



לע"נ

ר' יונה ז"ל בן ר' יעקב ע"ה גורין
ת. נ. צ. ב. ה.

Эта книга издана в память
о Ионе Яковлевиче Горине

Пусть его душа удостоится
вечной жизни

издательская программа
С Е М Ь И А М И Н О В Ы Х



· Б · Е · Т ·

БИБЛИОТЕКА
ЕВРЕЙСКИХ
ТЕКСТОВ

ПЕРВОИСТОЧНИКИ

серия основана
издательством “ЛЕХАИМ”
в 5767/2007 году

חומש

עם פירוש רבי יצחק אברבנאל



ТОРА

С КОММЕНТАРИЕМ

РАББИ ИЦХАКА АБАРБАНЕЛЯ

· ספר בראשית ·

פרשת בראשית

בריאת העולם



КНИГА БЕРЕШИТ

РАЗДЕЛ БЕРЕШИТ

[“В НАЧАЛЕ”]

СОТВОРЕНИЕ МИРА



ЛЕХАИМ {КНИЖНИКИ}

МОСКВА

5782/2021

БИБЛИОТЕКА ЕВРЕЙСКИХ ТЕКСТОВ. ПЕРВОИСТОЧНИКИ

ТОРА С КОММЕНТАРИЯМИ РАББИ ИЦХАКА АБАРБАНЕЛЯ

КНИГА БЕРЕШИТ

РАЗДЕЛ БЕРЕШИТ [“В НАЧАЛЕ”]

СОТВОРЕНИЕ МИРА (ГЛ. 1–3)

Главный редактор Борух Горин

Руководитель проекта МЕНАХЕМ ЯГЛОМ

Перевод МЕИР ЛЕВИНОВ

Перевод статьи Э. Лауи ЯАКОВ СИНИЧКИН

Научное редактирование ИЦХАК СТРЕШИНСКИЙ

Примечания МЕИР ЛЕВИНОВ, ИЦХАК СТРЕШИНСКИЙ

Литературное редактирование ЕВГЕНИЯ АЛИЕВСКАЯ, ХАВА-БРОХА КОРЗАКОВА

Корректурa ЕВГЕНИЯ АЛИЕВСКАЯ

Серийное оформление и макет АНДРЕЙ БОНДАРЕНКО

Верстка АННА ХАЯТ

Координаторы ЛЕНА ДРАГИЦКАЯ, ФАИНА ЧЕРНЫШЕВА

Ответственный за выпуск ЯКОВ РАТНЕР

ISBN 978-5-906999-81-8

© ИД “Книжники”; 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

7

Эрик Лауи

ИЦХАК АБАРБАНЕЛЬ. ЕВРЕЙСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ
ПИСАНИЯ ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К ВОЗРОЖДЕНИЮ

9

ГЛАВА 1

БЕРЕШИТ 1:1-5	35	בראשית א, א-ה
БЕРЕШИТ 1:6-8	140	בראשית א, ו-ח
БЕРЕШИТ 1:9-13	174	בראשית א, ט-יג
БЕРЕШИТ 1:14-19	192	בראשית א, יד - יט
БЕРЕШИТ 1:20-23	217	בראשית א, כ - כג
БЕРЕШИТ 1:24-31	228	בראשית א, כד - לא

ГЛАВА 2

БЕРЕШИТ 2:1-3	258	בראשית ב, א-ג
---------------	------------	---------------

ГЛАВА 2-3

БЕРЕШИТ 2:4-3:24	277	בראשית ב, ד - ג, כד
------------------	------------	---------------------

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

4II

ПРЕДИСЛОВИЕ НАУЧНОГО РЕДАКТОРА ---

Рабби Ицхак Абарбанель (Абраванель, 1437–1508) — комментатор Писания, мыслитель, государственный деятель и плодовитый автор. Один из важнейших его трудов — обширный комментарий к *Танаху*. В этом комментарии Абарбанель делит текст на тематические отрывки, задает вопросы, приводит и, как правило, отвергает ответы на них, данные его предшественниками, а затем пространно излагает собственную интерпретацию текста. В своих трудах Абарбанель выступает против крайнего рационализма философской экзегезы Писания, но и сам не чуждается философского подхода, особенно в комментарии к Пятикнижию. Он избегает каббалистических интерпретаций, но полагает, что Тора, в дополнение к явному, очевидному содержанию, имеет и скрытый смысл. В своих комментариях Абарбанель много и подробно цитирует талмудические источники и *мидраши*, но нередко позволяет себе не соглашаться с ними. Среди особенностей его подхода к толкованию Писания можно отметить сравнение социальной структуры общества эпохи *Танаха* с современным ему европейским обществом (например, анализ монархического правления) и полемику, которую он ведет с христианскими комментаторами. Во введениях к своим комментариям он анализирует содержание книг Писания и их структуру.

В данном томе мы предлагаем читателю первую часть русского перевода Пятикнижия с объяснениями рабби Ицхака Абарбанеля — перевод его комментария к первым трем главам книги *Берешит*.

В основе перевода текста Пятикнижия лежит русский перевод, опубликованный в изданиях комментариев Раши и р. Авраама Ибн-Эзры издательства «Книжники», с необходимыми изменениями, соответствующими пониманию Абарбанеля. Отметим, что в нескольких случаях, когда Абарбанель приводит в комментариях разные варианты понимания слов Пятикнижия, мы оставляем эти слова на иврите. Ивритский текст Торы следует современным выверенным изданиям.

Перевод текста комментария Абарбанеля основывается на академическом издании, в последние двадцать лет опубликованном в издательстве «Хорев». Большую часть этих комментариев (в частности, комментарий к книге *Берешит*, Иерусалим, 2007 г.) подготовил р. Йеѓуда Шавив (1941–2018). В своем издании этого комментария он приводит вариации текста в первом печатном издании (Венеция, 1579 г.) и в рукописных версиях, дает объяснения и ссылки на источники.

Русский перевод комментария Абарбанеля учитывает опыт перевода традиционных еврейских комментариев и других источников (например, комментариев Раши и Ибн-Эзры, *мидраша Берешит раба*, «Путеводителя растерянных» Рамбама и «Войн Господа» Ральбага) и нееврейской философской литературы данного периода.

Перевод комментария сопровождается достаточно пространной субкомментарий, в котором разъясняются трудные для понимания места и малознакомые русскоязычному читателю понятия, приводится информация об упомянутых Абарбанелем авторах или трудах. В нашем субкомментарии мы также анализируем цитируемые Абарбанелем талмудические источники и труды предшествующих ему комментаторов Писания и средневековых мыслителей, как еврейских, так и нееврейских. При необходимости мы излагаем и взгляды современных исследователей на творчество дона Ицхака Абарбанеля и затрагиваемые его комментарием темы.

Абарбанель делит недельные разделы Торы не на привычные современному читателю главы, а на смысловые отрывки, соответствующие его собственному пониманию текста. Этому подходу следуем и мы, указывая как нумерацию глав, так и фрагменты, выделенные автором. Нумерация примечаний начинается в каждом отрывке заново.

В качестве предисловия к настоящему изданию приводится статья проф. Эрика Лауи, известного исследователя творчества р. Ицхака Абарбанеля, посвященная его комментаторскому подходу¹.

Издание сопровождается также «Избранная библиография».

«Как не бывает зерна без соломы, так не бывает книг без ошибок». Переводчики, комментаторы и редакторы этого издания предприняли все возможные усилия, чтобы избежать неточностей; при этом в нашу работу неизбежно могли вкраться некоторые ошибки, за которые мы несем полную ответственность. Любые конструктивные предложения и замечания будут приняты с благодарностью.

Ицхак Стрешинский

1 Lawee Eric. Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship. *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of Its Interpretation* / Ed.M. Saebø. Göttingen, 2008. II. P. 190–214.

ИЦХАК АБАРБАНЕЛЬ.

ЕВРЕЙСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ПИСАНИЯ

ОТ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ К ВОЗРОЖДЕНИЮ

1. Краткий биографический обзор

Ицхак Абарбанель родился в Лиссабоне в известной на Пиренейском полуострове еврейской семье. Большую часть жизни он провел в Португалии, где выступал в качестве лидера еврейской общины и занимал видные посты при дворе короля Афонсу V. Обвиненный в участии в заговоре против сына Афонсу, Жуана II (ложно, по его заявлениям), Абарбанель в 1483 г. бежал в Кастилию, где вскоре также выдвинулся, заняв пост главного сборщика налогов при главе испанской церкви, кардинале Мендосе, и финансиста при дворе четы испанских монархов, Фердинанда и Изабеллы. Однако когда испанская корона издала эдикт об изгнании евреев в 1492 г., Абарбанель со своей семьей (включая сына Йегуду, который впоследствии прославился под именем Леоне Эбрео, автора ренессансного неоплатонического труда «Диалоги о любви») предпочли крещению изгнание.

Остаток своих дней Абарбанель провел в Италии, в основном занимаясь учеными штудиями. Поначалу он обосновался в Неаполе, но бежал оттуда после французского вторжения в Италию в 1494 г. Видимо, затем он провел некоторое время на Сицилии, совершил путешествие на Корфу; запланированный переезд в Салоники (значительный центр еврейских беженцев из Испании в Османской империи) сорвался, и он некоторое время жил в Монополи, венецианском порту на Адриатике под французским военным доминированием. В 1503 г. он отправился в саму Венецию, где оказался замешан в споры вокруг торговли пряностями между Венецианской республикой и своей родной Португалией. Абарбанель умер зимой 1508/09 г. и был похоронен в Падуе, оплаканный и еврейскими, и венецианскими значительными фигурами¹.

1 Более полную биографию Абарбанеля см. E. Lawee. *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition*. Albany, 2001. P. 9–25.

2. Обзор комментариев

2.1. Содержание и хронология

Абарбанель стал автором одного из наиболее обширных корпусов текстов на иврите в Средневековье и раннее Новое время. Хотя его творчество охватывает разнообразные области, в основном оно состоит из трудов по толкованию Писания (по оценке исследователей, его писания в этой сфере насчитывают «12000 страниц библейских комментариев»). Другие труды Абарбанеля, как экзегетические (например, его комментарий на Пасхальную агаду), так и теологические, также в немалом объеме содержат библейские толкования.

Первыми экзегетическими сочинениями Абарбанеля стали его комментарий к книге *Дварим* (*Миркевет га-мишне*, «Вторая колесница»), начатый в 1460-х гг., и законченный тогда же трактат по поводу некоей темы книги *Шмот* (*Атерет экеним*, «Венец старцев»)². Недавно обнаруженная рукопись, как представляется, отражает португальский черновик первой из упомянутых работ, которая была закончена лишь десятилетия спустя в Италии. Хотя его планы откомментировать ранних пророков не были осуществлены в стране, где он родился, Абарбанель читал лекции об этих книгах сразу после бегства в Кастилию и удивительно быстро завершил работу над пространными комментариями к книгам *Йеѓошуа*, *Шофтим* и *Шмуэль*³. До того как покинуть Испанию, он составил список экзегетических возражений на философскую интерпретацию Рамбама явления Бога в *Йехезкель*, гл. 1 и 10 (*Таанот лекухот ми-тева га-ктувим*, «Возражения, взятые из природы стихов Писания»).

Оказавшись в Неаполе в 1492 г., Абарбанель написал завершающую часть своего комментария к ранним пророкам, толкование книг *Млахим*. Он возвращается к работе над библейскими комментариями в поразительно плодотворный период своей жизни, когда он жил главным образом в Монополи. Завершив долго откладываемый комментарий к *Дварим*, он пишет впечатляющие рассуждения о приходе Машиаха, в которых, помимо прочего, толкует книгу *Даниэль*, классический эсхатологический библейский текст (*Мааеней га-йешуа*, «Источники спасения»), и пророчества об избавлении в других библейских книгах (*Машиаи йешуа*, «Оповещающий о спасении»). За этим последовали комментарии к книге *Йешаяѓу* и книгам малых пророков, а после переселения в Венецию — также толкования книг *Ирмеяѓу* и *Йехезкель*. Начиная с 1505 г. Абарбанель возвращается к своей издавна лелеемой мечте истолковать всю Тору и пишет пространные комментарии к книгам *Берешит*, *Шмот*, *Ваикра* и *Бемидбар*, а также, как мы видим, пересматривает уже написанный комментарий к книге *Дварим*.

2 О последнем труде см. E. Lawee. *Isaac Abarbanel's Stance Toward Tradition*. P. 59–82.

3 *Перуш аль невим ришоним* («Комментарий к ранним пророкам»). Иерусалим, 1955. С. 422 (относительно планов откомментировать книги ранних пророков в Лиссабоне); с. 3, 91 (о лекциях); с. 91, 161, 421 (о датировке завершения работы над комментариями к *Йеѓошуа*, *Шофтим* и *Шмуэль*).

В списке своих трудов, составленном им вскоре после этого, Абарбанель описывает комментарий Торы как свое «самое значительное» творение, подводящее итог всем его «идеям и учености».

2.2. Формат, связь с предшественниками, цели толкования

В своем «общем предисловии» к комментариям к ранним пророкам Абарбанель разъяснил некоторые из своих подходов к толкованию и свое видение всего проекта комментирования Писания⁴. Чтобы облегчить непростую задачу интерпретации всего корпуса ранних пророков и повысить «доступность» своего понимания «их изложения событий», Абарбанель «разделил каждую из книг на отрывки». Эти отрывки короче, чем в разделении, предпринятом его предшественником Ральбагом в XIV в., но длиннее, чем те, к которым прибегал «ученый Иероним, который перевел Священное Писание для христиан». В начале каждой книги Абарбанель приводит обзор отрывков, на которые она делится, отмечая тему каждого отрывка, а также стихи, указывающие на его начало и конец. Это подталкивает читателя «к запоминанию темы и ее сохранению в сердце, поскольку нам подобает стараться, чтобы эти слова сохранялись и вспоминались».

Перед истолкованием каждого отрывка Абарбанель приводит вопросы или «сомнения» относительно него, для того чтобы «выделить темы, вызвать обсуждение и расширить изучение». Ожидалось, что этот метод вызовет «более тщательное изучение стихов», породит новые идеи. В своих комментариях к книгам пророков Абарбанель формулировал по шесть вопросов к каждому отрывку, признавая искусственность этого числа, но оправдывая свою приверженность ему тем, что неизменное число вопросов облегчит понимание и поможет читателю лучше запомнить и усвоить выученное. В своих комментариях к Торе Абарбанель отходит от этого метода и иногда предлагает по две дюжины или более вопросов перед новым отрывком, прежде чем начать собственно его объяснение. Принятие Абарбанелем такого подхода, основанного на вопросах и связанного с новым методом изучения Талмуда, выдвинутым Ицхаком Канпантоном, мудрецом из Испании середины XV в., не было уникальным. Его современник из Каталонии, Ицхак Арама, его учитель в Лиссабоне, Йосеф Хаюн, и некоторые другие толкователи и проповедники из «поколения изгнания из Испании» также прибегали к нему. И все же обширность и природа вопросов Абарбанеля (в которых он нередко дает широкий обзор талмудических и средневековых мнений по соответствующему вопросу) представляет собой новый шаг в еврейской экзегетической литературе. Возможно, за этим стоит знакомство Абарбанеля с комментариями его старшего современника, христианина из Испании Алонсо де Мадригал Тостадо, который также часто формулировал многочисленные и подробные вопросы к комментируемому тексту. Так или иначе, использование Абарбанелем «метода сомнений» сделало его популярным среди

4 *Перуш аль невим ришоним*. С. 13.

еврейских толкователей XVI в., разделявших убеждение Абарбанеля в том, что изучение Писания должно представлять собой «процесс активного интеллектуального поиска, а не просто пассивное восприятие информации». Что касается его предшественников, Абарбанель «иногда извлекал некоторую пользу из слов [ранних средневековых] комментаторов и подходов [классических талмудических] *мидрашот*»⁵, а «иногда отклонялся от них». Его позиция по отношению к талмудической литературе такова: он подчеркивал свое намерение приводить *мидраши*, «весьма приятные» для него, что подразумевает существование других, к которым он относился с меньшей симпатией или, как это становится ясно в некоторых ситуациях, считал совершенно неприемлемыми. Он без колебаний демонстрировал «слабость» воззрений мудрецов, отражающую спорную «интерпретацию», а не безусловно верную «полученную ими традицию». Это различие нельзя считать совершенно новым. Если оглянуться назад, через еврейские центры южного Средиземноморья к вавилонским *гаонам* на мусульманском Востоке, можно увидеть, что определенные школы еврейских толкователей Писания при некоторых обстоятельствах поощряли отказ от тех или иных талмудических толкований, не связанных с законами. Абарбанель мог и отклониться от различных тенденций и практик своих средневековых предшественников. Он мог повторять их «грамматические наблюдения» — предположительно, «ради краткости», хотя у него самого, очевидно, не было ни особого интереса, ни компетентности в этой области. Он не хотел «испытывать» своего читателя загадочной прозой комментариев, подобной той, которая некогда культивировалась его основными предшественниками в Испании, Авраѓамом Ибн-Эзрой и Моше бен Нахманом (Рамбаном), стремившимися скрыть некоторые эзотерические учения от обычного читателя. Он также избегал обычного для комментариев к Писанию Ральбага извлечения «уроков из историй» как «бессмысленной деятельности», поскольку «все слова пророков сами по себе являются уроками морали и [правильных] мнений». При этом на практике Абарбанель не полностью отказался от такого извлечения уроков; однако он, по всей видимости, хотел своим осуждением характерного для Ральбага перечисления юридических, моральных и философских указаний в каждом отрывке Писания подчеркнуть, что глубина Божественного слова не исчерпывается таким перечислением⁶. Вместо этого или в дополнение к этому Абарбанель, возможно, обнаружил в подходе Ральбага порочный взгляд на Писание как лишь на средство передачи определенных учений, известных нам независимо от него.

5 Так в тексте Абарбанеля, цитируемом в статье. — Прим. ред.

6 С теологической точки зрения это можно сравнить с отрицанием Абарбанелем еврейских догматических принципов на основании того, что «Тора истинна», а следовательно, «ни один принцип или история в ней не имеет преимуществ над другими». С точки зрения экзегетики критика Абарбанелем извлечения уроков из Писания, характерного для Ральбага, на том основании, что все слова пророков представляют собой равноценное откровение, отражает стандартную талмудическую предпосылку максимальной осмысленности библейского текста.

Вообще говоря, цель Абарбанеля в его комментариях можно считать двоякой: разъяснение стихов «наиболее удовлетворительным из возможных способов» и исследование «концептуальных проблем (*друшим*), заложенных в них, до самого предела»⁷. Короче говоря, он исследует как экзегезу Писания, так и его вероучительное, теологическое измерение. Он предупреждает читателя, что такое истолкование требует пространных комментариев. Абарбанель стремится предупредить возможную критику этого обстоятельства, заявляя, что пространное изложение отражает «широту исследования», которой требует Священное Писание. Это не симптом излишнего «многословия» или «отчужденности», пространность экзегезы — это естественный результат любой попытки достичь «понимания истины слов [Писания] в их глубине»⁸.

На этой ноте Абарбанель подвергает резкой критике своих предшественников-комментаторов, разделяя их на два основных потока постталмудической еврейской экзегезы. Первый из них Абарбанель ассоциирует с именем Раши, зачинателя северофранцузской еврейской экзегезы, жившего в XI в., а второй — с именем Аврагама Ибн-Эзры, главы андалусийской еврейской школы толкования Писания. Он называет «дурным и горьким для меня обстоятельством» тот факт, что Раши «ограничивает себя в своих комментариях тем, что разъясняли мудрецы Талмуда», в то время как Ибн-Эзра сосредоточивается на «[объяснении] грамматики слов и поверхностном простом значении текста» (настолько, говорит он ядовито, что комментарии Ибн-Эзры короче, чем сами тексты, которые они призваны разъяснить). Подражатели этих комментаторов «имитировали их модели [толкования], [рассуждая] либо в стиле *мидраша* [подобно Раши], либо соответственно «поверхностному, контекстуальному смыслу [текста, в стиле комментариев Ибн-Эзры]». В обоих этих подходах Абарбанель находит неоправданно узкое определение дисциплины комментария Писания. Основываясь на возражении, сформулированном Рамбамом, он упрекает своих предшественников за то, что они читают Писание, «как при беглом просмотре исторического труда или поэмы, весьма поверхностно». В добавление к изначальной формулировке Рамбама замечание Абарбанеля «весьма поверхностно» отражает его убеждение в том, что кажущийся удивительно сжатым комментарий может на самом деле оказаться внешним проявлением неправильного подхода к Писанию⁹. Неужели его

7 Здесь Абарбанель, как и другие позднесредневековые еврейские авторы, использует термин *друш* («концептуальная проблема») в значении, прослеживаемом до средневекового латинского термина *quaesitum*.

8 Здесь следует читать *омкам* вместо *амаким* на основании первого печатного издания. Абарбанелю не удалось избежать обвинений в многословии. Его критики неизменно отказываются замечать доводы Абарбанеля в пользу пространного изложения, осуждая длинноты его комментариев.

9 Изначальное выражение см. Рамбам, «Путеводитель растерянных», 1:2, где этот выпад адресован анонимному собеседнику. Один из последователей Рамбама в XIII в. применял его к еврейским общинам своего времени (Яков Анатоли, *Мальмад ѓа-тальмидим*), но только Абарбанель обратил эту формулу Рамбама на ведущих еврейских средневековых толкователей!

предшественники «действительно не знали и не понимали, что у Торы семьдесят ликов» и что Писание охватывает «тайны бытия и Божественной науки в поразительном объеме»? Если так, то следовало бы пойти дальше, чем базовое разъяснение логики и языка стихов и фраз Писания, составляя комментарии, которые бы пронизывали все его измерения. Со своей стороны, Абарбанель не ограничивался разъяснением контекстуального смысла слов Писания. Правда, в другом месте он подчеркивал, что его основное занятие состоит именно в обнаружении этого смысла, *нишуто шель микра*¹⁰. Однако, занимаясь этим на базе словаря экзегезы Ибн-Эзры, который он называл «методом *нишата*», Абарбанель настойчиво старался раскрыть и многие другие «лики» Писания. Относительно таких пространственных комментариев, обусловленных этим определением задачи толкователя, он заявлял: «Там, где следует быть многословным, я не вправе сокращать».

Некоторые приемы интерпретации Писания, к которым прибегал Абарбанель, и его столь широкое определение задачи толкователя были, видимо, отчасти сформированы под влиянием развития традиции латинских комментариев и восприятия евреями Пиренейского полуострова достижений христиан в сфере экзегетики. В своем базовом подходе к толкованию программа интерпретации Писания Абарбанеля отражает программы, разработанные в христианских университетах, что включало в себя *divisio* (у Абарбанеля — разделение на отрывки, каким бы зачаточным ни представлялось использование им этого приема по сравнению с весьма подробно разработанным применением этого инструмента его христианскими современниками), *expositio* (объяснение Абарбанелем стихов Писания «наиболее удовлетворительным из возможных способов») и *dubia / quaestiones* (исследование «концептуальных проблем»). Критика Абарбанелем подхода Ибн-Эзры — что можно приравнять к нападкам на все еврейско-андалусийское направление в экзегетике, в основном за его весьма ограниченную концентрацию на грамматике и «поверхностном, контекстуальном смысле [текста]» — может указывать на влияние широкого контекста христианской экзегетики, поскольку автор здесь использует кальку с фразы латинского происхождения¹¹.

Если немного приблизиться к нашему материалу, это напоминает замечания одного из коллег Абарбанеля, который раскрывает перед нами осознание испанскими евреями позднего Средневековья виртуозности христиан в проповеди, основанной на аллегорическом толковании Писания. Этот коллега, арагонский проповедник Ицхак Арама, говорил о жалобах своей общины на то, что в то время, когда христианские проповедники «увле-

¹⁰ Lawee. *Isaac Abarbanel's Stance*. P. 93–125.

¹¹ «Согласно поверхностному смыслу» / *ке-фи шитхиюм за-нишат = iuxta superficiem littere*. Абарбанель придает этой формуле негативное значение, как и некоторые позднесредневековые христианские тексты. Хотя поиск *superficiem littere* мог быть целью толкования в раннем Средневековье, изучение этого плана библейского текста было обесценено в христианских кругах времен Абарбанеля.

ченно ищут религиозное и моральное содержание» в своих толкованиях Библии, «используя все подходящие приемы комментирования», их еврейские коллеги ограничивают себя «грамматическим значением слов и простым смыслом историй и заповедей». Абарбанель писал свои комментарии Писания, как бы отвечая на этот упрек, и не только разъяснял стихи согласно «методу *пишата*», но и стремился исследовать важнейшие теологические вопросы, возникающие при чтении стихов Писания, и составить толкование, богатое религиозными наставлениями и духовной пищей для ума.

3. Средневековые черты комментариев Абарбанеля

Абарбанеля часто называют «последним видным представителем экзегезы» еврейского Средневековья, и не без причины: его комментарии отражают, главным образом, средневековую атмосферу.

Прежде всего, в этих комментариях автор ведет оживленный диалог с широким кругом своих средневековых предшественников — близких и более удаленных по времени. Этот диалог, в масштабе, непредставимом для более ранних еврейских библейских комментаторов, охватывает также средневековых христианских теологов и экзегетов. Разумеется, чаще Абарбанель высказывается в ответ на идеи своих еврейских предшественников, среди которых можно выделить троих. Абарбанель демонстрирует сильнейшее взаимодействие с Раши, одним из первых распространителей того подхода, который он сам считал контекстуальным смыслом Писания, отбирая для этого из безграничного богатства талмудических интерпретаций те, которые, по его мнению, отражают такой смысл. Взаимодействие Абарбанеля с комментарием Раши к Торе отражает новое в историческом развитии этой темы: рост значения подхода Раши на Пиренейском полуострове в позднем Средневековье. Абарбанель также часто ведет диалог с двумя своими испанскими предшественниками, Аврагамом Ибн-Эзрой и Рамбаном. Его полемика с первым из них, который передал еврейству христианской Европы грамматически ориентированный и рационалистический андалузский подход к толкованию Писания, более эпизодическая. Чаще Абарбанель обращается к диалогу со вторым из этих мудрецов, виднейшим еврейским толкователем из христианской Испании, которого Абарбанель считал важнейшим представителем каббалистической библейской экзегезы¹².

Рамбан был тем средневековым предшественником Абарбанеля, который оказал наибольшее влияние на формирование его программы интерпретации Писания. Развитие Абарбанелем тенденций, заметных в экзегетике Рамбана, очевидно по тому вниманию, которое он уделяет вопросам повествовательного стиля Писания (например, вопросу о повторах в тексте) и его литературной структуры (включая структуру Писания в целом

12 О восприятии Абарбанелем Рамбана как ведущего каббалистического экзегета см. Lawee. *Isaac Abarbanel's Stance*. P. 79–81.

и структурную последовательность отдельных его книг). Еще более стойко, чем Рамбан, Абарбанель защищает хронологическую последовательность библейского текста против тех, кто, подобно Ибн-Эзре, был приверженцем нарушения хронологии в библейском повествовании¹³. Хотя у Абарбанеля и нет тенденции следовать Рамбану в поиске повторений и реминисценций в Торе, он осознает проблемы в тексте, которые побудили его предшественника прибегать к этому механизму интерпретации (сам Абарбанель предпочитает объявлять такие повторы объясняющими по природе своей). Подобно Рамбану, Абарбанель предполагает тематическое единство каждой из книг Торы. Стремление Абарбанеля увидеть тематическую последовательность крупных библейских отрывков даже превосходит то, которое наблюдается у Рамбана, так что подобный структурный подход временами приводит к такому толкованию смежных текстов и контекстуального прочтения библейских законов, что оно вступает в противоречие с юридически обязательными талмудическими интерпретациями¹⁴. Можно заметить и другие аспекты влияния подхода Рамбана на Абарбанеля, такие как интерес к типологическим прообразам (этот подход к толкованию Писания, имеющий корни в талмудической традиции, эффективно используется в комментарии Рамбана к Торе)¹⁵.

Помимо своего постоянного обращения к плодам средневековой экзегезы и роли «потребителя» прежней учености, Абарбанель нередко демонстрирует свою причастность к ментальности средневековых еврейских толкователей Писания и владение их техническими приемами¹⁶. Уже упоминался случай, который демонстрирует его верность традиции *гаонов* и испанских толкователей, различавших обязывающие талмудические интерпретации Писания, в особенности в сфере закона, и значительную массу талмудической экзегезы, не относящейся к требованиям закона, которую можно отвергнуть. Кроме того, использование Абарбанелем многочисленных средневековых средств интерпретации (таких как только что упомянутый пример с типологией) бросается в глаза на каждой странице

13 Lawee. *Isaac Abarbanel's Stance*. P. 187.

14 См., например, такие вынужденные интерпретации в комментарии к Торе: там Абарбанель объясняет три запрета, связанных с богослужением, в *Дварим*, 16:21–17:1, в терминах назначения судей, о котором идет речь в более широком контексте. Толкование, противоречащее *ѓалахе* и навязанное более широкими контекстуальными рамками, см. там же, далее: по примеру Ицхака Арамы (хотя и без ссылки на него) Абарбанель рассматривает последовательность разрозненных законов в *Дварим*, гл. 23, как тематически связанную с «войной и ее законами». В развитие этого направления его контекстуальное прочтение ограниченного разрешения есть от урожая другого (*Дварим*, 23:25–26) не ограничивается работниками на уборке этого урожая, согласно господствующей талмудической интерпретации, но включает в себя «любого человека», поскольку голодные солдаты, проходящие через поле или виноградник, нуждаются в их плодах. Выдвинув такое понимание, Абарбанель цитирует и обязывающую *ѓалахическую* традицию, отделяя ее от своего контекстуального прочтения жестче, чем это делает Арама.

15 Lawee. *Isaac Abarbanel's Stance*. P. 102, 256, п. 42 (где анализируется сдержанность Абарбанеля в отношении некоего известного случая типологической интерпретации Рамбама).

16 По поводу его роли потребителя этой учености см. Lawee. *Isaac Abarbanel's Stance*. P. 203–5.

его комментариев. Абарбанель также решает внутри- и межрелигиозные проблемы толкования в стиле, заставляющем вспомнить о средневековых образцах, будь то нападки караимов на раввинистическую интерпретацию или попытки христиан прочесть части еврейской Библии в христологическом ключе¹⁷. Даже некоторые предисловия к библейским комментариям Абарбанеля — те части корпуса его текстов, в которых заметна наибольшая концентрация нового, порожденного обращением Абарбанеля к экзегетике Ренессанса, — следуют хорошо известному в Средневековье формату вступлений, латинскому *accessus ad auctores*. Модифицируя более ранние версии этого формата в свете методов мышления, происходящих от Аристотеля, христианские авторы высокого и позднего Средневековья предваряли священные и мирские книги заголовками-предисловиями, основанными на аристотелевской теории причинности (автор книги представляется как ее «действующая причина», ее предмет, тема — как «материальная причина» и т.д.). Абарбанель следует этим образцам. Хотя его предисловия часто оформлены в стиле ивритской *Einleitunswissenschaft*, достижения Абарбанеля в этой области в значительной своей части основываются на средневековых достижениях в этой сфере, как еврейских, так и христианских.

Средневековый подход Абарбанеля виден также в том, как он рассматривает крупные герменевтические вопросы, например возможности и опасности аллегорического толкования. Абарбанель весьма амбивалентно относился к философски ориентированной аллегоризации Писания, что практиковалось и продвигалось его наиболее уважаемым средневековым предшественником Рамбамом. На основе такой герменевтики еврейские рационалисты видели в Священном Писании философские идеи, идентифицируя «скрытый смысл» Писания с учениями, разработанными дискурсивным исследованием человеческого разума. Хотя и свободно владевший методами философско-аллегорической интерпретации, Абарбанель часто воздерживался от них; одним из наиболее значительных примеров этого могут служить уже упомянутые «возражения» аристотелево-метафизическому прочтению Рамбамом глав 1 и 10 книги *Йехезкель*. В талмудической литературе это пророческое видение названо «Учением о Колеснице» и издавна рассматривалось как средоточие еврейской тайной мудрости. В этом смысле Абарбанель приложил немало усилий, чтобы развенчать прочтение этого видения в духе греко-арабской философии, характерное для Рамбама. При этом отвержение Абарбанелем рационалистической аллегоризации вовсе не было тотальным. В другой библейской истории, о райском саде, которую талмудическая традиция наполняет серьезным и глубоким смыслом, Абарбанель предлагает контекстуальную и аллегорическую

17 Представительную подборку антихристианских толкований Абарбанеля см. в его интерпретации стихов о «страдающем рабе» (*Иешаязу*, гл. 52–53), направленных, по словам самого Абарбанеля, «на освобождение нас от увещаний ученых Эдома [христианства] со своими ложными толкованиями»; *Перуш аль невимм ахароним*. Иерусалим, 1979. С. 241–253.

интерпретацию, оформленную в стиле Рамбама. Какой бы ни была его окончательная позиция в отношении рационалистической аллегорической интерпретации и других философски ориентированных моделей экзегезы (например, натуралистическая интерпретация библейских чудес), основным направлением рассмотрения всей этой темы для Абарбанеля оказывалась принципиальная верность еврейской теологии в том виде, в котором он получил ее от Средневековья.

4. Ренессансные элементы в комментариях

4.1. Общий контекст

Хотя Абарбанеля часто рассматривают как последнего в ряду средневековых библейских толкователей (или даже «последний рупор» еврейского Средневековья в целом), в нем видят также «первого из евреев, кто ввел ренессансные воззрения в традиционный иудаизм», или же толкователя — представителя Средневековья, который, вдохновленный гуманизмом эпохи Возрождения, выдвинул идеи, предвосхитившие «научную и критическую интерпретацию, которую со временем разработали в основном нееврейские ученые».

В то время как можно легко переоценить дихотомию между упрямо докритическим средневековым толкованием и намеренно критической постсредневековой экзегезой (особенно в рамках традиции еврейских комментариев), тезис о новом повороте в библейской герменевтике Абарбанеля имеет серьезные основания¹⁸. Однако, прежде чем говорить о характерных аспектах этого поворота, представляется необходимым вкратце описать его биографический и интеллектуальный контекст, чтобы подкрепить тезис о том, что экзегеза Абарбанеля наделена ренессансным измерением.

Большую часть своей жизни Абарбанель провел на Пиренейском полуострове в ту эпоху, когда ренессансные тенденции там находились на подъеме. Господствующей интеллектуальной силой, появившейся в эпоху Возрождения, был гуманизм, тяготеющее к классике литературное и образовательное движение, преобразовавшее литературу, искусство и ученость в Италии начиная с XIV в. и появившееся в Испании на переломе пятнадцатого столетия сперва в Арагоне, а затем в Кастилии и Португалии. Испанская литература подверглась такому преобразованию благодаря трудам Иньиго Лопеса де Мендосы, маркиза Сантьяна, который, помимо прочего, поощрял переводы классических авторов, таких как Вергилий, Овидий и Сенека, на кастильское наречие. Сантьяна презирал тех, кто не знал истории, одной из *studia humanitatis*; его привлекала классическая мифология, занимавшая важное место в ренессансном сознании благодаря гуманистическому возрождению классической литературы.

18 В случае еврейской традиции толкования образцы все более «критической» интерпретации в течение Средних веков проявляются в последовательности хорошо разработанных еврейско-арабских комментариев и литературно-критического слоя в иудео-арабских трудах раннего и высокого Средневековья как у раббанитов, так и у нараимов.

В десятилетия, предшествовавшие появлению Абарбанеля в Кастилии, сыновья Сантьяны поощряли ренессансную архитектуру и гуманизм в Испании, а сам покровитель Абарбанеля, кардинал Мендоса, составил кастильские переводы классических трудов, таких как «Метаморфозы» Овидия — центрального текста, передавшего изложение языческих мифов ренессансному читателю. Гуманистическая историография в этот период практиковалась Альфонсо де Паленсиа и кардиналом Жоаном Маргаритом. Труды Алонсо Тостадо на латыни и на разговорном языке знаменовали гуманистический поворот в учености и литературе Пиренейского полуострова.

Тот факт, что Абарбанель был знаком с ренессансными веяниями на Пиренейском полуострове, представляется очевидным, хотя точную картину его знакомства с ними трудно представить. В Лиссабоне он мог знать первого и величайшего из королевских хронистов Фернана Лопеша, секретаря «клиента» его отца, принца Фердинанда. Он, несомненно, наблюдал гуманистические тенденции при дворе Афонсу V, где венценосный наематель Абарбанеля обучался у итальянских гуманистов и вследствие этого вызвал к жизни возрождение португальской литературы в XV в. Единственное сохранившееся сочинение Абарбанеля на разговорном языке, письмо с утешениями, посланное члену португальской знатной семьи, обнаруживает зарождающуюся склонность к гуманизму.

Контакты Абарбанеля с кастильским Ренессансом наиболее очевидным образом прослеживаются через его связь с Мендосой, но нельзя пренебрегать и его знакомством с другими испанскими фигурами и тенденциями. С Алонсо Тостадо, с чьими библейскими комментариями он был знаком, Абарбанель делил глубокое знание истории и классической мифологии, которую он, как и Тостадо, применял для понимания Священного Писания. Абарбанель находился при испанском дворе в то время, когда большое значение там придавалось должностям королевского историка и секретаря латинской письменности, которые были учреждены ранее, в XV в., под влиянием гуманистической педагогики. Поэтому можно отчасти объяснить его интерес к часто пренебрегаемым историческим книгам Еврейской Библии — который он разделял с Тостадо, чьи комментарии на Ветхий Завет фокусировались именно на этих книгах, — влиянием гуманистической концепции *paideia*. Так или иначе, неудивительно, что идеи и проблемы, наблюдаемые в испанской гуманистической литературе, появляются также в написанных в Испании комментариях Абарбанеля к Писанию, и это можно считать самым ранним свидетельством влияния Ренессанса на еврейскую экзегезу за пределами Италии.

Разумеется, большинство своих трудов Абарбанель написал в ренессансной Италии. Его пребывание там началось с Неаполя, важного центра Ренессанса, где работали ведущие гуманисты и библеисты XV в. Джаноццо Манетти и Лоренцо Валла. Во время прибытия Абарбанеля в Неаполь там жили Джованни Понтано, глава знаменитой гуманистической академии в этом городе, и Йефуда Мессер Леон, виднейший еврейский ученый

Италии, чьи эклектичные интеллектуальные интересы включали в себя риторику, одну из дисциплин гуманистического ядра. Йоханан Алеманно, ученик Йеѓуды, связанный с флорентийским неоплатоником Джованни Пико делла Мирандолой, по всей видимости, сыграл важную роль в знакомстве Абарбанеля с идеями, специфичными именно для итальянского Ренессанса. Характерное для Алеманно приспособление идей Ренессанса к области магии и музыки и образ царя Шломо как идеального ренессансного мудреца появляются уже в комментариях к книге *Млахим*, который Абарбанель написал вскоре после своего прибытия в Италию. Другие воззрения, поднятые на щит Пико и самым влиятельным представителем ренессансного неоплатонизма Марсилио Фичино, в том числе мысль о том, что единая всеобъемлющая истина пронизывает творения «древних теологов», появляются в иудаизированной версии в более поздних итальянских трудах Абарбанеля наряду с элементами неоплатонизма и «гражданского гуманизма», игравшего важную роль на ренессансной сцене Италии XV в.¹⁹

Преобразуя ученые дисциплины в политическую теорию, гуманизм значительно преобразовал библейскую ученость. Такие гуманисты, знатоки Библии, как Валла, чья филологически ориентированная экзегеза впоследствии вдохновила Эразма Роттердамского, в числе прочего заложили «основы для современного по своим характеристикам изучения Нового Завета». Подобное говорилось и о влиянии ренессансного подхода к изучению Еврейской Библии. Применительно к толкованию Библии термин «гуманизм» предполагает новую, характерную для Ренессанса сосредоточенность «на человеческой (в противоположность Божественной) стороне библейских текстов». При этом ренессансный пересмотр подхода к Писанию был весьма широк по охвату и включал в себя всё, от «чисто филологических» проблем и до вопросов авторства и единства библейских книг. Какую бы роль она ни сыграла в становлении современной библейской критики, экзегеза эпохи Ренессанса вывела христианские толкования Библии на совершенно новое направление.

Обращаясь к еврейским толкованиям Библии XV–XVI вв., мы не обнаруживаем радикального изменения средневековой ситуации, порожденного Возрождением, и не так уж много еврейских комментаторов рассматривали Писание через призму Ренессанса в том или ином смысле. Во времена Абарбанеля жил упомянутый выше Йеѓуда Мессер, написавший сочинение *Нофет цуфим*, «удивительный синтез гуманистических настроений», где он пытался продемонстрировать превосходство еврейских пророков как ораторов, анализируя их слова в терминах риторических категорий, известных ему из творений Цицерона, Квинтилиана и других классических авторов. Несколькими десятилетиями позже младший современник Абарбанеля Элияѓу / Элия Левита, живший в Падуе в то время, когда Абарбанель доживал свои последние годы в соседней Венеции, исследо-

19 О Шломо как о ренессансном мудреце см. *Перуш аль невим ришоним*. С. 466–478.

вал традицию передачи текста Еврейской Библии (*Масора*), демонстрируя при этом свои гуманистические настроения. Наиболее неожиданным открытием этого учителя и друга нескольких ведущих «христианских гебраистов» был тот факт, что *масореты* из Тверии добавили в Еврейскую Библию знаки огласовки уже после завершения Талмуда. Если Валла представлял Новый Завет как текст, «подверженный тем же законам упадка, что и любой другой литературный артефакт», Левита, ни в коем случае не намеревавшийся подорвать авторитет библейского текста, обозначил важный поворотный пункт, показав, что Еврейская Библия — это «книга со своей историей».

В то время как разработки Йеѓуды Мессера Леона в области экзегезы концентрировались на риторике, а исследования Левиты были сосредоточены в сфере текстуальной критики и лексикографии, еврейскую *via exegetica moderna*, которую разрабатывали ренессансные библейские толкователи в более широких вопросах, о чем вскользь говорилось выше, следует искать в других местах. Считается, что XV–XVI вв. не знали этого бурления и видели только творчество «последних еврейских исследователей Писания традиционного толка», типичным примером которых может служить Абарбанель. Однако комментарии Абарбанеля указывают на иное. Притом что во многих отношениях в них, несомненно, видна связь с комментариями его предшественников-традиционалистов, в этих комментариях проявляются и новые тенденции, несущие печать Ренессанса и в особенности его гуманистических идей, повлиявших на характер интерпретации и сам мыслительный процесс автора. В частности, хорошим примером, на котором видны признаки ренессансного поворота в библейских изысканиях Абарбанеля, могут служить его рассуждения о происхождении и авторстве книг ранних пророков и *Диврей ѓа-ямим*.

4.2. Авторство и создание библейских книг

Размышляя о вопросах авторства библейских книг еще в молодости, Абарбанель спросил одного из своих лиссабонских наставников, была ли книга *Дварим* «от Бога... как остальные книги Торы» или же «она была написана Моше по собственному разумению»²⁰. Разъясняя свои сомнения, он замечает, что если бы последняя книга Торы была задумана как объяснение предыдущих, то это представляло бы собой проблему, поскольку «автор (*мехабер*) не должен сначала скрывать смысл своих слов, а затем объяснять их» (там же). Далее он, конечно, сравнивает изложение от первого лица в речах Моше в книге *Дварим* с неизменным упоминанием Моше в третьем лице в трех предыдущих книгах Торы. Толкуя книгу *Дварим*, Абарбанель выявляет вклад самого Моше в текст книги в стиле, в целом соответствующем раннесредневековым рассуждениям на эту тему, особенно у Рамбана. С другой стороны, размышления Абарбанеля об авторстве

²⁰ Смелое, на первый взгляд, выражение «Моше по собственному разумению» на самом деле отражает широко известное талмудическое воззрение. См. *Мегила*, 31б, и параллельные места.

и процессе создания книг ранних пророков изобилуют новыми вопросами и беспрецедентными ранее идеями. Коль скоро все это появляется уже в трудах, написанных меньше года спустя после бегства Абарбанеля из Португалии, представляется очевидным, что его попытки проникнуть глубже поверхностного слоя Писания, изучить исторические процессы и литературные источники, повлиявшие на ранних пророков, начались еще в период его пребывания в Лиссабоне, хотя те течения в Португалии, из которых берет начало его новый подход, нам в большинстве своем неизвестны.

В трактате о «действующих причинах» в книгах *Йеѓошуа* и *Шмуэль* Абарбанель объясняет, почему признание авторства этих книг, восходящее к талмудическим мудрецам, не вполне удовлетворительно. По поводу книги *Йеѓошуа* его решающие возражения направлены на те стихи, где употребляется выражение «до сего дня», что подразумевает продолжительный отрезок времени, прошедшего между событиями и их описанием. Как мог Йеѓошуа, не обладавший значительной исторической перспективой, использовать эту формулу? На основании этого Абарбанель заключает, что книгу написал Шмуэль. В то же время Абарбанель отрицает авторство Шмуэля для определенных частей книги, носящей его имя, поскольку там также содержится выражение «до сего дня» и, более того, многозначительное разъяснение: «Давайте зайдем к прозорливцу, — ибо нынешний пророк назывался прежде прозорливцем» (*Шмуэль I*, 9:9). На основе прояснения здесь архаического языка некоторые ранние еврейские толкователи указывали на то, что Шмуэль никак не мог написать «в дни Шмуэля», тогда как другие, например Давид Кимхи (Радак), старались поддержать то, что они считали авторитетной традицией авторства Шмуэля, несмотря на очевидную трудность этого стиха. Оба подхода нашли примирение в конкретной формулировке Абарбанеля, рожденной его обостренным чувством временной перспективы. Он считает это возражение «решающим доказательством» того, что Шмуэль не был автором книги, носящей его имя, в ее библейской версии, поскольку такое замечание могло стать необходимым лишь «долгое время» спустя после его смерти, когда «[языковые] привычки изменились»²¹.

Далее Абарбанель расстается с миром средневековой экзегезы, спекулятивно реконструируя текстуальную предысторию книги Шмуэля. Отправной точкой для этого расставания стало высказывание Писания о том, что деяния царя Давида были «описаны в словах Шмуэля, провидца, и в словах Натана, пророка, и в словах Гада, прозорливца» (*Диврей га-ямим I*, 29:29), предполагающее, что книга, носящая имя Шмуэля, составлена из записей, изначально сделанных Шмуэлем, Натаном и Гадом. Эти отдельные документы Ирмеяѓу «собрал воедино, отредактировав книгу в целом на их основе». Сочетая эти источники, Ирмеяѓу добавил свои разъясняющие замечания «по своему усмотрению». Абарбанель показывает постепенное

21 *Перуш аль невим ришоним*. С. 7.

становление канонического текста, что сильно удалено от его средневековых предшественников²².

Разрыв Абарбанеля с предшествовавшей традицией достигает кульминации, когда он рассматривает историю создания книг ранних пророков, исследуя их «формальную причину». Он считает «форму» библейских книг «чистым пророчеством», если данная книга удовлетворяет трем критериям: она должна быть написана пророком, происходить из «Божественного повеления, обращенного к этому пророку» и содержать информацию, которая иначе осталась бы «неизвестной Израилу», будь то «мысли народов и их царей, их слова, грехи сынов Израиля и их раскаяние» или что-то подобное. Говоря об этом последнем пункте, Абарбанель утверждает, что ранние пророки основывались на «разрозненных и отрывочных» документах, написанных в прежние времена «судьями, царями, другими благочестивыми людьми тех поколений или хронистами». Он предполагает, что эти летописные источники нуждались в переработке, поскольку они содержали «вещи, написанные в соответствии с желаниями, а не с истиной», а в некоторых случаях «излишние элементы». Ограниченность источников отражает тот факт, что «в обычае хроникеров и рассказчиков» «восхвалять или обвинять более необходимого, согласно своей любви или неприязни, так что в них [протобиблейских документах] истина смешана с ложью, а избыточное с необходимым». Именно по этим причинам пророкам было необходимо реконструировать прошлое «в точности и полноте» в соответствии с Божественной волей. Когда соответствующие документы (*ктивим*) «были собраны», Бог оповестил этих пророков «о завершении этих событий, их истинном содержании, их оправдании» и о том, как отличить «истину от лжи, а необходимое от малозначимого» в этих источниках. Таким образом, «форма» книг ранних пророков — пророческая в строгом смысле. Написанные пророками по повелению Бога, эти книги содержат информацию, которая может стать известной лишь с помощью Божественного откровения, — то есть точное описание мыслей, слов и деяний, которые иначе могли бы быть восприняты неправильно на основании разрозненных недостоверных источников, написанных неизвестными авторами²³.

В других местах Абарбанель говорит о поверхностности и тенденциозности того сорта, который он приписывает исходным документам для хроник, по отношению к самой книге *Диврей га-ямим* («Хроники»). Контекстом для такого заявления служат его неослабные усилия объяснить, почему в книгах *Шмуэль* и *Млахим* содержится материал, опущенный в *Диврей га-ямим*, и наоборот, несмотря на во многом пересекающиеся исторические описания этих двух наборов источников. Абарбанель объясняет, что автор книг *Шмуэль* и *Млахим* записывает события прошлого не ради чисто антикварных целей, «как это бывает с историями всех народов, составленными относительно их событий и дел», но скорее для того, чтобы передать уроки,

22 Там же. С. 8.

23 Там же.

касающиеся «служения Господу». По этой причине «не слишком нужный» материал был исключен из книг *Шмуэль* и *Млахим* — по сравнению с *Диврей га-ямим*, «чистой и простой историей», которая может включать второстепенный по значению материал²⁴. Абарбанель заходит и дальше, говоря о еще большем сходстве между *Диврей га-ямим* и «историями народов» в том, что в них истина находится в подчиненном положении по отношению к целям их авторов. В случае *Диврей га-ямим* Эзра-писец, писавший уже во времена после изгнания, был вдохновлен убеждением, что Бог избрал Давида и его потомков в Иудее как истинных лидеров народа Израиля (и что «остальные цари, правившие в Израиле и происходившие из других колен, властвовали не в соответствии с волей Бога»). В политическом плане Эзра хотел укрепить репутацию Зерубавеля, ведущего еврейского вождя эпохи восстановления Храма, чей статус потерпел бы урон, если бы неприглядные подробности из жизни предков Давида вышли на свет Божий. Поскольку целью его поучительного рассказа было превознести «славу Давида и привести его родословие... и всю историю его деяний, служащую к его вящему восхвалению», а также провести эту идею через «череду царей, произошедших от его [Давида] семени вплоть до Зерубавеля, сына Шеалтиэля», Эзра, например, исключил «историю о Бат-Шеве и Урие-хеттиянине», поскольку «описание греха незаконной сексуальной связи и убийства заключало в себе великий позор для царя Давида». Подобно этому, стремясь «восхвалять Шломо, а не упрекать его», он оставил в стороне «все неприглядное» в истории Шломо. Если и ранее еврейские комментаторы иногда обращали внимание на редакторскую работу в создании книг *Диврей га-ямим*, замечания о пристрастности редактора не могли войти в их толкования. В отличие от этого Абарбанель предвосхитил современные оценки работы автора *Диврей га-ямим*, раскрыв его особые интересы и ясную точку зрения.

Рассуждения Абарбанеля о ранних пророках и книге *Диврей га-ямим* в некоторых отношениях раскрывают его переход к гуманистической позиции в экзегезе. Готовность — хотя и не стремление — Абарбанеля описывать древних пророков Израиля как вдохновленных Богом историков соответствует высокому статусу истории в новом гуманистическом табеле о рангах. В другом месте своего общего предисловия к Ранним пророкам Абарбанель говорит о необходимости понять «разворачивание поколений от начала Творения до изгнания из Иерусалима и “пока не придет Шило” (*Берешит*, 49:10)» — то есть изучать библейскую и постбиблейскую историю. В Италии он предварил хронику страданий еврейского народа подзаголовком «От рождения Адама и до наших дней», обозначив появление и подъем новой еврейской исторической литературы²⁵.

Помимо этого — что еще более важно, чем придание высокого статуса истории, — обзор Абарбанелем книг ранних пророков и *Диврей га-ямим* отража-

24 *Перуш аль невим ришоним*. С. 163–165.

25 Эта его работа не сохранилась. О плане Абарбанеля написать ее см. Там же. С. 425.

ет «историческое мышление» и «критическое прочтение», продвигающее гуманистическую историографию. Ключевой отличительной чертой ренессансного исторического мышления было признание временной перспективы. Критическое прочтение, характерное для Ренессанса, включало в себя взгляд на более ранние источники как на *fontes* и сравнительный подход к альтернативным версиям описания прошлого с целью выстроить истинную картину. Предположения и выводы Абарбанеля относительно авторства и исходных источников книг ранних пророков выявляют эти и другие подобные тенденции. Например, решимость Абарбанеля обратиться к «многочисленным сомнениям» вокруг «великого вопроса» об отношении «Хроник» к книгам *Шмуэль–Млахим* может служить примечательным примером его компаративистской ориентации. В этом случае он подчеркивает свои разработки на *terra incognita* экзегетики, жалуясь на то, что из прежних талмудических и средневековых комментаторов «ни один не обратил внимание на это разногласие вовсе и ни один из них не предложил пути к его разрешению»²⁶. Небольшие трактаты, в которых Абарбанель представляет свои открытия, указывают на «естественный жанр» его критического прочтения.

Поскольку рассуждения Абарбанеля о происхождении книг ранних пророков и *Диврей ѓа-ямим* по времени совпадают с началом расцвета гуманистической деятельности в Испании, можно ожидать, что они обнаружат его точки пересечения с поднимающей голову на Пиренейском полуострове историографической и гуманистической литературой своего времени, — и это действительно так. Утверждение Абарбанеля, что призвание историка было присуще пророкам Израиля, и более того, его манера описания древних хронистов представляется усвоенной под влиянием знакомства с хронистами при испанском и португальском дворах, где работал он сам. Португальским образцом для его убеждения в предвзятости древних «хронистов и рассказчиков» мог послужить Фернан Лопеш, который выделял пристрастие к одной стране как главную причину историографических искажений. Испанские параллели могут восходить к Фернандо дель Пульгару, автору «Хроники католических королей» в тот период, когда Абарбанель оказался у них на службе. Например, Пульгар утверждал, что ложь иногда требуется в сообщениях о прошлом для того, чтобы продемонстрировать легитимное право Изабеллы на кастильский трон. В целом представления, которые можно обнаружить в гуманистической литературе Пиренейского полуострова на разговорных языках в XV в., такие как «различение между историей ради восхваления или *fata*; историей как надежным отчетом о прошлом; и даже историей как результатом исследовательских трудов», нередко появляются в испанских библейских комментариях Абарбанеля.

26 *Перуш аль невим ришоним*. С. 163–164. Абарбанель слегка перегибает палку, поскольку Давид Кимхи (Радак) по крайней мере осознавал «многие темные места и противоречия» при сравнении *Диврей ѓа-ямим* с книгами *Шмуэль–Млахим*.

Комментарии Альфонсо Тостадо дают еще одну точку соприкосновения с испанским Ренессансом, на этот раз в области экзегезы, для исследования Абарбанелем авторства и происхождения библейских книг. Этот комментатор также пытался прояснить то, что Абарбанель называл «формой» книг ранних пророков, что в случае Тостадо было еще более насущным в свете четырехчастной структуры христианского библейского канона с разделением на «пророческие» и «исторические» книги. Подобно Абарбанелю, Тостадо пытался определить жанр «пророчества», придя к заключению, например, что книга, написанная пророком, не обязательно является пророческой *per se* (поэтому книга *Иов* включена в число книг «поэзии и мудрости» Ветхого Завета, а не в число «пророческих» сочинений). Похоже, что рассуждения Тостадо о жанрах библейских книг и их категориях по содержанию стимулировали мысль Абарбанеля по отношению к этим темам, хотя степень знакомства с ними Абарбанеля еще подлежит изучению.

4.3. Человеческое измерение Писания

Гуманизм Ренессанса предложил новую точку концентрации на человеческой стороне библейских текстов, и временами новаторская пронизательность Абарбанеля относительно человеческого измерения Писания находится в согласии с этой тенденцией в экзегетике.

Тонкости в понимании пророчества пересекаются с литературной восприимчивостью Абарбанеля, когда он стремится разделить Божественный и человеческий элементы в этом подходе к толкованию. Он замечает, например, что пророки, говоря под влиянием святого духа, временами выражаются языком собственного изобретения, что объясняет появление таких книг, как *Рут* или *Эйха*, написанных (согласно талмудической традиции) соответственно пророками Шмуэлем и Ирмеягу, среди Писаний, а не среди Пророков, где можно найти основные труды этих авторов²⁷. Разрабатывая талмудическое высказывание в доселе беспрецедентном ключе, Абарбанель объясняет, почему «часто» происходит, что «один пророк говорит то, что уже сказал другой пророк, и теми же самыми словами». Божественное вдохновение почитает на всех пророках, кроме Моше, в общем виде, а сами эти пророки несут ответственность за упорядочение и словесные формулировки своих пророчеств, и они, естественно, «высказывали их языком стихов, [произнесенных другими пророками], с которыми они были знакомы». Так, Миха «получил от Бога... содержание своего пророчества [Миха, гл. 4], в то время как его формулировку он взял у Йешаягу», а Ирмеягу (*Ирмеягу*, 49:16) выражался языком, взятым у Овадьи (*Овадьи*,

27 В случае книги *Рут* играют роль и другие факторы: Шмуэль написал эту книгу по собственной инициативе «в честь Давида... без Божественного повеления», и это означает, что данная книга не является пророческой в строгом смысле; когда Шмуэль написал ее, он уже закончил трудиться над книгой *Шофтим*, так что «он сделал *Рут* отдельным свитком»; вследствие особого, узкого взгляда книги *Рут* она не была включена в книгу *Шофтим*, в которой помещены более общие истории. См. *Перуш аль невим ришоним*. С. 9.

гл. 3)²⁸. Объясняя эту тему таким образом, Абарбанель «практически предвосхитил современные воззрения на литературное воспитание пророков и на тех же основаниях: свидетельствах знакомства с предшествующими традициями Израиля в их предсказаниях».

Что еще более наглядно, Абарбанель обнаруживает изъяны в устных и письменных выражениях у Ирмеяѓу и Йехезкеля, которые он объясняет с точки зрения *Sitz-im-Leben* этих библейских пророков. Хотя они были исключительно совершенными по способности запечатлеть в своей душе истину, что является первой силой «фигуративного представления», которым человек должен овладеть, Ирмеяѓу и Йехезкель отставали, когда речь шла о других силах, правильном и красноречивом выражении истины устно и письменно²⁹. Ряд подобных устных и письменных ошибок представляет собой множество грамматических и синтаксических отклонений в их пророчествах и многочисленные разночтения форм «написанного (*ктив*)» и «читаемого (*кри*)» (слова, которые оставлены в библейском тексте без огласовок и читаются согласно иной, огласованной версии в схолиях) в их книгах. Но и не следует ожидать от них иного. В конце концов, в отличие от Йешаяѓу, придворного, чье красноречие обуславливалось его воспитанием и окружением, Ирмеяѓу вырос среди деревенских *коѓенов* и получил призыв к пророчеству в весьма юном возрасте. В свете своей предыстории, он «был вынужден выражать то, что повелел ему Бог, языком, к которому он привык». Среда, в которой жил Ирмеяѓу, объясняет изобилие аномальных форм слов, встречающихся в его книге, поскольку даже при том, что «отклонения встречаются и у других пророков, есть сильное различие в пропорциях, — то есть у других это исключение, тогда как у Ирмеяѓу это правило»³⁰. Фокусируясь на грамматическом и риторическом искусстве пророков, Абарбанель, казалось бы, разделяет заботу гуманистов о правильной и мощной речи. Выдвигая аргументы об исторических обстоятельствах в этом отношении, он солидарен с теми христианскими гуманистами, кто настаивал, что библейский язык отражает «скромный социальный статус авторов», а следовательно, «нуждается в улучшении».

Рассуждая о происхождении «письменных» форм и их «читаемых» вариантов вообще, Абарбанель выдвинул две гипотезы. Он отрицает мнение двух из его предшественников, что это отражает порчу библейского текста в древности («как я могу в душе поверить и высказать устами, что писец Эзра нашел книгу Божественного закона и книги Его пророков и другие, высказанные святым духом, сомнительными из-за пропусков и путаницы?»), и предполагает, что «читаемые» формы возникли в более позднее время по другим причинам. По одному предположению, Эзра решил, что

28 *Перуш аль невим ахароним*. С. 422.

29 Там же. С. 298–299, 382, 534, 514, 571. Использование Абарбанелем термина *хикуй* для понятия «фигуративного представления» является отражением важного арабского термина, который, в свою очередь, восходит к греческому *мимесис*.

30 *Перуш аль невим ахароним*. С. 298.

«аномальные выражения», обнаруженные в письменном тексте, требуют прояснения, и оставил такое пояснение в виде заметок на полях, которые и следует читать вместо них. Пример, который приводит Абарбанель, демонстрирует его ощущение перемен, происходящих со временем: Эзра, понимая, что простое значение топонима в книге *Берешит* лишено смысла для евреев времен Второго храма, объясняет его в современных ему выражениях. Согласно второй гипотезе — которая, как Абарбанель подчеркивает, никоим образом неприменима к Торе, — Эзра полагал, что определенные выражения в Писании «недостаточно точны» либо из-за небрежности их авторов, либо вследствие плохого знания ими правописания. Не желая поправлять даже явно неправильные слова, когда они исходят от боговдохновенных авторов, Эзра прояснил проблематичные выражения в схолиях, кри³¹.

Возможность неточности выражения или даже прямой ошибки пророков упоминается в комментариях Абарбанеля неожиданно часто. Согласно его основному объяснению более семидесяти расхождений, которые он обнаружил в двух версиях благодарственного гимна (в *Шмуэль II*, гл. 22, и в *Тегилим*, гл. 18), первый текст отражает личную благодарность Всевышнему, который спас Давида «от рук всех врагов его», а вторая версия отражает его более позднюю попытку составить сборник молитв для других. Однако в некоторых случаях, объясняя расхождение между двумя этими версиями, Абарбанель «почти признает нечто близкое к прямой ошибке» в книге *Шмуэль*, которая впоследствии «была исправлена в более позднем тексте».

В одном исключительном случае Абарбанель приписывает Эзре непонимание раннего священного текста. Толкуя указание на «корабли Таршишские», он замечает, что стих, указывающий на то, что «Йеѓошафат сделал корабли Таршишские, чтобы идти в Офир» (*Млахим I*, 22:49), представляет собой лишь небольшое затруднение, поскольку кажется невозможным, чтобы корабли прошли из средиземноморского порта Таршиш («города, известного в прежние времена как Карфаген, а сегодня называемого Тунисом») в восточный порт Офир. При более внимательном прочтении выясняется, что стих не утверждает прямо, что эти корабли начали свое путешествие из Таршиша. С другой стороны, трудно понять формулировку в книге *Диврей га-ямим*, где говорится, что Йеѓошафат вместе с Ахазьей строил в Эцион-Гевере корабли, которые были «разбиты», так что не могли «пойти» в Таршиш (*Диврей га-ямим II*, 20:36–37). Для Абарбанеля ясно, что такое путешествие не могло совершиться в любом случае, так как «Тростниковое [Красное] море не соединяется со Средиземным». Он полагает, что, исследуя отчет в книге *Млахим* о том, как Йеѓошафат строил «корабли Таршишские», Эзра ошибочно понял, что эти корабли намеревались *пойти* в Таршиш, то есть, замечает Абарбанель, «это была ошибка со стороны

31 *Перуш аль невим ахароним*. С. 299–300.

писца Эзры»³². Это заявление, как и утверждение Абарбанеля, что выражение «корабли Таршишские» относится не к происхождению или цели этих кораблей, а к способу их постройки, в подробностях предвосхищает результаты современного библейского исследования.

4.4. Чувствительность к хронологии

Даже при том, что повышенная чувствительность к хронологии была ключевым элементом ренессансного «чувства прошлого», особая пронизательность Абарбанеля в хронологических вопросах в его комментариях поражает. Он периодически обращается к вопросам хронологии в пространных экскурсах, не ограничиваясь мимолетными заметками по ходу своих комментариев. Например, он вкладывает немало энергии в попытку распутать хронологические трудности, возникающие в описании времени жизни судей и Шмуэля, причем в обоих случаях он приходит к окончательным выводам, отличающимся от установившихся и принятых взглядов талмудических мудрецов. Он удивляется, как его предшественники остались равнодушными к важнейшим хронологическим проблемам: «Я поражен, что комментаторы не... решили вопрос о том, случились эти войны после историй с Авшаломом и гивонитянами, как это приведено в Писании, или были раньше. Несомненно, знать это очень важно!» В средневековом стиле хронологический анализ Абарбанеля обычно вытекает из некоторой проблемы толкования, но он не удовлетворяется простой гармонизацией текстов. Решение этой проблемы, предложенное Ральбагом и основанное на сообщении, что Шауль правил Израилем в течение двух лет (*Шмуэль I*, 13:1), оказывается «бесполезным, если оно не находится в согласии с [реальной] хронологией судей и царей». Сам Абарбанель решает «пространно написать» на эту тему на основании убеждения в том, что «знание хронологии судей и царей важно само по себе»³³.

Проиллюстрировать хронологическую ориентацию Абарбанеля иным способом может его разделение «книг Святого Писания в соответствии с временем, когда они были написаны и составлены». Помимо принятого талмудического разделения канона на три части — Тора, Пророки и Писания, — которое он принимает, и обычного христианского деления на четыре части — юридические, исторические, пророческие книги и книги мудрости, — которое он отвергает, Абарбанель выдвигает свое разделение канона на три части: книги, написанные до покорения Ханаана, составленные после этого, но до изгнания, и те, что созданы после изгнания³⁴. В позднем варианте этого подхода он принимает расположение книги *Йешаягу* перед книгами *Ирмеягу* и *Йехезкель*, установленное *Масорой*, предпочитая его различным талмудическим предложениям, поскольку «подобает предшествовавшему по времени

32 *Перуш аль невим ришоним*. С. 543–544. Более ранний пример обнаружения ошибки в *Диврей га-ямим* см. в комментарии Аврагама Ибн-Эзры к *Шмот*, 25:29.

33 *Перуш аль невим ришоним*. С. 141–42, 201–202, 230, 386.

34 Там же. С. 4–5.

быть упомянутым первому... А всем известно, что Йешаяѓу пророчествовал... задолго до Ирмеяѓу и Йехезкеля»³⁵. Если принять хронологический принцип, которым руководствовался Абарбанель в своей классификации, положение книги *Иов* зависит от того, какое из мнений относительно времени ее происхождения мы примем, а они разнятся от эпохи праотцев до периода персидского владычества. Подобно Тостадо, Абарбанель считает необходимым поднять, если не разрешить, вопрос о месте книги *Иов* в его широкой хронологической схеме³⁶.

5. Наследие

Предоставляя своим читателям возможность ознакомиться со свежими идеями относительно авторов книг Писания, происхождения библейских книг, человеческого измерения Священного Писания и тому подобного, Абарбанель верил, что создает систему связи с будущими поколениями. Он привлекает книгу *Мишлей* с целью доказать, что евреи должны нести в будущее его достижения. Он призывает на помощь Аристотеля, чтобы показать, что люди должны быть благодарны «прежним мудрецам», таким как он сам, которые «предприняли исследования», даже если их мнения позже были признаны неправильными, поскольку раскрытие ими до тех пор не поднимавшихся вопросов проложит путь решающим открытиям «ученых людей более позднего времени»³⁷. В заключение представляется уместным привести некоторые примеры мнений авторитетов «более позднего времени» о богатейшем вкладе Абарбанеля в новый подход к изучению Писания, обратившись в первую очередь к негативным реакциям на некоторые из его самых смелых выводов.

Ряд авторитетов в течение столетия после смерти Абарбанеля были весьма обеспокоены его пониманием происхождения «написанной (*ктив*)» и «читаемой (*кри*)» формы слов в Писании. Яков бен Хаим Ибн-Адония, редактор знаменитого комментированного издания Еврейской Библии (*Микроот гдолот*), вышедшего в 1524 г., выразил удивление, смешанное с неприятием, особенно по поводу второго предложения Абарбанеля о том, что формы *ктив* могут отражать недостатки лингвистических навыков их авторов. Ибн-Адония был шокирован гордыней Абарбанеля, который как будто бы заявляет, что его собственное владение языком иврит превосходит его знание древними пророками Израиля. Коллега Ибн-Адонии, Элияѓу / Элия Левита (Элияѓу Бахур), также считал его анализ форм *кри* / *ктив* «совершенно безосновательным». В отличие от Ибн-Адонии, он отказался даже обсуждать его. Египетский законовед Давид бен Шломо Ибн-Зимра (Радбаз), не называя имен, тоже в целом осудил подход Абар-

35 *Перуи аль невим ахароним*. С. 3.

36 Там же. С. 5. В то время как Абарбанель признает свое незнание времени действия книги *Иов*, Тостадо, принимая раннюю датировку как самого героя, так и книги, отвечает на вопрос о месте книги *Иов* в каноне соответственно.

37 *Перуи аль невим ришоним*. С. 13.

банеля на этот счет. На основании свидетельства Талмуда Ибн-Адония и Ибн-Зимра утверждали, что «то, что читают, хотя не написано, то, что написано, но не читают,— [все это] законы, [переданные] Моше на [горе] Синай»³⁸. Так же поступил ведущий авторитет в Европе второй половины XVI в. Мағараль из Праги. Для него Абарбанель стоит в ряду ученых, которым лучше было бы, чтобы «их язык лизал прах», а не выражал их испорченные взгляды на формы *кри* / *ktiv*. «Совершенно беспрецедентное» предположение Абарбанеля о том, что «пророки не знали языка [должным образом]», вызвало его особый гнев. Такое совершенно неразумное мнение могло быть высказано только полным невеждой. Поэтому оно не заслуживает какого-либо ответа³⁹.

В XVI–XVIII вв. Абарбанеля изучал впечатляющий ряд христианских мыслителей, некоторые из которых перевели выдержки из его комментариев на латынь⁴⁰. Крупнейшим христианским библеистом этого периода, разделявшим интерес Абарбанеля, был католический ученый XVII в. Ришар Симон. Для Симона Абарбанель был единственным «из всех раввинов», от которого «можно получить величайшую пользу в стяжании знаний о Писании». Симон считал аргументы Абарбанеля против авторства Йеѓошуа и Шмуэля по отношению к книгам, носящим их имена, «убедительными», но мнение Абарбанеля, что Шмуэль написал книгу *Йеѓошуа*, а Ирмеяѓу — книги *Шмуэля*, представлялось ему менее впечатляющим. Симон также проникательно отмечал, что теология Абарбанеля временами предвосхитила его собственный критический подход. Если бы Абарбанель применил к Торе те же принципы текстуального анализа, что и к другим пророческим книгам, заметил Симон, он вынужден был бы отказаться от авторства Моше.

Если Симон упрекал Абарбанеля за недостаточный охват его библейской критики, то два еврейских экзегета раннего Нового времени порицали его за то, что он зашел слишком далеко по пути этой критики. Сирийский толкователь рубежа XVII в. Шмуэль Ланиадо, удовлетворительно разрешив вопрос, поднятый Абарбанелем о «кораблях Таршишских», построенных Йеѓошафатом, упрекал Абарбанеля в том, что тот приписал ошибку Эзре, «пророку Господа», для которого невозможны любые «погрешности и ошибки»⁴¹. В том же ключе Шломо-Залман Ганау, грамматик начала XVIII в., желавший привлечь внимание евреев к изучению Писания во времена зарождавшегося еврейского Просвещения, отвергал критику

38 *Недарим*, 376.

39 *Тиферет Исраэль*, гл. 66; *Сифрей Мағараль*. Бней-Брак, 1980. С. 198–199.

40 Отдельного изучения заслуживает вопрос знакомства *конверсос* с комментариями Абарбанеля к Писанию. Свидетельство о таковом на Пиренейском полуострове следует из рукописи комментария Абарбанеля к поздним пророкам, скопированной Альфонсо де Самора, который был членом редакционной коллегии Ветхозаветной части Коплютенской Полиглоты, издания Библии на нескольких языках, предпринятого в университете Алькалы в начале XVI в. под управлением кардинала Хименеса Сиснероса.

41 *Кли якар: перуш невим ришоним. Млахим I–II*. Иерусалим, 1988. 1. С. 422–424.

Абарбанелем языка Ирмеяѓу, «пророка, которому было передано слово Бога», чье владение «изысканным языком» было «безупречным». Ѓанау пытался подробно опровергнуть Абарбанеля отчасти на основе его собственной экзегезы, объясняя все «исключения» в языке Ирмеяѓу, в том числе многочисленные варианты «письменной» и «читаемой» формы слов⁴².

Хотя плодовитый комментатор XIX в. Меир-Лейб бен Йехиэль-Михаэль (Мальбим) выделял Абарбанеля как ведущего толкователя со времен Средневековья, «который вдохнул жизнь в библейские стихи, используя метод *пшата*»⁴³, он был задет некоторыми из критических воззрений Абарбанеля. Приписывание последним ошибки Эзре вызвало у Мальбима обращение к Божественной защите против любого мнения, которое «заставит нас сказать, что автор *Диврей га-ямим* ошибался и был в неведении относительно простого значения стиха в *Млахим*»⁴⁴. Критика Абарбанелем пророческих выражений у Ирмеяѓу вызвала у него похожую вспышку гнева — как своим содержанием, так и, как это вытекает из пространного опровержения Мальбима, своим потенциальным поощрением вредоносных воззрений разного толка, которые распространялись целым рядом библейских критиков времен Мальбима⁴⁵.

Что же остается от инноваций в экзегезе, которые, как полагал Абарбанель, завоюют ему будущую славу? Если его открытия в области авторства библейских книг выглядят сегодня не более чем старомодными причудами, модифицированными или превзойденными открытиями «ученых людей более позднего времени» (как и предполагал сам Абарбанель), то тем не менее в подходе Абарбанеля можно обнаружить модель, обладающую непреходящим значением. Ведущий современный библеист, рассуждая о примирении религиозной веры с критическим изучением священных текстов, призвал на помощь Абарбанеля как человека, служащего примером верности изначальному Божественному происхождению Писания, что не останавливало его критического отношения к библейскому слову. С этой точки зрения экзегеза Абарбанеля, хоть и рожденная от связи средневековой учености и зарождающихся ренессансных идей (как бы они ни переплетались между собой), выходит за рамки конкретной исторической эпохи.

Оригинал статьи:

Eric Lawee. Isaac Abarbanel: From Medieval to Renaissance Jewish Biblical Scholarship. *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of Its Interpretation* / Ed. M. Saebø. Göttingen, 2008. II. P. 190–214.

В переводе опущена обширная библиография, приведенная перед началом статьи, и ряд ссылок на нее в примечаниях.

42 *Биньян Шломо*. Франкфурт-на-Майне, 1708. [viii–x.]

43 См. его предисловие к комментарию к книге *Йеѓошуа*.

44 Комментарий к *Млахим I*, 10:22.

45 См. предисловие к его комментарию к книге *Ирмеяѓу*. Мальбим начинает свое рассмотрение с Абарбанеля, но впоследствии говорит во множественном числе о «критиках, стремящихся обогатить наши пророчества».

בראשית
· **БЕРЕШИТ** ·

בראשית א, א-ה

БЕРЕШИТ 1:1-5

1	В НАЧАЛЕ СОТВОРИЛ БОГ НЕБЕСА И ЗЕМЛЮ.	א בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:	א
2	ЗЕМЛЯ ЖЕ БЫЛА ТОГУ ВА-ВОГУ, И ТЬМА НАД ПУЧИНОЙ, А РУАХ БОГА ВИТАЛ НАД ВОДОЙ.	ב וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְכֶהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:	ב
3	И СКАЗАЛ БОГ: «ПУСТЬ БУДЕТ СВЕТ», — И СТАЛ СВЕТ.	ג וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהי־אֹר וַיְהי־אֹר:	ג
4	И УВИДЕЛ БОГ, ЧТО СВЕТ ХОРОШ, И РАЗДЕЛИЛ БОГ МЕЖДУ СВЕТОМ И ТЬМОЙ.	ד וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאֹר כִּי־טוֹב וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ:	ד
5	И НАЗВАЛ БОГ СВЕТ ДНЕМ, А ТЬМУ НАЗВАЛ НОЧЬЮ. И БЫЛ ВЕЧЕР, И БЫЛО УТРО: ДЕНЬ ОДИН.	ה וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וּלְחֹשֶׁךְ קִרְא לַיְלָה וַיְהי־עֶרֶב וַיְהי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד: פ	ה

«В НАЧАЛЕ СОТВОРИЛ БОГ...» до «...ДЕНЬ ОДИН» (*Bereschit*, 1:1-5).

Я нахожу нужным указать на несколько вопросов, связанных с этими стихами.

Вопрос первый

Вопрос касается стиха: «В начале сотворил Бог...» Если в Писании рассказывает о порядке Творения и о том, что было прежде, то как же можно сказать, что сначала Бог сотворил небо и землю? Ведь небо и земля включают в себя все материальные творения, как горние, так и дольные¹, и если Всевышний создал их в самом начале, то что же Он создал потом?

Комментаторы объясняют это так: Писание вовсе не рассказывает здесь о порядке Творения. Слово *bereschit* («в начале») образует со следующим словом сопряженную конструкцию, так что стих говорит: «В начале

1 В *мидраше Берешит раба* (1:14) сказано, что «небо» включает в себя солнце, луну, звезды и созвездия, а «земля» — деревья и траву. Тогда возникает вопрос, что было создано в последующие дни Творения. Надо заметить, что в *Танахе* оборот «небеса и земля» употреблен несколько десятков раз и чаще всего подразумевает Вселенную со всем ее содержимым, а потому постановка вопроса Абарбанелем выглядит обоснованной.

сотворения² Богом неба и земли земля была *тозу ва-возу*³. Таков подход Раши и Ибн-Эзры⁴, и за ними следует Ральбаг⁵, разве что он делает акцент на появлении света. По его мнению, в отрывке сказано: «В начале сотворения Богом неба и земли, пока земля еще была *тозу ва-возу*, сказал Бог: “Пусть будет свет!”»⁶

Мне такой общий комментаторский подход представляется неверным, поскольку из него следует, что в отрывке не упоминается главное, а именно сотворение неба и земли — краеугольный камень сотворения мира из ничего⁷ и веры в это. А если ты заметишь, что нет здесь пренебрежения, потому что о сотворении неба затем упомянуто в рассказе о создании

- 2 Слово *reshit* в Писании употреблено 51 раз, из них 45 — в сопряженных конструкциях (*смихут*). В четырех случаях одиночного употребления оно имеет значение «начаток» (первый урожай, первые плоды и т.п.). Еще в одном случае это слово явно подразумевает опущенное дополнение (*Иешаязу*, 46:10). Следовательно, если не считать слово *reshit*, стоящее в начале Писания, частью сопряженной конструкции, это будет примером его уникального употребления. Если же признать его частью сопряженной конструкции, можно опять говорить об исключении: второе слово в сопряженном сочетании не может быть глаголом, а только существительным. Тогда придется предположить, что опущено некое очевидное слово, идущее за словом *bereshit*, например, [подразумевается] *bereshit [brua] bara* («в начале [сотворения] сотворил») или слово *bara* («сотворил») следует понимать как отглагольное существительное (то есть *бро* вместо *bara*). См. ниже в примечании мнения комментаторов, предшествовавших Абарбанелю.
- 3 Разные комментаторы объясняют эти слова по-разному. Например, согласно комментариям Раши и Ибн-Эзры (см. о них в следующем примечании), земля была «поразительна и пуста». Как трактует эти слова Абарбанель, мы увидим в дальнейшем.
- 4 Известный комментатор Писания и Талмуда Раши (рабби Шломо Ицхак, 1040–1105; Германия и Северная Франция) считает, что эти слова следует читать как *bereshit bro* («в начале сотворения»). Слово *бро* — это отглагольное существительное, а не глагол, и тогда сопряженное сочетание возможно. Известный философ, комментатор Писания, поэт и врач рабби Аврагам Ибн-Эзра (1089–1164; Испания, Франция, Англия) в своем первом комментарии к *Берешит*, 1:1, к слову *bereshit* пишет: «Я же считаю, что здесь действительно имеется сопряженная конструкция, так же как в выражении *bereshit mamlehet Ieʿozjakim* (“в начале царствования Иеѓоякима”) (*Ирмеязу*, 27:1). Второй же частью сопряженной конструкции в данном случае выступает глагольная форма перфекта — и не следует удивляться этому, поскольку такое встречается и в “*тхилат дибер* (букв. ‘начало говорил’) Господь с Гошеа” (*Гошеа*, 1:2), и в “*кирят хана* (букв. ‘город жил’) Давид” (*Иешаязу*, 29:1)». Здесь и далее перевод комментария Ибн-Эзры цитируется по изданию: Тора с комментариями рабби Аврагама Ибн-Эзры. *Берешит*. М.: Книжники, 2014.
- 5 Ральбаг, рабби Леви бен Гершом, Герсонид (1288–1344; Прованс) — комментатор Писания, философ, астроном. Его комментарий к Пятикнижию был мало известен широкой публике, потому что не входил в стандартные издания *Микроат гдолот* (исключение — издание университета Бар-Илан *Микроат гдолот ѓа-нетер*). В основном были известны комментарии Ральбага к ранним пророкам и книге Иова. Научные издания комментария Ральбага к *Берешит* последних лет: *Микроат гдолот ѓа-нетер*. Университет Бар-Илан, 1997–1999; издание института *Маалиот* под ред. Б. Бренера и Э. Фреймана. Иерусалим, 1993. Упоминаемый Абарбанелем комментарий содержится в части, посвященной толкованию слов. Ральбаг пишет: «В начале сотворения, когда Господь сотворил небеса и землю, и то, что сопровождает их, из другого возникшего, сказал Превознесенный Господь: “Да будет свет!”»
- 6 Тогда как Ибн-Эзра считает главным предложением «Земля же была *тозу ва-возу*»: «Смысл стиха в том, что до начала сотворения небесного свода и суши на земле никто не жил, поскольку она была покрыта водой...» (первый комментарий к *Берешит*, 1:2).
- 7 В оригинале употреблено слово *хидуш* (букв. «обновление»), которое в устах еврейских философов в таком контексте всегда означает «сотворение мира из ничего», в отличие от *надмут* («вечное существование мира»).

УДК 296.18
ББК 86.36

Т 59 Тора с комментариями рабби Ицхака Абарбанеля : В 9 томах — Москва : ИД “Книжники” — 2021 — — (Библиотека еврейских текстов Первоисточники).

ISBN 978-5-906999-77-1

Том I : Книга Берешит. Раздел Берешит [В начале]. Сотворение мира (гл. 1–3). 2021 — 416 с.

ISBN 978-5-906999-81-8

Рабби Ицхак Абарбанель (Абраванель, 1437–1508) — крупнейший еврейский мыслитель своего времени, видный политический деятель ряда пиренейских государств и плодотворный автор. Важнейший труд его жизни — это обширный комментарий к книгам Еврейской Библии.

Данным томом открывается многотомное издание русского перевода главного произведения рабби Ицхака Абарбанеля — пространного комментария к Пятикнижию, в котором он излагает свои философские, космогонические и теологические идеи, опирающиеся на воззрения Средневековья, но испытавшие значительное влияние Ренессанса.

В первый том издания вошел перевод комментария Абарбанеля к первым трем главам библейской книги Берешит (Книга Бытия).

УДК 296.18
ББК 86.36

Издательский дом “Книжники”
127018, г. Москва, ул. Образцова, д. 19, стр. 1, оф. 21
Тел. (499) 754-50-05; e-mail: knizhniki@knizhniki.ru
Интернет-магазин: www.knizhniki.ru

Издательство “Лехаим”
127018, Москва, 2-й Вышеславцев пер., д. 5а
Тел. (499) 754-50-00; e-mail: lechaim@lechaim.ru
Интернет-сайт: www.lechaim.ru

This book is published and distributed by
“KNIZHNIKI” & “LECHAIM” PUBLISHING HOUSES
Tel. +7 (499) 754-50-05;
E-mail: knizhniki@knizhniki.ru; lechaim@lechaim.ru
On-line Order: www.knizhniki.ru

Подписано в печать 15.10.2021. Формат 70х100/16, Усл. печ. л. 33,8. Тираж 1000 экз. Заказ №

ISBN 978-5-906999-81-8



9 785906 999818