

АНТИЧНАЯ РИТОРИКА В ВАВИЛОНСКОМ ТАЛМУДЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАКТАТА ГИТТИН 55Б – 58А)

Солодухина Т.Г.

МГУ им. М.В. Ломоносова

Аннотация. В данной статье исследуется использование идей античной риторики в раввинистической литературе на примере фрагмента Вавилонского Талмуда ГИТТИН 55б-58а.

Ключевые слова: классическая риторика, раввинистическая литература, Вавилонский Талмуд.

Анотація. Солодухіна Т. Г. Антична риторика у Вавилонському Талмуді (на прикладі трактату ГИТТИН 55б – 58а). У статті досліджується використання ідей античної риторики в рабиністичній літературі на прикладі фрагменту Вавилонського Талмуду ГИТТИН 55б – 58а.

Ключові слова: класична риторика, рабиністична література, Вавилонський Талмуд.

Summary. Soloduhina, T. G. The Babylonian Talmud Ancient Rhetoric (on the example of the treatise GITTIN 55b-58a). The author studies the usage of ideas of the classical rhetoric in the rabbinic literature in the fragment of the Babylonian Talmud *GITTIN 55b – 58a*.

Key words: classical rhetoric, rabbinic literature, Babylonian Talmud.

Цель данной работы – показать, как античная риторика способствует выражению еврейских религиозных идей в раввинистической литературе. Все рассуждения будут базироваться на фрагменте Вавилонского Талмуда *ГИТТИН 55б-58а*.¹

ГИТТИН 55б – 58а представляет собой дискуссию еврейских религиозных лидеров по поводу барайты ² «Из-за Камцы и Бар Камцы разрушен Иерусалим, из-за петуха и курицы разрушена Тур Малка, из-за дышла повозки разрушен Бейтар». Мудрецы рассуждают о причинах бедствий еврейского народа, и прежде всего, о причинах разрушения Второго Храма.

Фактически, в статье будет исследоваться влияние светской античной мудрости и философии на еврейскую религиозную литературу, а также использование античной риторики для объяснения причин разрушения Второго Храма.

Прежде чем переходить к выявлению античной риторики в данном фрагменте, вкратце скажем о методике работы.

Выдающийся русский ученый, автор работ по истории позднеантичной и средневековой литературы С.С. Аверинцев в своей статье «Риторика как подход к обобщению действительности» пишет следующее: «...Для античного риторического взгляда на вещи *κοινος τοπος* есть нечто абсолютно необходимое, а потому почтенное. Общее место – инструмент абстрагирования, средство упорядочить, систематизировать пестроту явлений действительности, сделать эту пестроту легко обозримой для

рассудка».³ Автор статьи утверждает, что для античной культуры характерен вкус к общим местам.

Анализу данной проблемы посвящена книга д.и.н. профессора А.Б. Ковельмана «Риторика в тени пирамид». Исследователь говорит о культуре элиты, которая была усвоена средними слоями общества и понята упрощенно. Все это происходило на фоне гибели Римской империи и освобождением масс от гнета: «Именно вторая софистика с ее «вульгаризмом», с ее всепроникающей риторикой учила массы мыслить абстрактно, осознавать общественную структуру и социальные противоречия. Народ Египта и в предыдущие эпохи служил объектом немислимого угнетения, страдал от социальных бедствий. Но лишь теперь он начинает говорить об этих бедствиях, остро переживать несчастья, обвинять виновников. Произошел не раскол культуры, но частичное усвоение массами мыслительного аппарата античной цивилизации». Платон и Аристотель были слишком сложны для понимания. «Риторика предлагала нечто иное – «общие места», штампы, ходячие истины, броские «лозунги».⁴

Выявлению общих мест в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия посредством сравнения произведениями античных историков посвящена диссертация к.и.н. Л.В. Семенченко.⁵ «Эллинистические мотивы в «Иудейских Древностях» Иосифа Флавия», Москва, 2002.

Для применяемой нами методики существенным является также мнение д.и.н. профессора А.Б. Ковельмана о том, как важна терминология, анализ по словам. В своей книге «Between Alexandria and Jerusalem» он цитирует историка Марка Блоха, который говорит о важности того момента, когда последователи Христа впервые назвали себя христианами.⁶

Итак, для выявления общих мест в Талмуде будем пользоваться произведениями античных авторов и сравнивать их светские идеи с религиозными идеями талмудических мудрецов.

Во фрагменте Талмуда *ГИТТИН 55б – 58а* есть примеры заимствований из стоико-кинической философии. Например, когда речь идет о Тите-злодее, согрешившем в Храме с блудницей и рассекшем надвое храмовую завесу, учинив тем самым величайшее поношение Всевышнего. Абба Ханан, говоря об этом, вопрошал у Господа словами из псалмов, кто силен и тверд как Он, Который, слыша хулу и поношение злодея, молчит. Здесь имеется в виду то, что Всевышнему чуждо проявление злобы. Он умеет, в отличие от людей, победить свои страсти. В школе рабби Ишмаэля Господь сравнивается с немymi (слова из Исхода). Немые молчат, поскольку не могут говорить, а Господь в любую минуту может проявить свой гнев, но, молчит, сдерживая свои страсти лучше немого.⁷ В какой-то степени здесь присутствует и теодицея. Причина бедствия – разрушения Храма – видится мудрецам в великодушии Всевышнего по отношению к злодеям, в его умении терпеть их хулу. Восхищение сдержанностью Всевышнего в данном отрывке гораздо сильнее страданий о разграблении Храма.

Заметим, что мудрецы демонстрируют нам исполнение слов Писания на конкретном недавнем историческом событии, следовательно, справедливо отнести это к *нешеру*. Хотя события уже прошли, для мудрецов Талмуда они, фактически, выглядят современными вследствие их значимости.

Подобные рассуждения есть и в «Пиркей Авот» (трактат Мишны), где говорится «Кто силен? Тот, кто обуздывает свои страсти, как сказано: «Долготерпеливый предпочтительней силача, владеющий собой – того, кто [способен] овладеть городом».⁸

В рассмотренном выше отрывке Господь выступает как стоический философ. И это не единственный пример проявления стоической философии в *ГИТТИН 55б – 58а*.

Когда мудрецы беседуют о Кфар Сханье египетской⁹, один из них рассказывает историю о женихе и невесте, которых иноверцы взяли в плен и в плену их поженили. У невесты не было ктуббы, свадьба прошла не по еврейскому закону, поэтому супружеские отношения между ними были запрещены. Далее говорится, что жених боролся с соблазном до самой смерти, превзойдя в том библейского Иосефа. Жених себя проявил как стоический философ.¹⁰

Идеи стоико-киничекой философии мы находим в греческих произведениях. В речах Диона Хризостома (представителя Второй Софистики – со II век н.э.) рассказывается о Диогене, который однажды пришел на состязания и стал говорить, что на самом деле силен не тот, кто достиг успехов, как атлеты, а тот, кто умеет побеждать многие страсти.¹¹ По мнению Диогена, надо уметь сдерживать себя, не гоняться за наслаждениями, во всем знать меру.

Примером влияния стоической философии служит также рассказ о пленных мальчиках и девочках, которых иноверцы захватили в плен для разврата. Этот отрывок подробно прокомментирован в двухтомном издании Вавилонского Талмуда Штейнзальца. Они совершили самоубийство, чтобы не нарушить заповедь, а у стоиков ценилось самоубийство ради свободы (Сенека, 77-е письмо).¹² Таким образом, данная стоическая идея находит особое преломление в Талмуде.

После этого рассказа сразу следует история о женщине и ее семи сыновьях. Каждый из сыновей был казнен кесарем, поскольку отказался поклониться идолу. После этого их мать покончила с жизнью. Стоит обратить внимание на стоическое поведение сыновей, которые все как один не нарушили отеческих законов, приводя стих Писания, доказывающий их правоту и обличающий идолопоклонство. Они, фактически, сумели побороть свой страх, последний сын имел мужество спокойно разговаривать с кесарем и обличать его тщеславие. Также и мать стоически выдержала смерть своих сыновей, которых вели казнить на ее глазах, и имела силы просить поцеловать последнего сына. Она не выразила сожаления и ужаса

по поводу казни сыновей, напротив, мать ими гордилась, поскольку принесла в жертву не одного, как Авраам, а семь сыновей. После этого она бросилась с крыши и разбилась насмерть.¹³

На наш взгляд, это в чистом виде пример стоической диатрибы. У стоиков цель самоубийства – свобода, а у евреев – не нарушить заповедь иудаизма. Нам не совсем ясен контекст, по какой причине мать совершила самоубийство. Здесь возможно двоякое прочтение. Возможно, она предполагала, что над ней, как над женщиной, перед казнью могут надругаться, поэтому, чтобы не быть опозоренной, она решила предотвратить вероятную трагедию. Тогда это влияние еврейской традиции – самоубийство, чтобы не нарушить заповедь.

С другой стороны, она могла демонстрировать свою независимость, свободу, бесстрашие перед смертью, чтобы тем самым, уйдя из жизни, выйти победительницей вместе со своими сыновьями. *БАГ КОЛЬ*, которая сошла с небес, сказала словами псалма: «Счастлива мать сыновей своих». Скорее всего, здесь минимальное проявление еврейской традиции, здесь именно стоическая идея «самодостаточности мудреца, который всегда свободен и счастлив, каким бы испытаниям не подвергался».¹⁴

В 77-м письме римского политического деятеля, философа, писателя и стоика Сенеки (4 г. до н.э. – 65 г.н.э.) описано спокойное и мужественное отношение к смерти некоего Туллия Марицеллина, который заболел смертельным недугом.¹⁵

У древнегреческого историка и писателя Арриана (ок. 95– 175г.н.э.) в «Беседах Эпиктета» есть похожее описание того, как человек должен независимо вести себя перед тираном, напоминающее описание поведения матери и сыновей в Талмуде:

«Так что же именно приводит в смятение и ужас толпу? Тиран и телохранители? Откуда им? Ни в коем случае! Невозможно, чтобы свободный по природе был приведен в смятение или был принужден испытывать помехи кем-нибудь иным, кроме самого себя. Но его приводят в смятение его мнения. Ведь когда тиран скажет кому-то: «Я закую твою ногу», то тот, который ценит ногу, говорит: «Нет, помилуй», а тот, который ценит свою свободу воли, говорит: «Если это тебе представляется более целесообразным, закуй» и т.д.

Проявлением стоической диатрибы в Талмуде является противопоставление добродетельной жизни и жизни ради удовольствия. В *ГИТТИН 55б-58а* говорится о нескольких людях, готовых жертвовать ради своего народа. Это три богача, которые собирались снабжать город продовольствием, чтобы можно было выдержать осаду Веспасиана, р.Цадок, который постился 40 лет, чтобы Храм не был разрушен. А также это был р. Йоханан б. Заккай (хотя и неоднозначно оцениваемый в данном отрывке), не побоявшийся идти к императору и просить разрешения

основать академию в Явне. Внутри повествования об этих героических людях заключен рассказ о богатой Марте б. Байтос, которой было нечего есть во время голода. Она пошла на улицу в поисках еды, и, по одной версии, умерла, поранив ногу о засохший катышек навоза. О ней р. Йоханан б. Заккай сказал стих: «Жившая у тебя в неге и роскоши, не ставившая ногу на землю от избалованности и изнеженности, злобно будет смотреть на мужа своего, и на сына своего, и на дочь свою, и на послед свой, и на детей своих, которых ей еще предстоит родить – потому что она станет есть их, испытывая недостаток во всем, тайно, в осаде и в лишениях, которым подвергнет тебя враг твой во вратах твоих» (Втор. 28:6 – 57). А по другой версии (*давар ахер*), она умерла, потому что поела остатки сушеных фиников, выброшенных р. Цадоком, поскольку была изнеженной и не привыкла к грубой пище¹⁶. Такая жизнь, полная погони за роскошью и страстями к наслаждениям и изнеженность порицаются у стоиков.

Например, в письмах Сенеки к Луцилию (Письмо №3): «Ведь и страсть к суете признак не деятельного, но мятущегося в постоянном возбуждении духа, и привычка считать каждое движение тягостным – признак не **безмятежности, но изнеженности и распущенности**». Осуждение роскоши в Письме № 5: «**Только страсть к роскоши** желает одного лишь изысканного, – но только безумие избегает недорогого и общеупотребительного. Философия требует умеренности – не пытки; а умеренность не должна быть непременно неопрятной. Вот мера, которая мне по душе: пусть в нашей жизни сочетаются добрые нравы с нравами большинства, пусть люди удивляются ей, но признают».

В Письме № 7 Сенека говорит Луцилию об опасности наслаждения: «И нет ничего губительней для добрых нравов, чем зрелища: ведь через **наслаждение** еще легче подкрадываются к нам пороки».

Сенека предостерегает своего ученика от наслаждений в праздничные дни, призывая беречь свою душу: «Впрочем, как раз в эти дни и нужно особенно строго повелевать своей душой, чтобы она одна удержалась от удовольствий, когда им предается весь народ. И если она не поддастся заманчивому **соблазну наслаждений**, то получит вернейшее доказательство своей твердости» (Письмо № 18).

В Письме № 20 Сенека рассуждает о губительности изнеженности: «...считаю я необходимым делать то же, что нередко делали, как я тебе писал, великие люди: выбрать несколько дней и упражняться в воображаемой бедности, готовясь к настоящей. Это следует делать тем более, что мы **изнежились в удовольствиях** и все нам кажется тяжелым и трудным. Душу нужно пробудить от сна, встряхнуть ее и напомнить ей, что природа отпустила нам очень мало. Никто не рождается богатым. Кто бы ни появился на свет, любой по ее велению довольствуется молоком и лоскутом. Так мы начинаем – а потом нам и царства тесны».

Наслаждения и страсть к удовольствиям, по сути дела, и являются причиной изнеженности.

Вот противопоставление добродетели изнеженности: «Добродетель ты встретишь в храме, на форуме, в курии, на защите городских укреплений; пропыленную, раскрасневшуюся, с руками в мозолях. Наслаждение чаще всего шатается где-нибудь возле бань и парилен, ища укромных мест, где потемнее, куда не заглядывает городская стража; изнеженное, расслабленное, насквозь пропитанное неразбавленным вином и духами, зеленовато-бледное либо накрашенное и нарумяненное, как приготовленный к погребению труп».¹⁷

В исследуемом нами отрывке Талмуда заключено две идеи относительно богатства, которые можно найти у стоиков. С одной стороны, повествуется о троих богачах, которые собирались снабжать город Иерусалим во время его осады Веспасианом. Редактор Талмуда утверждает, что «эти трое могли бы двадцать один год снабжать город».¹⁸ После этого говорится об изнеженной и жившей в роскоши Марте б. Байтос, которая умерла поранив ногу о засохший катышек навоза (или поев остатков сушеных плодов, выброшенных р. Цадоком).¹⁹ В данном отрывке порицается ее изнеженность, ненасытность, эгоизм, она готова съесть своих родных в условиях голода, она не готова к жертвенности.²⁰ В Талмуде показаны два различных отношения к богатству. В одном случае оно может быть во благо, когда его обладатель готов щедро делиться с людьми. А в другом – губительно для души, когда человек, как, в данном случае Марта б. Байтос, становится изнеженным и эгоистичным, думающим только о себе, готовым во время голода съесть своих родных.²¹

Подобные суждения есть у стоического мудреца Сенеки в его трактате «О блаженной жизни» (философ пишет к брату Галлиону). Он говорит о двух ситуациях, в одной богатство может принести пользу, а в другой – вред. В приведенных ниже отрывках он разрешает противоречие, касающееся данного вопроса:

«XXI. 1. «Отчего этот приверженец философии так богато живет? Сам учит презирать богатство и сам же его имеет? Учит презирать жизнь, но живет? Учит презирать здоровье, но сам заботится о нем, как никто, и старается иметь возможно лучшее? Говорит, что изгнание – пустой звук: «Ибо что же дурного в перемене мест?» – но сам предпочитает состариться на родине? Он заявляет, что не видит разницы между долгим и кратким веком, но отчего же тогда сам он мечтает о долгой здоровой старости и все силы приложит к тому, чтобы прожить подольше?»

2. Да; он утверждает, что все эти вещи следует презирать, но не настолько, чтобы не иметь их, а лишь настолько, чтобы иметь, не тревожась; не так, чтобы самому гнать их прочь, но так, чтобы спокойно смотреть, как они уходят. Да и самой фортуны куда выгоднее помещать свои богатства? –

Конечно же, туда, откуда можно будет забрать их, не слушая жалобных воплей временного владельца.

Обладатель богатства может щедро помогать другим людям, о чем и говорит Сенека: «XXII. 1. Можно ли сомневаться, что богатство дает мудрецу гораздо более обильную материю для приложения способностей его духа, нежели бедность? Ведь бедность помогает упражняться лишь в одном роде добродетели: не согнуться и не дать себе прийти в отчаяние; богатство же предоставляет обширнейшее поле деятельности и для умеренности, и для щедрости, для аккуратности, распорядительности и великодушия».

Далее, обращаясь к своему собеседнику, Сенека говорит, как следует относиться к богатству, суть в том, что не оно должно обладать человеком, а человек богатством: «XXII. 5. Тут ты, конечно, можешь воскликнуть: «Так что же ты надо мной издеваешься, если богатство означает для нас с тобой одно и то же?» – Нет, далеко не одно и то же; желаешь знать, почему? Если мое уплывет от меня, то кроме себя самого ничего от меня не унесет. Тебя же это поразит; тебе будет казаться, что, потеряв состояние, ты потерял самого себя. В моей жизни богатство играет кое-какую роль; в твоей – главную. Одним словом, моим богатством владею я, твое богатство владеет тобой».

Итак, мы доказали, что рассуждения о пользе и вреде богатства – общее место как для Талмуда, так и для античной риторики.

Возвратимся к античной риторике и к цитате из книги профессора А.Б. Ковельмана «Риторика в тени пирамид», приведенной в начале статьи. На наш взгляд, мудрецы Талмуда, как ни парадоксально это звучит, подобны средним слоям в античном мире. Они такие же новички в этой культуре элит, которая стала им доступна так же, как и средним слоям. В случае с мудрецами не следует утверждать, что они по интеллектуальному уровню были не выше средних слоев. Они просто не могли понять античную культуру так глубоко, поскольку она им была чужда. Кроме того, они и не старались этого сделать. Для них был в первую очередь важен иудаизм, религиозная культура, а античную они усваивали поверхностно. Они заимствовали готовые формы, общие места античной литературы, из которых, как из пластилина, «лепили» религиозные идеи. В данном конкретном случае они объясняли с помощью риторики причины разрушения Второго Храма и другие бедствия своего народа. По сути, это был сырой материал для интеллектуальной деятельности еврейских мудрецов.

Подобные заимствования сюжетов античной литературы могут быть свидетельством неосознанного сближения культур, диалога культур и обогащения еврейской культуры благодаря античной. Как и всякое заимствование, античная риторика питала еврейскую религиозную культуру изнутри и способствовала ее полноценному развитию.

Литература:

1. Гиттин – разводные письма.
2. Барайта – «внешняя традиция», которая отсутствует в Мишне (Устная Тора), но приписывается таннаям (создателям Мишны). Тосефта представляет собой сборник барайт. Барайты есть также в Палестинском и Вавилонском Талмудах.
3. Аверинцев С.С. Риторика как подход к обобщению действительности//Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С. 16.
4. Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид. М., 1988. СС. 151 – 152.
5. Семенченко Л.В. Эллинистические мотивы в «Иудейских Древностях» Иосифа Флавия». М., 2002.
6. Kovelman A. Between Alexandria and Jerusalem. The dynamic of Jewish and Hellenistic culture. Boston, 2005. Vol., p.10.
7. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. Под общей редакцией раввина Адина Эвен-Израэля (Штейнзальца) и Сергея Аверинцева. Т.2. [При последующем цитировании: Вавилонский Талмуд. Антология Аггады.С. 230].
8. Пиркей Авот (4:1).
9. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 230.
10. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 230.
11. Хрисостом Дион. Избранные речи. VIII. Диоген, или О доблести. 11– 14.
12. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 235 – 236.
13. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С.236 – 238.
14. Сенека. Письма к Луцилию. 77-е письмо.
15. Арриан. Беседы Эпиктета. Книга 1, «Как следует относиться к тиранам».
16. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 216 – 219.
17. Луций Анней Сенека. О блаженной жизни.
18. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 217.
19. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 218 – 219.
20. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 219.
21. Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С. 218 – 219.

Надійшла до редакції 28.02.2007