?" /Псалмы, 78:19/. Пустыня — это не метафорическая Топь Уныния, как у Беняна, а самая настоящая пустыня; "стол" метонимически обозначает материальное пропитание, еду, благодаря которой человек надеется выжить. Эти подлинные лишения и подлинная щедрость Всевышнего — и есть его путь к пониманию библейского стиха.

Робинзон подобен Ионе и во многих других аспектах. На него также возложена миссия призвать людей к покаянию, и его, как Иону, призывают к исполнению долга. Больному лихорадкой Робинзону снится страшный сон: он видит, что "сверху, с большого черного облака, спускается человек, весь обвятый пламенем". Этот человек, появление которого сопровождается

вспышками молний и землетрясением, напоминает Древнего днями, о котором рассказывают Паломнику в Доме Толкователя. Сходны и цели их появления. Человек угрожает Робинзону копьем и кричит страшным голосом: "И видя все это, ты еще не раскаялся?! Ты должен умереть". Как у Ионы и жителей Ниневии, его столь долго дремавшая совесть теперь начинает пробуждаться, и он взывает к Богу: "Боже, помоги мне, ибо я в великом бедствии". Обретение способности молиться — поворотный пункт в нравственном пути Робинзона, столь же важный, как и сходная с ним сцена в "Сказании о Старом Мореходе" Кольриджа: благословив водяных змей, Мореход впервые смог прочесть молитву. На следующий день, обнаружив, что, хотя он еще очень слаб, выздоровление уже началось, Робинзон выбирается из своего жилища и, усевшись на землю, смотрит на небо и на море. Его религиозное образование начинается с размышлений, параллельных тому ответу, который Иона дал корабельщикам, вопрошавшим его, кто он такой. Иона сказал им: "Я еврей и боюсь Господа Бога небес, сотворившего море и сушу". Так и богословские разыскания Робинзона начинаются с ряда вопросов о себе самом и о том, что его окружает:

Я столько путешествовал по суше и морю, но что же они такое, из чего они возникли, что такое я и другие творения, люди и звери, дикие и домашние животные, из чего мы созданы? Мы несомненно были сотворены некоей таинственной Силой, создавшей море и сушу, воздух и небо, но что это за Сила? И я пришел к естественному выводу: все это создано Богом.

Разумеется, у нравственной истории Робинзона Крузо есть и другие библейские источники, например, новозаветная притча о блудном сыне. Я выделил историю Ионы потому, что сам рассказчик довольно рано направляет нас по этому пути, и потому, что испытание одиночеством, которому подвергается Робинзон сначала в море, а затем на пустынном острове, в точности соответствует испытанию библейского пророка. Акцент в обоих случаях ставится на раскаянии и на ценности молитвы. Робинзон Крузо не просто вымышленный герой, он становится почти универсальной моделью для западного мышления. Его путешествие, его одиночество становятся универсальным мифом, средством выражения наших попыток самопознания и нашего понимания реальности. Оно становится также основной моделью романного жанра в его дальнейшем развитии. Поэтому особого внимания заслуживает тот факт, что Робинзон призван не просто выдержать испытания на море и на суше, но и рассказать о них в словах, явно соотносящихся с библейским источником.

IV

До сих пор мы говорили, что в основе романа лежит комментарий к тем или иным библейским историям и эпизодам. Сейчас нам предстоит сделать еще один шаг, перейдя на уровень метакомментария, потому что этот роман не только является интерпретацией — он еще и повествует об интерпретации.

Мало того, что поступки Робинзона и все происходящее с ним являются интерпретацией. Робинзон и сам — интерпретатор¹³, герменевт. В этом смысле Робинзон идет дальше Старого Морехода. В поэме Кольриджа комментарии на полях выполняют задачу толкования нравственной истории Морехода; у Дефо герой сам берет на себя эту роль. Он и жертва божественного гнева, и кающийся грешник, и человек, несущий спасительное послание, и в то же время толкователь текстов и видений. Более того, он сам ставит проблему интерпретации. Заметим, что то же самое происходит и в мидраше, который не только интерпретирует, но и повествует об интерпретации. Дэвид Стерн показал, что в притче о царе мидраш отражает свою собственную герменевтическую деятельность¹⁴. Заметим также, что в одном из мидрашей к книге Ионы пророк во чреве рыбы постигает смысл самых загадочных текстов Писания¹⁵. Но мы можем и не обращаться к мидрашу. Сама Библия наделяет своих героев способностью к толкованию. Иосиф — сновидец и толкователь снов. Иона должен понять, почему клещевина засохла, Иеремии поручено разъяснить то, что было показано ему в начале его служения, Иезекиилу предстоит не только увидеть странные знаки, но и осмыслить их. В некотором смысле интерпретация — не только средство, но и цель, основная характеристика духовной жизни человека.

Сюжетом книги Дефо является не только нравственное испытание человека на пустынном острове, но и сам процесс интерпретации со всеми его ловушками и опасностями. Успехи Робинзона по части посева зерна и сбора урожая, достигнутые в ходе многолетнего труда, соответствуют его успехам в наделении старых библейских слов новыми значениями. "Разве может Бог приготовить стол в пустыне?" — этот стих может быть истолкован и так: способен ли Робинзон с помощью Божьей перевести канонический текст Писания на язык современного сюжета? На острове ему предоставлены для этого уникальные возможности. Сцена устроена наподобие библейской: море и пустыня, видения с ангелами, буря, землетрясение. В руках у Робинзона оказывается Библия, и, в духе протестантизма, он вправе толковать ее по своему усмотрению. В самом деле, он не может не играть роль интерпретатора, у него просто нет выбора. Ибо, если он не найдет слова и образы, чтобы выразить свое необычное положение, он не сумеет его понять. Человек жив не хлебом единым, но и языком, который он разрабатывает для обозначения того, что иначе так и осталось бы невыраженным. И где еще мог Робинзон найти такой язык, как не в книге Ионы, которая дает ему ключ к пониманию своего собственного одиночества, испытаний и тягот. Поль Фуссель рассказывает об отчаянных попытках солдат Первой Мировой войны найти подходящий язык для описания их беспримерных страданий. Часто они находили его в "Пути паломника" Беньяна:

Как это ни странно, фронтовому опыту пришлось подделываться под образы общеизвестной книги. Точнее говоря, фронтовой опыт стал доступным интерпретации, когда стало ясно, как сильно некоторые его аспекты напоминают сюжет "Пути паломника"¹⁶.

В сотнях мемуаров и дневников "Топь Уныния" становится адекватным изображением войны, которая велась в грязи и мерзости фландрских окопов. В

этом случае символическая интерпретация инвертируется; устанавливаемые отношения близки к метонимическим. Беньян одухотворил библейскую Пустошь, Долину Смертной Тени — место битв Давида, /Библейское לְבַיַּת הַיְהוָה — по-видимому, просто очень темная долина/, превратив их в метафизическое пространство. Солдаты Великой Войны восприняли эти понятия как реальное, конкретное место действия, восстановили их исторический аспект. Это тоже разновидность мидраша.

Но вернемся к Робинзону в роли герменевта. Он взял ее на себя в результате уже упомянутых нами размышлений на берегу моря. Когда настает ночь, он возвращается в свою хижину в страхе, что этой ночью повторится приступ лихорадки, вызванный его страшным сном. Как ему вылечиться? Внезапно он вспоминает, что в одном из сундуков должен лежать табак, которым в Бразилии пользуются как лекарством от всех болезней.

Несомненно, моими действиями руководило Провидение, ибо в этом сундуке я нашел лекарство и для тела, и для души. Я открыл сундук и нашел то, что искал, а именно табак, и так как там же лежали несколько спасенных мной книг, я взял одну из Библий, о которых упоминал ранее и в которые у меня до сих пор не было ни времени, ни охоты заглянуть.

Табак — это не символический табак, а вполне реальное снадобье, растворенное в роме, которым Робинзон пользуется как лекарством. А слова, которые случайно попадают ему на глаза, когда он открывает книгу, имеют прямое отношение к его нынешнему положению. Они из 50-го псалма: "Воззови ко Мне в день скорби; Я избавлю тебя, и ты прославишь Меня". Табак воплощает избавление, о котором говорится в этом стихе. И текст, и его означаемое дополняют друг друга. Разумеется, не всегда они будут пребывать в таком мирном соседстве. Иногда будет одолевать Книга, иногда Табак. Иногда мы будем забывать одно, полностью сосредоточившись на другом. Изображение их соотношения, поиск места для них обоих становится задачей всего романа, да, собственно говоря, и всего романного жанра, развитию которого немало способствовал Дефо. В романе Джейн Остин "Здравый смысл и чувствительность" Марианна Дэшвуд оказывается спасенной в день скорби; она побеждает Великана-Отчаяние и вознаграждается любовью, браком и годовым доходом в две тысячи фунтов. Нашей и ее задачей будет установить связь между областью нравственного опыта и миром реальных явлений.

Впервые попытавшись истолковать слова псалма "Воззови ко Мне в день скорби, и Я избавлю тебя", Робинзон воспринимает их в буквальном смысле; на языке равнинистической интерпретации подобный подход называется *пишат*. Трудности, связанные с таким пониманием, сразу же бросаются ему в глаза. Возможно ли, что для того, чтобы спастись с острова, ему достаточно только произнести молитву?

"Это было настолько странно, настолько непостижимо, что я начал вопрошать, как вопрошали сыны Израиля, когда им было обещано мясо: "Разве может Бог приготовить стол в пустыне?" — "Может ли Бог спасти меня отсюда?" Ему кажется безрассудным и самонадеянным рассчитывать на автоматическое исполнение обещания. Это было 28 июня, а 4 июля Робинзон

снова берется за Библию. На сей раз, как истый кальвинист, он принимается за Новый Завет, штудируя его днем и ночью, что приводит к новому пониманию слов псалма. Ключевое библейское слово "избавление" становится теперь средоточием всех его усилий по интерпретации текста.

Теперь я начал понимать слова "Воззови ко Мне, и Я избавлю тебя" совершенно иначе, чем прежде. Ибо тогда я понимал спасение только как освобождение из плена, потому что, хотя мне привольно жилось на острове, все же он был для меня настоящей тюрьмой. Но теперь я научился понимать эти слова по-иному: теперь я смотрел на мою прошлую жизнь с таким омерзением, и мои грехи представлялись мне столь ужасными, что душа моя уже не просила у Бога ничего, кроме избавления от бремени грехов, лишавшего ее покоя. В сравнении с этим все мои страдания от одиночества ничего не стоили. Я уже не молился об избавлении от него и не думал о нем. И я хочу, чтобы всякий, кто прочтет эти слова, понял, что человеку, постигшему истину, избавление от греха приносит гораздо больше блага, чем избавление от несчастий.

Это поворот в сторону евангельской теологии. Избавление надлежит понимать символически — как спасение от вины, но Робинзон выдает себя фразой: "В сравнении с этим все мои страдания от одиночества ничего не стоили". Так ли это? Если да, то и вся книга, которую он пишет, описание изгнания и отчаяния, мрачная вещественность острова — все это ничего не стоит. Конечный вывод Робинсона — избавление от греха приносит гораздо больше блага, чем избавление от несчастий — не убеждает. Столь спиритуализированное понимание слова "избавление" не удовлетворяет ни читателя, ни самого рассказчика /ибо это место проникнуто иронией/.

Позднее, размышляя над стихом Осии "Я никогда не оставлю тебя и не покину тебя", Робинзон до конца следует евангельской интерпретации:

Я начал приходить к мнению, что в моем заброшенном, одиноком существовании я мог быть более счастлив, чем где бы то ни было в течение всей моей жизни, и с этой мыслью я собирался возблагодарить Бога за то, что Он привел меня сюда.

Я не знаю, что это было, но что-то потрясло меня при этой мысли, и я не осмелился произнести ни слова. Как можешь ты настолько лицемерить (сказал я вслух), чтобы изображать благодарность за положение, о спасении из которого ты всегда будешь молиться от всего сердца, как бы ты ни пытался удовольствоваться им. Поэтому здесь я остановился.

Робинзон соблазняет нас чисто духовным пониманием спасения. Но здравый смысл торжествует над радикальной доктриной о благодати, и он вовремя останавливается: "здесь я остановился". Такая интерпретация не уведет его с острова и не позволит ему создать новый жанр буржуазной литературы. Его молитвы об освобождении войдут в тот же смысловой ряд, что и все заботы на острове: старания собрать урожай, строительство дома, тоска по общению, отчаяние и затянущаяся постройка лодки. В сущности, Робинзон колеблется

между двумя видами интерпретации. Ощущая относительное довольство своей участью, он использует слово "избавление" в духовном, переносном значении и находит утешение в доктрине о Благодати, в мысли, что с помощью Книги он обретет спасение от греха. В другие периоды своей жизни на острове, особенно когда на него заново надвигаются опасности, он хватается за буквальное значение слов, им овладевает "страстная жажда освобождения", которая, как он говорит, и "завершила все остальное".

На двадцать четвертом году своего пребывания на острове Робинзон заново обдумывает свое положение и душевное состояние. Несмотря на утешение, даруемое ему религией, его не покидает тревожная мысль о незваных гостях, которые время от времени посещают остров и устраивают каннибальские празднества.

Он сосредоточен на подготовке бегства: "Я смотрел на свое нынешнее положение как на самое несчастное, которое только можно себе представить, и, что хуже всего, не мог ни на что решиться". Но как примирить бегство с острова и избавление от грехов? Ведь единственный практический план бегства, осеменяющий Робинзона, связан с нападением на очередной отряд каннибалов, который высадится на острове, и с уничтожением всех туземцев, кроме одного — ему-то и суждено впоследствии стать рабом Робинзона. Робинзон — мы не должны это забывать — теперь уже христианин, а не варвар, не богохульствующий английский моряк. Он нашел не только Табак, но и Книгу, и отныне должен ею руководствоваться в своей жизни. Но как найти правильное толкование? Он не будет спасен в буквальном значении этого слова, если просто воззовет к Богу в день скорби, когда дикари высадятся на острове. Он должен действовать, но лишь в соответствии с надлежащими указаниями, посылаемыми ему Провидением. Вспомним Гамлета шекспировской трагедии в последнем акте: "Есть Провидение и в полете стрелы... Готовность — это все".

Процесс интерпретации становится деянием, активным прочтением знаков. Робинзон должен научиться применять Книгу к событиям своей личной жизни в духе казуистической традиции богословов семнадцатого века, таких, как Джереми Тайлор и Джозеф Холл¹⁷. Робинзон теперь постоянно занят мыслями о том, как он должен будет себя вести, когда появятся каннибалы. Трудно себе представить, как сможет он обойтись без убийства множества людей. "Предприятие такого рода было не только отчаянным шагом, имевшим очень мало шансов на успех, но самая позволительность его внушала мне большие сомнения: моя душа содрогалась при одной мысли о том, что мне придется пролить столько человеческой крови, хотя бы и ради моего спасения". Его размышления заканчиваются уже цитированной выше сентенцией: "Охватившая меня страстная жажда освобождения довершила все остальное, и я решил, если такая возможность представится, захватить одного из дикарей, *чего бы это ни стоило*" /выделено нами — Х.Ф./ Последняя фраза показывает, что Робинзон на время оставляет попытки подыскать нравственное обоснование для замышляемого им предприятия. Уподобясь столь многим белым поселенцам в их войнах с индейцами, он отбрасывает попытки согласовать свое поведение с совестью, найти библейское указание для того, что собирается сделать. Он мог бы сказать вместе с Анджело: "Кровь порождает кровь" — и приступить к

осуществлению своих желаний. Но такое настроение охватывает его только на время — пока он не встречает Пятницу, преследуемого двумя людьми, которые собираются его убить. Проблема решена. "Очевидно, я был призван Провидением спасти жизнь этого бедняги", — возглашает Робинзон. Он тут же убивает преследователей и спасает Пятницу. Это упражнение в пуританской казуистике слегка окрашено авторской иронией.

С аналогичной казуистической проблемой Робинзон сталкивается на двадцать седьмом году своего пребывания на острове, когда, вооружившись до зубов, они вместе с Пятницей собираются напасть на индейцев, приплывших на шести каноэ. И вновь Робинзон вопрошает себя: "С какой стати и ради чего я собираюсь обгадить руки человеческой кровью?" Пятница идет с ним, потому что его племя воюет с этими индейцами, но у самого Робинзона нет никакого личного повода нападать на них. В этом и состоит проблема. Он решает подойти как можно ближе к индейцам и с ружьем в руках наблюдать за ними, чтобы "поступить, как укажет Бог". Ирония Дефо очевидна. Вблизи Робинзон обнаруживает, что индейцы собираются убить одного из своих пленников, белого человека! "Вся кровь во мне закипела". Вот знак, которого он ждал, чтобы вместе с Пятницей атаковать индейцев! Они освобождают пленника и затем втроем обрушиваются на дикарей. Из двадцати двух туземцев, высадившихся на берег, они убили восемнадцать. Впоследствии они освободили еще одного пленника, который оказался отцом Пятницы. Итак, все улаживается: остров теперь населен, враг разбит, а проблема интерпретации Книги разрешена, пусть даже ценой некоторого самообмана и оправдания *ex post facto*. Это история христианских поселений Нового Света в миниатюре.

На деле, однако, Робинзону не удастся совладать с герменевтической проблематикой. Нас не покидает ощущение, что как символическое, так и прямое значение слова "избавление" применительно к насущным потребностям не может привести к желанному результату. Робинзон остается перед неразрешенной дилеммой. Разумеется, это пуританская дилемма, связанная с противопоставлением Природы и Благодати. Как следует из послания Павла к римлянам /7:19/, когда мы отделяем Благодать от Природы, Природа стремится увлечь нас с собой, и мы грешим вопреки собственной воле. Робинзон попытался соединить Природу и Благодать, но не преуспел. Ясно одно: за все время своего пребывания на острове он так и не смог уйти от необходимости разрешить эту антиномию, от необходимости найти компромисс с Книгой, предоставляющей ему слова и образы, необходимые для осмысления ситуации. У него нет альтернативы. Иногда кажется, что заточение Робинзона на острове /слово "заточение" очень часто встречается в романе/ — это и заточение в тексте. Опыт его жизни на острове не выпускает его. Статус интерпретатора — не самая приятная роль, она связана с мучительными проблемами выбора, с противоречиями. Робинзон неизбежно будет колебаться между двумя прочтениями слова "избавление". Стремление бежать с острова в некотором смысле становится потребностью избавиться от задачи интерпретации, и эта перспектива реализована также во второй части "Жизни и приключений Робинзона Крузо", опубликованной в 1719 году. Робинзон здесь больше не тратит по многу часов в день на размышления о текстах. Запрятав

куда-то свое благочестие, он пускается в новые приключения, безусловно уповая на Провидение и на собственную интуицию. В этой книге меньше мучительных вопросов, и напряженность повествования также ослабевает. Задача призвать неверующих обитателей острова к покаянию возлагается на французского католического священника, похожего на Великодушного у Беньяна¹⁸. Легко струятся библейские речения, сливаясь с просветительским эгоизмом. Разумеется, новое повествование сохраняет прежнюю двусмысленность. Чрезвычайно иронична сцена, где Робинзон — борец за веру и христианский паломник в первой части книги — спасается на похищенном корабле от преследователей, считающих его вором и пиратом, и только благодаря своей находчивости избегает бесславной гибели. Во второй части мы вновь сталкиваемся с первородным грехом Робинзона — с его жадой странствий.

Автор дает нам понять, что, в отличие от Ионы, Робинзон не вполне усвоил значение своих испытаний и до конца так и не раскаялся. Развязка романа также отличается от завершения книги Ионы. Мы покидаем Иону в пустыне, погруженного в размышления над неразрешимыми вопросами, — это открытый финал. Робинзон же, в согласии с идеалами пуритан среднего класса, мирно доживает свои дни, обеспечив себе значительный доход от капиталовложений в Бразилии и столь же выгодных предприятий на Дальнем Востоке.

Итак, Дефо колеблется между двумя типами комментария. Он написал и третью часть "Жизни и приключений" — длинные "Серьезные размышления Робинзона Крузо на протяжении всей его жизни и его удивительных приключений". Эта малочитаемая книга уводит нас от метонимии в область символов и аллегорий. Дефо обвиняли в том, что он ввел слишком много приключенческих эпизодов в книгу "Жизнь и приключения...". Оправдываясь, он заявляет, что "рассказ, хотя и аллегорический, все равно остается реальным". Однако он настаивает на том, что сновидения и тому подобные эпизоды в описании одинокой жизни Робинзона на острове имеют "высшее" значение и "предназначены для самых серьезных целей". Они служат вере. Дефо заканчивает "Серьезные размышления" — этот, если угодно, мидраш на собственный роман — картиной "ангельского мира", путешествием к Солнцу и планетам. Тут он ссылается на Мильтона, которому воображение позволяло созерцать иной, неведомый нам мир. Короче говоря, он ускользает за пределы земной атмосферы.

¹ Казалось бы, Дефо говорит: прочтите мою книгу ради горней истины. Но похоже, что, даже декларируя свою веру в высшее назначение романа, он не вполне искренен. Ведь в конце концов по прочтении "Робинзона Крузо" у нас в памяти остается не видение ангельского мира, но образ похожего на нас человека, который стремится понять значение своей одинокой жизни, держа в одной руке Библию, а в другой — Табак.

Послесловие

Мидраш и роман

Мидраши — не романы, точно так же, как мифы — не шекспировские драмы.

Но слова "миф", "архетип", хотя они по-прежнему используются в своем исходном смысле, давно уже перенесены из области антропологии и аналитической психологии в область литературной критики. Обе стороны признали осмысленность подобного расширения термина, обусловленную не только созданием языка междисциплинарных связей, но и освобождением категорий от их формальных определений и ограничений, высвобождением их феноменологической сущности. Если миф о Дисе и Персефоне применим к трагической смерти Джульетты, то модель мидраша с полным правом может быть перенесена на роман в том виде, в каком он сложился в семнадцатом и восемнадцатом веках. Сравнить их — не значит сказать что-либо о мидраше как об определенном историческом феномене или о происхождении романа в строгом смысле этого понятия. Однако, сводя воедино эти категории, мы можем пролить свет на более глубинные явления: на то, каким образом в обоих случаях вновь и вновь подвергаются анализу ключевые слова, каким образом благодаря искусству интерпретации создаются те или иные истории либо аллюзии на них и как получается, что авторы романов и мидрашей, стремясь к новому, в то же время сохраняют наследие прошлого.

Почему речь идет именно о романе? Не лучше ли рассматривать всю литературу как один большой мидраш, устраняя таким образом ненужные характеристики? Ответ довольно прост. Роман по сути своей — новый жанр европейской литературы, свободный от аристотелевских принципов единства и упорядоченности.

Нарративная свобода позволяет рассказчику время от времени останавливаться и осмысливать значение повествования, чтобы осознать, откуда оно пришло и куда ведет. Короче говоря, возникает особый, интерпретирующий вид повествования. Сейчас это уже стало общим местом. Так, Мишель Фуко пишет: "Истина для Дон Кихота определяется не отношением слов к миру, но тонкой связью, постоянно существующей между самими словами"¹⁹. Тодоров возводит этот принцип к Боккаччо, замечая, что у того "каждая новая новелла обновляет предыдущую, оказывается эхом прежних новелл"²⁰.

Точно так же каждый роман представляет собой интерпретацию прежних романов; более того, романский жанр как целое представляет собой интерпретацию ранних форм романа и других литературных жанров. Таким образом, роман — это особый вид повествования, осознающий свое отношение к более ранним повествовательным моделям. В самом деле, современный европейский роман — чрезвычайно рефлексивный жанр, озабоченный не только изложением истории, но и самим процессом рассказывания, интерпретации, причем последний нередко вытесняет первое. В этом смысле "Робинзон Крузо" является моделью для всего жанра романа. Рефлексия, отличающая Робинзона, присуща и лорду Джиму у Конрада. Он смотрит на себя "как на героя книги". Действия Джима и есть интерпретация этой книги, тогда как Марлоу, рассказчик, видит свою задачу в интерпретации повествования о действиях Джима. Мы же, читатели, взвешиваем эту интерпретацию и формируем собственное понимание событий. Нельзя исчерпать то, что Хиллис Миллер назвал "поддерживаемым изнутри движением бесконечного процесса

интерпретации²¹. Эта "пряжа" и есть самый подходящий материал для романа. "Пряжа" — слово Конрада. Но, как указывает нам Гершон Шакед²², Агنون в начале своей новеллы "Агуног", кстати говоря, по стилю очень напоминающей мидраш, использует тот же образ. Он говорит о "нити благодати", которую Всевышний, благословен Он, все время прядет в этом мире. Это можно сказать и о Провидении, и о композиции художественных текстов. Эмма Бовари не просто персонаж романа, она постоянно соотносит себя с персонажами других книг, интерпретацией которых является ее собственная история. Нельзя прорвать магическую ткань интертекстуальности. Это характерный признак романа, но так же устроен и мидраш.

Возьмем, например, первый мидраш на первое слово в Библии. Он связывает слово "берешит" ("в начале") со словом "решит" в Притчах (8:22): "Господь создал меня в начале ("решит") пути Своего, прежде созданий Своих, искони". "Решит" здесь относится к "хохма" — к Мудрости, которую мидраш отождествляет с Торой. Итак, первый мидраш сообщает нам, что, попытавшись выйти за пределы первого слова Торы, мы вновь находим Тору: нельзя выйти за пределы текста. В этом мидраше часто видели формулировку понятия "логос" и связывали его со стихом "в начале было Слово" /Ев. от Иоанна 1:1/. При таком прочтении Тора становится чем-то вроде платоновской или филоновской идеи. Эфраим Урбах отвергает такое толкование и настаивает на том, что Тора в этом высказывании мудрецов означает письменный текст, словесный комплекс, а также, разумеется, набор заповедей²³. Обыгрывая слова "берешит" — "решит", мидраш указывает, что, в каком бы направлении мы ни двигались, нам никогда не удастся выйти за пределы письменного слова в его неисчерпаемом значении, и не надо ждать, пока кто-нибудь поведаст его нам: оно не на небе, оно перед нами, в книге²⁴. Мы можем обыгрывать эти слова или даже "съесть их", как съел пророк Иезекииль свиток, на котором было начертано его пророчество /Иезекииль, 3:1-4/, и был он во рту его сладок, как мед.

Однако мидраш на Бытие 1:1 не просто обыгрывает слова — он говорит и о самом обыгрывании. В продолжении цитаты из Притчей, также приводимой мидрашем, Тора сравнивается с художницей: "И была я у Него художницей, и была радостью всякий день, веселясь перед Ним все время" /Притчи, 14:30/. Бог наслаждается словесной игрой, и эта радость преподносится людям. Та же тема возникает и в следующем стихе Притчей: "...Веселясь на обитаемой земле Его, и радость моя — с сынами человеческими, " — продолжает свою речь Мудрость /или Тора, в понимании мидраша/.

Радость обыгрывания текста связана и с тем, что можно назвать "щедростью интерпретации". К примеру, раввинистические толкования к первому стиху книги Бытия заняли 55 страниц в собрании Кашера²⁵. Мидраш га-Гадоль составленный в тринадцатом веке в Йемене, насчитывает восемь различных — и равноценных — интерпретаций сна виночерпия /Бытие, 40:10/. Иосиф говорит только, что виночерпия освободят через три дня, но мидрашу известно множество иных подробностей, относящихся к далекому будущему и дающих надежду все новым и новым поколениям Израиля²⁶. В этой парадигме интерпретируемый текст и сам является интерпретацией — толкованием сна, но и оно — лишь повод для множества дальнейших комментариев, ни один из

которых не претендует на абсолютную истинность. Несколько лет тому назад Макс Кэдушин вновь обратил наше внимание на неавторитарный характер мидрашей. Каждый из них предполагает возможность иных трактовок. Макс Кэдушин назвал эту особенность "принципом неопределенности"²⁷. Разные мидраши, как он считает, по сути своей не зависят друг от друга, они не располагаются в соответствии с аристотелевскими принципами формы и упорядоченности, им свойственна "атомарность"²⁸.

Однако эта щедрость интерпретации, эти неиссякаемые возможности игры воображения характеризуют и отношение любого романа к предшествующим ему текстам. Романам тоже свойственны принципы "неисключительности", неопределенности. В отличие от великого эпоса Мильтона, они не утверждают себя как нечто законченное и абсолютное. Если, как я предположил, "Джозеф Эндрюс" — разновидность мидраша на рассказ о Иосифе и жене Потифара, то подобное толкование, воплощенное в конкретной истории, в случайной ситуации или ряде ситуаций, допускает, по словам Кэдушина, возможность неограниченного количества иных интерпретаций, относящихся к столь же реальным и столь же случайным историям.

Тем самым признается и правомерность версии Томаса Манна, двести лет спустя занявшегося той же историей. "Робинзон Крузо" — мидраш на книгу Ионы — предполагает творческую свободу Мелвилла в следующем столетии. Каждый роман, как и каждый мидраш, — это новое начало. Он как бы говорит: "Прочтите меня. Я говорю то, что не было сказано раньше, но прочтите меня еще и потому, что я напомню вам о том, что вы читали раньше, и еще потому, что вы вспомните обо мне, когда прочтете следующую историю, которая напомнит вам о том же, о чем говорю вам я".

Но тут необходима осторожность. Всякая попытка согласовать теорию мидраша с современной литературной теорией и с практикой современных писателей сталкивается со столь серьезной проблемой, что все сказанное нами оказывается под вопросом. Дело в том, что утверждения мидраша являются не только свободными, но и вынужденными. Библия сама дает нам все основные модели: Ной в ковчеге, Иосиф в колодце, Иезекииль, пролежавший на боку 390 дней, Иеремия в тюрьме, Иона во чреве рыбы — все это образы герменевтического принуждения. Мидраш открыт, но вместе с тем и замкнут. Это обстоятельство упустила из виду Сьюзен Хэндельман в своих в остальном весьма плодотворных рассуждениях о значении мидраша для современной литературной теории²⁹. Мидраш постоянно, можно сказать, даже навязчиво, соотносится со своим источником. И дело тут не просто в интертекстуальности. В мидраше мы сталкиваемся с признанием не только безграничных возможностей толкования, но и безграничного авторитета изначального текста. Принуждение — тоже не очень удачное слово, ибо преобладает здесь радость узнавания. Вы даете волю воображению, чтобы затем с триумфом вернуться к самому стиху, породившему все эти нескончаемые способы прочтения: Гада гу дихтив — "вот о чем написано"! Неразрушимое, сияющее слово "берешит" магически притягивает к себе все случаи другого употребления слова "решит" в Писании. Постоянное возвращение к изначальному тексту и придает мидрашу его радостную приподнятость³⁰. Такой способ толкования постоянно связан с

буквами, огласовками и вариантами /"кри" и "ktiv"/ библейских слов. Эта неизбывная связь и передана в том, что к Торе отнесены слова притчи: "И была радостью всякий день, веселясь перед Ним, все время". Всегда останется написанное слово Торы и радость постоянного к нему возвращения.

Все сказанное противоречит, по меньшей мере, одной из основных современных теорий литературного влияния. Хэролд Блюм считает, что каждый "сильный" поэт должен "убить отца", т.е. предшествующий текст. Блейку были нужны сила и мощь Мильтона, но он должен был освободиться от его влияния, чтобы расчистить место для себя самого. "Умершие, — пишет Блюм, — не согласны уступить другим дорогу", и каждый следующий автор пытается низложить их. Их отношения — отношения бунта, антитезы³¹. Подкрепляя свою теорию литературного влияния, Блюм постоянно ссылается на каббалу³². Было бы любопытно рассмотреть его взгляды в свете работ Иосефа Дана и Моше Иделя. Но если мы возьмем классический раввинистический мидраш, нам придется противопоставить отмеченной им "боязни влияния" категорию, описанную нами, а именно "радость узнавания". Диалектика, узаконенная в мире мидраша, — это диалектика удивления и узнавания, подразумевающая безграничные возможности для новых прочтений, которые никогда не утратят своей тесной связи с первоисточником, любовного отношения к тому, что уже сказано. В мидрашах нам открывается не попытка отцеубийства и не страх отца быть убитым, но радостная игра сына с отцом, вроде той, что дана в уже упоминавшемся стихе из Притчей, цитируемом в мидраше на первый стих книги Бытия.

Мидраш, рассмотренный под таким углом, оказывается моделью, едва ли совместимой с неофрейдистской теорией литературного творчества и практикой большинства писателей, начиная с эпохи Просвещения. Что ж, мы действительно довольно часто обнаруживаем у них бунт против "отца" в борьбе за радикальное новаторство. Но Дефо в этом смысле является промежуточной фигурой. В "Робинзоне Крузо" он обращается к истолкованию истории Ионы. Соответствующие библейские тексты должны быть не отброшены, но узнаны и проинтерпретированы. О Дефо рассказывали, что в детстве он переписал все Пятикнижие, поскольку был убежден, что во время лондонского пожара погибли все экземпляры Библии. Да и Робинзон радуется, находя Библию и обнаруживая в ней места, отражающие его ситуацию. Но он находится под постоянным принуждением, под постоянным давлением самой жизни на острове. Он хотел бы бежать с острова туда, где бы его существование не было так тесно связано с библейскими историями. Быть может, в этом плане роман Дефо оказался пророческим. Робинзон избавится от своего острова, а роман — от бремени предшествующего текста. Можно говорить об интертекстуальности в романах девятнадцатого и двадцатого века, но ни в одном из них мы не найдем такой тесной связи со словами Писания /или с текстом Сервантеса/, призванной указывать на их значение. Отныне нам будет легче дышать, возможно, мы даже приобретем больший опыт, но радость узнавания, любовное обыгрывание слов, связанное с этим узнаванием, мы уже давно утратили. Эту цену заплатило за свою свободу Просвещение.

Примечания

1. Genesis Rabba, 1:1
2. Дж. Хиллис Миллер отмечает в своей статье о романе: "Когда интерпретатор полагает, что он достиг фундамента и дальше двигаться уже невозможно, он обнаруживает, что то, что он считал основой, в сущности, само является интерпретацией". См.: J.H.Miller. The interpretations of "Lord Jim" in the Interpretation of Narrative: Theory and Practice. Ed. Horton W.Bloomfield. Cambridge: Harvard University Press, 1970, p. 213.
3. Ср.: Harold Fish. "Biblical Imitation" in Joseph Andrews. In: Biblical Patterns in Modern Literature. Ed. David H. Hirsh and Nehama Ashkenasy. Chico, Calif. Scholar Press, 1984, pp. 31-42.
4. Midrash Haggada on the Pentateuch: Genesis. Ed. M.Margulies. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1975, pp. 709 (Gen. 41:15).
5. Ср.: Susan A.Handelman. The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany: State University of New York Press, 1982, pp. 76-82.
6. Genesis Rabba, LXXXVII:7.
7. Roman Jakobson. Fundamentals of Language. 2d rev. ed. The Hague: Mouton, 1971, p.94 (замечание по поводу стиля Г.Успенского).
8. Ср.: G.A. Starr. Defoe and Spiritual Biography. New York: Goddian Press, 1971, pp. 81-84, 97.
9. Ср.: J.Paul Hunter. The Reluctant Pilgrim: Defoe's Emblematic Method and Quest for Form in Robinson Crusoe. Baltimore: John Hopkins University Press, 1966, pp. 89-90; Edwin V.Benjamin. Symbolic Elements in Robinson Crusoe. PQ 30 (1951), pp. 206-211.
10. Для цитат из "Робинзона Крузо" частично использован перевод Л.А.Шишмаревой и З.Н.Журавской (Academia, Ленинград, 1929). (прим. пер.)
11. См. об этом: George W.Coats. Rebellion in the Wilderness.Nashville: Abingdon Press 1968, p.16.
12. Ср. размышления Робинзона: "Разве в твоей лодке не было одиннадцати человек? Где теперь остальные десять? Почему они погибли, а ты был спасен? Почему ты был выделен?"
13. В работе Наоми Шор предлагается термин Interpretant, обозначающий интерпретатора внутри текста. См.: Naomi Shor. Fiction as Interpretation. In: The Reader in the Text. Ed. Susan R. Suleiman and Inge Crosman. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 168.
14. David Stern. Rhetoric and Midrash: The Case of the Mashal. Prooftexts 1, 3 (1982) p.275
15. Yalkut Shimoni, on Jonah, 550 (1).
16. Paul Fussel. The Great War and Modern Memory. London: Oxford University Press, 1975 pp. 138-139.
17. Эта сторона творчества Дефо освещена в работе: G.A.Stary. Defoe and Casuistry. Princeton: Princeton University Press, 1971.
18. Вторая часть "Робинзона Крузо" во многом напоминает вторую часть "Пути паломника". В обеих книгах ставится акцент на спасении группы людей, а не одинокого индивидуума. У Беньяна здесь, как и у Дефо, роль проповедника, призывающего к покаянию, принадлежит священнику.

19. Michel Foucault. *The Order of Things*. New York: Random House, 1973 p. 48.
20. Tzvetan Todorov. *Grammaire du Decameron*. Hague: Mouton, 1965, p.19
21. J.H. Miller, *The Interpretation of "Lord Jim"*, p. 227
22. См.: G.Shaked. *Midrash and Narrative: Agnon's Agunot*. In: *Midrash and Literature*. Ed. Geoffrey H. Hartman & Sanford Budick. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
23. E. Urbach. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem: Magnes Press, 1975, pp. 199-201.
24. См.: Moshe Idel. *Infinites of Torah in Kabbalah*. In: *Midrash and Literature*, 1986. Автор указывает, что в этом и заключается разница между собственно мидрашем и мистическими интерпретациями Писания, которыми занимались многие каббалисты: "Раввинистическое утверждение, что Тора не на небе, что она, во всей своей полноте и целостности, была передана в наше владение, отвергалось ранними еврейскими мистиками".
25. См.: 1927 ירושלים א'. חזקת תורה שלמה מ.כשר. В сокращенном английском варианте этого монументального труда комментарии на Бытие 1:1 занимают 14 страниц. См.: M.M. Kasher. *Encyclopedia of Biblical Interpretation*, v.1, trans. H. Freedman. New York: American Biblical Encyclopedia Society, 1953, pp. 1-14.
26. *Midrash Haggadah on the Pentateuch: Genesis*, pp. 675-677.
27. M. Kadushin. *The Rabbinic Mind*. New York: JTS, 1952, pp. 131-132.
28. *Ibid*, p. 112.
29. См.: Handelman, "The Slayers of Moses", pp. 41-42, 80
30. Ограниченные возможности перевода сковывают словесную игру, и потому утрачивается ощущение близости мидраша к исходному библейскому тексту. Чувство радостного волнения отсутствует в переводах, собранных в известном сборнике: L. Ginzberg. *The Legends of the Jews*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1908-38.
31. Harold Bloom. *The Anxiety of Influence*. London: Oxford University Press, 1973, p. 154
32. Harold Bloom. *Kabbalah and Criticism*. New York: Seabury Press, 1975.

Дискуссия



А. Барац - псевдоним. Автор, религиозный философ и публицист, опубликовал книгу "Единый Завет". Живет и работает в Москве.

Свобода совести и государство Ѓалахи

I

Не только от фундаменталистов, отрицающих основанную на демократии современную государственность и готовых признать лишь теократическую монархию Машиаха, но и от тех религиозных людей, которые в нынешней государственной самостоятельности Израиля видят предвестие мессианских времен, — от многих нередко можно услышать: демократия чужда иудаизму.

Возразить на это поначалу вроде бы и нечего: действительно, чужда. Однако эта чуждость, надо отметить, не есть что-то специфически иудейское. Ведь в той же мере демократия чужда и исламу, и индуизму, и католицизму, — словом, чужда любой традиционной концепции мира.

Надеюсь и здесь, как всегда, сильно отличаться от "народов" и подчеркнуть свою исключительность, наши ревнители благочестия в данном случае как раз самым обидным образом уподобляются этим самым "народам".

Однако даже те верующие, которые не ставят своей целью установление государства Ѓалахи и последовательно отстаивают демократические принципы, то есть не только политические права арабского меньшинства, но также и права евреев питаться свининой, нарушать субботний покой и исповедовать любую другую религию, — даже эти верующие в подавляющем большинстве случаев слабо отдают себе отчет в том, чем же они, собственно, руководствуются. Иными словами, даже эти верующие, признавая право других на безрелигиозный образ жизни, сами не видят в нем какого бы то ни было собственного духовного смысла, каких-либо собственных основ для морального поведения.

"У нас нет ни малейшего сомнения, — пишут, например, раввины Д. Праге и Дж. Телушкин в книге "Восемь вопросов, которые задают об иудаизме", — в том, что существуют автономно-нравственные люди, которые не придерживаются никаких религиозных верований. Однако в том, что существуют активно-нравственные люди, чья нравственность вытекает из секулярной этической системы, мы серьезно сомневаемся — хотя бы по той причине, что такой системы не существует... Европейский гуманизм, как и подобные ему системы, чаще всего просто следует за еврейскими концепциями".

Итак, существование активно-нравственных людей никоим образом не отменяет того факта, что необходима система морали — система, основанная на религиозных принципах, — а также община приверженцев этой системы. Кроме того, в деле сохранения этики на этических атеистов нельзя полагаться даже при наличии наилучших намерений с их стороны, потому что атеизму внутренне присуща безнравственность. Милтон Стейнберг писал: "Чем

объяснить, что столь многие нерелигиозные люди бывают добродетельны? Очень просто! Часто поведение людей бывает лучше, чем их философия. Но нельзя рассчитывать на то, что так будет продолжаться бесконечно. В конце концов, образ мыслей человека должен повлиять на его поступки: атеизм должен, в конечном счете, если не за одно поколение, то за несколько, изменить поведение атеистов в свете их логики”.

Менее всего намерен я здесь ратовать за атеизм; однако все эти расхожие аргументы, сопровождаемые обычно ошеломляющей статистикой относительно малого числа преступлений, совершаемых людьми, соблюдающими нормы религиозного образа жизни, на меня лично производят довольно слабое впечатление. Порой эта праведность дается слишком дорогой ценой; во всяком случае, подобная статистика не учитывает куда более изощренной “идеологической” греховности.

Один из отцов-основателей США, Джеймс Медисон, еще в XIII веке отметил: “Единство религиозных чувств порождает удивительную самонадеянность; любая государственная религия ведет к грубому невежеству и коррупции, которые облегчают осуществление зловредных замыслов”. Религия — это зона повышенной нескритичности. Нет нужды напоминать о тех религиозных страстях, которые всегда терзали и продолжают терзать еврейский народ; нет нужды напоминать, что для расправы над приверженцами одной системы приверженцы другой не брезговали обращаться за помощью даже к общему для них угнетателю. Если же учесть, что сама Галаха крайне нетерпимо относится к тем евреям, которые с ней не считаются, то заверения в том, что для решения этических проблем “необходима система морали, основанная на религиозных принципах, и община, объединенная приверженностью к этой системе,” — меня не очень убеждают.

За простым наблюдением Медисона, столь настоятельно потребовавшим от народов провозглашения принципа свободы совести, стоит весьма солидное метафизическое основание. С другой стороны, утверждение о несостоятельности автономной морали, об отсутствии внутри секулярного бытия нравственных основ, то есть, по существу, цельной метафизической концепции человека, мне представляется крайне поверхностным.

II

Действительно, в Новое Время в гойском стане, именуемом “западноевропейская культура”, однозначно определился уникальный духовный феномен — феномен автономного разума. Мыслитель, теоретик, вообще человек секулярной культуры оказался в положении, при котором традиционно усваиваемое им (христианское) мировоззрение поначалу стало восприниматься лишь как особенное, а не единоспасительное, а впоследствии вообще сменилось мировоззрением, от начала и до конца сформированным средствами теоретического разума. То была эпоха Просвещения. И хотя, в отличие от французов, немецкие и американские просветители не были негативно настроены по отношению к традиционным религиозным системам и даже считали их полезным явлением, они относили их к низшим формам

рассудочной деятельности. Сама же их "религия в пределах только разума" (Кант) являлась, по существу, атеизмом. Естественно, автономный разум вызывал самые резкие нападки со стороны любой религиозной системы. Например, все творения просветителей были включены Ватиканом в индекс запрещенных книг. Но сама эта необходимость таскаться на поклон к Его Величеству Разуму с тем, чтобы испросить для себя право на существование бесила не одних только католических теологов, традиционно, кстати, довольно благосклонно относящихся к философии. Бунт назревал также и внутри самой философии. Никакой католицизм не мог додуматься до тех обвинений, тех издевательств и оскорблений в адрес Гегеля, которые обрушил на него "частный мыслитель" Кьеркегор. Начались новые времена, которые, однако, принесли новые трудности религии. Ибо от Кьеркегора досталось не только Гегелю, но также и положительной религии, во всяком случае, тогдашнему датскому лютеранству, принимающему, по выражению Кьеркегора, Бога за дурака.

Экзистенциальная философия, родоначальником которой явился этот мыслитель, работая в традиции теоретической мысли, поставила проблему человеческого достоинства и ответственности, так сказать, в чистом виде, то есть как собственно философскую проблему, вне традиционных религиозных рамок, предпослав ее проблеме категориальных эволюций чистого Разума. "Есть только одна действительно серьезная проблема, — писал Камю, — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы жить, — значит дать ответ на основной вопрос философии".

По сути это означало, что отныне духовно-нравственная проблема человеческой состоятельности приобрела совершенно независимый статус внутри секулярной культуры, открыто утвердившись вне любого религиозного учения.

Иными словами, секулярная культура, по крайней мере, в своем экзистенциальном варианте стала не просто эквивалентна аналогичным опытам религиозных систем (речь, разумеется, идет только об иудаизме и христианстве), но кое в чем, возможно, превзошла их; превзошла, прежде всего, именно по напряженности нравственного поиска. Этот поиск для нее был связан, в свою очередь, именно с понятийной, то есть чисто философской выявленностью человеческой личности как самоценной реальности, не подчиненной никаким внешним заданностям, никаким внеличным ценностям и императивам.

Важно понимать, что речь в данном случае идет действительно не о какой-то "системе морали", и даже не просто о философском выявлении "общих оснований", а о поведении, проистекающем из определения самого понятия Человека, понятия Личности.

Именно это обстоятельство сближает экзистенциализм с религией. В иудаизме, правда, тоже можно встретить замечания общего характера: "То, что ненавистно для тебя, не делай своему ближнему. Это — суть закона. Все остальное — лишь толкования". Однако, если бы в этих словах Гиллеля и впрямь заключалась бы суть иудаизма, он бы не был тем, чем является — откровением Живого Бога. Подобные общие фразы — и впрямь очень моральные и убедительные — известны всем народам и, в большинстве случаев,

”открыты” ими раньше Гиллеля.

Сравните, например: ”Суть долга такова: не делай ничего другим, что причинило бы боль тебе, если бы было сделано тебе”¹. ”Не обижай других тем, что обидело бы тебя”². ”Поистине, следующие слова выражают максимум любящей доброты: не делай другому того, что не желал бы, чтобы он сделал тебе”³.

Нет, отнюдь не подобные высказывания характеризуют сущность нашей ”системы”. Нашу ”систему” характеризуют поступки, совершаемые не во имя общих формул, а во имя Всесвятого, даже если они прямо противоположны требованиям общих правил! ”Возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Ицхака, пойдя в землю Мориа и там принеси его в жертву всесожжения” — именно в такого рода императивных поступках призывает нас наша ”система” видеть ”максимум любящей доброты”.

Но таков же и экзистенциализм. Когда он ищет определение человека, он находит его в последней глубине, в его неподвластности никаким правилам и нормам, никаким ”моральным системам”.

Определения могут быть любыми, определения могут оспаривать друг друга, но всех, кто дает подобные определения, сближает общее понимание стоящей перед ними проблемы. ”Имеются, — пишет Сартр, — двоякого рода экзистенциалисты. Одни из них — христиане, к которым я причислил бы Ясперса и Габриэля Марселя; на другой стороне — атеистические экзистенциалисты, в число которых я включаю Хайдеггера, а затем французских экзистенциалистов и самого себя. Тех и других объединяет убеждение в том, что существование предшествует сущности”.

Итак, все экзистенциалисты согласны с тем, что если у всякого предмета его сущность, его закон предшествуют его существованию, то человек есть такой предмет в общей чреде других предметов, существование которого предшествует его сущности. Иными словами, если минерал или кролик определяются своим законом, своей идеей, своей сущностью, целиком гарантирующими их бытие, то у человека нет такого закона, нет такой идеи, но он призван их выработать. Причем отказ от такой задачи, т.е. отказ от нравственно-мировоззренческого поиска тождествен провалу, тождествен гибели. В отличие от кроликов и минералов, человек не может оставаться ”нейтральным”: если он не хорош — он плох, порой очень плох. ”Отстраниться, — как говорил Сартр, — значит занять вполне четкую позицию”. Однако, если человек пребывает в убеждении, что у него есть некая надличная сущность, он также заведомо плох: он — идолослужитель. Эта концепция, безусловно, весьма близка к тому пониманию человека, которое было свойственно нашим мудрецам. Так, например, в книге Бытия все разделы, повествующие о сотворении мироздания (света и тьмы, воды и суши, растений, животных, птиц, рыб), завершаются словами: ”И увидел Бог, что хорошо”. Только рассказ о сотворении человека не заканчивается этой формулой. Комментаторы интерпретируют ее отсутствие в том смысле, что человеку надлежит самому сотворить свою ”хорошесть”, она не дана ему изначально. Разумеется, в этом отношении иудаизм не одинок. (В христианстве также существуют концепции, достаточно близкие сартровскому определению. Более того, экзистенциализм

зачастую рассматривают как крайнюю форму протестантизма). Что ж, сопоставление протестантизма с экзистенциализмом и иудаизма с христианством, конечно, плодотворно, хотя и выходит за рамки настоящей статьи. Однако близость традиционно-иудаистской концепции человека с концепцией человека, сформулированной в экзистенциальной философии, представляет особенный интерес.

III

Утверждение, что нравственные представления секулярного мира "просто повторяют еврейские идеалы" и как бы являются отраженным светом иудаизма, требует уточнения. Ведь если определение человека в традиционно-религиозных представлениях иудеев и определение его экзистенциалистами действительно совпадают, то это ставит иудаизм перед известной трудностью.

И в самом деле, разве не правы оказываются в таком случае сами "экзистенциалисты", сами христианизированные народы, когда, признавая свою библейскую генеалогию, они утверждают, что отныне именно они являются истинными евреями, евреями по существу, а сами евреи выродились в какую-то самопародию?

Иными словами, если в иудаизме человек понимается именно так, как понимает его Сартр, то что такое в иудаизме еврей? Имеется ли какая-нибудь содержательная разница между этими понятиями, и если да, то в чем она может заключаться?

Как известно, по представлению ХаБаДа, неевреи вообще лишены Божественной души. Таким образом, "Тания" весьма просто выходит из видимого противоречия, отождествляя понятие "еврей" с понятием "человек". Я не намерен здесь полемизировать с этим учением, однако не могу не отметить, что оно нивелирует нечто весьма существенное для еврейского восприятия мира — а именно, парадокс избранничества "не за праведность твою и не за правоту сердца твоего..." (Второзаконие, 9:5). "Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, возжелал вас Господь и избрал вас, ибо вы малочисленнее всех народов, но потому что любит вас Господь". (Второзаконие, 7:7-8).

Однако и для тех, кто не отказывает неевреям в наличии у них души, феномен избрания ничуть не более ясен. Тема эта, надо сказать, вообще мало занимает верующих, и хотя каждую субботу они упоенно повторяют: "Поведайте среди народов славу Его, среди всех племен чудеса Его", несоответствие званию избранного народа смущает верующих не более, чем смущает тотемистов отсутствие у них хвостов, рогов и прочих фамильных черт их мифического предка.

Чтобы продемонстрировать, насколько невнятно мыслится обиденным религиозным сознанием феномен избрания евреев, я приведу следующие слова р. Арье Каплана: "Почему евреи так уникальны? Зачем Богу потребовалось выбрать определенную группу людей и сделать их, своими особыми слугами? Почему, короче говоря, евреи являются избранным народом?"

Особая группа людей потребовалась Богу, чтобы возложить на них важную задачу: возглавить все остальное человечество и направить его по верному пути... Вот что Бог сообщил нам через Своего пророка: "Я, Бог, призвал вас в праведности... и поставил вас народом завета, светочем других народов" (Исайя, 42:6). Особая миссия Израиля — в том, что он свидетельствует перед Богом; как сказано: "Вы Мои свидетели, слово Господа, и Мои слуги, которых Я избрал" (Исайя, 43:10). Хотя евреи никогда не переставали выполнять эту миссию, главный этап осуществления этого замысла начнется, когда наступит Мессиянская эра. Когда евреи будут возвращены Мессией к Богу, они, в свою очередь, окажут влияние на все человечество, которое тоже обратится к Нему".

Это благочестивое размышление, которое, по-видимому, разделяется большинством религиозных евреев, оставляет массу неразрешенных вопросов. Что значит, что "человечество обратится к Нему"? Значит ли это, что все народы признают Тору в том смысле, что они примут на себя ее бремя, или в каком-то ином смысле? А главное — как им обходиться теперь, до этой благословенной мессиянской эры, вне ведения корня и смысла их истинного бытия? Как можно списывать на эсхатологию вполне содержательный, вполне уже сегодняшний вопрос? Ведь вопрос возникает тогда, когда зияет голое вопрошание. Такое бездумие со стороны того, кто претендует на то, чтобы возглавить все человечество, и даже утверждает, что он "никогда не переставал выполнять эту миссию", — просто поразительно.

Ну в самом деле, что значит "свидетельствовать", если ничего не предлагается тому, перед кем надо свидетельствовать? Стоит ли удивляться, что народы никогда не видели в нас ни "свидетелей", ни "светочей"? Я уже не говорю о том, что все это утверждается перед лицом того факта, что сами народы, не дожидаясь нашей санкции, не дожидаясь того, когда они, по нашим представлениям, созреют, давно уже присвоили наши ценности и, как я уже отметил, научились понимать, в чем их человечность, не хуже наших мудрецов. Если мы считаем, что все-таки они понимают это хуже нас, что они искаженно воспринимают наши еврейские идеалы, то опять же, кому тогда поправить их, кроме нас?

Обучать гоев Гемаре, как известно, запрещено. Однако вряд ли кто-либо станет отрицать, что случись какому-нибудь благочестивому инородцу — например, академику Сахарову, — заинтересоваться Богом Израилевым, ему следует сообщить о запрете идолослужения, убийства, прелюбодеяния, воровства, живодерства и необходимости карать мечом (по рабби Шимону — удушением) всякого, кто нарушит один из этих запретов. Если же академик Сахаров окажется не готов воспринимать бремя этих заповедей (ведь он, как известно, противник смертной казни) — это его проблема, с приходом Машиаха как-нибудь примет.

Я же осмелюсь утверждать, что до тех пор, пока мы не научимся воспринимать подобные проблемы как свои, мы не только не станем светочем, но еще долго будем оставаться "притчей и посмешищем среди народов" (Второзаконие, 28:37). Но если нам даже навсегда суждено оставаться притчей и посмешищем, нам важно сознавать, ради чего мы на это идём.

Иудаизм только тогда станет самим собой, когда он убедительно покажет

секулярному, христианскому миру свое настоящее место в нем, обнаружит свой вечный и непреходящий смысл в контексте европейской культуры.

IV

Этот вопрос необычайно сложен, и он не может быть раскрыт в небольшой статье. Однако предварительно следует сказать, что вечная и характернейшая черта еврейской ментальности — свидетельство реальности *иного*, отделенность в полном смысле слова может быть раскрыта лишь по отношению к христианским и секуляризированным народам, а не просто к "идолопоклонникам" — то есть к народам, традиционно верующим, что их существованию предшествует некая "сущность", будь эта сущность родовым тотемом или "сверхсущим единым" неоплатоников.

Инаковость еврейства по отношению ко всем прочим сынам Ноаха может быть по-настоящему засвидетельствована и обнаружена лишь по отношению к тем из них, которые стали людьми в еврейском понимании этого слова. Именно по отношению к тем, и в первую очередь к ним, призван Израиль свидетельствовать свою инаковость, то есть обнаружить коренную несводимость сути (мысли) и бытия друг к другу.

Актуальность, насущность этой задачи огромна не только с точки зрения отношения евреев со своим окружением, но также и с точки зрения внутренних проблем самого иудаизма.

Действительно, единственная известная система, в которой иудаизм выражает себя во всеобщем виде и, хотя бы отчасти, понятийно-теологическим языком, — есть система каббалы. Система эта, однако, с полной однозначностью признается народами (то есть как церковным учением, так и секулярной наукой) чистой воды пантеизмом.

Разумеется, даже в этом учении можно встретить достаточно и теистских, и экзистенциальных прозрений. "Почему Он сотворил нас, — вопрошается, например, в "Зоѓаре", — не наделив изначально той возвышенностью, которая необходима, чтобы прилепиться к Нему? И зачем Он, благословенный, взвалил на нас весь этот груз — тяжелое бремя творения, Торы, заповедей? Тот, кто кормится в свое удовольствие от трудов другого, боится взглянуть ему в глаза. Превращаясь в униженное существо, он постепенно теряет человеческий облик. В силу же Своего совершенства, исключаящего всякое подобие какого-либо недостатка в том, что от Него исходит, Он предоставил нам возвыситься самим, собственным нашим трудом воплощения Торы и Заповедей".

И все же основной пафос каббалы — пантеистический, то есть обуславливающий не только человека, но и Бога, предпосылающий ему некую сущность.

Это показывает общий анализ каббалистических представлений, во многом соответствующих представлениям о божестве у неоплатоников. Но, пожалуй, наиболее наглядно эта проблематика отражается в учении о переселении душ — учении, которое, вместе со всем комплексом

каббалистических представлений, начало распространяться среди еврейства в XVI — XVII веках.

В какой мере эта идея исконно близка иудаизму, поясняет Э.Урбах в своей книге "Мудрецы Талмуда": "У Филона отмечена вера в переселение душ: душа вечна и переходит от человека к человеку или от человека к животному. Напротив, в Мишне и Талмуде нет и намёка на переселение душ... Здесь-то и проявляется разница между "миром будущим" и "воскресением мертвых". Представление о возвращении души в тело и его оживлении основано на идее единства души и тела и не имеет ничего общего с эллинистическими представлениями о бессмертии души, в основе которых лежит именно решительный конфликт между душой и телом, ее темницей, откуда она мечтает вырваться. На этом воззрении основан платоновский миф о переселении душ".

Гершом Шолем, наиболее представительный исследователь каббалистической системы, считает что "у гностицизма, одного из последних великих проявлений мифотворчества в религиозной мысли, зачатом в борьбе против иудаизма — монотеистического победителя мифологии, — заимствовал еврейский мистик свои обороты речи". Далее он, характеризуя систему Ариэля как явно пантеистическую, заключает: "Лурианская каббала была последним религиозным движением в иудаизме, влияние которого преобладало во всех слоях еврейского народа и во всех без исключения странах диаспоры. Это было последнее движение в истории раввинистического иудаизма, которое дало выражение миру религиозной реальности, воспринимаемой всем народом. Исследователю, занимающемуся философией еврейской истории, может показаться удивительным, что учение, давшее такие результаты, было тесно связано с гностицизмом, но такова диалектика истории".

Диалектика истории любопытна еще и тем, что лурианская каббала возникла и получила распространение в то самое время, когда в гойском стане было провозглашено: "Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Якова, а не бог философов и ученых!" (Блез Паскаль), когда в гойском стане творился "Гамлет", когда там "рвалась связь времен", то есть зарождался тот дух зрелости и самостоятельности, который решительно противопоставил себя любому мифотворчеству. Итак, диалектика истории такова, что, когда человечество стало взрослеть, еврейство стало впадать в детство.

Я не намерен одним махом перечеркивать такое сложное и неоднозначное явление, как каббала, в нем, без сомнения, можно усмотреть достаточно теистических и экзистенциальных элементов, и уж в любом случае ему найдется и достойное место, и достойная интерпретация в истории мировой религиозной мысли.

Однако каббала явно не справляется с той задачей, на которую она претендует, — быть последовательной иудейской теологией. Со всей определенностью можно заявить поэтому, что сегодня у иудаизма нет адекватного представления ни о себе, ни о мире, ни даже о Боге!

Каббале необходима альтернатива, то есть необходима живая теологическая мысль, которая бы работала во взаимодействии с философско-теологической мыслью христианской цивилизации, как бы раскрывшей собой универсалистскую тенденцию иудаизма, — и в то же время являла бы собой

насушно необходимую оппозицию этой универсалистской тенденции, отстаивая вечные партикуляристские основы иудаизма.

В системе каббалы сущность /сущность Божества, сущность человека/ предшествует существованию. Между тем, анализ текста Торы или Талмуда показывает, что еврейский религиозный опыт строится именно на порождении сущности /Закона/ из недр личностного Божественного бытия.

"Абсурдность" мн жества заповедей, во всяком случае, отсутствие в них элементарно-наглядного смысла, проявляется даже не столько в прямой странности некоторых предписаний, как это мы видим, например, в заповеди о рыжей корове /Числа, 19:1 — 9/, которая сама является ритуально чистой, но, когда ее используют для приготовления очищающего пепла, на определенном этапе она становится источником нечистоты. Абсурдно уже то, что заповеди, данные на Синае, были даны только евреям, без видимой перспективы когда-либо подчинить этим законам остальные народы. Иначе говоря, заповеди не несут в себе ничего всеобщего, ничего общечеловеческого. "Люби пришельца", учит нас Тора — и тут же предлагает отдать или продать ему то, что сама же определяет как мерзость /Втор., 14:21/.

Как это понимать? По-видимому, лишь одним-единственным образом: нет ничего, что было бы мерзко или чисто само по себе, но все мерзко или чисто в силу произвола Предвечного. Как сказал р.Иоханан бен Закай: "Мертвое тело не оскверняет, и вода не очищает, но так постановил Г-сподь Пресвятой: "Я предначертал, Я постановил, и ты не вправе преступать Мое постановление — таков закон Торы".

Тора является законом именно для части человечества, но при этом одновременно признается принципиальное единство всей семьи народов, человечества. Это противоречие — существеннейшая черта Торы, то, без чего Тора не являлась бы самой собой, а была бы самым обычным, то есть всеобщим, законом.

Итак, "храните и исполняйте их /заповеди/, ибо в этом мудрость ваша и разум ваш пред глазами народов, которые, услышав обо всех постановлениях, скажут: только этот великий народ есть народ мудрый и разумный" /Втор., 4:6./

В чем же наша мудрость, в чем же мудрость нашего Закона, о котором народы только скажут, что он мудр, но при этом едва ли последуют ему? Она в том, что только наш Закон не является всеобщим, самодовлеющим законом /и при этом он все же закон!/, что не он предшествует Божественному бытию, но напротив, Божественное бытие вырабатывает его.

То, что закон, по которому призваны жить евреи, создан не самими евреями, а именно Богом, казалось бы, противоречит сартровскому определению. Ведь в таком случае Тора — это внешняя сущность, определяющая евреев, и, стало быть, они не свободны. К тому же, ведь и сами евреи традиционно склонны мыслить о себе в терминах внешнего мира, то есть фактически понимали свой закон именно как свою сущность /крайним проявлением этой тенденции, по-видимому, следует признать систему каббалы/.

Таким образом, для того, чтобы иметь возможность усмотреть в иудаизме нечто другое, необходим совершенно иной теоретический аппарат, совершенно

иной опыт существования. Используя этот аппарат и сопоставляя иудаизм с этим опытом, можно обнаружить нечто весьма примечательное: в качестве своей сущности евреи признают... существование. Иными словами, в традиционном иудаизме существование тождественно сущности, то есть последний смысл признается за самим существованием, а не предполагается лежащим где-то вне его. С одной стороны, по-видимому, именно эта первичная их неразличенность и позволяет еврейской мысли отклоняться в сторону пантеизма; с другой стороны — осмысленная именно теистически, она представляет собой совершенно уникальную экзистенциальную инверсию. Инверсию, позволяющую дополнительно различить целые онтологические пласты.

Итак, именно в этом тождестве сущности и существования усмотрел бы я отличие еврея от человека /экзистенциалиста/, существование которого предшествует его сущности.

Здесь можно уже было бы приступить к критике самого экзистенциализма, к критике его принципиальной незавершенности, легко разрешимой именно с позиций иудаизма. Однако, опасаясь отклониться от темы, я ограничусь лишь утверждением, что иудаизм оказывается фактически единственной традицией, которую — при данном здесь направлении интерпретации — экзистенциалисту совсем не просто объявить принятием "Бога за дурака". Во всяком случае, позиция церкви в аналогичной тяжбе с экзистенциализмом выглядит, на мой взгляд, существенно слабее.

Итак, уникальный экзистенциальный статус иудаизма состоит в неразличенности сущности и существования. Неразличенность эта, однако, не только имеет смысл /то есть может быть обнаружена/ лишь в отношении к тому миру, где сущность и существование различены, но только им и может быть оценена в своих собственных внутренних оппозициях /то есть как если бы неразличенности этой не было/. Действительно, тождество сущности и существования само по себе характерно, например, для дорефлексивных языческих культов.

Однако именно сравнительный анализ в свете экзистенциализма позволяет установить содержательную /а не просто непосредственно-религиозную/ противоположность язычества и иудаизма. Иными словами, уникальность иудаизма заключается в том, что это единственная непосредственная религиозная традиция, в которой сущность тождественна существованию именно в экзистенциальном смысле, а не в смысле, обратном ему.

Покоряясь Галахе, еврей действительно как бы признает евреев своей сущностью, своим законом. Он определен этим законом, но определен им все же добровольно, через служение, через Завет, то есть он одновременно и сам творит эту сущность, сам творит Закон, творит строго в соответствии с сартровским определением. Сказал р. Йоханан: "Каждому, кто поистине соблюдает заповедь это засчитывается, как будто он сам даровал ее на горе Синай, как сказано: "Соблюдай и делай их". /Втор., 26:16/. Что значит "делай их"? То, что каждому, кто исполняет Тору и соблюдает ее поистине, засчитывается, будто он сам создал ее и даровал на горе Синай" /Ганхума "Таво" 1/.

Таким образом, еврей, соблюдающий заповеди, подпадает целиком под сартровское определение, но в то же время принципиально отличается от обычного экзистенциалиста. Он отличается не только тем, что его экзистенция уникальна и неповторима — всякая экзистенция уникальна и неповторима, — а тем, что экзистенция его несколько иначе сконструирована, или, попросту говоря, тем, что он отделен, что он являет и свидетельствует экзистенцию самого Божества, Божества всех людей: "Вы будете у Меня царством священников и народом святым" /Исход, 19:6/.

Итак, именно в безусловной условности наших законов заключена их мудрость: и именно от христианизированных, секуляризированных народов, способных понять эту мудрость, отделяет нас этот закон; именно от них, а не только от блуждающих впотьмах идолослужителей. По существу, в идее отделения иудаизм предвосхитил реалии современной цивилизации даже в большей мере, чем в других особенностях общегуманной сферы /"Есть ли какой народ, у которого были бы такие справедливые постановления и законы?" Втор., 4:8./ Действительно, только иудаизм знаком с таким отношением к иному, то есть к иной культуре, как действительно к чему-то вполне иному и суверенному, без малейшего умысла его как-то унифицировать и подмять под себя. В этом пункте, то есть во взаимоотношениях с внешним миром, свобода совести пришла к иудаизму поразительно в пору.

Дело, однако, осложняется, когда мы переходим к вопросам внутренним, к вопросу свободы совести внутри галахических предписаний, обращенных, согласно самим этим предписаниям, ко всем рожденным матерью-еврейкой. И в самом деле, свобода совести означает, что еврей — это человек, и в качестве человека еврей имеет полное право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Галаха, однако, претендует на него целиком, и в этой своей претензии ревниво запрещает ему что-либо, кроме себя самой.

Однако и здесь, на мой взгляд, имеются определенные моменты, позволяющие увязать галахические нормы с принципами свободы совести, причем в гораздо большей мере, чем позволяют это любые другие традиции, — не только ислам и индуизм, но даже и католицизм, весьма преуспевший на этом поприще за последние десятилетия.

Здесь можно было бы упомянуть о каббалистическом представлении, согласно которому количество смыслов Торы соответствует количеству еврейских душ; однако, верный своему скепсису по отношению к этому учению, я обращусь к талмудической мудрости: "Адам был создан единственным... — говорится в трактате Сангедрин (4:5), — ради мира между людьми, чтобы не говорил человек человеку: "Мой отец больше твоего", ... и чтобы выразить величие Господа Пресвятого. Ибо человек чеканит много монет одним чеканом, и все они похожи друг на друга, а Царь над царями царей отчеканил всех людей чеканом Первого Человека (Адама), но ни один из них не похож на другого. Поэтому каждый должен говорить: "Ради меня создан мир".

В этом и во многих подобных этому высказываниях можно усмотреть основания для внутреннего обновления иудаизма в согласии с современными секулярными идеалами свободы совести.

"Моя личная свобода является единственной основой ценностей, — пишет

Сартр, — и ничто, абсолютно ничто, не дает мне оснований признать ту или иную ценность, тот или иной источник ценностей... Бытие ценностей держится на мне". Ведь в конце концов, согласно этим идеалам, как и согласно приведенному выше тексту Талмуда — каждый оказывается "судьей своих дней" (Втор., 17:9), своего поколения или, во всяком случае, нашего "послекантовского" поколения. Поколения, вполне усвоившего простейший силлогизм: если я убеждаюсь, что данная религия истинна, а данный ее представитель наиболее в ней сведущ, то ведь это именно Я в этом убеждаюсь! Эта моя способность быть вообще в чем-то убежденным, эта моя решимость в чем-то разобраться самому, в чем-то довериться кому-то, а в чем-то остаться полным сомнений, эта моя решимость не менее истинна, чем та истина, которую она принимает. Акт признания кого-то судьей, мудрецом своего поколения (акт, совершенный в согласии с мнением большинства или вопреки этому мнению) должен быть результатом напряженного размышления не в меньшей мере, чем решения самого судьи и мудреца, в противном случае это — отказ от поиска, отказ от истины, отказ от своего человеческого достоинства. Да и сам мудрец, допускающий такое свое признание, уже скорее не столько "хахам", сколько гуру или фюрер. Прошу понять меня правильно, я не предлагаю реформировать Галаху и пересматривать сложившуюся иудаистскую ортопраксию. Любая реформа Галахи может происходить лишь в соответствии с ее собственными имманентными законами.

То, о чем я говорю, касается скорее не столько самой Галахи, сколько принципов индивидуального отношения к ней.

По сути же, я просто высказал вслух те идеи, которыми уже руководствуется всякий мыслящий еврей, соблюдающий заповеди, то есть еврей, сознательно избравший свой иудаизм, еврей, стоящий на границе двух культур — традиционной еврейской и секулярной.

Субъективно он обычно воспринимает в себе взаимодействие, точнее даже конфликт этих культур, как голос некоего "здорового смысла", побуждающий его несколько иначе, чем его предки, относиться к галахическим предписаниям. Я повторю, однако, что этот не истребимый ни в ком до конца "здравый смысл" есть нечто неизмеримо большее, есть вполне независимое и самобытное бытие мыслящего субъекта. Конфликт этих существований неизбежен, неизбежен как внутри каждого, так и внутри всего израильского общества, разделенного на тех, кто соблюдает заповеди и тех, кто не находит это нужным.

По существу, можно сказать со всей определенностью, что только соблюдение заповедей делает еврея евреем в собственном смысле слова, что только Галаха определяет еврея именно как еврея, что всякое иное определение, то есть определение, даваемое "по сути", есть определение уже не еврея, а определение человека (хотя бы и в еврейском его понимании).

Поэтому то, что большая часть израильского общества предпочитает оставаться "просто людьми", столь же тревожно, сколь и знаменательно. Ведь по существу, несоблюдение заповедей в собственном еврейском государстве есть своеобразная автоассимиляция; превращение в народ "как все". Однако в сложившейся ситуации, когда отсутствует живая теологическая мысль, такое положение представляется мне вполне закономерным. Бездумное исполнение

заповедей, сопряженное с отказом от рефлексии, отказом от самостоятельной позиции, не может не бросать тень на саму нашу религию, не может не отталкивать и израильтян, и галахических евреев, вполне освоившихся в секулярной европейской культуре.

С другой стороны, то, что в Израиле сейчас есть евреи, которые не соблюдают заповеди, на мой взгляд, можно расценивать и как положительное явление, как парадокс, постоянно возвращающий внимание к нашему истоку. Действительно, как поражают людей евреи, поражают их тем, что вопреки всему, вопреки здравому смыслу они желают оставаться евреями, а не становиться "просто людьми", так же точно поражают евреев те из них, которые предпочитают быть именно "просто людьми".

В нашем выборе своего еврейства не было бы никакой заслуги, никакой ценности, если бы выбор этот не производился по существу между совершенно равными (в глобально-целостном значении) способами бытия. В этом выборе, который неизбежно встает перед каждым евреем, нам дополнительно открывается вся умопомрачительная напряженность Избрания. "Жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие" /Втор., 30:19/, — было сказано нашим отцам. И вот сегодня мы как будто выбираем уже не между жизнью и смертью, но между жизнью и... жизнью! И убедительно доказать, что та, другая жизнь для нас действительно является смертью, бывает очень непросто, потому что это все-таки в своем роде действительно жизнь!

Еврей лишь тогда будет вполне евреем — достойным евреем, когда он свое еврейство не просто получит, но и сознательно выберет и сможет экзистенциально обосновать, то есть если он начнет, как начинают все люди, начнет с общей дезориентации в культурном междумирье, начнет с голой индивидуальной экзистенции. Куда бы его это ни привело — начать он должен с ясного осознания: чего бы он ни искал — ищет именно он; чего бы Господь ни требовал от него в сфере Галахи — не в меньшей мере Он требует от него его собственного суверенного метафизического решения.

Пренебрегавший Галахой Мартин Бубер писал: "Воля свободного человека неподвластна произволу своеволия. Свободный человек верит в действительность, а это значит — верит в реальное единство реальной двойственности Я и Ты, верит в предназначение и в то, что оно нуждается в нем: не водит его на помочах, а ожидает его. Он должен прийти к нему, хотя и не знает, где оно находится, он должен выйти навстречу всем своим существом — это он знает".

Эта религиозность вне соблюдения закона, религиозность, которую можно констатировать не у одного только Бубера, тождественна, разумеется, религиозности других экзистенциалистов-неевреев, вышедших, в свою очередь, не из синагоги, а из церковных стен.

То, что религиозный (иначе ведь Бубера не назовешь) еврей предпочитает несоблюдение заповедей их соблюдению, может научить нас многому, но прежде всего — помочь самоопределиваться. "Еврей" и "человек" — понятия взаимоположенные, уйти от этого не дано никому, еврею в первую очередь.

Итак, резюмируя, можно сказать следующее. Близость иудаистского религиозного опыта к опыту бытия, сформулированному в экзистенциальной

философии, — эта близость открывает чрезвычайно большие возможности. Быть может, именно иудаизм в значительно большей мере, чем любая другая традиционная система, окажется способным выработать такую духовность, в которой его собственные идеалы придут в тесное взаимодействие с секулярными идеалами свободы совести. Быть может, именно иудаизм, как никакая другая религия, окажется в состоянии признать экзистенциальные критерии единственными критериями религиозной и этической достоверности — не с тем, чтобы выжать из иудаизма его этическую часть, в противовес части ритуальной, но напротив, с тем, чтобы обосновать ритуальную часть как в высшей мере осмысленную.

Не претендуя, таким образом, ни на какую реформу Ѓалахи, предполагая, что такая реформа может происходить только в соответствии со своей собственной галахической логикой, можно надеяться на внутреннее духовное обновление нашей древней веры и нашего древнего народа в соответствии с духовным опытом современности.

Примечания

1. Махабхарата, 5:1517
2. Уданавагра, 5:18
3. Сборник изречений Конфуция, 15:23

Язык науки



Р.Адин Штайнзальц один из известнейших современных специалистов по Талмуду, каббале и хасидизму. Родился в 1937 году в Иерусалиме. Глава Института талмудических исследований, выпускает капитальное комментированное издание Талмуда (вышло более тридцати томов). Автор многочисленных книг по каббале и хасидизму. Глава отделения иудаики Академии мировых цивилизаций в Москве. Настоящая лекция была прочитана в Институте космических исследований 13.10.1988.

Естественные науки, математика и религия

Три фундаментальных вопроса

Среди бесчисленных вопросов, которые задает себе человеческая культура во всем ее многообразии, можно выделить три наиболее фундаментальных и общих вопроса. Эти три вопроса могут порождать множество частных вопросов; частные вопросы могут быть сформулированы в очень сложной форме, могут предполагать углубленный философский анализ или детальную разработку с использованием специализированного научного аппарата; они относятся как к сфере обыденной жизни, так и к области сложнейших научных и культурных построений, как к чувственно воспринимаемым предметам, существование которых не вызывает сомнения, так и к феноменам, принадлежащим к сфере психического и идеального, самое существование которых представляется проблематичным. Эти три вопроса могут быть выражены в предельно простой форме словами "что?", "почему?" и "зачем?".

Переведем эти вопросы на язык понятий. Вопрос "что?" относится к сущности вещей, к определениям, которые их описывают, к системе отношений рассматриваемого объекта с другими. Вопрос "почему?" относится к причине существования рассматриваемого объекта, причине совершившихся событий. Вопрос "зачем?" относится к цели существующего и происходящего, к тому, ради чего существует существующее и происходит происходящее.

Можно выразить сомнения по поводу философской корректности этих вопросов; более того, как будет отмечено ниже, существуют сферы, где эти вопросы заведомо лишены смысла. Тем не менее, бесспорно, что именно эти три вопроса — главные человеческие вопросы, и, видимо, сама человеческая природа побуждает нас снова и снова их ставить и искать на них ответы.

Эти вопросы можно рассматривать с различных точек зрения, в различных аспектах, применяя критерии исторические, эпистемологические, онтологические и т.д. Сейчас мы коснемся только одного аспекта - отношения этих вопросов к категории времени. Попытаемся показать, что временное измерение носит различный характер в различных сферах человеческой мысли; это поможет нам определить ограничения, накладываемые контекстом каждой из этих сфер на вопросы, которые можно ставить в этой области. В частности, вопрос, не учитывающий временной специфики соответствующей сферы, может оказаться некорректным и тем самым не иметь ответа.

Для простоты начнем с математики. При том, что разделы математики многочисленны и разнообразны, философский аспект этой науки в целом сравнительно прост. Математика основана, в первую очередь, на человеческой логике, эмпирический материал играет в ней второстепенную роль (вопрос о том, нуждается ли математика в эмпирических основах, должен служить предметом особого рассмотрения при философском анализе оснований математики).

Понятие времени в математике, по сути дела, отсутствует. Математические структуры лишены временной составляющей. Если уж говорить о времени в математике, то это будет нечто, что можно условно назвать нулевым моментом $t = 0$. Разумеется, можно вычислять время, оперировать им точно так же, как величинами любой другой размерности. Однако с этой точки зрения время — величина, ничем не отличающаяся от других величин. Это рядовой объект математических операций, лишенный особой специфики. Можно сказать, что мир математики существует в вечном настоящем, делающем бессмысленными понятия прошлого и будущего. В этом мире бессмыслен вопрос о том, что было раньше, равно как и лишен значения вопрос о том, что будет после. Разумеется, математика говорит о переменных, о возрастающих и убывающих функциях, однако все эти изменения, возрастания и убывания развернуты в измерении, не носящем временного характера.

Поскольку в математике отсутствует время, вопрос о причине лишен в ней смысла. Вопрос о том, почему имеет место определенное явление или отношение, не есть поиск предшествующих событий, вызвавших рассматриваемые явления, но вопрос о взаимоотношении и порядке элементов в синхронной структуре. Таким образом, по сути дела, категории причинности нет места в математике. Подобным образом, в математике нет речи о будущем, о событиях, ожидаемых или желаемых.

Сфера компетенции математики есть всестороннее выяснение вопроса "что?" В первую очередь, это описание объектов — как тех, в которых отражаются явления внешнего мира, так и самых невообразимых объектов, конструируемых средствами математики, а также это описание и исследование отношений и связей между различными объектами, правил преобразования одних математических объектов в другие. Проблемы подобного рода, начиная с задач теории чисел и геометрии, которые исследовались греками, и до сложнейших теорий современной алгебры и топологии — все это вопрос "что?", примененный к миру величин и форм, к миру, который лежит вне потока времени.

Естественные науки и время

Категория причинности лежит в основе естественных наук. Как в тех случаях, когда наука применяет детерминистский подход, так и в тех случаях, когда она ищет вероятностные закономерности (такова ситуация в квантовой механике и

в ряде других дисциплин), — во всех этих случаях наука стремится от вопроса "что?" перейти к вопросу "почему?" Действительно, многие науки начинают с дескриптивной стадии, со сбора разнородной информации, относящейся к предмету, затем наступает стадия сортировки и классификации накопленного материала. Однако раньше или позже (а зачастую и на самых ранних стадиях сбора информации) с неизбежностью встает новый вопрос, тот самый вопрос, который превращает массив информации и таксономию в науку — вопрос о взаимосвязи описанных явлений, об их причинно-временных отношениях. Этот поиск причинных связей во времени представляет собой не только некий особый этап развития науки, но, в определенном смысле, самую суть всех естественных наук. Эти науки в гораздо большей степени, чем математика, связаны — как методами своего исследования, так и характером своих результатов — с процессами, развертывающимися во времени. И экспериментальные исследования, и теоретические построения сосредоточены вокруг вопроса: какие изменения в данной системе будут вызваны определенными изменениями исходных условий? В некоторых областях науки зачастую все исследования посвящены выяснению того, что произойдет, если изменится температура или давление, скорость или климатические условия, и так далее. Именно потому, что науку, в первую очередь, интересуют изменения, центральное значение приобретает главный изменяющийся фактор — само время. Говорим ли мы о физических, химических или биологических системах, вопрос будет тем же: что происходит с нашими системами с течением времени? Включение временного параметра в описание любой изменяющейся системы неизбежно, и потому модели в естественных науках строятся как функция переменной - времени, в течение которого происходят описываемые изменения (как в тех случаях, когда оказывается возможным количественный анализ, так и там, где приходится ограничиваться качественными описаниями).

Однако несмотря на то, что время входит в большинство формул, используемых в естественных науках, они имеют дело только с одной половиной временной оси; в сущности, речь идет всегда только о прошедшем времени (мы будем обозначать его -t). С первого взгляда, такое утверждение может показаться совершенно несостоятельным — ведь основные научные достижения выражаются в способности предсказывать предстоящие события. Более того, критерием состоятельности теории является ее способность предсказывать изменения, происходящие в описываемой системе. Теория, которая не в состоянии с разумной степенью точности предсказывать будущие события, признается недостаточно обоснованной. Более того, по мнению многих философов науки, теория, которую нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, испытывая ее способность предсказывать предстоящие события, лишена научного содержания.

Однако все это не может поколебать того факта, что наука рассматривает только прошлое -t. Дело в том, что всякий научный эксперимент или наблюдение имеют дело с событиями, происходящими в настоящем (точнее, с событиями, происходящими на отрезке времени, которое требуется для восприятия происходящего) или в прошлом. Иными словами, информация, которой обладает наука, относится только к прошлому. Предсказание,

построенное на основе научной теории, с необходимостью есть результат экстраполяции из прошлого на будущее, основанное на предположении, что закономерности, которые наблюдались в прошлом, продолжают свое действие в будущем. Так мы превращаем описание изменений, происшедших в прошлом, в предсказание будущих изменений. Этот переход от минуса к плюсу, экстраполяция функции, построенной в отрицательной полуоси времени, на положительную полуось, — основа всякой науки. Однако не следует забывать, что хотя эта замена минуса на плюс вполне корректна с точки зрения математики, с естественнонаучной точки зрения это не более, чем гипотеза. Ориентированный поток времени существенно отличается от любых других параметров, открытых для движения в двух направлениях. Поэтому о подтверждении научной теории можно всегда говорить только в прошедшем времени. Прошедшее может представить огромный экспериментальный материал, многократно подтверждающий теорию в прошлом, но не в силах подтвердить ее состоятельность в будущем.

Это ограничение не умаляет значимости естественных наук, но очерчивает присущую им сферу. Как уже было отмечено, всякая естественная наука по сути своей — поиск причин, поиск ответа на вопрос "почему?" Во временном измерении — это поиск корней того, что существует сейчас, в том, что произошло прежде. Безусловно, цель науки — найти универсальные законы, системы понятий и правил, объясняющих причины явлений и дающих возможность их предсказывать. Однако твердо и безусловно наука знает только о прошлом; будущее выступает как гипотетическое продолжение прошлого, из $-t$ в $+t$.

Вопрос о цели и естественные науки

Сегодня принято считать, что вопрос о цели, "зачем?", лежит вне пределов науки. Такая точка зрения не всегда была общепринятой. Аристотелевская система знания (причем, не только в философских и этических, но и в естественнонаучных разделах) была в значительной степени построена на телеологических положениях. Этот подход надолго пережил эпоху средневековья, и лишь влияние Галилея и Спинозы привело к замене телеологического подхода механистическим детерминизмом. Более того, в биологии по сей день выдвигаются различные теории, в той или иной степени основанные на телеологии. Тем не менее, в целом можно сказать, что современная наука исключает вопрос о цели из сферы своих интересов. То, что было сказано выше о роли причинности в науках о природе, о категории причинности, лежащей в их основе, делает такое отношение не только уместным, но даже просто неизбежно следующим из их самых общих предпосылок. Причинность, о которой говорит наука, описывает связь настоящего с прошлым. Будущее может появляться в научной теории только как непрерывное продолжение прошлого. Эта предпосылка науки в свое время была сформулирована так: "Что было, то и будет" (Экклезиаст 1:9).

Констатация ненаучности вопроса о цели не отрицает сам вопрос. Назвав вопрос о цели ненаучным, мы, естественно, не называем его бессмысленным.

Утверждение, что наука интересуется только причиной, а не целью, имеет в виду определение сферы компетенции науки, и не более того; утверждение, что вопрос о цели с научной точки зрения бессмыслен, есть только повторение определения науки — в сущности, тавтология. По сути оно ничем не лучше безусловно истинного утверждения о том, что, с точки зрения сапожного мастерства, лишен смысла вопрос о расстоянии от Земли до Марса: это, несомненно, верно, но относится лишь к выяснению пределов компетенции сапожного искусства, но нисколько не умаляет значимости вопросов о расстоянии между Марсом и Землей, об управлении космическим кораблем или, скажем, о размножении пчел. Проблемы астрономии и энтомологии не теряют своего значения от того, что сапожник не интересуется ими. Пусть, оставаясь в рамках своего ремесла, сапожник равнодушен к этим и многим другим проблемам, но ничто не мешает нашему сапожнику живо заинтересоваться всеми этими проблемами после работы — не как сапожнику, а как мыслящему человеку. То же верно и в обратном направлении: множество вопросов, бессмысленных с точки зрения естественных наук, являются важными в других отношениях. Физика не решает вопроса о том, красива ли данная девушка или является ли данное число простым. Вопросы эстетики и теории чисел не релевантны для физики, поскольку находятся вне пределов ее компетенции.

Многие фундаментальные вопросы не могут быть сформулированы на языке науки, наука не в состоянии анализировать их, а тем более решать.

Сказанное верно не только по отношению к естественным наукам; методология и аппарат общественных наук не в состоянии дать ответ на вопрос, что является прекрасным, равно как и на вопрос о том, что является справедливым. Общественные науки могут проследить историю развития понятия о прекрасном. Возможно даже, им удастся установить причины и закономерности такого развития, объяснить влияние, которое оказывает на общество то, что признается прекрасным; они могут исследовать представления о справедливом, принятые в определенном обществе, и пути формирования этих представлений. Изучение прошлого и даже закономерности, позволяющие заглянуть в будущее, не выводят нас за рамки данной системы причинно-следственных связей. Здесь предел возможностей науки, граница ее компетентности. Нет никакой возможности на этом пути установить, что есть прекрасное, дать принципиальное определение понятия справедливости. Психолог может объяснять различные явления в душевном мире человека, устанавливать связь между различными психическими феноменами, определять закономерности, описывающие психические процессы. Человек науки может документировать явления каннибализма, строить предположения об их генезисе, изучать их социальные, санитарные и другие последствия — но не может, оставаясь только ученым, сформулировать какую-либо оценку этих явлений.

До всех этих вопросов — эстетических, этических, философских — наука дела нет; но именно эти вопросы могут быть коренными вопросами человеческого бытия. Тот факт, что проблема цели по самой своей сути лежит вне рамок науки, находясь в своей особой сфере, которая ничего не может дать науке и которой наука не может ничего дать, не уменьшает важности этой проблемы.

Категория цели, как и категория причины, связана со временем, хотя, в отличие от закономерностей, изучаемых наукой, она не может быть представлена как функция переменного t . Понятие цели отражает один из важнейших аспектов времени — необратимость. Цель — это всегда то, чего нет в настоящем и чего стремятся достичь в будущем. В этом несовместимость понятия цели с естественнонаучным мышлением. Параметр времени в этой области всегда выступает как $+t$, будущее. При таком подходе от будущего приходят к настоящему (и даже к прошлому), давая телеологическое объяснение происшедшим событиям путем экстраполяции: устанавливая цель в будущем, производят регрессию, которая через достаточное число шагов приведет к ситуации настоящего.

Рассмотрим эту регрессию на конкретном примере. Допустим, мы хотим запустить космический корабль, который сфотографирует поверхность Марса. Эта цель, будучи сформулированной, порождает ряд вторичных проблем. Допустим, для достижения нашей цели нужно построить соответствующую аппаратуру, которая будет воспринимать и фиксировать интересующие нас явления, создать двигатели, которые доставят космический корабль к Марсу, наладить систему связи между кораблем и Землей. Все эти вторичные проблемы становятся целями, которые ставят новый ряд проблем — необходимость обеспечить фотопленку с высокой разрешающей способностью, систему коррекции орбиты корабля, достаточные запасы горючего и т.п. Установление этих целей снова порождает вопрос о средствах, необходимых для их осуществления, и так далее, до тех пор, пока мы не придем к настоящему, к тем ресурсам и возможностям, которыми мы обладаем сегодня. Общее направление такой регрессии всегда — от будущего к прошлому, от ситуации, желаемой в будущем, к ситуации в настоящем. Такой ход мысли действует не только при разработке проекта, но и при всяком применении понятия цели. Мы имеем здесь дело со своего рода причинностью, однако эта причинность работает в обратном направлении: следствие предшествует причине.

Таким образом, любой ответ на вопрос "зачем?" начинается с будущего, с цели, и движется в сторону настоящего. Такой же характер носит телеологическое описание прошедших событий: исследование исходит из их последствий для настоящего и движется вглубь прошлого. В этом случае имеет место конвергенция между двумя системами: естественнонаучная концепция причинности, направленная от прошлого к будущему, сближается здесь с телеологической, направленной от будущего к прошлому. В некоторых случаях, особенно в области человеческого поведения и сознательной целенаправленной деятельности, эти две системы по существу эквивалентны. Однако даже в этом случае существует область чисто телеологического мышления, лежащая вне научного рассмотрения. Наука в этом случае изучает механизм взаимодействия двух систем, причинной и телеологической; телеология же интересуется смыслом происходящего, самими целями, которые привели в действие механизмы, изучаемые наукой. Когда человек спрашивает, ради чего

произошло то или иное событие, он интересуется не тем, что привело к этому событию, но его целью, значением, пользой.

Является ли вопрос о цели столь же осмысленным и объективным, как вопрос о сущности и причине, или это всего лишь проекция нашего образа мыслей на реальность? С философской точки зрения всякий вопрос, который мы задаем это человеческий вопрос, рождающийся из попытки обнаружить во внешней реальности умопостигаемый смысл. Научное мышление есть один из способов постулирования наличия причинных связей в объективной реальности. Сторонник науки может утверждать, что его не интересует, что на самом деле происходит во внешнем мире, а только то, как это отражается в его мышлении. Однако, признавая легитимной эту человеческую потребность видеть причинную связь между событиями, между настоящим и прошлым, необходимо признать и другую потребность человеческой мысли: — связать настоящее с будущим, пытаюсь ответить на вопрос "зачем?"

Цель и религия

Проблема цели находится в центре внимания религии. Более того, можно сказать, что этическая и правовая системы определяются тем, как религия понимает цель человека и мироздания. Тот факт, что перед человеком поставлена определенная цель, обязывает его направлять свою мысль на достижение этой цели, придерживаться определенного типа поведения. Нет сомнения, что религиозный идеал не дает однозначного определения путей, ведущих к его осуществлению, точно так же как любая цель, стоящая перед человеком, не определяет однозначно путей, ведущих нас по направлению к одной цели. Допустим, существует несколько путей, причем некоторые из них могут оказаться неверными, тупиковыми. Это не меняет того факта, что основная цель и промежуточные цели, порождаемые ею и принадлежащие будущему, определяют наше мышление и поведение в настоящем.

Тесная связь между религией и проблемой цели не ограничивается ролью телеологии в структуре религиозного учения. Существуют более глубокие аспекты этой связи; можно сказать, что любой вопрос "зачем?" по существу несет в себе религиозное содержание. Вопросы "ради чего существует Вселенная?" и "зачем существует общество?" не могут обойтись без априорного постулата о наличии единой точки отсчета для оценки всего существующего. Признание существования такой реальности (неважно — метафизической или материальной), которая является мерилем ценности всего существующего и выше которой ничего нет, является сугубо религиозным постулатом.

Ведь понятие высшего бытия, которое является мерилем всего остального и которое само не может быть сведено ни к какой другой ценности, и есть понятие Божества в самом широком, нетеологическом смысле. Следует подчеркнуть, что представление о Первопричине во временном смысле как о начале всего сущего, предполагающее концепцию причинности естественнонаучного типа, разделяется не всеми религиями; тогда как понятие высшего бытия в ценностно-телеологическом смысле является общим для всех религиозных систем.

Ответ на вопрос "зачем?" не обязательно должен быть религиозным в общепринятом смысле этого слова. Однако, поскольку этот вопрос содержит по сути дела религиозный подтекст, любой ответ на этот вопрос порождает религиозную систему — систему, в центре которой лежит представление о некоторой абсолютной ценности, об идеале, к которому направлены все устремления. Так, если на вопрос "зачем существует общество?" мы ответим: "для справедливого распределения материальных благ", — то получим систему, которая, являясь материалистической по своему понятийному содержанию, по существу будет религиозной.

Тот, кто полагает, что высшая цель человеческой жизни — пить водку и закусывать икрой, — исповедует определенную религию, пусть материалистическую, гедонистическую и вполне безбожную, но — религию. Ибо и здесь налицо вера в абсолютную высшую ценность, в которой невозможно усомниться и которая является мерилем всего остального.

Вопрос о цели может быть поставлен по-разному. Это может быть философская проблема, например, "какова цель существования мира?", это может быть экзистенциальный поиск смысла человеческого существования, это может быть вполне обыденный вопрос "чего я хочу, к чему стремлюсь в жизни?" Но любой из этих вопросов выводит вопрошающего за пределы наличного бытия, к миру, где будущее определяет настоящее и прошедшее. Иными словами — в мир религии.

Язык и мысль



Родился в 1954 году. Ректор Еврейского вечернего университета, глава Центра исследований и презентации восточноевропейской диаспоры (Ленинград). Автор работ по логике, методологии науки и культурологии.

"Существование" в призме двух языков

Грамматический опыт изучения понятий начального фрагмента "Книги знания" из "Мишне Торы"

Каждая цивилизация, культура или традиция имеет в основании своем особенные предметы, идеи, проблемы, отражающие ее историческое своеобразие. В частности, это выражается в тех понятиях и словах, которые данная культура выдвигает в центр своего кругозора. Еще более показательно само отношение традиции к словам, к способу употребления понятий в различных ситуациях. Поэтому, познакомившись с особенностями языка, мы можем установить важные различия в культурных основаниях.

Одним из центральных понятий греческой, а вслед за ней и европейской культуры, является понятие *бытия*. Проблема *бытия* — центральная для всех европейских философских систем, а рефлексия *бытия* — фундамент всех европейских логик. Наука занята изучением "сущего" (объектов). Также все этико-психологические проблемы связаны с индивидуальным и коллективным бытием ("Познай самого себя" и т.д.). Более того, само слово "есть" (лат. *esse*, англ. *to be*, франц. *etre*, нем. *sein*) играет совершенно особую роль во всех индоевропейских языках. В качестве онтологической связки оно формирует основные отношения в предложении.

В иврите прямого аналога слову "есть" не существует. Весь строй еврейской мысли связан с реалиями, отличными от понятий бытия, сущности, объекта, предикации, доказательства и т.д. Хотя и возможно подыскать соответствующие выражения для перевода перечисленных понятий на иврит, однако часто их придется переводить описательно.

Основное значение при формировании грамматических отношений в семитских языках имеют, как известно, не онтологические связки /есть, *esse*, и т.д./, а местоименные структуры. Эта особенность прослеживается не только в языке, но и в отношении к реальности. Одной из важнейших целей, поставленных греческой, а вслед за ней и европейской мыслью, является исследование внутренней сущности вещей — того, что они есть, их формы, изменения связей и т.д. Еврейская традиция занимается изучением внешних по отношению к вещам причин, т.е. структур поведения, связанных с участием предметов в тех или иных межличностных ситуациях. Для еврейской традиции господствующим принципом является: "Вещей самих по себе не существует", "Вещи не имеют собственной сущности". Вещь является не данностью, а, скорее, встречей творческих волей. Поэтому для иудаизма за абсолютной трансцендентной сущностью вещи лежит конкретная личная творческая воля.

Познание достигается не путем созерцания, а путем взаимодействия и диалога.

В данном опыте мы занимаемся не философией или логикой, а герменевтикой, исследованием языка и значений текста. Поэтому соотношение "философской позиции" Маймонида с аристотелевской, кантовской или другими концепциями здесь не обсуждается.

Перед чтением самого текста мы должны понять, почему весь капитальный труд Маймонида, который ставит целью систематическое изложение всей Торы, сформулирован как список заповедей. Даже первая книга, *ספר המצוות* ("Книга заповедей"), посвященная теологическим, философским, этическим и естественнонаучным вопросам, построена как набор пояснений к некоторым основополагающим заповедям. Для ответа на этот вопрос необходимо понять, какой онтологический статус придает иудаизм понятию "заповедь".

Знание, как его понимает еврейская традиция, это не знание о предметах, а скорее, знание *самой* реальности, то есть практическое, деятельное знание. Содержание вещи — это не ее *описание*, а ее *реализация*. Каждая вещь (в том числе и мир) рассматривается не только "из-нутри", но и "из-вне", с позиции возникновения, цели и волеизъявления. Творческая "воля" — не вещь, цель ее существования рассматривается как более высокий план, чем ее сущность (*מצו*). Каждая вещь, согласно этому взгляду, существует только в связи с наличием специальной творческой воли, которая задает цель ее существования. Поэтому величайшая ценность состоит в постижении мира за пределами "ничто" — мира воли. Изучение и реализация актов волеизъявления, направленных на мир, то есть "мицвот" (*מצוה* — волеизъявление), составляют основу еврейской традиции. В первую очередь, конечно, речь идет о волеизъявлении Творца, направленном на Человека (как на отдельную личность, так и на коллектив людей).

Формулируя свой текст в виде списка *мицвот*, Маймонид открывает для себя возможность изложить систему мира, увиденного в целом. Даже вопросы физики или психологии, которые, казалось бы, легче рассматривать "изнутри" вещей, Маймонид видит с точки зрения заповедей, то есть как бы "извне". Этот заложенный в основание всей системы метод позволяет с блеском соединить библейский текст с абстрактными метафизическими рассуждениями, рассуждения о единстве Творца — с тонкостями заповеди шхиты. Этот метод ярко проявляется в первых же фразах "Книги Знания".

Рассмотрим начальный фрагмент из *משנה התורה*:

(א) יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל הנמצא.

וכל הנמצאין מן השמים וארץ ומה שביניהן לא נמצאו אלא מאמתת המצאו.

(ב) ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי אין דבר אחר יכול להמצאות.

(ג) ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאין מלבדו מצויין הוא לברו יהיה מצוי, ולא

יבטל הוא לבטולן. שכל הנמצאין צריכין לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להן ולא לאחד מהן.

[1. Основа основ, фундаментальный принцип мудрости — знание о том, что есть Тот, Кто существует предвечно, и Он — первопричина всего сущего. И все,

что есть в мире — на земле, в небесах и под небом, — обязано своим бытием только Его сущности.

2. И если допустить, что Он не существует, то из этого последует вывод, что не существует вообще ничего.

3. Если обо всем, кроме Него Самого, сказать, что этого не существует, то это не будет означать, что не существует и Он, ибо Его существование безусловно. Ибо все сущее зависит от Него, в то время как Он, благословенный, не зависит как от мира в целом, так и от каждой отдельной сущности в нем. И непреложность Его бытия несравнима с непреложностью их существования.]

Чтобы перевести этот фрагмент на русский язык, мы должны определиться в двух вопросах:

1) относительно значения корня מצא. 2) относительно способа передачи динамики грамматической формы (биньянов, мишкалей) в тексте.

Корень מצא перевести на русский нелегко. Это связано со спецификой концепции существования в еврейской традиции. (Другие термины существования — קים, היה, ש"ו и т.д. — также труднопереводимы).

Слово מצוי одновременно обозначает и "нечто существующее", и "нечто найденное". Эти значения, конечно, различаются в русском языке. В иврите же они связаны. Корень מצא употребляется в различных значениях, однако эти значения являются семантически родственными.

Самое понятное (легкопереводимое) для русского языка значение: "нахождение".

(ויקרא ה, כב) "או מצא אבדה וכחש בה"

"[Если кто] *найдет* потерянное и не признается в этом" (Левит 5, 22)

(שיר השירים ג, א) "בקשתיו ולא מצאתיו"

"Искала я его и не *нашла* я его". (Песнь песней, 3,3)

Уже здесь мы видим "онтологический" подтекст. Еще более отчетливо он раскрывается в других примерах:

(משלי ג, יג) "אשרי אדם מצא חכמה"

"Счастлив человек, *снискавший* мудрость". (Притчи, 3, 13)

(איוב לא, כט) "כי מצאו רע"

"Ибо несчастье *постигло* его". (Иов, 31, 29)

(דברים יט, ה) "ונשל הברזל מן העץ ומצא את רעהו ומת"

"...И сорвется топор с топорница, и *попадет* в другого человека, и тот умрет..." (Второзак., 19, 5)

(תהלים קטו, ג) "ומצרי שאול מצאוני צרה ויגון אמצא"

"И муками преисподней *настигнут* я, и скорбь обрел я". (Псалмы, 116, 3)

Мы видим, что корень מצא часто приобретает значение взаимного действия и, в частности, взаимодействия между лицами, что нехарактерно для русского слова "найти".

"על כן מצא עבדך את לבו להתפלל אליך את התפלה הזאת" (שמואל ב ז, כז)

"Поэтому раб Твой *уготовил* свое сердце, чтобы молиться такой молитвой". (Сам. II 7, 27)

"על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצא" (תהלים לב, ו)

"Поэтому молится Тебе каждый благочестивый во время, когда *найден* (Ты)". (Псалмы, 32,6)

Итак, корень מצא имеет весьма широкий спектр значений, связанных с установлением контакта какого-либо предмета (или лица) с некоторым лицом. Этот спектр становится еще более широким, если привлечь другие биньяны.

נפעל: "אלקים לנו מחסה ועז עזרה בצרות נמצא מאד" (תהלים מב, ב)

"Всесильный нам убежище, и сила, и помощь в бедствиях очень *явная* (обретаемая, находямая)". (Псалмы, 46,2)

הפעל: "ואת העלה המציאו" (ויקרא ט, יג)

"И жертву всесожжения *подали* они". (Левит, 9,13)

"והנה אנכי ממציא את האדם איש ביד רעהו" (זכריה יא, ו)

"И вот *предам* человека, каждого в руки ближнего его". (Захария, 11, 16)

"וימצאו בני אהרן" (ויקרא ט, ח)

"И *поднесли* сыны Аарона" (Левит 9,18)

Рассмотренные примеры употребления корня מצא показывают разнообразие значений их вариаций в различных биньянах и неуклюжесть всех переводов, которые как бы дробят слово, проецируя его в другой язык. Проекций таких может быть много, и все они (особенно по отдельности) не передают сущности (как говорят: перевод — это комментарий). Однако для исследования текста мы можем использовать сопоставление различных граней значения корня מצא, которые дает нам его перевод на русский язык.

Рассмотрим несколько вариантов перевода корня מצא в нашем тексте:

а) находить; б) обнаруживать, являть, делать явным; в) иметь место, находиться, быть;

Этот корень употребляется у нас в следующих формах:

מצוי а) находка, найденное; б) явность; в) нечто сущее;

נמצא а) находимое, находящееся; б) явление; в) нечто сущее

ממציא а) наводит, делает возможным; б) являет, проявляет, порождает явление; в) порождает, делает сущим.

Весь текст в результате можно перевести следующим образом:

а) То/Тот, что/Кто находится прежде всего (первая находка) — оно /Он делает возможным найти все находящееся. И все находящееся от неба до земли и то, что между ними, находится только через истинность находимого первым.

б) Существует первая явность, которая являет (проявляет, пробуждает) все явления. Все явления от неба до земли и то, что между ними, являются только через истинность этой явности.

в) Существует нечто Первосущее, которое порождает все существующее (дает ему бытие). Все существующее от неба до земли и то, что между ними, существует только через истинность этого Первосущего.

Заметим, что эти переводы отнюдь не исчерпывают инаковости текста. Для примера можно предложить такой перевод:

[Основа основ и опора мудрости — установить], что имеется Встречаемый первым и он доставляет (или изобретает?) все оказии, и все случающееся от неба до земли и т.д. происходит только через истинность первой встречи!.

Ясно, что все эти три перевода имеют недостатки. Переводы а) и б) недостаточно передают онтологический план слова **מצינו**. Можно подумать, что **מצינו** (находимый первым) — только актуализирует **נמצא** — находимое, а не порождает его **שׁ מלא** — из ничего. В то же время перевод плохо передает феноменологический план. Можно подумать, что и **מצינו** и **נמצא** существуют в одном и том же смысле, т.е. на одном уровне. Кроме того, само слово "существует" предполагает некоторую данность, субстанциональность и неизменность, и тем самым противоречит как значению отдельных слов, так и содержанию текста в целом. Такой перевод корня **קצו** ставит текст в контекст греческой (или, более широко, европейской) философской традиции, которая по своему существу несовместима с еврейской концепцией творения из ничего. В отличие от еврейской традиции, греческая и европейская приписывает "ничто" определенный онтологический статус. Общеизвестен спор греческих философов "есть ли ничто?". "Ничто" рассматривается ими по отношению к бытию или как противоречие, или как потенция. До сотворения не было никакого "ничто". Здесь всякая философия кончается. Казалось бы, кончаются здесь и возможности языка. Однако это так, только если мы пытаемся обнаружить истину внутри себя, через преодоление "своей" границы и т.д. Но как только мы обнаруживаем нечто **קצו** абсолютно вне нас, мы открываем, что это "нечто" не подлежит понятию "бытия" в собственном смысле, реальный собеседник, который находится абсолютно за пределами нашей личности, и тогда весь мир **קצו** начинает восприниматься совершенно иначе.

Различие между **קצו** и индоевропейским термином для бытия проявляется еще в том, что слово "есть" (существует) имеет валентность 1, т.е. мы говорим: дом есть, дом существует, человек есть, человек существует. В общем виде: *нечто*

есть, *нечто* существует. Слово **נָשָׂא** — нашел, имеет валентность 2, т.е. является переходным глаголом. Мы говорим: "Некто" **נָשָׂא** *нашел* "что-то". Но не говорим, что кто-то вообще нашел, или вообще найден, подобно тому, как говорим, что что-то вообще существует. Двухвалентность **נָשָׂא** связана с тем, что он указывает на отношение **נָשָׂא**. Например, **נָשָׂא בְּעֵינָיו וְנָשָׂא בְּלֵבָא** — ты нашел милость в его глазах, понравился ему. Впрочем, употребление глагола "есть" в качестве онтологической связки свидетельствует о природной двухвалентности отношения "бытия" также и для индоевропейских языков. Но непонимание этого факта доходит до такой степени, что у Э.Бенвениста мы находим утверждение, что значение "есть" как связки и как глагола существования совершенно различны (Э.Бенвенист, "Общая лингвистика", М., 1974).

Двухвалентность глагола **נָשָׂא** позволяет увидеть проблему "бытия" в новом свете. Однако некоторые другие свойства иврита нам помогут понять еще нечто большее. Дело в том, что, когда мы говорим о двухвалентности **נָשָׂא**, мы имеем в виду только биньян **נָשָׂא**, т.е. "простую форму" глагола. Однако в биньяне **נִשְׂאֵנִי** то же слово становится трехвалентным: кто-то кому-то **נִשְׂאֵנִי** — *помог найти* кого-то (что-то).

Совершенно очевидно, что, несмотря на смену биньяна (и валентности), мы имеем тот же самый корень **נָשָׂא**.

В виду отсутствия "биньянов" в русском языке в третьем варианте перевода в) мы перевели **נִשְׂאֵנִי** как "порождает", т.е. совершенно другим словом, не связанным с "быть", и к тому же двух- (а не трех-)валентным: А порождает В. В этой последней фразе есть место зрителю, но нет места участнику — в этом абсолютно коренное различие двух обсуждаемых нами подходов.

נִשְׂאֵנִי מְצִי מְצִי Находящийся делает находимыми находки.

Уже по самой логике языка предполагается, что **נִשְׂאֵנִי** — (находки) — это есть "наши" находки, и их нахождение есть не данность, а некий процесс, связанный с **מְצִי מְצִי**.

Теперь мы попробуем прочесть текст: текст лежит перед вами. О чем он говорит?

Чрезвычайно важно (основа основ) знать (так относиться к реальности), что мир — это не совокупность объектов (материальных или идеальных), которые существуют сами по себе, а совокупность "находок", которые можно найти, только найдя Того, Кто находился Первым. А если не найдешь Его, благословен Он, то тогда **אֵין דָּבָר אַחֵר כִּי יוּכַל לְהִמָּצֵא** — "нет другой вещи, которая могла бы быть найдена".

Это совершенно иная, отличная от субъектно-объектной концепции мира. Здесь предмет выступает как результат двусторонних отношений. Если убрать эти отношения, то у нас остается мир вещей, которые существуют сами по себе, (неважно, идеальные ли они внутри субъекта, или материальные внутри объекта). Это мир с абсолютным, бесконечным пространством и временем и т.д. Эти миры (тот, в который нас вводит Маймонид, и другой — субъектно-объектный) абсолютно отличаются друг от друга. В них все совершенно разное, но прежде всего — в них совершенно разные ценности. В

субъектно-объектном мире ценны вещи и мысли. В мире Маймонида ценны действия и отношения. По этой причине кардинально отличается картина мира у Маймонида от тех, которые мы и в "системах мира" греческих, мусульманских и европейских. Там мы видим мир предметов, персонажей, героев, существ и т.д. Они все, от малых до великих, самых важных, предстают предметами. У Маймонида мы находим мир поступков, действий, отношений, заданных отношением к Тому, Который должен быть найден первым. Вся четырнадцатитомная книга Маймонида — это описание заповедей **לויז**, т.е. действий, исходящих из Воли нашего главного Собеседника и направленных на реализацию порожденных Им для нас предметов. Мы не описываем Его, но мы пытаемся слушать Его повеления и выполнять их, взаимодействуя с сотворенным Им миром. И поэтому:

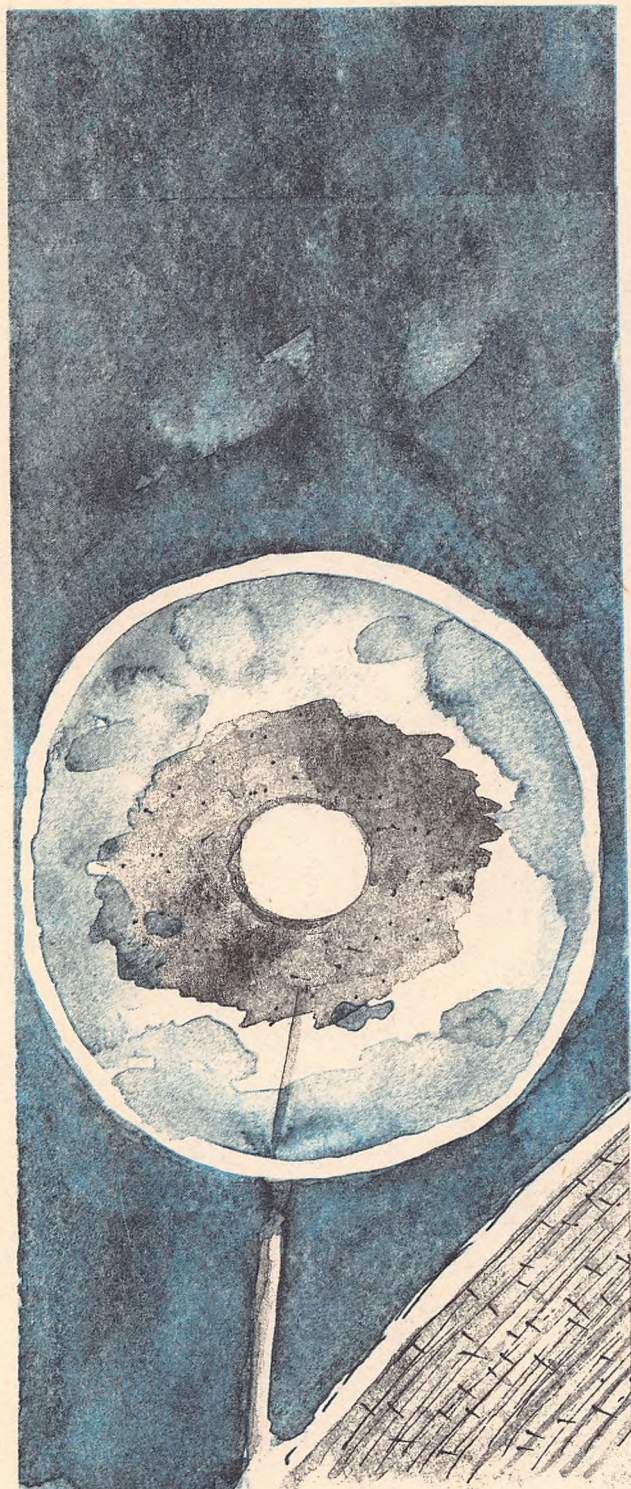
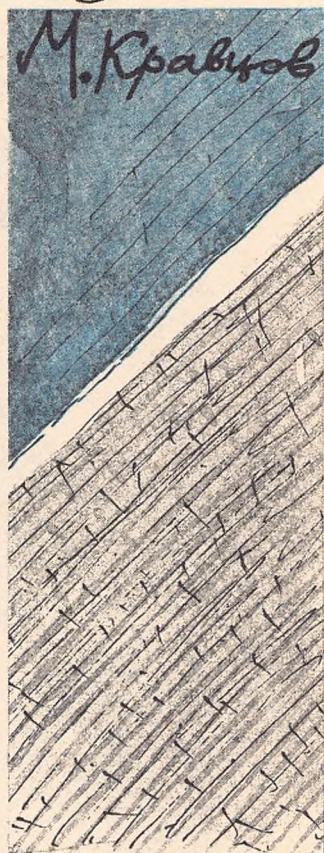
"Основа основ - знать, что имеется Находимый первым и Он находит все находимое..."

Литература



Еврейская
сказка

М. Кравцов



САД

художник Бишви
Башев

Предлагаю вниманию русскоязычного читателя перевод еврейской сказки, оригинал которой написан на арамейском языке. История возникновения этого перевода следующая. Как-то раз на одном из семинаров по литературе Востока зашел разговор о восточной сказке. В разговор включились знатоки индийской, персидской и арабской словесности, высказывались интересные суждения об особенностях сказки как поэтического жанра, упоминались названия литературных памятников, имена авторов, даты, географические названия. Будучи специалистом в области древнееврейской литературы, я не имел возможности участвовать в обсуждении и посетовал на то, что древнееврейская традиция не знала аналогов восточной сказке. Сидящий рядом со мной Владимир Львович Кац, ныне давно уже покойный, образованнейший филолог, эрудиции которого хватало на ведение любого профессионального разговора в области восточных литератур, в ответ на мои жалобы улыбнулся.

— Замечание ваше, молодой человек, не вполне верно, — сказал он. — Если вы захотите, то я дам вам одну книгу, в которой вы найдете еврейскую сказку. Презабавнейшая это сказка. И явное подражание какому-то персидскому или арабскому источнику. Так что в любое удобное для вас время прошу вас к себе, и я вам вручу этот фолиант. На время, конечно же, и не на бесконечное время.

Таким образом оригинал сказки оказался у меня в руках. Я прочитал его, был поражен и решил перевести сказку на русский язык. Это оказалось весьма сложным делом, и справился я с ним далеко не безукоризненно. Смысл удалось передать, однако интонационные и ритмические особенности оригинала оказались в русском переводе утеряны. Не везде удалось передать и богатый ассоциативный аппарат, присущий подлиннику, многочисленные реминисценции из еврейских священных текстов, намеки на эти тексты.

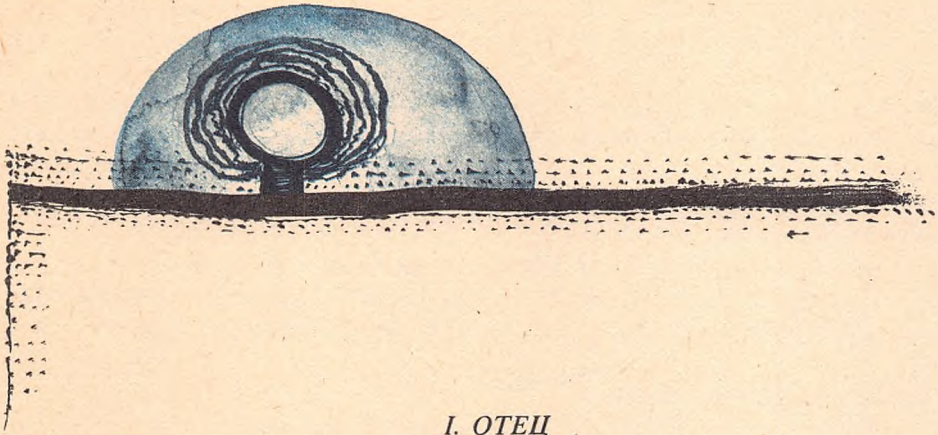
Текст подлинника, как я уже говорил, написан на арамейском языке. Цитаты же из еврейской священной литературы приведены в тексте на иврите. Эта особенность оригинала также осталась за пределами русского перевода.

Сама книга, попавшая мне в руки, представляет собой рукопись, написанную на пергаменте. Рукопись эта неполна: в конце книги не хватает нескольких листов. Точная датировка рукописи вызывает затруднение. По приблизительной оценке, текст был написан не раньше XVI века.

Мои попытки отыскать полный текст сказки (я обращался с запросами в несколько известнейших книгохранилищ, в том числе зарубежных, и к специалистам по еврейской филологии) ни к чему не привели. После смерти В.Л. Каца, последовавшей вскоре вслед за нашим разговором, рукопись, по договоренности с наследниками покойного, перешла в мою собственность.

Очевидно, на сегодняшний день я — единственный в цивилизованном мире обладатель оригинала этой сказки.

В.Л. Кац считал, что повествование в целом возникло не ранее XIII или даже XIV в. При работе над переводом у меня появились свои соображения, несколько отличные от мнения В.Л. Каца. Некоторые смысловые и лексические особенности текста наводят на мысль, что его основа сложилась значительно раньше, а именно — одновременно с завершением Вавилонского Талмуда. Доказательству этой гипотезы я собираюсь посвятить отдельную работу, в которой будет дан подробный филологический анализ текста.



I. ОТЕЦ

Жил в земле Израиля человек из сынов Леви по имени Ханания. Был он учен, и богат, и уважаем среди людей народа своего. Молодость свою он провел в Явне, где учился у мудрецов своего времени, и постиг тайны Мишны, и изучил науку толкования слов Учения. Любовь к Учению запала в его душу, и хотел он посвятить Учению жизнь свою, но обстоятельства вынудили его заняться делами этого мира. Случилось, что в один день умерли отец и мать его, и малолетние братья и сестры остались в родном городе без кормильца. Он вернулся в родной город и заменил братьям и сестрам отца и мать. Он занялся торговлей, и богатство его росло с каждым днем. Имя его было знаменито среди купцов Египта и торговцев Вавилона, он был известен торговым людям Греции, а караваны с его товарами спускались до далекой Индии. С людьми народа своего он был щедр и великодушен: кормил голодных и поддерживал бессильных, вступался за обиженного и был покровителем вдов и сирот. Братьев своих воспитал справедливыми и возбудил в их сердцах любовь к Учению. Сестер своих он одарил богатством и выдал замуж за великих людей своего народа. Все любили его, каждый искал знакомства с ним, зависть злых людей таяла и исчезала от лучей его щедрости и справедливости. Счастью его, казалось, не было границ. Однако он был несчастен. Ханна, жена его, к которой он был привязан всей силою души своей, была бесплодна. Он просил небеса о ребенке, но молитвы его оставались безответными. Он постился и увеличивал



свою благотворительность, он давал обеды и строил молитвенные дома — все было тщетно. Также и Ханна, жена его, проводила свои дни в молитвах и посте.

И случился день — а были уже на исходе десять лет его супружества с Ханной — шел он с торговым караваном из Тиверии в Лод, и были с ним еще двое товарищей, еврейских купцов, и ехали они поодаль от каравана, и беседовали об Учении. И шел рядом с ними погонщик ослов, араб.

И начал один из них, и прочел:

— После слов этих Было слово Вечного к Аврааму в видении...

Это про слова Учения... После того, как человек усилится в знании слов Учения, приходит к нему навстречу Святой Бог и благословляет его душу миром.

И продолжил другой, и прочел:

— Не бойся, Авраам, Я щит тебе. Плата тебе велика очень...

Всякий, кто занимается Учением в этом мире, — сам Святой Бог защита ему от сил зла преисподней, и он приобретает будущее свое и наследует все блага грядущего мира.

И продолжил Ханания и прочел:

— И сказал Авраам: "Господи вечный! Что дашь Ты мне — вот я бездетный хожу..."

И хотел он истолковать это, но не сдержался и заплакал.

И приступили к нему товарищи его, и просили его объяснить им смысл его слез. И рассказал он им о несчастье своем и о трудах своих, которые были не в силах победить несчастье. И заплакал он вновь и сказал:

— Учили меня учителя мои, что человек, который не удостоился сыновей в этом мире, не удостоится в мире грядущем войти в сокровенные покои Святого Бога.

И спросил тогда араб, который погонял ослов их:

— А что значит сказанное: "Таково будет семя твое"?

И ответил Ханания:

— Учили меня учителя мои, что увидел Авраам в своем гороскопе, что не будет у него детей, и вывел его Святой Бог в высшие пространства и показал ему тех, которые родятся от него.

И сказал погонщик:

— Смотри, здесь тайна святого Имени Бога, это ворота для молитвы, где обитают благословения.

И отвел он Хананию от его спутников, и открыл ему тайну Имени из тех слов Учения, и поклялся ему Ханания клятвою, что все сказанное между ними останется тайной до времени.

И сказал он Ханании:

— Ты вернешься в свой город, и жена твоя зачнет от тебя, и родит в срок, и будет ребенок твой утешением тебе в старости. Но вот условие тебе: когда сын твой начнет подрастать и назовет тебя отцом — не давай ему хлеба из квасного теста, и пусть всю его жизнь пищею ему будет пресный хлеб. Но знай, что в

тот день, когда сын твой поест хлеба из теста бродившего, заберу я сына твоего у тебя, и ты должен будешь отдать его мне.

И поклялся ему Ханания исполнить все слова его, и подошел, чтобы поклониться ему, но тот исчез с глаз его.

И упал Ханания на лицо свое, и плакал, и воссылал хвалу великому Богу. И подошли товарищи Ханании, и удивились чуду, которое видели глаза их, и поклонились великому Богу.

И случилось так, как сказал погонщик ослов: зачала Ханна, жена Ханании, и родила сына, и назвала имя его Иоханан. И возрастал ребенок, и был отнят от груди, и стал есть пищу взрослых. И отец его соблюдал слова, сказанные ему в пустыне, и удалил из дома все квасное, и запретил приносить в дом хлеб с рынка, а когда в доме пекли пресный хлеб, то сам приходил и смотрел за этим.

И случился день, играл мальчик со своими сверстниками, воспитанниками его отца, во дворе дома своего. И кидали они шар, кто дальше кинет его, и вот настала очередь Иоханана, и шар, который он бросил, ударился о дерево, отскочил и перелетел ограду, окружающую сад. И стало мальчику жалко шара, и залез он на ограду — и, хотя ему не позволяли выходить за пределы дома, прыгнул на улицу. И увидел он стоящего у ограды старца в нищенской одежде, и лицо этого человека понравилось мальчику. И мальчик подошел к старику, и спросил у него, не видел ли тот, куда укатился его шар. И старик открыл нищенскую суму свою, и достал оттуда шар, и протянул его мальчику, и тот взял этот шар, а когда брал его, почувствовал вдруг незнакомый запах, который так удивил его, что он спросил о нем у нищего.

— Это запах свежего печеного хлеба, — сказал старик.

— Разве это запах хлеба? — спросил мальчик. — В доме родителей моих хлеб так не пахнет.

— Это запах квасного хлеба, — сказал нищий, — а в доме родителей твоих едят пресный хлеб.

— А что такое квасной хлеб, — спросил мальчик, — и каковы его свойства?

— Квасной хлеб, — ответил старец, — приятен на вкус, просветляет зрение и дает силу разуму.

— Отец мой не сказал мне этого, когда запретил мне есть квасной хлеб, — сказал мальчик, — я хочу его попробовать. Дай мне его.

Нищий открыл свою торбу и достал оттуда кусок хлеба.

— Ешь, дитя, — сказал он, — но прежде подумай: может быть, не следует нарушать запрет отца твоего?

Но не внял мальчик словам его, и взял хлеб, и откусил от него.

И в тот момент, когда он проглотил первый кусок, раздался голос его отца:

— Остановись, сын мой, не разлучай меня с собою!

Ибо Ханания почувствовал беспокойство в этот час, и услышал крики детей, и выбежал из ворот, и увидел сына своего: стоял тот на улице и ел хлеб.

И сказал тогда старый нищий, обращаясь к Ханании:

— Не скорби, отец, что пришел час твоей разлуки с сыном твоим. Ибо то, что имеешь ты, не потеряется у тебя, и велика награда твоя у Святого Бога.

И плакал Ханания, и сетовал, и говорил он:

— Разве для того испытал я радость иметь сына на старости лет, чтобы бездетным уйти в могилу? Разве тот, кто даровал дар, вправе взять его обратно? И даже если есть за мною какая-то вина, разве не сказано:

И не погубит Бог душу

И ускоряет замыслы

Чтобы не оттолкнуть от Себя отвергнутого?

И отвечал старик нищий, и говорил:

— Никто в мире этом не является хозяином своего блага, ибо все принадлежит Богу. Разве не для могилы рождаются сыновья, и плоть человеческая не для червей ли земли? И разве не вправе Бог забрать то, что дал, — ибо нет ничего, что было бы вне Его власти, как сказано:

Тебе небеса и Тебе земля, Вселенную и полноту ее основал Ты.

И взял старик Иоханана и пошел. А Ханания разорвал одежды свои и вернулся в дом свой.

II. СТАРИК

Привел старик Иоханана в страну народа своего, воспитал его с детьми дома своего, и дал ему новое имя — Махмуд. И забыл Махмуд дом отца своего и язык родины своей, и стал считать старика отцом своим; а людей страны этой — братьями своими.

А был этот старик шейхом, сильным среди людей народа своего, и он взял Махмуду учителей, и те научили мальчика искусствам своего племени: языку поэзии и тайному смыслу орнамента, игре на свирели и арфе, искусству наездника, а также приемам владения мечом и луком.

И рос мальчик, и славился среди сверстников своих умом и ловкостью, и когда пришел день совершеннолетия его, старик призвал его к себе и обучил его языку тайной премудрости Востока.

И пришел день, и собрался старик в дорогу — а он часто покидал дом свой, — и взял он с собою Махмуда. И отправились они с караваном купцов, который шел с товарами в Персию. Шли они через города и страны и делали торговлю свою: покупали в одном городе, продавали с выгодой в другом и приобретали новые товары, а также рабов и верблюдов.

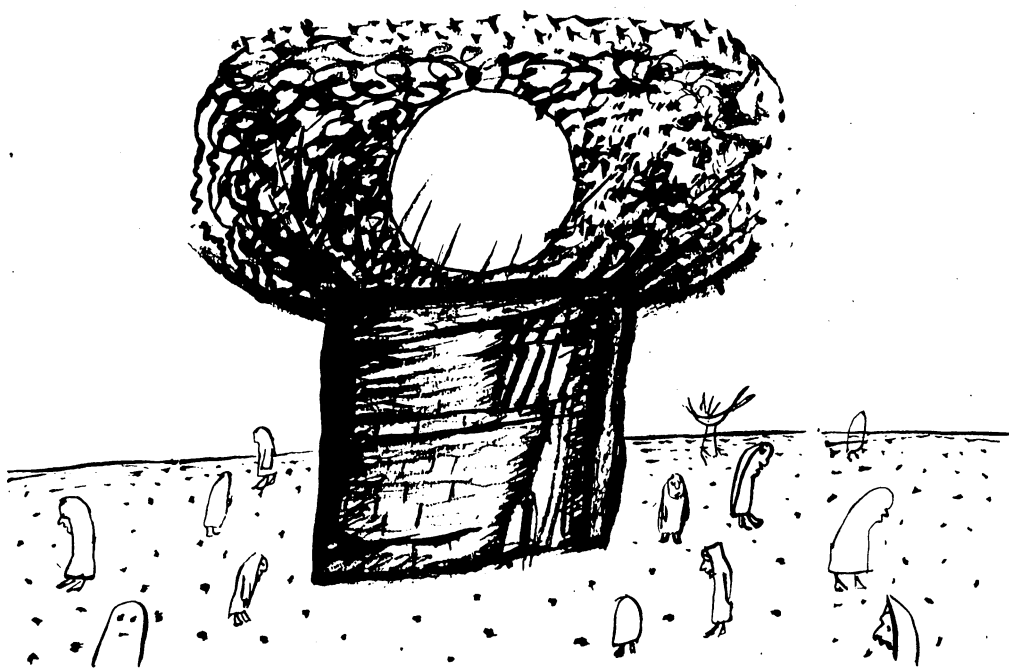
И зашли они на обратном пути из Персии в город один в земле Вавилонской. Был этот город беден, и не захотели купцы оставаться в нем дольше, чем на день. И вышел Махмуд в город, чтобы осмотреть его, увидеть жителей и послушать речь их. И увидел он, что город мрачен и тих, и не слышно голосов людей, и даже петухи не кричат и не лают псы, а люди ходят по улицам, как тени. И все они одеты в темные одежды и одинаково подпоясаны, и трудно среди них отличить мужчину от женщины. И показалось это унижительным Махмуду, и спросил он об этом у спутника своего, и купец, его спутник, ответил, что не знает тому причин и что город этот был таким всегда, сколько раз ни проходил он мимо него с товарищами, а от старых купцов он слышал, что город был таким и в древности.

Одолело Махмуда любопытство, и он решил расспросить об удивительном этом деле у местных жителей, и подошел он к ним с расспросами, но люди не

отвечали ему, а уходили прочь, лишь испуганно взглянув на него. И тогда стал ходить Махмуд по городу и вглядываться в лица людей, и убедился, что все они глухи и не владеют речью. Увидел он на площади старуху, и подошел к ней, и заглянул в лицо ей, и вдруг увидел, что старуха улыбается ему. И обратился к ней Махмуд с вопросами своими, но она покачала головой и сказала:

— Не говори мне ничего, сын мой, ибо я глуха от рождения. Но я поняла и знаю, о чем ты хочешь спросить меня. Послушай меня, я отвечу тебе.

Этот город — старый, как мир, и в свое время он был богат и многолюден и был прославлен во всей вселенной. И случилось в древние времена: собрались в городе этом люди со всего света и решили посадить здесь сад, великолепием своим соперничающий с тем садом, который насадил Бог в Эдеме, чтобы Ангелы небесные слетели сюда и оставили свои чертоги на небе. Посадили люди деревья, разбили виноградники и рощи, и подвели воду с четырех сторон света, и соорудили ограду с воротами из бронзы и золота. И был этот сад столь прекрасен, что небесные жители спускались в него и покидали ради него работу свою, для которой были созданы. И забывали они обо всем, и уподоблялись людям. И небеса потемнели, и мир стал рушиться. Тогда спустился Святой Бог в сад, чтобы посмотреть на него, и увидел запустение мира своего ради сада этого. И разгневался Святой Бог, и проклял народ этот и сад его. И сделал Он сад этот местом заточения Ангелов, которые бросили небеса для этого сада. И



запер Он сад, и закрыл туда вход людям, и лишь маленькую дверь оставил для тех, кто захочет проникнуть в сад, чтобы снять с него заклятие. Много смельчаков и героев приходило сюда, и проникали они вглубь сада — а войти туда можно лишь в одиночку, — и возвращались они оттуда подобные теням, лишенные речи и слуха. Оставались они в городе этом, и селились в нем, и брали себе жен, и дети, родившиеся от них, — глухи и немые. И вот теперь все люди этого города такие, какие они есть, и лишь мне Бог дал способность речи, но говорить мне здесь не с кем. И давно уж не приходил смельчак, чтобы войти в сад этот, и путь к нему зарос терновником, и некому снять проклятие и избавить город от несчастья его. Ибо известно, что в тот день, когда спадет заклятие, люди города преобразятся и сделаются такими, как и все люди мира.

И услышал Махмуд эти речи, и загорелось в нем желание проникнуть в сад. Пришел он к спутникам своим и рассказал им о желании своем, и они отговаривали его, и называли неразумным, и грозили, что не станут его дожидаться. Подошел Махмуд к названому отцу своему и попросил у него разрешения войти в сад, но старик не стал слушать его и прогнал его от себя.

И ушел Махмуд от воспитателя своего, и пришел на площадь города, чтобы найти старуху, которая рассказала ему о саде, и спросить ее о дороге в сад этот. Но старуха исчезла, и не мог он ее нигде найти. Побродил он по городу, вышел из него и двинулся в сторону большой горы, которую увидел на востоке.

И шел Махмуд к горе этой, и убедился, что не гора это, а могучие стены, поднимающиеся под облака. Проложил он себе дорогу ножом через густые заросли кустарника, подошел к стене и увидел, что стена глуха, даже не видно щелей между кирпичами, из которых она сложена.

Пробрался он к стене в другом месте и в третьем, и делал так несколько раз, и каждый раз видел, что входа в стене нет. И он отчаялся, и сел усталый возле стены, и заснул.

И привиделся ему во сне старик, лицо которого было скрыто, и старик протянул руки свои к нему и сказал: "Сын мой, вернись туда, где ты первый раз подошел к стене, постучи в стену ножом шесть раз и скажи: Иоханан, сын Ханании и Ханны, пришел сюда, чтобы забрать свое. Стена откроется, и входи без боязни".

Проснулся Махмуд, и вспомнил свой сон, и вернулся на старое место, и сделал так, как велел ему старец во сне. И открылась дверь в стене, и Махмуд вошел в эту дверь, и сделал несколько шагов, и дверь за ним закрылась с шумом. И прошел Махмуд в полной темноте еще три шага, и вдруг перед глазами его забрезжил свет, и послышались звуки тихой музыки. Очутился Махмуд в высокой зале. Стены ее светились перламутровым светом, и музыка исходила из стен этих. И были окна овальные в стенах залы этой, и, вглядываясь в окна эти, увидел Махмуд, что находится он в каменном здании, расположенном посреди сада, а сад велик и прекрасен, и нет ничего прекраснее его на свете. И оглянулся Махмуд назад, и захотел увидеть вход, через который проник он в залу эту, но не было там ни залы, ни входа, а лишь одно из окон, через которое в залу свешивались ветви, полные плодов и листьев. И подивился этому Махмуд, и подошел он к выходу в сад, к высокой двустворчатой двери, каждая из половин которой была прозрачной. И только взялся он за ручку

двери этой, как раздался гром, а ручка двери раскалилась вдруг докрасна, и отдернул Махмуд руку свою. И появилась на одной из дверных створок огненная надпись, начертанная тайным письмом книг Востока, и было написано там:

”Человек, ты не войдешь в сад, пока не смоешь с себя прах земной своей жизни”.

И огляделся Махмуд, и увидел рядом другую дверь, и толкнул ее, и вошел в комнату, подобную той, которая бывает в преддверии персидских бань. И снял Махмуд одежду свою, и вошел в самую баню, и увидел он там три бассейна, один из них был выложен серебром, другой — золотом, а дно третьего было покрыто плитами из изумруда. И вошел он в серебряную купальню, и убедился, что вода в ней холодна, как лед. И попробовал он войти в золотую купальню, и увидел, что воды ее — кипяток. Вошел в изумрудную купальню и вымылся в ней, а вода в ней была не холодна и не горяча. И вышел он из воды, и уже хотел вернуться к одежде своей и войти в сад, но вдруг увидел еще одну дверь, которую не замечал раньше, и захотелось ему узнать, что находится за этой дверью. Подошел он и открыл ее, и не успел еще заглянуть за нее, как какая-то сила подтолкнула его, и он очутился за дверью, и дверь захлопнулась у него за спиной.

III. ПРЕСТОЛ

Поднялся Махмуд и увидел, что стоит он посреди песчаной пустыни, вокруг него лишь пески, а сад исчез, как не было его.

И пошел Махмуд по пустыне, не ведая куда. Солнце жгло его голое тело, а песок жалил босые ноги его. И утомился он, и язык его распух от жажды, а пустыня вокруг него не менялась, и не было видно конца и края ее. И спустилась ночь, и настал холод, и зарылся Махмуд в теплый песок, чтобы согреться. И приходили звери пустыни, и стояли над ним, и выли всю ночь, и не мог он дышать от страха, ибо не было у него оружия, чтобы защитить себя от этих зверей.

Прошла ночь, и взошло солнце, и захотел Махмуд продолжить путь свой. И увидел он кровь на песке и по оставленным на песке следам понял, что рядом с местом, где ночевал он, дрались лев и дракон пустыни. И возблагодарил он Бога за свое спасение и сказал так:

Тот, кто надеется на Всевышнего,
Того Всесильный укрывает крылом своим.
Говорю я Вечному: Ты защита моя, укрепление мое,
На Бога моего полагаюсь я!

Пошел он дальше, и увидел всадников, скачущих ему навстречу. И всадники тоже заметили его, и было видно, как они говорят о нем между собою и указывают на него пальцем.

Пришпорили всадники коней, и один из них, в белых одеждах, подскакал к нему первым и, остановив коня, закричал громко:

— Мое!

Слез он с коня, и связал руки Махмуду, и привязал конец веревки к своему седлу. И подъехали другие всадники, и все они весело переговаривались между собой. И вскочил всадник в белых одеждах в седло, развернул коня, и поскакали они, а Махмуд бежал за конем, и душа его готова была вырваться из тела от усталости. И не выдержал он этого бега, и упал, и поволочился по песку вслед за конем, но всадник заметил это и остановил коня. Спешился он и напоил Махмуда напитком из фляги своей, и после этого Махмуд бежал за конем, не чувствуя усталости.

Въехали всадники в город, и проехали по улицам и площадям его, и остановились у ворот большого дома. А хозяином того дома был человек в белых одеждах. И он отвязал Махмуда от седла, и отдал в руки слуг своих, а сам пошел пьянствовать со своими друзьями. И привели слуги Махмуда в баню, и вымыли его там, и дали ему лиловую одежду раба, и напоили его, и накормили.

И стал Махмуд рабом, а его господином был судья города этого, имя же города — Кемот. И все люди этого города — великие волшебники и колдуны, а хозяин Махмуда — самый главный из них. И знали эти люди тайны минералов и трав, и предсказывали судьбу по звездам, и умели вызывать духов земли, и те открывали им подземные богатства.

И жил Махмуд в городе этом, и заставляли его делать черную и тяжелую работу, и кормили его скудно, и спал он в хлеву на сырой соломе. И прошло три дня, и освободили Махмуда от черной работы, дали ему работу более легкую, требующую уже не только усилий, но и ловкости. И выполнял он работу эту больше месяца, и достиг в ней совершенства, и никто лучше его не мог делать эту работу. И одели его в хорошие одежды, и привели пред лицо господина его — а прошло уже три месяца, как попал Махмуд в дом этот, — и поставил Махмуда господин его по правую руку свою и отдал ему в подчинение всех рабов и всю челядь свою.

И стал Махмуд управлять домом господина своего, и следил за исполнением всякой работы в доме, и ничего в доме не делалось без ведома его.

И прошло около девяти месяцев, как пребывал Махмуд в том доме, и вышел он однажды в город по делам господина своего. И пришел он на городской рынок, и ходил между лавками купцов, и покупал товары для господина своего. И слуги, которые были с ним, брали эти товары и несли за ним. Совершил он все покупки свои и отправился назад, в дом господина своего. Шел он по улицам города и вдруг услышал звуки, которые поразили его слух.

Услышал он голос женщины, которая пела, и звуки арфы сопровождали песню ее. Не разобрал он слов песни, и оставил слуг, и подошел к дому, откуда раздавались эти звуки. А пение было прекрасным, и были в нем сладость и горечь, и тоска о возлюбленном. И пела женщина:

На ложе моем я ночами искала того,
Кто любим душою моей.
Искала его, не нашла.
Я вставала, бродила по городу,
На улицах и площадях искала того,
Кто любим душою моей.
Искала его, но не нашла...

И тут пение прекратилось, и умолкла арфа, и раздался женский голос, который произнес:

— Довольно слез, уже близок миг встречи с возлюбленным. И вновь запела женщина:

Возлюбленный мой лани подобен,
сыну газели подобен он.

Вот он стоит под стенами моими,

В окна глядит он,

Смотрит в просветы в стенах.

И душа Махмуда взволновалась от песни этой и от этих слов, и захотел он увидеть женщину, которая пела. Он схватился за выступ на оgrade, которой был обнесен дом, подтянулся на руках, и попытался приблизить лицо свое к окну дома. Но в это мгновение загремел засов, и заскрипели петли, и открылись ворота дома. Вышли из дома люди и увидели Махмуда на оgrade дома. Схватили его, разорвали на нем одежду, и били его, и называли грабителем, который хотел проникнуть в дом госпожи их.

И подбежали слуги Махмуда, ожидавшие его поодаль, и заступились за Махмуда. Но одолели люди, которые вышли из дома, и люди Махмуда разбежались в разные стороны, побросали товары свои, а люди, вышедшие из дома, взяли Махмуда и ввели его в дом.

И встретил их человек, и взял он Махмуда из рук их, и поклонился ему, и назвал Махмуда господином своим, и ввел его в покои дома, и омыл раны его, и умастил его благовониями, и одел его в прекрасные одежды, и сказал, что госпожа ждет Махмуда в покоях своих.

И привел он Махмуда в большую залу, украшенную светильниками и коврами, и увидел Махмуд женщину, восседавшую на троне — а лицо женщины было закрыто, — и поклонился Махмуд женщине той. И сказала женщина:

— Встань, и ободрись, и будь мужествен, ибо кончилось время унижения твоего.

И взяла женщина арфу, и стала играть на ней, и запела:

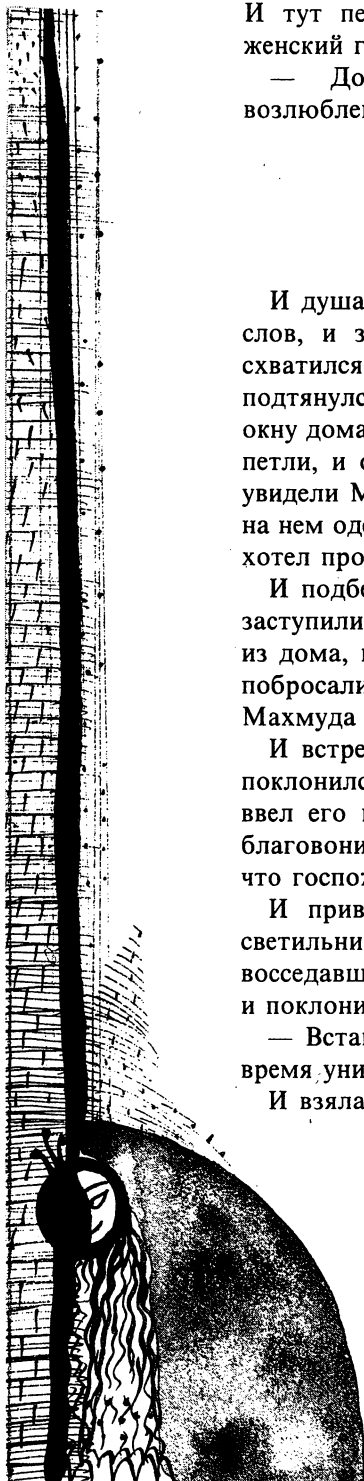
— Ибо осень прошла,

И дожди миновали,

Распустились цветы на земле,

И покрылись листьями ветви,

Голос голубя слышен в земле нашей...



И сказала женщина:

— Я избавлю тебя от рабства твоего и спасу тебя от господина твоего, ибо тебя избрала душа моя, и определили тебе небеса быть моим возлюбленным. Иди в дом господина своего и скажи ему, что царица земли Ган, повелительница духов огня, воды и воздуха, велит ему отпустить тебя к ней, и что она ждет тебя в пустыне, на расстоянии трех дней пути.

И запела женщина:

Иди, возлюбленный мой,
Выйдем в поле, заночуем за городом,
Проснемся у виноградника,
Увидим — расцвел ли виноград,
Открылась ли завязь,
Распустились ли цветы граната?
Там открою я тебе любовь мою...

И вышел Махмуд от женщины в великом смущении, и побоялся идти к хозяину своему, и бродил он по городу, и не мог найти себе убежища. А выйти из города было нельзя, ибо город этот был обнесен стенами, и никто не мог ни войти туда, ни выйти оттуда, кроме как только с разрешения судьи города, хозяина Махмуда.

И схватили Махмуда стражники, и привели его к господину его, и тот стал укорять его в том, что он хотел убежать от господина своего.

И рассказал Махмуд господину своему обо всем, что произошло, и передал ему слова царицы земли Ган.

Разгневался хозяин Махмуда и сказал:

— Я не знаю царицы земли Ган и не ведаю, как она вошла в город этот, ибо никто не входит в город помимо моей воли.

И послал он слуг своих, и те побежали и пытались отыскать тот дом, о котором говорил Махмуд, но не нашли.

И воспылал гнев хозяина на Махмуда. И сорвали с Махмуда одежды его, и заковали его в цепи, и бросили в сырой подвал.

И было ночью, когда Махмуд лежал на подстилке своей, и плакал, и жаловался на судьбу свою, — стена подвала раскрылась, и вошли люди с факелами. И они взяли Махмуда и увели его с собой, и сняли с него цепи, и омыли его, и одели в чистые одежды, и ввели в ту самую залу, в которую он входил днем. И он увидел ту самую женщину, и она сказала:

— Крепись и мужайся, и ты удостоишься возлюбленной своей и обретешь свое счастье.

И он оставался с ней всю ночь, и она кормила его роскошными яствами и пила его сладкими винами, а курильницы залы источали аромат. Утром же она отослала его от себя и велела сказать хозяину те же слова, какие приказывала сказать вчера.

И вышел он в город, и увидел, что люди города в страшном унынии, и узнал из их слов, что за ночь иссякла вся вода в городе, и не стало людям, что пить.

И схватили Махмуда стражники, и привели его пред лицо господина его. И сидел господин Махмуда на возвышении в одеждах судьи, а рядом с ним были

мудрецы города. Смотрели они гадательные книги, чтобы узнать, почему их город постигло несчастье. И увидели они в книгах своих, что вода в городе иссякла из-за Махмуда.

И привели Махмуда, и сказал Махмуд все те слова, которые велела сказать царица земли Ган.

И поднялся судья с места своего, и засмеялся, и сказал:

— Если несчастье это произошло из-за раба моего, то есть еще средство помочь нашему горю.

И призвал духов земли, и открыли они подземные воды, и напоили город.

И приказал судья, и сорвали с Махмуда одежду и бросили в подземную темницу, и приковали цепью к стене.

Ночью же, когда Махмуд плакал и сетовал на судьбу свою, стены раскрылись, и вошли люди, и сняли с Махмуда оковы, и одели в великолепные одежды, и ввели его в покои царицы земли Ган.

И царица укрепляла сердце его и говорила ему любовные речи, и пела любовные песни, и играла для него на арфе.

И прошла ночь, и вышел он от царицы утешенный, и пошел по городу, и услышал, что люди города плачут и стонут, и голоса их поднимаются до небес.

И шел Махмуд по городу, и никто не останавливал его, и узнал он, что ночью люди города были поражены язвами и нарывами на коже.

И подошел Махмуд к судилищу городскому, и увидел судью и мудрецов города, которые изучали гадательные книги и не могли сидеть на месте своем из-за жжения и зуда.

И увидели мудрецы города в книгах, что из-за Махмуда поражены люди города язвами. И вызвали они духов земли, и те принесли травы и драгоценные камни, и сделали мудрецы снадобье, и помазали свои раны и раны жителей города, и исцелились.

И велел судья людям своим, чтобы те схватили Махмуда и сорвали с него одежды, и бросили его в яму, где содержались приговоренные к смерти.

Ночью, когда Махмуд оплакивал жизнь свою и сетовал на судьбу, сверху раздался звон, заблестели огни, и спустилась к Махмуду золотая ладья, освещенная факелом. И сел Махмуд в ладью, и поднялась ладья с Махмудом из ямы, и стоявшие возле ямы люди взяли Махмуда, и ввели его в дом, и умыли, и одели в превосходные одежды, и привели пред лицо царицы земли Ган. И царица посадила Махмуда рядом с собой, и утешала его, и укрепляла надеждой на скорое соединение с ней в любви, и пела ему песни страсти.

И уснул Махмуд возле царицы, и увидел сон: вот стоит он под высокими сводами, и томим он сильною жадью, и жажда его мучительна. А невдалеке от него кубок с вином, изукрашенный, из золота и серебра и драгоценных камней. И он протягивает руку свою к этому кубку, и вдруг видит, что перед ним два кубка — один из серебра, а другой покрыт золотом. И слышит он голос:

— Выбери один из них: в одном — жизнь, а в другом — яд. Выбери же жизнь!

И он потянулся к золотому кубку, и оттуда выползла змея и обвилась вокруг руки его...

И проснулся Махмуд, и было уже утро, и сказала ему царица:
— Сегодня тебя выпустят из города этого, и выйдешь ты с почетом большим и дарами. Я же буду ждать тебя в пустыне, и соединюсь в любви великой с тобой. А если встретится тебе опасность — вот перстень мой: брось его перед собою, и скроешься от врагов своих.

И сняла царица перстень с левой руки своей и отдала Махмуду, и вышел Махмуд от нее радостный.

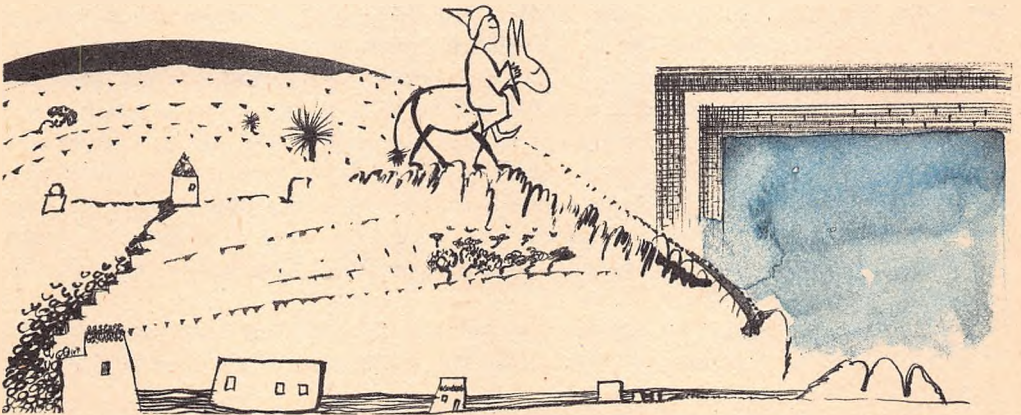
Шел он по городу и видел вокруг себя страшный переполох, и шум, и смятение людей. И узнал он, что ночью пришел ураган из пустыни и сорвал крыши с домов, и сотрясалась почва, и рухнули стены, и многие в городе остались без крова.

И подошел Махмуд к судилищу, и вышел навстречу ему судья, и приветствовал его, и оказал ему почет, и посадил его рядом с собою.

И пришли мудрецы города, и принесли книги свои и разложили звездные карты, и увидели, что ураган и землетрясение произошли из-за Махмуда. И вызвали они духов земли, но духи земли не слушали их, и возмутились против них, и отказывались подчиняться их приказам.

И разорвал судья одежды свои, и велел привести коня и принести золотую сбрую, и драгоценное оружие, и пять смен одежды. И отдал судья все это Махмуду, и приказал ему как можно быстрее покинуть город Кемот, и дал ему в сопровождение всадников из числа лучших людей города.

И задумал судья в сердце своем коварство, и дал тайный приказ людям, которых посылал с Махмудом, чтобы они убили Махмуда, когда удалятся от города.



И почувствовал Махмуд недоброе, и сказал он:

— Нет нужды мне в людях, чтобы они сопровождали меня, в одиночестве выйду я в путь свой. Не страшит меня путь мой, ведь сказано у поэта:

Идущий в чистоте сердца,
Пойдет в безопасности,
А искривляющий дороги свои —
Сокрушится.

И отвечал судья, и сказал:

— Следует остерегаться пути в одиночку, и есть в дороге опасность от разбойников, как сказал поэт:

И они для кровопролития
Сделали засаду,
Спрятались,
Чтобы насытить свои души.

И отвечал Махмуд и сказал:

— Разве человек опора в день страха, и разве не надежда на Бога спасает, как сказано:

Нет царю спасения во множестве войска,
Сильный не защитится большою силой своей.
Напрасны кони для победы,
И вотще сила воинов.

И выехал Махмуд один из города, а всадники поехали за ним в отдалении, чтобы убить его.

И пришпорил Махмуд коня, и вырвался вперед, а всадники скакали за ним и пытались догнать его.

И подъехал Махмуд к реке, а течение реки было быстрым, и преследователи уже догоняли Махмуда.

И понял Махмуд, что не уйти ему от погони, и вынул перстень царицы и бросил его перед собой.

И открылась пропасть вверх по течению реки, и обнажилось перед Махмудом дно, и он стегнул коня и проехал через реку посуху.

И пришпорили преследователи коней своих, и въехали вслед за Махмудом в реку, и бездна закрылась, и воды реки смыли преследователей Махмуда.

И оглянулся Махмуд, и увидел, что погони за ним уже нет, и возблагодарил Бога за спасение, и сказал:

Лук сильных трескается,
А слабые опоясываются силой.
Сытые идут в рабство,
А голодные насыщаются.
Всесильный Бог умерщвляет и живит,
Спускает в преисподнюю и поднимает,
Возносит из праха бедного,
С князьями сажает его,
Отдает ему в наследие трон их.

Тут встретили Махмуда посланники царицы, поклонились ему, посадили его на колесницу, и помчали к тому месту, где ждала его царица земли Ган.

И подъехали они к большой горе, а гора вся в огне и блеске, и дворец на вершине ее. И вид этого дворца, как угли горящие, и стены его, как языки пламени, молнии и сияние исходят от них. И купол дворца как бы царит над стенами.

Ввели Махмуда внутрь дворца и оставили его одного, и поднялся он по лестнице к покоям царицы.

И отворились двери, и вошел он в просторный зал, а посреди зала высокий трон, а на троне царица. Трон весь из сапфира и сияет белизною, и одежды царицы голубые, как небо, а лицо царицы открыто.

Устрашен был Махмуд великолепием этого зрелища, помутился взор его от красоты лица царицы, и упал он на лицо свое.

И сказала ему царица:

— Я та, что предназначена тебе небом, и поэтому вывела я тебя из рабства твоего и приблизила к себе, чтобы соединиться с тобою. И я хочу заключить с тобою союз вечной любви и обменяться клятвами верности.

Встала царица с престола своего, и подняла Махмуда, и усадила его возле себя, и ласкала его, и клялась в вечной любви к нему, и обещала не изменять никогда любви своей.

Смутился дух Махмуда, и трепетало сердце его от страха и страсти, и он покаялся царице быть покорным воле ее и сохранить ей верность свою.

Услышала царица клятву Махмуда, встала с престола своего, и увенчала драгоценной короной голову Махмуда, и надела запястье золотое на левую руку его. И вручила она Махмуду ключи от всех покоев своих, и сказала ему: — Ты будешь управлять моим домом и входить во все помыслы моего дворца. Одного лишь прошу я у тебя: не входи никогда в дверь, которая открывается вот этим ключом.

Царица протянула Махмуду ключ, и был ключ золотым, и бородавка его была в виде головы быка, а рукоятка — в виде бычьих рогов.

Опоясался Махмуд пурпурным поясом и подвесил ключи на пояс этот, и пошел по двору, чтобы осмотреть его, а царица удалилась в опочивальню свою и велела Махмуду прийти к ней ночью.

И прошелся Махмуд по семи залам дворца, и осмотрел все сокровищницы его, и погреба его, и верхние тайные комнаты его. И восхитился Махмуд великолепием дворца этого, и закружилась голова его, и возрадовалось сердце его от виденного им.

И настала ночь, и отправился Махмуд в глубину дворца в опочивальню царицы, и, проходя тронный зал, увидел вдруг за тронном, слева, маленькую дверь, обитую золотом.

И захотел Махмуд узнать, что находится за этой дверью, и свернул он с пути своего, и подошел к двери, и попытался открыть ее.

Но ни один из ключей не подходил к двери, и остался последний ключ, золотой, сделанный в виде быка. И вспомнил Махмуд просьбу царицы, и хотел уйти от этой двери, но вдруг услышал чудесную музыку, которая доносилась из-за нее.

И разыгралось его любопытство, и решил он в сердце своем, что царица не рассердится на него, если он мельком заглянет за запретную дверь. И достал он ключ, и вновь вспомнил слова царицы, и устыдился, и спрятал ключ этот, и повернулся, чтобы уйти. Но вновь зазвучала из-за двери музыка, и звучала она теперь отчетливо, и показалась Махмуду знакомой.

И напонила музыка эта Махмуду звуки арфы, которые слышал он во дни рабства своего у дома царицы, и закралось подозрение в сердце Махмуда, и зашевелилась ревность в его душе. И достал он ключ, и открыл эту дверь.

И дверь медленно отворилась, и Махмуд услышал пение, и пела женщина, и голос ее сопровождала арфа. И услышал он:

Пока царица в опочивальне своей,
Нард мой издал запах свой.
Пучок фимиама возлюбленный мой,
На груди моей уснет он...

И увидел Махмуд за дверью полог, скрывающий внутренность комнаты. И вошел Махмуд в комнату, и отодвинул полог, и увидел широкое ложе, на котором возлежала женщина. И женщина взглянула на Махмуда, и прервала песню свою, и отложила арфу, и сказала:

Приди ко мне, возлюбленный мой, ибо тебя жаждет моя душа.

Не смотри на меня, что черна я,
Что опалило солнце меня.
Сыновья матери моей
Распалились на меня,
Поставили стеречь виноградник,
Виноградник мой не уберегла я...

Взглянул на нее Махмуд и увидел, что лицо ее подобно лицу царицы, только смуглее она, и волосы ее темней.

И смутился он духом своим, и сказал:

— Поклялся быть верным я царице, той, которая спасла меня от рук врагов, из рабства освободила меня. И еще сказано ведь:

Мед текущий — уста чужой,
И гортань ее, как масло, льстива,
Но горек, как полынь, плод ее,

Остры деянья ее, как двуострый меч.

И отвечала женщина и сказала:

— Горе мне, ты не узнал меня. Разве не мой голос ты слышал в дни рабства твоего? Отвергаешь ты любовь истинную, и любовью купленной довольствуешься. Ложь свила гнездо в сердце твоём, и истины чуждаешься ты. Назовешь чужой возлюбленную свою, а обманщицу называешь своею женой.

И взяла женщина арфу и запела:

Возлюбленный мой
Протянул руку к замку двери моей,
И внутренности мои
Взволновались во мне.
Встала я,
Чтобы открыть возлюбленному моему,
И руки мои сочились бальзамом,
И с пальцев моих
Капал душистый сок
На ручку замка.
Открыла я возлюбленному моему,
А возлюбленный мой
Повернулся и ушел.
Душа моя изошла от слов его.
Искала я его — и не нашла,
Звала его — и не отвечал мне...

Помутился ум у Махмуда от слов ее, и показалось ему, что она и есть возлюбленная его, царица его. Сел он к ней на ложе ее и взял чашу с вином из ее рук. И отхлебнул из чаши той, и увидел, что это воистину возлюбленная его, та, что привела его во дворец этот.

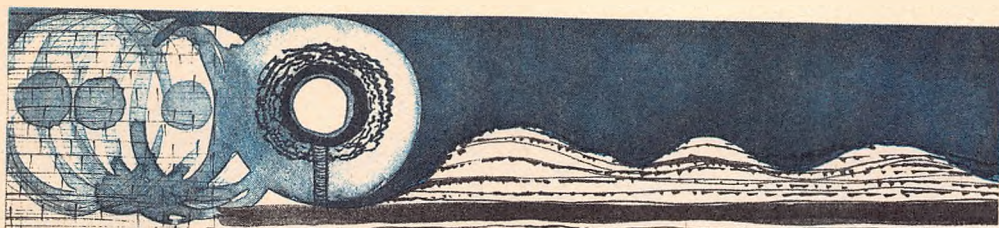
И потянулся он к ней, и обнял ее, и вдохнул запах ее благовоний.

И закружилась голова его, и дух отлетел от него, и он потерял сознание...

Очнулся он и увидел, что лежит посреди персидской бани, и три бассейна перед ним — золотой, серебряный и изумрудный. И понял он, что все, случившееся с ним в пустыне, в городе и во дворце, — было сновидением. И вышел он в прихожую, чтобы одеться. И увидел, что одежды его исчезли, а вместо них на лавке лежат одеяния странника. И посох стоял рядом с ними, и лежал меч в драгоценных ножнах.

Оделся он, и препоясаясь мечом, и взял посох, и вошел в залу, ведущую в сад. И подошел он к двери, чтобы выйти в сад, и хотел открыть, ее, и уже взялся за ручку — но вспомнил вдруг возлюбленную свою, которую видел во сне.

И стало ему жаль разлучаться с ней, и захотелось ему снова увидеть ее, и вернулся он в баню, и подошел к маленькой двери в стене, и открыл ее. И неведомая сила подтолкнула его, как в первый раз, и он упал за дверь на лицо свое...



IV. БАШНЯ

И поднялся Махмуд на ноги свои, и увидел, что стоит он, как и в прошлый раз, посреди пустыни. И пошел он по пустыне, и шел до вечера.

И спустилась ночь, а Махмуд продолжал путь свой, не видя места, где можно преклонить голову свою. И шел всю ночь.

И увидел он вдали сияние и направился в сторону этого сияния. И шел всю ночь, и не мог прийти к источнику света, который светил ровно, не удаляясь и не приближаясь.

И настало утро, и увидел Махмуд перед собой развалины дворца в пустыне: стены дворца были занесены песком, и змеи выползали на камни руин, чтобы согреться на солнце.

И вошел Махмуд в развалины, чтобы найти тень и переждать там время жары. И прилег он под стенами двора, и услышал рядом с собою голос, который произнес:

— Горе мне, что покинул меня возлюбленный мой, и жилище мое в руинах.

И встал Махмуд, чтобы увидеть, кому принадлежит этот голос, и обошел развалины, но не нашел никого. И возвратился он на старое место свое и прилег, и сморил его сон, и он уснул.

И проснулся, когда кто-то толкнул его и сказал:

— Встань, оглядись!

И открыл Махмуд глаза свои, и увидел, что лежит он на ложе в большой и светлой комнате, и свежий ветер колеблет занавеси на окнах, и звучит где-то тихая музыка, и курильницы в углах комнаты источают аромат.





И встал Махмуд на ноги свои, и осмотрел комнату, и не нашел в ней живой души.

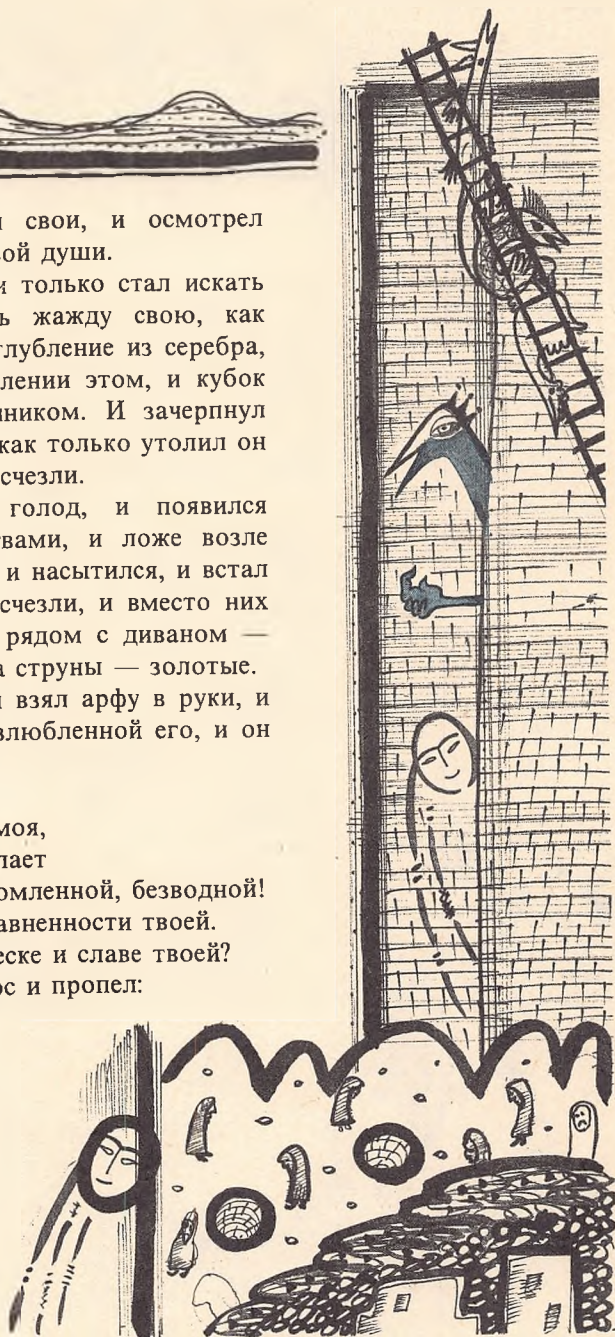
И почувствовал он жажду, и только стал искать глазами воду, чтобы утолить жажду свою, как посреди комнаты появилось углубление из серебра, и забил родник воды в углублении этом, и кубок золотой стоял рядом с источником. И зачерпнул Махмуд воды кубком этим, и как только утолил он жажду свою, кубок и родник исчезли.

И почувствовал Махмуд голод, и появился посреди комнаты стол с яствами, и ложе возле стола, и возлег Махмуд, и ел, и насытился, и встал из-за стола. И стол и ложе исчезли, и вместо них появился маленький диван, а рядом с диваном — арфа, и лук арфы из серебра, а струны — золотые. И возлег Махмуд на диван, и взял арфу в руки, и загорелась в нем тоска по возлюбленной его, и он стал играть на арфе и петь.

И запел он:

Жаждет тебя душа моя,
И тело мое тебя желает
В земле пустой, истомленной, безводной!
Видел я тебя в несравненности твоей.
Увижу ль тебя в блеске и славе твоей?

И отвечал ему женский голос и пропел:



Возвестите мне о том, кого любит душа моя.
Где бродит он, где возлег он в зной полдневный?
Зачем я, как скиталица,
Брожу вслед за ним по степи?

И встал Махмуд с места своего, и пошел по ту сторону, откуда раздавался голос, и подошел к одной из стен, и коснулся ее рукой.

И почувствовал он, что не стена это, а полог, пересекающий комнату. И отодвинул он полог этот, и увидел женщину, возлежащую на ложе, и арфа в руке у женщины, а вся женщина укутана покрывалом.

И упал он к ногам женщины и поцеловал край одежды ее. И сказала ему женщина:

— Встань, о несчастный, и отойди от меня. Ибо слаб ты духом, и нет силы в тебе, чтобы увидеть истинный облик мой. Не прикасайся ко мне, ибо разрушишь ты свое счастье. Ибо сказано:

Показываюсь тем,
Кто не спрашивает обо мне,
Постигаюсь теми,
Кто не ищет меня.
Вот я! Вот я! — говорю тем,
Кто не зовет меня по имени моему.

И отвечал Махмуд и сказал:

— Душа моя истомилась в разлуке с тобой. Открой мне лицо свое и будь ласкова со мной. Ибо нет жизни мне вдали от тебя, и как обрету покой без любви твоей? Ведь сказано:

Милость твоя мне дороже жизни.
Уста мои славят тебя.
Итак, благословлю я тебя,
Пока жив я,
К имени твоему вознесу ладони свои!

— Нетерпеливость — ловушка для слабого, а сильный человек умеет ждать. Подумай, разве не любовь моя ввела тебя в дом этот, не ради ли встречи с возлюбленною ты здесь? Итак, не торопись приходить, когда тебя еще не позвали, и не пей из чаши, которую еще не протянули тебе.

Как сказал поэт:

Не возносилось мое сердце,
И не поднимались глаза мои,
Не входил я в дела,
Которые выше разума моего.
О нет, остановил я душу свою,
Уподобил ее младенцу
Надеющемуся на мать.
Как младенец,
Такою стала душа моя.

И не слушал ее Махмуд, и поднялся с места своего, и сдернул покрывало с женщины, что была перед ним.

И открылось ему зрелище, от которого присох язык его к небу и волосы поднялись дыбом на голове.

Сидела перед ним старуха, высохшая, словно вышла она из песчаной могилы, и кости и жилы проступали сквозь кожу ее, а из глаз, ушей, ноздрей и рта ее выползали и шипели змеи.

И схватился Махмуд за голову свою, и бросился бежать прочь, и услышал он голос вслед за собой:

— Куда, возлюбленный мой? Приди ко мне, на ложе любви..

И услышал Махмуд хохот, и чья-то рука схватила его и подбросила вверх.

Очнулся Махмуд в пустыне. И он встал, огляделся, и пошел прочь от места этого, и шел так несколько дней, не чувствуя усталости. И встретился ему всадник на белом коне, и одежда его была белая, а снаряжение и сбруя коня из серебра. И посадил он Махмуда на коня своего позади себя, и помчался по пустыне. И подъехали они к оазису, и стоял там среди деревьев белый шатер, и остановил всадник коня своего у шатра, сбросил Махмуда на землю и исчез.

И вошел Махмуд в шатер тот, и увидел женщину, сидящую на ложе, и она приветствовала Махмуда, и встала навстречу ему, и усадила на ложе возле себя. И говорила с ним, и ласкала его, и узнал он в ней возлюбленную свою, но кожа возлюбленной его была смугла, а волосы — темны. И беседовали они друг с другом, и изливали душу свою в любовных речах, и поила женщина Махмуда вином, и захмелел он, и уснул.

Очнулся он в пустыне. И встал он, и пошел, и шел несколько дней, не чувствуя усталости. И встретился ему всадник на белом коне, и одежды всадника были желтые, а снаряжение и сбруя коня — золотые. И посадил он Махмуда к себе на коня и привез его к оазису, где стоял желтый шатер, и сбросил Махмуда возле шатра этого.

Вошел Махмуд в шатер и увидел возлюбленную свою, возлежавшую там. И усадила его возлюбленная возле себя, и обласкала, и говорили они друг другу любовные речи, и изливали свою страсть в стихах и песнях, пили вино, и захмелел Махмуд, и уснул.

И очнулся Махмуд в пустыне. И встал он, и пошел, и шел несколько дней без отдыха, и встретился ему всадник на пегом коне, и были одежды всадника зеленые, а снаряжение и сбруя коня с изумрудной отделкой. И посадил всадник Махмуда к себе на коня, и привез его к шатру, цвет которого был подобен цвету неба, и сбросил там.

И вошел Махмуд в шатер, и нашел там возлюбленную свою, и провел с нею день в речах любви. И уклонялся он от вина, и бокалы с вином выливал к себе за пазуху.

И настала ночь, и усилил Махмуд ласки свои, и целовал возлюбленную свою, и гладил руки ее и волосы ее. И возлюбленная его платила ему взаимностью, и в ответ на его поцелуй дарила ему два своих.

И осмелел Махмуд, и дотронулся до груди возлюбленной своей, и почувствовал жар груди ее, и воспламенилась его страсть, и он сжал возлюбленную в объятиях своих.

Но вырвалась возлюбленная его, и побежала от него, и бегали они по шатру и обменивались поцелуями.

И упала возлюбленная в изнеможении на ложе свое, и склонился над нею Махмуд, чтобы поцеловать ступню ее.

И в том момент, когда Махмуд собрался коснуться ноги ее губами, женщина вдруг убрала ногу свою, и с такою силою ударила Махмуда пяtkою в лоб, что Махмуд потерял сознание.

Когда он очнулся, он увидел, что находится в гористой местности у дороги. И он пошел по дороге этой, и шел по ней некоторое время, и не встретил никого. И сел он у камня и заснул, и разбудил его звон колокольчиков. И увидел он купеческий караван, и караван приблизился и остановился около Махмуда, и подошли к Махмуду купцы, и поклонились ему, и называли его по имени, и величали господином своим, и подвели верблюда, и усадили Махмуда на спину к нему.

И двинулись купцы в путь свой, и Махмуд вместе с ними. И прошли они несколько горных перевалов и подошли к ущелью в горах, и дорога сузилась и горы смыкались над нею. И встретился каравану завал из камней, и люди спешились, чтобы разобрать преграду.

И едва лишь приступили они к делу, как с одной из гор, нависших над тропой, раздался крик, и вслед за этим сверху упали камни, засвистели стрелы, и верблюды начали метаться и сбрасывать седоков своих, и топтать пеших, и многие из людей каравана погибли.

И спустились с гор разбойники, и окружили караван, и сразились с оставшимися в живых.

А Махмуд был среди тех, которые спаслись от камней, стрел и верблюдов. Вынул он меч свой и вступил в сражение с разбойниками. И он поразил многих из них и бился, как лев, и не могли разбойники ничего поделать с ним, и принесли они сеть, и набросили ее сверху на Махмуда, и связали его.

И закончили разбойники работу свою, и захватили имущество каравана, и сняли одежду и оружие с убитых, и сбросили трупы в пропасть. И навьючили они добычей оставшихся верблюдов, и погнали караван и пленников к тайному убежищу своему. И было их убежище глубоко в горах, и вели туда тайные тропы.

И пришли разбойники к пещере своей, и внесли награбленное, и ввели пленников внутрь пещеры. И приступили они к дележу добычи своей, и не было у них согласия в дележе этом.

И причиной их несогласия было то, что главарь их погиб во время нападения на караван, и некому было рассудить споры их.

И стали они ругаться между собой и спорить, и взялись за оружие, и многие из них погибли в схватке. И увидели они, что далеко зашли в несогласии своем, и решили избрать главаря, который положит конец взаимным распрям. И усилился спор их, и многие пытались взять главенство, и пустили в ход оружие, и опять многие погибли.

Тогда сговорились они бросить между собой жребий, и собрались в круг, и пустили волчок в этом кругу. И вырвался жребий из круга их, и упал к ногам Махмуда, который лежал связанный в глубине пещеры. И засмеялись разбойники, и бросили жребий еще раз, и опять он упал у ног Махмуда.

И делали они так несколько раз, и каждый раз жребий оказывался возле Махмуда.

И поняли разбойники, что это решение Небес, и развязали Махмуда, и поклонились ему, и предложили ему на выбор: умереть или сделаться главарем их. И предпочел Махмуд главенство у разбойников смерти, и сделался он вождем разбойников. И жил он среди разбойников долгое время, и руководил делами их, и был любим ими за свою храбрость и справедливость.

И случилось однажды разбойникам захватить крупную добычу, и много пленных привели они в пещеру свою.

И было ночью, когда утомившиеся разбойники уже спали, а Махмуд один сидел у костра в пещере, услышал он плач и понял, что плачет один из пленных. И поднялся он, и подошел к пленным, и увидел, что плачет юноша, и лицо юноши этого понравилось Махмуду, и он заговорил с ним.

И спросил юношу Махмуд, чем вызван плач его: страхом ли смерти или разлукой с родными? И отвечал юноша и сказал:

— Смерть не страшит меня, и нет у меня родственников, о которых я мог бы сокрушаться. А заставляет меня плакать злая участь моя и те несчастья, которые я испытал в своей жизни.

И попросил его Махмуд рассказать об этих несчастьях, и поведал ему юноша тот:

— Я сын благородных родителей и был воспитан ими в чистоте нравов и в любви к прекрасному. И не чаяли они во мне души, и исполняли все мои прихоти, и рос я у них, не ведая трудов и забот. Но случился день, и злая болезнь унесла родителей моих, отца и мать в один день, и остался я круглым сиротой, и взял меня к себе дальний родственник мой. И относился он ко мне без любви, и был суров со мною, и изведаль у него нужду и лишения. И подрос я, и достиг совершеннолетия, и отправил меня родственник мой в другой город учиться ремеслу. И был я в том городе, и постиг ремесло ткача, и приобрел известность своим умением. И обзавелся я домом своим, и дела мои процветали, и решил я жениться. А была у меня на примете одна девушка из небогатой семьи, и жила она на краю города вместе с матерью своей. Я давно уже полюбил ее за красоту и добрый нрав ее, и многие до меня сватались к ней, но она им отказывала. Была девушка эта очень красива, такая, как сказал поэт:

Вот, прекрасна ты, подруга моя,
Ты прекрасна!
Глаза твои — голуби, бьющиеся в покрывале твоём.
Волосы твои, как стадо тонкорунное,
Оставившее шерсть свою на горах.
Зубы твои, как стадо стройное,
Поднимающееся из влаги,
Все близнецы, и увечного нет среди них.
Как нить красная губы твои.
И речи твои пленительны.
И как долька граната щека твоя,
Сквозь покрывало волос твоих.

И посватался я к ней, и была она милостива ко мне и не отвергла меня, а просила лишь отложить свадьбу до срока, который она укажет.

И определила она срок в сорок дней, и просила меня не встречаться с ней все это время. И приготовил я все для свадьбы, и позвал людей к сроку этому, и ждал окончания его с нетерпением. И вот, когда эти сорок дней были на исходе, не утерпел я и пошел к невесте своей под предлогом того, что хочу обсудить с ней свадебные дела наши. И пришел я к дому ее, и постучал в дверь, и никто не открыл мне, и удивился я, и толкнул дверь, и вошел... И не увидел я никого в доме, и стал искать в комнатах — и никого нет. И вдруг услышал стон я, и бросился туда, откуда раздавался стон этот. И прибежал в одну из комнат, и увидел ящик большой посредине комнаты, и стон исходил из ящика этого. И я открыл ящик и увидел там невесту свою, обнаженную, и огромный черный змей обвился вокруг ее груди, а голова его покоилась рядом с ее головой. И закричал я страшным голосом, и поднял я палку, которая была у меня в руке, и разможил змею голову. И поднялась невеста моя, и, к удивлению моему, стала упрекать меня, и корить, что не подождал я указанного мне срока. И сказала она мне: "Если бы подождал ты немного, была бы я твоей навеки, а теперь — навеки прощай!"

И раздался после ее слов гром, и комнату наполнил дым, и исчезла невеста моя. И я бежал из города этого, и скитался, и проклинал нетерпение свое и судьбу мою, и тосковал, и нигде не находил места себе. И осталось мне одно утешение: вот этот портрет невесты моей.

Достал юноша портрет и протянул его Махмуду. Взглянул Махмуд на портрет этот, и помутился рассудок его — это был портрет возлюбленной Махмуда. И хотел Махмуд расспросить юношу подробнее — и вот юноша исчез, и только портрет, который остался в руках Махмуда, свидетельствовал, что не приснилось ему все это. И понял Махмуд, что это возлюбленная его посылает ему весть о себе, и опостылела Махмуду жизнь, и не мог он больше оставаться среди разбойников, и побегал он из пещеры, куда глаза глядят.

И пришел он в один богатый торговый город, и поступил в помощники к мастеру по выделке ковров. И преуспел он в искусстве этом, и затмил всех мастеров красотой орнамента ковров своих. И прославилась его работа среди местных и инородных торговцев, и завел он собственную мастерскую, и вскоре сильно разбогател. И слава его росла, и был он почитаем за честность и справедливость свою, и помогал бедным, и утешал обиженных, и сделали люди этого города Махмуда судьей своим.

А должность судьи в этом городе была опасной, так как по обычаю этой страны судью, уличенного в лицепрятии, убивали.

И судил Махмуд честно и был справедлив: оправдывал невиновного и карал грешного.

И случился день, и сидел Махмуд на возвышении судьи и судил народ. И пришли к нему две женщины, и лица женщин закрыты покрывалами. И приступили они к судье и требовали рассудить их дело. И начала одна из них, и сказала:

— О справедливый судья! Да будет известно тебе, что мы жены одного человека. И умер муж наш, и открыли завещание его, и нашли там, что он все

свое состояние оставил одной из нас, а именно той, которая при его жизни сильнее его любила. И возник у нас об этом спор, и не можем прийти мы к согласию. Рассуди же нас и реши: кто из нас более достоин быть наследницей мужа нашего.

И сказала вторая женщина:

— О судья! По справедливости, имущество мужа моего принадлежит мне. Ибо я любила его больше плоти своей, и когда в стране был голод и многие умирали, я из тела своего вырезала куски и кормила ими своего мужа.

И задумался судья и не знал, что ответить им.

И приблизилась первая женщина и сказала:

— О справедливый судья! Муки, которые я испытала ради мужа своего, несравнимы ни с чем. Ибо во время неволи моей меня истязали, и на теле моем остались от этих истязаний следы. Взгляни же сюда!

И женщина приподняла покрывало свое и обнажила прекрасную белую руку и часть ослепительной груди. И помутился разум у Махмуда, и затрепетала плоть его.

И продолжала женщина и сказала:

— О судья! В доме у меня есть веские доказательства моей правоты. Посети меня сегодня вечером, и я представлю их тебе.

И женщина бросила к ногам Махмуда лоскуток, на котором был изображен путь к ее дому.

И отошла она от судьи, и приблизилась другая женщина. И сказала она:

— О нелюбезный судья! Рассуди, ведь благодеяния, которые я оказала мужу моему, неоценимы. Ради него я изуродовала тело свое, и последствия этого поистине ужасны. Взгляни же сюда!

И женщина подняла край длинной одежды своей, и показала Махмуду целиком свою точеную ногу и нежный завиток волос на лобке, и часть живота, по красоте напоминающего слоновую кость. И взволновался Махмуд, и плоть его пришла в бешенство.

И продолжала женщина, и сказала:

— О судья! Если ты после восхода звезд посетишь сегодня мой дом, я смогу представить для твоего рассмотрения сведения, которые подтвердят мою правоту.

И она бросила к ногам судьи лоскуток, где изображалась дорога к ее дому. Женщины отошли в сторону, а Махмуд был вне себя от волнения и прекратил рассмотрение дел, и отложил все судебные дела до следующего дня.

И было вечером, и не смог справиться Махмуд с томлением плоти своей, и пошел к дому одной из тех женщин, которые искали сегодня его суда. И подошел он к двери дома, и постучался, и открылось окошечко в двери, и показалось в нем женское лицо. И узнал Махмуд возлюбленную свою, и лицо ее было белым, а волосы светлыми. Но возлюбленная не узнала Махмуда и спросила, зачем он пришел. И отвечал Махмуд, и сказал, что пришел он по долгу судьи, чтобы разобраться с тем делом, которое было предложено ему сегодня. И отвечала женщина и сказала:

— Так значит, это судья, который внял приглашению моему и пришел сюда? Ибо я одна из двух женщин, которые были у тебя сегодня. Ты понял, какими

доказательствами я располагаю, и пришел заручиться ими. Берегись помыслов своих и стыдись своих намерений, ибо опасны они для тебя, как сказано:

В тайном даре скрывается гнев,
И в подкупе таится несчастье.
Радость праведника — судить справедливо,
И сокрушатся делающие нечестие.

И настаивал Махмуд, и просил впустить его в дом. И сказала женщина:
— Чем поручишься, что ты не обманешь меня, и, добившись своего, не отвернешь от меня лица, ведь сказано:

Мзду в тайне возьмет негодяй,
Чтобы искривить пути справедливости.

И упрасивал ее Махмуд, и клялся, что решит дело в пользу ее, и обещал быть верным слову своему. И сказала женщина:

— Дай мне в заклад символ судейства своего, и тогда я впущу тебя к себе.

И снял Махмуд с себя серебряную цепь со знаком судейства своего, и отдал ее женщине, и закрыла женщина окошечко на двери. И стучался в дверь Махмуд, но никто не открыл ему.

И опечалился Махмуд, и заплакал он, и проклял он слабость свою и нетерпение плоти своей, и пошел к дому своему.

И пришел он в дом свой, и настало время восхода звезд, и усилилось у Махмуда жжение плоти, и не смог он совладать с собой, и отправился к дому другой женщины.

И постучал он в дверь, и открылось оконце в двери, и увидел Махмуд женское лицо. Это было лицо его возлюбленной, только на этот раз кожа ее была смугла, а волосы темны. И сказала женщина:

— Это судья нелицеприятный пожаловал ко мне, чтобы склонить суд в мою пользу. Соблазнился он видом тела моего и забыл о законе и справедливости. Не его ли долг защищать истину, а он ищет путей искривить суд. Как сказано:

До каких пор будете судить криво,
Лицеприятствовать негодьям?
Судите бедного и сироту,
И убогого оправдывайте.
Освобождайте бедного и нищего,
От руки злодеев спасайте!
Не слышат и не внимают,
Бродят в темноте,
Расшатывают все основы земли!

Приник Махмуд к двери и умолял женщину впустить его к себе. И обещала она сделать это, если он даст ей в залог свой перстень с печатью. И отдал Махмуд перстень свой, и захлопнулось окошко в двери, и удалилась женщина, и Махмуд слышал шаги ее по лестнице. И стучал Махмуд и кричал, но никто не открыл ему.

И отправился он домой к себе в великом огорчении духа, и проспал беспокойную ночь.

И было утром, и пришел Махмуд на судейское место свое, и сел. И пришли две вчерашние женщины и сказали перед судьей и народом:

— О судья! Вчера мы приходили к тебе за судом твоим, и сегодня опять пришли, и нынче есть у нас к тебе еще одно дело, помимо вчерашнего. Известно с древних времен от мудрых, которые нам дали законы, что справедливый суд — основа вселенной, и что земля и небо на нем держатся. Как сказано:

Если бы не закон Мой во дни и ночи,

Порядка небес и земли не установил бы Я.

И что скажешь ты о таком судье, который искривляет суд и тайно берет мзду, склоня беззащитных женщин к сожительству с собою?

И показали женщины те вещи, которые им отдал Махмуд.

И побледнел Махмуд, и встал с места своего, и рассказал женщины народу обо всем, что сделал Махмуд, и о том, что он говорил, и предъявили печать его и знак его власти.

И взяли люди города Махмуда, и повели его на башню у городской стены, и сбросили оттуда вниз на камни.

Упал Махмуд и разбился, и дух его отошел от него...

И очнулся он, и увидел, что лежит без одежды в персидской бане, и три купальни рядом с ним: серебряная, золотая и изумрудная. И понял он, что опять это был сон, и вышел он в прихожую, и увидел, что на лавке лежат роскошные одежды и головной убор в виде венца, и золотой лук со стрелами. И оделся Махмуд и подошел к двери, ведущей в сад, и хотел открыть ее, но вспомнил о возлюбленной своей, и затосковала душа его по новым приключениям, и вернулся он в баню, и открыл маленькую дверь.

Незримая сила подхватила его, и он упал за дверь...

V. ЗЕРКАЛО

Поднялся Махмуд на ноги свои и увидел, что находится у дороги посреди долины, и горы окружают эту долину со всех сторон. И вдаль от него, в горах, город, препоясанный стеной, и стоит этот город на семи горах.

И пошел Махмуд по дороге к этому городу, а путь был неблизким, и солнце уже клонилось к закату. Свернул Махмуд с дороги своей в заросли дикого винограда, чтобы найти место для ночлега. И увидел он среди кустов хижину, и белобородый старик сидит у входа.

И поднялся старик навстречу Махмуду, и приветствовал его, и поклонился ему, и сказал:

— Благословен Всевышний Бог, приведший тебя ко мне, ибо Ему лишь ведом истинный путь, как сказано:

От Всевышнего шаги человека,

Направит его и устроит путь ему.

И ввел старик Махмуда в хижину свою, и накормил плодами лесными, и напоил водою из родника, и устроил ему ложе из травы в углу хижины. И сказал старик:

— Сын мой, не оставляй надежды своей и будь верен сердцу своему так же, как был верен до сих пор. Не отчаивайся и не впадай в уныние, ибо тяжелы



испытания, которые ты встретишь на пути своем, но все они ведут к цели. И об этом сказал поэт:

Утром сей семена свои,
И да не будет в праздности вечером рука твоя,
Ибо не знаешь ты,
Какому из дел твоих суждена удача.

И продолжал старик, и сказал:

— Сын мой, знай, что и я в молодости хотел испытать судьбу свою и вошел в сад города немых. Но мне решительности не хватило, я смалодушничал и уклонился от цели своей, и испугался трудностей, встретившихся на пути моем. И вот жизнь моя кончается, и тело мое близится к могиле, как сказано у поэта:

Глупец отводит руку свою
И поедает плоть свою.

Завтра утром истекает срок жизни моей, и я уже приготовил могилу свою и вырыл ее в лесу, недалеко от хижины моей. Окажи мне милость и завтра, прежде чем отправишься в путь свой, похорони меня в лесу и помолись обо мне Всевышнему.

И показал старик Махмуду могилу, которую вырыл в лесу, и вернулись они в хижину и беседовали друг с другом.

И рассказал Махмуд старику обо всем, что пришлось испытать ему в саду города немых, и старик успокаивал его, и хвалил за постоянство в любви, и сказал:

— Знай, сын мой, что много раз был ты недалеко от непоправимого, и близок к тому, чтобы погибла всякая надежда твоя. Ведь если бы ты открыл дверь, ведущую в сад, и вошел в нее, был бы ты уже одним из тех несчастных, которые живут в городе немых и лишены дара речи своей и слуха своего.

И настала ночь, и взошли звезды. И лег Махмуд на ложе, приготовленное ему стариком, и уснул.

И было утром, и проснулся Махмуд, и увидел, что он в хижине один. И пошел он в лес, и подошел к могиле, которую вырыл для себя старик. И вот старик лежит возле могилы своей, и душа уже покинула тело его. Положил Махмуд старика на дно могилы и укрыл тело его прахом земным, и вознес молитвы Богу и помолился за душу умершего.

И продолжил Махмуд путь свой, вышел на дорогу, ведущую к городу, и пошел по ней. Подошел он к городу и увидел, что ворота заперты и мосты через городской ров подняты, и нет возможности войти в город. И спрятался Махмуд в оливковой роще недалеко от города, и стал ожидать времени, когда можно будет проникнуть в город.

И вот, когда солнце уже стало склоняться к закату, раздались гром и скрип, и открылись ворота города, ближайшие к месту, где прятался Махмуд. Опустился мост через ров, и из города вышли люди в богатых одеждах. Впереди шел старец в белом, в руках он держал белую птицу. Подбросил он эту птицу в воздух, и полетела птица, и стала кружиться над людьми.

И вышел Махмуд из убежища своего, и пошел навстречу людям, и начал приближаться к ним, и вот — птица закричала, и взвилась вверх, и упала камнем на голову Махмуда. И стал Махмуд отбиваться от птицы этой, и пытался отогнать ее от себя, но птица отлетала, и возвращалась, и снова садилась на голову Махмуда. И подошли люди города к Махмуду, и сняли с него птицу, и поклонились ему до земли, и назвали его повелителем своим, и ввели его в город свой.

А был этот город богат и славен, и множество народа жило в стенах его, но не было среди людей города согласия. И собрались жители города этого, и решили выбрать себе царя, чтобы он судил их и вел войны их. И заглянули они в пророческие книги свои, и нашли там, что царем города может быть лишь тот, кого выберут для этого небеса. И увидели они в книгах своих, что следует взять белую птицу, самку, без единого темного пера, и выпустить ее на волю, и вот — на кого сядет птица эта, тому предназначено Небом быть царем города. И сделали так люди города, и выпустили птицу над собранием народа, но птица не выбрала никого и садилась на крыши и заборы. И поняли люди города, что не в городе следует искать царя своего. Положились они на волю Небес и решили каждый день в течение года выходить из ворот города и выпускать белую птицу, и если есть на то воля свыше, то обретут они себе царя.

А в городе этом двенадцать ворот — одни ворота на каждый месяц, — и выходили люди из города каждый день перед закатом, и выпускали птицу.

И миновал год с тех пор, как решили люди города избрать себе царя, и вышли они из ворот города в последний раз, и пустили птицу свою — и вот Махмуд идет навстречу им, и села птица на голову Махмуда.

Привели жители Махмуда во дворец посреди города, и помазали Махмуда на царство, и провозгласили своим царем, и принесли присягу верности царю своему. И устроили они пир, и веселились всю ночь и весь день, и жгли праздничные огни, и плясали, и пели.

И вновь настала ночь, и разошлись люди по домам своим, и повели Махмуда слуги в покои дворца, чтобы он отдохнул там. И лег Махмуд на постель, приготовленную для него, и уснул.

Проснулся он до рассвета, оделся, взял светильник, стоявший у изголовья постели и стал бродить по дворцу, чтобы осмотреть комнаты его. Ходил он по дворцу и вошел в маленькую залу, и посреди залы — огромное круглое зеркало в квадратной медной оправе. И рядом с этим зеркалом — золотой скипетр, прислоненный к оправе зеркала.

Вгляделся Махмуд в зеркало это, и показалось ему при свете свечи, что видит он в зеркале лицо возлюбленной своей. И затрепетала душа его, и заплакал он, и проклинал судьбу свою, которая разлучила его с возлюбленною. И увидел он ложе в углу комнаты, и присел на него, и сетовал, и рыдал, и заснул на ложе этом.

И приснилась ему возлюбленная его, что вышла она из этого зеркала, и подошла к Махмуду, и целовала его, и плакала вместе с ним. И жаловалась она Махмуду на людей города этого, и поведала ему, что они держат ее взаперти, и превратили в служанку свою, и заставляют ее выполнять черную работу. И сказала она:

— Не будет покоя тебе и счастья, пока не избавишь ты меня из рук людей города этого и не соединишься со мною. Непросто будет осуществить это, но будь мужествен и тверд, и удостоишься судьбы своей.

И рассказала она Махмуду, как найти ее, и пропела:

Надейся на Всевышнего!

Мужайся и крепись,

И надейся на Всевышнего...

— и исчезла.

Проснулся Махмуд и вышел из этой комнаты, и вот — навстречу ему идут знатные люди города. Повели они Махмуда в тронный зал. А зал этот весь в гобеленах тонкой работы, и вся жизнь человеческая изображена на гобеленах тех, и все звери полевые, и птицы небесные, и морские чудовища, и Солнце, и Луна, и звезды со сферами их, и все травы полевые и деревья плодовые.

И сел Махмуд на трон свой, и приступили к нему подданные его с насущными вопросами своими, и провел он этот день, занимаясь делами царства своего.

И было к концу дня, и подошли вельможи к трону его, и поклонились ему, и сказали:

— О повелитель наш, да продлятся дни твои, и да расцветет держава твоя под рукою твоею! Не знает человек срока своего, который отпущен ему для земных дел, и жизнь человеческая в руках Небес, как сказано:

Ибо кому известно то, что предстоит,

Ибо о том, что будет,

Кто возвестит?

Пусть повелитель наш, если будет на то его воля, выберет подругу себе, и будет она царствовать вместе с ним, и родит наследника ему, который примет власть его, когда Бог призовет повелителя нашего к себе.

И отвечал Махмуд, и сказал:

— Справедливы ваши слова, с которыми вы обратились ко мне, и угодны мне речи ваши. Ибо неверно человеку быть одному, и царь без царицы не может называться царем. Ибо все земное тяготит его, и высшая мудрость им гнушается. Но найти жену не просто, и от правильности выбора многое зависит, как сказано:

Нашедший жену — обрел благо

И привлек милость от Всевышнего.

И приказал Махмуд, и привели пред лицо его всех девушек этого города и всех вдов и разведенных женщин. Искал он среди них возлюбленную свою и не нашел ее. И сказал он:

— Утаили вы от меня женщину одну, и не хотите показать мне ее, а она-то и есть избранница моя.

Отвечали ему люди города:

— Назови нам имя ее или опиши внешность ее нам, ибо воистину всех женщин, ищущих себе мужа, видели сегодня глаза твои, и возможно, что та, которую ты ищешь, — уже замужем за другим человеком.

И сказал Махмуд:

— Я не знаю имени этой женщины и не стану описывать вам приметы внешности ее. Но я знаю, что это та самая женщина, которая вышила гобелены этого зала.

И смутились знатные люди города, и переглянулись между собой, и лица их омрачились. И сказали они:

— О повелитель наш, откажись от затеи своей и не покушайся на то, с чем не в силах будешь ты совладать. Ибо страсть к женщине этой приближает человека к смерти, и погибель стережет у порога ее, как сказано:

Ноги ее спускаются в смерть,

Преисподнюю подпирают шаги ее...

Но не слушал Махмуд слов их, и повторял требования свои, и настаивал. Увидели люди города, что упорен их царь в намерениях своих, и сказали они:

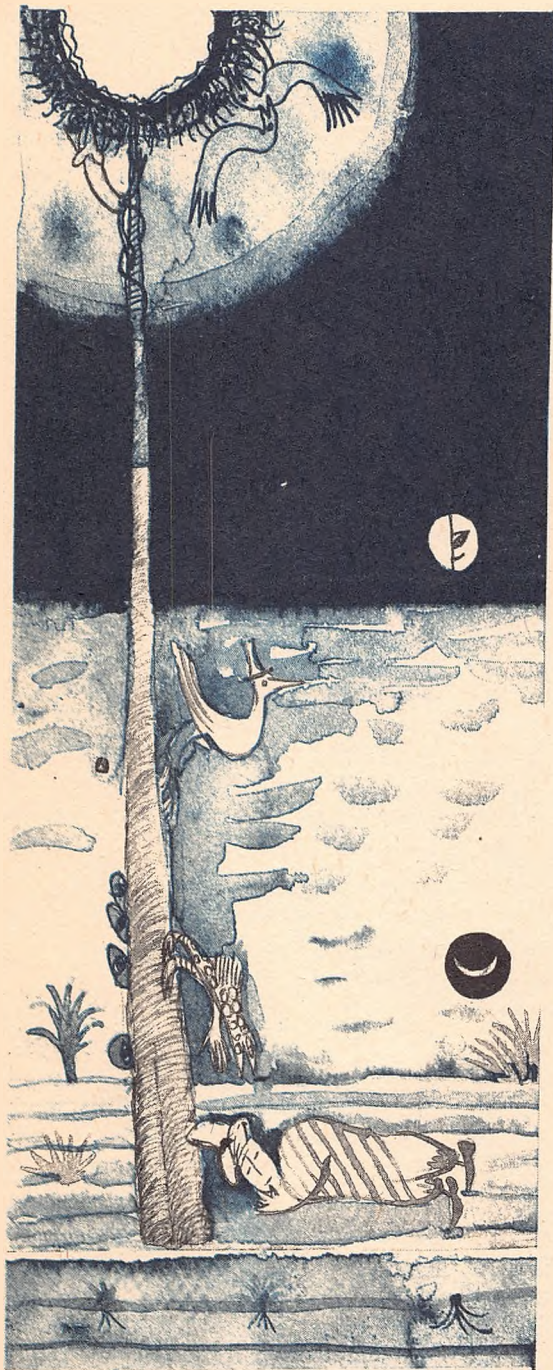
— Повелитель наш, слово твое — закон для нас. Но прежде взвесь все и хорошенько обдумай, ибо потом будет поздно раскаиваться. Ибо женщина, о которой говоришь ты, не такова как другие дочери Адама. Она родилась не от семени смертного человека, и не земная женщина носила ее во чреве своем. Она принадлежит высшему миру, и войдет к ней лишь тот, кто способен забыть о том, что он — земной человек.

И встал Махмуд с трона, и сказал, что готов на все ради любви своей. И вложили меч в руку его, и вывели из дворца, и привели к святилищу города, и остановились у входа в святилище. И сказали Махмуду:

— Четыре покоя в храме этом, и должен ты пройти их все, не задерживаясь, и в последнем найдешь возлюбленную свою. И если ты хоть на мгновение удержишься в пути своем или свернешь с прямого пути от двери к двери — один суд тебе: смерть.

И двинулся Махмуд в прихожую святилища, и открыл первую дверь, и вошел.

И возник перед ним дракон, и был он столь ужасен, что волосы на голове Махмуда встали дыбом. Кожа дракона дымилась, а изо рта вырывалось обжигающее пламя. И пошел Махмуд на дракона этого без колебания, и ощутил дыхание огня на лице своем, и замахнулся он мечом на дракона. И



открыл дракон пасть свою, и охватила пасть эта всю комнату. Махмуд шагнул в огонь — и очутился в следующей комнате.

И увидел он, что вся комната наполнена женщинами, и у каждой из них — лицо возлюбленной Махмуда. И преградили они путь Махмуду, и хватали его за одежду. Поднял Махмуд меч свой, и поражал женщин, и падали они перед ним, и кричали страшными голосами, и умоляли о пощаде, и клялись в вечной любви. И прошел Махмуд без промедления к двери и вошел в третью комнату.

И увидел, что комната пуста. И пересек он комнату эту, и уже подходил к двери в четвертую комнату, как перед самой дверью возник названный отец Махмуда. И поднял Махмуд меч свой, но протянул старик руки свои к Махмуду и вскричал:

— Пощади меня, дитя мое!

И всколыхнулись внутренности Махмуда, и опустил он меч свой, и остановился.

И схватили Махмуда, и привели его на главную площадь города, и предали в руки палача. И положил палач Махмуда головой на плаху и взмахнул мечом своим.

Потерял Махмуд сознание — и очнулся в персидской бане. И увидел он, что он одет, и одежды на нем те же самые, какие нашел он здесь в прошлый раз, и золотой лук висит на поясе его. И подошел он к маленькой двери рядом с бассейнами и вышел наружу.

И увидел он, что стоит на дороге посреди долины, и вдали от него город на семи холмах. И пошел он по дороге к этому

городу, и солнце склонялось к закату, и свернул он в чашу к хижине старика. И провел он у старика ночь, и похоронил его на рассвете, и двинулся в свой путь и подошел к городу. Вышли люди из города и выпустили белую птицу, и села она на голову Махмуда. И взяли люди эти Махмуда, и ввели его в город, и назвали царем своим. И было ночью, и вошел Махмуд в ту комнату во дворце, где стояло большое зеркало, и сел на ложе у зеркала, и плакал, и звал возлюбленную свою, и уснул. И вышла возлюбленная его из этого зеркала и приблизилась к Махмуду, и говорила с ним во сне его, и ласкала его. И жаловалась на людей города этого, и говорила, что измучена она жизнью своей, и что люди города не дают ей покоя и заставляют плясать пред собою и петь, и оказывают ей почести, какие пристало оказывать лишь божеству, и рассказала Махмуду о том, как можно найти ее, и исчезла.

Проснулся Махмуд и вышел навстречу сановникам своим, и вошел в тронный зал и сел на престол царства. А зал весь увешан гобеленами, и вышиты на гобеленах слова и мудрые изречения на всех языках мира.

И приступили сановники к Махмуду, прося, чтобы он выбрал жену себе. И отверг Махмуд всех девушек и молодых женщин города, и потребовал себе в жены ту, которая вышила гобелены зала. Смугились сановники и стали отговаривать Махмуда от его выбора, но Махмуд был тверд. Взяли они Махмуда, привели его к святилищу городскому и сказали:

— Ты должен провести здесь три дня, а на четвертый обретешь возлюбленную свою. И все три дня не должен ты произносить ни единого слова, а если произнесешь хоть одно — умрешь.

И вошел Махмуд в святилище, и увидел комнату дивную, с расписными стенами, и ложа прекрасные у стен, и купальня золотая посреди комнаты.

И сел Махмуд на одно из лож, и погрузился в дрему, и бессилье сковало члены его так, что не мог он пошевелить рукою или ногою.

И раздалось пение, и вошла возлюбленная его в золотых одеждах, и музыкальный инструмент в руке ее. И села она напротив Махмуда, и стала играть и петь, и голос ее был сладок. И пела она:

Смущающий друга своего лишится сердца,

А муж разумный будет молчать.

Злословие обнажает секрет,

А верный духом укрывает слова.

И раскрылись двери, и вошли пять чернокожих в красных одеждах, и схватили возлюбленную Махмуда, и сорвали одежды с нее, и обнажили тело ее, и достали ножи, и стали терзать плоть ее, и вырезать из нее куски, и сдирать кожу ее.

И ржала возлюбленная Махмуда, и умоляла спасти ее, и мучилась страшными муками на глазах у него. Но не мог Махмуд подняться с ложа своего и молчал. Не выдержал он мучений возлюбленной своей и потерял сознание, а очнулся — вот один день прошел, и настало новое утро.

И вошла возлюбленная Махмуда в комнату, и была она в серебряных одеждах, и села на ложе напротив Махмуда, и запела. И пела она:

При виде несчастья возносится сердце,

А перед величием смиряется.

Говорящий слова и не знающий смысла —
Поверит себе и будет пристыжен.

И вошли в комнату пятеро черных людей в красных одеждах, и схватили возлюбленную Махмуда, и сорвали с нее одежду, и взяли железный шест, и привязали ее к нему за руки и за ноги, развели огонь, подвесили ее над огнем, и поворачивали ее, и поджаривали тело ее, и отрезали куски от нее, и пожирали. И кричала возлюбленная страшным голосом, и умоляла Махмуда спасти ее, и не мог Махмуд пошевелиться на ложе своем, и молчал. И не выдержал он, и потерял сознание, и очнулся — и вот еще день прошел.

И открылась дверь, и вошла возлюбленная Махмуда в нежно-голубом платье, и села она напротив Махмуда, и запела. И пела она:

Золотые яблоки в кружевах серебряных —

Слова, сказанные к месту.

Браслет золотой и червонный узор —

Речи мудрого для внимательного уха.

И встала возлюбленная с ложа своего, и сняла одежды свои, и вошла в купальню золотую. И погрузила она тело свое, и вышла из воды, и была она прекрасна, и капли на теле ее сияли, как драгоценные камни. И подошла она к Махмуду и прильнула к нему, и тело ее благоухало, а кожа ее источала вожделение. И был Махмуд обуян страстью к возлюбленной своей, но не мог пошевелиться и молчал.

И раскрылись двери, и вошли черные люди в красном, и в руках у них — страшные орудия пытки. И не удержался Махмуд, и охватила его жалость к телу возлюбленной его, и закричал он, и слово сорвалось с языка его.

И схватили Махмуда, и привели его на площадь города, и палач задушил его шелковым шнурком.

И очнулся Махмуд в персидской бане у купален, и был он одет, и золотой лук был на поясе его. Вышел он за дверь и оказался в долине на дороге, и пошел в сторону, противоположную городу. И вела дорога в гору, и шел он возле скал, и спустился с другой стороны горы, и увидел, что стоит посреди долины, и долина окружена горами со всех сторон, и вдали город на семи холмах. И удивился Махмуд, и сошел с дороги, и пошел по долине вдоль гор, и шел долго, и солнце стояло в зените, и не двигалось оно с места своего. И обогнул он бугор, и увидел дорогу за бугром, и пошел по ней, и убедился, что это та же самая дорога, с которой он сошел. И укрепился он в упорстве своем, и бродил по долине и по горам, и блуждал в зарослях, и каждый раз приходил на то же самое место, с которого начинал он путь свой. И пошел он по дороге к городу, и солнце начало склоняться к западу. И повернул Махмуд по дороге обратно, и увидел он, что солнце на небе поднимается, по мере удаления Махмуда от города. И пошел Махмуд по городу, и не стал сворачивать там, где была хижина старика. Шел он и заметил, что солнце на небе не двигается, хотя уже долго бредет он по дороге. Остановился он и увидел, что стоит возле того самого места, где сворачивал всегда к хижине старика. И свернул он с дороги, и увидел старика, сидящего возле хижины своей, и встал старик навстречу ему, и приветствовал его и сказал:

— Вставший один раз на дорогу эту — пленник ее, и тот, кто однажды уже проторил здесь путь свой, — раб этого пути. И будет он вертеться в круговороте повторений, пока не вырвут его из этих оков. И об этом сказал поэт:

То, что было — то же, что и будет,
И то, что произошло — то же, что будет происходить,
И нет ничего нового под солнцем.

И переночевал Махмуд у старика, и похоронил его утром, и остался в хижине, и не захотел идти дорогою своею к городу.

И было под вечер, и услышал Махмуд крик птицы над хижиною, и вышел из хижины — и вот, белая птица кружится над ним. И снял Махмуд лук с пояса своего, и вложил стрелу в лук, и прицелился, и поразил птицу в крыло. И упала птица вниз, и села на крышу хижины. И взял Махмуд новую стрелу, и хотел добить птицу. И увидел он людей, которые шли к хижине, и побежал, чтобы спрятаться от них. И взмахнула птица здоровым крылом, и соскочила с крыши и вцепилась Махмуду в волосы. И взяли люди Махмуда, и привели его в город, и назвали царем своим.

И было ночью, и вошел Махмуд в комнату, где было большое зеркало, и взял скипетр, стоявший возле зеркала, и ударил скипетром по зеркалу этому, и расколосось оно надвое. И вышел он из комнаты этой, и пошел в опочивальню свою, и проспал до утра без сновидений.

И вошел он утром в тронный зал, а зал весь украшен гобеленами, и вышиты на них затейливые узоры. И приступили к Махмуду сановники, и просили его выбрать себе жену. И ответил Махмуд им так же, как отвечал в прошлый раз, и засмеялись в ответ сановники, и сказали ему, что нет ничего более легкого, чем выполнить волю его. И пришли они к святилищу, и вошел Махмуд внутрь, и очутился в зале, и две двери перед ним. И вышли из дверей этих две женщины, и облик одной из них был подобен облику другой, и в каждой узнал Махмуд возлюбленную свою.

И протянули женщины руки свои к Махмуду, и клялись в своей вечной любви к нему, и каждая называла себя истинной возлюбленной его, и требовали они у Махмуда, чтобы он выбрал одну из них себе в жены. И не знал Махмуд, на ком остановить свой выбор, и стоял в нерешительности, и вцепились женщины в Махмуда с двух сторон, и каждая тянула Махмуда к себе и не отпускала его.

И разорвали женщины Махмуда на две части, и каждая из половинок Махмуда восстановила недостающее ей. И вот уже два Махмуда стоят посреди комнаты. И вышли оба Махмуда с возлюбленными своими к народу, и ужаснулись люди, увидев над собой двух царей вместо одного.

И начался между людьми города раздор великий, и разделился город надвое, и над каждой половиной города встал свой царь. И спорили цари за власть свою, и была междоусобица среди жителей города, и погибло много народу. И пришел город в упадок и запустение, и жители города покидали его, и воспользовались этим враги города, и пришли к городу с великой силой, и обложили его осадой с четырех сторон. И не было силы в руках защитников города противостоять врагам, и взяли враги город приступом, и убили одного

царя, а другого взяли в плен и увели с собою в свою землю.

И было, когда входили враги в город, вошли обе царицы в святилище, и земля дрогнула, и ушло святилище под землю.

И жил Махмуд в городе народа-победителя, и заставляли его работать с утра до вечера, и состарился он в работах этих.

И было обычаем у народа этого один раз в семьдесят лет отпускать своих рабов на волю. И пришло время, и освободили Махмуда от работы его, и вышел он из города, и поселился в лесу недалеко от города, и выстроил хижину себе из тонких веток. И выкопал он себе могилу неподалеку от хижины, и стал ждать кончины своей.

И вот однажды, перед закатом, сидел он возле хижины своей и увидел юношу, идущего к его хижине. И встал он этому юноше навстречу, и поклонился ему, и приветствовал его, и сказал:

— Благословен Тот, Кто привел тебя под кров мой, ибо Ему лишь ведомо...

Хотел он продолжить речь свою, но взгляделся в лицо юноши, и увидел вдруг, что юноша этот — это он сам, только молодой, такой, каким он был, когда переступил дверь, ведущую в сад.

И помутился разум его, и смешались его мысли, и упал он без чувств...

Очнулся он и увидел, что лежит без одежды в персидской бане, и рядом с ним три бассейна — серебряный, золотой и изумрудный. И вышел он из бани, и увидел — вот на лавке лежит его собственная одежда, та самая, в которой он впервые пришел сюда. И понял он, что происшедшее с ним опять было сном, и оделся он, и хотел выйти в сад, но одумался, и вошел опять в баню, и подошел к маленькой двери. И открыл он дверь эту, и неведомая сила подхватила его, и упал он за дверь...

VI. ВОЗВРАЩЕНИЕ

И поднялся Махмуд на ноги свои, и увидел, что стоит на городской площади, и в городе большое веселье, и шум, и смех, и песни раздаются со всех сторон. И огляделся Махмуд и понял, что находится он в городе немых, но город переменял облик свой, и преобразились люди города, и одежды их светлые, а лица радостные, и люди говорят между собой и понимают речи, обращенные к ним.

И увидел Махмуд названного отца своего, и пошел навстречу ему, и обнял Махмуда его названный отец, и поцеловал. И сказал он Махмуду:

— Благословен этот день среди других дней года, ибо в нем обрел я тебя живым и невредимым. Ибо избавился ты от наваждения своего, и разорвал путы козней и обмана, и принес радость и избавление целому народу. И про это сказано:

Люди, ходящие во тьме,
Увидели свет великий,
Сидящие в стране смертной тени —
Свет засиял над ними.

И подошли жители города к Махмуду, и поклонились ему, и просили

Махмуда разделить с ними радость их, и провел с ними Махмуд в веселии весь день и всю ночь.

И настало утро, и стали купцы готовить свой караван в дорогу — а задержался караван в городе этом всего на один день и на одну ночь, ибо вышел Махмуд из сада в тот же день, когда вошел в него. И складывали они товары свои, и навьючивали верблюдов, и Махмуд собрался в дорогу вместе с купцами.

И приступили к Махмуду жители города, и поклонились Махмуду, и поднесли ему богатые дары, и просили не покидать их и остаться вместе с ними в городе их. И отказался Махмуд принять дары, жители города настаивали, и уступил Махмуд, и навьючили дарами этими верблюда. И сказал Махмуд:

— Не могу я остаться с вами, ибо долг мой — быть подле отца моего и вернуться на родину мою к братьям моим. Отец зовет меня в дорогу и приказал мне собраться и отправиться вместе с ним, и обязан я слушать отца своего, как сказано:

Глупец презирает наставление отца своего,

А слушающий поучения — умудрится.

И двинулся караван в путь, и выехал за пределы города. Оглянулся Махмуд и увидел, что опоясан город высокой стеной, а раньше, когда входил Махмуд с караваном в город этот, не было у города стены. Стена эта такая же, как у заколдованного сада, а самого сада возле города нет. И удивился Махмуд, и спросил об этом у названного отца своего, и сказал ему названный отец его:

— Город и сад — едины. Были они разделены до времени, и был сад проклятием города этого, но теперь их разделение кончилось, ибо проклятие стало благословением, и устранены ныне препятствия, не дававшие им соединиться. И об этом сказал поэт:

Превратил Ты траур мой

В ликование мое,

Развязал путы мои

И препоясал меня радостью.

И были они в пути весь день, и заночевали в горном селении. И было перед восходом солнца, разбудил Махмуда названный отец его и велел собираться в дорогу. И подвел Махмуду коня, и дал хлеба и вина, и кошелек, полный золотых монет, и несколько перемен одежды. Сел Махмуд на коня, и сел названный отец Махмуда на другого коня, и двинулись они в путь и покинули караван свой.

И ехали они по дороге в горах, и молчал названный отец Махмуда, и Махмуд не спрашивал его ни о чем. И заговорил названный отец Махмуда, и сказал:

— Знай, о сын мой, что пришло время расстаться нам. Выслушай меня и поступи согласно воле моей. Вот тебе мой наказ: иди в землю сынов Израиля, в город, называемый Явне. И живи в городе этом, и учись там у еврейских мудрецов, и будь послушен словам их, и делай все то, что они тебе скажут. И загорится сердце твое любовью к учению их, и занимайся учением этим днем и ночью, и не пропускай ни слова из учения этого. Я же вернусь к сынам народа моего. Ибо знай, о сын мой, что люди, среди которых ты рос, — потомки сыновей Израиля. Но были они разлучены с народом своим и отторгнуты от земли

своей, ныне пришло время соединиться им с братьями своими в земле Израиля. И об этом сказано:

Удержи свой голос от плача
И глаза от слез,
Ибо есть награда делам твоим,
И вернутся они из земли врагов.
Ибо есть надежда твоя в конце,
И вернутся сыны к наделам своим.

И подъехали они к пещере в горах, и спешили, и привязали коней у входа в пещеру, и вошли в нее, и ели и пили там. И сказал названный отец Махмуда:

— Запомни, сын мой, эту пещеру. И случится в жизни твоей: будешь ты в этих местах, и войдешь в пещеру эту, и найдешь здесь книгу, которая тебе поведает о многом.

Поцеловал Махмуда названный отец его и исчез. Вышел Махмуд из пещеры — и вот лишь один конь стоит привязанный у входа в пещеру, и это конь Махмуда. И опечалился Махмуд разлукой с названным отцом своим, и заплакал Махмуд, и сел на коня своего, и тронулся в путь.

И выполнил Махмуд волю названного отца своего, и приехал в землю Израиля, в город Явне, и поселился в городе этом, и учился там у еврейских мудрецов. И постиг он глубокие тайны еврейского Учения, и изучил все шесть разделов Мишны, и запомнил слова толкований к еврейским книгам.

И случился день, и послала еврейская община одного из мудрецов своих с поручением за пределы земли Израиля, и пошли с ним ученики его, и Махмуд в их числе. И были они в горах, и рассуждали они о еврейском Учении. И начал учитель их, и прочел:

Время действовать ради Всевышнего,
Они разрушают учение Твое.

Что такое время и что такое еврейское Учение? Время — это возлюбленная Святого Бога, и народом Израиля зовется она в мирах. А учение еврейское — это свадебная песнь, которую поет невеста, готовясь ко встрече с женихом своим. И звучит песня эта во всех мирах, и Святой Бог приходит к возлюбленной своей. И затихает песня эта, и отделяется жених от невесты своей, и невеста в трауре и печали, и облик мира меняется. И вот, когда евреи занимаются Учением своим, и все слова в Учении этом на местах своих, и знаки расставлены правильно, нет отделения возлюбленной от жениха ее, и узнает жених невесту свою, и сливается с ней в любви. А если Учение испорчено, и исказился смысл его и стал неузнаваемым, то изменяется и лицо невесты, и делается она чужой для жениха своего, и жених оставляет ее. И мир приходит в упадок, и разрушение господствует в мире...

И подошли они к пещере в горах, и узнал Махмуд это место, и вспомнил пещеру эту. Было это как раз то самое место, где прощался Махмуд с названным отцом своим. Вспомнил Махмуд наказ названного отца своего, и отделился от спутников своих, и вошел в пещеру эту, и искал там книгу, о которой говорил Махмуду названный отец его. И не нашел он ничего, и вернулся к учителю своему, и рассказал ему о пещере этой и о наказе,

который получил он от названного отца своего. И сказал учитель:

— Вернись в пещеру эту, и ты найдешь там то, что было обещано тебе. Ибо не было удачи тебе из-за того, что нарушил ты закон почитания учителя своего и вошел в пещеру без моего разрешения.

И благословил учитель Махмуда, и отпустил его от себя, и запретил ему возвращаться к себе.

Снова вошел Махмуд в пещеру, и увидел в глубине ее блеск. И нашел он книгу, лежавшую в трещине скалы, и взял эту книгу, и вышел на свет, и раскрыл ее.

И прочел Махмуд в книге этой историю жизни своей, с момента рождения своего до этого дня, когда он вошел в эту пещеру. И была книга эта неполна, и было видно, что она повреждена и последние листы оторваны. И заплакал Махмуд, вспоминая жизнь свою, и затосковал по родному отцу своему и печалился о разлуке с матерью своей. И распалась книга в руках его, и упала на землю, и вспыхнули куски и сгорели.

Вышел Махмуд из пещеры и пошел по дороге — и вот названный отец его идет ему навстречу. И поклонился Махмуд названному отцу своему, названный отец благословил его, и назвал его настоящим именем его, и передал ему знаки, которые должны были удостоверить происхождение его.

И сказал ему названный отец его:

— Иди к отцу своему, и почти седины его, и будь утешеньем ему в старости его, ибо сказано:

Вот наследие от Вышнего — сыновья,

И награда — плод чрева.

Старик исчез, а Иоханан пошел в свой родной город, к дому отца своего.

И пришел он к дому отца своего, и вышел навстречу ему отец его, и не узнал Ханания сына своего. Ибо ребенком покинул его Иоханан и юношей возвратился к нему. И рассказал Иоханан отцу своему о себе, обо всем, что с ним приключилось в разлуке, и показал знаки происхождения своего, которые передал ему воспитатель его. И заплакал Ханания, и обнял сына своего, и плакал на груди его, и Иоханан тоже плакал на груди отца своего. И вышла из дома мать Иоханана, и увидела сына своего, и узнала его, ибо был он видом своим и лицом своим похож на отца своего в молодости его...

Далее лакуна в рукописи.

...одежды, которые не снимал со дня разлуки со своим сыном. И устроил Ханания пир для людей города своего, и веселился, и говорил:

— Благословен Всевышний Бог, возвративший мне сына моего и утешающий старость мою. Ибо не страшна мне теперь могила моя, и в радости могу я покинуть этот мир. Благословен Всевышний Бог, возвративший сыну моему отца его, и об этом сказано:

И возвратит сердце отцов к сыновьям,

И сердце сыновей к отцам их.

И жил Иоханан у отца своего, и взял ему Ханания жену из родни своей, из семьи брата своего, и было имя ее таким же, как и у матери Иоханана — Ханна. И была она красива и прекрасна обликом своим, и полюбил ее Иоханан всем своим сердцем, ибо черты лица и внешность ее были подобны во всем облику

возлюбленной его из волшебного сада. И Ханна полюбила мужа своего, и были они одной плотью.

И настал срок, и приблизился день смерти родителей Иоханана, и умерли они, Хананья и Ханна, в один и тот же день и в один и тот же час. И закрыл Иоханан глаза им, и оплакал их, и похоронил их в одной могиле.

Жил Иоханан после смерти родителей в доме своем, унаследовал он торговлю отца своего, и расширил ее, и умножил богатство свое, и было имя его славным в устах торговых людей всего мира. И был он милостив и щедр с людьми народа своего: кормил голодных, поддерживал слабых и был отцом сиротам. Был скромнен в жизни своей, и люди любили его.

Но не было у него детей, ибо закрыл Бог чрево Ханны, жены его.

И вот, случился день, направлялся Иоханан с караваном купцов из Тиберии в Лод, и были с ним другие купцы из народа его. И ехали они недалеко от каравана и беседовали о еврейском Учении, и погонщик вел ослов, на которых сидели они.

И начал один из них и прочел:

И это родословная Ицхака, сына Авраама,
Авраам родил Ицхака.

Зачем после того, как сказано: Ицхак, сын Авраама, — говорится: Авраам родил Ицхака? Но мы учим из этого, что во всем был Ицхак подобен Аврааму, и тот, кто видел Ицхака, свидетельствовал о том, что родил его Авраам.

И начал другой и прочел:

”И было Ицхаку сорок лет,
Когда взял он Ривку,
Дочь Бетуэля, арамейца из Падана арамейского,
Сестру Лавана”.

И разве мы не знаем, что дочь Бетуэля была Ривка? Но сообщается нам, что была она дочерью нечестивца и сестрою нечестивца, однако не училась их делам.

И начал Иоханан, и прочел:

И молился Ицхак Всевышнему
Возле жены своей,
Ибо бесплодна была она,
И услышал его Всевышний.

И хотел Иоханан объяснить сказанное, но слезы помешали ему говорить, и заплакал он.

И приступили к нему спутники его и просили открыть им, в чем причина слез его, и рассказал им Иоханан о горе своем, о том, что бесплодна жена его. И сказал Иоханан:

— Учили меня учителя мои, что сыновья — это плоды дерева жизни, и лишенный этих плодов лишен и самого дерева. Трудно будет ему в будущей жизни, и не защитит он себя от судящих душу его.

И сказал тогда погонщик ослов:

— А что значит сказанное:

И молился Ицхак Всевышнему
Возле жены своей?

И ответил ему Иоханан, и сказал:

— Учили меня учителя мои, что стоял Ицхак в одном углу комнаты, а напротив него, в другом углу, стояла Ривка, и молились они вместе.

И сказал погонщик ослов:

— Вот, в этих словах великая тайна, и говорится в них о воротах, из которых выходят благословения, открывающие утробу бесплодных.

И взглянул Иоханан, и узнал в погонщике ослов названного отца своего.

И отозвал старик Иоханана в сторону, и открыл ему тайну, которую открыл когда-то отцу его, и сказал:

— Жена твоя зачнет и родит сына, и будет он утешением тебе. И вот тебе мое условие: с рождения своего не должен сын твой вкушать от плода лозы виноградной — ни вина, ни ягоды, ни даже косточки виноградной. А если нарушит он этот запрет мой, то заберу я у тебя сына твоего, так же, как я забрал когда-то тебя от отца твоего.

Поклонился Иоханан старику, и старик исчез.

И случилось все так, как сказал старик Иоханану. Зачала Ханна, и родила мальчика, и дали ему имя Ханания, в честь деда его.

И рос ребенок, и помнил Иоханан слова старика, и не было в доме его ни виноградных плодов, ни вина.

И подрос Ханания, и стал выходить из дверей дома своего, и играл в саду. И вот однажды услышал он крик за воротами сада, и подбежал к воротам, и стал смотреть на улицу в щель между бревнами. И увидел он старика, и возле старика этого — дети, они бегают вокруг него и кричат, а старик кормит их какими-то плодами. Обратился Ханания к старику и спросил:

— Что это едят они, дети, а я не знаю названия плодов этих и вкус их мне неизвестен?

И сказал старик:

— Плоды эти называются "виноград", они просветляют взор, и вкус их сладок и приятен.

И сказал мальчик:

— И я бы поел плодов этих, но отец мой запретил мне вкушать плоды, называемые "виноград".

И сказал старик:

— Если запретил тебе отец твой, не следует нарушать его запрет. Но сделай вот что: возьми косточку виноградную, и посади ее у себя в саду, а когда вырастет из нее дерево и даст плоды свои, спроси разрешения у отца и ешь.

Протянул старик мальчику виноградную косточку, просунул ее в щель забора, и взял ее мальчик, и побежал вглубь сада. Выкопал он ямку в земле, положил косточку в ямку, засыпал ямку землей, утрамбовал, сбегал домой, принес воды и полил косточку.

И показался на земле росток, и стал он увеличиваться, и потянулись побеги по земле, и покрылись листвою, и распустились на них цветы и опали, и вот — завязь плодовая на побегах, наливаются плоды соком и зреют.

И увидел мальчик это чудо, и закричал отцу, чтобы вышел тот из дома, и

вышел отец его, и подбежал к мальчику, и увидел виноградную лозу с плодами, и закричал от ужаса, и растоптал побеги. А мальчик стоял рядом с ним и смотрел.

Появился возле них старик и увидел погибшую лозу. И сказал:

— Познает ли подлинную близость тот, кто не знал отдаления? Воистину, тот, кто не способен к греху, не принесет во Вселенную совершенства, а не изведавший отдаления не изведает радости полной близости. И об этом сказано:

Из отдаления Всевышний показался мне:

Возлюбил я тебя любовью вечною.

И сын твой — не нужен он мне, и не будет пользы от него для великих дел, которые вручены мне. А если так, то недостоин он жить на земле.

Протянул старик руку, коснулся головы мальчика, и упал ребенок без дыхания. И закричал Иоханан криком великим, и разодрал на себе одежды свои, и упал без чувств возле сына своего...

Очнулся он в персидской бане, и одна купальня в бане той, и отделана она золотом, серебром и изумрудами. Одежды на нем нет, чувствует он, что вернулась его молодость. Вошел он в прихожую, и вот — лежат на лавке черные одежды, и пояс черный рядом с ними. И оделся он, и препоясался, и вошел в баню, чтобы выйти из маленькой двери, и не нашел двери этой. Вышел он из бани, подошел к двери, ведущей в сад, и открыл ее. Незримая сила схватила его, и он упал за дверь, на лицо свое...

VII СВЕТ

И поднялся он, и увидел, что стоит посреди города немых, и вокруг него ходят люди, похожие на тени, и лишены люди эти дара речи и слуха своего. И увидел он, что стал он таким же, как люди эти, и звуков нет в ушах его, ибо пропала у него способность говорить. И душа его спокойна, и равнодушие наполняет сердце его, и безразлична ему судьба его, и нет у него ни прошлого, ни будущего, а только сегодняшней день.

И поселился он в городе этом, и забыл имя свое, и родину свою, и дом отца своего, и все то, что произошло с ним в течение жизни его.

Жил он в городе на окраине, и кормился ремеслом холодного сапожника — прибывал подметки и чинил рваную обувь.

Проходили дни своею чередой, и жизнь его не менялась, и никаких желаний не возникало в сердце его, и только повседневные заботы занимали душу его.

И лишь иногда — один раз в году, в разгар лета — одолевало его смутное беспокойство. И тогда выходил он из города и бродил в окрестностях.

И вот однажды, в один из дней, когда одолевало его беспокойство, бродил он за городом, и увидел вдруг развалины стены, поросшие терновником, и забрался по камням наверх. Огляделся и увидел перед собою запущенный сад. Деревья в саду этом были старые и не плодоносили, потому что рука человеческая не возделывала землю вокруг них и заглушил их терновник и

сорные травы. Спустился он со стены обратно и пошел в город, но видение сада этого запало в душу его.

И прошел год, и вновь охватило его беспокойство, и вернулся он к саду, и сошел в этот раз к деревьям сада этого и бродил возле них.

И пришел он туда через год, и принес свой сапожный нож, и спустился в сад, и весь этот день срубал терновник и вскапывал землю ножом своим возле деревьев, которые были у стены.

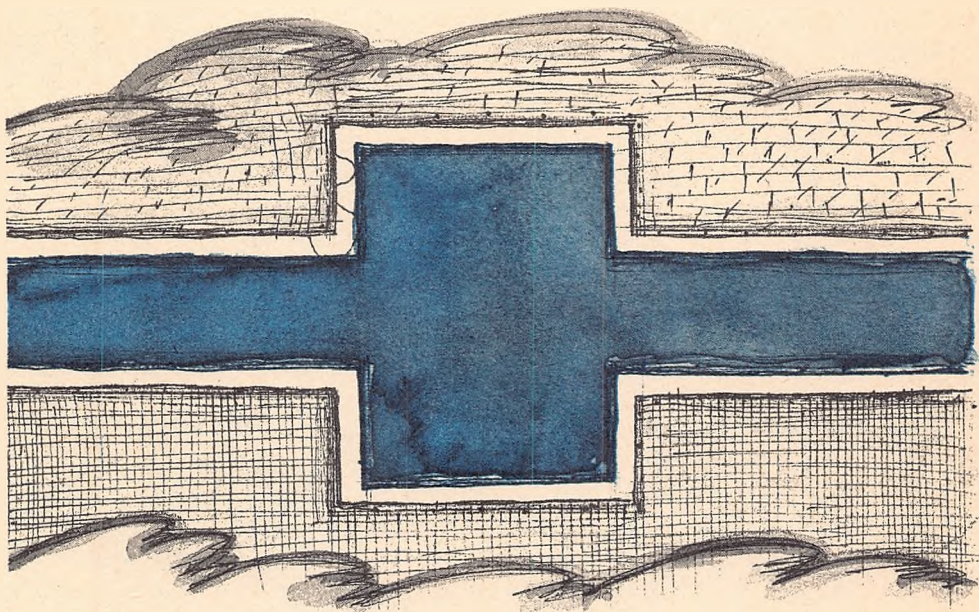
Вернулся он через год, и топор и лопата в руках его, и увидел он, что деревья, которые окапывал он в прошлый раз, дали плоды. И работал он в саду этом весь день, и возделал землю вокруг многих деревьев. И собрал он с тех деревьев, что стали плодоносить, созревшие плоды, и принес их в город, и раздал их соседям своим.

И вернулся он в сад свой через год, и соседи его, которые вкусили плодов сада, пришли вместе с ним. И увидел он, что часть сада, которую возделывал он, плодоносит, и работал вместе с соседями своими в саду весь день. И собрали он и соседи его плоды с деревьев, и принесли в город, и раздали людям города.

И пришел он в сад еще через год, и уже многие из людей города пришли вместе с ним.

И было...

На этом месте повествование обрывается из-за отсутствия в рукописи неизвестного числа листов.



Михаил Генделев

Вавилон

I

Снег каменный спускается покамест
дабы прожить по памяти и легче
вола молчания увидь и ткнись руками
в мычание неразделенной речи
— ночной язык —
я помню день вчерашний
мы до рассвета голосов не подымали
покуда ночь под циклопическою башней
перстилалась белыми дымами
снег каменный спустился ниже падать
нам
нет
теней
в долине небосклона
ни нас нет
ни теней
читай на память
о вспять текущих реках вавилона.

II

Тишина
такой была
что
еще такой случиться
только б билась и жила
между горлом и ключицей

кто он
постоялец, да
в месяца иссинем свете
дернись я
и от тогда
выдаст даст себя заметить

крикни я "Мария!"
сна
разве помня
гаркни дико
отделится тень темна
с озаряемого лика
грохнувши
взойдут крыла
древней неземной работы

в клюв порфирного стекла
рот
разинется зевотой
выгнёт
город вавилон
пепельную свою шею
отшатнуться
не успею
зашипит
в лицо Грифон.

III

Черпай
ненасытную пастью
во тьме накатившей под грудь
о не объяснится несчастье
отсутствием счастья
отнюдь

и не объясняй!
поперечья
не видно
на взгляд из глазниц
ты глина от глин междуречья
под клинопись новых таблиц
а тьма — это тьма а не где-то
заблудший огонь
повтори:
не свет
не отсутствие света
и не ожиданье зари.

IV

Первыми голуби
змейка песка
вытекла медленно
близкие те кто
что вы?
куда вы?
крепь не крепка?
что, архитектор, на шермака?

а
архитектор?

балки чудовищны
крепи крепки
кошка ли — визг этот человеческий?
Господи!
кто возводил потолки?
Господи
не убирайте руки —
или
нас всех
изувечит

в небо
все шире небесный пролом
в небо
где нет ничего его кроме
в небо
сдувает — как шапки с голов
головы идолов
и наголо
раззолоченные кровли

вниз
не смотря
все давно уже низ
вспомнил откуда вернулся он звон тот?
все уже было
ты
уже вис
все!
отгибается вяло карниз
как отворот горизонта
только-то
не убирайте руки!
кров
да
хлебцы
да субботнее платье
идолы
свешивают языки
с башни — в зенит
'и крылаты быки
нету
прочней и крылатей.

V

Бык
 крыла воронные топыря
 тьма и есть он
 колосс
 Водолей ему ночь
 и мерцает в надире
 глаз единый — звезда
 или то что ей раньше звалось

не родись в междуречьи в законоположенном мире
 глинобитной грамматики
 сию ли не пренебречь? в междуречии слово имеет значений четыре:

слово
 хроника
 подпись кабальная
 царская речь

повторяйте за мною:
 у слова
 четыре
 значенья —

слово как оно есть, лжесвидетельство, подпись и речь
 например: вавилонские реки меняют течение
 когда им вавилон под быками прикажет истечь

например — это первое небо
 которое
 знаю
 ночное
 потянувшись туманом к нему и восходит река
 воронос крыло — а второе крыло золотое
 и
 смыкается зрак воспаленный быка.

VI

Мария
 помнишь русла мертвых рек?
 мне снилось
 что я помню эти реки
 я так давно один что это уже век
 и — хорошо
 и нечего о веке

и все-таки

я — был
и белый свет
поил глаза мои на день восьмой творенья
о разве клинопись — на каолине птичий след —
предполагает
зоб и оперенье?

о разве
лишь симметрией пленясь
печаль и память
в изголовье встаньте
печаль и память
что сцепили если вязь
стиха Мария! и в небелом варианте.

VII

Посмотришь из глазниц:
ни тьмы и ни печали
спокоен вид зари — заря восходит ведь

я выпускал бы птиц
когда б они летали
и есть куда лететь
смотри на вавилон
со стен Иерусалима
колокола гудят язычники поют

посмертный небосклон
заря пронесит мимо
в долину где встают

смотри на вавилон
на мирные жилища
на башню для какой гранились валуны

се — мир твой и полон
но око с неба ищет
покор твоей спины

водитель колесниц
иль дают кварц сандалии
или каменотес — но выше рост стропил!

я выпускал бы птиц
когда б они летали
я б сокола купил

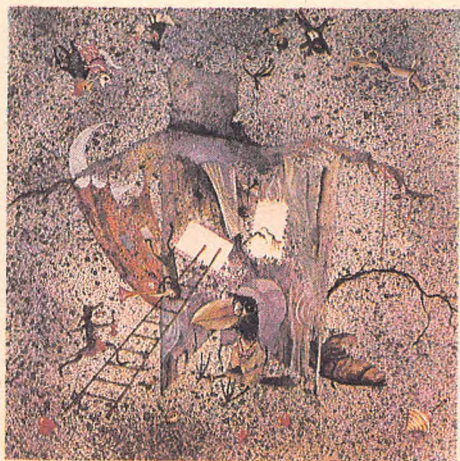
а в мире так светло
так радостна долина:
раб восстает с мечом и ветеран с кайлом

смотри на вавилон
со стен Иерусалима
смотри на вавилон!

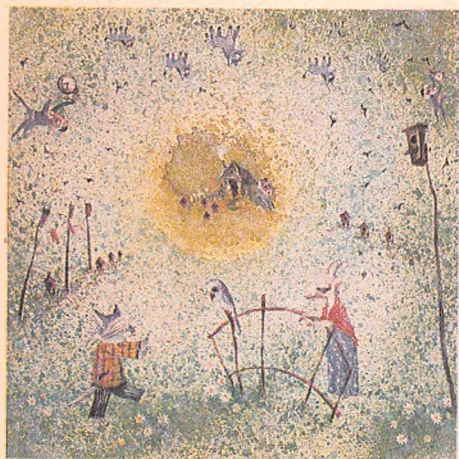
Песенки о любви для еврейских детей



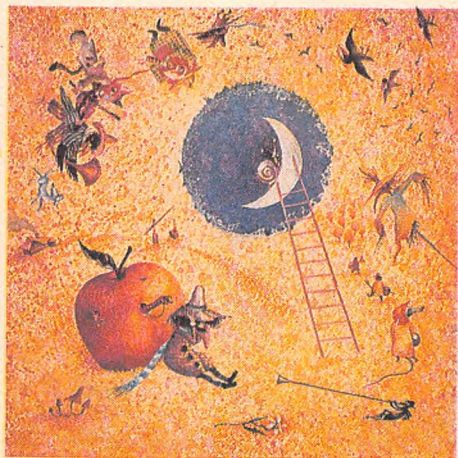
1



2

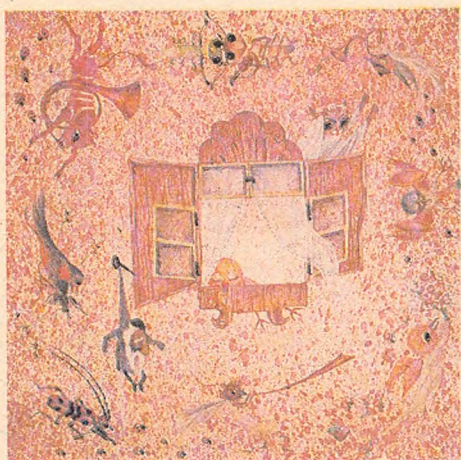


3



4

Песенки о любви для еврейских детей



5



6



7



8

Гали-Дана Зингер

Песенки о любви для еврейских детей

Посвящается Н.

1

Ой, ягненок в море,
Ой, луна за тучей,
Ой, слепые небо застят,
Горе, мальчик, горе!
Выйди, Рохеле-луна,
Что ты видишь из окна?
Ой, мой Янкеле-ягненок,
Много ль видно мне спросонок?
Ой, слепцы стучат клюками,
Звезды колкие им вторят,
Манят злые сны руками,
Горе, мальчик, горе!
Злые сны на гнутых стульях
Машут тонкими ногами,
Мальчик с девочкой уснули,
Пляшут ноги сапогами.
Звезды зонтики раскрыли,
Ой, слепцы раскрыли крылья,
Эти крылья — макинтоши.
Ой, все плоше, Янкел, плоше!
Ой, ягненок в море,
Ой, луна за тучей,
Ой, слепые небо застят,
Горе, мальчик, горе!

2

Ой, наш Гиршел — дурачок
Без небес построил дом,
Прямо в сердце вбил крючок,
Кошечка хозяйкой в нем.
 Ой, диредиридай.
 Кто наш Гиршел, угадай ?!
Ой, наш Гиршел — дурачок
Без луны построил дом.
Крючок в сердце и молчок,
Сидит тихо под столом.

Ой, диредиридай.
Кто наш Гиршел, угадай ?!
Ой, наш Гиршел — дурачок,
Ой, ему невесело.
Поварешку на крючок
Кошечка повесила.

3

Козочка в лодке,
Котенок под грушей,
У луны в середке
Лопухами уши.

— Козочка, мир вам!
— Котенок, вам радость!
— Не хотите погулять?
— Ах, луна — преградой!

Что скажет соседка,
Лопухами уши?
Я гуляю редко.
Посидим под грушей?

— Грушевая сладость
Меня так и манит.
— Ах, луна преградой,
Вдруг да косо глянет.

— Котенок, мир вам!
— Козочка, вам радость!
— Так хотелось встретиться!
— Ах, луна преградой!

4

Голубые ослики в небе замирают,
Ой, горе мне, горе, осень наступила.
Знал ли я, бедный, с летом играя,
Что моя скрипочка обо мне забыла.

Золотая, стройная, ой, что с нами станет?
В сердцевине яблока, в сердцевине лета
Ходики проснулись, звоном сердце раня,
Ой, что теперь будет, дайте мне советы!

Голубые ослики в небесах повисли.
Дайте мне советы, я им не поверю.
Возьму их в руки, как желтые листья.
Где моя скрипочка, где моя потеря?

5

Киселе, кошечка моя, замуж выходит
За старика,
За крынку мслока,
За черта, вроде.

Киселе, кошечка моя, замуж выходит,
Над стариком,
Над дураком
Поверховодит.

Киселе, кошечка моя, меня оставляет
Для старика,
Для дурака,
Для сундука,
Да для крынки молока,
Киселе, злая.

6

Кто на курице женился,
Тот не будет петухом,
Кто на праздники постился,
На ведре летит верхом,
Кто увидел в небе пряник,
Ходит тот без головы,
У кого осел племянник,
Тот кричит: "Увы! Увы!"

7

— Береле, надень калоши,
Посади в котомку кошек,
И в карманы — квочку с уткой,
И в петлицу — незабудку,
В сердце — рыбку серебра...
— Ента-Рейзл, как ты добра!

— Горло шарфом мы укроем,
Ты и я — всего нас трое,

Долгий путь глядится в лужи,
Вот горбушка нам на ужин,
В сердце — рыбка серебра...
— Ента-Рейзл, ты так добра!

— Поплывем с тобой в калошах,
Бросим в небо хлебных крошек,
Пусть летает крошек стая,
Звезды в тихом небе тают,
В сердце — рыбка серебра...
— Ента-Рейзл, как ты добра!
Золотая рыбка из чистого серебра!

8

— Я, козленок, выйду за тебя,
Ты достань мне меда без звезды.
— Я достану меда без звезды,
Только сердце рань мне, не любя.
— Как мне ранить сердце, не любя?
— Как мне без звезды добиться толка?
— Я, козленок, выйду за тебя.
— Только сшей мне сумерки без шелка.

17-25.11.1987

Песенки о смерти для еврейских детей.

1

Имбирь и корица
за грошик,
изюм и миндаль
за пятак,
а длинное семечко груши
и черное семечко яблока
за так.
За грошик
вода и облако,
глоток и гроза
за пятак,
а черное семечко глаза
и длинное семечко слез
за так.

15.11.1987

4

Прабабушка Ципе
на дагерротипе
с прадедушкой Мулей
на венском стуле
направились к липе, немного ссутулясь,

головами качая,
за ясной дорогой,
за липовым чаем,
за всем понемногу.

Головами качали
и в начале дороги
самовар повстречали,
еле двигавший ноги,
и немного ссутулясь,
направились к липе
прадедушка Муля
/в кармане дуля/
и прабабушка Ципе
на дагерротипе.

16-21.11. 1987

5

Буквы дремлют между точек,
спит пергамент между строчек,
мудрецы спят в переплете,
муха спит в полете.

Кто стучит так поздно ночью?

Это падают сонные мухи.

Паутина спит в углу,
веник дремлет на полу,
шелест дремлет меж страниц,
зренья дремлет меж ресниц.

Кто стучит так поздно ночью?

Это падают сонные мухи.

Только сторожу не спится,
колотушке снится кашель,
шевелит губой корова,
и не спит на камне слово.

Кто стучит так поздно ночью?

Это падают сонные мухи.

15.11.1987

6

Трудно без варенья жить,
но можно, к сожалению,
можно жить, но трудно, без труда.
А попробуй, потеряй терпенье —
и что тогда?

7

Перлы живые, мертвые рыбки,
Зябкие опоры, перловые улыбки.
Жареные рыбки,
ни мертвы, ни живы,
лестницу ладят для нетерпеливых,
лестницу ладят
без перекладин,
кто по ней поднимется, под ноги не глядя?
Жареное золото, живое серебро.
Кому тогда достанется все мое добро?

5-6.11 1987

8

Лодка пустая и полная
среди корней.
Голые черви как волны
идут за ней.
Волна окликает волну:
корень, червь.
Лодка ищет луну.
Там верфь.
Пустая и полная лодка
среди корней.
Весла — товарец ходкий,
поверьте мне.

5.11.1987

Песенки о смерти для еврейских детей



1



2



3



4

Песенки о смерти для еврейских детей



5



6



7



8

я давно уже не пишу ничего кроме писем
тебе маме брату марике глебу и лили
с арнисом также кановичам барданашвили
и в дье-ла-барр иногда незнакомому другу
или мысли мои проходят по кругу
или
проходят по кругу
отцу я недавно тоже послала письмо
даже два и одно из них с красной тесьмой
как с ослабевшей подпругой
он потеряет их оба одно на работе одно в пиджаке
а я ещё может успею написать руководство
"для пишущих письмо на мертвом языке"
с посвящением фругу
или издать безупречный письмовник
"для пишущих письмо на эксгумированном наречье"
но отец потеряет их оба
я давно уже не пишу ничего кроме писем
что бы
послушай писать в начале каждой строки
видишь ли ты понимаешь знаешь смотри
попробуй
согласно движенью руки
и карандаша остаются внутри
каждого слова два или три
слога
с непроизносимой гласной
как элемент диалога
между мною
и мной
о предмете нам обeim совсем незнакомом и неинтересном
когда обе стремятся любой ценой
скрыть свою безучастность
которой виной
некий вид глаукомы
отслоение зноя
от окна и решетки оконной
поймаем геккона
руки выкрасив хною
и укутавши газом
как слепотою
для защиты от сглаза
под горячей плитою шомронского камня поймаем геккона
он поселится в банке дисконт или а-поалим
от бобов от бекона

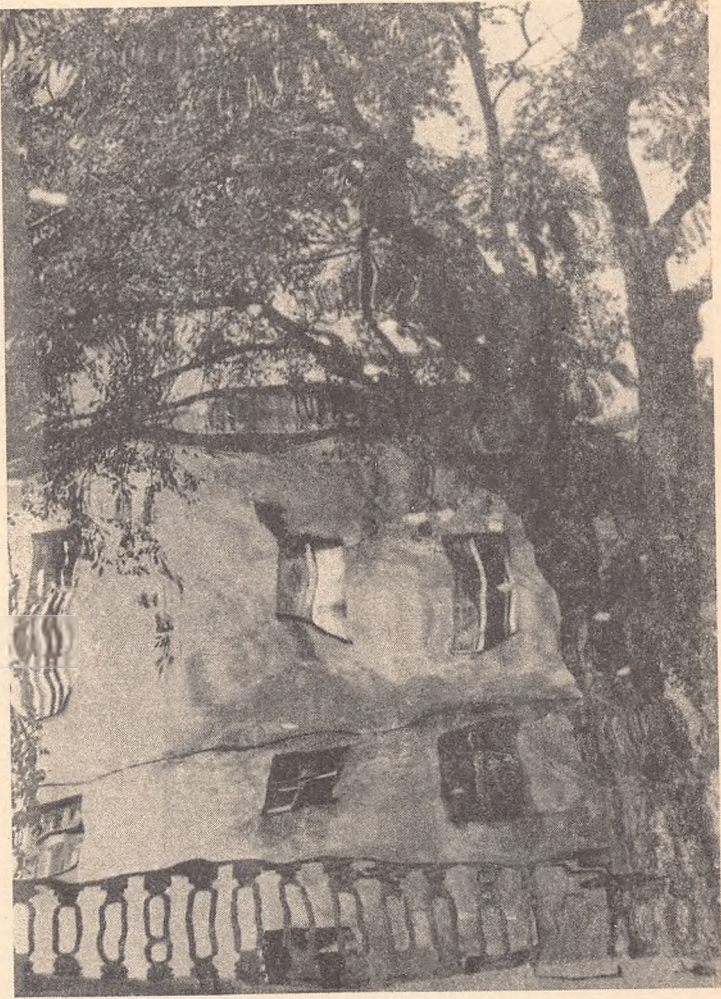
зном неопалим
навсегда вне закона
переписки с тобой
т.е. односторонней
вроде улицы мелеха джорджа с драконом
или в общем любой из неизданных хроник
хронических заболеваний
вроде той же мигрени
обмена словами
или стихотворенья
которое страшно закончить
т.к. я давно ничего не пишу кроме писем
и потому оно тянется сворой гончей
над следом лисьим
то бишь пока мне рифмуется нонче
травлю недодуманных мыслей
склокой где обвинитель уклончив
в то время как оправдания повисли
в воздухе осоловевшем от зноя
в котором ложка стоит как в варенье
и потому задыханье сквозное
чувствуешь ты в этом стихотворенье.
13.3.1990

ты ведь даже не знаешь что это: вспомнить реку
подойти к ней заставь себя думать: река
что ты увидела? греку
и много названий мостов. рука
твоя беспорядочно шевелясь в перчатке
как хаос или какой-нибудь бессознательный ужас
старается заполнить каждый из перчаточных пальцев
лежа при этом на парапете. ты же стоишь непременно в луже
в юбке ставшей со временем уже. пальцы
на которых гладью ты с петей, как ленин и дети
хрестоматийно и хрестиком, хроматически искажены.
я стараюсь исправить их с видом покорной жены
но хронический насморк и хромота опечатки
все равно опечалят тебя оставь в покое перчатки
перестань теревить их а я оставлю в покое
реку и воздух. не трогай воздух рукою
а я оставлю свой менторский тон и тогда
заставь себя думать: река. не думай: вода.
хотя ты ведь даже не знаешь что это: вспомнить реку
которая не была бы растяжением крика
которую нельзя рулоном свернуть как асфальтирование трека
о которой не скажешь: смотри как

она дает крюка
смотри, как брюки небрежно повешенные на крюк
когда из карманов брюк
высыпаются крошки табачной кряквы
и мелкою брюквой букв
уловляются УКВ.
вспомнить реку не смирной в пыли гранитной
не в седой щетине не в малой битве
меж щекою в мыле и опасной бритвой
не прочитанной по слогам и слитно
как известие о войне в газете
не в газете
не в галунах
и не в лупоглазых
в глазах и в лупах
не в волнах валунах воланах
не в газе не в маркизете
что в общем глупо
вспомнить реку не набранную петитом
не рассыпанную в наборе.
передай привет, если ты увидишь черепаху борю.
все равно ты не знаешь что значит
глядя из города тита
на горы моава
пытаться вспомнить реку
не кучу дрека
несомую ею к заливу
и не оливы
не донные травы
не оба берега сразу
левый и правый
не морщинистой не плоеной
вспомнить реку
не с нефтяным разводом
от плывущего с кировского завода
чебурека.
подойди к реке все же заставь себя думать: река
переступая с ноги на ногу стоя в луже
не обращая внимания на старика
удящего на пару серебряных дужек
от очков
NB любить старичков
потому что они наше завтра, а также старушек.
пара серебряных дужек
это все что осталось на память от мужа
твоего

пока я пыталась вспомнить реку
глядя на горы моава из города тита
и многих прочих иных
левых и правых
и моего впервые в оном числе.
внизу проезжает араб на осле
я же пытаюсь вспомнить не зад ослиный
и не маслины
а реку
не долгой не длинной
не краденой не крапленой
араб на осле проезжает паленой
долиной.

6.3.1990



Йегуда Горенштейн

Прогулка

Пред- или после- словие

Сценарием называется словесная запись фильма. Он тем точнее, чем театральнее и разговорнее фильм. Его недостаточность и даже неуместность растет по мере усиления киносущности фильма. Один сценарий может быть основой для многих фильмов, и один фильм может быть описан разными сценариями. Фильм в проекте может отличаться от результата. Таким образом, у фильма есть минимум две литературные записи — проект и послесловие. Каждая из них по-своему лжива. Поскольку послесловие является частью скорее судьбы, чем творчества кинематографиста, его влиянием на фильм можно пренебречь, но проект, будучи в чужом киноискусству материале — записанном слове, — вступает с фильмом в сложные и противоречивые отношения. Следует помнить, что сценарий (проект) является не первой, а промежуточной стадией на пути от замысла к воплощению. Замысел в его бессловесной незаписанности не может быть представлен и не является гарантией успеха. Вместе с тем, вынужденно облакаясь в невизуальную форму, он претерпевает изменения, часто неосознаваемые автором.

Фильм "Прогулка" на первой стадии замысла назывался "В начале" и был связан со стихом (Бытие, 2:5) "Никакого кустарника еще не было на земле, и никакая трава полевая еще не росла, ибо еще не посылал Г-сподь Б-г дождя на землю, и не было человека, который бы возделывал землю". Мне захотелось осмыслить город как вторичную природу, все еще пребывающую в несозданности, пока нет того человека, ради которого послал бы Всевышний дождь на землю. К этому присоединился давно сочиняемый мною образ фильма с камерой в главной роли. В процессе записи сценария как-то сам собой напросился и втерся сюжет об одиночестве К., попытках встречи и самопознания, об ускользании партнера, метаморфозах самости и частичном прорыве одиночества через встречу с ребенком. Кино не нуждается в придании сюжета своим темам, — это удел романа. Приступив к съемкам, я незаметно для себя не снял, а потом заметно для себя не смог снять некоторые надуманные сюжетно-важные кадры. Другие были сняты, но выкинуты в монтаже. Их место в общем объеме заняли пейзажи, отражения и тени, вошедшие в фильм с улицы, минуя сценарий. Каждый зритель додумывает свой фильм, много лучший снятого мной, я же сам для себя считаю, что тот фильм, который получился, ближе к замыслу, чем сценарий, положенный в его основу и в папку дирекции ВГИК.

Двойная нумерация позволяет увидеть, какие кадры и в каком качестве вошли из сценария в окончательный вариант фильма. В сценарии параллельные места обозначены номерами в круглых скобках, а в описании — в прямых.

”К”

Литературный сценарий

Все кадры, кроме отмеченных словом ”Цвет”, — черно-белые.

Т 1. На экране появляется титр ВГИК (Всесоюзный Государственный Институт Кинематографии), выстраивается вертикально

В

Г

И

К

и превращается во

Владимир Горенштейн

и

К⁰

К⁰ растет и становится большой К.

Часть I. Знакомство с К.

2. В кинопавильоне, лишенном декораций, стоит на штативе Камера, в дальнейшем именуемая ”К”. На фоне суетящихся вокруг людей она выделяется бесстрастной неподвижностью. Суета нарастает, и в какой-то момент все движущиеся смазываются и исчезают: в наступившей на несколько мгновений тишине К обретает покой и одиночество. Но люди возвращаются оттуда же, куда и ушли: из воздуха.

3. Ассистент оператора вносит кассету и вставляет ее в паз. В черных глазах-объективах К. появляется живой блеск.

4. Мы видим, как рука ассистента завершает таинство установки кассеты: проматывает петлю, ложится на мотор и включает его на секунду, проверить ход пленки.

5. ЦВЕТ. В эту секунду на экране и в сознании К. возникает прекрасное, ни мужское, ни женское лицо — на сюжетном фоне.

6. Чьи-то руки снимают К. со штатива и укладывают в кофр, похожий на гробик. С закрыванием крышки наступает темнота.

Часть 2. Рождение

7. (4) Проходной двор, проходной коридор. Горит голая лампочка, светится дверная щель. Слышны шаги, открывается дверь с улицы, кто-то входит, но, прежде чем мы увидели его лицо, он, миновав пространство между дверью и К., мелькнул и исчез.

8. Звяканье ведра и шорох шагов: сзади выходит дворничиха, но, попав в поле зрения, тотчас же ускользает на улицу. В противоположность неестественной скорости человеческих перемещений, дверь закрывается не торопясь.

9. (38) В воде отражается и пляшет фонарь, деталь парашюта и человек. Лицо неразлично из-за ряби, видно лишь, что он курит. Мы пытаемся разглядеть лицо, укрупняя его, но в секунду, предшествующую узнаванию, человек кидает в воду папиросную коробку — волна от коробки смывает отражение.

10. (33,35) Пустая улица, потом в нее въезжает грузовик. Въехал и остановился. Бежим к нему, заглядываем в кабину: там пусто, что не мешает грузовику самостоятельно завестись и уехать.

11. (4) Вид из подворотни на улицу. Сквозь этот портал невидимо пролетают люди: едва успев появиться, они исчезают с противоположной стороны — но для машин сделано исключение, они проезжают как ни в чем не бывало.

12. Мы видим стоящий на улице жилой вагончик, под ним идут ноги пешеходов. Чтобы увидеть людей, отбегаем назад, но все пешеходное движение остается за вагончиком, похожее на роение сапог и ботинок между неподвижными колесами.

13. (19,23) Стекланный пол-потолок. Для нас — потолок, для женских ног в туфлях на каблучке — пол. Навстречу женской выходит мужская тень. Они встречаются: поцелуй, падает одежда, ложатся и соединяются.

14. (30) Нам хочется увидеть, как это происходит, бежим по лестнице, загроможденной строительными лесами, вверх. Прибежали: наверху пусто, на предполагаемом месте — половая тряпка.

15. (13,17) Уже виденная подворотня, но что-то в ней изменилось, она зыбится, увиденная через отражение в собственной луже. В глубине едут машины, даже идут люди, но, когда один из них приближается так, что мы почти видим его лицо, картина разрушается проехавшей по луже легковой машиной.

16. (31) Сквозь дверной проем мы видим домашнюю пирушку: 5 — 6 человек. Говорится тост. Устремляемся туда, но — удар, изображение треснуло и исчезло. То было зеркало. Оборачиваемся в поисках отраженных — никого, пустая комната, ремонт.

17. (12) По гладкой "пожарной" стене идут тени людей, пересекая тени деревьев. Ближе к К. вне резкости проходит человек — оригинал одной из теней.

18. На Невском проспекте ноги месят грязный полужидкий снег, их сопровождает снегоуборочная машина.

19. Поток студентов в коридоре ЛФЭИ

20. (24,21) Сверху, по стеклянному потолку, идут ступни ног.

21. (36) Спinoй к К. на набережной стоит мужчина, похожий на памятник чиновнику. Он глядит вдаль. Летают чайки. К. пытается обойти его и заглянуть в лицо, но он, не теряя своей монументальности, поворачивается, оставаясь к К. спиной. Повернувшись на 90°, они останавливаются.

К., женским голосом: — "Позвольте прикурить!" М., не оборачиваясь, протягивает спички через плечо. Их берет женская рука. К. /смущенно/: "Благодарю Вас". М. ловко, не оборачиваясь, забирает спички. К., мужским милицейским голосом: "Документики!" М., не оборачиваясь, перемещает за спину паспорт. Милицейские в серых вязаных перчатках руки К. открывают добытый документ: там три фотографии М. со спины: юноша, мужчина, лысый старик. Рука М. сурово забирает паспорт.

Часть 3. Превращения

22. Крупно: пустые милицейские руки К., в перспективе улицы уходит М.

К. заинтересован своими руками: убирает и возвращает их. Они то мужские, то женские, то смешанные. Правая кидается на левую и стаскивает с нее перчатку.

23. В ванной комнате руки стаскивают со своего тела одежду: рубашу через камеру-голову, носки, штаны.

24. Голая рука снимет с лица К. очки и кладет их на полочку.

25. Нога шагает в ванну.

26. Тело погружается в воду, причем шагала в ванну женская нога, а погружается мужское: вода успокоилась и видны пальцы ног и отражение окна плавает по поверхности.

27. (42) Старческая рука К. протирает запотевшее окно ванной комнаты.

28. К. (старушка) проходит мимо полочки, где вместо очков почему-то стоит объектив, рука берет его и перед надеванием на миг уходит из кадра, возвращается с очками и надевает их.

29. (3,41) К. тяжело и осторожно спускается по лестнице в темноту. Там, в глубине, есть дверь, сквозь ее щели и дыры пробивается свет. К. открывает дверь и выходит в свет, в белый снег, растворяется в нем и превращается из старушки в мальчика.

30. К. (ребенок с лопатой в руке, лопатку мы и видим) быстро бежит к садику. Резко останавливается: перед ним огромный грузовик.

31. Обходит его кругом, гладит рукой и лопаткой, посыпает снегом.
32. С низкой точки зрения, как видят дети, мы видим появление дяди-шофера, он садится в кабину, хлопает дверью, грузовик сотрясается и уезжает, оставив пустое пространство.
33. К. несет в лопатке снег: кинуть в воду, где плавают утки.
34. Старушки кидают уткам хлеб, К. — снег.
35. К К. бежит собачка, подбежала, понюхала и ножку подняла. Сделала и дальше побежала.
36. Мимо идут ноги, долго, разные, потом кто-то прислонился к К., которая/ый, видимо стал/а столбом ограды.

Часть 4. Поиски зеркала

37. (11,22) К. видит: дерево отражается в луже, колокольня отражается в окне, дома отражаются в воде.

38. Желая отразиться, К бежит к реке: выбегает из черноты подъезда на набережную, сквозь густой и быстрый снег бежит к реке, добежала, перегнулась через парапет: река замерзла и покрылась снегом, и даже кто-то занялся подледной рыбалкой.

39. Бежит назад — замерзли окна, лужи.

40. Вот появляется уличный фотограф, толстый, бородатый, подвижный, в трех шубах, вертит головой, показывает, как улыбнуться, отбегает, оставив К. с наклонным горизонтом, но в момент нажатия кнопки —

41. (37) из аппарата медленно, но верно выпадает объектив. Плачущий фотограф ищет в снегу детали.

42. ЦВЕТ. Комната без окон, мебель теплых тонов. Блондинка смотрится в зеркало, причесывается, красится, берет сумочку и уходит за дверь.

43. ЦВЕТ. К. кидается к зеркалу, но там вместо нее продолжает отображаться блондинка: подходит и отходит разными походками, глядится в другие зеркала, их много в зазеркалье...

К. резко откидывается назад, видит, что в комнате никого нет, и бросается в зеркало, очертя голову.

44. ЦВЕТ. За разбитым зеркалом оказались окно и улица с высоты 2-го этажа. На улице стоит мальчик, он смотрит в нашу сторону и кричит во все лицо: "Виталик, выходи играть!" Можно подумать, что это нам, но слышим в ответ: "У меня уроки" — значит, не нам. Это кричащее мальчишеское лицо знакомо: его К. видела вначале.



Пересказ фильма, каким он вышел

Все кадры — черно-белые

1. Шум города. Рябь. Постепенно из ряби выступает городской пейзаж. По поверхности пейзажа плывет бутылка.

2. Титр белым по черному: "Прогулка"

3. /29/ Из черноты титра старческая рука открывает дверь на лестницу — старую, черную, ленинградскую. Старушка, чьими глазами смотрит камера, медленно добирается до перил и отправляется вниз по лестнице, сопровождаемая гулом шагов, хлопаньем дверей, звоном и рокотом лифта и голосами из квартир. На полпути она ненадолго задержалась у окна во внутренний двор, после чего взгляд утонул в черноте стены,

4. /7,11/ внезапно разорвавшейся дверью на улицу. В дверь входит и, неопознанный, выходит странный, растянутый вширь человек с уличным знаком — огромной стрелой. Стрела указывает направо, туда и скрылся человек. В дверях появляется чудовищной длины детская коляска и предшествующие голове руки с ногами толкающей — кадр прерывается до появления лица.

5. Вместо лица справа же влетает и с секунду порхает по кадру птица,
6. сменившаяся раскачивающимся на ветру знаком "кирпич". (Все эти резкие смены акцентировались в звуке открыванием, пеньем и стуком лифтовой двери). "Кирпич" раскачивается среди голых веток и грустно скрипит.
7. Камера идет вдоль изрисованной стены — от одного черного прямоугольника двора до другого. Слышны ее шаги и уличный гул.
8. По пустой набережной канала Грибоедова от К. убегает бумажка: она взлетает, приземляется и скрывается за большой старой липой.
9. Внезапно из шумов выступает тишина. Взгляд К. скользит по мелкой ряби текущей и крутящейся воды. Вступает органная музыка — полутораминутный хорал двоюродного дедушки И.С. Баха — Иоганна Кристиана. Взгляд бежит и приближается к солнечной дорожке, это знаю я, а вы видите, что вода светлеет, пока не проступает беспредметная белизна экрана. И в этой белизне, ставшей в ту же секунду небом, самозарождается летящая ворона. Ворона летит стилем батерфляй вдоль голых веток, сквозь идущий снег, делает сложную красивую петлю и как бы приземляется на кромку льда канала: черная вода под мостом никогда не замерзает. "Как бы" — потому что не она, а мы, т.е. ее взгляд приземлился. Конец хорала.
10. Уличный гул. Водосточная труба с наклеенным объявлением. Оно шелестит отрывными телефонами, сверху на нем жирно написано "Пригород". К. начинает спиной удаляться от трубы. Слышны ее шаги. Мимо нее скользит стена с надписями и полуподвальными окнами. В окнах всякий раз отражается улица, где поблескивает на солнце старый "Москвич". В одном из окон объявление: ИЗО. На стенах возникают математические надписи типа "5 + 5" или "Вова + Люба". Появляется тень большого дерева, которая
11. /37/ с ударом колокола превращается в отражение дерева в луже. Только успели сойти с поверхности воды волны первого колокола, как по луже прошли ноги и проехала с новым ударом колокола коляска: мы убеждаемся в волновой природе колокольного звона. Тем временем отражение вновь становится тенью, на этот раз
12. /17/ большой теневой картиной на гладкой пожарной стене. Там сквозь тени деревьев скользят тени людей. В центре кадра с импозантной грустью курит молодой человек — мы видим тень от дыма. К нему подбегает то ли девушка, то ли мальчик. Вместо "дяденька, дайте прикурить" мы слышим "дзинь-дзинь" велозвонка. Молодой человек чиркает спичкой, девушка или мальчик прикуривает, раздаются "дзинь-динь-динь" благодарности, и маленькое существо убегает. Молодой человек глубоко затягивается, и тень снова сменяется отражением,
13. /15/ где есть свой молодой человек. Он чиркает спичкой, закуривает, и, когда возникает слабая надежда разглядеть его лицо, изображение смывается волной от проехавшей по луже "Волги".

14. Черная вода лужи сменяется светлой — Крюкова канала, — мы опять слышим старый орган и видим зыбящуюся в отражении колокольню.

15. В такт музыке по белой стене скользит неторопливая тень очень старой пары. То распластываясь по глади, то извиваясь по уступам и пропадая в окнах и дверях, старики пробираются к концу своего времени.

16. А колокольня вдруг пошла ко дну — извиваясь, погружается в воду,

17. /15/ а по улице едут машины, и прямо по изображению, расплескивая его, ходят ноги,

18. и с последним аккордом вы вернулись к мечтающему в луже курильщику.

19. /13/ В его или нашем воображении возникает стеклянный потолок, для кого-то этажом выше являющийся полом. На этом полу разыгрывается соответствующая сцена: идут женские ноги в каблучках и мужские навстречу. Поцелуй.

20. По черной лужной улице кто-то бежит, словно опаздывая на представление.

21. /20/ По стеклянному потолку под звон то ли бокалов, то ли стеклянных колокольчиков идут многочисленные ноги.

22. /37/ Твердое стекло сменяется лужей, по которой тоже идут, возбуждая круги. Вглядываясь в успокоившуюся воду, за ветками отраженного дерева мы вновь видим

23. /13/ стекло и раздевающиеся на нем тени любовников. Их одежда, такая неясная там, в толще верхнего этажа, становится графически четкой, падая на стекло. И сами они становятся яснее, падая в объятия.

24. /20/ По тому же стеклу идет толпа ног.

25. /13/ Любовники,

26. /37/ лужа (и ноги по ней),

27. /20/ ноги, идущие по стеклу,

28. /13/ любовники,

29. /20/ ноги, и среди них, в такт стеклянному звону, две, переминающиеся и как бы подглядывающие.

30. /14/ Под милицейские свистки К. бежит вверх по лестнице, смотреть. Свист и вой тормозов — прибежали и видим на предполагаемом месте красивую половую тряпку на чистом стекле. Раздается серебристый смехок, и

31. /16/ мы видим пирушку художников: в тесной комнате за открытой дверью сидят и пьют молодые люди, девушка и старик. Говорится тост, которого мы не слышим из-за радио, орущего голосом Левитана: "Да здравствует 1 Мая, день международной солидарности трудящихся!..." К. кидается к ним, но натывается на зеркало:

33. бам! — и падают осколки. Обернувшись, видим пустую и разоренную комнату перед капитальным ремонтом, с выбитыми окнами и провисшим потолком. Под ногами хрустят осколки то ли оконного стекла, то ли зеркала, и крик: "Ура, товарищи! — Ура...а.." тонет в законной вьюге.

33./10/ Белая пустая заснеженная улица. Перед домом суетится птица. Предваряемый воем мотора, из-за угла выезжает грузовик. Выехал и остановился вызываясь близко от К.

34. По небу мчится птица.

35. /10/ К. бежит к грузовику, вспрыгивает на подножку — увидеть водителя. Кабина пуста. Этот грузовик — сам себе грузовик. Завелся и уехал.

36. /21/ Карканье вороны, и появление в пустынной пригородной местности человека в черном плаще и шляпе, стоящего спиной. К. пытается обойти его и заглянуть в лицо, но Человек в черном плаще и шляпе тоже незаметно поворачивается и остается спиной. Раздается звон, заменяющий просьбу прикурить. Человек в черном плаще и шляпе протягивает через плечо спичечный коробок, но без средней части. К. берет женской рукой, вертит и возвращает. Второй звон — и человек в черном плаще и шляпе вынужден отправить за спину паспорт. К. берет его милицейскими руками в серых вязаных перчатках, открывает и видит три фотки со спины: юноша, мужчина и старик. Рука в черной кожаной перчатке сурово забирает паспорт, и —

37. /41/ последняя попытка — кто-то пытается сфотографировать (то ли человека в черном плаще и шляпе, то ли К.): при нажмие на кнопку из аппарата медленно, но верно выпадает объектив, что сопровождается третьим звонком,

38. /9/ переходящим в звон трамвая. Трамвая мы не видим, но видим преобразенную отражением фигуру на мосту. У фигуры все время отрывается и улетает вверх голова. Фигура идет по мосту,

39. а под мостом плывет утка. Кажется, что звон трамвая относится к ней. Внезапно, выбравшись на льдину, утка оказывается вверх ногами. Переходит вверх ногами льдину и возвращается в воду и в нормальное положение (вверх головой).

40. В полынье между льдинами — гладкое зеркало воды. В нем отражено раскидистое старое дерево, под которым в нерешительности топчется неясная фигура. Фигура приближается, слышен скрип снега под ее ногами, переходящий

41. /29/ в гул шагов на лестнице. Старушка возвращается с прогулки, повторяя наоборот свой выход: она идет задом наперед и вверх ногами, мы видим перевернутую, уходящую вниз лестницу. Наконец дверь. Рука ложится на ручку, и тут же

42. /27/ в квартире эта (или другая) рука К. протирает запотевшее стекло. За окном обнаруживается широкий двор с большой высоты. По мере обретения им четкости мы обнаруживаем там фигуры людей, спешащих по делам и гуляющих. Третье появление органа предвещает финал, мальчик бьет ногой по снегу, и

43. зимний двор сменяется импрессионистическим летом: деревья на ветру на берегу Крюкова канала. Подобная крупному мазку рябь собирается в отчетливые складки, какие бывают за плывущей лодкой или уткой, но уткой, как бы плывущей задом наперед и толкающей перед собой свой водный след. Впрочем, мы не успели увидеть утку, угол превратился в круги, но не рас- а сходящиеся, и, сойдясь в заключительном аккорде,

44. круги стали гладкой водой с качающимися в глубине деревьями и плывущей по поверхности газетою.

280-

תרגום

6 p. 00 κ.

