

<b>Редакционный совет</b>	<b>Editorial board</b>
Израэль Барталь (председатель)	Israel Bartal (chair)
Мордехай Альтшулер	Mordechai Altshuler
Йом Тов Ассис	Yom Tov Assis
Михаил Бейзер	Michael Beizer
Йоханан Бройер	Yochanan Breuer
Олег Будницкий	Oleg Budnitski
Ури Гершович	Uri Gershovich
Михаил Гринберг	Michael Greenberg
Моше Идель	Moshe Idel
Рашид Капланов	Rashid Kaplanov
Аркадий Ковельман	Arkady Kovelman
Зоя Копельман	Zoya Kopelman
Вольф Москович	Wolf Moskovich
Виктория Мочалова	Victoria Mochalova
Моше Навон	Moshe Navon
Александр Рофе	Alexander Rofe
Сергей Рузер	Serge Ruzer
Михаил Рыжик	Michael Ryzhik
Евгений Сатановский	Evgueni Satanovski
Дмитрий Сегал	Dmitri Segal
Сергей Тищенко	Sergei Tischenko
Дмитрий Фролов	Dmitri Frolov
Зеев Ханин	Zeev Khanin
Авидгор Шинан	Avigdor Shinan
Михаил Шнейдер	Michael Schneider
Шауль Штампфер	Shaul Stampfer
Зеев Элькин	Zeev Elkin
Дмитрий Эльяшевич	Dmitri Elyashevich
Алек Эпштейн	Alek Epstein
<b>Главные редакторы</b>	<b>Editors-in-Chief</b>
Александр Кулик	Alexander Kulik
Илья Лурье	Ilia Lurie
<b>Издатель</b>	<b>Publisher</b>
Михаил Гринберг	Michael Greenberg



האוניברסיטה העברית בירושלים  
The Hebrew University of  
Jerusalem

Institute of Jewish Studies

International Center  
for University Teaching  
of Jewish Civilization

CHAIS CENTER  
for Jewish Studies in Russian

ЦЕНТР ЧЕЙЗА  
по развитию иудаики на  
русском языке



עמותת גשרי תרבות  
«Gishrei Tarbut» Association

Ассоциация  
«Мосты культуры»

«GESHARIM»  
Publishing House

Издательство «ГЕШАРИМ»

Совместный издательский проект  
BIBLIOTHECA JUDAICA

серия  
«СОВРЕМЕННЫЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ»



BIBLIOTHECA JUDAICA

ISAIAH M. GAFNI

THE JEWS  
OF BABYLONIA  
IN THE TALMUDIC ERA

A Social  
and Cultural History



BIBLIOTHECA JUDAICA

И. ГАФНИ

ЕВРЕИ  
БАВИЛОНИИ  
В ТАЛМУДИЧЕСКУЮ  
ЭПОХУ

ГЕШАРИМ  
ИЕРУСАЛИМ 5763



МОСТЫ КУЛЬТУРЫ  
МОСКВА 2003



И.М. Гафни. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху

ISAIAH M. GAFNI.  
THE JEWS OF BABYLONIA IN THE TALMUDIC ERA  
A Social and Cultural History

Издатель М. Гринберг

Перевод с иврита М. Навона, Ю. Шляйфман

Научные редакторы А. Ковельман, А. Кулик

Литературный редактор М. Вайскопф

Зав. редакцией И. Аблина (Москва)  
М. Яглом (Иерусалим)

- © The Zalman Shazar Center for Jewish History, 1990
- © Гешарим / Мосты культуры, 2003
- © Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.  
Еврейский университет в Иерусалиме, 2003



ISBN 5-93273-089-7

*Эта книга посвящена моей матери,  
Батши Гафни, урожденной Фельдман,  
и памяти моего отца и учителя —  
р. Реувена Гафни*

## Введение

Труды, которые представляют собой введение в Талмуд и в которых рассматривается исторический контекст деятельности еврейских мудрецов и их литературы, известны давно. Уже за много столетий до появления в 1-й четверти XIX в. научной иудаики (*Wissenschaft des Judentums* — науки о еврействе) различные мыслители прекрасно понимали, что «без тщательного изучения, в их хронологической последовательности, поколений *таннаев* (законоучителей в Стране Израиля I в. до н. э. — II в. н. э., начиная с Гиллеля и до рабби Йегуды га-Наси\*) и *амораев* (создателей Гемары, действовавших после рабби Йегуды га-Наси и до завершения Талмуда в V в. н. э.), самого характера древних эпох и их смены, духа времени, проявлявшегося в них, и прежде всего — событий, повлиявших на ученых в их толкованиях, — никогда не достичь ясного познания премудрости древних»<sup>1</sup>. Проблема заключается, однако, в том, что эти «введения», впервые увидевшие свет во времена *гаонов*, предназначались в большинстве своем для самих ученых, и их сочинители стремились внести порядок и систему в деятельность тех, кто уже — пусть и в разной степени — разбирался в литературе, созданной мудрецами Талмуда. Авторы этих введений исключали из поля своего зрения обширные области жизни всего еврейского общества в разных странах и в большинстве случаев ограничивались тем, что имело непосредственное отношение к методическим вопросам и к традициям, обсуждаемым

\* Здесь и далее используется упрощенная транскрипция, в которой мы стремились объединить традиционное русское написание имен и названий с произношением их в современном иврите. Конечно, при этом возникают некоторые противоречия, но любая система транскрипции условна и несовершенна. — *Прим. ред.*

в стенах религиозных школ. В нынешнем поколении, напротив, исследователи Устного учения и смежных дисциплин занялись сочинением вводных курсов для начинающих изучать Талмуд. Под «начинающими» подразумеваются, конечно, не школьники начальных классов, а именно образованные читатели, по разным причинам не получившие соответствующих знаний, приобретаемых обычно в детские годы, но вместе с тем желающие ознакомиться с развитием науки о Талмуде. В сущности и наш труд также представляет собой введение, призванное описать политическую и социально-культурную ситуацию, в которой развивалась и процветала «талмудическая» община Вавилонии.

Дело в том, что хотя ее вклад в формирование жизни еврейского народа на протяжении последующих веков был очень велик, исследование этой общины не занимает должного места в обширных штудиях, посвященных истории Израиля со времен становления научной иудаики, и до последних лет находился в небрежении<sup>2</sup>. Это небрежение проявляется не только в относительно скромном количестве трудов по истории евреев Вавилонии, но также и в искажении результатов исследований в целях, весьма далеких от чисто научных. Уже в эпоху гаонов был поднят и обсуждался вопрос о степени древности и авторитетности учения евреев Вавилонии и их традиций. Это произошло в результате конфликта, возникшего между еврейскими центрами Вавилонии и Страны Израиля (слова Пиркоя бен Бавоя<sup>3</sup> — лишь самый отдаленный отзвук этой полемики). Вплоть до нашего времени хронисты и историки, мыслители и духовные пастыри не раз искажали лик талмудической Вавилонии в соответствии со своей системой ценностей — или для ее возвеличивания, или для ее принижения. В результате реальный исторический образ общины Вавилонии оказался затемнен<sup>4</sup>.

Более того, похоже, что значение общины талмудической Вавилонии преуменьшалось именно вследствие того, что ее затмило монументальное литературное произведение, унаследованное впоследствии всем еврейским народом и сыгравшее решающую роль в формировании еврейской веры и еврейского закона на века. Как уже справедливо отмечали исследователи, история еврейского народа в Вавилонии воспринималась и представлялась в

значительной степени в качестве «талмудической истории». Таким образом, литературный термин был использован в целях периодизации и определения исторической эпохи<sup>5</sup>. Если в такой книге, как «Поколения и их толкователи» А.Г. Вайса<sup>6</sup> можно по сути дела оправдать подобный подход<sup>7</sup> — ведь автор изначально определяет свой труд как «летопись Устного учения», — то в классическом произведении Греца, где глава о Вавилонии представляет собой важнейший вклад в науку об истории евреев в древнем мире<sup>8</sup>, согласиться с таким положением дел уже сложнее. За исключением нескольких вводных предложений об истории Вавилонии и ее географическом делении, большая часть повествования Греца относится лишь к мудрецам Вавилонии и к их духовному творчеству. Правда, там встречаются краткие замечания об отношениях между евреями и сасанидской властью, однако они, по большей части, основаны на курьезных эпизодах, заимствованных из самого Талмуда, — таких, как известные встречи между Шмуэлем и Шапуром I или между Ипррой Хормизд и ее сыном Шапуром II и мудрецами Пумбедиты в IV в. н. э. Нельзя, разумеется, преуменьшать познания Греца в области древней истории, однако в основном они охватывали античный мир. Грец считал, что Вавилония представляла собой совершенно обособленное явление, в значительной степени изолированное от главного направления исторического развития. Поэтому, приступая к описанию этой страны, он довольствовался лишь информацией из Талмуда, добавив к ней немного примечаний из книг гаонов, таких, как «Игерет рав Шрира Гаон» («Послание рава Шриры Гаона»), «Седер таннаим ве-амораим» («Череда поколений таннаев и амораев») и «Седер олам зута» («Малый миропорядок» — хроника вавилонских экилархов)<sup>9</sup>.

За последние сто лет изучение истории евреев «талмудической Вавилонии» очень продвинулось: от вводного курса Функа на немецком языке и до научных трудов Ньюзнера, Бера, Гудблата, Опенгеймера и других, опубликованных в недавние годы. Но похоже, что главный вопрос до сих пор остается без ответа: возможно ли расширить область научного исследования так, чтобы оно не ограничивалось только составлением хронологических перечней

поколений мудрецов или изложением любопытных эпизодов из Талмуда, распределенных по темам или по древним географическим центрам, но и воссоздавало бы более общую картину и подробнее объясняло причины особого характера общины евреев Вавилонии. Читатель этой книги увидит, что мы стремились, с одной стороны, преодолеть «замкнутость» талмудической литературы, а с другой — избежать скороспелых выводов, не вытекающих непосредственно из имеющихся у нас литературных источников, даже если при этом приходилось довольствоваться лишь частичным решением главных проблем или замечаниями вроде «необходимо дополнительное рассмотрение»<sup>10</sup>.

Научный подход и методика исследования, использованные в данной работе, сформировались под влиянием моих учителей из Еврейского университета в Иерусалиме. Особое впечатление произвело на меня программное заявление покойного проф. А.Ш. Розенталя. Этот великий исследователь Талмуда ясно и четко сформулировал правила изучения литературы еврейских мудрецов: «Всякая историко-филологическая интерпретация поκειται на трех «китах»: на критике текста, на анализе языка, на литературном и историческом контексте произведения»<sup>11</sup>.

Тот, кто собирается писать историю евреев талмудической Вавилонии, не может пренебречь ни одним из этих факторов, и похоже, что это отпугнуло многих серьезных исследователей. Изучение разных версий Вавилонского Талмуда, как и исследование языковых особенностей, связанных не только с вавилонским диалектом арамейского, но и с идентификацией и расшифровкой слов, заимствованных из персидского, до сих пор находятся в первичной стадии<sup>12</sup>. Ведь филологическое исследование не заканчивается с установлением наиболее авторитетной версии и смысла отдельных слов; оно стремится вписать всякий прокомментированный фрагмент в рамки уже известной исторической реальности. Это значит, что исследование еврейства талмудической Вавилонии требует как знания персидских диалектов, так и прекрасной осведомленности во всех политических, социальных и культурных аспектах истории этого государства. Это мнение Розенталя было высказано в большой статье, посвященной творческой

деятельности проф. Шауля Либермана. И именно впечатляющие достижения Либермана в области расшифровки «темных мест» в текстах, связанных с Палестиной I в. н. э., — расшифровки, основанной на его глубоких познаниях не только в литературе мудрецов Талмуда, но и в диалектах Греции и Рима и в реалиях этих культур, показывают, как мы нуждаемся в исследователе подобного класса, чтобы расшифровать тайны еврейства талмудической Вавилонии.

Но даже если удастся уточнить внутренний смысл и определить исторический контекст всей талмудической традиции, то и тогда не следует забывать, что мудрецы рассматривали в своих изречениях лишь те темы, которые их интересовали в области *галахи* (еврейского религиозного законодательства) или в области *агады* (термин, охватывающий все остальные жанры раввинистической литературы). Они не занимались историей или историографией ради науки как таковой, о чем уже писал М.Д. Гер<sup>13</sup>. Более того, если в талмудической литературе и встречаются исторические сведения, не следует забывать, что они нередко проникали туда лишь благодаря каким-то ассоциациям или же вводились для иллюстрации той или иной мысли либо обоснования некоего нравственного или религиозного постулата. Поскольку дело обстоит таким образом, нам следует проявлять сугубую осторожность не только тогда, когда мы делаем выводы на основании имеющихся текстов, но также и когда пытаемся углубить свои знания и приступить к историческим обобщениям исходя из того, что не было написано, т. е. ссылаясь на отсутствие тех или иных текстов, как поступают многие исследователи. Это ошибочный подход, вытекающий из предположения, будто всякое важное историческое событие непременно отразилось в литературе мудрецов Талмуда; если же оно не упомянуто, то либо не происходило вовсе, либо мудрецы хотели его скрыть. Похоже, что такой метод не принимает во внимание характера литературы мудрецов Талмуда, игнорируя как цели самих мудрецов, так и пути передачи их текстов через многие поколения учеников, вплоть до окончательной редакции Талмуда в том виде, в каком он нам сегодня известен. Всегда следует искать ответ не только на вопрос, что *передает* талмудический

источник, но и *чего мы вправе ожидать* от него, т. е. была ли передача определенного сообщения главной целью тех, кто занимался учением во времена Талмуда. Ведь опираясь на талмудические свидетельства, мы желаем воссоздать широкую, исторически верную картину. Подобное дополнение, вероятно, может помочь историкам не только понять, приводит ли Талмуд известные события и факты или скрывает их, но также и ответить на вопрос, содержит ли он описание исторического континума евреев Вавилонии и их мудрецов.

Наша точка зрения на литературу мудрецов Талмуда была определяющей, например, в тех случаях, когда мы хотели описать общие характеристики учебных заведений в талмудической Вавилонии, учреждений, называемых нами «иешивы». В шестой части этой книги (а также в Приложении 3) читатель обнаружит, что ученые, отрицающие или преуменьшающие значимость тех школ, которые не соответствуют общепринятым критериям иешивы, связанным с определенным количеством учащихся, основывают свои возражения на том обстоятельстве, что в Талмуде, вопреки ожиданиям, нет подробного описания подобных учреждений, сходного, например, с теми, какие были даны в более поздней литературе эпохи гаонов. Но вопрос в том, возможно ли вообще ожидать подобного полного описания от текстов Талмуда. Хотя талмудическая литература и сохранила намеки на характер учебных заведений, где действовали мудрецы, она тем не менее ни в коем случае не может приравниваться к историографическим источникам, подобным сочинениям гаонов, — таким, как рассказ рабби Натана из Вавилонии. Напротив, «закрытый» характер Талмуда, представляющего собой лишь литературное собрание материала, изучаемого мудрецами, позволяет предположить, что в нем нет места описанию действительности, в которой живут герои этого произведения, хотя бы потому, что она была хорошо знакома читателю.

Таким образом, особый характер Талмуда с его неоспоримой значимостью в том, что касается воспроизведения процессов развития галахи, приводит к серьезным проблемам, когда мы пытаемся воспользоваться им с чисто исторической целью.

Однако несмотря на все эти трудности, мы располагаем различными средствами для того, чтобы преодолеть «закрытость» талмудической литературы<sup>14</sup>. Прежде всего, необходимо восстановить правильную хронологическую последовательность талмудического периода и деятельности его главных героев, чьи дела нам известны из литературы, не содержащей систематического упоминания соответствующих дат. Без точной и объективной хронологии литература мудрецов Талмуда уподоблялась для ученых холму, громоздящемуся на древних развалинах, где можно выделить только более ранние или более поздние слои, но невозможно хотя бы для одного из них установить точную датировку, которая могла бы послужить точкой отсчета для остальных. Другими словами, на основе талмудической литературы мы располагаем хронологией относительной (некто принял от своего рава — мудреца X, и передал своему ученику — мудрецу Y), а не абсолютной.

Частичное, но немаловажное решение этой проблемы дано в трудах нескольких хронографов эпохи гаонов. Самые известные из них — это автор «Седер таннаим ве-амораим» и, разумеется, рав Шрира Гаон в своем знаменитом послании. Они пользовались, по-видимому, хронологическими списками мудрецов вавилонских иешив, фиксировавшими подробные даты, в большинстве случаев — год смерти мудреца, но иногда и время известного или примечательного события. В Приложении I к данной книге<sup>15</sup> мы стремились показать сущность и достоверность этих списков. Как удалось выяснить в тех случаях, когда мы располагали внешней информацией относительно даты какого-либо события, списки гаонов отличаются высокой степенью точности, и их отклонения от верифицируемой хронологии относительно невелики. Похоже, что возникновение такого хронологического мышления требует от нас отсутствующего иногда в общих исследованиях «эпохи Талмуда» признания, что за этот большой период (триста лет в случае Вавилонского Талмуда) произошло множество серьезных изменений в общинных, социальных, а также идеологических структурах. Вместо того чтобы говорить в целом о наличии или отсутствии тех или иных учреждений в эпоху Талмуда, нужно исследовать процессы, происходившие в течение этой

эпохи. Такое исследование (по крайней мере в том, что касается деятельности самих мудрецов) можно провести посредством филологического анализа, например, изучая возникновение определенных терминов на том или ином этапе талмудической эпохи, а также при помощи утомительной, но необходимой проверки методики и характера материала, изучаемого мудрецами в каждом из поколений рассматриваемого периода<sup>16</sup>. Другой способ изучения типичных для евреев Вавилонии областей деятельности заключается в сравнении<sup>17</sup>. Этот метод, столь важный для научных изысканий историка, применяется нами в разных случаях. Следует проверить все сообщения об этнических и религиозных группах, место и время проживания которых соотносимо с существованием евреев Вавилонии внутри Сасанидского царства. Даже в Вавилонском Талмуде заметно влияние иранского социального и культурного окружения, прослеживаемое в языке евреев талмудической Вавилонии, в их верованиях и в образе мыслей<sup>18</sup>. Сходство проявляется и в различных областях повседневной жизни: описания пейзажа и климата, особенности торговой и сельскохозяйственной деятельности, средства передвижения и т. д. Более того, выяснилось, что ученые или священнослужители, представители других религий не раз сталкивались с теми же или с подобными проблемами, что и мудрецы Талмуда. В тех случаях, когда первые оставили после себя подробные описания, эти тексты, вероятно, могут помочь при исследовании форм обучения, существовавших у евреев. В другом своем труде<sup>19</sup> я привел черты сходства между учебными заведениями несторианских священников, прибывших в сасанидскую Персию уже в конце талмудической эпохи, и описаниями еврейских институтов, складывающимися из высказываний мудрецов Талмуда. Подобные аналогии напрашиваются сами собой, поскольку различные группы населения, живущие в одном и том же месте в одно и то же время, имеют дело с одинаковыми проблемами.

Интересно и полезно провести сравнение образа жизни евреев Вавилонии с другим историческим явлением той же эпохи — еврейским обществом в Стране Израиля. В нашем исследовании мы часто стремились уточнить представление о том или ином элементе

жизни общины в Вавилонии посредством сопоставления его с поведением евреев в Стране Израиля. Поскольку обе эти группы стремились, по крайней мере в идеале, вести себя согласно правилам, содержащимся в галахе таннаев, можно предположить, что всякое отклонение от нее или иное ее толкование отражало определенное различие в обстоятельствах жизни общин. Поэтому следует выявить все возможные причины, обусловившие специфический образ жизни в каждой из названных стран. В нашем исследовании мы стремились показать, что не только климатические и природные отличия могли привести к образованию несходных обычаев в тех областях повседневной жизни, которые связаны с сельским хозяйством, торговлей и другими экономическими сферами. Такие различия могли быть вызваны также расхождениями в самом типе мышления и в общепринятых нормах двух культурных миров, той среды, где жили и действовали большинство представителей еврейского народа в конце древней эпохи: с одной стороны — сасанидская Вавилония, а с другой — римская и римско-византийская провинция Палестина. Этим определяется специфика общественных процессов как в обеих империях, так и в их еврейских общинах, и на подобные явления мы обращали особое внимание в нашем труде.

Но всякое сопоставление между известными нам фактами из жизни евреев Страны Израиля в талмудическую эпоху и тогдашним миром евреев Вавилонии приводит к значительной асимметрии. Жизнь евреев Страны Израиля часто можно осмыслить в более широком историческом контексте благодаря имеющимся у нас многочисленным свидетельствам — главным образом литературным, но также и археологическим, — относящимся к институтам римской власти и к образу жизни в восточных провинциях этой империи. Кроме этого, различные сведения о Палестине талмудического периода сообщает богатая христианская литература, по-своему освещающая мир евреев и их мудрецов. Литературное наследие сасанидской Персии хуже сохранилось, и археологические находки в этом регионе не могут расширить наши знания о евреях Вавилонии в той же мере, что и раскопки

в Израиле (особенно относящиеся к рассматриваемому нами периоду Мишны и Талмуда)<sup>20</sup>.

Существует еще одно принципиальное различие между нашими знаниями о двух главных еврейских общинах периода Талмуда — палестинской и вавилонской. Если общественную и духовную жизнь еврейской общины Страны Израиля можно изучать в ее исторической последовательности и понять, таким образом, происшедшие в ней при переходе от периодов Второго Храма и Мишны к талмудической эпохе изменения, то исследователь талмудической Вавилонии сталкивается с тем, что в исторических источниках практически отсутствует существенная информация о том, что происходило в доталмудическую эпоху. Нередко нам приходится искать ответ на вопрос, действительно ли картина, подсказанная талмудической литературой, отражает существенные перемены в истории вавилонской общины или это всего лишь естественное продолжение предшествующего периода. Эта проблема отразилась и в нашей работе (глава 2) при рассмотрении вопроса о том, существовала ли мишнаитская деятельность в еврейской Вавилонии прежде талмудического периода. Тот факт, что в истории Вавилонии, в отличие от Страны Израиля, нет «периода Мишны», вызвал к жизни различные противоречащие друг другу теории, которые зачастую выдвигались с целями, далекими от чисто исторических.

Так же обстоит дело и с концом этой эпохи, т. е. с постталмудическим периодом, или последними столетиями сасанидской эпохи и началом исламской эры. И в этом случае исследователям приходится говорить о «практически отсутствующих» исторических сведениях<sup>21</sup>.

Выясняется, таким образом, что следует рассматривать талмудическую эпоху как законченный период времени и самодовлеющий отрезок исторической действительности. Однако эта изолированность совсем не облегчает труд историков, исследующих общественные процессы в их непрерывном развитии, или, наоборот, ищущих в данном периоде новые веяния, отличающие его от предыдущих эпох, правильное понимание которых выявляется только на фоне как внешних, так и внутренних факторов, существенно повлиявших на ход истории.

При сопоставлении общинных институтов, возникших в двух крупнейших еврейских центрах, следует принимать во внимание совершенно различные политические и религиозные условия, свойственные евреям Вавилонии и их соплеменникам в Стране Израиля. Здесь следует отметить как специфику персидского государственного строя, позволившего вавилонской общине развиваться своим самобытным путем, так и особое отношение евреев Вавилонии к своей стране (имеются в виду не только ее политический строй, но и географические особенности), в которой они проживали на протяжении многих столетий еще со времен, предшествовавших разрушению Первого Храма. Изъявления местного патриотизма у евреев Вавилонии — не только как знак верности самой Вавилонии, но и как определенное утверждение своего превосходства над другими диаспорами Израиля — существенно проясняют формы самосознания вавилонской общины, укреплявшегося даже в самые тяжкие для нее времена<sup>22</sup>.

Приступая к нашей работе, мы не ставили себе целью описание всех областей жизни евреев Вавилонии. Уже изначально было ясно, что придется ограничиться определенным кругом тем, которые позволили бы выявить особые черты талмудической Вавилонии. Так, например, мы уделили очень мало внимания экономическим аспектам, хотя знание этого предмета является необходимым условием для понимания вавилонской общины. Проблемы экономики обсуждались только в контексте анализа социальной и духовной жизни при исследовании институтов еврейской общины и образа ее деятельности. Этому есть две причины: во-первых, изначально данная книга предназначалась для обширной серии изданий, которые охватили бы всю совокупность тематики, связанной с жизнью мудрецов Талмуда. Среди них был запланирован и научный труд, специально посвященный экономическим проблемам. Но поскольку публикация всей серии задерживалась, было решено опубликовать настоящую книгу отдельно. Во-вторых, для справок по экономическим аспектам рассматриваемого периода я могу рекомендовать читателю труд М. Бера «Аморай Вавилонии — очерки экономической жизни» (Рамат Ган, 1972), в котором содержится анализ большинства вопросов,



связанных с основными профессиями евреев Вавилонии и с экономической структурой общины.

Другим аспектам ее жизни, не говоря уже о духовной деятельности мудрецов Вавилонии, литературно оформившейся в конце концов в виде фундаментального произведения — Талмуда, мы также не смогли посвятить достаточного внимания; каждый из этих аспектов, несомненно, заслуживает специального исследования. В данной работе, как уже было сказано, мы стремились описать характерные черты истории талмудической Вавилонии, необходимые для первого знакомства с общиной, чей вклад в формирование еврейской жизни на протяжении поколений не имеет себе равных. Завершить эту работу — дело других исследователей, а цель и смысл настоящего труда состоит в том, чтобы пробудить интерес к обозначенным здесь темам и внести собственный вклад в изучение жизни евреев в эпоху Талмуда.

## Глава первая

### Политическая ситуация в период Второго Храма, Мишны и Талмуда

#### 1. Начало еврейского присутствия в Вавилоне

Начальные этапы развития еврейских общин как в самой Вавилонии<sup>1</sup>, так и в пределах Ирана в целом, все еще окутаны тайной. Превращение вавилонской диаспоры в столь важный для последующих поколений еврейского народа духовный центр только оттеняет исходную неясность ее генезиса. Несомненно, что в начале VI в. до н. э. евреи появились в различных районах Вавилонии — по крайней мере на берегах реки Ховар (Кевар)<sup>2</sup>. Возможно, что отдельные выходцы из Иудейского или Израильского царства обосновались в этих местах еще раньше<sup>3</sup>. После завоевания Иудейского царства в 586 году до н. э. численность евреев в Вавилонии увеличилась, однако история еврейской общины, возникшей здесь, известна нам только в самых общих чертах. За исключением библейских текстов до нас не дошло ни одного заслуживающего внимания исторического источника, который бы содержал сведения о жизни евреев в ахеменидском Иране, наследовавшем царству Вавилонскому. По документам из архива Мурашу<sup>4</sup> мы знаем о преуспевании еврейской общины, сумевшей органично войти в экономическую жизнь окружающего ее общества — по крайней мере в районе Ниппура в V в. до н. э. Большинство евреев, встречающихся в этих документах, были связаны с сельским хозяйством; некоторые являлись мелкими государственными чиновниками, но упомянуты также рыбаки и

пастух<sup>5</sup>. Похоже, что в дни Персидского царства начинает исполняться данный вавилонским изгнанникам совет пророка Иеремии: «стройте дома и живите в них, разводите сады и ешьте плоды их. Берите жен и рожайте сыновей и дочерей; и сыновьям своим берите жен, и дочерей своих отдавайте в замужество, чтобы они рождали сыновей и дочерей, и размножайтесь там, а не умаляйтесь. И заботьтесь о благосостоянии города, в который Я переселил вас, и молитесь за него Господу; ибо при благосостоянии его и вам будет мир» (Иеремия 29:5-7). Конечно, община в Ниппуре была только одним из еврейских центров в ахеменидской Вавилонии, однако благодаря архиву Мурашу нам теперь известно, что экономические и социальные права евреев Вавилонии не были ограничены местными властями по религиозному или этническому признаку. Таким образом, уже в V в. до н. э. мы находим внутренне неоднородную еврейскую общину с разными экономическими и социальными группами. По-видимому, в ней наличествовали противоположные тенденции, сопряженные с пребыванием в чужеродном обществе: одни евреи стремились к культурной и общественной ассимиляции, а другие старались сохранить свою уникальность (по крайней мере, так свидетельствует Ономастикон, имеющийся в нашем распоряжении)<sup>6</sup>.

В течение периода Второго Храма возникли два главных центра еврейской диаспоры по ту сторону реки Евфрат. Самый древний из них находился на севере Месопотамии, к востоку от реки Хиддекель (Тигр) — в Адиабене, Ассирии и Мидии. Второй центр еврейских переселенцев располагался к югу от этой реки, и их самые большие общины сосредотачивались в Ниппуре и в древнем Вавилоне. Само собой разумеется, что со временем евреи из более древнего центра будут возводить происхождение своих общин к десяти коленам Израиля, переселенным в Ассирию еще в VIII в. до н. э. Иосиф Флавий повествует в общих чертах, что в его дни «два колена Израиля находятся в Азии и Европе под властью Рима, а десять колен живут за Евфратом — великое множество, которое невозможно исчислить»<sup>7</sup>. Мудрецы Талмуда также пытались связать происхождение современных им

центров еврейской диаспоры за Евфратом с ассирийскими и вавилонскими изгнаниями. Так, мы обнаруживаем в Талмуде следующие географические аналоги к рассказанному в четвертой Книге Царств: «И переселил царь ассирийский израильтян в Ассирию, и поселил их в Халахе и в Хаворе, при реке Гозан, и в городах мидийских»: «Сказал рабби Абба бар Кагана: что имеет в виду Писание: “и поселил их в Халахе и в Хаворе, при реке Гозан, и в городах мидийских”? Халах — это Хальзон<sup>8</sup>, Хавор — это Хадьяб<sup>9</sup>, река Гозан — это Гинзак<sup>10</sup>, города Мидии — это Хамадан и его окрестности, иные же говорят<sup>11</sup>: это Нехавенд и его окрестности».

Подобное отождествление городов Мидии и Адиабены с местами расселения десяти колен стало возможным постольку, поскольку многие евреи действительно жили там в течение всего периода Второго Храма, о чем свидетельствуют разного рода произведения этого периода. Иосиф Флавий не забывает отметить, что еще во времена пророка Даниила в мидийской столице Экбатанах была построена крепость, начальствование над которой было поручено еврейскому священнику, «и так это осталось до нашего времени» (ИД 10, 264–265). Евреи из Элама и Мидии упоминаются и в Новом Завете<sup>13</sup>, и в апокрифической литературе<sup>14</sup>, а вопрос об их происхождении и чистоте родословной обсуждался позднее мудрецами Талмуда<sup>15</sup>. Среди «судей постановлений» (*даяней гзирот* — судьи, имевшие право принимать постановления и присуждать штрафы), действовавших в Иерусалиме, упоминается Нахум Мидянин<sup>16</sup>. Также сообщается, что в конце периода Второго Храма руководители Синедриона отправляли особые послания еврейской общине Мидии с информацией о високосном годе (т. е. о прибавлении тринадцатого месяца к текущему лунному году)<sup>17</sup>. Галахические проблемы «жителей Вавилонии» и «жителей Мидии» упоминаются уже мудрецами Явне<sup>18</sup>, а рабби Акива во время одного из своих путешествий в диаспоре посещает город Ганзак в Мидии<sup>19</sup>. В конце периода Второго Храма город Нисибин стал самым важным центром еврейских общин северной Месопотамии. Этот город превратился в крепость и казнохранилище для местных евреев

подобно Негардее — южному центру еврейской диаспоры; там также хранили пожертвованные на храм деньги, предназначенные для отправки в Иерусалим<sup>20</sup>. В самом конце периода Второго Храма в Нисибине впервые появляется известный мудрец рабби Йегуда бен Батира (первый)<sup>21</sup>, и этот город становится одним из важных центров изучения Торы в течение всего периода Мишны<sup>22</sup>. Однако с середины III в. н. э. и до конца периода Талмуда упоминания о деятельности еврейских мудрецов в этом городе почти не встречаются. Можно предположить, что геополитическое положение Месопотамии препятствовало непрерывному еврейскому присутствию в Нисибине. Поскольку этот район находился на границе двух великих древних империй — Рима и Парфии (а впоследствии — Рима и Сасанидской Персии), то он не раз превращался в поле кровопролитных битв, в некоторых из которых принимали участие и евреи. Рабби Йоханан, живший в III в. н. э., не забывает отметить особенность городов «Хелвана, Адиабены и Нисибина», которые бывают «иногда поглощены, а иногда извергнуты» великими царствами<sup>23</sup>. Такая обстановка сложилась в парфянский период; она еще более обострилась, когда к власти пришла персидская династия Сасанидов, воевавшая с Римом. Так, мы узнаем, что Шапур I осадил город Нисибин во время своего вторжения в пределы Римской империи<sup>24</sup>. Более того, именно эти районы северной Месопотамии и Адиабены претерпели ускоренную христианизацию начиная со II в. н. э. и в течение всей талмудической эпохи<sup>25</sup>. Не исключено, что этот процесс привел к уменьшению еврейского влияния в районе.

Второй еврейский центр располагался на юге, по направлению к Ниппуру и древнему Вавилону. Как уже упоминалось, на этих территориях — от места сближения рек Тигр и Евфрат (неподалеку от современного Багдада) и до окрестностей Персидского залива<sup>26</sup> — проживало множество евреев, по крайней мере, со дней изгнания царя Иехонии и разрушения Первого Храма. В отличие от центра еврейской диаспоры на севере, здесь еврейское население жило постоянно. Таким образом, все известные еврейские центры в талмудической Вавилонии — Негардея, Сура, Пумбедита,

Махуза, Нереш и другие — находились на юге Вавилонии, т. е. на юго-востоке современного Ирака. Эта «южная» ориентация явно прослеживается в ответе мудрецов на вопрос: «Где проходят границы Вавилонии?» (Киддушин 71б), имевшем важное значение для установления еврейских родословных.

Периодически в разных районах Вавилонии возникали новые еврейские общины, а уже существующие увеличивались за счет тех, кто перебирался сюда вследствие политических и военных событий, происходивших в течение всего периода Второго Храма. Так, например, в конце ахеменидского периода возникла новая еврейская община в Гиркании (южнее Каспийского моря) — этих евреев выселил из Страны Израиля (из района Иерихона) Артаксеркс III Ох (358–338 гг. до н. э.)<sup>27</sup>. Со времен Александра Македонского евреи попадали в Вавилонию сначала в качестве солдат оккупационных армий эллинистических завоевателей<sup>28</sup>, а затем и в рядах хасмонейских отрядов, принимавших деятельное участие в совместных с селевкидскими армиями военных походах<sup>29</sup>. Трудно определить, в какой мере эти солдаты присоединялись к постоянному еврейскому населению в этих районах. Однако тот факт, что Антиох III решил переселить тысячи еврейских семей из Месопотамии и Вавилонии, чтобы создать свои военные колонии во Фригии и в Лидии в Малой Азии, свидетельствует, насколько значителен был военный потенциал евреев Вавилонии уже в эллинистическую эпоху<sup>30</sup>. Несомненно, что часть евреев добровольно переселилась в Вавилонию вследствие парфянского вторжения в Страну Израиля в 40 г. до н. э. и похода Ирода, заново отвоевавшего страну вскоре после того<sup>31</sup>. Наряду с этим во времена Ирода отмечалось и обратное явление — поощрялось стремление евреев вавилонской диаспоры вернуться в Страну Израиля<sup>32</sup>. Дополнительной причиной для роста численности еврейского населения в Вавилонии послужил *гиюр* (принятие иудаизма), что подробнее будет обсуждаться далее (глава 4, разд. 4).

## 2. Эллинистическая эпоха

До наших дней дошло очень мало свидетельств о жизни в Вавилонии начала эпохи Второго Храма как во времена правления персидских царей династии Ахеменидов<sup>33</sup>, так и в период господства эллинистических царей, под властью которых евреи Вавилонии находились, начиная с походов Александра Македонского и до завоевания территорий Селевкидского царства парфянами. Иосиф Флавий сообщает, что во время знаменитой встречи Александра Македонского с иерусалимским первосвященником последний просил, кроме всего прочего, чтобы [Александр] «позволил евреям Вавилонии и Лидии следовать своим законам, и он [Александр] с радостью обещал исполнить эту просьбу»<sup>34</sup>. Короткое правление Александра, а затем период господства селевкидской династии в Палестине — с 200 г. до н. э. и до создания Хасмонейского царства (основанного де-юре во дни Шимона Хасмоня в 141 г. до н. э.) — стали последней эпохой в истории еврейского народа (до исламских завоеваний), когда евреи Страны Израиля и их собратья в вавилонской диаспоре оказались подданными одного и того же государства. Однако в это бурное время двум еврейским общинам выпал разный жребий. Согласно немногим историческим источникам, имеющимся в нашем распоряжении, религиозные гонения Антиоха IV Эпифана коснулись только евреев Страны Израиля, тогда как еврейские подданные царя на востоке империи от этих гонений, по-видимому, совершенно не пострадали<sup>35</sup>. Несмотря на это можно предположить, что многие евреи из Вавилонии были рады ослаблению Селевкидского царства вследствие парфянского восстания. Гонения на их братьев в Стране Израиля при Антиохе Эпифане и постоянно повторяющиеся военные экспедиции селевкидских царей, пытавшихся подорвать власть потомков Маттафии, священника из Модиина, безусловно, не остались незамеченными вавилонскими евреями. Как выяснилось впоследствии, установленный парфянскими царями в Вавилонии режим оказался наиболее благоприятным для местной еврейской общины. Нет необходимости доказывать, что и евреи из Страны Израиля поддерживали

парфянские восстания против Селевкидов, так как парфяне отвлекали на себя военную мощь эллинистической империи, облегчая тем самым присоединение большинства территорий Страны Израиля к Хасмонейскому царству.

## 3. Эпоха парфянского владычества

Воцарение парфян в Иране и Ираке стало началом новой эпохи и в истории евреев Вавилонии. Мы не располагаем достаточными сведениями, непосредственно касающимися жизни евреев в Парфии. Однако выявление характерных черт политического и социального облика Парфянского царства облегчает понимание факторов, способствовавших процветанию местной еврейской общины и ее усилению. Хотя талмудическая Вавилония относится к более поздней эпохе правления сасанидских царей, причины могущества общины следует искать именно в столетиях, предшествовавших переселению Рава из Страны Израиля в Вавилонию. Из биографии этого выдающегося деятеля талмудической эпохи, а также из свидетельств его современников, обитавших в Вавилонии и в Стране Израиля, явствует, что жизнь еврейской общины в Вавилонии в начале III в. н. э. уже соответствовала устоявшимся и известным всем обычаям как в области самоуправления — в лице *экзиларха* (главы еврейского самоуправления Вавилонии), — так и в области преподавания Торы и духовно-социального наставничества. Впрочем, эти устои претерпели значительные изменения в течение талмудической эпохи.

Создание Парфянского государства<sup>36</sup> имеет много общего с аналогичным процессом в Хасмонейском царстве, поскольку два эти народа воспользовались — каждый по-своему — распадом эллинистического государства и давлением на него со стороны Рима, чтобы укрепить свое положение и раздвинуть, насколько возможно, пределы своего владычества. Действительно, основное расширение границ Парфянского царства приходится на время правления царя Митридата I (171–138 гг. до н. э.), современника братьев Маккавеев, сыновей Маттафии. Этот царь считается

истинным основателем Парфянской империи<sup>37</sup>, при нем были захвачены Мидия, Вавилония, Элам и некоторые районы Бактрии<sup>38</sup>. Именно с этого времени большинство евреев Вавилонии оказались под властью Парфии. В 141 г. до н. э. была захвачена Селевкия, расположенный на берегу реки Тигр город, в котором жили в конце периода Второго Храма десятки тысяч евреев<sup>39</sup>. Поэтому нет ничего удивительного в дошедших до нас от тех времен не совсем ясных сообщениях о тайных контактах между парфянским царем и Иоанном Гирканом I. Последний был вынужден присоединиться к военному походу Антиоха VII Сидета против парфян (130–129 гг. до н. э.)<sup>40</sup>. Возможно, что и сообщение о «важных персонах из персидского царства [в гостях] у царя Александра Янная»<sup>41</sup> свидетельствует об общности интересов Парфянской державы и Хасмонейского царства. Подобное сотрудничество должно было положительно отразиться и на статусе самой еврейской общины Вавилонии. Укрепление Парфянской державы продолжалось и в I в. до н. э. — в первую очередь при великом царе Митридате II (123–87 гг. до н. э.). Но если главным соперником Парфии во время ее возникновения являлось Селевкидское царство, то в последующую эпоху у парфян появляются новые враги: первоначально — Армения, а затем — и сам Рим.

После смерти Митридата II армянский царь Тигран вторгся в северные пределы Парфянского царства. Сперва он захватил Кардоену<sup>42</sup>, расположенную к северу от Адиабены, а затем — и саму Адиабену. Оттуда царь Тигран двинулся в сторону Мидии и Месопотамии и в конце концов дошел до пределов Сирии и северной части Страны Израиля (83 г. до н. э.). После того, как в этот район вторглись армии Помпея (69 г. до н. э.), Тигран был вынужден отступить, и парфянскому царю Прату II (69–57 гг. до н. э.) даже удалось отвоевать большую часть своих территорий. С этого времени Рим становится главным фактором во внешней парфянской политике: начинается противоборство двух мировых держав, эхо которого в течение столетий отдавалось по всему Востоку. В начале правления парфянского царя Орода Первого (57–37 гг. до н. э.) римлянам удалось захватить Месопотамию. Но в знаменитой битве при Каррах (Харан), закончившейся

самым сокрушительным поражением (9 июня 53 г. до н. э.), которое когда-либо знали римляне, военачальник Красс потерял все свое войско. Через несколько лет после этой битвы парфянские армии на короткий срок появились даже в пределах Сирии и Иудеи. Именно по инициативе парфян Маттафия-Антигон, сын Аристобула II, ставший по сути дела последним царем хасмонейской династии, занял престол Хасмонейского царства<sup>44</sup>. Однако у парфянского вторжения и последовавшего за ним изгнания римлян из Иудеи не было серьезной перспективы. Вскоре в страну возвращается Ирод с римскими войсками (38 г. до н. э.), а приход к власти Октавиана Августа и возникновение римского принципата на некоторое время определили границы между Парфией и Римом.

Как бы то ни было, последствия перечисленных событий выходят далеко за их временные рамки. Появление парфян в Иудее глубоко запечатлелось и в сознании евреев, и в памяти римлян. Евреям стало ясно, что изгнать римлян из страны невозможно без помощи другой мировой державы, не уступающей по своей военной мощи Риму. Поэтому сначала Парфянское, а затем и Сасанидское царства оказались в сознании грядущих еврейских поколений тесно связаны с размышлениями о будущем Спасителе и окончательном падении нечестивого Рима. Об этом свидетельствуют слова рабби Шимона бар Йохая: «Как увидишь персидского коня, привязанного у гробов Страны Израиля, приготовься [к приходу] Царя Мессии»<sup>45</sup>. С другой стороны, торжественная встреча, которую устроили несметные массы евреев Вавилонии отстраненному первосвященнику Гиркану II (ИД 15, 14–15), ясно показала римлянам всю силу привязанности вавилонских евреев к Иерусалимскому храму и вождям еврейского народа в Иудее. Существование большой и крепкой еврейской общины с парфянской стороны границы, по-видимому, непосредственно влияло на политику римлян в Иудее.

История с Гаем Калигулой ярко иллюстрирует опасения римлян относительно евреев Вавилонии. Когда Гай приказал сирийскому наместнику Петронию поставить его статую в Иерусалимском Храме<sup>46</sup>, последний пришел в замешательство, вызванное

не только его относительным знакомством с еврейской культурой<sup>47</sup>, но и страхом перед возможной отрицательной реакцией евреев Востока. По словам Филона Александрийского, «отряды евреев на другой стороне Евфрата устрешили его [римского наместника]. Не только по слухам, но и из собственного опыта он знал, что евреи обосновались в Вавилонии и во многих других персидских странах»<sup>48</sup>. Таким же было положение и накануне Великого восстания против Рима (66 г. до н. э.). Иосиф Флавий повествует, что восставшие надеялись в первую очередь на помощь евреев Вавилонии: «Они возложили все свое упование на своих собратьев, живших по ту сторону Евфрата, что они присоединятся к их восстанию»<sup>49</sup>.

Период правления императора Траяна (98–117 гг. н. э.) положил конец относительному спокойствию на границах Парфии. Попытки императора вернуть греко-римскому миру былую славу, завоевав Парфию<sup>50</sup>, ознаменовали начало последних ста лет этой восточной державы. По словам одного историка<sup>51</sup>, для парфян эти годы превратились в сплошную войну с Римом.

Хронология, связанная с вторжением императора Траяна в Парфию, недостаточно выяснена<sup>52</sup>, как не совсем понятна и причинно-следственная связь между происшедшими в эти годы еврейскими восстаниями в Северной Африке и на Кипре и еврейским сопротивлением римскому вторжению в глубь Месопотамии и Вавилонии<sup>53</sup>. Несомненно, однако, что именно районы с большим процентом еврейского населения — такие, как города Нисибин, Эдесса и Селевкия-Ктесифон — особо пострадали во время римского наступления<sup>54</sup> и что еврейские восстания послужили одной из причин полного ухода Траяна с завоеванных территорий<sup>55</sup>. Нет ничего удивительного в активном сопротивлении, оказанном евреями Вавилонии римскому вторжению в пределы Парфии. Тут проявилась не только ненависть к разрушителям Иерусалимского Храма<sup>56</sup> или причастность к мессианскому воодушевлению, охватившему все восставшие в то время еврейские общины<sup>57</sup>. Как будет показано далее, еврейское сопротивление было вызвано вполне обоснованными предположениями, что статус

вавилонской общины изменится к худшему, окажись она под властью Рима с характерными для него централизованным управлением и римско-эллинистической культурой, способствующей ассимиляции. Оглядываясь назад, можно сказать, что перед нами чуть ли не единственный пример в истории еврейского народа, когда восстание против мировой державы, подобной Риму, в сущности увенчалось достижением главной цели: в данном случае еврейской общине Вавилонии удалось сохранить для грядущих поколений свое особое положение.

Столетие, наступившее после вторжения и отступления армий Траяна, прошло под знаком постепенного угасания Парфянского царства<sup>58</sup>. Во времена Марка Аврелия (161–180 гг.) и Септимия Севера (193–211 гг.) не прекращались атаки и контратаки с обоих берегов Евфрата, дважды столица парфян Ктесифон оказывалась в руках римлян (в 165 г. и в 197 г.), и постепенно вся Месопотамия обратилась в римскую провинцию. Император Каракалла готовил еще одно вторжение в Парфию, но оно не состоялось: Каракалла был убит в 217 г. Поначалу даже казалось, что парфянский царь Артабан V преуспее в своем выступлении против римлян неподалеку от упомянутого города Нисибин<sup>59</sup>. Однако долгие войны ослабили Парфянское царство изнутри; уже в начале III в. н. э. на юго-востоке страны участились восстания и стычки между разными князьями и правителями. В конце концов жреческой семье из области Персия (Парс), возглавляемой Ардаширом, сыном Папака, сына Сасана<sup>60</sup>, удалось победить коалицию князей, хранивших верность династии парфянских царей Аршакидов; в битве при Эламе в 224–227 гг.<sup>61</sup> войско Артабана было разбито наголову, а сам он погиб на поле сражения. Путь на Ктесифон был открыт; Ардашир стал новым персидским царем и основателем новой династии — Сасанидов.

В период агонии Парфянского царства возвращается в Вавилонию тот, кто считается одним из зачинателей новой эпохи в истории евреев Вавилонии, *аморай* Рав<sup>62</sup>. Впрочем, процветание и сила вавилонской общины проявились на деле еще до прибытия этого мудреца на свою родину. Скорбные слова Рава о последнем парфянском царе из династии Аршакидов: «Когда

погиб Артабан, разрушились узы дружбы (*хавила*)»<sup>63</sup>, намекают на прямую связь между расцветом еврейской общины и спецификой политического устройства Парфянского царства, а также на опасения евреев, вызванные его падением. Парфянское царство, в отличие от своего предшественника — Ахеменидского царства — и от своего наследника — Сасанидского царства, — не смогло создать единую империю с сильной централизованной властью. Подобно Селевкидскому царству, вынужденному противостоять (и далеко не всегда успешно) дроблению страны на отдельные племена и области<sup>64</sup>, Парфия представляла собой лишь слабое объединение вассальных княжеств, немногие из которых были готовы выдержать испытание на верность парфянскому царю. Персидская традиция не забывает упомянуть о семи самых знатных семьях, поделивших между собой власть и обширные территории в Парфии<sup>65</sup>. Кроме того, от ахеменидской эпохи в Парфянском царстве сохранилась система административного деления на округа (сатрапии); в эллинистическую эпоху к этой традиции добавилась еще определенная автономия греческих городов (полисов), возникших по всей территории царства. Не случайно некоторые исследователи усмотрели в парфянской децентрализации власти некую аналогию феодальному строю, распространенному в средневековой Европе<sup>66</sup>. Следует принять во внимание еще один решающий фактор помимо унаследованного от прежних времен административного деления: в парфянский период не предпринималось ни одной попытки утвердить в царстве объединяющие культурные основы — такие, как единая религия, поддерживаемая сильной и ревностной священнической иерархией.

Парфяне были далеки от религиозного энтузиазма Ахеменидов. Более того, они восприняли эллинистическую культуру как противовес древней персидской культуре. Со времен Митридата I большинство царей аршакидской династии добавляли к своему имени прозвище Филэллин<sup>67</sup>. Косвенное свидетельство эллинистического влияния содержится в предании о том, что известие о поражении Красса при Каррах достигло царского двора во время представления одного из произведений Еврипида<sup>68</sup>. Однако

эти признаки эллинистического образа жизни остались лишь отголоском поверхностного селевкидского влияния; они также свидетельствуют о разнородном характере Парфянского царства как в политическом, так и в культурном аспектах<sup>69</sup>. За исключением времени судьбоносных для всей Парфии внешних войн, десятилетия ее существования могли проходить под знаком придворных интриг и заговоров, а также коалиций между всевозможными вассалами, порой даже вступающими в союз с враждебным Римом. Столь феодальный характер Парфянского царства, казалось, должен был совершенно ослабить его, однако в действительности именно этот строй способствовал усилению и единению различных этнических групп. Контроль парфянских царей над такими группировками был весьма слаб, и поэтому разные племена могли добиться значительной автономии в тех или иных областях жизни — при условии, что они формально признают главенство парфянского царя. Более того, когда эти группы населения действительно преуспевали в создании собственной сильной армии и добивались заметного политического влияния, они были в состоянии предоставить царю существенную помощь для подавления бунтов в его царстве. Естественно, что такое положение дел в Парфии могло бы способствовать опасной изоляции евреев Вавилонии и возникновению атмосферы враждебности между ними и другими этническими группами. Однако вавилонские евреи, по свидетельству Иосифа Флавия, прекрасно знали, как пользоваться сложившимся в их стране государственным устройством. Поучительный пример тому — кратковременная история еврейского царства, возникшего было неподалеку от города Негардея. В своей книге «Иудейские древности» (далее — ИД) (18, 310–379)<sup>70</sup> Иосиф Флавий повествует о двух еврейских братьях из Негардеи, Асинее и Анилее, которых мать отправила учиться ткацкому делу<sup>71</sup>. Повздорив со своим работодателем, они бежали, захватив с собой оружие, хранившееся в доме. К ним присоединились другие молодые бедняки, и вскоре два брата оказались во главе разбойничьего государства. Они обложили данью соседних пастухов и наводили страх на всю округу. Правитель Вавилонии

попытался захватить их в плен, и Иосиф Флавий драматически описывает, как этот вельможа планировал неожиданное нападение на братьев в субботний день (священный для евреев). Однако братья не были захвачены врасплох. Из продолжения рассказа, посвященного описанию характеров обоих главарей, выясняется, что они совершенно не нуждались в специальном разрешении или в каких-либо истолкованиях (субботних запретов Торы) для того, чтобы взять инициативу в свои руки и самим внезапно напасть на парфянского вассала именно в седьмой день недели. После их решительной победы слух о двух братьях — удачливых разбойниках — достиг двора Артабана III (12–38 гг. н. э.), и тот пригласил их к себе. Дальнейшее повествование свидетельствует о феодальных свойствах Парфянского царства и показывает, как использовал их парфянский правитель: вместо того, чтобы наказать разбойников, царь заявляет, что «готов подавить свой гнев ради их доблести» (ИД 18, 326)\*. Усилия царя были направлены в то время на подавление заговоров, составлявшихся против него в разных областях царства; так во всяком случае явствует из рассказа Иосифа Флавия. Приглашение братьев-разбойников к царю связано с тем, что он намеревался «воспользоваться доблестью этих иудейских братьев, сделать из них себе оплот против своих собственных сатрапий, которые уже возмутились или собирались возмутиться. В таком случае он думал выпустить их против сатрапий; с другой же стороны, он боялся, что если будет принужден к войне против мятежников, Асиной и вавилоняне лишь укрепятся в своем могуществе, при первом слухе о войне сами начнут неприязненные действия и, в крайнем случае, не упустят возможности по мере сил разорить страну»<sup>72</sup>.

Согласно договору между царем и братьями, последние управляли автономным государством в течение пятнадцати лет<sup>73</sup>. В конце концов это вассальное княжество распалось — в том числе вследствие внутренних распрей, связанных с женитьбой Анилея на пленной парфянке, продолжавшей следовать обычаям идолопоклонников даже в доме мужа. В целом можно усомниться, насколько

\* Здесь и далее текст цитируется по изданию: Флавий Иосиф. Иудейские древности. Пер. с греч. Г.Г. Генкеля. В 2 т. Т. 2. СПб, 1900. с. 242.— *Прим. ред.*

верно рассказ о двух братьях отражает образ жизни всех вавилонских евреев, и вряд ли оправданно заключать на его основании, что те не нуждались ни в галахических постановлениях, ни в толкователях галахи<sup>74</sup>. Самое важное в рассказе — это сведения о политическом устройстве Парфии. В этом аспекте поучительна даже сама история падения царства двух братьев. Убив брата (по наущению своей жены), Анилей начал грабить еще более обширные области, включая районы, подвластные Митридату — зятю царя. Даже сам Митридат попал в плен к евреям во время очередного столкновения, и Анилей обращался с ним весьма пренебрежительно, прежде чем освободить. Митридат, желая отомстить, выступил против Анилея с огромным войском и в конце концов уничтожил его главные силы, заставив самого Анилея бежать в леса и снова промышлять грабежом. На этом этапе вавилоняне обратились к евреям Негардеи с требованием выдать им Анилея. Евреи, поколебавшись, решили послать к Анилею совместную с вавилонянами делегацию, чтобы заключить с ним мирный договор. Таким образом, вавилонянам удалось выследить убежище еврейского вождя, и он вместе со своими воинами погиб во время внезапной атаки. Падение Анилея вызвало рост антиеврейских настроений в Вавилонии, и многие евреи бежали в Селевкию на Тигре. В этом полисе, неподалеку от Ктесифона, проживало смешанное греко-сирийское население. Евреи способствовали равновесию между основными этническими группами, склоняясь к коалиции с вавилонянами. Однако через пять лет внутригородская политика изменилась, греки и сирийцы, прежде враждовавшие друг с другом, объединились против местных евреев и устроили резню<sup>75</sup>. Иосиф Флавий упоминает пятьдесят тысяч убитых во время погрома. Вначале спасшиеся евреи нашли убежище в Ктесифоне, городе царей, но в конце концов они снова собрались в двух еврейских центрах — Негардее и Нисибине.

Разделение на сатрапии в Парфянском царстве прослеживается и в рассказе об обращении царей Адиабены<sup>76</sup>. Незадолго до возвращения князя Изата в свою страну и окончательного его обращения (до 36 г. н. э.) парфянский царь Артабан III был свергнут с престола, а его место занял Киннамон. Артабан прибыл



в Адиабену в сопровождении своей свиты в надежде, что местный вассал поможет ему вернуть утерянную власть. И действительно, Изат решил предложить Артабану свою помощь. Его ответная речь позволяет глубже понять своеобразные отношения, сложившиеся между вассальным князем и «царем царей»: «Мужайся, царь, и пусть теперешнее несчастье не сокрушает тебя. Настоящая печаль твоя скоро сменится радостью. Во мне ты найдешь друга и товарища, который будет лучше, чем ты сам рассчитывал: или я верну тебе обратно твой парфянский трон, или предоставлю тебе свой собственный» (ИД 20, 59). В вознаграждение за своевременно оказанную помощь Артабан подарил Изату город Нисибин, и таким образом евреи северной Месопотамии оказались под властью еврейского правителя. Изат принимал активное участие в парфянской политике до самой своей смерти<sup>77</sup>, и его княжество постепенно приобрело большое значение как пограничная территория, преграждающая римлянам путь в глубь Парфии. Адиабена избавилась от опасности римского вторжения только в 62 г. н. э., когда две великие империи — Рим и Парфия — заключили мирный договор.

Оба рассказа, как говорилось выше, не имеют прямого отношения к большинству евреев Вавилонии, но описывают периферийные для еврейского общества явления. Сюда примыкает, наряду с историей двух братьев-разбойников (правда, другие евреи все же пострадали из-за падения их государства), и обращение в иудаизм царей Адиабены. Последнее событие произошло за рамками еврейского общества, однако принятие иудаизма царским домом, безусловно, произвело сильное впечатление как на евреев Вавилонии, так и на жителей Страны Израиля. Его апологетическое значение не ускользнуло и от Иосифа Флавия, и поэтому он включил соответствующее повествование в «Иудейские древности». Но поскольку авторы этих рассказов не ставили своей целью описание истории евреев Вавилонии, из них трудно выводить заключение о структуре всего местного еврейского общества, и, что еще важнее, невозможно делать предположения на основании умолчания. Так, например, некоторые исследователи решили, что отсутствие упоминания об экзилархе (главе вавилонской диаспоры) в рассказе о двух братьях-разбойниках

указывает на то, будто в те времена не существовало единого еврейского руководства<sup>78</sup>, и, значит, возникновение этого института еврейского самоуправления следует отнести к более позднему периоду. Хотя такая гипотеза сама по себе вполне оправдана, характер приведенных выше историй и их содержание заставляют усомниться в подобных умозаключениях. По-видимому, главное значение обоих рассказов заключается, как уже было сказано, в отражении государственного, социального и экономического строя Парфии, при котором еврейская община Вавилонии могла вести достаточно независимый образ жизни. Феодальные реалии, прослеживаемые в них, позволяют объяснить процветание местного еврейского самоуправления и судебной системы. В этом контексте весьма понятно предупреждение Рава своему ученику, раву Кагане, убившему еврейского доносчика, по-видимому, в первые дни после смены власти и падения парфянской династии: «до сего дня было эллинистическое царство, которое пренебрегало [запретом] на пролитие крови, отныне правят персы, строго взыскивающие за кровопролитие»<sup>79</sup>.

Далее будет показано, что падение Парфии возбудило опасения и сомнения по поводу будущего евреев Вавилонии, и вмешательство новой, сасанидской династии во внутренние дела еврейской автономии дало о себе знать уже в первом поколении амораев.

#### 4. Сасанидская эпоха

##### 1) Третий век н. э.

Приход к власти Сасанидов был не только сменой династий, но и предвестием радикальных перемен в административном, политическом и религиозном устройстве Персии. Хотя первые два царя этой династии, Ардашир I (226–241 н. э.) и Шапур I (241–272 н. э.), и унаследовали от парфянской державы ее феодальные традиции, однако на деле преобразование ими органов власти привело к некоторому усилению централизации<sup>80</sup>. Многие

области государства были отданы под власть родственников Сасанидов, и ими правил «царь царей Ирана»<sup>81</sup>. При Сасанидах Персия пережила своего рода национальное возрождение, и не случайно ученые видели в них «наследников Ахеменидов»<sup>82</sup>. Одним из явных признаков этого возрождения стало усиление маздеизма — древней персидской религии, основание которой приписывается пророку Зороастру (Заратустре), превратившейся в своего рода «государственную религию»<sup>83</sup>. Хотя невозможно усомниться в религиозном рвении новых правителей<sup>84</sup>, похоже, что проникновение зороастризма во все уголки империи служило также и политическим целям, поскольку эта религия весьма способствовала объединению страны<sup>85</sup>.

Поддержка, оказанная маздеизму, привела к появлению сильной и разветвленной священнической иерархии и определенному размыванию границ между жреческим корпусом и царской властью. Как будет показано далее, жречество умело использовало слабости царского двора для укрепления своего статуса, и время от времени инициировало преследования религиозных меньшинств по всей Персии. Особую известность приобрели гонения, организованные главой магов Картиром<sup>86</sup> в конце III в. н. э., от которых в числе прочих пострадали иудеи. Упоминания об этом встречаются в нескольких местах в Талмуде (см. далее). Напротив, сильным царям — таким, как Шапур I (241–272 гг.) и Йездигерд I (399–420 гг.) — обычно удавалось умерить религиозный пыл жрецов-ревнителей, и нет ничего удивительного в том, что именно при их правлении еврейская община преуспевала и процветала.

Кроме общеполитических и религиозных изменений следует отметить также переворот в области персидской внешней политики, именно при Шапуре I ставшей более агрессивной и поставившей под угрозу восточные границы Римской империи. Хотя Сасаниды одерживали победы и на севере и на востоке своей страны, их воинскую славу составили, прежде всего, сражения с римскими легионами на западе, увековеченные благодаря огромным надписям, описывавшим подробности побед персидских царей. Самая знаменитая из этих надписей высечена на памятнике Кааба Зороастра<sup>87</sup>, обнаруженном в 1936 г. неподалеку от развалин

Персеполя на юго-востоке Персии. В ней Шапур I повествует о трех своих главных завоевательных походах в глубь Месопотамии, Сирии и Малой Азии. Во время первого из них римский император Валериан попал в плен к персидскому царю — беспрецедентное событие в истории Римской империи. Огромные настенные изображения запечатлели момент, когда император сдается в плен и падает на колени перед персидским владыкой. Возможно, что и в талмудической литературе сохранились смутные отзвуки этого события<sup>88</sup>. Однако в контексте избранной нами темы следует отметить, что все три похода Шапура прошли по густонаселенным еврейским центрам. Гибель тысяч евреев в Кесарии-Мазаке, столице Каппадокии, подробно описывается в одном из талмудических фрагментов<sup>89</sup>, и нет сомнений, что еврейское население жестоко пострадало от новых войн между двумя державами.

События в Персии в течение III в. н. э. — как связанные с переменами в области государственного строя и религии, так и происходившие на поле боя — произвели огромное впечатление на современников: тревоги и опасения мудрецов, вызванные этими потрясениями, заметны в очень многих тематических фрагментах из Вавилонского Талмуда. Мы уже приводили предупреждение рава Каганы, заключающее в одной фразе весь страх перед ущемлением юридической автономии еврейской общины после прихода к власти Сасанидов<sup>90</sup>. Если прежде евреи поддерживали Парфянское царство в его борьбе с Римской империей, то падение династии Аршакидов и новая политика Сасанидов побудили еврейских мудрецов изменить свою позицию. Переворот, произошедший в сознании определенной части еврейской общины, отражен в следующем отрывке:

«Сказал Рабба бар Бар Хана: сказал рабби Йоханан от имени рабби Йегуды, сына рабби Илая: “В будущем Рим побежден будет Персией! (Учим это по правилу) *каль ва-хомер* (от более легкого к более строгому)<sup>91</sup>: если Первый Храм построили сыны Шема (Сима) и разрушили его халдеи (вавилоняне) — и (тогда) побеждены были халдеи персами, то Второй Храм построили (сами) персы и разрушили его римляне — разве не тем более

побеждены будут римляне персами?!” Сказал Рав: “В будущем Персия побеждена будет Римом!” Спросили его рав Кагана и рав Аси: “Строители (Храма) будут побеждены разрушителями?!” Ответил им: “Да, ибо так предопределено Царем (Богом)!” Но некоторые передают, что ответил им (иначе): “Они (персы) тоже разрушают синагоги”<sup>92</sup>.

Таннай рав Йегуда бар Илай, один из учеников рабби Акивы, лично переживший трагедию восстания Бар Кохбы, ожидает поражения Рима от Персии (подразумевается Парфия); через два поколения Рав считает, что все произойдет как раз наоборот. Когда Рав беседует с равом Кагана и равом Аси, «Персия» уже превратилась в Сасанидскую державу<sup>93</sup>, и его опасения перед новой Персией смешиваются с плачем о смерти Артабана, последнего парфянского царя (Авода Зара 10б). Невозможно установить, является ли второй вариант ответа, объясняющего позицию Рава, — «Они (персы) тоже разрушают синагоги» — отражением действительных событий, случившихся уже в первые дни Сасанидского царства, т. е. во времена Ардашира I и Шапура I<sup>94</sup>, или же это высказывание интерполировано Талмудом в качестве пояснения к утверждению Рава после событий, происходивших в Персии в конце III в. н. э., а главное, во времена гонений Картира<sup>95</sup>.

Как бы то ни было, в конце III в. н. э. мудрецы постепенно проникаются сознанием опасности, грозящей еврейской общине Вавилонии со стороны маздеистской жреческой иерархии<sup>96</sup>. Следующий рассказ наглядно иллюстрирует вмешательство маздеистов в частную жизнь евреев, а также передает те выводы, к которым пришли мудрецы под влиянием начавшихся гонений:

«Когда Рабба бар Бар Хана болел, пришли к нему рав Йегуда и мудрецы, чтобы узнать о его здоровье... В это время пришел маг (*хаббара*) и забрал у них свечу. Сказал [Рабба бар Бар Хана]: “О, Милосердный, или в твоей тени, или в тени сына Исава (под властью Рима)!” (Неужели можно) сказать, что римляне лучше персов?! Ведь учил рабби Хия: “Что имеет в виду Писание: ‘Бог понимает путь ее (премудрости), и Он знает место ее’ (Иов 28:23)? — Знает Святой, Благословен Он, что Израиль не может понести гонения римлян, и отправил их в Вавилонию”. Не трудно (разрешить

это противоречие между словами Рабба бар Бар Хана и рабби Хии). Это (слова рабби Хии) сказано прежде, чем пришли маги (*хаббары*), а это (слова Рабба бар Бар Хана) — после того, как пришли маги в Вавилонию»<sup>97</sup>.

Как и в предыдущем талмудическом отрывке, здесь очевидно изменение отношения мудрецов к персам, связанное с политическими переменами. В данном случае мудрецы прямо назвали тот исторический процесс, который вызвал такое изменение, а именно — приход «магов» в Вавилонию. Эти *хаббары* являлись маздеистскими жрецами, и приведенный рассказ в какой-то мере связан с обрядом перенесения огня из частного дома (иноверцев) в персидское святилище огня<sup>98</sup>. Имена мудрецов, упомянутых в рассказе, помогают установить его дату — конец III в. н. э.<sup>99</sup>, и можно предположить, что описываемое происшествие связано с преследованиями религиозных меньшинств во всех концах Персии, инициированных после смерти Шапура I (272 г. н. э.) верховным жрецом Картиром. Этот персидский жрец был совсем неизвестен ученым до открытия огромной надписи в Иране накануне Второй мировой войны<sup>100</sup>. В одной из надписей на пехлевийском языке, высеченной под надписью Шапура на памятнике Кааба Зороастра, сам Картир рассказывает, как ему удалось снова возжечь огонь — важнейший элемент религиозного обряда маздеистов — во всех концах Персии и даже за ее пределами, а также добиться для магов высокого положения в государстве. Вавилонский Талмуд повествует о трех запретах, наложенных на евреев: «Запретили мясо... запретили бани... извлекают мертвых, погребенных в земле» — неподалеку от места действия рассказа о прибытии *хаббаров* (магов) в Вавилонию (Иевамот 63б). Следующие слова Картира показывают, что подобные запреты напрямую связаны с основами вероучения, которые пытался возродить верховный жрец<sup>101</sup>:

«И во всех странах, и во всякой местности по всему царству преобладает почитание Ахуры Мазды и богов, маздеизм и маги получают великие почести в царстве, вода, огонь и скот (мелкий) удостоились великих благ в царстве... а евреи и буддисты, и брахманы, и ноцирим, и христианы, и муктаки, и зиндаки заклеены позором в царстве...»<sup>102</sup>.

Дата смерти Картира точно не известна, но следует отметить, что религиозные гонения, происходившие при этом жреце, совершенно не характерны для эпохи Сасанидов, и после прекращения его деятельности в государстве воцарилась относительная веротерпимость<sup>103</sup>. Хотя от тех времен сохранились свидетельства об опасениях, связанных у мудрецов Вавилонии с существенным изменением персидского государственного строя, видно, что вопреки пессимистической позиции Рава его современник Шмуэль придерживался более прагматических взглядов, считая возможным «мирное сосуществование» евреев с сасанидской властью. О позиции Шмуэля свидетельствуют как его контакты с царем Шапуrom<sup>104</sup> и высказывания о царстве вообще<sup>105</sup>, так и его мнение, что еврейская община обязана подчиняться царской власти в силу правила: *дина де-малхута — дина* — «закон государства — это закон» (Бава Батра 55б и параллельные места). При всем значении этого правила для истории еврейского судопроизводства<sup>106</sup> оно не лишено и политического смысла. Хотя нельзя видеть в мудрецах Вавилонии официальных представителей своих общин перед лицом персидских властей (разделение функций между ними и главами диаспоры будет подробно рассмотрено далее, гл. 3, разд. 3), однако было бы удивительно, если бы вавилонские амораи не отреагировали на смену правящей династии в Персидском царстве, так как этот переворот непосредственно затронул все еврейское общество.

## 2) Четвертый век н. э.

С приходом к власти царя Нарсе (293–302 гг.) после удачного восстания против Бахрама III<sup>107</sup> зороастрийская иерархия снова лишилась неограниченной власти по всей Сасанидской державе. Примерно в это же время окончилась деятельность Картира<sup>108</sup>, причем выиграли от этого главным образом манихеи. Вместе с тем политика религиозной терпимости, проводимая новой ветвью потомков Шапура, безусловно облегчила участь других меньшинств в стране, в том числе и евреев.

Четвертое столетие в Персии прошло в основном под властью Шапура II (309–379 гг.). Он унаследовал престол еще в

младенчестве<sup>109</sup>, и со временем вернул Персии пальму первенства на Востоке и ее мощь относительно Рима, восстановив то положение, которое было поколеблено после смерти Шапура I<sup>110</sup>. Из слов мудрецов Талмуда выясняется, что евреи снова достигли взаимопонимания и, возможно, даже определенной общности интересов с царской властью.

Нельзя забывать, что во дни правления Шапура II «Римское царство совершилось в ересь» (*га-малхут гафха ле-минут*) и христианизация Рима почти мгновенно увеличила пропасть, существовавшую между евреями и Римской империей. С этого момента христианская община в Персии стала восприниматься как враждебный элемент, имеющий общую веру с самым заклятым врагом Сасанидского царства<sup>111</sup>; однако у персов не было причин относиться с подозрением и к еврейской общине. Поэтому нет ничего удивительного, что в то время, как Шапура II начал систематические преследования христиан по всей Персии (около 339 г.)<sup>112</sup>, евреи продолжали жить в атмосфере терпимости и даже поддерживали довольно близкие отношения с персидскими властями<sup>113</sup>. Это обстоятельство нашло отражение как в словах мудрецов Талмуда, так и во враждебных намеках в христианских мартирологах, умножившихся вследствие гонений Шапура II. Пять тематических отрывков из Вавилонского Талмуда рассказывают о тесной дружбе между матерью царя, Ипррой Хормизд, и еврейскими мудрецами в Вавилонии в первой половине IV в. н. э.<sup>114</sup> Хотя еще окончательно не выяснено, кем была упомянутая женщина на самом деле<sup>115</sup>, обнаружена явная связь между этими сообщениями и сведениями, сохранившимися в несторианских хрониках, описывающих гонения во времена Шапура. Одна из хроник рассказывает о евреях, донесших царю, что католикос Шимон бар Сабеус убедил мать царя принять христианство; затем автор хроники добавляет: «Отец этой царицы был евреем»<sup>116</sup>. Созомен передает несколько иную версию. По его словам, царица заболела после казни католикоса Шимона, и евреи указали на Траболу, сестру Шимона, как на виновницу этой болезни. Царица поверила им, так как была тесно связана с евреями и чтит иудейские заповеди<sup>117</sup>.

Соотношение сил между христианами и евреями в сасанидской Персии в IV в. сложилось в пользу евреев. Возможно, об этом факте свидетельствуют проповеди одного из великих персидских отцов церкви, епископа Афраата. Этот иранский священнослужитель, известный под прозвищем «Персидский Мудрец», жил в Мар Маттам, неподалеку от Мосула в Ираке. Свои проповеди он записал между 337–344 гг. н. э. Двенадцать последних из них написаны в 344 г., т. е. именно в тот год, когда был казнен католикос Шимон, и через пять лет после начала гонений на христиан, предпринятых Шапуром II. Афраат хорошо понимал, что эти гонения могут быть использованы евреями в их постоянных диспутах с христианами, и у него прослеживается стремление предупредить возможную критику со стороны евреев. Афраат даже подробно перечисляет аргументы, приводимые евреями против его церкви. Ясно, что психологическим основанием для такой антихристианской критики была большая уверенность в своих силах, проистекавшая из добрых отношений евреев с царской властью<sup>118</sup>.

Верность евреев сасанидскому режиму была подвергнута испытанию на прочность в 361–363 гг., когда император Юлиан замыслил вторжение в Персию и даже начал военный поход против нее. В своем знаменитом послании к евреям, в аутентичности которого никто не может сегодня усомниться<sup>119</sup>, император откровенно обусловил исполнение обещания о восстановлении Иерусалима и еврейского Храма своей предстоящей победой над Персией: «Так делайте (т. е. молитесь о благополучии моего царства) для того, чтобы успешно окончив мою войну с Персией, я смог бы восстановить за счет своих богатств святой град Иерусалим, вернуться в который вы мечтали на протяжении столь многих лет, и там я буду прославлять вместе с вами Бога всевышнего»<sup>120</sup>. Таким образом была, по-видимому, предпринята попытка поссорить евреев Вавилонии с Сасанидской державой. Возможно, при этом Юлиан учитывал последствия еврейского восстания против вторжения Траяна. Вавилонский Талмуд хранит по этому поводу полное молчание<sup>121</sup>. Отрывочные сведения из других источников не позволяют сделать какие-либо выводы о позиции всей еврейской общины Вавилонии; невозможно также

определить, в какой мере пострадали евреи от римлян и от персов во время военных операций<sup>122</sup>.

### 3) Конец четвертого и пятый век н. э.

Смерть Шапура II в 379 г. привела к власти слабых царей, и слабость эта в наибольшей мере сказалась на внутренней политике Персии. Во времена Ардашира II (379–383 гг.), Шапура III (383–388 гг.), Бахрама IV (388–399 гг.) снова усилилась напряженность между царским двором и старинной феодальной знатью, объединившейся с зороастрийским жречеством, чтобы ослабить силу правящей сасанидской династии<sup>123</sup>. Как будет показано далее, это соперничество повлекло за собой возмущение в среде религиозных экстремистов в течение V в. н. э.; от последующих гонений пострадала еврейская община. Военные успехи Шапура II устранили непосредственную опасность со стороны римлян. Две державы устали от постоянных войн, и этот факт отразился в договоре о разделе Армении на районы персидского и римского влияния, причем Сасаниды получили львиную долю ее территории<sup>124</sup>. Однако с начала V в., после вторжения патлитских племен из центральной Азии в глубь Кушана и их продвижения в сторону Персии, для Сасанидов возникла новая опасность. Это постоянное давление с востока в течение всего пятого столетия вместе с нарастающим ослаблением самой династии поставили в конце концов под вопрос существование Сасанидской державы. В этом контексте следует рассматривать те бури, которые сотрясали всю страну в конце V в. и, как уже отмечалось, причинили огромный ущерб еврейской общине.

Вторжение патлитов началось, по-видимому, при царе Йездигерде I (399–420 гг.), но в этот период еще ничто не предвещало тех гонений, которыми сопровождалась вторая половина V века. Напротив, отношение царя к своим подданным, принадлежавшим к разным религиозным меньшинствам (включая христиан и евреев), по-видимому, было благосклонным. Такая политика царя может быть понята в свете его усилий создать противовес союзу знати и жречества, образовавшемуся при его предшественниках<sup>125</sup>.

Йездигерд дважды упомянут в Вавилонском Талмуде, и в обоих случаях речь идет о появлении мудрецов или руководителей диаспоры при его дворе<sup>126</sup>. Самое интересное сообщение об этом царе — предание, сохранившееся в пехлевийской хронике<sup>127</sup>, повествующее, что жена Йездигерда была «дочерью экзиларха, еврейского царя, и матерью Бахрам-Гура»<sup>128</sup>.

Многие ученые усомнились в достоверности этого «сенсационного» сообщения<sup>129</sup>. Возможно, что на самом деле в данном случае имеет место всего лишь дальнейшее развитие популярных персидских преданий о милосердном отношении Йездигерда I к евреям и христианам. Но трудно согласиться, что молчание Талмуда по поводу этого предания может стать решающим аргументом в пользу его недостоверности<sup>130</sup>. Во всяком случае следует отметить, что в конце сасанидского периода и, возможно, уже в V в. еврейские мудрецы видели в персидских правителях своих защитников<sup>131</sup>. Более того, еврейские хроники времен гаонов, повествующие о гонениях и погромах, не относят их ни ко времени правления Йездигерда, ни даже к царствованию его сына Бахрам-Гура (420–438 гг.). Последний стал со временем одним из самых знаменитых сасанидских царей, превратившись в эпического и литературного героя, которому посвящали свои творения персидские мастера через много лет после падения Сасанидского царства<sup>132</sup>. В его время у зороастрийских ревнителей веры еще не были развязаны руки для агрессивных действий, о чем свидетельствует отмена после короткой войны с Византией гонений на христиан и возвращение им свободы отправления обрядов. В период его правления была даже предпринята попытка пресечь контакты между персидской и византийской церквями, чтобы таким образом снять с персидских христиан подозрение в их преданности западному врагу Персии<sup>133</sup>.

Основные перемены в отношении Сасанидского государства к обоим меньшинствам, христианам и евреям, произошли во время правления Йездигерда II (438–457 гг.). Религиозное рвение этого царя-зороастрийца проявилось не только в преследовании двух этих групп его подданных, но и в попытках навязать маздеизм Армении. Последнее вызвало сопротивление и значительно усложнило положение царства, так как в то же время патлиты усилили

свое давление и даже смогли одержать победу над армией персов в 455/456 г. н. э. Отныне восточные племена стали постоянным фактором персидской политики; в сущности, большинство сасанидских царей в конце V в. находились в той или иной зависимости от этих племен. Сын Йездигерда II, Пероз (459–484 гг.), даже попал в плен во время одной из войн с патлитами и был освобожден только после уплаты выкупа; в конце концов он погиб в очередной битве с тем же противником. Его сын, Кавад I (488–531 гг.), оставался в заложниках у патлитов во время правления своего отца и, пожалуй, впоследствии удерживался на троне только по милости своих бывших стражей.

На фоне такого неустойчивого положения можно понять рост религиозного напряжения в течение V в. независимо от того, будем ли мы считать царей, подобных Йездигерду II, религиозными ревнителями<sup>134</sup> или признаем, что ослабление царского дома позволило зороастрийскому жречеству снова усилить свое влияние<sup>135</sup>. Так или иначе, со времен Йездигерда II в Персии начались систематические гонения на еврейские общины. Эти репрессии включали как религиозные запреты, так и преследования руководителей общины — мудрецов и экзилархов. Большинство сведений об этих событиях содержатся в еврейских хрониках эпохи гаонов — таких, как «Послание рава Шриры Гаона», «Седер таннаим ве-амораим» и «Седер олам зута», но упоминания о гонениях встречаются и в нееврейской литературе. О времени Йездигерда II и Пероза рав Шрира Гаон приводит следующее сообщение:

«(И после него) рав Нахман бар рав Гуна<sup>136</sup>, и умер он в 766 г. (455 г. н. э.) во время гонений (*шмад*), когда Йездигерд отменил (празднование) субботы. И объявили мудрецы пост и послал на него Святой, Благословен Он, крокодила и проглотил его (Йездигерда) на ложе его и прекратилось гонение...<sup>137</sup> и во дни того рава Саммы<sup>138</sup> в (месяц) Тевет 791 года (470 г. н. э.) схвачены господа наши Мари бен мар Енука и Гуна Мари, сын экзиларха и их родственник Бен Пакуд. И в (месяц) Адар того же года был убит господин бар Амеймар. В 795 (474 г. н. э.), когда умер рава Туспаа, были закрыты все синагоги в Вавилонии, и все еврейские дети были переданы магам»<sup>139</sup>.

Самое знаменитое сообщение о преследованиях евреев при Перозе сохранилось не в еврейской хронике, а в рассказе Хамзы Исфакхани о событиях, происшедших в 468 г. н. э. Согласно свидетельству этого персидского мусульманского писателя X века, евреи Исфакхана избили в указанном году двух начальников магов. В ответ Пероз приказал казнить половину евреев Исфакхана и отослать их детей на обряд огня в храме Срош Адуран в селе Харван<sup>140</sup>. Ученые усомнились в достоверности сообщения и сочли описанный случай наветом магов, воспользовавшихся им в качестве повода для начала всеобщих гонений<sup>141</sup>. Однако следует отметить, что и в еврейских хрониках, и у Хамзы подчеркивалось, что еврейские дети были переданы магам. Даже если не принимать во внимание все подробности сообщения Хамзы, похоже, что в еврейской общине в конце талмудического периода действительно произошли ужасные события. Они становятся понятнее на фоне вакуума власти, образовавшегося в Сасанидском государстве в последние годы V в. н. э.

Во время правления царя Кавада I персидский жрец по имени Маздак начал проповедь новой религии, которая хотя и основывалась на учении Мани, в основном была направлена на исправление недостатков общественной жизни<sup>142</sup>. Наряду с пропагандой аскезы и воздержания от мяса, маздакиты требовали справедливого раздела имущества, выражавшегося в полной общности богатства и женщин. Этим они привлекли множество последователей. Ученые обычно характеризуют проповедь Маздака как проявление древнего персидского коммунизма. Тот факт, что Кавад поддерживал это религиозное движение, трактуется в контексте борьбы царской фамилии против усиливающейся знати и древнеперсидского жречества. То было время общественного брожения, и даже сам царь на короткое время был отстранен от власти. Невозможно выяснить, на чьей стороне оказалась еврейская община, хотя некоторые исследователи предполагают, что для евреев естественно было поддерживать царя ради ослабления власти жрецов<sup>143</sup>. Именно к этим бурным временам относит автор другой еврейской хроники, «Седер олам зута», еврейское восстание под руководством экзиларха Мар Зутры, сына Гуны, убитого при правлении Пероза:

«В те дни выступил (на битву) Мар Зутра, и явился ему огненный столп, и вышли с ним еще четыреста человек, и воевали с персами, и наследовал (Мар Зутра) царство и взимал налог в течение семи лет<sup>144</sup>. И по истечении семи лет согрешил народ, который был с ним, и пил запрещенное вино, и совершал другие преступления, и схватили его персы, и повесили экзиларха Мар Зутру, и главу иешивы повесили на мосту в Махузе»<sup>145</sup>.

Если хронологический комментарий, предложенный для этого рассказа, действительно верен и восстание Мар Зутры произошло около 499 г., то возможна связь между приведенным фрагментом и тем фактом, что между 496–498 гг. царь Кавад был свергнут с престола и только около 499 г. ему снова удалось вернуть себе власть при помощи патлитского войска. Разумеется, сведения обо всех этих событиях довольно туманны, и трудно набросать правдоподобную схему их исторического развития. Вдобавок, рассказ о еврейском восстании содержит явно мифологические элементы, придающие ему характер легенды. Несмотря на это, похоже, что тех бедствий, которые обрушились на вавилонскую общину, вполне достаточно, чтобы, по крайней мере, опровергнуть идеализированные свидетельства панегиристов еврейства Вавилонии, живших в эпоху гаонов. Страстно желая подчеркнуть принципиальное различие между вавилонскими иешивами и их учением и «традицией религиозных гонений» в Палестине, они утверждали, что евреи «мирно жили в Вавилонии, согласно своему учению, с того времени (пленение Иехонии) и до сего дня, и не властвовал над ними ни Эдом (Рим) и ни Греция, и никакие религиозные гонения не предпринимались против них»<sup>146</sup>. Именно время «Завершения Учения — *Соф Гораа*» (завершение редакции Вавилонского Талмуда), связанное авторами хроник со смертью Равины II в 500 г.<sup>147</sup>, оказалось самым тяжелым для еврейской общины Вавилонии, на которой не могли не отразиться бурные события, потрясшие тогда всех подданных Сасанидской империи.

## Глава вторая

### Вавилония в доталмудический период: культурная и духовная деятельность

#### 1. Введение

В предыдущей главе мы разграничили два начальных этапа в истории еврейства Вавилонии. Первый включает начало периода Второго Храма, а кроме того захватывает еще времена первых насильственных переселений и завершается периодом Мишны, т. е. доходит до начала III в. н. э. Наступление второго этапа, как было показано, приблизительно совпадает с переменой власти в Вавилонии и в Персии при воцарении сасанидской династии в первые годы III в. Этот государственный переворот произошел на заре талмудической эпохи, занимающей центральное место в нашем труде.

В эту эпоху достигла расцвета духовная и культурная деятельность вавилонского еврейства, ибо впервые оно раскрылось во всем своем блеске — с мудрецами и иешивами, с одной стороны, и экзилархатом — с другой. Именно этот расцвет поставил перед учеными со всей остротой следующий вопрос: каков был облик вавилонской общины на этапах, предшествовавших талмудической эпохе? Если выше подчеркивалась скудность информации об истории общины в доталмудический период, то теперь это обстоятельство требует особого расследования на фоне богатого литературного наследия евреев Страны Израиля и множества свидетельств, сохранившихся о них еще со времен Второго Храма и периода Мишны.

Последнее утверждение верно и по отношению к евреям всего римско-эллинистического мира, прежде всего — к евреям Египта. На этом фоне молчание евреев Вавилонии вызывает немалое изумление. Почему, например, не сохранилась вавилонская историография, подобная 1-й Книге Маккавеев в Иудее, или 2-й Книге Маккавеев в эллинистической диаспоре? Нет необходимости напоминать, что в литературном творчестве евреев Вавилонии не обнаружено даже намека на труд, который хотя бы в малой мере мог сравниться с монументальными произведениями Иосифа Флавия. Какие причины воспрепятствовали появлению в среде вавилонского еврейства мыслителей, подобных Филону Александрийскому, или даже мудрецов типа иерусалимского священника Иисуса, сына Сирахова? Можно ли на основании появления в Палестине евреев вавилонского происхождения — таких, как Гиллель, выяснить что-нибудь о той общине, в которой они сформировались, хотя и действовали за ее пределами? И что, собственно, можно заключить о характере вавилонской общины из отдельных эпизодов, излагаемых Иосифом Флавием, — таких, как повествование о двух братьях-разбойниках Асинее и Анилее или история принятия иудаизма царской семьей Адиабены?

И еще один, более сложный вопрос: указывает ли отсутствие таких же или сходных литературных памятников на культурную отсталость или неразвитость творческого начала? Позволительно ли на этом основании вынести вердикт всему еврейству Вавилонии к началу талмудической эпохи? Нельзя забывать, что произведения евреев Страны Израиля, с начала периода Второго Храма и до самого его разрушения, а также творения евреев-эллинистов из диаспоры, дошли до нас только благодаря интересу, проявленному к ним христианской церковью. Последняя стремилась сохранить их как важную составляющую обширного теологического наследия, призванного укрепить церковь на заре ее самостоятельного существования. Тем не менее, часть произведений евреев Страны Израиля была обнаружена только в последнее время благодаря случайности. Поэтому стоит



призадуматься, сколько мы бы знали о еврействе Страны Израиля, если бы не деятельность нееврейских кругов, направленная на сохранение еврейского литературного наследия. Такого рода внешнего вмешательства не было в еврейской Вавилонии доталмудической эпохи; возможно, именно поэтому ее литературное наследие не сохранилось в той же мере, что наследие евреев римско-эллинистического мира.

Прежде, чем мы приступим к обсуждению некоторых сформулированных нами выше вопросов и дадим на них хотя бы частичные ответы, необходимо сделать предостережение, касающееся одного из аспектов рассматриваемой проблематики. Уже говорилось, что недостаток сведений сам по себе не может указывать на отсутствие духовной деятельности, когда речь идет об истории общины, существовавшей более двух тысяч лет тому назад. Точно так же следует избегать тут анахронизмов; иными словами, нельзя проецировать на действительность Вавилонии времен Второго Храма и периода Мишны разнообразную культурную деятельность более позднего периода только на основании имеющихся сведений о последующих эпохах, начиная со времен амораев. Так поступали писатели эпохи гаонов, стремившиеся подчеркнуть древность и преемственность своих институтов. В разных формах они утверждали факт существования вавилонских иешив еще с начала периода Второго Храма. Эти особенности литературы гаонов будут обсуждаться ниже (гл. 6). Однако следует отметить, что подобная тенденция наметилась и в определенных кругах еврейских историков Нового времени. Это связано, между прочим, с той центральной ролью, которую играл Талмуд в полемике между некоторыми направлениями еврейского Просвещения (*Гаскала*) и еврейскими традиционалистами. Обе стороны справедливо видели в Талмуде решающий фактор для формирования еврейского образа жизни на протяжении всей истории. Консервативный лагерь стремился защитить закрепившиеся нормы поведения и образ мышления от критики просветителей (*маскилим*), подчеркивая древность традиции, сохраненной талмудической литературой. Таким образом, вопрос о древности вавилонского учения и облике общины Вавилонии

периода ее возникновения стал главным предметом идеологических споров, которые решались соответственно установкам и воззрениям Нового времени. Если почтенные историки из лагеря Просвещения и научной иудаики атаковали современный им традиционный иудаизм, отрицая древность галахи, основанной на Вавилонском Талмуде<sup>1</sup>, то рабби Ицхак Айзик Галеви, историк и представитель ортодоксального иудаизма, решительно возгласил: «Что же, среди прочего, до Вавилонии, то во все дни Второго Храма, от начала и до конца, как и позднее, вместе с народом Страны Израиля она главенствовала во всем, что касается духа народа Израиля, во всей его славе и величии и во всем, что связано со знанием Торы и чистотой ее соблюдения, а во многих других отношениях Вавилония даже превосходила Страну Израиля»<sup>2</sup>.

Это утверждение, как уже было отмечено, отражает скорее идеологическую и даже полемическую установку, характерную для Нового времени, нежели результаты тщательного исследования рассматриваемой эпохи, — хотя Галеви и стремился подкрепить свои выводы различными свидетельствами, часть которых мы обсудим далее.

## 2. Литературные произведения Вавилонии начала периода Второго Храма

Литературные произведения, дошедшие до нас в оригинале из Вавилонии периода Второго Храма, включают пророчества священника Иезекииля, сына Вузия, еще VI века до н. э., Книгу Есфирь в окончательно завершенном виде и по крайней мере некоторые части Книги Даниила<sup>3</sup>. Нельзя с уверенностью утверждать, что кроме перечисленных книг сохранилось еще какое-либо оригинальное произведение от общины Вавилонии этого периода. Похоже, однако, что жизнь вавилонских изгнанников возбуждала интерес и любопытство у их собратьев — как в Стране Израиля, так и в диаспоре — на протяжении всего периода Второго Храма.

Поэтому авторы самых увлекательных апокрифов облюбовали общину Вавилонии в качестве фона для поучительных рассказов о возвышенном благочестии, милосердии и соблюдении заповедей. Принято считать, что некоторые из этих апокрифов, по крайней мере их основа и оригинальный текст, пусть даже несохранившиеся до наших дней, были созданы в вавилонской общине.

Яркий тому пример — Книга Товита<sup>4</sup>. Она представляет собой сложное повествование, состоящее из нескольких новелл. Товит, именем которого названо произведение и от лица которого оно сперва ведется, — только один из героев книги. Он принадлежит к колену Неффалима, одному из десяти колен, переселенных в Месопотамию ассирийским царем Саламансаром V. Достигнув зрелости, он взял себе в жены Ханну, от которой у него родился сын Товия. Семья была выслана из Страны Израиля в Ниневию, но Товит продолжал воздерживаться от «снейдей языческих» в отличие от остальных еврейских изгнанников. При Саламансаре Товит был назначен царским поставщиком и оказывал много благодеяний своим братьям: алчущим давал хлеб, нагим — одежды; кроме того, он заботился о погребении своих соплеменников на еврейском кладбище. После смерти Саламансара воцарился Синнахериб (Сеннахерим), и тогда Товиту пришлось бежать, поскольку он нарушил царский запрет, втайне погребая евреев, казненных властями. После смерти Синнахериба Товит был возвращен в Ниневию по ходатайству своего племянника Ахикара<sup>5</sup>, служившего при дворе.

В то же время тяжелые бедствия обрушились на другую семью еврейских изгнанников, которая попала в Экбатаны Мидийские. Одна из женщин в этой семье, Сарра, дочь Рагуила (племянница Товита), выходила замуж семь раз, но каждый раз злой дух Асмодей умерщвлял нового жениха. Автор удивительно искусно соединяет два эти самостоятельных рассказа посредством третьего: Товит посылает своего сына Товию в Мидию получить долг, и тот с помощью своего верного спутника (им оказывается сам архангел Рафаил) прибывает в Экбатаны и встречает там Сарру, предназначенную, как выясняется, ему в жены. После того

как демон Асмодей был побежден при помощи магии и изгнан в Верхний Египет, Товия с Саррой поженились<sup>6</sup>. В конце концов Товия с супругой возвращается в Ниневию, чтобы поделиться своей радостью с Товитом. Свадебные торжества совпадают с триумфом Товита (и здесь его образ очень напоминает Иова), который заново обретает высокое положение в обществе. Перед самой кончиной Товиту было ниспослано свыше некое подобие пророческого откровения, и он, предвидя разрушение Ниневии, посоветовал сыну и невестке переселиться в Мидию. Товит предсказывал также разрушение Первого Храма и Иерусалима, создание Второго Храма (не такого, как прежний; ср.: Аггей 2:3; Эзра 3:12) и возвращение народа в Сион.

Окончание этого «пророчества»<sup>7</sup> свидетельствует, что на самом деле книга написана в период Второго Храма. Вместе с тем очевидно, что автор не имел представления ни о самом Храме, отреставрированном при Ироде, ни о бурных событиях, произошедших в Иерусалиме на закате эллинистической эпохи, ибо возвращение народа из вавилонского плена сразу же сменяется у него предсказанием о конце времен. Поэтому мнение ученых, датирующих Книгу Товита концом персидской эпохи или началом эллинистической, представляется вполне приемлемым<sup>8</sup>. Для нашего исследования основное значение имеет география этого произведения. По-видимому, гипотеза о создании книги в египетской диаспоре необоснованна<sup>9</sup>. Во-первых, бегство Асмодея «в верхние страны Египта» (Товит 8:3) придает этим краям облик отдаленного и заброшенного мира. Во-вторых, отдельные фрагменты из Книги Товита были обнаружены в четвертой пещере Кумрана; большинство из них записаны на арамейском языке, а несколько — на еврейском<sup>10</sup>, это свидетельствует, что в оригинале сочинение было написано на одном из семитских языков, а не по-гречески<sup>11</sup>. Еврейский оригинал<sup>12</sup>, несомненно, привел бы нас к предположению, что книга была создана в Палестине<sup>13</sup>, однако большинство отрывков, обнаруженных до сих пор, сохранились именно на арамейском (т. е. на языке, которым пользовались в Вавилонии).

Для нас важна также атмосфера этой книги: она соответствует тому настроению, которое можно было бы предполагать в среде

евреев диаспоры. Проблемы автора Книги Товита характерны в первую очередь для еврея, живущего в чужой стране: степень контакта с неевреями, зависимость от их пищи и благосостояния; озабоченность ассимиляцией и смешанными браками и подчеркивание положительного значения брака между родственниками, сохранение связи между разными группами соплеменников. Более того, постоянной надежде на возвращение в Сион и воссоединение еврейских изгнанников со всех концов света сопутствует взгляд на рассеяние евреев среди других народов как на своего рода преимущество, так как именно среди язычников следует прославлять Господа и возвещать Его величие (Товит 13:3-4).

В этой общей атмосфере еврейской диаспоры выделяются специфические элементы, характерные только для персидского окружения и его культуры. Возможно, именно они позволяют окончательно связать создание Книги Товита с Вавилонией. Демон-губитель Асмодей — это не кто иной, как *Аешма даева*, входящий в сонм злых сил в зороастрийской религии<sup>14</sup>. Более того, акцентирование мотива погребения (производимого даже вопреки воле властей) и его частое повторение в рассказе<sup>15</sup> можно понять только на фоне особых трудностей, возникавших на пути исполнения этой важной для евреев заповеди. Поскольку Книга Товита уже была известна широкой публике в период Второго Храма, невозможно связать появление этого мотива с событиями, происходившими после разрушения Храма<sup>16</sup>. Следовательно, перед нами намек на зороастрийскую традицию, еще со времен Ахеменидов строго запрещающую погребение мертвых в земле (чтобы предохранить землю — одну из четырех священных стихий этой религии — от осквернения)<sup>17</sup>. С этими запретами связаны некоторые верования и представления, идентифицированные исследователями Ирана как оригинальные персидские воззрения<sup>18</sup>; они вносят в атмосферу рассказа «иранские» мотивы.

Если мы действительно имеем здесь дело с еврейско-вавилонским произведением периода Второго Храма<sup>19</sup>, то нам представляется редкая, уникальная в своем роде, возможность узнать о заботах и тревогах, а может быть, даже и об образе жизни еврейских кругов Вавилонии. К этому можно прибавить также

сведения о нескольких галахических традициях и обычаях, распространенных тогда в Вавилонии. Как упоминалось выше, в Книге Товита особо выделена необходимость строгого соблюдения обычая брать в жены родственниц<sup>20</sup>, и даже если этот обычай непосредственно не связан с персидским влиянием<sup>21</sup>, пристальное внимание к чистоте родословной, как и пренебрежительное отношение к браку с простыми еврейками (Тов. 4:13), все же специально подчеркивается в книге<sup>22</sup>. Возможно, эта тенденция является первым намеком на строгое деление общества согласно родословным, распространившееся в среде евреев Вавилонии в более поздний талмудический период и проявившееся как в предпочтении своей общины другим еврейским диаспорам, так и в дифференцированном подходе к различным местным общинам внутри самой Вавилонии<sup>23</sup>. Сам способ обретения Сарры, приносящей смерть своим женихам (Тов. 3:8-9), напоминает народные верования, встречающиеся впоследствии в талмудической Вавилонии<sup>24</sup>. Хотя некоторые ученые пытались на основании того факта, что Сарра выходила замуж семь раз, сделать вывод, что автор книги не был знаком с законом, запрещающим женщине, «приносящей смерть» (*иша катланит*), выходить замуж<sup>25</sup>, на деле все выглядит не так просто и однозначно. Особенно поучительно в данном случае высказывание Рамбама. Он заметил, что запрещение женщине, «приносящей смерть», выходить замуж в третий раз, связано «с интуицией и магией, [дурным] воображением и [надуманными] образами, повлиявшими со временем на слабовольных... в действительности же, у нас, во всех странах Андалусии, всегда, [если] умирают один за другим мужья у одной жены, ей не препятствуют вступать в брак снова, особенно если она еще в молодом возрасте»<sup>26</sup>.

Таким образом, трудно в этом мотиве увидеть некую специфическую реалию доталмудической Вавилонии, противоречащую якобы общепринятой галахе.

Напротив, в Книге Товита (7:13) впервые появляется формула обручения (*киддушин*) «по закону Моисея»<sup>27</sup>, впервые также упоминается здесь *кетубба* (еврейский брачный контракт): отец невесты пишет *кетуббу*, на запись ставят печать, а затем

«начинают... есть и пить»<sup>28</sup>. Отдельные исследователи стремились также доказать, что в Книге Товита впервые упоминается благословение жениха (Тов. 5–6). На самом же деле, по нашему мнению, было бы странно изучать древнюю, тщательно кодифицированную вавилонскую галаху на основании произведения, не посвященного специально галахическим вопросам. Вместе с тем Книга Товита показывает нам образ семейной жизни евреев, с одной стороны, и явное влияние на них персидского окружения — с другой. При всей своей простоте это произведение свидетельствует о попытках евреев Вавилонии сохранить свои религиозно-национальные особенности, хотя в нем уже проявляются первые признаки влияния извне — влияния, которое будет особенно ощущаться и явственно даст о себе знать в талмудическую эпоху.

### 3. Произведения евреев Вавилонии в книгах Иосифа Флавия

Ни об одном из апокрифов, сохранившихся до наших дней, кроме Книги Товита, невозможно с полной уверенностью утверждать, что его оригинал создан в Вавилонии. Хотя еврейская Вавилония, как уже отмечалось, была избрана местом действия для других произведений эпохи Второго Храма, в том числе для рассказов, объединенных фигурой пророка Даниила, — таких, например, как короткий «детективный» сюжет о Сусанне<sup>29</sup>, — возможно, что эти произведения возникли в Стране Израиля, и иногда в них даже прослеживаются вполне отчетливые антивавилонские настроения, как будет показано ниже<sup>30</sup>.

Вместе с тем не исключено, что сохранились и произведения самих евреев Вавилонии, созданные в самом конце эпохи Второго Храма. Речь идет, главным образом, о двух рассказах, приведенных Иосифом Флавием в конце сочинения «Иудейские древности», социально-политический аспект которых уже обсуждался в предыдущей главе. Первый рассказ (ИД 18, 310–379) посвящен государству, созданному двумя братьями-разбойниками Асинеем

и Анилеем неподалеку от Негардеи и просуществовавшему несколько лет, а второй — истории принятия иудаизма царской семьей Адиабены (ИД 20, 17–96). Вдумчивый читатель Иосифа Флавия интуитивно чувствует, что писатель располагал оригинальными источниками, которые включил в свое повествование. Но даже после подобной интерполяции оба рассказа остались независимыми произведениями, по существу не связанными с тем, о чем идет речь до и после них<sup>31</sup>. Поскольку эти рассказы относятся к событиям, случившимся по другую сторону Евфрата, не исключено, что там они и были отредактированы и уже оттуда дошли до Иосифа Флавия в литературно обработанном виде<sup>32</sup>. Исследователи его трудов отмечали, что стиль этих рассказов отличен от общего стиля последних книг «Иудейских древностей»<sup>33</sup>, а некоторые ученые пытались найти в повествовании Иосифа Флавия следы оригинальной арамейской версии, на основе которой, по их мнению, этот историк создал свой греческий парафраз<sup>34</sup>. Если на самом деле перед нами оригинальные вавилонские произведения, то следует задаться вопросом: каков культурный и религиозный образ еврейской общины, запечатленный в них? В рассказе о братьях Асинее и Анилее автор упоминает о ежегодной пересылке денег, пожертвованных вавилонской общиной на Храм в Иерусалиме (ИД 18, 313). Так как «огромные тысячные толпы людей сопровождали эту доставку денег», дабы спасти их от дорожных грабителей, речь шла, возможно, о значительных суммах и о постоянной прочной связи евреев Парфии с Иерусалимским Храмом<sup>35</sup>. Однако, кроме этой важной, но частной детали, автор не дает описания жизни еврейской общины, он занят только историей двух братьев, слишком экзотической даже для самого повествователя<sup>36</sup>. Хотя он упоминает о нежелании людей Асинея воевать в субботу даже ради спасения жизни (ИД 18, 322, ср. также 18, 354), а также приводит противоположное мнение самого Асинея, считавшего «более разумным мужественно нагрянуть на врагов, нежели спокойно позволить себя убить» (ИД 18, 323), все же весьма трудно согласиться с выводом, сделанным И.А. Галеви: «Вопрос о соблюдении

субботы со всеми строгими предписаниями насчет дня покоя был хорошо известен там всем (евреям). Даже соседние народы были прекрасно осведомлены о запрете у евреев осквернять субботу и в случае смертельной опасности»<sup>37</sup>. Галеви сильно упрощает проблему, тем более что в тех двух случаях, когда, согласно рассказу, евреям надо было сражаться в субботу, они сражались. Трудно поэтому на основании рассказа о двух братьях судить о мере соблюдения субботы евреями Вавилонии и, тем более, о развитии и усложнении правил соблюдения субботы со всеми их частностями и строгостями в вавилонской общине<sup>38</sup>.

Если мы все-таки хотим на основании рассматриваемого рассказа сделать выводы об отношении евреев Вавилонии к религиозной традиции, то кроме соблюдения субботы, рассматриваемого как обычай простых еврейских воинов, следует обратить внимание на проблему женитьбы на нееврейках, связанную в данном случае с главой еврейского государства. Речь идет об Анилее, влюбившемся в жену одного из парфянских сатрапов и даже решившемся убить ее мужа, чтобы овладеть ею. Эта иноземка принесла в дом своего нового мужа языческие обычаи, к которым привыкла с детства. Все попытки Галеви представить Анилея еврейским руководителем, верным традиции отцов<sup>39</sup>, выглядят большой натяжкой. Впрочем, даже если невозможно или невозможно, но с серьезными оговорками, на основании самого рассказа сделать выводы об образе жизни всей общины Вавилонии, ясно, что сам автор считал упомянутый смешанный брак главной причиной падения еврейского государства (ИД 18, 340). Возможно, что это литературное произведение свидетельствует о религиозном брожении в определенных кругах евреев Вавилонии в конце периода Второго Храма<sup>40</sup>.

Подобно рассказу о братьях Асинее и Анилее, описание деятельности царей Адиабены (ИД 20, 17–96) не имеет прямого отношения к еврейской общине Вавилонии. Оно посвящено эпизоду, произошедшему на периферии еврейского общества, когда всего лишь несколько отдельных евреев — некоторые из них даже не вавилонского происхождения — начали религиозную проповедь среди нееврейского населения Парфии, пытаясь обратить

иноверцев в иудаизм. Этот рассказ важен, скорее, для исследования миссионерской деятельности евреев в период Второго Храма<sup>41</sup>, нежели для изучения истории евреев Вавилонии. Возможно, у царей Адиабены имелись достаточно веские причины, чтобы способствовать созданию этого сюжета и его распространению — как среди своих соплеменников в Адиабене, так и в еврейских общинах в Стране Израиля и в диаспоре<sup>42</sup>.

Однако нашлись ученые, стремившиеся воспользоваться рассказом о царях Адиабены для изучения еврейства Вавилонии и его отношения к галахе в период Второго Храма. Основной интерес у них вызвал процесс принятия иудаизма в описании Иосифа Флавия и в особенности различные мнения, высказанные героями повествования по вопросу о необходимости обрезания как стадии этого процесса (принятие иудаизма не было единовременным событием, но происходило поэтапно). Молодой царевич Изат находился в Спасинухараксе (Charax-Spasinu)<sup>43</sup> одновременно с еврейским купцом по имени Анания (=Ханания), который познакомился с женами (покойного) царя и объяснил им основные положения иудейской религии. При помощи женщин Анания встретился с Изатом, которого ему тоже удалось склонить на свою сторону (ИД 20, 34–35). После этого Изат вернулся в Адиабену, и, «узнав затем, насколько его матери нравятся положения иудейской религии, он поспешил и сам принять эту веру» (ИД 20, 38). Проблема возникает, когда выясняется, что Изат еще не был обрезан, «а так как он не мог считать себя настоящим иудеем, пока не принял обрезания, то выразил готовность подвергнуться и этому» (там же). Мать царевича Елена пыталась удержать его от этого шага из опасения отрицательной реакции со стороны подданных и дабы убедить сына призвала купца Ананию, объяснившего царю, «что Изат может поклоняться Господу Богу и не принимая обрезания, если уж он непременно желает примкнуть к иудейству. Такое поклонение, по его мнению, будет гораздо важнее принятия обрезания... и Превечный простит ему это упущение, так как он согласился на него по необходимости и из соображения политического свойства» (Там же, 41–42). Изат примирился с этим на короткое время, и тогда «...прибыл некий

Эльзар, галилейский иудей, “считавшийся великим знатоком закона”. Этот-то человек и склонил Изата подвергнуться обрезанию. Войдя к царю и приветствовав его, Эльзар застал его за чтением Моисеева Пятикнижия и воскликнул: “О царь, ты не исполняешь главного закона и этим грессишь против Господа Бога. Тебе следует не только читать эти законы, но раньше всего исполнять их. Доколе же ты хочешь оставаться необрезанным? Если тебе до сих пор неизвестны законоположения на этот счет и ты не знаешь, в чем заключается настоящее благочестие, то познакомься теперь с этим”. При этих словах царь перестал откладывать дело, но перешел в другую комнату, позвал врача и велел ему совершить операцию. Затем он послал за своей матерью и за своим наставником Ананией и сообщил им о случившемся»<sup>44</sup>.

Весьма сомнительно, что на основании приведенного рассказа можно делать какие-либо выводы о распространенности среди евреев Вавилонии традиции изучать Тору и соблюдать заповеди. Однако некоторые ученые все же попытались воспользоваться этой историей — каждый в соответствии со своим методом и мировоззрением — для изучения обычаев еврейства Вавилонии. А.Г. Вайс увидел в приведенном выше фрагменте «намек на то, что в те времена не следовали Торе в полной мере... ибо рассказано там еще (в рассказе о царице Елене и ее сыне), что учитель (*рав*) Изата, наставлявший его в еврейском законе, был выходцем из его страны<sup>45</sup> по имени Ханания (=Анания). И когда ученик стал советоваться со своим учителем по поводу обязательности обрезания, Ханания разрешил царю принять еврейскую религию без обрезания, ибо, как он утверждал, можно служить Богу и будучи необрезанным, надо только в точности и от всего сердца исполнять еврейский закон... Отсюда вытекает, что вавилонянин (Ханания) не считал главным делом исполнение конкретных заповедей и, разумеется, что вавилоняне не были скрупулезными исполнителями практических заповедей<sup>46</sup>, подобно евреям из Страны Израиля, и (здесь, перед нами) явный пример того, что в Вавилонии не исполняли заповеди Торы и книжников со всей точностью, как это делали иерусалимцы».

Выясняется, однако, что пример, приведенный здесь Вайсом, основывается на неправильном толковании. По его мнению, наставления Анании не соответствуют правилам принятия еврейской веры, как их трактуют в Израиле, и в свете этого факта следует рассматривать учение евреев древней Вавилонии. Однако на самом деле, если мы внимательно рассмотрим лексику, используемую Иосифом Флавием, то убедимся, что деятельность Анании — как в Спасинухараксе, так и в Адиабене — совершенно не связана с обрядом принятия иудаизма (*гиором*). О женах царя в Месенах рассказывается, что Анания учил их «почитать Бога» (*ἐδίδασκεν αὐτὰς τὸν σέβειν*), и в их обществе Изат принял иудаизм только частично, то есть стал одним из «боящихся Бога» или «благоговяющих пред Небесами» (*ἱερεὶς шаммаим* — на еврейском, по-гречески: οἱ σεβόμενοι, οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν, а на латинском: *metuentes*), что было весьма распространенным религиозным явлением в период Второго Храма. Именно эти термины используются для описания деятельности Анании<sup>47</sup>, а в Адиабене он даже объясняет Изату, что «можно поклоняться Богу и не совершая обрезания» (*χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν*)<sup>48</sup>.

Наставления Анании, выходит, не имеют никакого отношения к правилам принятия иудаизма; он даже считал, что не следует подвергаться опасности, полностью усваивая обряды еврейской религии, включающие обрезание, поскольку речь идет о жизни и смерти (ИД 20, 39–42). Напротив, другой герой этого рассказа, Эльзар из Галилеи, «считавшийся великим знатоком закона», никак не мог согласиться с тем, что Изат получит только статус «боящегося Бога», но требовал от последнего совершить полный обряд, в том числе, разумеется, и обрезание. Отсюда следует, что не соответствует истине не только заключение Вайса, приуменьшающее значимость учения вавилонских евреев, но и противоположное ему мнение Галеви: «Вавилонянин Анания наставлял в соответствии с еврейским законом и галахой, и непонятен (поэтому) поступок галилеянина Эльзара»<sup>49</sup>. При всем внешнем сходстве рассказа об Анании и Эльзаре и дискуссии таннаев о значимости обрезания в процессе принятия иудаизма<sup>50</sup> в действительности речь идет о совершенно разных явлениях: спор двух евреев в рассказе Иосифа Флавия

не имеет никакого отношения к галахическим проблемам, а всего лишь призывает к правильной оценке опасности, к политическому расчету и благоразумию в связи с принятием иудаизма царями Адиабены.

И тем не менее, рассказ о принятии иудаизма царями Адиабены, вероятно, может обогатить наши знания о еврейской общине Вавилонии периода Второго Храма. Сама возможность подобного акта — независимо от того, был ли он вызван религиозными или политическими причинами<sup>51</sup> — свидетельствует о такой степени влияния еврейской общины Вавилонии, что присоединение к ней даже давало некоторые преимущества как идеального, так и практического порядка. Принятие иудаизма царями Адиабены произошло не случайно<sup>52</sup>, ведь их страна соседствовала с Нисибинном — городом, упоминаемом в другом рассказе Иосифа Флавия (ИД) как важный еврейский центр<sup>53</sup>. Еще один еврейский элемент в рассматриваемой истории — это непосредственная связь, сразу объединившая новообращенных евреев с еврейским центром в Иерусалиме. Это позволило им приобщиться не только к ритуалу<sup>54</sup>, но и к национально-культурным основам. Изат посылает пятерых своих юных детей «изучать язык наших отцов и нашу Тору, а свою мать (он послал) поклониться в Храме» (ИД 20, 71). Мудрецы Талмуда оставили восторженное описание того впечатления, которое произвела царская родня на жителей Страны Израиля, и средств, пожертвованных ею на Храм, а также предоставленных самим евреям в Иудее во время засухи<sup>55</sup>. А Иосиф Флавий в «Иудейской войне» (далее — ИВ) даже сообщает, что эти люди участвовали в Великом восстании против римлян — единственные среди всех евреев диаспоры (2, 520; 6, 356).

#### 4. Вавилонские евреи в Стране Израиля: Гиллель и его современники

Косвенные свидетельства о культурно-духовной деятельности евреев Вавилонии в период Второго Храма, как уже было отмечено, дошли до наших дней только через вторичные источники.

Часть этих сведений сохранилась в рассказах, вошедших — разными путями и претерпев различные трансформации — в литературные циклы, первоначально бытовавшие у евреев Страны Израиля, а впоследствии сохраненные христианской церковью. Другой материал попал в произведения Иосифа Флавия, уроженца Страны Израиля, чья основная литературная деятельность протекала в Риме; и его книги дошли до нас тоже благодаря христианам. Таким образом, фрагменты истории еврейства Вавилонии известны нам лишь из упоминаний в произведениях, созданных в Палестине, а не из сочинений представителей самой вавилонской общины. Более того, известные исторические деятели эпохи Второго Храма (кроме героев упомянутых выше двух рассказов, приведенных Иосифом Флавием), будучи выходцами из Вавилонии, появляются перед нами только после того, как они прибыли в Страну Израиля и попали в местную иерархию или получили важную должность от гражданских властей. Следует отметить, что подобные явления совершенно неизвестны со времен Эзры и Неемии и до падения хасмонейского царства и прихода к власти Ирода. У нас не сохранилось никаких сведений о евреях вавилонского происхождения, который занимался бы общественной или политической деятельностью как в Иерусалиме, так и по всей Стране Израиля в течение эллинистического и хасмонейского периодов. Только со времен Ирода вновь появляются свидетельства об активности вавилонских евреев в Стране Израиля<sup>56</sup>.

Как уже неоднократно отмечалось, приглашение Иродом евреев из Вавилонии (и из других диаспор) в Иудею становится вполне понятным в свете тех трудностей, с которыми столкнулся новый правитель в своем стремлении утвердить царскую власть. Таким образом он смог заменить уничтоженную хасмонейскую династию и аристократию, приближенную к хасмонейцам<sup>57</sup>. Два примера из различных областей жизни ярко иллюстрируют особенности проникновения вавилонских евреев в иерусалимское общество времен Ирода. В самом начале своего правления этот царь назначил вавилонянина Ханамеля (Хананиэля) первосвященником<sup>58</sup>. Позже он переселил в область Трахон вавилонянина Замариса после того как узнал, что тот перешел

через Евфрат во главе пятисот всадников-лучников и поселился в сирийском городе Антиохии<sup>59</sup>. Ирод даровал новым поселенцам участки земли и освободил их от уплаты налога, они же построили там село Батира (Βαθύρα; ИД 17, 26) и защищали жителей области и паломников от местных разбойников. Влияние этих колонистов прослеживается не только в то время, но и вплоть до самого конца периода Второго Храма, причем родственники Замариса появились и в Иерусалиме<sup>60</sup>. Уже во времена Греца<sup>61</sup> было высказано предположение, что существует связь между этими поселенцами и «сынами Батиры», действовавшими в Иерусалиме во времена Гиллеля. Временные совпадения и вавилонское происхождение топонима «Батира» подкрепляют данную гипотезу, однако до сих пор неясно, какая может быть связь между военными поселенцами на северо-востоке Палестины и группой мудрецов, уполномоченных, по всей видимости, наблюдать за порядком богослужения в Иерусалимском Храме<sup>62</sup>. Как бы то ни было, солдат Замариса в Батире и «сынов Батиры» в Иерусалиме объединяет, по крайней мере, то, что из сведений об их деятельности невозможно сделать хотя бы косвенные выводы о жизни евреев Вавилонии в стране их рождения<sup>63</sup>. Более того, жизнь их известна нам только с момента их появления в Палестине, и мы не имеем никаких сведений о периоде их пребывания в Вавилонии, а также о традициях и представлениях, которые они принесли с собой из Вавилонии в Палестину.

На первый взгляд, иначе обстоит дело с другим видным деятелем из Вавилонии, впервые появившимся в Палестине тоже во времена Ирода — речь идет о самом Гиллеле. Не случайно именно исследователями его деятельности<sup>64</sup> предпринимались основные попытки выяснить хоть что-нибудь из истории евреев Вавилонии и их культуры. Более того, ученые пытались представить появление Гиллеля в Палестине как часть продолжительного процесса духовной поддержки, оказывавшейся евреями Вавилонии своим братьям в Стране Израиля во всем, что касается изучения Торы. В данном случае имеется в виду не только теория автора «Первых поколений», стремившегося сделать выводы обо всех знатоках и хранителях Торы в Вавилонии на основании частного

случая Гиллеля<sup>65</sup>. Уже Вавилонский Талмуд, хотя и устами аморая из Страны Израиля — Рейш Лакиша, перечисляет постоянные усилия мудрецов Вавилонии, направленные на поддержание должного уровня знания Торы в Стране Израиля: «Ибо вначале, когда была забыта Тора в Израиле, прибыл из Вавилона Эзра и утвердил ее (знание), снова она была забыта — прибыл вавилонянин Гиллель и утвердил ее, и снова она была забыта — прибыл рабби Хия с сыновьями и утвердил ее»<sup>66</sup>. Но если так рассматривали ситуацию в III в. и даже позже — причем понятно, что аналогично представляли себе положение дел и гаоны из Вавилонии<sup>67</sup>, — то приходится усомниться в том, будто личность Гиллеля действительно может служить примером или свидетельством духовной и культурной деятельности в Вавилонии в конце I в. до н. э. Даже если принять на веру вавилонское происхождение Гиллеля<sup>68</sup>, возникает вопрос, в какой мере его жизнь могла отражать какие-либо характерные черты еврейства той страны, откуда он был родом. Как отмечалось выше, в свое время И.А. Галеви пытался обосновать свою концепцию, ссылаясь на деятельность Гиллеля. Галеви преуменьшает центральное значение Страны Израиля в истории народа в период Второго Храма, считая, что «со времен разрушения Первого Храма еврейский народ перестал быть народом своей страны». Однако «Израиль — это единая нация, и есть одно учение для народа — Тора Израиля... издревле и до сего дня она была наследием народа, наследием всей нации на всяком месте ее пребывания во всех ее отличительных формах»<sup>69</sup>. Упомянутое высказывание Рейш-Лакиша (Сукка 20а) о постоянной духовной поддержке Вавилонией Страны Израиля и место вавилонянина Гиллеля в иерархии знатоков Торы в Стране Израиля послужили для Галеви главным доказательством его концепции. Но, как было сказано, повторная проверка этих аргументов заставляет усомниться в выводах Галеви.

Предания, связанные с Гиллелем, разделяются на свидетельства, содержащие, на первый взгляд, некоторые подробности его жизни до возвышения, и на его высказывания и проповеди в области га-лахи и агады. Галеви воспользовался двумя этими компонентами



для создания своего метода. Предание, сохранившееся в *барайте* из Вавилонского Талмуда (Шаббат 15а), датирует деятельность Гиллеля и его сыновей последним столетием Второго Храма. Тем самым, пребывание Гиллеля в Иудее совпало со временем Ирода, т. е. с концом I в. до н. э. Другое предание таннаев (Сифрей Дварим 357, 429), приписавшее Гиллелю сто двадцать лет жизни, сорок лет из них отвело на его «патриаршество» (*несиут*). Соединение двух этих преданий<sup>70</sup> позволяет установить время, в течение которого Гиллель был руководителем: с 30-х гг. до н. э. и до 10 г. н. э. При всей схематичности обоих рассказов нет никакой причины сомневаться в том, что деятельность Гиллеля относится именно к этому периоду и что его появление во времена Ирода соответствует атмосфере тогдашнего Иерусалима. Однако что еще мы знаем о его происхождении и о начале его пути?

Вдобавок к знаменитому сообщению о происхождении Гиллеля из дома Давида<sup>71</sup>, сохранившемуся в более позднем источнике, Галеви старался доказать, что семья Гиллеля соблюдала заповеди Торы. Хотя он был прав, приводя свидетельство в пользу своего утверждения, для знакомства с традициями евреев Вавилонии в целом этого совсем недостаточно. Но, похоже, что и само свидетельство основано на сомнительной версии<sup>72</sup>.

Галеви категорически утверждает, что в Мишне сохранились «подробные высказывания учителей Гиллеля в Вавилонии»<sup>73</sup>. При этом он основывается на *мишне* из трактата Эдуйот (1, 3). Рассматриваемая *мишна* посвящена выяснению количества колодезной воды, упраздняющей микву (водоем для ритуального омовения общей вместимостью в сорок *сеа*) (*сеа* — мера жидкости; 1 *сеа* = 2 *гина* = 6 *кавов* = 13, 2 литров):

«Гиллель сказал: Полный *гин* (1 *гин* = 3 *кава* = 6,6 литров) набранной из колодца воды упраздняет микву, ибо должен человек сохранять стиль речи своего учителя; Шаммай сказал: девять *кавов*; а мудрецы говорят: ни тот, ни другой не правы; пока не пришли два ткача от мусорных ворот в Иерусалиме и не засвидетельствовали от имени Шмая и Авталиона (учителей Гиллеля): три *лога* (1 *лог* = 0,55 литров) набранной из колодца воды упраздняют микву, и их свидетельство мудрецы приняли».

Уже *ришоним* (средневековые экзегеты) пытались истолковать дополнение к словам Гиллеля в Мишне<sup>74</sup>. Галеви, не принявший заключения, утверждал, что выражение Гиллеля «стиль речи своего учителя» относится не к Шмаю и Авталиону, а к его первым наставникам в Вавилонии, которые по-прежнему употребляли язык Торы (*гин*), а не язык Мишны (*кав*). Но с его мнением трудно согласиться. Во-первых, слово *гин* употребляется как в Торе, так и в изречениях мудрецов Талмуда<sup>75</sup>, а также в апокрифической литературе времен Второго Храма<sup>76</sup>. Во-вторых, уже гаоны поняли, что под «стилем речи своего учителя» подразумевается «полный *гин*»<sup>77</sup>. Оказывается, как показал в свое время А.Ш. Розенталь<sup>78</sup>, существует некое предание, передающее от имени Шмая и Авталиона, что *млеин*<sup>79</sup> — т. е. набранная из колодца вода<sup>80</sup> — упраздняет микву, и Гиллель с Шаммаем спорили о том, какое количество «набранной воды» действительно упраздняет микву<sup>81</sup>. В конце *мишны*, напротив, приводится другое предание о некоем случае, обсуждавшемся Шмай и Авталионом<sup>82</sup>, и соответствующая галаха была в конце концов установлена согласно ему. Невозможно, таким образом, представлять рассматриваемую *мишну* в качестве примера особого «вавилонского» учения Гиллеля. Более того, изречения самого Гиллеля, сохранившиеся на арамейском<sup>83</sup>, не обязательно свидетельствуют о некоем специфически вавилонском учении, принесенном им с собой<sup>84</sup>, если при этом специально не отмечено, что он говорил на «вавилонском диалекте»<sup>85</sup>.

Образ Гиллеля, по всей видимости, подвергся значительной литературной обработке мудрецами Талмуда, так что практически нет никакой возможности узнать какие-либо детали, хотя бы самые незначительные, из рассказов о начале его пути о его деятельности в Вавилонии и, тем более, об уровне познаний в Торе, достигнутом им до переселения в Иудею<sup>86</sup>. Уже первое прочтение известного рассказа о «назначении» Гиллеля в Иерусалиме благодаря разрешению проблемы «Отодвигает ли пасхальное жертвоприношение субботу на второй план?» показывает, насколько мало у нас в данном случае достоверных сведений об исторической реальности<sup>87</sup>. Различия в трех версиях этого рассказа ясно свидетельствуют, что авторы описывают события тенденциозно — каждый в соответствии со своей задачей. В версии Тосефты

совершенно не упоминается «вавилонское» происхождение Гиллеля, также и в варианте этого рассказа в Иерусалимском Талмуде (Псахим 6, 33, 1) нет никакой связи между «переселением» Гиллеля из Вавилонии в Иудею и эпизодом с сынами Батиры. От последних было сокрыто галахическое предание, «и они не знали, отменяет ли (жертва) Песаха субботу или нет, сказали (им): есть здесь один вавилонянин по имени Гиллель, учившийся у Шмая и Авталиона... может быть он в силах нам помочь?» Таким образом его величие и знание галахи оказываются связаны не с его вавилонским происхождением<sup>88</sup>, а именно с ученичеством у упомянутых иерусалимских мудрецов. Гневные обличения Гиллелем сынов Батиры, согласно версии Иерусалимского Талмуда, не имеют никакого отношения к приобретенным им в Вавилонии знаниям Торы, а являются следствием общения с его учителями в Иерусалиме: «Что побудило вас заинтересоваться этим вавилонянином — не то ли, что вам не довелось быть среди учеников двух великих людей — Шмая и Авталиона, живших среди вас». Только в Вавилонском Талмуде (Псахим 66а), благодаря интерполяции или изменению формулировки, проводится мысль, что переселение Гиллеля (из Вавилонии) якобы имеет отношение к этой истории: «Сказали им [сынам Батиры], что есть здесь один человек, который переселился из Вавилонии и имя его — вавилонянин Гиллель», а также далее там же: «Начал он обличать их и сказал: что привело вас к тому, чтобы я переселился из Вавилонии и стал патриархом [*наси*] у вас...»<sup>89</sup>. По этому преданию заметно, что каждый рассказчик обрабатывал его в соответствии со своей личной позицией, так что и здесь мы не можем выделить достоверные сведения об общине в Вавилонии.

История Гиллеля сохранилась до наших дней в более поздней редакции. Она передана теми, кто уже знал о той центральной роли, которую играла его семья и его сыновья в мире мудрецов Талмуда и еврейства в целом. Поэтому трудно делать окончательные выводы на основании одного упоминания, якобы указывающего на причины, побудившие Гиллеля переселиться в Иудею. Так, мы обнаруживаем в ИТ Псахим 6, 33, 1 следующую фразу: «По трем причинам переселился Гиллель из Вавилонии». Вслед за этим вступлением приводится три галахических установления (по вопросу

осквернения, причиненного прокаженным; приношения пасхальной жертвы из овец, и праздничной — из овец и крупного рогатого скота; а также вкушения мацы из новой муки в течение шести дней Песаха) — установления, основанные на толковании Торы («так сказано в одном месте Писания... а так сказано в одном месте... каким образом»). Затем идет резюме: «И он истолковал и согласовал и переселился [в Страну Израиля] и принял это установление»<sup>90</sup>. Но мало того, что смысл этого высказывания не совсем понятен, — перечисление «трех причин» тоже сделано в несколько более поздний период, причем в источниках таннаев упомянуто только одно галахическое установление, из-за которого «переселился Гиллель [в Страну Израиля]»<sup>91</sup>. И здесь снова следует указать на различие между палестинскими источниками, упоминающими несколько установлений, вынудивших Гиллеля переселиться именно сюда, и преданием Вавилонского Талмуда (трактат Сукка) о забытой в Стране Израиля Торе, ради «утверждения» которой и прибыл Гиллель (*ве-ала Гиллель ве-йасда*)<sup>92</sup>.

Впрочем, даже если мы ничего не можем выяснить об образе жизни общины Вавилонии из факта появления Гиллеля и сынов Батиры в Иерусалиме, следует уточнить, не вызвало ли проникновение вавилонян на влиятельные должности в Иерусалиме при непосредственной поддержке Ирода негативную реакцию горожан и местного руководства. Ранее уже говорилось, что действие рассказа о «Сусанне и старцах» (приложение к Книге Даниила, гл. 13 в Синодальном переводе) происходит в Вавилонии, но при этом автор книги стремится обличить именно вавилонских судей: «Из Вавилона вышло беззаконие, от старейшин-судей, которые казались управляющими народом» (Даниил 13:5). Ученые уже отмечали сходство между описанным в истории «Сусанны и старцев» допросом, проведенным юношей Даниилом («под каким деревом и на каком месте», 13:51–59), и допросами «бен Заккая», который дотошно проверял (свидетелей) — *бадак бе-укцей тезним* (по плодовой ножке, на которой прикрепляется инжир к ветке)<sup>93</sup>. Если на основании этого сравнения предположить, что время создания книги приходится на те годы, когда раббан Йоханан бен Заккай был еще учеником, «сидевшим у ног» своего наставника

Гиллея, то следует признать, что, вероятно, были правы те ученые, которые считали, что в рассказе о «Сусанне и старцах» отразились антивавилонские настроения, вызванные социальными потрясениями, постигшими Иерусалим вследствие деятельности Ирода<sup>94</sup>.

Разумеется, для подобных выводов недостаточно только одной гипотезы. Возможно также, что враждебность иерусалимцев к пришельцам из Вавилонии именно в период Второго Храма отражена в известном предании мудрецов Талмуда об употреблении обозначения «вавилоняне» вместо «александрийцы» при обличении некоего обычая последних в Храме, «поскольку ненавидят [именно] вавилонян»<sup>95</sup>. Но и в данном случае свидетельство об антагонизме между евреями Иерусалима и выходцами из Вавилонии ничего не прибавляет к нашим знаниям о сущности вавилонской общины и тем более — о ее культурно-духовной деятельности.

## 5. Конец периода Второго Храма и начало периода Мишны

Только в самом конце периода Второго Храма, в дошедших до нас источниках, возникает образ вавилонского еврея, занимавшегося изучением и преподаванием религии на своей родине. Мы уже указывали на некоторую связь между наименованием «Батира» и Вавилонией — в том числе и на основании сообщения, что в селе с таким названием на севере Страны Израиля жили вавилонские евреи. Вместе с тем мы пытались выяснить происхождение «сынов Батиры», действовавших в Иерусалиме. Наряду с этими двумя эпизодами эпохи Второго Храма существует еще один образ, относящийся к вопросу об имени «Батира». Первый мудрец из Вавилонии, упомянутый в талмудической литературе, вся деятельность которого проходила на территории Парфянской империи, единственный из известных мудрецов Вавилонии, живший во времена Храма, — это рабби Йегуда бен Батира. Однако только один рассказ, связанный с именем этого мудреца, имеет прямое отношение к действительности до разрушения Храма<sup>96</sup>.

В ВТ Псахим 3б повествуется о чужеземце, который похвалялся тем, что имел обычай есть пасхальную жертву в Иерусалиме (вопреки еврейскому закону), пока мудрец из Нисибина не подстроил ему ловушку, и тогда иерусалимские мудрецы послали ему сказать: «Мир тебе, рабби Йегуда сын Батиры, ибо ты живешь в Нисибине, а сети твои расставлены в Иерусалиме». Однако это предание, имеющее историческое значение — как с точки зрения содержания, так и в качестве свидетельства о существовании в Вавилонии центра по изучению Торы еще до разрушения Храма, — является сомнительным по ряду причин. Во-первых, это предание не сохранилось ни в одном из талмудических сборников хотя бы в виде вавилонской *барайты*, но дошло до нас лишь как талмудическая легенда (агада). Более того, по крайней мере одно из выражений, встречающихся в этом рассказе, свидетельствует, что он был литературно обработан в более позднее время, согласно фрагменту IV в. из ВТ Псахим 94 б, — во времена рава Нахмана бар Ицхака (*алия ли-гвога силька*, т. е., жир животного, предназначенный только для всесожжения. Иноверец не знал, что именно эту часть жертвы нельзя вкушать людям, и этим он себя выдал). Кроме этого, как заметил в свое время Р. З. Френкель, «в вопросе о Йегуде бен Батире заметна некоторая путаница»<sup>97</sup>. Сомнения возникают за счет существования двух (а возможно, даже трех) мудрецов, носивших это имя<sup>98</sup>, и ввиду неясности вопроса об аббревиатуре РИББ: тут дважды подразумевается рабби Йегуда бен Батира<sup>99</sup> — но какой именно? Как будет показано далее, известный мудрец, носивший это же имя и также связанный с городом Нисибин, жил во II в. незадолго до восстания Бар Кохбы. Разумеется, в Нисибине могла непрерывно существовать местная династия еврейских мудрецов, и в свете сообщения Иосифа Флавия о важности этого города для евреев Вавилонии (ИД 18, 312,379) не исключено, что там еще в конце периода Второго Храма действовал какой-то учебный центр. Однако источником наших сведений об этой древней эпохе является значительно более поздняя литература, и именно убежденность в непрерывности существования учебных центров, присущая евреям Вавилонии, могла привести к анахронизму при упоминании о соответствующей реалии времен Второго Храма. Поэтому выводы, сделанные на

основании отдельного предания, рассмотренного выше, невозможно ни отвергнуть, ни принять.

После разрушения Храма постоянно нарастает число преданий о появлении в Вавилонии мудрецов из Страны Израиля. Постепенно мы узнаем о переселенцах, превратившихся в главное звено для передачи учения из Страны Израиля в вавилонскую общину. Следует отметить, что у всех этих сведений есть нечто общее: в них запечатлена точка зрения законоучителей Страны Израиля на деятельность их земляков, посетивших Вавилонию и встретившихся с видными местными деятелями, или на попытки мудрецов, осевших в Вавилонии, освободиться от власти Страны Израиля. Поэтому наша картина тех времен не может быть достаточно полной. Вместе с тем таннаическая литература (в отличие от трудов Иосифа Флавия) дает возможность проследить по крайней мере те процессы, которые могли повлиять на развитие и укрепление талмудических традиций Вавилонии.

Похоже, что первые с хронологической точки зрения сведения о центральной фигуре, посетившей Вавилонию, вместе с первым сообщением о мудреце, уже поселившемся в этих местах, содержатся в Мишне Йевамот 16, 7: «Сказал рабби Акива: Когда я прибыл в Негардею с сообщением о високосном годе, встретил там Нехемию из Бейт Дели, и он спросил меня: “Я слышал, что в Стране Израиля не выдают замуж женщину [только] при одном свидетеле (свидетельствующем о смерти ее мужа, что необходимо было для разрешения на новый брак. — *Прим. пер.*) — вопреки мнению рабби Йегуды бен Бава”, — и я подтвердил ему: “Так обстоят дела”. [Тогда] он сказал мне: “Вы знаете, что Страна (Израиля) недоступна из-за войска (римского?), [поэтому] передай им от моего имени, что было принято мной от раббана Гамлиэля Старшего, что можно выдавать замуж женщину при одном свидетеле”. Когда же я, вернувшись, поведал эту историю раббану Гамлиэлю, тот обрадовался и сказал: нашли мы товарища для рабби Йегуды бен Бавы».

Эта *мишна* важна для понимания особенностей развития еврейского учения в Вавилонии по нескольким причинам. Прежде

всего она подтверждает свидетельство Иосифа Флавия о важнейшем значении города Негардеи для евреев Вавилонии (ИД 18, 311–314) уже с первого столетия н. э. Евреи Вавилонии собирали здесь денежные пожертвования на Храм перед отправкой их в Иерусалим, но, кроме того, именно сюда прибывали мудрецы из Страны Израиля с информацией, предназначенной для всей вавилонской диаспоры. Причем передача сообщений, связанных с еврейским календарем, не была нововведением поколения времен Явне, поскольку сохранились предания о посланиях из Страны Израиля, направленных «нашим братьям в вавилонском изгнании» (*ле-аханна бней глута де-Бавель*) еще в эпоху существования Храма — как во времена раббана Гамлиэля Старшего, так и при раббане Шимоне бен Гамлиэле<sup>100</sup>.

Но в Мишне Йевамот содержатся и другие важные сведения. Деятельность рабби Акивы в Негардее породила обширные исследования, поскольку существует галахическая проблема с принятием решения о високосном годе за пределами Страны Израиля<sup>101</sup>. Грец в свое время предположил, с учетом нескольких версий рассматриваемой *мишны*, содержащих формулу *ле-иббур шана* («для решения о високосном годе»), что речь идет лишь об объявлении о високосном годе в Негардее, а не о факте установления високосного года в этом городе<sup>102</sup>. Другие ученые стремились доказать, что здесь отражено стремление еврейского центра в Стране Израиля приобщить евреев диаспоры к решениям, касающимся жизни всего еврейского народа<sup>103</sup>. Отмечалось также, что согласно галахе мудрецы Страны Израиля принимали во внимание климатические условия и особенности времен года в Вавилонии, решая вопрос о високосном годе<sup>104</sup>.

Однако для нашего исследования важен и другой момент, прослеживаемый в рассматриваемой Мишне Йевамот: по прибытию в Негардею рабби Акива встретил там человека по имени Нехемия из Бейт Дели<sup>105</sup>, хранящего традицию раббана Гамлиэля Старшего<sup>106</sup>. Поскольку ученые склонны видеть в прозвище Нехемии намек на некое поселение в Стране Израиля<sup>107</sup>, то, на первый взгляд, складывается определенная схема процесса возникновения

учебного центра в Вавилонии еще в конце периода Второго Храма: ученики иммигрировали в Вавилонию, принеся с собой традиции мудрецов Страны Израиля, и основали там новый центр преподавания. Но картина не совсем ясна, как в вопросе о происхождении Нехемии из Бейт Дели, так и в понимании смысла выражения «было принято мной от раббана Гамлиэля Старшего» (*мекублани ме-раббан Гамлиэль га-Закен*), поскольку такая формулировка не может служить свидетельством того, будто Нехемия был непосредственно знаком с раббаном Гамлиэлем Старшим в Иерусалиме. Тем не менее Мишна Страны Израиля сообщает, что в Вавилонии живут хранители традиций галахи, покинувшие Израиль еще до восстания Бар Кохбы, и эту информацию можно рассматривать как своего рода предвестие возникновения талмудической Вавилонии<sup>108</sup>.

Рассмотрим теперь еще один случай переезда мудреца из Страны Израиля в Вавилонию. Речь идет о Ханании бен ахи (племяннике) рабби Йегошуа, прославившемся со временем как великий знаток Торы. Имя этого мудреца связано в первую очередь с попыткой самостоятельно принять решение о високосном годе за пределами Страны Израиля<sup>109</sup>; по-видимому, это произошло после подавления восстания Бар Кохбы под влиянием таких последствий войны, как гибель многих авторитетных деятелей и ослабление институтов еврейского самоуправления в Стране Израиля. Со временем этот Ханания стал известен — по крайней мере согласно вавилонской *барайте* — как глава вавилонского центра по изучению Торы, который по значимости не уступал подобным центрам Страны Израиля<sup>110</sup>.

Само переселение Ханании из Страны Израиля в Вавилонию нашло отражение в талмудических источниках. В Сифрей Дварим (90, 146) Ханания упоминается в группе таннаев, покинувших пределы страны во время или после восстания Бар Кохбы. В другой легенде даже объясняются причины иммиграции Ханании в Вавилонию еще при жизни рабби Йегошуа<sup>111</sup>. Возможно, этот рассказ тенденциозен и его авторы стремились опочить Хананию<sup>112</sup>, попытавшегося воспротивиться диктату еврейского руководства из Страны Израиля. Не случайно в обеих версиях истории о Ханании очень заметно опасение, что действия

этого мудреца направлены на создание независимого вавилонского центра, регулирующего жизнь местных евреев<sup>113</sup>. И хотя в данном случае Ханания был вынужден в конце концов уступить, его имя не раз фигурирует в качестве первоисточника галахи, которая была принята в Вавилонии, и затем цитировалась аморами в Вавилонском Талмуде. Вероятно, некоторые из этих установлений отражают именно вавилонскую реальность — например, утверждение Ханании, что в изгнании молятся о дожде только на шестидесятый день после начала «периода тишрей» (период тишрей включает в себя три месяца), хотя по мнению таннаев Страны Израиля для такой молитвы больше подходит время с начала месяца мархешван (Таанит 10а). В большинстве случаев Ханания появляется как таннай и рассматривается в качестве важного звена в передаче традиции древней галахи из Страны Израиля (Эрувин ба и еще множество подобных примеров).

Следует выяснить, в каком качестве было принято учение Ханании в Вавилонии, так как очевидно, что некоторые вавилонские амораи принимали свои установления именно на основе его решений. В нескольких местах мы сталкиваемся с тем, что Шмуэль провозглашает «установление согласно Ханании»<sup>114</sup>, а об одном наставлении Ханании («должен человек проверять наличие своей одежды накануне субботы, с наступлением темноты») добавляет рав Йосеф: «Великое установление для субботы» (Шаббат 12а). Возможно поэтому, что хотя Ханания совершенно не упоминается в Мишне<sup>115</sup>, его учение было принято в галахической традиции иешивы в Негардее-Пумбедите. Может быть, в замечании Иерусалимского Талмуда, объясняющем пленение дочерей Шмуэля «грехом Ханании бен ахи рабби Йегошуа, который принял решение о високосном годе за пределами Страны Израиля» (ИТ Ктуббот 2, 26, 3), содержится намек на то, что оба мудреца превышали свои полномочия не только в вопросах календаря. За этим «превышением» стоит не только стремление преодолеть полную зависимость евреев Вавилонии от руководства из Страны Израиля (Хулин 70б; Рош га-Шана 20б), но, возможно, и проявление решающей роли Ханании в переносе галахических традиций из Страны Израиля в Вавилонию. Это был

решающий этап создания автономной общины как в том, что касается руководства, так и в области духовно-галахической деятельности.

## 6. Евреи Вавилонии после восстания Бар Кохбы и проблема «вавилонских таннаев»

Деятельность Ханании, относящаяся к периоду после восстания Бар Кохбы<sup>116</sup>, а также высказывание самого мудреца: «и не оставил я подобного мне мудреца в Стране Израиля (когда ее покинул)» — подтверждают предположение, что его «сепаратизм» явился реакцией на события, связанные с военными действиями в Стране Израиля. Какими бы ни были планы Ханании на отдаленное будущее, нет сомнений, что само восстание и вызванный им демографический кризис могли значительно ослабить гегемонию руководства Страны Израиля во всей диаспоре и особенно в такой крепкой и многочисленной общине, как вавилонская. Не случайно среди еврейских историков постепенно утвердилось мнение, что именно восстание стало поворотным пунктом в отношениях между Вавилонией и Страной Израиля, в том числе и в духовном аспекте. Считается, что поражение Бар Кохбы привело к иммиграции мудрецов в Вавилонию и к возникновению там учебных центров за одно или за два поколения до начала талмудической эпохи<sup>117</sup>.

Массовое бегство евреев в Вавилонию в ходе самого восстания и вследствие религиозных гонений, начавшихся после него (эмиграция мудрецов считается частью этого процесса), принимается как факт, который почти не нуждается в доказательствах<sup>118</sup>. Однако, кроме упомянутого выше предания (Сифрей Дварим 90, 146) об исходе мудрецов из Страны Израиля, нет ни малейшего намека на какое-то бегство во время восстания или в ходе гонений — нет, на самом деле, ни одного источника, свидетельствующего, прямо или косвенно, об эмиграции мудрецов и простых евреев именно в Вавилонию<sup>119</sup>. Малочисленные нееврейские источники говорят в связи с восстанием о бегстве евреев из своей страны, упоминая в качестве мест, где они искали себе убежище, Египет,

Сирию, «Юг» или Малую Азию<sup>120</sup>, однако на Вавилонию в них нет и намека (хотя из Сирии беглецы могли спуститься туда по Евфрату). Разумеется, возможность эмиграции евреев в Вавилонию исключить нельзя. Однако предположение некоторых ученых о переезде виднейших мудрецов (учеников рабби Акивы и рабби Ишмаэля) именно туда было призвано не только объяснить, как они остались в живых, но и, в первую очередь, обосновать теорию создания религиозных школ (*батей мидрашот*) в Вавилонии по крайней мере за одно или за два поколения до прибытия Рава и начала периода Талмуда. Возглавляет этот лагерь исследователей И.А. Галеви, хотя исходя из его концепции совершенно нелегко говорить об этом моменте как о начале систематической религиозной деятельности, связанной с изучением Торы в Вавилонии. Напротив, если мудрецы бежали сюда, то только потому, что искали себе убежище в том месте, которое издавна славится знанием Торы: «И в это время... в те самые дни гонений в Стране Израиля нашли они там пристанище, и распределились по домам Торы, которые были там сохранены и приготовлены для всего этого»<sup>121</sup>.

Следует подробно проанализировать это мнение. Доказательства бегства учеников рабби Акивы в Вавилонию выглядят малоубедительными. Так, например, рассказ о рукоположении (*смиха*) учеников рабби Акивы, совершенном рабби Йегудой бен Бавой (Сангедрин 14а; Авода Зара 8б), оканчивается советом этого мудреца: «Дети мои — бегите!» Галеви комментирует это следующим образом: «Слова рабби Йегуды бен Бавы “Бегите!” означают совет удалиться именно от того места... Несомненно, их станут разыскивать повсюду, куда бы они ни скрылись, ибо им нельзя было оставаться в пределах Римской империи... А поэтому бежали они из всех владений Рима в Вавилонию»<sup>122</sup>. Галеви прекрасно понимал всю слабость подобной аргументации и признавал, что «практически не осталось воспоминаний о тех временах». Однако с опорой на другой источник он пытался доказать, будто ученики рабби Акивы действовали как единое общество (*хавура*) в Нисибине, у рабби Йегуды бен Батира. В ИТ Сангедрин встречается свидетельство рабби Йошая о словах (учения), слышанных им, «когда он пришел к рабби Йегуде бен Батире

в Нисибин»<sup>123</sup>. В параллельных отрывках к этому преданию<sup>124</sup> рабби Йошая сообщает, что принял это учение, «когда пришел к своим товарищам, которые на юге». Галеви утверждает, что оба рассказа относятся к одному эпизоду, и поскольку в другом месте (ВТ Йевамот 62б) говорится о рабби Акиве, навестившем «наших учителей, которые на юге...»<sup>125</sup> рабби Меира, рабби Йегуду и рабби Йосе...», то, по-видимому, рабби Йошая нашел в Нисибине всех учеников рабби Акивы, названных «моими товарищами, которые на юге».

Эта казуистика порождает много вопросов прежде всего в связи с тем простым фактом, что рабби Йошая не принадлежал к кругу учеников рабби Акивы<sup>126</sup> и вряд ли назвал бы их своими товарищами. Напротив, о рабби Йошая, ярком представителе школы рабби Ишмаэля (*де-бей рабби Ишмаэль*)<sup>127</sup>, сообщается, что его место на «юге». Таким образом, весьма вероятно, что рабби Йошая слышал слова (учения) у учеников рабби Ишмаэля, а не у учеников рабби Акивы, и именно в Стране Израиля! Более того: в чем смысл постоянного именованья учеников рабби Акивы «нашими учителями, которые на юге» (*раббатейну ше-ба-даром*)<sup>128</sup> в течение всей их жизни и даже тогда, когда они якобы переехали в Вавилонию или какое-то другое место? Похоже, прав Эпштейн, и перед нами два разных предания о деяниях рабби Йошая, возникшие, по-видимому, из-за вкравшейся ошибки (по его мнению, выражение «мои товарищи, которые на юге» в Вавилонском Талмуде относится к искаженной версии)<sup>129</sup>. Что же касается самих учеников рабби Акивы, то ничего специфически «вавилонского» в их деятельности не обнаруживается<sup>130</sup>. Более того, они играли важнейшую роль в возрождении сообщества мудрецов в Стране Израиля в первые годы после восстания, еще до восстановления институтов патриаршества и связанного с ним еврейского самоуправления (*бейт га-ваад*) в Уше<sup>131</sup>.

Галеви даже развил теорию об учениках рабби Ишмаэля: часть из них бежала в Вавилонию, в город Гоцаль, после подавления восстания Бар Кохбы, но большинство, по мнению этого ученого, были вавилонского происхождения. Отсюда легко прийти к выводу о существовании группы «вавилонских таннаев», которые не только родились, но и действовали в Вавилонии; им

принадлежат произведения доталмудической Вавилонии, явные следы которых прослеживаются и сегодня в талмудической литературе<sup>132</sup>. Несколько учеников рабби Ишмаэля действительно связаны с Вавилонией; речь идет о тех, кто непосредственно учился у него, и чьи имена появляются главным образом в галахических мидрашах, созданных в школе рабби Ишмаэля<sup>133</sup>. Галеви считает, что центральной фигурой в этой группе был рабби Йошай. Он отождествляет этого мудреца с «рабби Йошаем из Гоцаля», упомянутым в «Послании рава Шриры Гаона» (с. 59), и с рабби Йошаем, упомянутым в связи с городом Гоцаль (ВТ Сангедрин 19а; Гиттин 61а). По мнению Галеви, именно Гоцаль «являлся одним из первых мест в Вавилонии, где поселились сыны Израиля с самого начала»<sup>134</sup>. Поскольку постоянным оппонентом рабби Йошая в мидрашах рабби Ишмаэля выступает рабби Йонатан, который тоже учился у рабби Ишмаэля, то Галеви предположил, что он «поселился у рабби Йошая в Гоцале, и именно там рождались их идеи и возникали дискуссии»<sup>135</sup>. К этой группе причисляются также рабби Натан и рабби Ицхак, о пребывании которых в Вавилонии известно уже из истории о Ханании бен ахи рабби Йегошуа, а также рабби Ахи, сын рабби Йошая, чья связь с Вавилонией (хотя и не с Гоцалем) явно прослеживается в нескольких местах Талмуда<sup>136</sup>. Согласно Галеви, все они действовали совместно в Гоцале в период после восстания Бар Кохбы, и решающая роль этого сообщества мудрецов в галахических мидрашах из школы рабби Ишмаэля не оставляет места для сомнения: «Мехилта создана и упорядочена в Вавилонии, в Гоцале, в школе рабби Йошая»<sup>137</sup>.

Однако это утверждение в столь категорической форме совершенно неприемлемо по нескольким причинам. Как отметил Эпштейн, невозможно отождествлять рабби Йошая — *танная* из школы рабби Ишмаэля — с «рабби Йошаем из Гоцаля», жившим после рабби Йегуды га-Наси, согласно сообщению рава Шриры Гаона<sup>138</sup>. Галеви понимал, что рав Шрира Гаон причисляет «рабби Йошаю из Гоцаля» к мудрецам, действовавшим после Рабби (*батар Рабби*). Поэтому он был вынужден доказывать, что рабби Йошай и рабби Йонатан «были значительно моложе рабби Меира, рабби Йегуды, рабби Йосе и рабби Шимона»; и поскольку

рав Шрира упоминает их после Рабби, «ясно, что тогда они достигли весьма почтенного возраста»<sup>139</sup>.

Это объяснение также не вполне корректно: исходя из другого источника можно прийти к выводу, что во времена рабби Мерира рабби Йошай уже не был молод<sup>140</sup>. На самом деле вывод о «вавилонском происхождении» рабби Йошай сделан на основании всего лишь единичного факта — его встречи с рабби Йегудой бен Батирой в Нисибине<sup>141</sup>, а также сведений о его сыне — рабби Ахи. Действительно, деятельность его сына связана с Вавилонией, но она относится ко временам рабби Йегуды га-Наси. Что же касается его друга, рабби Йонатана, то в этом случае «вавилонское происхождение» обосновывается лишь фактом его дискуссий с рабби Йошайей, поэтому прав был Бахер в своем утверждении, что «не обнаружено никаких сведений о его иешиве за пределами Палестины»<sup>142</sup>. Так же обстоит дело и с рабби Ицхаком. Кроме его упоминания в рассказе о Ханании — которое, впрочем, связано с прибытием делегации от имени еврейского патриарха (*наси*) из Страны Израиля! — нет ни одного доказательства его «вавилонского происхождения». Более того, о рабби Ицхаке известно, что он передавал учение от имени рабби Элизера бен Гиркана (Тосефта, Трумот 1, 1; 2, 5) и общался с учениками рабби Акивы<sup>143</sup>.

Похоже, что из всех учеников рабби Ишмаэля только один рабби Натан действительно был вавилонским мудрецом<sup>144</sup>. Может быть, благодаря именно этой личности и галахическим традициям, приписываемым ему, мы можем обнаружить некоторые намеки на существование доталмудической вавилонской галахи. Однако невозможно однозначно утверждать, будто эти вавилонские предания связаны с галахическими мидрашами из школы рабби Ишмаэля; факт недолгого пребывания некоторых его учеников в Вавилонии нельзя рассматривать как свидетельство их вавилонского происхождения и тем более как доказательство того, что именно вавилонская действительность была социокультурным фоном десятков их высказываний, встречающихся в таких мидрашах, как Мехилта<sup>145</sup>.

«Мехилта де-рабби Ишмаэль» в настоящем ее виде воспринималась вавилонскими мудрецами как «Мехилта из Страны Израиля». Как отметил Эпштейн<sup>146</sup>, это связано с тем, что ее,

по-видимому, нельзя было найти в вавилонской религиозной школе. Концентрация поучений от имени рабби Йошай, рабби Йонатана и их друзей в отдельных частях Мехилты несколько не ослабляет убедительности выводов исследователей о характере редактирования этого мидраша: «“Разделы” Мехилты — *барайты* — совершенно независимы друг от друга, и вся их принадлежность (к мидрашу) определяется лишь тем фактом, что они собраны вместе в одной книге»<sup>147</sup>. «Здесь видна работа не “редактора”, а “собирателя”, соединившего независимые *барайты* в одной книге»<sup>148</sup>. Однако мы занимаемся не особенностями мидрашей, сохранившихся со времен таннаев, или идентификацией цитируемых в них мудрецов, а их содержанием. Мы пытаемся ответить на вопрос, в какой степени жизнь вавилонской общины и ее учение отразились в этих произведениях. Мы еще не доказали факт такого «отражения», но, возможно, что в конце периода Мишны и в талмудическую эпоху еврейские мудрецы уже знали о существовании подобных преданий. По крайней мере некоторые из традиций, считающихся «вавилонскими», связаны с личностью рабби Натана.

## 7. Учение рабби Натана, вавилонская Мишна и вавилонская галаха

Как уже было сказано, рабби Натан действовал в поколении Уша под руководством раббана Шимона бен Гамлиэля. С одной стороны, в эпизоде с Хананией он появляется в составе делегации, уполномоченной патриархом, с другой, существует предание (Горайот 13б) об участии рабби Натана в попытке отстранить этого патриарха<sup>149</sup>. Попытка не удалась, однако возможно, что в том же предании скрыт намек на высокое положение рабби Натана как сына экзиларха в Вавилонии, стране его рождения<sup>150</sup>. Согласно рассказу, это стало главной причиной вхождения рабби Натана в еврейскую иерархию в Стране Израиля. Даже если мы усомнимся в некоторых деталях этой истории, найдя в них более поздние по времени вавилонские приметы<sup>151</sup>, невозможно



отрицать вавилонское происхождение рабби Натана<sup>152</sup> и упоминание его имени — вместе с Рабби — в связи с «окончанием Мишны» (Бава Меция 96а). Эта параллель между рабби Натаном и Рабби воспринималась, кроме всего прочего, как намек на то, что оба мудреца были последними учителями Мишны, созданной в двух великих общинах Израиля, т. е. «как Рабби оказался последним “таннаем” в Стране Израиля, так и рабби Натан считается последним “таннаем” среди вавилонян»<sup>153</sup>. Возможно, что это сравнение повлияло на мнение рава Шриры Гаона, высказанное в его послании. Излагая свою теорию, согласно которой в Вавилонии изучались *мишны* еще до времен Рабби, он в частности говорит: «Во времена Рабби и после него эти вавилонские *мишны* назывались в Стране Израиля “Мишной рабби Натана”»<sup>154</sup>.

Само собой разумеется, что не все традиции, которым учил рабби Натан, имеют вавилонское происхождение, поскольку нередко он передает дискуссии между школами Шаммая и Гиллеля или же наставления таннаев из поколения Явне<sup>155</sup>. Однако некоторые фрагменты показывают, что по крайней мере во времена амораев было распространено мнение, что отдельные мишны основаны именно на вавилонских традициях или что во всяком случае они передавались этим мудрецом на вавилонском диалекте арамейского. Так, например: «Рабби Натан сказал: продающий корабль продал челнок (*буцит* — плоскодонная лодка); Симмах (таннай 6-го поколения) сказал: продающий корабль продал шлюпку (*дугит* — рыбацья лодка), Рабба сказал: рабби Натан был вавилонянином<sup>156</sup>, и поэтому назвал ее (лодку) *буцит*, — как говорит народ»<sup>157</sup>. Подобные фрагменты, конечно, нельзя рассматривать как доказательство существования «вавилонских» галахических традиций, как нельзя основывать подобное предположение лишь на том факте, что Гиллель учил «на вавилонском диалекте» (*билион бавлиш*).

Языковое различие лежит в основе другого спора между Мишной и словами рабби Натана, однако вновь трудно доказать, что в данном случае этот мудрец действительно представляет независимую вавилонскую традицию. В Мишне Гиттин 6, 5 сказано: «Говорящий: “напишите *гет* (свидетельство о разводе) и дайте моей жене”... тогда они напишут и дадут; если же освободили

ее (*пигруга*)<sup>158</sup> — [как будто] ничего и не говорил». Далее Талмуд добавляет: «Барайта<sup>159</sup>: рабби Натан сказал: если отпустили ее (*пигруга*), то слова его действительны, если же освободили ее (*патруга*)<sup>160</sup>, то (как будто) ничего и не говорил. Сказал Рабба: рабби Натан, поскольку он вавилонянин (*де-бавлаа*, в рукописи В — *бавлаа*) уточнил (и принял во внимание различие) между *пигруга* и *патруга* (так в рукописи М, 6, 130; 6, 140); наш же таннай был из Страны Израиля — и он не уточнил»<sup>161</sup>.

Ученые испытали определенные затруднения, объясняя уточнение, сделанное рабби Натаном, а также комментируя слова аморая Раббы<sup>162</sup>. Возможно, в Стране Израиля вообще не употребляли выражения *патар* в качестве формального обозначения развода<sup>163</sup>; в двух местах рассматриваемой *мишны* встречается слово *патар* в связи с разводом, но оно используется не как юридический термин, а означает просто «освобождение» и «удаление».

Глагол *патар* для обозначения развода в литературных источниках из Палестины встречается только в арамейских текстах, например, в версии *гета* (разводного письма) в Мишне Гиттин 9, 3 («И это дается тебе от меня (в качестве) документа о разводе (*сефер критут*) и письма об оставлении (*игерет швукин*) и свидетельства о разводе (*гет питурин*)»). Интересно отметить, что и на сей раз в важнейших рукописях Мишны отсутствует выражение *гет питурин* (употребляемое мудрецами Талмуда)<sup>164</sup>. Само собой разумеется, что в *мишне* из Вавилонского Талмуда дано именно это выражение *гет питурин*, как, например, в цитате из *мишны* трактата Гиттин, приведенной в ВТ Недарим 5б<sup>165</sup>. Вместе с тем в Вавилонском Талмуде глагол *патар* встречается в разных версиях из Гиттин, которые там используются (например, Гиттин 95б: «Постановил Рабба в Гиттин, каким образом имярек сын имярека отпустил и изгнал свою жену имярек»<sup>166</sup>). Из различных версий еврейских заклинаний на арамейском языке, написанных на глиняной посуде из Ниппура, также вытекает, что на востоке употребляли выражение *патар*<sup>167</sup>. Более того, как отметил Й.Н. Эпштейн<sup>168</sup>, именно Онкелос (переводчик Библии на арамейский), который находился под сильным влиянием Вавилонии, перевел во Второзаконии 24:1 *сефер критут* как *сефер*

п и т у р и н, в то время как в переводе Йонатана из Палестины приводится вариант Мишны: *сефер терухин*.

Таким образом, можно предположить, что в Мишне из Страны Израиля совсем не употребляется глагол *патар* в связи с разводом, тогда как вавилонянин рабби Натан использовал этот глагол, как было принято у него на родине. Поэтому он воспринял изречение *мишны* так, будто речь шла всего лишь о недопустимости употребления слова *патар* в глагольной форме *пизль* — оно и вправду полностью отсутствует в источниках на еврейском языке<sup>169</sup>, — а глагол в основной форме *каль* — *питруга*, по его мнению, имел юридическую силу. Это различие между двумя традициями словоупотребления было известно Раббе, и поэтому он не преминул отметить, что *таннай* из Страны Израиля не обратил внимание на разные формы глагола *патар*, а отверг их оптом, в то время как вавилонянин рабби Натан предпочитал использовать именно этот глагол, привычный для повседневной жизни Вавилонии.

Однако по-прежнему неясно, можно ли отсюда заключить, что перед нами древняя *мишна* или другое галахическое установление из Вавилонии, противопоставляемое *мишне* из Страны Израиля, а потому и называемое «*мишной* рабби Натана». Быть может, это лишь свидетельство тех трудностей, которые возникли при переносе Мишны из Страны Израиля в Вавилонию и ее столкновении с иными реалиями, в данном случае — языковыми. Если это так, то перед нами пример того, как мудрецы из Вавилонии пытались согласовать традицию Страны Израиля с вавилонской действительностью.

При чтении других фрагментов, не связанных с языковыми различиями между Палестиной и Вавилонией, на первый взгляд тоже кажется, что авторы Талмуда воспринимают наставления рабби Натана как плод независимой галахической традиции, существовавшей в Вавилонии. Однако дополнительная проверка подобного вывода позволяет его опровергнуть. Так, мы находим в Талмуде:

«Учили наши наставники: шесть раз трубят в рог накануне субботы, в первый раз — для того, чтобы народ прекратил свою

работу в поле, во второй — для горожан и торговцев, в третий — чтобы зажгли светильник (в честь субботы) — таково поучение рабби Натана; рабби Йегуда га-Наси говорил: в третий — чтобы сняли *тфилин*, и задерживаются для того, чтобы поджарить маленькую рыбку или положить на (горячую) печь лепешку хлеба, и трубят непрерывно (*ткиа*), а затем прерывисто (*тпруа*), а потом снова трубят непрерывно (*ткиа*), и начинают праздновать субботу. Сказал раббан Шимон бен Гамлиэль: Что нам делать с вавилонянами, которые сначала трубят непрерывно (*ткиа*), а потом прерывисто (*тпруа*) и сразу после этого начинают праздновать субботу?» (Шаббат 35б).

Й.Н. Эпштейн приводит этот отрывок (вместе с двумя рассмотренными нами ранее) среди прочих примеров того, что рабби Натан «принес с собой из Вавилонии предания и *мишны*»<sup>170</sup>. Однако при внимательном прочтении этого талмудического фрагмента оказывается, что намек раббана Шимона бен Гамлиэля на особый обычай вавилонян относится не к наставлению рабби Натана, а к сказанному в «Танна де-бей Шмуэль»<sup>171</sup> (см. продолжение рассказа). Напротив, слова рабби Натана, что надо снимать *тфилин* прежде, чем зажгут светильник, точно соответствуют тому, что сказал рабби Элизер своему сыну в отрывке из Сангедрина 68а («Почему оставляют более строгие нарушения закона, наказуемые побиванием камнями, и занимаются (легкими) нарушениями субботы?»), как отметил рав Нисим Гаон, комментируя этот фрагмент<sup>172</sup>.

Таким образом и из последнего примера следует, что нельзя доказать принадлежность преданий, приведенных в Талмуде от имени рабби Натана, к независимой галахической традиции, связанной с существованием особой вавилонской Мишны, которую он же якобы и принес из Вавилонии. Вместе с тем трудно опровергнуть возможность существования подобной традиции, и не случайно в преданиях амораев из Страны Израиля было распространено убеждение, что «установления вавилонян» сохранялись еще в конце периода таннаев. Например, автор мидраша из Страны Израиля повествует, что когда рабби Хия обидел Рабби и

был отлучен от патриарха из-за своей любви к насмешкам, то в течение тридцати дней отлучения он учил Рава «правилам Торы» и «установлениям вавилонян»<sup>173</sup>. Однако, как нельзя утверждать, что «Мишна рабби Хии» относится именно к вавилонской галахической традиции, так невозможно прийти и к окончательному выводу по поводу происхождения «Мишны рабби Натана». Даже если подобная галахическая традиция и сформировалась еще до конца мишнаитского периода, похоже, что с началом эпохи Талмуда Мишна из Страны Израиля стала наиболее авторитетным источником и для мудрецов Вавилонии. Более того, проникнув в Вавилонию, эта Мишна практически полностью подавила всякую другую традицию<sup>174</sup>. Нарисованная нами картина может измениться только в том случае, если удастся доказать, что палестинская Мишна, принесенная в Вавилонию, вступила в противоречие с местной традицией<sup>175</sup> и это вынудило первых амораев при толковании этой Мишны прибегать к натяжкам. Обозначенная проблема до сих пор ожидает разрешения, так что на данном этапе мы удовлетворимся лишь определением степени активности знатоков Торы в Вавилонии в преддверии эпохи Талмуда. Как уже было показано, в период после разрушения Храма и восстания Бар Кохбы мудрецы посетили Вавилонию и заложили там определенный фундамент для преподавания Торы. Однако картина еврейской жизни в Вавилонии в начале периода Второго Храма до сих пор неясна; то же можно сказать и о конце периода Мишны. За исключением некоторых деталей, наши представления об этих эпохах весьма далеки от реальности, и причиной тому — не тенденциозность современных исследователей, как утверждал И.А. Галеви, а нехватка достоверных источников информации.

## Глава третья Жизнь евреев в талмудической Вавилонии: еврейское самоуправление и структура общины

### 1. Введение

В известном труде И. Бера «Основы и начальные этапы организации еврейской общины в средние века»<sup>1</sup> этот блистательный ученый стремился описать структуру локальной общины, существовавшей у евреев еще «в первые поколения периода Второго Храма» в Стране Израиля. По его мнению, отнюдь не пребывание в диаспоре привело к поискам новых форм общинной жизни, более соответствующих специфическому религиозному и социальному укладу еврейского общества. Основы средневековой еврейской общины укоренены в действительности Страны Израиля эпохи Второго Храма и периода Мишны. В свете сказанного Бером, нет ничего удивительного в том, что «городская конституция», предложенная Иосифом Флавием (ИД 4, 199, 214 и далее), описывается как основанная на Законе Моисея. При этом некоторые положения, приведенные Иосифом Флавием, не имеют никакой опоры в Священном Писании, и, конечно же, отражают образ жизни локальной еврейской организации конца периода Второго Храма. В то же время весь еврейский народ, согласно Флавию, воспринял «городские формы организации» в качестве главного условия для создания необходимой социальной и культурной базы<sup>2</sup>. Это факт, по мнению Бера, отражен и в галахической традиции, превратившейся в средние века в конституционную

основу общинного устава<sup>3</sup>. Бер видит прямую связь между бытом евреев Страны Израиля и общепринятыми нормами еврейских общин в эллинистической диаспоре, например в Александрии<sup>4</sup>. Он не отрицает, что наряду с внутренними, собственно еврейскими особенностями, в еврейском обществе существовала тенденция к городской самоорганизации по типу римско-эллинистического полиса, которая повлияла и на евреев Палестины, и на западную диаспору. По мнению Бера, преемственность образа жизни еврейской общины сохраняется с конца древних времен до Средневековья с его общинами в странах Северной Африки и в различных европейских регионах.

Внимательный читатель Бера, безусловно, заметит, что и в прямых высказываниях, и в подтексте своей книги этот ученый сознательно преуменьшает значение талмудической Вавилонии в рассматриваемом процессе. Более того, Бер не верит в существование автономных локальных общинных организаций даже в постталмудической еврейской Вавилонии<sup>5</sup>. В отличие от «общинной» терминологии, часто встречающейся в посланиях из Страны Израиля, которые обнаружены и в Каирской генизе, и в произведениях евреев из западной диаспоры, вавилонская литература эпохи гаонов в основном говорит об общегосударственном руководстве — как в лице экзиларха (*рейш глута*), так и в лице глав иешив<sup>6</sup>. Похоже, что Бер был прав и в том, что он подчеркивал непрерывную преемственность локальных общинных форм в Стране Израиля и в западной диаспоре с римско-эллинистической эпохи вплоть до средних веков, и в том, что он избегал в своих рассуждениях упоминать о Вавилонии. Далее в нашем труде будет показано, насколько отличались социальные структуры, определявшие жизнь евреев в талмудической Вавилонии, от образа жизни их современников в Палестине<sup>7</sup>. Разумеется, потребности отдельных личностей и общества в целом совпадали в обеих странах. В качестве примера достаточно указать на начальное образование, социальную помощь, порядок богослужения и т. д. Однако структуры, созданные для удовлетворения этих потребностей, были в Вавилонии совершенно иными; в значительной степени они отражают особенности вавилонской общины в рассматриваемый период<sup>8</sup>.

## 2. Еврейское самоуправление: возникновение института экзилархов

Выше неоднократно указывалось на недостаток дошедших до нас достоверных сведений о еврейской общине доталмудической Вавилонии. Вопрос о возникновении института экзилархов является ярким примером тому, поскольку сохранившиеся сообщения об этом центральном органе еврейского самоуправления в Вавилонии весьма скудны. Вместе с тем исследователи данной темы выявляют более поздние попытки подчеркнуть древнее происхождение этого института и даже возвести его основание к потомкам царского рода Давида, изгнанным в свое время в Вавилон<sup>9</sup>. Литературные источники, имеющиеся в нашем распоряжении, позволяют учитывать следующие основные условия, необходимые для рассмотрения вопроса о происхождении и степени древности экзилархата:

1) Вавилонские экзилархи не упоминаются ни в одном литературном, эпиграфическом или документальном источнике времен Второго Храма, в том числе и в произведениях Иосифа Флавия. Однако молчание Иосифа в данном случае не имеет никакого значения<sup>10</sup>, поскольку, как мы уже показали, его знания о еврействе Вавилонии были минимальны. Даже два его сравнительно больших рассказа — о государстве двух братьев, Асинея и Анилея, и о принятии иудаизма царями Адиабены — относятся в первом случае лишь к отдельной группе на периферии еврейского общества, а во втором — только к небольшому числу евреев, чья деятельность не была связана с еврейскими общинами.

2) Впервые вавилонские экзилархи прямо упоминаются только во времена рабби Йегуды га-Наси — как в талмудическом фрагменте из Страны Израиля<sup>11</sup>, так и в соответствующем предании из Вавилонии<sup>12</sup>. Следует отметить, что в обоих случаях статус экзиларха сравнивается со статусом еврейского патриарха в Стране Израиля — как с точки зрения их власти в своих общинах, так и в том, что касается их родословных, возводимых к династии царей из дома Давида. В палестинском предании называется даже имя вавилонского экзиларха — Гуна, — однако это упоминание связано

с его кончиной и перенесением останков для погребения в Страну Израиля<sup>13</sup>.

3) В эпоху гаонов в Вавилонии было распространено мнение, что экзилархат существовал там уже в период Второго Храма. Однако следует отличать предания, говорящие о существовании подобного института вообще, как в послании рава Шриры Гаона («и были у них главы изгнания из дома Давида... и до смерти Рабби повиновались в Вавилонии им, а не руководству иешив») <sup>14</sup>, т. е. сам рав Шрира ничего не слышал о существовании руководителей иешив в Вавилонии до смерти Рабби), от попыток привести списки имен экзилархов, начиная с последних царей Иудейского царства, изгнанных в Вавилон в конце периода Первого Храма, как это стремился сделать автор «Седер олам зута» <sup>15</sup>. Цунц показал, что его список не является подлинным <sup>16</sup>, но сам по себе этот факт не может служить опровержением или подтверждением достоверности всех сведений о древности института экзилархов. Следует все же выяснить, опирается ли такой осторожный писатель, как рав Шрира Гаон, говоря о древности рода вавилонских руководителей диаспоры, на прямые свидетельства — письменные или устные, — ведь ему ничего не известно об именах экзилархов, живших в доталмудическую эпоху, а также об их деятельности. Сведения о существовании этого института могли попасть к нему и другим путем — рав Шрира Гаон сам был потомком экзилархов <sup>17</sup>. Кроме того, подобный властный институт со временем неизбежно обрастает народными преданиями, стремящимися подчеркнуть его древность. Можно создать новые органы управления, но возродить династию Давида невозможно. Иными словами, даже без письменных свидетельств и подробной родословной само предание о существовании в Вавилонии еврейского руководства из числа потомков царя Давида могло оказаться достаточным основанием для всеобщей убежденности в реальности этого сообщения <sup>18</sup>. Но на самом деле нет никакого сходства между отношением Вавилонского Талмуда к древним экзилархам со времен периода Второго Храма и отношением жителей Страны Израиля к институту патриаршества.

4) Возможно, что в изречениях мудрецов Талмуда скрыты намеки на экзилархов, действовавших за одно поколение до рабби Йегуды га-Наси. Отец рабби Натана носил особый пояс (*камар*) <sup>19</sup>, и рав Шрира Гаон понял это как знак власти вавилонского экзиларха <sup>20</sup>. Следует, однако, отметить, что когда рав Шрира обсуждает этот рассказ, ни в одной из версий его послания не говорится прямо об отце рабби Натана как об экзилархе <sup>21</sup>. Возможно, что намеки на рабов экзиларха встречаются в обеих версиях другого предания, рассказывающего о вавилонянах, «приближенных к царской власти» <sup>22</sup>, которые отобрали деньги или имущество у двух мудрецов из Страны Израиля, попавших в Вавилонию в самом конце периода таннаев <sup>23</sup>. Однако трудно полагаться на эти эпизодические сообщения. Так же обстоит дело и с мидрашем Эйха Рабба (3, 15), повествующем об экзилархе, приглашенном на трапезу к рабби Йегуде бен Батире в Нисибин. На основании этого факта М. Бер сделал вывод, что институт экзилархата в Вавилонии существовал уже сразу после восстания Бар Кохбы, но и самому Беру известно, что в данном случае формулировка — *рейш глута* (экзиларх) — сомнительна, и у *ришоним* встречается в том же тексте иное выражение, а именно: *рейш кништа* («начальник синагоги») <sup>24</sup>. Утверждение, будто «Ахия» или «Нехунион», упомянутый в рассказе о Ханании бен ахи рабби Йегошуа, — это вавилонский экзиларх, якобы предпринявший попытку избавиться от власти еврейского руководства из Страны Израиля <sup>25</sup>, является лишь бездоказательным предположением. На самом деле мы не располагаем ни одним достоверным свидетельством существования института вавилонского экзилархата до конца периода Мишны и времен рабби Йегуды га-Наси <sup>26</sup>. Однако, как мы уже говорили в первой части настоящего труда, политический строй Парфянского царства вполне подходил для создания подобной модели этнического самоуправления <sup>27</sup>. Почтительное отношение к экзиларху со стороны Рабби — если допустить, что оно соответствует мнению большинства его современников — свидетельствует об определенном признании института экзилархов уже в конце II в. н. э. Видимо, не будет большой ошибкой считать, что этот институт власти возник по крайней мере за

одно или два поколения до падения парфянской династии Аршакидов. Что же касается более древних времен, то мы не располагаем достаточной информацией для каких-либо положительных или же отрицательных выводов о существовании вавилонских экзилархов.

### 3. Еврейское самоуправление: отношения между экзилархом и патриархом

Сравнение вавилонского экзилархата и патриаршества в Стране Израиля выявляет как сходство, так и различие между ними<sup>28</sup>. На явное сходство между этими двумя институтами еврейского самоуправления указывали уже мудрецы Талмуда<sup>29</sup>. Что же касается различий, по-видимому, они свидетельствуют не только о разных формах руководства, развивавшихся в несходных социальных условиях<sup>30</sup>, но и о совершенно различных типах общинной организации как в общегосударственном, так и в локальном масштабе.

Несомненно, в обеих странах народ видел в своем главном руководителе — еврейском патриархе (*наси*) или экзилархе — как бы князя (*сар*) в Израиле<sup>31</sup>, представляющего народ перед властями. В Стране Израиля семейство патриарха пользовалось определенными привилегиями (в том числе разрешением изучать греческий<sup>32</sup>), «поскольку им приходится общаться с царскими властями»<sup>33</sup>. О патриархах (по крайней мере со времен Рабби) в нескольких источниках говорится, что они «имеют доступ к царским властям» (*олин ле-малхут*)<sup>34</sup>.

Так же обстоит дело, по-видимому, и с экзилархами, хотя до нас дошло значительно меньше сведений о них, нежели о патриархах из Страны Израиля<sup>35</sup>. В Талмуде сохранились лишь два рассказа о сасанидском царе Йездигерде I (399–420 гг. н. э.), и в обоих перед царем появляется экзиларх, в первом случае — один<sup>36</sup>, а в другом — в сопровождении одного из мудрецов<sup>37</sup>. В этой связи снова стоит упомянуть предание, сохранившееся в пехлевийской хронике, о дочери экзиларха (Шушандухт), вышедшей замуж за

Йездигерда I (см. гл. 1, разд. 4 [3]). Хотя трудно проверить достоверность этого рассказа, он все же может являться свидетельством родственных связей между царским двором и семьей экзиларха, существующих по крайней мере в воображении самого рассказчика. Другое предание (Авода Зара 76б) повествует о мар Йегуде<sup>38</sup> и Батей бар Туви, сидевших пред лицом царя Шапура. Как показал Бер, в данном случае речь также идет об экзилархе, находившемся в царском дворце вместе с каким-то евреем, не принадлежавшим к обществу мудрецов<sup>39</sup>. В другой своей работе я уже указывал на серьезную разницу между этими рассказами о совершенно немотивированном посещении экзилархами персидских царей и преданиями, связывающими с ними еврейских мудрецов<sup>40</sup>. В преданиях инициатива всегда исходила от царя Персии, искавшего встречи с мудрецами (или от матери царя, как в случае с Ипррой Хормизд). Бер исследовал роль, которую играли в большой общине из Персии духовные лидеры, прославившиеся среди людей как «самые мудрые» (*де-хохмиту тува* — так обращался к ним римский император, согласно Брахот 56а), или же как получающие все, что ни попросят у Творца (Таанит 24б). Утверждение, что именно мудрецы выступали в роли заступников за еврейский народ перед лицом царской власти, является необоснованным<sup>41</sup>. Все же Талмуд отводил эту функцию как раз экзилархам.

Несомненно, близкие отношения еврейских патриархов и экзилархов с правителями каждой из двух стран позволяли им создавать институты исполнительной власти, способные контролировать выполнение их постановлений в подчиненных им общинах. Отец церкви Ориген свидетельствует не только о приведении в исполнение смертных приговоров, вынесенных еврейскими патриархами в Палестине с ведома римского императора<sup>42</sup>, но и о том, что в распоряжении патриархов — по крайней мере с III в. н. э. — находилось нечто вроде личного гарнизона<sup>43</sup>, действовавшего, без всяких сомнений, с позволения римлян. С его помощью патриарх мог подавить сопротивление любых видных деятелей еврейского общества, пытавшихся оспорить статус патриаршества вообще или осудить поведение конкретного патриарха<sup>44</sup>.

Так же обстояло дело и с вавилонским экзилархом. Ему подчинялись или нередко действовали от его имени рабы либо чиновники («из дома главы изгнания» — *де-бей рейш глута*), которые при определенных обстоятельствах жестоко расправлялись даже с некоторыми мудрецами. Рава Амрама Хасида положили на снег (Гиттин 16б), Элизера Зейра схватили на рынке в Негардее и заключили в тюрьму (Бава Кама 59а-б), а в другом месте намекается даже на то, что из-за этих людей погиб рав Зевида<sup>45</sup>. Следует, разумеется, учитывать, что раввинистическая литература удерживала память о жестокости политических лидеров в обеих рассматриваемых странах в тех случаях, когда сами мудрецы, как уже было сказано, становились жертвой приговоров, вынесенных либо экзилархом, либо патриархом. Но можно предположить, что эта сила действовала и на пользу всей еврейской общине: ведь трудно себе представить, чтобы жизнь общины могла мирно протекать по общепринятым законам, если бы они подкреплялись только сознанием религиозного и этического долга. Несколько галахических фрагментов в Вавилонском Талмуде действительно намекают на то, что учреждения мудрецов (такие, как иешивы) могли служить и местом судебных разбирательств (*батей дин* — «дома суда») (подробнее см. далее, гл. 6, разд. 5 [3]); при дворе экзиларха также действовал суд, полномочный наказывать преступивших закон<sup>46</sup>. Предпочтительность рава Нахмана как судьи была признана, между прочим, благодаря тому, что он был близок к «воротам экзиларха, где заседали судьи»<sup>47</sup>. Вызову на суд к экзиларху должны были подчиняться даже самые влиятельные мудрецы — такие, как рав Йегуда, глава иешивы в Пумбедите<sup>48</sup>.

Общественный авторитет экзиларха проявлялся, по-видимому, в том, что он мог защитить судей, совершивших ошибку. Поэтому Рав и Шмуэль пришли к следующему общему мнению: если кто-то собирается заседать в суде и при этом хочет избавиться от обязательной уплаты компенсации в случае судебной ошибки, он должен обратиться за разрешением к экзиларху (*лишколь решута ми-бей рейш глута*). Этим решением начинается большой галахический фрагмент Вавилонского Талмуда<sup>49</sup>, обсуждающий

судейские полномочия, а затем рассматривающий вопрос о степени правомочности судей, признанных патриархом в Стране Израиля и экзилархом в Вавилонии; конец этого фрагмента свидетельствует о конфликте между двумя общинами по поводу сравнительного статуса их руководителей. Поскольку в период гаонов весь этот текст воспринимался именно в контексте данного спора, нет ничего удивительного в том, что он широко использовался в полемической литературе как вавилонских, так и палестинских гаонов<sup>50</sup>. По той же причине указанный текст часто изменялся в угоду одной из спорящих сторон, так что в своем нынешнем виде он полон внутренних противоречий и темных мест<sup>51</sup>. Несмотря на это, он весьма важен уже тем, что в нем не упоминается участие экзилархов в самом назначении судей, то есть отсутствует описание вавилонского варианта рукоположения (*смиха*) = назначения (*минуи*), принятого в Стране Израиля. Если в Палестине в конце периода Мишны только еврейский патриарх имел исключительное право назначать судей (*хазру ве-халку кавод ле-байт ээ* — «изменили прежний обычай [более простых отношений между мудрецом и его учеником] и отнесли с уважением к дому [патриарха, доверив ему исключительное право в области рукоположения]»<sup>52</sup>, и патриархи использовали эти полномочия даже для наказания неугодных им мудрецов, не воздававших им должного почтения<sup>53</sup>, то в Вавилонии дело обстояло совсем иначе. Более того, начиная с III в. н. э. постепенно усиливается критика патриархов, назначавших недостойных судей<sup>54</sup>. В Вавилонии же (по крайней мере в талмудическую эпоху) разделение полномочий между экзилархами, выделявшимися большой властью, и мудрецами в большинстве случаев строго соблюдалось. Поддержка и защита судей в Вавилонии принципиально отличается от назначения на судебную должность приближенных к патриарху лиц в Стране Израиля. В случае с экзилархами речь идет только об утверждении и развитии жизненно важных для существования евреев в Вавилонии общественных институтов.

Видимо, здесь обнаруживается специфика Вавилонии и ее отличие от действительности, описываемой источниками из Страны Израиля. Само собой разумеется, что еврейский патриарх

тоже нуждался в системе общинных учреждений. Как выяснилось, он не только наделял полномочиями мудрецов, но и посылал своих представителей для контроля над еврейским образованием в местных общинах — «следить за исправной деятельностью преподавателей Библии (*софрим* — на языке мудрецов Талмуда) и Устного учения (*машнэ*)»<sup>55</sup>. Иногда же к патриарху обращались сами общины с просьбой назначить им религиозных руководителей на различные должности (судьи, проповедника и учителя)<sup>56</sup>. Но в Стране Израиля важную роль играла сама местная община, в которой действовали разные должностные лица, необходимые для поддержания общественной, экономической и религиозной жизни. Эти функции не всегда выполнялись наместниками патриарха или мудрецами, ключевые должности могли занимать и малоизвестные люди, избираемые из горожан.

«В городе действуют старейшины (*парнасим*), руководители и чиновники — как избираемые всей общиной, так и назначаемые патриархом или мудрецами. Со временем приобретают все большее распространение греческие названия соответствующих должностей: *архонты*, *булеветы* и т. д., что свидетельствует об организации городской структуры по образцу греческих городов»<sup>57</sup>.

Возможно, здесь проявилось влияние эллинистического полиса, хорошо знакомого евреям Страны Израиля и римско-эллинистической диаспоры. В свою очередь, в Вавилонии следует отметить отсутствие местных еврейских общинных традиций во многих областях жизни. По-видимому, этот феномен был связан с историческими истоками еврейской общины и с характером общественной жизни во всей Персии в целом. Во всяком случае, деятельность должностных лиц внутри местной общины не находилась в ее ведении, а зависела от руководства вавилонской диаспоры или же непосредственно от мудрецов — как правило, глав иешив или их приближенных. Поскольку сейчас речь идет об экзилархах, то вначале мы рассмотрим причастность этих лидеров общегосударственного масштаба к экономической жизни евреев Вавилонии, то есть к сфере деятельности, предоставленной на эллинистическом Западе местному городскому руководству как среди евреев, так и среди прочих народов.

Об экзилархах в обоих Талмудах рассказывается, что они обычно назначали *агораномов*, т. е. смотрителей рынков. Точные обязанности последних определялись по-разному в разных местах и в разные периоды времени как в еврейских общинах, так и в римско-эллинистическом мире<sup>58</sup>. В обоих Талмудах подчеркивается в основном полемика между экзилархами, относившими к этой должности контроль над ценами и проверку мер и весов, и мудрецами — такими, как Рав и Шмуэль, ограничивавшими ее функции только проверкой мер<sup>59</sup>. Для нашего рассмотрения важен сам факт назначений от имени экзилархов, так как в римскую эпоху и на западе, и в Палестине эти должности находились в сфере полномочий местной городской общины<sup>60</sup>.

Вмешательство экзиларха в местную экономическую жизнь проявлялось и в его способности «захватить рынок» (*литнос га-шук*) ради мудрецов, т. е. в его власти было позволить некоторым мудрецам продать свой товар раньше остальных торговцев<sup>61</sup>. Особенно поучителен один эпизод (Бава Батра 22а), раскрывающий без прямого умысла близкие связи и общность интересов между экзилархом и Раббой, возглавлявшим группу мудрецов в Махузе. Согласно Вавилонскому Талмуду, у обоих были полномочия «захватить рынок» для рава Дими, вследствие чего ущемлялись права других торговцев на рынке. Здесь перед нами пример отсутствия у местной общины суверенного статуса перед лицом как экзиларха, так и главы иешивы (для нашего исследования не имеет никакого значения, добровольно ли отказывались евреи из местной общины от своей независимости или нет, так как наша цель — охарактеризовать институты местной власти в Вавилонии).

Ограничение полномочий экзиларха в экономической жизни евреев Вавилонии связано не с автономными устремлениями местной общины. Такие ограничения возникают только тогда, когда его деятельность сталкивается с интересами более мощного института централизованного управления — такого, как система налогообложения всей Персидской империи. В экзилархе пытались увидеть представителя этнической группы перед лицом властей в фискальных делах, изобразив еврейского князя



посредником, уполномоченным царской властью собирать с евреев налоги; однако ни в еврейских, ни в персидских, ни в каких-либо других источниках не найдено тому никаких доказательств<sup>63</sup>. Как будет показано далее, практика взимания налогов с подданных Сасанидского царства по местам их расселения на самом деле существовала, и иногда в этой работе принимали участие члены еврейской общины, действовавшие в рамках того или иного бюрократического органа<sup>64</sup>. Но не сохранилось никаких свидетельств, что экзиларх играл какую-либо роль в царской системе сбора налогов, как не встречаются и сообщения о налогообложении отдельных этнических групп в Сасанидском царстве<sup>65</sup>. Высокое положение экзиларха внутри еврейского общества, безусловно, повлияло на трактовку его образа мудрецами Талмуда, поставившими его в один ряд с другими представителями персидской иерархии<sup>66</sup>. Но фактически — по крайней мере согласно имеющимся в нашем распоряжении источникам — его полномочия распространялись исключительно на внутреннюю жизнь еврейской общины; кроме того, он иногда выступал перед властями в качестве представителя еврейства Вавилонии.

#### 4. Местная община и деятельность мудрецов: институты социальной помощи и образования

Социально-экономическая структура еврейской общины в Вавилонии проявится еще больше, если сравнить сведения о местном чиновничьем аппарате в Стране Израиля с данными Вавилонского Талмуда. Следует помнить, что первые галахические источники, посвященные многим аспектам общественной и экономической жизни, были принесены в Вавилонию из Страны Израиля времен таннаев, и поэтому любой фрагмент Вавилонского Талмуда, в котором заметно изменение или отсутствие каких-либо характерных для Страны Израиля моментов, может свидетельствовать об иных реалиях, с которыми столкнулись вавилонские мудрецы. Ярким примером тому является обсуждение в Вавилонском Талмуде всех рассказов, встречающихся как в *мишне*, так и

в *барайте*, подчеркивающих чувство причастности и ответственности горожан, а также преданий, сохраняющих перечень чиновников и местных институтов власти. В большинстве этих фрагментов из Вавилонского Талмуда почти не встречается описания соответствующей действительности Вавилонии. Иногда такие пассажи полностью основываются на высказываниях мудрецов Страны Израиля<sup>67</sup>, и Вавилонский Талмуд либо приписывает анонимные в оригинале должности (такие, как *габбай цдака* — «сборщик пожертвований») известным мудрецам (Бава Батра 8б), либо переводит дискуссию с повседневных проблем на теоретические вопросы. Иногда в Вавилонском Талмуде отсутствует обсуждение главных *барайт*, посвященных устройству общины в Стране Израиля, — подобно *барайте* о десяти общинных институтах, необходимых для того, чтобы мудрец мог поселиться в данном месте<sup>68</sup>. Таким образом, если местная община в Стране Израиля доступна для исследования и проверки того, может ли она, согласно определенным критериям, стать центром талмудической деятельности, то вавилонская община изначально представляется управляемой мудрецом — даже в тех сферах деятельности, которые касаются всех ее членов.

Различие между функциями локальной общины в Вавилонии и в Стране Израиля особенно заметно во всем, что относится к организации социальной помощи, т. е. к институту местных пожертвований, его чиновникам и образу деятельности. В раввинистической литературе из Страны Израиля подробно описана система сбора и распределения пожертвований (*гвия ве-халука*) среди бедняков города<sup>69</sup> (и эти правила были хорошо известны мудрецам из Вавилонии, когда они определяли порядок взимания и раздачи пожертвований). Существовал фонд социальной помощи и благотворительное общественное питание (*тамхуй*); средства собирались и распределялись в заранее установленные сроки. Сборщики пожертвований, отвечавшие за правильность взимания и раздачи средств, назначались не только из среды мудрецов. Из закона, запрещающего им *лифрош зэ ми-зэ* («отделяться один от другого во время сбора»), т. е. оставаться наедине с общественными деньгами. — *Прим. пер.*)»<sup>70</sup>, вытекает, что на эту должность

назначались и обычные члены общины — в том числе и те, которые могли попасть под подозрение своих товарищей. Известная *барайта* (Псахим 49б), перечисляющая обладателей хорошего положения в обществе и почетных должностей, достойных того, чтобы породниться с ними, на самом деле подчеркивает разницу между прославленными мудрецами, начальниками синагог и сборщиками пожертвований, а традиция порой тоже напирала на различие между именитым мудрецом в Стране Израиля и каким-нибудь анонимным сборщиком пожертвований<sup>71</sup>.

Иначе обстоит дело в Вавилонии. Здесь постоянно акцентируется роль определенного мудреца (в большинстве случаев — главы иешивы), занимающегося сбором и распределением пожертвований. Рав Гуна рассказывает о себе жителям другого города: «Мои и ваши нищие находятся на моем попечении»<sup>72</sup>. Подобное заявление встречается и у рава Аши: «Всякий приходящий (чтобы пожертвовать) делает это с моего ведома, и кому пожелаю, тому и даю»<sup>73</sup>. Равина принимает пожертвования от жителей Махузы, и этот случай обсуждается в *барайте*, посвященной сборщикам (Бава Кама 119а). Мар Уква распределяет пожертвования среди бедняков своего квартала (Ктуббот 67б), кошель для пожертвования попадает к раву Йосефу в Пумбедите (Раши: «Он был сборщиком пожертвований»; Бава Кама 93а), кошель оказываются и у Рава (Бава Батра 8а). О таких мудрецах, как Рабба (Бава Батра 8б=Ктуббот 49б) и Рава (Бава Батра 8а), известно, что они вносили пожертвования с богатых членов общины, и даже с сирот, и выясняется вдобавок, что бедняки приходят к Раббе для получения *халуки* (Ктуббот 67б).

«Городская» деятельность евреев Страны Израиля не была обусловлена римско-эллинистическим влиянием — по крайней мере в том, что касалось сбора пожертвований и социальной помощи. Управленческий аппарат греческого города не считал, что централизованное взимание налогов для помощи нищим входит в его функции. Несмотря на множество разговоров о «филантропии» в эллинистический период, уже отмечалось, что в рамках эллинистического полиса «практически не слышно о существовании организованной помощи богачей для

бедняков»<sup>74</sup>. Хотя существовали каналы, по которым нищие могли получать разовые пожертвования, подарки и пособия прочих видов, жертвователю в классическом мире ожидал вознаграждения за свою милость в виде тех или иных почестей<sup>75</sup>. Поэтому институт социальной помощи и поддержки слабейших в еврейских общинах — как в Стране Израиля, так и в Вавилонии — в свое время носил уникальный характер, и не случайно римский император Юлиан отмечал, что среди евреев нет нищих, вынужденных обивать пороги<sup>76</sup>. Но различия между этими двумя общинами в организации помощи беднякам, по-видимому, свидетельствуют о разных формах общинного устройства<sup>77</sup>, и, быть может, о разном статусе еврейского мудреца внутри общины<sup>78</sup>.

Так же обстоит дело с общественной поддержкой системы образования. Следует признать, что этапы возникновения еврейской системы всеобщего образования совершенно неясны<sup>79</sup>. Очевидно, в течение периода Мишны и Талмуда в обеих странах произошли большие изменения в этой области. Похоже, однако, что именно в Стране Израиля аппарат городского самоуправления видел в обеспечении платы «преподавателям Библии и учителям Мишны» (ИТ Пеа 8, 21, 1) долг каждого и своего рода городской налог. Рабби Шимон бар Йохай говорил (по-видимому, после подавления восстания Бар Кохбы): «Если ты видел селения в Стране Израиля, стертые с лица земли, знай, что они не содержали учителей письменного и устного Учения (*софрим ве-машним*) как должно» (ИТ Хагига 1, 76, 3). Таким образом, становится понятной обязанность «холостяка, пребывающего в городе и вносящего плату учителям (*сахар софрим ве-машним*)»<sup>80</sup>. Более того, горожане в качестве организованного института могли даже уволить учителя, как это случилось с рабби Шимоном *сафра де-Тарбенат* (преподаватель Библии в одном из городов Страны Израиля) из-за того, что он не согласился принять к сведению замечания, сделанные ему родителями учеников (ИТ Меггила 4, 75, 2).

Вавилонский Талмуд, напротив, часто невольно свидетельствует о невмешательстве городской общины в эту важную для

нее область, подчеркивая непосредственный контакт детского учителя (*макрей дар декей*) с родителями каждого ребенка в отдельности. Аморай Рав встречает учителя, чья молитва особенно помогает при ниспослании дождя, и выясняет, что заслуга последнего в том, что он обучает «детей бедняков, как детей богатей, и ничего не требует с того, кто не в состоянии оплатить учебу»<sup>81</sup>. Похоже, что, согласно Вавилонскому Талмуду, «обучение детей Торе» не является общественным долгом и постоянно действующим институтом, но зависит от личного желания самих родителей, и поэтому «если уменьшил (плату учителю) — уменьшают ему (плату на Небесах), а если прибавил — прибавляют ему» (Бей-ца 156-16а).

Из всех амораев Вавилонии только Рабба свидетельствует о широком участии общины в организации местного преподавания<sup>82</sup>. Возможно, что общинные институты в Махузе находились под влиянием соседней Селевкии, где большая еврейская община обосновалась уже за несколько сот лет до того. Но Вавилонский Талмуд, рассматривая проблемы, возникающие между соседями, рассказывает об одном жильце общего двора, пожелавшим стать детским учителем (Бава Батра 21а), и обсуждает право остальных жильцов воспрепятствовать назначению. В данном случае эта работа не носит характера общинно-городской деятельности, особенно если сравнить вавилонского учителя с его коллегами из Страны Израиля, преподававшими не в общем дворе, а прямо в синагоге<sup>83</sup>, что было бы невозможно без разрешения всех жителей города. Следует отметить, что именно реальность, описываемая в Вавилонском Талмуде, являлась нормой для всего древнего мира, включая греко-римский. С классической греческой эпохи и до времен республиканского и императорского Рима забота об обучении детей возлагалась именно на родителей: они должны были сами нанимать и оплачивать подходящих наставников<sup>84</sup>. Зато в Стране Израиля еврейская общинная организация стала базой для развития более упорядоченной местной системы образования<sup>85</sup>. И когда в деятельность этой системы вмешивались для ее поддержки представители патриарха,

центральная власть обращалась к самим поселениям Страны Израиля (*кир'ата де-Исразль*) (ИТ Хагига 1, 76, 3 и параллельные места).

## 5. Синагога в Вавилонии: ее роль и образ в общественном сознании

Структура и особенности еврейской общины в Вавилонии по сравнению с ее аналогом в Стране Израиля в наибольшей мере проясняются при сопоставлении статуса синагоги в обеих общинах<sup>86</sup>. Разумеется, тут следует принять во внимание различия в характере источников, которыми мы располагаем: сведения о синагоге в Стране Израиля можно почерпнуть не только из Талмуда, но и из апокрифов, римских юридических документов, даже христианской литературы, не говоря уж об обильных археологических материалах, полученных в Израиле, особенно за последнее время<sup>87</sup>. Что же касается вавилонских синагог, то почти все данные о них известны из самого Вавилонского Талмуда<sup>88</sup>. Тем не менее, разница между ролью синагоги в общественной жизни евреев Вавилонии и Страны Израиля очевидна, и невозможно отрицать ряд выводов, следующих из этого сличения.

Согласно общепринятому мнению, синагога в Стране Израиля была не только местом для молитвы: в ней «читали... изучали... толковали... и оплакивали [умерших]»<sup>89</sup>, т. е. она выполняла функции широкого народного собрания и использовалась в первую очередь для обучения на разных уровнях и в разнообразных формах. О собраниях, проходивших главным образом по субботам<sup>90</sup>, свидетельствовали и Иосиф Флавий<sup>91</sup>, и Филон Александрийский<sup>92</sup>. Более того, известная надпись Теодота, сына Ватина, из Иерусалима I в. н. э., подробно перечисляет разные цели, которым служило здание, расположенное неподалеку от Храмовой горы: чтение Торы, изучение заповедей, постоялый двор, комнаты и водоемы для паломников с чужбины<sup>93</sup>. К этим функциям добавляются и другие: иногда, как уже было показано, синагога

была местом городской общедоступной школы, а из источников Страны Израиля следует, что здесь осуществлялся сбор разнообразных пожертвований<sup>94</sup>. Кроме того, исследователи указывают на источники, повествующие о заседаниях суда в синагогах, об объявлениях насчет утерянных вещей, о принятии клятв, о наказании палками и, возможно, об освобождении рабов<sup>95</sup>. Следует также отметить, что после разрушения Второго Храма молитва стала главной формой богослужения и заняла центральное место среди всех синагогальных функций. Поэтому Барон мог подытожить с большой долей справедливости: «Синагога сконцентрировала в себе еврейскую общественную жизнь и стала тем самым высшей формой еврейского самоуправления»<sup>96</sup>.

Нам остается выяснить, как обстоит дело со статусом синагоги в жизни местных общин Вавилонии в талмудический период. Любой ответ на этот вопрос сталкивается с изначальной проблемой: нет никакой возможности отнести критически к сведениям из Талмуда или восполнить их при помощи каких-либо добавочных внешних свидетельств — как литературных, так и археологических. И поскольку главным источником наших знаний является Талмуд, то кроме текстуальной критики, необходимой при использовании раввинистической литературы, нам требуется тщательно разделять его фрагменты на два вида. Хотя Мишна и другие предания из Страны Израиля, относящиеся к синагогам, рассматривались, комментировались и дополнялись вавилонскими аморами, многие отрывки такого рода представляют собой теоретическое обсуждение галахических вопросов, не затрагивающее реальность еврейской Вавилонии. Поэтому приходится различать «академическую» дискуссию, лишенную всякой связи с конкретной действительностью, и живые сцены и рассказы из жизни вавилонских мудрецов и синагог<sup>97</sup>. Результаты такого исследования оказываются весьма поучительными.

В Вавилонском Талмуде сохранилось небольшое количество эпизодов, связанных с синагогой, и практически единственным общим для них мотивом является представление о синагоге как о месте молитвы (включая чтение Торы). Ниже приводятся несколько ярких примеров:

1) «Сказал раз Ицхак раву Нахману: Почему господин мой не пришел в синагогу на молитву? (Рав Нахман) ответил ему: Я не мог»<sup>98</sup>.

2) «История о синагоге “Шаф Вевтив” в Негардее, в которой была статуя. Входили туда Рав и Шмуэль и Леви и молились, не опасаясь подозрений [в идолопоклонстве]»<sup>99</sup>.

3) «Сказал рав Хисда: Да не разрушает человек синагогу до тех пор, пока не построит другую. Одни говорят: из-за преступления (т. е. чтобы не случилось нарушения закона и он не был осужден, так что не сможет построить новую синагогу), а другие: из-за молитвы (ибо не будет возможности молиться до тех пор, пока не построят другую синагогу); есть ли разница между ними? — Есть, [если] существует другая синагога», т. е. Талмуд видит опасность того, что в отсутствие синагоги люди прекратят молиться<sup>100</sup>.

4) «Сказал Аббайе<sup>101</sup>: Сначала я учился дома, а молился в синагоге. Поскольку я услышал, что говорит Давид: “Господи, возлюбил я обитель дома Твоего” (Пс. 26:8; в СП Пс. 25:8), то учусь [теперь] в синагоге»<sup>102</sup>. А в параллельном фрагменте: «Поскольку я услышал, что [говорит] рабби Хия бар Ами от имени Уллы: с того дня, как был разрушен Храм, нет у Святого, Благословен Он, иного места [для откровения], как только четыре *аммы* (*далет аммот* = 4х68 см — минимальное расстояние при разных галахических обсуждениях мудрецов. — *Прим. пер.*), [которые обсуждают] галаха, я стал молиться там же, где ранее только учился»<sup>103</sup>.

Эти параллельные фрагменты представляют для нас интерес по нескольким причинам. Если синагога в Стране Израиля первоначально являлась местом для учебы в разных ее формах и молитва проникла в нее только впоследствии, то в Вавилонии наблюдается обратный процесс: перед нами прежде всего место молитвы, куда постепенно проникают и другие формы деятельности, включая учебу<sup>104</sup>. Эта реальность отражена и в предании о двух мудрецах — Равине и раве Ада бар Маттане, которые стояли возле синагоги и задавали Раву вопросы по галахе<sup>105</sup>. «Начался проливной дождь (Раши: “потоки вод, прорывающиеся с силой”), и [тогда они] вошли в синагогу и сказали: мы вошли в синагогу не по причине дождя, а потому, что учеба требует трезвого разума,

но сегодня дует северный ветер»<sup>106</sup>. Перед упомянутой группой мудрецов, очевидно, стоял вопрос, можно ли войти в синагогу, чтобы укрыться от дождя. Но нельзя не отметить и тот факт, что мудрецам надо было найти оправдание для посещения синагоги ради изучения Торы!

Более того: место, уделяемое в Вавилонском Талмуде вопросу о молитве в синагоге, заставляет обратить внимание на отсутствие в нем свидетельств о роли синагоги как центра общественной жизни евреев и сердца всей общины. Так, например, во многих источниках упоминается «начальник синагоги» (*архисинагог*) в Стране Израиля и в римско-эллинистической диаспоре<sup>107</sup>. Некоторые полагают, что речь в данном случае идет о руководстве самой синагоги, иные же считают, что можно говорить об определенном совмещении двух руководящих должностей — синагогальной и общинной. Во всяком случае в кодексе Феодосия<sup>108</sup> прослеживается отождествление *архисинагога* с главой местной общины. В Вавилонии мы не встречаем никаких следов подобного отождествления, и Вавилонский Талмуд практически не дает сведений о начальниках синагог<sup>109</sup>.

Как правило, источники Страны Израиля более подробно, нежели Вавилонский Талмуд, описывают реальную жизнь синагоги даже в тех случаях, когда рассматриваемая тема не имеет никакого отношения к этому институту. Например, сохранились две параллельные версии поступка Ханании бен ахи рабби Йегошуа, попытавшегося объявить високосный год за пределами Страны Израиля, и ответной реакции еврейского руководства на это дерзкое решение<sup>110</sup>. Этот рассказ Вавилонский и Иерусалимский Талмуды включают в совершенно разные контексты. В Вавилонском варианте два посланника из Страны Израиля вступают в диспут с Хананией во время учебы, если угодно, в иешиве: «Сказали ему: мы пришли изучать Тору... то, что он [Ханания] начал объявлять нечистым, они признали чистым, то, что он запрещал, они разрешали». И тогда разразился конфликт, доходящий до страшной угрозы: «Если [Ханания] послушается (в рукописи М: если отменит свое решение), — будет прощен, если же нет — будет отлучен». Угроза отлучения в Вавилонском Талмуде — это изгнание из *бейт мидраша*<sup>111</sup>.

В Иерусалимском Талмуде, напротив, посланники патриарха действуют совсем в других обстоятельствах: «Встал рабби Ицхак и начал читать в Торе: “Вот праздники Ханании бен ахи рабби Йегошуа” (намеренно искаженный парафраз на Левит 23:4. — *Прим. пер.*)... встал рабби Натан и добавил (=прочитал соответствующий отрывок из Пророков, читаемый во время синагогальной литургии после Торы): “Ибо из Вавилонии выйдет закон и слово Господне от реки Пакуд...”» (намек на Исаяю 2:3 и Михея 4:2). В данном случае этот общественный диспут, согласно картине, нарисованной рассказчиком, происходит в синагоге во время традиционной молитвы и чтения Торы. Возможно, это различие в двух рассказах об одном и том же событии отражает разницу в статусе общинных институтов в Стране Израиля и в Вавилонии.

Другой эпизод также может помочь прояснить специфическую роль синагоги в жизни еврейских общин Вавилонии. Кашер, исследуя синагоги в Египте, отметил, что они находились «в центре ежедневной общинной жизни. Поэтому нет ничего удивительного в том, что во время погромов синагоги становились первой и главной целью для разрушительных действий ненавистников Израиля»<sup>112</sup>. Излишне напоминать, что так же обстояло дело и в Стране Израиля начиная с конца периода Второго Храма<sup>113</sup> и, главным образом, в эпоху христианского Рима<sup>114</sup>. В Вавилонии все выглядело иначе, и сравнение между этими общинами весьма поучительно. Практически одновременно, незадолго до середины I в. н. э., две крупнейшие еврейские диаспоры были потрясены ужасными событиями. В Египте это произошло при Гае Калигуле<sup>115</sup>, а в Вавилонии — вскоре после истории с двумя братьями-разбойниками, Асинеем и Анилеем, когда в Селевкии было вырезано пятьдесят тысяч евреев<sup>116</sup>. Если при описании погромов в Египте особо подчеркивалось разрушение синагог<sup>117</sup>, то в пространном повествовании о деятельности двух братьев в Вавилонии и ее последствиях нет и намек на то, что евреи собирались в синагогах во время гонений. Напротив, Иосиф Флавий пишет, что евреи Вавилонии полагаются на свои города-крепости, Негардею и Нисибин, оттуда выходят и туда возвращаются (ИД 18, 379), а о синагоге «некому и вспомнить» (*ман дехар шмей* — араб.).

Так же обстоит дело и в конце рассматриваемой нами эпохи, т. е. в V и VI вв. Как уже было показано в первой главе, разд. 4 (В), в конце талмудического периода в Сасанидской державе активизировались зороастрийские фанатики, воспользовавшиеся неустойчивым политическим положением, смутами и беспорядками в стране, и на евреев Вавилонии обрушились религиозные гонения. Но если в Стране Израиля и во всей Римской империи синагога — наряду с институтом еврейского патриаршества — была главным объектом как римского законодательства, так и ярости погромщиков<sup>118</sup>, то упоминания о разрушении синагог в Вавилонии во времена гонений практически отсутствуют. Рав Шрира Гаон только в одном месте своего послания упоминает, что синагоги в Вавилонии были закрыты<sup>119</sup>. В его изложении перечисляются в основном убийства мудрецов и экзилархов, разрушение еврейских религиозных учебных заведений (*батей мидрашот*), принятие запретительных декретов против основ еврейской религии (таких, как соблюдение субботы) и преступления против еврейского народа — в том числе насильственная передача еврейских детей зороастрийским магам<sup>120</sup>.

Таким образом синагога отождествляется с общиной в Стране Израиля в значительно большей мере, нежели в Вавилонии, что отражается даже в формальных юридических актах. В источниках из Страны Израиля синагога предстает как общественное достояние, поэтому давший обет не пользоваться тем, что принадлежит ближнему, не может пользоваться и «тем, что принадлежит тому городу», «а что же принадлежит тому городу? — площадь, баня, синагога, кафедра (*хазана*) и книги» (Мишна, Недарим 5, 5). Хотя в Стране Израиля существовали и частные синагоги<sup>121</sup>, однако в большинстве случаев расходы по их возведению возлагались на всю общину<sup>122</sup>. В Вавилонском Талмуде, напротив, встречаются целые фрагменты, повествующие о мудрецах и иных людях, разрушающих и строящих синагоги. Мареймар и мар Зутра отстроили заново летнюю синагогу зимой и зимнюю — летом (Бава Батра 36). Рав Аши увидел трещины на здании синагоги в Мата Мехасье, разрушил его, перенес туда свою кровать и не выносил ее, «пока не провели водосточные трубы»

(*ад де-маткин лей шфихей*, — т. е. пока не отстроили всю синагогу заново). Рами бар Абба построил синагогу и хотел разрушить другую, чтобы использовать кирпичи и столбы (Мегила 26б). Описывается также случай, когда нееврей жертвует «на синагогу рава Йегуды» (Арахин 6б).

Что скрывается за различием в статусе синагоги в Вавилонии и в Стране Израиля? Вероятно, здесь сказалась специфика развития вавилонской общины, расходящаяся с тем, что нам известно о Стране Израиля и о евреях, рассеянных по всей Римской империи. Значительную часть функций, связанных в Стране Израиля с синагогой, в Вавилонии взял на себя экзилархат, а со временем и иешивы. Судопроизводство, которое будет специально рассмотрено далее (гл. 6, разд. 5, В), осуществлялось в Вавилонии через иешивы или при дворе экзиларха, но вне всякой связи с синагогой. Другие формальные функции, например, приведение в исполнение определенных судебных решений, несомненно, имели прямое отношение к окружению экзиларха и реализовывались его посланниками и чиновниками, как было показано выше. У нас практически нет сведений о ранних этапах развития еврейской общины в Вавилонии, однако и в эпоху ее наивысшего расцвета, начинающуюся с III в., синагога не занимает в ней центрального места.

Впрочем, если наши выводы верны, то вавилонские предания, повествующие о древности некоторых синагог, нуждаются в пояснениях. Само это явление рассмотрено Опенгеймером<sup>123</sup>, и здесь мы коснемся только одного аспекта, непосредственно связанного с нашей темой. Прежде всего следует подчеркнуть, что предания о древнейших вавилонских синагогах — таких, как «Шаф Веятив» в Негардее или синагога в Гоцале (Мегила 29а), или легенда о синагоге Даниила (Эрувин 21а) — не упоминают о какой бы то ни было общественной роли синагог. Эти произведения в первую очередь отражают самосознание евреев Вавилонии, стремившихся подчеркнуть преимущество своей общины по отношению к израильскому обществу времен Первого Храма. Камни Храма и его прах перенесли в Вавилонию, что должно было послужить внушительным аргументом в борьбе общин Вавилонии

и Страны Израиля за статус старейшей еврейской общины<sup>124</sup>. Похоже, что главный акцент в этих преданиях поставлен не столько на чистоте родословия евреев Вавилонии, сколько на утверждении о непрерывности существования вавилонского экзилархата с конца периода Первого Храма, а также на том, что экзилархи являются потомками иудейского царя Иехонии. На этом основании евреи Вавилонии сочли их главными авторитетами в общественных вопросах, связанными с Храмом и Царством древней Страны Израиля. Таким образом, становится понятным и повторяющееся несколько раз отождествление синагоги с Храмом, встречающееся именно в Вавилонском Талмуде: «Я буду для них неким святилищем» (Иез. 11:16) — это синагоги и религиозные школы (*батей мидрашот*) (Меггила 29а); «Во всяком месте, куда переселили [Израиль], там и Шехина (“Божественное Присутствие”) — вместе с ними... переселили в Вавилон — и Шехина вместе с ними. Но где же эта Шехина пребывает в Вавилонии? — сказал Аббайе. — В синагоге из Гоцала и в синагоге “Шаф Вейтив” в Негардее» (там же). Отсюда и любопытные ассоциации в Вавилонском Талмуде: законы, связанные с синагогами, часто сравниваются с законами Храма. Большой галахический фрагмент в Бава Батра 3б посвящен вопросу, который уже упоминался выше: можно ли разрушить старую синагогу прежде, чем построят взамен новую? Отрицательный ответ тут же влечет за собой новый вопрос: а как же тогда Бава бен Бута посоветовал Ироду разрушить Храм прежде, чем построят другой?

Приведем другой пример, касающийся связи, которую видели вавилонские евреи между синагогами и Храмом: только в одном месте упоминается тот факт, что персы (Сасаниды) разрушают синагоги (Йома 10а). Контекст этого талмудического фрагмента весьма интересен, так как данное упоминание встречается в рамках урока вавилонских мудрецов, посвященного тому, что произойдет в будущем: победит ли в конце концов Персия Рим, или наоборот? Ответ строится по методике *каль ве-хомер* (от простого к сложному): «Если Первый Храм построили сыны Шема (Сима), а разрушили его халдеи (вавилоняне) — и [поэтому]

вавилоняне были побеждены персами, то Второй Храм построили [сами] персы и разрушили его римляне — тем более побеждены будут римляне персами, разве нет?!» И сказал Рав: «Нет, в будущем Персию победит Рим! Спросили его рав Кагана и рав Аси: Разве строители (Храма) могут быть побеждены его разрушителями?! Ответил им: Да, ибо так предопределено Царем (Богом)! Но некоторые говорят, что ответил им [иначе]: Они (персы) тоже разрушают синагоги»<sup>125</sup>. Здесь синагога вновь предстаёт не центром общественной жизни и общинным домом, но как нечто подобное Храму, разрушенному римлянами.

Когда мудрецу из Страны Израиля задали вопрос, откуда известно, что Святой, Благословен Он, пребывает в синагоге, то последовал ответ: «Ибо сказано: Бог предстал в общине Божьей» (Пс. 82:1 [СП Пс. 81]; Брахот 6а). В то же время Аббайе рассказывает, что сначала он молился в синагоге, а учился дома, но затем перенес свои ученые занятия в синагогу — потому что, как говорит Давид, «Господи, возлюбил я обитель дома Твоего» (Пс. 26:8 [СП 25:8])<sup>126</sup>. Возможно, здесь перед нами два разных подхода к синагоге, отражающих различные функции этого института. Евреи Вавилонии как бы перенесли Шехину в синагогу после разрушения Первого Храма и, по их мнению, теперь синагога стала местом богослужения, община же действует посредством развитой системы других институтов<sup>127</sup>. С другой стороны, в Стране Израиля синагога сама является общинным учреждением, местом для собрания (*кништа*), домом общины и центром ее деятельности. И если Шехина тоже находится там, то только потому, что «Бог предстал в общине Божьей».

## 6. Связь отдельной личности со страной и местной общиной

До сих пор мы мало занимались вопросом о роли локальной общины и ее отражением в изречениях амораев Вавилонии. Было бы неверно утверждать, что структура местного еврейского самоуправления в Вавилонии радикально отличалась от ситуации

в Стране Израиля. Евреи Вавилонии хорошо сознавали свою причастность конкретной общине, и это осознание влияло как на их отношения с государством, так и на их местное самоопределение. Проявления локального патриотизма у вавилонских евреев свидетельствуют не только о важности для каждого человека его местожительства как подтверждения его происхождения, но и о его укорененности и глубокой связи с данной территорией. Патриотические склонности также указывают, по нашему мнению, на чувство самоуважения у евреев Вавилонии во всех районах их расселения.

### 1) Евреи как горожане с административной точки зрения

Несколько галахических фрагментов в Вавилонском Талмуде говорят о «закрепленности» человека за своим городом, выражавшейся в государственной системе взимания подушного налога (*карга*)<sup>128</sup>. Трудно доказать, что этот налог возлагался на каждое поселение в зависимости от результатов переписи, устанавливавшей количество местных жителей<sup>129</sup>; не найдено и однозначного подтверждения тому, что налог взимался через какие-либо общинные институты или посланцев экзиларха<sup>130</sup>. Однако можно предположить, что сбор налогов требовал какой-то административной регистрации, для чего каждый подданный должен был, видимо, числиться жителем определенного города. Подобная система (хотя не вполне ясно, как она выглядела на практике) отражена и в галахической традиции: местный житель превращался в гражданина своего города (*бар мата*), избавляясь таким образом от излишней конкуренции с теми, кто не обладает этим статусом. В Вавилонском Талмуде рассматривается следующее установление: «Человек строит лавку возле лавки соседа и баню возле бани соседа, и первый владелец ничем не может возразить на это, поскольку строящий может ему сказать: ты построил на своем участке, а я на своем». К этому мудрец из Вавилонии IV в. рав Гуна барей (сын) де-рав Йегошуа добавляет возражение: «Мне ясно, что местный житель может помешать строиться жителю другого места, но если последний принадлежит

к числу налогоплательщиков (*шях ле-карга*), то тогда его трудно остановить»<sup>131</sup>. Иными словами, человек, приписанный к тому месту, где он платит подушный налог, удостоивается прав местного жителя — прав, которые обсуждались мудрецами Вавилонии в свете галахи из Страны Израиля, распространившей приведенное мнение р. Гуны на этапы превращения человека в гражданина своего города и на систему прав и обязанностей, связанных с этим статусом<sup>132</sup>. Если в Вавилонии сбор налогов осуществлялся в зависимости от причисления человека к определенному городу, то в Вавилонском Талмуде, кажется, встречаются зато и упоминания о бегстве из своего города (*анахоресис*) — явление, известное нам из практики Римской империи<sup>133</sup>. Так можно понять слова отца рабби Зейры, предупредившего местных жителей накануне прибытия «начальника Зарчья» (*рейи Нагара* — царский областеначальник) в их город, вследствие чего «они все спрятались» (Сангедрин 25б-26а). Если прав Гудблат, то донос на Рава бар Нахмани («среди евреев есть человек, который помог двенадцати тысячам людей из Израиля... уклониться от царского налога») <sup>134</sup>, ставший причиной его смерти, связан с тем, что эти евреи исчезли из своих поселений во время сбора налогов, т. е. и здесь наблюдается нечто похожее на массовое бегство<sup>135</sup>.

Более того, в другом галахическом фрагменте из Вавилонского Талмуда фискальная регистрация по месту жительства используется для выяснения родословной. Когда Улла хотел успокоить рава Гамнуу, стеснявшегося своего происхождения из города Гарпанья, — то он спросил его: «Куда ты посылаешь свой подушный налог?» Ответил ему рав Гамнуна: «В Пум Нагара». Сказал ему [Улла]: «Так ты из Пум Нагара!» (т. е. из более престижного места)<sup>136</sup>.

### 2) Местный патриотизм в среде евреев Вавилонии: его причины и проявления

Последнее предание, упомянутое в предыдущем параграфе, важно для нашего исследования в связи с еще одним аспектом проявления местного патриотизма у евреев Вавилонии: речь идет



об их общем самосознании. Они считали себя обладателями особо чистой родословной по сравнению с другими общинами Израиля. Вместе с тем и в самой Вавилонии возникло внутреннее расслоение, и вавилонские евреи стали различать среди своих соплеменников лиц более или менее благородных. Проводилось также иерархическое различие между поселениями, с учетом образа жизни местной общины. В этой связи необходимо исследовать всю совокупность обстоятельств, повлиявших на развитие у вавилонских евреев чувства собственного достоинства и превосходства над другими евреями — чувства, возникшего при особо выгодных политических условиях во времена парфян и в известной мере сохранявшегося в сасанидский период.

Евреи Вавилонии прекрасно понимали, что они находятся у колыбели древней библейской культуры. Две реки из четырех, выходящих из Эдема, Тигр и Евфрат, орошали их землю (Бытие 2:14). Более того, видимо, в те времена было принято отождествлять библейские топонимы из Книги Бытия с городами Вавилонии или Персии. Комментируя стих из Бытия 10:11: «Из сей земли вышел Ашшур и построил Ниневию, Реховот-ир и Калах», рав Йосеф говорил: «Ашшур — это Силек (Селевкия)», и далее: «Это и есть та самая [современная] Ниневия, а Реховот-ир — это [на] Евфрате в Месене, а Калах — это [на] Евфрате в Бурсифе» (Йома 10а)<sup>137</sup>. Подобным же образом отождествляли города из Бытия 10:10 — «Эрех, Аккад и Халне» — с современными им Эдесой, Нисибингом и Ктесифоном<sup>138</sup>. Даже когда Библия совершенно определенно указывает на местожительство гигантов — Ахимая, Сесая и Фалмая — в Хевроне (Числа 13:23), мудрецы Вавилонии указывали на три острова на реке Евфрат, созданных гигантами: «Ахимай воздвиг Анат, Сесай воздвиг Алош, а Фалмай воздвиг Талбош»<sup>139</sup>.

Когда в сознании местных жителей укоренилось представление о библейской древности Вавилонии, мудрецы перешли к славным временам Адама (прародителя всего человечества). Рав Кагана<sup>140</sup> знал, где находятся пальмы, посаженные еще во времена Адама (Брахот 31а; Сота 46б), и Вавилония упоминается вместе со Страной Израиля как один из главных элементов, участвовавших в сотворении первого человека

(Сангедрин 38а-б; «его тело из праха вавилонского, а голова — из Страны Израиля». — *Прим. пер.*).

Подчеркивалась также особая роль Вавилонии в еврейской истории, заключающаяся в том, что Вавилония была родиной всех колен Израиля. На вопрос, почему сыны Израиля были переселены именно в Вавилон, мудрецы давали следующий ответ: «Потому что семья Авраама происходит оттуда; *Притча*: на что это похоже? — На жену, повредившую [репутацию] своего мужа. — Куда он отсылает ее? В дом ее отца!»<sup>141</sup>. Авраам был вавилонянином, и, более того, мудрецы знали место, где он был заключен во времена Нимрода: «Сказал рав Ханан бар Равва от имени Рава: Десять лет содержался в заключении наш отец Авраам, три года в Куте и семь лет в Кардо, а рав Дими учил наоборот»<sup>142</sup>.

Так раввинистические круги идентифицировали географические реалии, связанные с историей еврейского народа со времен Авраама и до Даниила; они даже видели в этом основание для галахического требования: «Если [еврей] видит дворец Навуходоносора, то должен произнести: Благословен Тот, кто разрушил обиталище нечестивого Навуходоносора! А если видит раскаленную печь (в которую были брошены три отрока — Седрах, Мисах и Авденаго; см.: Даниил 3:21. — *Прим. пер.*) и львиный ров (там же 6:16), то должен произнести: Благословен Тот, кто сотворил чудеса для отцов наших на этом месте» (Брахот 57б). В первой главе (разд. 1) уже отмечалось, что у Иосифа Флавия встречается предание о крепости в Экбатанах Мидийских, построенной пророком Даниилом: она сохранилась «до сего дня» и даже находилась под началом еврейского священника (ИД 10: 363-364). В пространство между этими двумя крайними географическими точками были помещены и другие вавилонские города с библейскими именами. Приведенный ниже перечень составлялся, разумеется, не из отвлеченного любопытства. Как уже было показано в первой главе (разд. 1), мудрецы пытались отождествить места ссылки евреев во времена ассирийского владычества с современными местами концентрации еврейского населения:

«Халах — это Хальзон (Хальван),  
Хавор — это Хадьяб,  
река Гозан — это Ганзак,

города Мидии — это Хамадан и его окрестности, иные же говорят: это Нехавенд и его окрестности» (Киддушин 72а; Йевамот 16б – 17а).

Здесь мы сталкиваемся с присущим еврейским общинам Сасанидского царства ощущением онтологической связи со своими тысячелетними корнями в этих местах. Для вавилонских евреев был значим не только тот факт, что потомки Израиля были сосланы сюда несколькими столетиями ранее, но и то, что сопровождала их сюда сама Шехина. Даже точное место ее пребывания было хорошо известно вавилонским мудрецам IV в.: «Во всяком месте, куда переселили [Израиль], там и Шехина вместе с ними... переселили в Вавилон — и Шехина вместе с ними... сказал Аббайе: в синагоге из Гоцала и в синагоге “Шаф Веятив” в Негардее»<sup>143</sup>. Иными словами, речь идет не только о месопотамском происхождении еврейского народа, но и о преемственности евреев, живших в Вавилонии эпохи Сасанидов, по отношению к его родоначальникам. Можно себе представить, насколько все это повлияло на самосознание еврейской общины Вавилонии, считавшей себя самой чистой (с точки зрения родословной) и самой древней.

### 3) Местный патриотизм и претензии евреев Вавилонии на чистоту родословной

Тема благородного происхождения евреев Вавилонии прослеживается в нескольких фрагментах Вавилонского Талмуда. Кажется, наиболее явственно претензия на этническую чистоту выражена в изречении: «Эзра не покидал Вавилонии (перед своим отбытием в Иерусалим. — Прим. пер.), пока не сделал ее чистой, как пшеничная мука тонкого помола»<sup>144</sup>. Т. е. все обладатели сомнительной родословной переселились с Эзрой в Страну Израиля, оставив в Вавилонии безупречно чистую еврейскую общину. Это утверждение помогает понять и следующую тройственную градацию: все страны — Страна Израиля — Вавилония: «Все страны —

тесто для Страны Израиля, а Страна Израиля — тесто для Вавилонии»<sup>145</sup>. Иными словами, Страна Израиля превосходит прочие страны, как мука тонкого помола — смесь из «закваски, воды, муки, соли и отрубей» (Раши), и подобным же образом Вавилония превосходит Страну Израиля с тех пор, как последняя приняла во времена Эзры евреев с сомнительной родословной.

Видимо, здесь мы сталкиваемся с двумя аспектами местного патриотизма. Если вавилонские евреи выделяются на фоне всего мирового еврейства своей родословной, то естественно задаться вопросом, где проходят точные границы Вавилонии. Необходимо было четко очертить географические пределы, определяющие области с кошерным (пригодным для брака с точки зрения галахи) еврейским населением от прочих стран. Естественно, что это привело к насмешкам и взаимным нареканиям внутри самой еврейской общины Вавилонии; в одних городах ставили под сомнение родословную жителей других: там, мол, распространены смешанные браки; либо неевреи часто переходят в иудаизм (*гиюр*), либо жена нарушает супружескую верность.

Географический аспект продуцировал галахические поиски ответа на вопрос: «Где проходят границы Вавилонии?» (Киддушин 71б; ср. Гиттин ба), скрупулезно изучались пределы «генеалогически чистой» Вавилонии, проходящие вдоль Тигра и Евфрата<sup>146</sup>. Что касается другой проблемы — брачных союзов, — то на этот счет вавилонские евреи заявляли: «Мы уподобились Стране Израиля» (Гиттин ба; рав Гуна). Можно заметить, что это сходство Вавилонии со Страной Израиля проявляется в том числе и в необходимости установления четких границ обеих стран. Подобно тому, как евреям Страны Израиля приходилось определять ее географические рамки, чтобы исполнять заповеди, связанные с Землей Обетованной, евреям, жившим в Вавилонии, необходимо было знать ее точные «границы», так как только внутри них можно было, например, взять в жены еврейку, не опасаясь, что ее родословная сомнительна. Так развилась особая идеология, связанная с

землей Вавилонии. Подобно земле Израиля она, наряду с кошерностью своего еврейского населения, наделяется некими имманентными свойствами: «Рава и рав Йосеф, оба говорят: “Те, кто кошерны в Вавилонии, принимаются в Стране Израиля, а те, кто кошерны в других странах, принимаются в Вавилонии”» (Ктуббот 111а). В данной тройственной градации Страна Израиля занимает первое место, поэтому Вавилонский Талмуд предполагает, что речь идет не о чистоте родословной, «а о погребении». Иными словами, удостоиться погребения в Вавилонии так же почетно, как в самой Стране Израиля, хотя последней в данном случае и отдается предпочтение. Об этом говорится совершенно определенно: «Всякий похороненный в Вавилонии как будто похоронен в Стране Израиля»<sup>147</sup>.

Однако культивирование местного патриотизма и чистоты происхождения у евреев Вавилонии, как говорилось выше, в итоге привело к обособлению одной области от другой и к появлению барьеров даже между соседними еврейскими общинами и городами. От имени Рава всю Вавилонию разделили по степени чистоты происхождения местного еврейского населения: «Вавилония здорова, Месена<sup>148</sup> мертва, Мидия больна, Элам близок к смерти. Какая же разница между больными и умирающими? Большинство больных близки к выздоровлению, а большинство умирающих — к смерти» (Киддушин 71б). В результате этого деления принадлежность еврея к тому, а не иному городу стала для него вопросом «жизни и смерти», если воспользоваться метафорой из Вавилонского Талмуда. Мудрецы из Вавилонии усматривали разницу даже между двумя соседними одноименными городами, Апамея<sup>149</sup>, на границе с Месеной: «Один кошерен, а другой — нет... и каждый строго отделяется от другого, и даже огонь не просят друг у друга»<sup>150</sup>. Близость к Месене делает один из них «негодным» с точки зрения галахи, по мнению мудрецов, так как тамошние «священники (*коганим*) не избегали брака с разведенными» (Киддушин 72б). В Вавилонском Талмуде часто встречаются подобные замечания, признающие «нечистыми» с точки зрения галахи целые города, пренебрегающие некоторыми заповедями.

Один из галахических фрагментов, восходящий к Вавилонскому Талмуду, вкладывает в уста умирающему рабби Йегуде га-Наси целый список городов в Вавилонии, негодных с точки зрения галахи: «Есть в Вавилонии [город] Гомения — все его жители аммонитяне; есть в Вавилонии Мисгария — все его жители — незаконнорожденные (*мамзерим*), есть в Вавилонии Бирка (здесь встречаются многие варианты) — где два брата обмениваются женами; есть в Вавилонии *Бирта де-Стиа* («столица извращения» — насмешливое прозвище города), где сегодня уклонились от Бога...»<sup>151</sup>. Ранее уже говорилось, как было стыдно раву Гамуну, когда публично объявили, что он из города Гарпанья, пока не выяснилось, что он из другого места — Пум Нагара. Рав противопоставлял этот город другому — Гомении. И толковал следующий стих так: «Господь дал повеление о Иакове врагам его — окружить его» (Плач Иеремии 1:17): «Как Гомения против Пум Нагара» (Йевамот 16б; Киддушин 72б). В этом толковании следует отметить, что Вавилонский Талмуд сравнивает именно две еврейские общины, одну — кошерную, а другую — негодную. В отличие от этого в Стране Израиля, комментируя тот же стих из Библии, всегда сравнивали еврейский город с нееврейским или даже христианским: Лод и Оно, Нагаран и Иерихон, Сусита и Тиверия и так далее<sup>152</sup>. В источниках из Страны Израиля ощущается противостояние и неприязнь между чужеземцами (а впоследствии христианами) и евреями, а в Вавилонском Талмуде, в большинстве случаев, — между разными еврейскими поселениями. По-видимому, этот факт свидетельствует, что отношения между евреями и неевреями складывались по-разному в сасанидской Персии и в Стране Израиля эпохи римского владычества. Отсутствие этих тревожных опасений, столь ощутимых у мудрецов Страны Израиля, могло значительно стимулировать среди евреев Вавилонии локальный патриотизм.

Эта привязанность, впрочем, породила немало презрительных выпадов и взаимных обвинений в адрес различных еврейских общин, и в этом злоречии приняли участие (а также пострадали от него) даже знаменитые и выдающиеся деятели. Например,

такой авторитетный мудрец из Пумбедиты, как Абайе, утверждает, что в стенах Негардеи (*шура де-Негардеа*)<sup>153</sup> живут потомки сотен священников, смешавшихся с рабами в конце эпохи Первого Храма (Киддушин 70б). Рассказывается также о множестве девственниц, теряющих невинность в Негардее в Судный день, что препятствует приходу Мессии (Йома 19б). Однако и сама Пумбедита стала объектом критики со стороны жителей других городов: отцы советуют своим детям предпочесть мусорные свалки города Мата Мехасьи дворцам Пумбедиты (Горайот 12а); этот город клеймят как переполненный обманщиками (Бава Батра 46а; ср.: Хуллин 127а); Равва из Махузы утверждает, что в Пумбедите<sup>154</sup> проживает большинство воров из сынов Израиля (Авода Зара 70а), и это воспринимается не как полемическое преувеличение, но как галахический аргумент и даже как обоснование определенного послабления (в правилах поведения).

Но и сама Махуза, расположенная неподалеку от столицы Ктесифон, не избежала нападков, как правило, обличающих богатство и изнеженность ее населения<sup>155</sup>. Жителей Махузы также называют пьяницами (Таанит 27а; Ктуббот 65а), но, возможно, самое страшное для гордящейся «чистой родословной» Вавилонии — это слухи, что в Махузе слишком много потомков прозелитов (Киддушин 73а; ср.: там же 70б). Жители других городов также не избежали подобной «критики», бичующей их сомнительное происхождение или незтичное поведение. Исследователь общины Вавилонии должен относиться к этой информации с большой осторожностью, понимая, что здесь он имеет дело с жанром «поношения», подчас основанном на дурных фантазиях («Если житель Нереша поцеловал тебя — проверь, все ли зубы на месте»)<sup>156</sup>. Как бы то ни было, в этих злых слухах проглядывает привязанность человека к родному краю, но вдобавок они подтверждают, что у евреев Вавилонии понятие «другой» часто относится к евреям, живущим в другом месте, а не к враждебным неевреям, как это характерно для раввинистической литературы Страны Израиля. Если все вышеизложенное верно, то преувеличенное и приводящее к заблуждению чувство местного патриотизма у такого человека, как Пиркой бен Бавой

(см. далее, гл. 6, разд. 1), действовавшего в обстановке конфликта между Страной Израиля и Вавилонией в период гаонов, можно все же считать свидетельством сильной привязанности еврейских жителей Вавилонии к месту своего проживания (как к конкретному городу, так и к стране в целом).

Разумеется, чувство связи со своей общиной могло стимулировать также деятельность видных мудрецов и крупных учебных центров в разных городах сасанидской Вавилонии. Многие галахические традиции передавались от лица анонимных жителей известных городов («сказал житель Негардеи»<sup>157</sup>; «сказал житель Пумбедиты»; «сказал житель Нагарбиля» и т. д.), но существовали и центры влияния, устанавливавшие правила поведения для всех окрестных жителей. В Вавилонском Талмуде встречается дискуссия между Равом и Шмуэлем по поводу правильной версии *ктуббы* (брачного контракта), и Талмуд замечает: «Вавилония со всеми ее окрестностями<sup>158</sup> поступает в соответствии с мнением Рава, а Негардея и все ее окрестности поступает в соответствии с мнением Шмуэля»<sup>159</sup>. Здесь вновь, как и в вопросе родословных, возникает потребность очертить географические границы районов влияния, поэтому далее спрашивается: «Где проходят границы Негардеи? — Там, где используется негардейская мера веса (*кав*)»<sup>160</sup>.

Расслоение внутри еврейского общества в Вавилонии было связано не только с географией, но и с социальными условиями, о чем пойдет речь в следующей части.

## Глава четвертая

### Социальная структура еврейской общины Вавилонии

#### 1. Введение

##### Вавилонские евреи и иранское общество

Общество сасанидской Персии сильно отличалось от общества, в котором жили еврейские общины Страны Израиля и всей Римской империи. Различны были и доступные евреям области экономической деятельности, и степень их «допуска» в сферу управления. Римская империя шла (во всяком случае с формальной точки зрения) к большему социальному равенству: в 212 г. н. э.<sup>1</sup> всем свободным жителям Империи было даровано гражданство. В Персии же сословное деление оставалось неизменным, переход из одного сословия в другое был затруднен, а иногда и просто невозможен<sup>2</sup>. Не следует, однако, идеализировать создателей конституции Антонина, а также преувеличивать ее реальное влияние на социальную структуру Римской империи<sup>3</sup>. С одной стороны, уже Дион Кассий признавал, что целью Каракаллы было путем дарования гражданства<sup>4</sup> увеличить количество налогоплательщиков; к этому можно, пожалуй, добавить расширение круга лиц, обязанных оплачивать городские литургии. С другой стороны, деление на *honestiores* и *humiliores* продолжало существовать, хотя социальный состав сословий изменился. Деление это выражалось, среди прочего, в существовании различных видов наказаний для преступников из разных сословий<sup>5</sup>. Несмотря на это, начиная с III в. социальная мобильность римского общества

заметно возрастает (причем в обоих направлениях!). Последние исследования указывают на размывание в период поздней Империи социальных граней — в том числе вследствие продолжительного политического и экономического кризиса<sup>6</sup>. Эпиграфика и данные письменных источников свидетельствуют также и о том, что евреи были довольны получением римского гражданства<sup>7</sup> и их участие в выполнении общественных функций возросло, хотя возможность принимать участие в этой «службе обществу» превратилась со временем в сомнительную честь из-за связанных с ней непомерных расходов<sup>8</sup>.

В сасанидской Персии положение было иным. В Авесте говорится о трех сословиях<sup>9</sup> — священниках, воинах и земледельцах. В сасанидскую эпоху сословий становится четыре: священники (сюда же относились и судьи), воины, писцы — служащие бюрократического аппарата, и четвертое сословие, в которое в связи с ростом урбанизации входят теперь наряду с земледельцами ремесленники и торговцы<sup>10</sup>. Это сословие было самым многочисленным, к нему принадлежало и большинство евреев Вавилонии. Три первых сословия составляли иранскую аристократию, четвертое было сословием народных масс<sup>11</sup>. На вершине аристократической пирамиды находилось небольшое число родовитых семей. Строгое иерархическое деление проявлялось во всех областях жизни общества; признаками общественного положения служили одежда, принятые обращения, печати и др. Администрация и чиновничество в Иране рекрутировались из представителей крупной и средней аристократии<sup>12</sup>, а маздакитская революция конца V — начала VI вв. ясно свидетельствует о напряженности, существовавшей между широкими слоями народа и аристократией, которая в значительной степени пользовалась также поддержкой жрецов и армии<sup>13</sup>. Два последних института объединились, чтобы сместить царя Кавада (488–531 гг.), который усвоил проповедь Маздака, призывавшего к распределению богатства между всеми слоями населения. Эти события оказали влияние на дальнейшее социальное и экономическое развитие сасанидской Персии<sup>14</sup>. Широкие реформы Кавада, которые он начал после своего возвращения к власти, — одно из следствий маздакитской

революции. Эти реформы были завершены уже при Хосрове I (531–579 гг.)<sup>15</sup>.

Однако если при позднейших реформах влияние традиционной аристократии и было несколько ослаблено, нет сомнения, что в период Талмуда она вместе со священнослужителями и чиновничеством занимала большую часть ключевых постов в государстве. Поэтому, рассматривая деятельность еврейской общины, а также ее самовосприятие и отношение к ней окружающих, не следует забывать, что речь идет о религиозном и этническом меньшинстве в империи Сасанидов — меньшинстве, не имевшем доступа к любой государственной, политической деятельности, а может быть и к низшим чиновничьим должностям. Похоже, именно эта реальность отражена в ВТ Таанит 20а: «И Я также сделал вас презренными и униженными... (Малахия 2, 9), — сказал рав Йегуда от имени Рава<sup>16</sup>: это — благословение, потому что не ставят из нас ни<sup>17</sup> *рейш нагарей*, ни *гзирпати* (ни *рейшей кравей*)».

Как указывали некоторые исследователи<sup>18</sup>, перед нами — перечень чиновничьих должностей, на которые евреев не назначали. Среди трех названных должностей лишь вторая окончательно идентифицирована: она обозначается словом, заимствованным из пехлеви: *вичирпат* — «стражник»<sup>19</sup>. Что собой представляет третья должность — неясно, в том числе из-за разночтений в рукописях. Возможно, речь идет о *рейшей краей* — «градоначальниках». Но, если принять версию *рейшей кравей*, то, может быть, имеются в виду «начальники полей» (а версию *рош каркемая* можно возвести к кархам — «лагерь»). *Рейшей нагарей* упоминается в Вавилонском Талмуде еще раз (Сангедрин 25б-26а) — в связи со сбором налогов<sup>20</sup>. Итак, если и не до конца понятно, что это за должности, и даже если предположить, что евреи иногда выполняли административные функции<sup>21</sup>, все же ясно, что еврейская община стояла вне основного круга иранской бюрократии, будучи отдельной социальной категорией<sup>22</sup>. Исследования социальной структуры и социальной напряженности внутри еврейского общества в Вавилонии эпохи Талмуда должны учитывать эту специфику.

## 2. Слои и сословия в еврейском обществе: сельское хозяйство и земледельцы

Как уже говорилось, еврейское население было изолировано от привилегированной части иранского общества, что не препятствовало, разумеется, существованию социальных слоев внутри самой еврейской общины. Социальная стратификация, напряженные отношения между общественными слоями, характерные для любой динамической среды, как и соответствующие упоминания в Вавилонском Талмуде (и однозначные, и допускающие различные толкования), конечно, не удивляют. Раву приписывают высказывание о еврейских богачах: «Вавилонским богачам суждена геенна» (Бейца 32б); однако тот же Рав сообщает, что он сам разбогател после того, как увидел репу во сне («Видеть овощи во сне — к добру...» Брахот 57б). Многие мудрецы критикуют — иногда открыто, иногда завуалированно — богатых евреев из некоторых областей Вавилонии, например, Махузы: богатство, говорят эти мудрецы, развращает их<sup>23</sup>. В противоположность этому Рава может обратиться к своим землякам — жителям Махузы — со словами: «Уважайте своих жен, чтобы разбогатеть»<sup>24</sup>. О себе Рава свидетельствует: он молился о том, чтобы удостоиться такого же богатства, как рав Хисда, и молитва его была принята (Моэд Катан 28а). Как правило, вавилонские мудрецы, если они богаты, не скрывают этого. Иногда они даже рассказывают своим слушателям, как и за какие заслуги разбогатели<sup>25</sup>. Мудрецы также открыто сравнивали свою прежнюю бедность с нынешним богатством (например, рав Хисда — Шаббат 140б). Изменения экономического статуса в мире мудрецов подробно исследовал М. Бер<sup>26</sup> в своем труде о профессиях вавилонских амораев. В наши намерения не входит описывать здесь экономические структуры еврейского общества Вавилонии<sup>27</sup>. Более того, следует вновь подчеркнуть специфический характер Талмуда: он не предлагает и не ставит своей задачей предложить широкую картину экономической и общественной жизни<sup>28</sup>. Уместно, однако, вкратце остановиться на характерных моментах вавилонской экономики, которые могли способствовать

обогащению и одновременно создавать напряженность внутри еврейской общины (как и вне ее).

Благодаря плодородию Вавилонии сельское хозяйство еще в древности стало здесь основой экономической деятельности. Неудивительно поэтому, что и вавилонские евреи времен Талмуда в большинстве своем были заняты в земледелии и смежных областях — в качестве землевладельцев или наемных работников: арендаторов, подрядчиков, садовников и т. д. Это плодородие неоднократно отмечали как мудрецы Страны Израиля, так и вавилонские мудрецы. Мудрецы Страны Израиля сравнивали климат Вавилонии с неустойчивым климатом и постоянной потребностью в дожде у себя дома. И те и другие восхваляли Вавилонию: «Сказал рабби Ошайа: Почему написано “[О ты], живущий у вод великих” (Иеремия 51, 13). Почему Вавилон владеет множеством сокровищ? Я бы сказал, потому, что живет у вод великих. Сказал Рав: Богат Вавилон, который косит без дождя»<sup>29</sup>. В противоположность другим рекам, которые «шумят» (т. е. бахвалятся), Евфрат хранит молчание: «Мои деяния говорят за меня; человек сеет в меня, посев всходит за три дня, сажает в меня, саженцы вырастают за тридцать дней»<sup>30</sup>. Плодородию Вавилонии способствовала и развитая система орошения, которая совершенствовалась в сасанидскую эпоху; археологические данные свидетельствуют, что площадь обрабатываемых земель в иранском государстве была наибольшей именно тогда<sup>31</sup>. Сасаниды вкладывали, по-видимому, в развитие сельского хозяйства неизмеримо большие суммы, чем в градостроительство. Не исключено, что, наряду с экономическим расчетом, этому способствовала зороастрийская религия с ее особым отношением к земледелию<sup>32</sup>. Тем не менее, несмотря на размышления некоторых вавилонских мудрецов о превосходстве торговли над земледелием (Йевамот 63а; Псахим 113а), у нас нет свидетельств тому, будто вавилонские евреи в массе своей превратились в торговцев<sup>33</sup>, стремясь занять экономическую нишу, которую игнорировали персы-зороастрийцы<sup>34</sup>. Как явствует из многочисленных свидетельств Вавилонского Талмуда, евреи все еще связывали свою судьбу с землей, хотя и не только как землевладельцы и наемные работники, но и как торговцы сельскохозяйственной продукцией<sup>35</sup>.

«Связь с землей» объясняет некоторые аспекты социальной дифференциации внутри еврейской общины. Как отметил М. Бер, среди вавилонских амораев было много землевладельцев; одни сами обрабатывали свои наделы, другие же нанимали рабочих или сдавали свои поля, виноградники и сады в аренду на различных условиях: собственно аренда, издольщина, поденные работы и т. д.<sup>36</sup>. Так возникали большие состояния — наряду с бедностью и зависимостью<sup>37</sup>. Законы издольщины в Вавилонском Талмуде отражают как определенную эксплуатацию дешевой рабочей силы, так и значительные прибыли землевладельцев — все это не сильно отличалось от положения в Риме в ту же эпоху. Вместе с тем в Стране Израиля был известен и обычай равного раздела дохода между хозяином и издольщиком<sup>38</sup>; такой же обычай существовал и в Египте, когда речь шла об обычной земле, а от виноградников и фруктовых садов хозяин получал, как правило, около двух третей дохода, а иногда даже около трех четвертей<sup>39</sup>. Что же касается Вавилонии, то часть исследователей, опираясь на некоторые фрагменты Талмуда (прежде всего, на Бава Меция 103б), делают вывод, что издольщик при разделе брал себе до двух третей, а хозяин — только треть<sup>40</sup>.

Уже ранние комментаторы Талмуда чувствовали, что это не обычный порядок, принятый в древнем мире; новые же исследователи полагают, что вавилонский обычай распространялся только на те ситуации, когда издольщик произвел все полевые работы и даже использовал свои семена — за это он получает две трети урожая<sup>41</sup>. Похоже, что случай, описанный в Вавилонском Талмуде, «нетипичный». Из всех остальных фрагментов, касающихся этого вопроса, выясняется, что издольщик получал меньше хозяина. Даже Бава Меция 103б некоторые исследователи пытались истолковать в этом же духе, что представляется более близким к истине<sup>42</sup>.

Важно, однако, отметить, что в Вавилонском Талмуде нет и намек на пожизненную издольщину или крепостную зависимость, наподобие колоната в поздней Римской империи<sup>43</sup>. Мудрецы также использовали на своих полях труд издольщиков (Бава Батра 46б) и труд виноградарей (например, рав Йосеф —

Бава Меция 1096). Но наемный работник мог оставить свою работу, когда пожелает<sup>44</sup>; более того, хозяину было очень трудно «уволить» работника против его воли. А. Гулак<sup>45</sup> уже исследовал этот еврейский обычай в контексте персидских традиций.

В Иране существовала весьма тяжелая для земледельцев система налогообложения. По мнению Табари, до реформы Хосрова в казну уходило – из различных районов и при различных обстоятельствах – от шестой до пятой части урожая, а иногда даже четверть или треть<sup>46</sup>. Поскольку вся земля заведомо считалась царским владением, неуплата налога вела к отчуждению собственности и передаче земель в казну<sup>47</sup>. Неспособность выплатить налоги была, конечно, одной из главных причин продажи земель; а скупали их богачи. Так сложился слой состоятельных землевладельцев, с одной стороны, и зависимое сословие издольщиков и наемных работников, с другой. Эта действительность отражена в Вавилонском Талмуде. Кажется, не случайно среди постановлений (переданных от имени Шмуэля и экзиларха Уквана бар Нехемьи) на тему «Закон государства, в котором живут евреи, — и для евреев закон», содержится постановление, легитимизирующее передачу земель тех, кто не уплатил поземельный налог, исправным налогоплательщикам<sup>48</sup>. За неуплату другого налога, подушного (*карга*), недоимщика могли отдать в рабство тому, кто уплатил налог за него («Царь сказал: кто не дает *каргу*, становится рабом тому, кто дает *каргу*»)<sup>49</sup>. Рабство внутри вавилонской еврейской общины — явление, говорящее очень много о ее «социальной ткани» и заслуживающее отдельного обсуждения.

### 3. Рабы

Существование рабства в Вавилонии парфянской и сасанидской эпохи надежно документировано в иранской юридической литературе; оно упоминается также в классических историографических трудах<sup>50</sup>. Рабы принадлежали царскому дому, просто

богатым людям; рабами (*hieroduloi*) владело и зороастрийское жречество. В этом отношении талмудическая традиция не рассматривает еврейское общество в Вавилонии как исключение. Разумеется, евреи держали рабов<sup>51</sup>. Вместе с тем трудно установить, действительно ли количество рабов-неевреев, находящихся во владении евреев, возрастает с IV в.<sup>52</sup>. Ясно, однако, что рабы имелись при дворе экзиларха<sup>53</sup>. Вавилонский Талмуд упоминает (причем во фрагментах, темой которых не является рабство) об известных мудрецах как о рабовладельцах<sup>54</sup>. Некоторые рабы описаны в талмудической традиции как примечательные личности, подобно Таби, рабу раббана Гамлиэля из Явне, Дару, рабу рава Нахмана<sup>55</sup>, и Миньямину, рабу рава Аши<sup>56</sup>. Иногда упоминаются безымянные рабы некоторых мудрецов<sup>57</sup>. Существуют также надежные свидетельства о мудрецах — еще из первого поколения вавилонских амораев<sup>58</sup>, — которые держали рабынь. Конечно, мы не всегда можем знать, свидетельствуют ли высказывания мудрецов о действительном существовании рабов или речь идет о законе вообще, о толковании законов Торы насчет рабства. Так, например, от имени Шмуэля приводится несколько изречений о рабах<sup>59</sup> — возможно, они говорят не о конкретной действительности, а о принципиальном подходе к рабству и совокупности галахических проблем, которые могли бы возникнуть в связи с ним. Это же можно заметить и о высказываниях других мудрецов<sup>60</sup>. Более того, утверждение, что некий человек является потомком рабов, в общине, претендующей на чистоту происхождения, было не просто оскорблением, а указанием на сомнительную родословную со всеми вытекающими отсюда практическими последствиями. Правда, иногда «рабство» того или иного человека или группы является всего лишь «историческим» рабством, когда рабы времен Пашхура бен Эймара или времен Хасмонеев «роднились» с известными семьями талмудической Вавилонии (Киддушин 70б); иногда же речь идет о людях или группах людей, недавно освобожденных от рабства. Наличие освобожденных и беглых рабов создавало подходящий фон для подобных диффамаций. Рабби Йегуда провозгласил в Пумбедите: «Ада и Йонатан — рабы... Батей бар Туви в высокомерии не взял свидетельства об освобождении»<sup>61</sup>.



Возможно, иногда заявления о рабском происхождении некоторых людей использовались как профилактическая мера, когда «подобное лечили подобным». Во всяком случае, так поступил рав Йегуда с одним негардейским наглецом («объявил о нем, что раб он»), потому что тот сам имел обыкновение называть людей рабами<sup>62</sup>.

Наличие рабов-евреев в еврейской общине Вавилонии вызывает много вопросов, но не следует видеть в нем стержень экономической и общественной жизни; даже свидетельства (надежные) о существовании такого рабства единичны. Этой темой занимался Э.Э. Урбах, но его доказательства в пользу существования этого явления оспорены М. Бером<sup>63</sup>. Два основных источника, на которых Урбах основывает свой подход, таковы: 1) сообщение в Йевамот 46а (= Бава Меция 73б) о порабощении евреев<sup>64</sup> из-за неуплаты налогов — оно прекрасно вписывается в общую картину экономической жизни Сасанидского царства, это всего лишь применение «закона государства»; 2) сообщение в трактате Бава Меция 73б, где, похоже, речь идет о внутриеврейском явлении: преступники-евреи обращаются в рабство равом Сеурим, братом Равы. Рава разрешает так действовать на основании стиха: «И можете передавать их в наследство сынам вашим после себя, чтобы они наследовали [их] как владение, навсегда можете порабощать их. А над братьями вашими, сынами Израилевыми, никто да не властвует над братом своим с жестокостью» (Левит 25, 46).

Следует отметить, что оба случая произошли в окружении Равы. Но здесь нет доказательства, что власти дали еврейской судебной системе подобные полномочия<sup>65</sup>. Как мы увидим ниже, и случаи перехода в иудаизм (относительно редкие), упоминаемые в Вавилонском Талмуде, имели место во времена Равы, а часть из них — в его окружении. Возможно, это было связано с впечатлением, произведенным силой и влиянием еврейской общины в Махузе в IV веке<sup>66</sup>. Однако, как сказано, случаи порабощения евреев настолько редки, что трудно сделать на их основании какие-либо серьезные выводы<sup>67</sup>. Рабство в еврейской среде Вавилонии свидетельствует, таким образом, о существовании определенного социального

слоя, представители которого благодаря своему материальному положению могли держать несколько рабов — для выполнения определенного (и относительно ограниченного) круга домашних дел. Речь ни в коем случае не идет (по крайней мере в соответствии с доступными нам сведениями) о поместьях, управляемых рабами, или о земледелии, основанном на рабском труде. В классическую эпоху в некоторых странах и в определенные периоды земледелие основывалось на рабском труде<sup>68</sup>, но в Вавилонском Талмуде нет ни одного упоминания о рабах в связи с полевыми работами у евреев<sup>69</sup>. Рабы, упоминаемые в Талмуде, готовят, подают пищу<sup>70</sup> и делают прочую работу по дому — то есть занимаются больше обслуживанием<sup>71</sup>, чем физическим трудом, который мог бы считаться серьезным фактором экономической жизни.

#### 4. Прозелиты и обращение в иудаизм

Если евреи в Вавилонии действительно имели рабов-неевреев, то последние, освобождаясь, примыкали к группе прозелитов в составе еврейской общины — таков был, по-видимому, один из каналов перехода в иудаизм (*гиюра*). Как показал Э.Э. Урбах в своем исследовании законов о рабах, «рабство было фактором, способствующим обращению, и многие вступили таким образом под крылья Шехины»<sup>72</sup>. Следует предположить, что и беглые рабы<sup>73</sup> после многих лет жизни в еврейской среде ассимилировались в той или иной форме в еврейской общине. Это делает понятной тревогу части амораев, что некоторые представители еврейского общества происходят из рабов, не получивших документа об освобождении в соответствии с правилами галахи (Киддушин 70б). Однако существование такого *гиюра*, являющегося не чем иным, как фактическим присоединением к «общине Всевышнего» после долголетнего проживания среди евреев<sup>74</sup>, не обязательно свидетельствует о наличии другого пути *гиюра*, т. е. о добровольном присоединении к общине Израиля в соответствии с религиозным убеждением<sup>75</sup>.

Явление *гиора* в древности, особенно в эллинистическо-римском мире, много изучали в частности как проявление «миссионерства» в период возникновения христианства<sup>76</sup>. Однако и здесь вавилонское талмудическое еврейство оказалось вне круга основного исследования. И то немногое, что написано на эту тему, не всегда имело серьезные основания, не было достаточно подтверждено источниками и часто грешило тенденциозностью и апологетикой — известное явление в исследовании *гиора*<sup>77</sup>.

Исходным пунктом для описания *гиора* в Вавилонии нередко служил следующий яркий «анекдот» из Талмуда: «... произнес (в публичном выступлении) рабби Зейра<sup>78</sup> в Махузе: прозелиту разрешено жениться на незаконнорожденной (*мамзерет*); закидали его все слушатели *этрогами* своими. Сказал Рава: кто же говорит такое в месте, где много прозелитов?! Сказал Рава в Махузе: прозелиту разрешено жениться на дочери священника (*когена*); нагрузили его шелками...»<sup>79</sup>. Отсюда Грец смог сделать вывод, что «жители Махузы из высших слоев происходили в большинстве своем из прозелитов»<sup>80</sup>. Он нашел также доказательства такого происхождения в их обычаях и образе жизни, отличных от обычаев и образа жизни прочих вавилонских евреев: они легкомысленны, избалованны, гоняются за удовольствиями и привязаны ко всем благам этого мира. Другие исследователи пошли еще дальше — из этого и еще нескольких преданий они сделали вывод о широком, может быть, даже массовом переходе в еврейство по всей Вавилонии в талмудический период<sup>81</sup>.

Однако систематическая проверка сведений о прозелитах в Вавилонском Талмуде не обязательно приводит к такому выводу. Чтобы произвести такую проверку, следует, разумеется, отделить материал, несомненно касающийся прозелитов, от общих рассуждений и мнений амораев о *гиоре* как историческом и религиозном явлении, а также от законов о прозелитах<sup>82</sup> или людях, являющихся прозелитами по своему галахическому статусу (как, например, освобожденные рабы). Как я показал в другой работе<sup>83</sup>, во всем Вавилонском Талмуде (т. е. за период, длившийся около трехсот лет) мы можем указать только на семь упоминаний прозелитов или *гиора*. Поскольку эти случаи так немногочисленны, рассмотрим их все — картина возникает поучительная:

(а) Первый (по времени) прозелит, относительно которого нет сомнения, — это рав Шмуэль бар Йегуда, мудрец, «сидевший перед равом Йегудой» (см. ниже). Рав Шмуэль бар Йегуда провозглашает о себе, что он прозелит (Йевамот 101б).

(б) Во втором случае речь идет пока еще о неевреях, потенциальных прозелитах, которые пришли к Раббе бар Авуа. Последний советует им продать все принадлежащие им предметы языческого культа еще до *гиора*, поскольку деньги, вырученные от такой продажи, еврею запрещены (Авода Зара 64а)<sup>84</sup>.

(в) *Коген*, женившийся на новообращенной (*гийорет*), которой не исполнилось еще трех лет и одного дня; рав Нахман бар Ицхак бранит его и требует развестись с ней (Йевамот 60б; конечно, невозможно установить, что это была за история с *гиором* малолетней).

(г) Четвертый прозелит — Исор-гер — друг Равы<sup>85</sup>.

(д) Пятый прозелит — хозяин дома, в котором жил рав Ада бар Агава (Киддушин 76б). Этот прозелит стремился получить административную должность в своем городе, в чем и преуспел.

(е) В шестом случае упоминается еще одна *гийорет*. Речь идет о животных, которыми она владеет совместно с братом-неевреем. Она обращается к Раве с вопросом, как следует поступать с «первенцами скота» (которых, по закону Торы, следует приносить в жертву) при совместном владении (Бехорот 3б).

(ж) Последний (по времени) прозелит — Йегуда Гиндуа. Его раба пытается купить Мар Зутра (Киддушин 22б).

Перед нами интересная картина. Среди этих прозелитов выделяется, конечно, первый — рав Шмуэль бар Йегуда. Это известный мудрец Талмуда<sup>86</sup>, прозелитизм которого упоминается только один раз; невозможно знать, каково его происхождение и при каких обстоятельствах он перешел в еврейство. Более того, не исключено, что он принял *гиор* не в Вавилонии, так как он долгое время провел в Стране Израиля, прежде чем обосноваться в Пумбедите у рава Йегуды. Он принес из Страны Израиля много преданий, обычно передаваемых от имени рабби Йоханана<sup>87</sup>. По меньшей мере в одном эпизоде кажется, что галаха Страны Израиля предпочтительнее для него, чем вавилонская (Шаббат 37б —

закон о «переносной печи, которую топили оливковыми выжимками и дровами»). Имя последнего прозелита, Йегуды Гиндуа, тоже говорит, по-видимому, о невавилонском происхождении. Возможно, речь идет о «стране Куши», как говорит Раши<sup>88</sup>, или об Индии, как полагают некоторые исследователи<sup>89</sup>. А может быть, это другая, воображаемая страна, где вороны глотают крокодилов, воды превращаются в кровь и происходят прочие чудеса, о которых (и только о них) рассказывает упомянутый Гиндуа в единственном предании, приведенном от его имени в Талмуде (Бава Батра 74б).

Итак, мы остались с пятью рядовыми вавилонскими прозелитами — людьми, чья душа взалкала единства с сынами святого народа. И все эти случаи происходят в конце III и в первой половине IV века и, может быть, за исключением одного случая, все они связаны с городом Махуза.

(а) Рабба бар Авуа, который дает совет неевреям перед *гиюром*, был одним из глав Махузы еще до прибытия Равы. Мы встречаем его, когда он произносит проповедь в Махузе (Шаббат 59б), объединяет *эрувом* всю Махузу (Эрувин 26а), а также заседает в махузском суде<sup>90</sup>. Он был не только одним из глав Махузы. По свидетельству рава Шриры Гаона (Послание, с. 60), он был «из дома *нэсиа*», т. е. из семьи экзиларха, и рав Шрира также гордится тем, что «мы — из семени Раббы бар Авуа»<sup>91</sup>.

(б) Всем известно, что Рава жил в Махузе (Послание, с. 88). И вот мы встречаем его и рядом с Исором-гером и рядом с той *гийорет*, которая владела животными совместно с братом-неевреем.

(в) Рав Нахман бар Ицхак, говорящий о *когене*, женившемся на *гийорет*, — не кто иной, как «глава *калы*» (см. далее) в иешиве Равы (Бава Батра 22а); похоже даже, что он унаследовал должность главы иешивы после смерти Равы<sup>92</sup>.

(г) И рав Ада бар Агава, живущий в доме, принадлежащем прозелиту, известен нам в основном как ученик Равы<sup>93</sup>, повторивший свой урок двадцать четыре раза до поступления в иешиву Равы (Таанит 8а)<sup>94</sup>.

Итак, мы видим, что отзыв Равы о Махузе как месте, где много прозелитов, верен не только в случае, отмеченном нами выше, но и во всех случаях, описанных в Вавилонском Талмуде. Из других мест компактного проживания евреев, откуда можно было бы ждать свидетельств о *гиоре*, приходят сведения лишь о небольшом количестве прозелитов. Талмудические высказывания ясно свидетельствуют как о малочисленности прозелитов, так и об отрицательном отношении к ним. После того, как рав Ада бар Агава «переворачивает» галаху в пользу прозелитов, Стама ди Гемара (редактор Талмуда) говорит в порядке сравнения, что «в Негардее даже начальника колодца (ответственного за водоснабжение) не ставят из них»<sup>95</sup>. А что касается Суры, то здесь достаточно одного сообщения рава Аши: «Жители Маты Мехасьи непреклонные, так как видят хвалу иешивы и славу Торы<sup>96</sup> два раза в году и нет прозелитов среди них»<sup>97</sup>. Там же мудрецы IV века<sup>98</sup> отмечают, что *говазэй* не производят *гиюров*. Если прав Обермайер<sup>99</sup>, то перед нами свидетельство о том, что и в местности, называемой арабскими географами Джубба, которая находится между Басрой и Ахвазом<sup>100</sup>, нет прозелитов. И севернее этой области *гиоры* малочисленны или прозелитов отвергают, поскольку сказано: «Не принимают прозелитов из *кардуим*»<sup>101</sup>. Если здесь действительно имеется в виду Ба Карда Джезират ибн Омар<sup>102</sup>, то мы находимся севернее Адиабены, немного севернее Мосула и восточнее Нисибина. Этот район был известен в конце эпохи Второго Храма именно движением *гиора*, захватившим и царский дом Адиабены. В рассматриваемую эпоху мы не только не слышим о *гиоре*: весь район находится в фокусе миссионерской деятельности христианской церкви на Востоке<sup>103</sup>. Итак, именно Махуза удостоилась быть «местом, где часты прозелиты». Мы можем очертить это явление и с хронологической точки зрения: почти все случаи, о которых шла речь, имели место во время царствования Шапура II, а точнее — при Ипре Хормизд, матери царя, и ее сыне Шапуре, т. е. с 309 г. и даже не до конца царствования Шапура, который умер в 379 г., а самое позднее, до вторжения Юлиана в Персию в 362 г.<sup>104</sup>.

Немногочисленные сведения о *гиоре* в Махузе в начале IV в. совпадают с талмудическими сообщениями, о которых говорилось ранее<sup>105</sup>, о матери царя, поддерживавшей связь с еврейскими мудрецами в значительно большей мере, чем это было необходимо для политических целей; ее поступки почти напоминают деяния «богобоязненных» (φοβούμενοι) древнего мира<sup>106</sup>. Это явление отражено и в некоторых христианских преданиях, относящихся к тому же периоду и к тому же «пространству». Они говорят о еврейском влиянии при сасанидском дворе<sup>107</sup>. Вопрос в том, можно ли найти другие упоминания о «миссионерской» деятельности евреев в данный период или хотя бы обвинения евреев в такой деятельности. Похоже, однозначных свидетельств нет. Но следует рассмотреть несколько проповедей одного из отцов иранской церкви — епископа Афраата. Этот иранский священник жил, как сказано, в первой трети IV в. (в том же поколении, что и Рава) в Мар Матлаи, недалеко от иракского города Мосула. Свои проповеди он написал между 337–344 г. н. э.<sup>108</sup>. Эти проповеди делятся на две группы. Первые десять проповедей были созданы около 337 г., двенадцать последних — в 344 г.; еще одна проповедь была написана в 345 г.

Каждый, кто изучал проповеди Афраата, мог почувствовать, что, с одной стороны, в них нет отчетливой юдофобской ноты или глубокой ненависти к евреям (в чем можно убедиться, сравнив их с трудами его младшего современника Ефрема Сирина)<sup>109</sup>. С другой стороны, проповеди второй группы направлены именно против евреев, а точнее — против еврейского влияния на его общину.

Эта вторая группа проповедей была написана в 344 г. — в год казни католикоса Шимона (христиане считали эту казнь результатом еврейского влияния), а примерно через пять лет Шапур II начал систематическое преследование христианских общин в своем царстве<sup>110</sup>. Афраат хорошо понимал, какое пропагандистское оружие дают эти преследования евреям в их споре с церковью<sup>111</sup>, и целью его проповедей было ответить на их аргументы. Проповедь XXI, например, вся посвящена преследованиям христиан. Афраат говорит: «Нечистые говорят, что нет бога у этого народа, собранного из всех народов (=церкви)<sup>112</sup>... потому что если бы

был у них бог, почему он не заступится за свой народ... и даже евреи насмеются над нами и кичатся перед нами»<sup>113</sup>. Афраат постоянно возвращается к теме еврейской гордыни и самоуверенности: «Я записал вам эти краткие речи... потому что евреи гордятся и говорят: мы народ Всевышнего и сыны Авраама»<sup>114</sup>. Подобные выражения — «евреи говорят так-то и так-то» — часто встречаются в проповедях Афраата, но из этого трудно сделать вывод о «живом» и «реальном» конфликте между сторонами. Однако в нескольких местах Афраат сообщает, что евреи действительно встречаются с неевреями и пытаются отвлечь их от христианской веры: «Я написал вам, дорогие мои, о делах непорочности и святости, потому что слышал о еврее, который стыдил одного из наших братьев, сынов нашей общины, и говорил ему: “Вы нечистые, потому что не берете жен, а мы (евреи), так как мы порождаем и увеличиваем семя в мире, мы святые и отличные”; поэтому я записал вам этот спор»<sup>115</sup>. Действительно, в некоторых местах Афраат признается, что его проповеди являются чем-то вроде руководства «знай, что ответить еврею»<sup>116</sup>, особенно когда евреи нападают на идею целибата<sup>117</sup>. И, как мы видели, Афраат сам рассказывает о своих столкновениях с еврейским мудрецом<sup>118</sup>. Вряд ли отсюда можно сделать вывод о «миссионерской» активности евреев в IV в. Вместе с тем данные свидетельства, конечно, отражают нечто в атмосфере, окружающей еврейскую общину, и проливают свет на ее отношения с христианской церковью в первой половине века<sup>119</sup> после того, как прекратились репрессии и преследования персидского жреца Картира и после прихода к власти Шапура II. Во времена этого царя «обратилась Римская империя в ересь (христианство)» и почти «за одну ночь» к пропасти, разделяющей народ Израиля и Римскую империю, добавилось религиозное измерение. Христианскую общину в Персии подозревали теперь в том, что она — нечто вроде пятой колонны<sup>120</sup>; и, напротив, нет ничего удивительного в хороших (как правило) отношениях между Персидской империей и еврейской общиной с ее руководителями.

Именно в это время иешива (и в какой-то мере также еврейское политическое представительство перед властями)<sup>121</sup> переезжает из чисто еврейского города, каким была Пумбедита, в город

Махузу, которая является не чем иным, как пригородом столицы Ктесифона — Селевкии — Бей Ардашира. Селевкия известна нам еще с I в. н. э. как густонаселенный город — шестьсот тысяч жителей, по мнению Плиния<sup>122</sup>, и среди них — более пятидесяти тысяч евреев<sup>123</sup>. Выясняется, что в городе существовала большая напряженность между различными общинами. Это проявилось во время истории с евреями — братьями Асинеем и Анилеем; и, как мы видели, события начала IV века также не прошли бесследно для города. В то время, когда Рава строит свои отношения с царским домом, католикос подвергается казни<sup>124</sup> в этом городе. Именно здесь мы находим тех немногочисленных прозелитов, которые известны нам в талмудической Вавилонии<sup>125</sup>. Поэтому мы вправе спросить, нет ли связи между перечисленными явлениями, а именно: (1) мы не находим в Вавилонии много прозелитов; (2) немногие известные нам прозелиты пребывают в Махузе в основном во времена Равы; (3) именно в это время христиане подвергаются преследованиям, в том числе и в районе Махузы; (4) до нас дошли сведения о связях между евреями и царствующим домом именно в этот период; (5) в это же время (и, возможно, даже в этом же месте) Афраат выражает опасения по поводу влияния евреев на еђ общину.

До сих пор мы говорили о возможной зависимости между этими фактами. Здесь не место обсуждать неоднократно дебатировавшийся вопрос об отношении мудрецов Талмуда к прозелитам (полемика и апологетика принесли в этой области немало — в том числе и вреда). Однако же, если мы занимаемся Вавилонским Талмудом, можно попытаться сделать что-то, кроме коллекционирования высказываний мудрецов за и против прозелитов, а именно попытаться понять общую атмосферу:

(а) В Вавилонии мы почти не встречаем упоминаний мудрецов, происходящих из прозелитов, — чрезвычайно распространенный мотив в Стране Израиля (р. Меир, р. Акива, Шмайа и Авталион и др.; в Вавилонском Талмуде, правда, этот мотив известен, но относится он в основном к мудрецам Страны Израиля)<sup>126</sup>.

(б) Нечего и говорить, что мотив принятия *гиюра* царем или полководцем, как в рассказе об императоре Нероне (Гитин 56а),

о Невузарадане (Сангедрин 96б), Антонине и других, «не звучит», когда речь заходит о персидских царях.

(в) Мы также не находим персов, которые бросаются в огонь и принимают иудаизм с последним вздохом, — известный мотив в мартирологе Страны Израиля<sup>127</sup>.

Может быть, ко всему этому следует добавить еще один аспект, не исключено, самый важный: постоянное подчеркивание вавилонскими евреями чистоты своего происхождения. Если благочестивые евреи Страны Израиля всего лишь «смешанные» по сравнению с вавилонскими, как бы чувствовали себя прозелиты в Вавилонии? Итак, нельзя говорить о принципиально отрицательном отношении вавилонских амораев к *гиюру* как историко-религиозному явлению<sup>128</sup>. Без сомнения, вавилонские мудрецы знали истории о любви Всевышнего к прозелитам, знали и предостережения Торы в отношении прозелита. Мы не обязаны утверждать, что амораи отвергали все это, чтобы объяснить немногочисленность известных нам *гиюров*<sup>129</sup>. Похоже, общая атмосфера сасанидской Вавилонии, где, с одной стороны, в III в. возрождается нетерпимая персидская религия, навещающая ужас на все незороастрийские конфессии, а, с другой, вавилонские евреи гордятся своим происхождением — более чистым, чем у евреев других стран, не способствовала массовому *гиюру*<sup>130</sup>. И если вопреки всему этому мы все же встречаем нескольких прозелитов, то безусловно можно говорить о специфических особенностях времени и места, которые могли способствовать *гиюру*.

Однако же если мы утверждаем, что явление, при котором человек полностью оставляет общину неевреев и «натурализуется» в вавилонской еврейской общине, имело ограниченное распространение, это не значит, что существовали какие-либо преграды на пути контактов между различными группами. Как мы увидим в следующей главе, евреи не только жили в близком соседстве с другими группами населения и ежедневно контактировали с ними, но и более того: эти контакты влекли за собой влияния в области народной культуры. Именно в этой области талмудическая литература, как представляется, служит верным и поучительным зеркалом.

## Глава пятая «Израиль и народы» в Вавилонии времен Талмуда

### 1. Введение

#### Связи между еврейским населением Вавилонии и его окружением

Феодализм парфянской эпохи и определенная мера автономии, предоставляемой еврейской общине Вавилонии как под властью Аршакидов, так и при Сасанидах, не привели к изоляции евреев от окружающего общества и замыканию их внутри своей общины<sup>1</sup>. Напротив, из относительно многочисленных сведений в Вавилонском Талмуде (и из некоторых текстов Страны Израиля) вырисовывается картина постоянных и разнообразных связей с нееврейским миром. Они налаживались не только в торгово-экономической области, как можно было бы предположить, но и в более индивидуальных сферах повседневной жизни: совместное проживание или близкое соседство, совместные трапезы, обмен подарками на праздники<sup>2</sup>, социальная взаимопомощь и др. Тем самым евреи в той или иной степени знакомились с культурной, общественной и религиозной жизнью нееврейского окружения. Это знакомство выражается, среди прочего, в спорадическом упоминании в Талмуде персидских праздников, обычаев и обиходных привычек, а также в заимствовании значительного числа персидских слов и понятий вавилонскими евреями и их мудрецами. Более того, вавилонские евреи усвоили множество абсолютно узнаваемых признаков местной народной

культуры. Так, высказывания мудрецов Вавилонского Талмуда демонстрируют немалую зависимость от представлений местной астрологии и астрономии, магии, демонологии, народной медицины и прочих «наук» древнеперсидского мира<sup>3</sup>.

У вавилонских амораев мы находим, конечно, речи, свидетельствующие о желании мудрецов дистанцировать единоверцев от нееврейского окружения. Но по большей части это либо общие замечания против «чуждого служения» (т. е. идолопоклонства) и его влияния, либо афоризмы, призванные поддержать сознание «особости» народа Израиля в его же глазах. Подобные реплики могли прозвучать в любые времена как в Стране Израиля, так и в Вавилонии. Насмешки Рава над идолопоклонством «народов мира» вовсе не обязательно свидетельствуют о трениях в повседневных отношениях евреев и неевреев во времена Рава и в его окружении<sup>4</sup>. Лишь в единичных случаях мы находим намеки на какой-то конфликт — может быть, и воображаемый — на религиозной почве между «мудрецами Израиля» и персидскими священниками<sup>5</sup>. В противоположность этому содержащиеся в Вавилонском Талмуде пространные обсуждения проблем, связанных с «хлебом гоев», «вином гоев», «стряпней чужих», «платой гою» и «маслом гоев»<sup>6</sup>, — не что иное, как продолжение галахических дебатов, восходящих еще к Мишне (Авода Зара 2 и др.) и галахическим традициям Страны Израиля. Эти фрагменты, таким образом, не обязательно отражают реальные ситуации — или даже тенденции, — современные авторам высказываний<sup>7</sup>. Правда, в самой Стране Израиля эти постановления были «перепрофилированы»: из ограждающих культ и достаточно ограниченных (как сказал Ганева от имени Рава: «Все они были введены из-за чуждого служения» — Авода Зара 36б) они превратились во всеохватывающую систему изоляции от «чужих»<sup>8</sup>. Но тяготы и опасности, выпавшие на долю евреев в эллинистическо-римском мире (особенно с распространением христианства), нельзя сравнить с условиями сасанидской Вавилонии, где социальная структура и религиозная атмосфера были совсем иными.

Анализ отношений между вавилонскими евреями и их нееврейским окружением должен учитывать прежде всего межобщинную

атмосферу в стране. Как выясняется, здесь не существовало антиеврейских предрассудков, широко распространенных в эллинистическо-римском мире (в том числе в Стране Израиля) во времена Второго Храма и в период Мишны; предрассудки эти обрели «второе дыхание» и специфический оттенок с развитием христианства. Еврейская религия в эллинистическо-римском мире иногда воспринималась как мизантропическая и угрожающая основам просвещенного общества. Такая враждебность была распространена в широких слоях<sup>9</sup> и хорошо известна «мудрецам Израиля»<sup>10</sup>. Источники из Страны Израиля живо передают напряженное противостояние еврейской элиты обвинениям и вражде<sup>11</sup>; поучительно сравнить эту картину с той, которая вырисовывается из свидетельств Вавилонского Талмуда. В «Талмуде сынов Вавилонии» очень трудно найти примеры народной ненависти к евреям. Здесь не только не чувствуется общего давления «народов мира», но более того: вавилонские мудрецы вообще не упоминают о принципиальных нападках на евреев и иудаизм, как это делают мудрецы Страны Израиля<sup>12</sup>. Как указывалось в гл. 1 (разд. 2), инициаторами притеснения евреев на религиозной почве в сасанидской Вавилонии являлись в основном представители крепнущего маздаизма, а не широкие слои общества. Да и у первых, надо сказать, не существовало высокой миссионерской активности в отношении евреев. Равным образом до нас не дошли упоминания об осуждении иудаизма. Маздаитские жрецы обычно прибегали к санкциям, когда им казалось, что основы их религии оскверняет поведение какого-либо меньшинства<sup>13</sup>. Поэтому в течение большей части талмудического периода, а также до него, мы не встречаем конкуренции и вражды между евреями и неевреями Вавилонии на уровне народных масс — в отличие от эллинистическо-римского мира<sup>14</sup>. Резня и столкновения, периодически случавшиеся в Александрии Египетской и других смешанных городах эллинистическо-римской диаспоры (а также Страны Израиля) в первых веках н. э., неизвестны в сасанидской Персии. Запомнив это, приступим к рассмотрению тех постоянных контактов, которые поддерживались между евреями Вавилонии и ее нееврейским населением.

## 2. Повседневные контакты между евреями и неевреями

Евреи обычно компактно проживали возле нееврейских поселений или даже внутри них. Естественно, численное соотношение между еврейским и нееврейским населением было различным в разных местностях; в одной и той же местности такое соотношение также могло меняться с течением времени. Правда, мы находим большие еврейские анклавы в Негардее и Селевкии еще в I в. н. э., а в эпоху Талмуда — впечатляющее преобладание еврейского населения в таких городах, как Пумбедита<sup>15</sup> и Мата Мехасья. Однако лишь ближе к постталмудической эпохе впервые поступают известия (и то из сомнительного источника) о моноэтнических еврейских поселениях в сасанидской Персии<sup>16</sup>. Напротив, Вавилонский Талмуд указывает (причем при обсуждении иных предметов) не только на соседство еврейской и нееврейской групп населения, но и на непосредственные контакты между ними в различных сферах повседневной жизни. Неевреи живут в одном дворе, а порой даже в одном доме с евреями<sup>17</sup>: «Еврей на верхнем [этаже], а нееврей на нижнем» (Авода Зара 70а). Такому соседству сопутствуют и другие проявления повседневной близости: евреи и неевреи вместе пьют (там же), здороваются при встрече (Гитин 62а), подают руку «чужим» старикам, помогая им (Киддушин 33а) и т. п. Обо всем этом мы узнаем благодаря обсуждению галахических вопросов, причем сами такие случаи, как сказано, не являются предметом рассмотрения. Так, Шмуэль остается в субботу в доме нееврея и колеблется: он не знает, зажег ли нееврей свечу ради него, Шмуэля, — и тогда Шмуэлю запрещено пользоваться светом этой свечи, — или, может быть, как в конце концов и оказывается, хозяин зажег свечу для себя<sup>18</sup>. Известно и о неевреях, находящихся в еврейских домах в дни праздников (Бейца 21б). В Вавилонском Талмуде упоминается даже взаимное одаривание, причем связанное с культовыми нуждами: нееврей пожертвовал свечу в синагогу рава Йегуды (Арахин 6б), и рав Йегуда послал подарок некоему нееврею в «день их позора» (так называются на языке мудрецов праздники идолопоклонников. — *Прим. пер.*)<sup>19</sup>.

Разумеется, существенная часть таких связей сложилась вследствие совместной торгово-экономической деятельности<sup>20</sup>. Так, например, еврей и нееврей поделили между собой работу на одном поле исходя из религиозных законов: христианин охранял поле в субботу, а еврей — в воскресенье<sup>21</sup>. Возможно, среди мудрецов были противники создания подобных «товариществ» с неевреями (см. Сангедрин 63б), однако в целом складывается впечатление о близости и совместной работе в различных областях. Мы находим упоминания о евреях и неевреях, которые вместе давят виноград в Негардее (Авода Зара 56б); Рава купил пальму совместно с неевреем (Бава Кама 113б); упоминается также еврей, который сдавал свой корабль внаем неевреям для перевозки вина (Авода Зара 62б). Нечего и говорить о том, что евреи и неевреи покупали друг у друга имущество в течение всей эпохи Талмуда; в этой торговле принимали участие и мудрецы: рав Аши продал деревья в «дом огня» (*ле-бей нура*)<sup>22</sup>, Рава купил дом нееврея<sup>23</sup>, рав Гуна купил землю у нееврея (Бава Батра 54б), неевреям случалось захаживать в еврейские лавки (Авода Зара 57б) и т. д. Возможно, у нас имеются упоминания о том, что мудрецы одалживали неевреям деньги под проценты, однако источники, на которые указывают исследователи, неоднозначны<sup>24</sup>.

В нескольких местах поднимается вопрос насчет получения милостыни от неевреев. Не исключено, что здесь перед нами — конфликт различных традиций. Древняя традиция Страны Израиля более строга в этом вопросе; строгость усиливается с развитием христианства — ввиду религиозного значения милосердных деяний у христиан<sup>25</sup>. В противоположность этому вавилонская галаха, по-видимому, не была столь чутка к возможным последствиям, связанным с зависимостью от нееврейской поддержки, поэтому и допускала «ослабление» в этом вопросе<sup>26</sup>. Во всяком случае мы встречаем упоминания о евреях, берущих в долг у неевреев; это приводило иногда даже к продаже первых в рабство — если им не удавалось расплатиться с долгами (Гитин 46б). В большинстве перечисленных нами фрагментов отсутствует вражда к неевреям, хотя можно указать и на несколько исключений, когда нееврей представлен как насильник, угрожающий еврею<sup>27</sup>.

### 3. «Персы», персидские праздники и персидский язык

В высказываниях вавилонских мудрецов существует ясное разграничение между неевреями вообще и «персами». Похоже, это последнее слово имело весьма специфическое значение. Обычно слово «персы» обозначает царство персов, но оно же служит и для обозначения людей специфического облика и обычаев, связанных, по-видимому, с аристократией или персидским жречеством. Что касается значения «царства», то мудрецы употребляли слово *паршим*, говоря и об Ахеменидах, и о новой сасанидской династии<sup>28</sup>. С одной стороны, они обычно упоминают «персов» как тех, кто «пришел» после вавилонян и перед греками<sup>29</sup>; с другой же стороны, слово *парсаэй* («персы» на арамейском) означало современную мудрецам власть: «Ушла Римская империя, и возшла Персидская империя вслед за ней» (Авода Зара 2б); «Теперь персы они» (Бава Кама 117а, согласно Мюнхенской рукописи); «Теперь пишут “персы”» (Бава Меция 108а) и др.<sup>30</sup>. Вавилонские мудрецы называли также «персами» людей определенного облика («Едят и пьют, как медведь, неуклюжи, как медведь, и отращивают волосы, как медведь, и нет им покоя, как медведю»)<sup>31</sup>; видно, что речь здесь идет не о неевреях вообще, а об определенной группе. Кажется, это же имеет в виду экзиларх, говоря раву Шешету о «персах на трапезе» и описывая их трапезу (Брахот 46б). По-видимому, перед нами описание традиционной трапезы иранской аристократии<sup>32</sup>. Здесь речь не идет о непосредственном знакомстве с предметом в ходе повседневного контакта. Но все же описания обычаев определенного слоя аристократии проникали в литературу Талмуда, и, как мы видим, иногда это происходило с помощью экзиларха, который на самом деле был близко знаком с описываемой действительностью.

Подобно этому мудрецы могли быть знакомы с праздниками персидского календаря, не входя в детали этих праздников и их религиозное значение. В трактате Авода Зара 11б перечисляются четыре праздника «персов» и четыре праздника «вавилонян». Параллельный фрагмент в Иерусалимском Талмуде (1, 39, 3)



приводит слова Рава: «Три праздника в Вавилонии и три праздника в Мидии». К этому добавляет рав Гуна от имени рава Нахмана бар Яакова: «Нарус (Ноуруз) 2 адара — в Персии, 20 адара — в Мидии». Немало трудов посвящено исследованию этих названий в обоих Талмудах и их связи с известными нам праздниками персидского календаря<sup>33</sup>. Те, кто хотел из искаженной передачи названий сделать вывод об «отсутствии точных знаний»<sup>34</sup>, безусловно, ошибаются. Уже Ш. Абрамсон сказал: «Не следует удивляться различию версий Талмуда, так как переписчики не знали названий “дней позора” неевреев»<sup>35</sup>. Наоборот, из анализа названий следует, что мудрецы были знакомы с различными элементами окружающей религиозной культуры, но не стремились точно передавать значение праздников — сверх того, что было известно широкому кругу их современников. В основе высказывания Шмуэля по поводу традиции Страны Израиля об обязанности избегать торговых переговоров с неевреями перед «днями их позора» (Авода Зара 1 а-б): «В диаспоре не запрещено, кроме только самого дня их позора» (Авода Зара 11б), лежит предположение, что евреи знали, когда у неевреев праздник, и уклонялись от торговли с ними в эти дни. И еще: быть может, в Талмуде сохранилось упоминание о персидских праздниках, прямо влиявших на еврейскую жизнь в Персидской империи, потому что два праздника из названных там — Ноуруз (*Мусради*, ВТ Нью-Йоркская рукопись) и, видимо, Нарус 2 адара из Иерусалимского Талмуда и Михриган (*Мугаранки*) — были днями сбора налогов в Сасанидском царстве. И даже в VI в., при Хосрове I, мы слышим об экзилархе, который был вынужден вручить царю четыре тысячи дирхемов в праздник Ноуруз, совпавший с субботой<sup>36</sup>. Эти праздники приходились на начало сезона дождей (Михриган) и начало весны (Ноуруз). Кажется, прав Гудблат, полагающий, что в сообщении Вавилонского Талмуда<sup>37</sup> о Раббе, который «освобождал» двенадцать тысяч евреев от уплаты подушной подати царю дважды в году — «месяц летом и месяц осенью», — речь идет об этих самых персидских праздниках, когда действительно производился сбор налогов<sup>38</sup>. В таком случае речь идет вновь не о тесном знакомстве с нееврейскими праздниками,

а об их воздействии на еврейскую жизнь; трудно будет сделать отсюда вывод о каком-либо культурном «оплодотворении».

По-видимому, к иному заключению можно прийти на основании языкового анализа, поскольку мера использования или неиспользования языков окружения часто воспринимается как наиболее верный показатель интенсивности контактов между евреями и окружающими народами. Такой вывод о тесных контактах хотел в свое время сделать Ш. Либерман, исходя из наличия греческих слов в талмудической литературе<sup>39</sup>. Возможно, о похожем положении свидетельствуют персидские заимствования в языке вавилонских евреев. Однако дальнейшее исследование выявляет проблематичность подобных выводов на основе имеющегося материала. Мы вновь убеждаемся в отсутствии симметрии между языковой реальностью Страны Израиля и Вавилонии.

Нет сомнения, что основным языком евреев талмудической Вавилонии, т. е. евреев, живших между Месопотамией на северо-западе и Месена и Персидским заливом на юго-востоке, был вавилонский арамейский — диалект восточного арамейского<sup>40</sup>. На этом языке (с определенными изменениями) вавилонские евреи говорили до конца периода гаонов<sup>41</sup>. Вот слова рава Гая Гаона: «Потому что Вавилон с древних времен — место арамейского языка и халдейского языка, и до сих пор во всех городах на арамейском и халдейском языках говорят все, как Израиль, так и неевреи»; поэтому гаоны называют арамейский «нашим языком»<sup>42</sup>. Наряду с арамейским вавилонские амораи пользовались также различными диалектами еврейского (еврейский Писания, еврейский таннаев и амораев)<sup>43</sup>. Естественно, эти диалекты обслуживали в основном еврейскую общину, большей частью в качестве литературных языков<sup>44</sup>. Однако и мера проникновения других языков, в том числе и среднеперсидского (парфянского и пехлеви), в язык Вавилонского Талмуда не обязательно свидетельствует о близком знакомстве со средой и о культурной ассимиляции в период Талмуда. Следует помнить, что проникновение персидских заимствований в арамейский началось еще при Ахеменидах, когда арамейский был *lingua franca* в Персидской империи; арамейский уже тогда впитал слова и понятия из иранского мира<sup>45</sup>.

Что же касается изучаемого периода и талмудического свидетельства, то здесь следует иметь в виду два обстоятельства: (а) перед нами литературное произведение, создававшееся в очень специфическом слое общества, и мы не можем знать, насколько в данном случае уместно проводить аналогии со всем остальным обществом или другими его слоями; (б) нам не с чем сопоставить этот текст, нечем «проверить» его. В Стране Израиля можно сделать выводы о мере распространения греческого из Мишны, Иерусалимского Талмуда, Мидрашей и Таргумов. Кроме того, мы можем сравнить эти данные с материалами археологического исследования; особенно в этом отношении важны многочисленные надписи в синагогах и на кладбищах<sup>46</sup>. Таким образом можно, по-видимому, привязать распространение греческого к определенным районам и социальным слоям. В Вавилонии же талмудическая литература остается «единственным свидетелем»<sup>47</sup>, рисующим, как сказано, картину в одном измерении. Более того, в вопросах произношения языка Талмуда мы и сегодня должны полагаться на данные лексикографической работы, которая хотя и началась в систематическом виде уже в XI в., с появлением «Сефер га-Арух» рабби Натана Римского, все еще не привела к достоверным и удовлетворительным результатам. Некоторые исследователи чересчур усердно искали персидские заимствования в языке вавилонских амораев<sup>48</sup>; другие впали в противоположную крайность, стремясь «приписать» еврейскую или семитскую этимологию словам персидского или «классического» (т. е. греческого или латинского) происхождения<sup>49</sup>. Кажется, два документа, наиболее важные для установления иранских языковых влияний в Талмуде, — это список заимствований, составленный Телегди<sup>50</sup>, и добавления и исправления Д. Гайгера к работе Когута, опубликованные в «Тосафот га-Арух га-Шалем»<sup>51</sup>. Из последних работ сюда можно отнести и список иранских слов, заимствованных среднеарамейским у Ш. Шакеда<sup>52</sup>. Конечно, уже сами амораи знали, что кроме арамейского диалекта, на котором они говорят<sup>53</sup>, существует персидский язык<sup>54</sup>, на котором говорит часть населения, живущего по соседству с ними. С этой точки зрения можно говорить о восприимчивости к языковому

влиянию окружения уже в талмудическую эпоху. Рава<sup>55</sup>, который жил в Махузе, недалеко от столицы Бей Ардашир, мог найти связь между словами «писец» на персидском «дипир» (*дабир*) и стихом Писания: «Сказал Рава: подобно кому называют персы писца *дабир*<sup>56</sup>. Отсюда: *вз-шем дабир лифним кирьят сефер* (мидраш связывает название *дабир* со словом “книга” — *сефер*)», и дальше: «Сказал рав Аши: подобно кому называют персы женщину в период менструации *даштана*? Отсюда: *ки дерех нашим ли* (“ибо у меня обычное женское”))»<sup>57</sup>. Действительно, на пехлеви *даштан* — менструальная кровь, а также «женщина в период менструации»<sup>58</sup>.

Однако трудно видеть в высказывании рава Йосефа<sup>59</sup>: «К чему в Вавилоне арамейский язык? Или святой язык [пусть будет], или персидский язык» (Сота 49б; Бава Кама 83а) выражение стремления отказаться от арамейского и усвоить персидский язык в качестве разговорного. Скорее перед нами параллель и вавилонское подражание известному высказыванию Рабби: «К чему в Стране Израиля *сурсит* (пренебрежительное название арамейского)? Или святой язык [пусть будет], или греческий язык» (там же). Более того, похоже, не следует сравнивать отношение к греческому языку в Стране Израиля и отношение мудрецов Вавилонии к «персидскому». Дело не только в том, что количество персидских заимствований в Вавилонском Талмуде даже приблизительно не достигает числа греческих заимствований в литературе Страны Израиля<sup>60</sup>, но и в том, что мера распространения этих языков различалась в обеих странах. Греческий был разговорным языком широких общественных слоев в Стране Израиля и всей Римской империи, включая евреев. А на персидском говорили определенные группы в Иранской империи, он был чем-то вроде языка власти и церкви<sup>61</sup>; едва ли он мог серьезно повлиять на повседневный язык вавилонских евреев. Похоже, влияние местной культуры, не получившее впечатляющего выражения в языковой сфере, больше сказалось в области «науки» или народных верований. На этом мы сейчас вкратце остановимся.

#### 4. Вавилонские евреи и иранская народная культура

Вопрос о влиянии иранской культуры на еврейскую общину талмудической Вавилонии тесно связан с более широкой совокупностью проблем. Последние уходят корнями во времена значительно более древние, чем обсуждаемые нами, и районы, значительно более обширные, чем Вавилония или Персия. Более того, «отслеживание» направлений взаимовлияния различных народов — одна из самых сложных областей в изучении культур прошлого; говоря словами одного из выдающихся исследователей, «труднее всего проследить скрытые пути, по которым идеи переходят от одного народа к другому»<sup>62</sup>. Контакты между миром иранских идей и верований и еврейским обществом происходили при разнообразных обстоятельствах на протяжении столетий во времена Второго Храма и, конечно, в период Мишны и Талмуда. Не всегда возможно установить решающий момент контакта, если речь идет о том или ином влиянии. Иногда даже возникает впечатление, что вообще нельзя говорить о непосредственном и одноразовом «оплодотворении» — это длительный и сложный процесс, развертывающийся на протяжении жизни многих поколений и в разных странах<sup>63</sup>.

Конечно, в течение примерно двухсот пятидесяти лет, когда персидские Ахемениды владели Страной Израиля и всем Ближним Востоком, сложились естественные условия для воздействия во всех областях культуры. Похоже, однако, что это лишь один из каналов, по которым шел процесс; к тому же в том, что касается письменных свидетельств, это период далеко не самый богатый источниками. Кроме того, следует помнить, что персидские влияния усваивались не только определенными этническими группами. Они «затопили» все пространство, которое в будущем назовут эллинистически-римским миром. Элементы персидской религии проникли в самые широкие слои народов региона<sup>64</sup>. Посему евреи могли усвоить персидские влияния не только в результате непосредственного контакта с иранским обществом в пределах Персии или с персидскими властителями в Стране Израиля,

но и из «вторых» или «третьих» рук, через многие промежуточные звенья.

И внутри самого еврейского мира имело место «взаимооплодотворение» различных общин; их многолюдные встречи, например при паломничестве в Иерусалим, также могли способствовать передаче влияний с иранского Востока в другие еврейские общины — как в Стране Израиля, так и в диаспоре. Неудивительно поэтому, что еврейский духовный мир в Стране Израиля эпохи Второго Храма явно подвержен иранским влияниям — в разнообразных важных областях. Среди них упомянем, например, космогонию, дуалистические воззрения, представление о борьбе сил<sup>65</sup>, действующих во всем мире и внутри отдельного человека, эсхатологию и т. д.<sup>66</sup>. Их отголоски угадываются и в литературе апокрифов, и в литературе секты Иудейской пустыни<sup>67</sup>; возможно, некоторые из иранских по происхождению понятий прошли еврейскую обработку и стали частью духовного мира мудрецов Талмуда<sup>68</sup>. Поэтому во многих случаях трудно с полной уверенностью говорить о навеянных персидским влиянием высказываниях, народных верованиях или действиях, обусловленных такими верованиями, отраженных в Вавилонском Талмуде, как о результате непосредственного контакта между евреями и неевреями в границах Вавилонии<sup>69</sup>.

Однако если мы обнаружим характерные народные верования у вавилонских евреев и не обнаружим существенных параллелей у евреев Страны Израиля или эллинистической диаспоры, то, возможно, это позволит нам установить области непосредственного контакта между еврейской общиной Вавилонии и ее нееврейским окружением. Беда в том, что, похоже, и в эту область исследования вавилонского еврейства проникла определенная тенденциозность, особенно проявившаяся в XIX в., но сказавшаяся и на последующих поколениях. У некоторых приверженцев научной иудаики, как мы помним, сложилась тенденция принижать роль вавилонской общины по сравнению с общиной Страны Израиля — как в том, что касается изучения и исполнения закона, так и в области народной культуры. Они руководствовались стремлением представить вавилонских евреев

усвоившими максимум «суеверий» народов Востока в противоположность просвещенным евреям Страны Израиля, подвергшимся, как и все подданные Римской империи, воздействию культурного прогресса. Так, например, уже Ш.Й. Раппопорт пришел к выводу: «В Иерусалимском Талмуде меньше упоминаний о волшебных предметах и заговорах, чем в Вавилонском Талмуде; в последнем иногда целые листы посвящены этому... И здесь сказывается уже влияние силы римской мысли...»<sup>70</sup>. Подобный вывод делает и Р. Франкель о другой области народной науки — о медицине: «В этом отношении существует различие между Иерусалимским и Вавилонским Талмудом; Иерусалимский Талмуд говорит о лекарствах, в которых есть природная польза и внутренняя связь с болезнью, а Вавилонский Талмуд большей частью предпочитает чудодейственные предметы и средства, *которые лечат лишь с помощью некой скрытой силы, а не в соответствии с природой*»<sup>71</sup>.

Как сказано, тенденциозность подобных утверждений видна «невооруженным глазом». Ш. Либерман уже определил такой взгляд на Вавилонию и Страну Израиля как «изначально... великое искажение»<sup>72</sup>. Занимаясь обсуждаемым вопросом, Либерман выдвинул несколько критериев анализа различий между евреями Вавилонии и Страны Израиля; его замечания имеют для нас большое методологическое значение. Дело не только в том, что Иерусалимский Талмуд меньше по объему, чем Вавилонский, но и в том, что обильный «иерусалимский осадок» имеется и в Талмуде сынов Вавилонии, причем иногда речь идет даже о материале, которого нет в Иерусалимском Талмуде<sup>73</sup>. Кроме того, работа Либермана по расшифровке неясных мест в Иерусалимском Талмуде и мидрашах выявила немало «суеверий», распространенных и среди евреев Страны Израиля. Однако если это и «суеверия» в нашем понимании, то в древние времена они воспринимались как мудрость и наука, которую никто не подвергает сомнению. Каждый, кто полагает, что в раввинистической литературе Страны Израиля меньше «суеверий», фактически утверждает, что палестинские евреи в отличие от евреев Вавилонии стояли вне культуры, что они не были детьми своего времени<sup>74</sup>. Кроме того, во многих

областях народной веры межгосударственные перегородки давно рухнули. Так, например, некоторые заговоры, ведущие свое происхождение из еврейского мира, были уже в первые века н. э. распространены у евреев и неевреев во всех странах Ближнего Востока. Известный пример — использование имен троих протцев в заговорах, которые дошли до нас не только на еврейском и арамейском, но и на греческом, латинском и коптском языках<sup>75</sup>; этими именами пользовался, по словам Оригена, «каждый, кто прибегал к заговорам и магическим действиям»<sup>76</sup>.

Итак, мы можем отметить несколько явлений, характерных для еврейской общины Вавилонии по свидетельству талмудических источников, но было бы преувеличением утверждать, что эти явления всегда отражают специфические черты, отличающие данную общину от прочих общин Израиля.

### 1) Астрология

Обращение евреев периода Мишны и Талмуда — как в Вавилонии, так и в эллинистическо-римской диаспоре — к верованиям, связанным с астрологией, часто представляется в научной литературе как результат внешнего влияния на отдельную еврейскую общину. Либерман пишет о евреях Страны Израиля, что те «заимствовали от них (соседей-неевреев) многие суеверия, абсолютно чуждые еврейской религии. Мудрецам пришлось действовать с учетом этой реальности, постановлять, изменять, обращать в иудаизм чуждые элементы»<sup>77</sup>. Поучительный пример такого процесса — отношение мудрецов к астрологии. Конечно, проблема отношения к астрологии касается и евреев Вавилонии — особенно потому, что именно эта страна считалась колыбелью «веры халдеев»<sup>78</sup>. Однако последние поколения исследователей склонны скорректировать традиционную точку зрения; они обращают внимание также на египетские и даже западные элементы, изучая возникновение и развитие астрологии<sup>79</sup>. Более того, в эпоху Талмуда уже не приходится говорить о том, что вавилонские евреи именно в этой области подверглись влиянию своего непосредственного

окружения. Астрология со всеми своими дисциплинами уже «обнимала миры» и, как отмечали многие, воспринималась как «наука», которую никто не подвергает сомнению<sup>80</sup>. В качестве таковой она могла влиять на все религии — на Западе и на Востоке, и еврейская община в этом отношении не являлась исключением<sup>81</sup>.

Либерман прав, утверждая, что вера в астрологию противоречила некоторым основополагающим представлениям иудаизма (во всяком случае, иудаизма фарисеев — раввинистического). Уже во времена Второго Храма автор 3-й Книги Сивиллы с уважением писал о народе, который хотя и ведет свое происхождение из Ура Халдейского, не втянулся в астрологические пророчества «халдеев» и в астрономию<sup>82</sup>. И автор 1-й Книги Еноха (9:4) считает, что «нефилим» (см. Бытие 6:4) не к добру научили мир колдовству и гаданию по звездам. В противоположность этому Псевдо-Евподем гордится Авраамом, который превзошел всех в мудрости и постиг «мудрость халдеев и астрологию» и даже преподавал эти дисциплины финикийцам по желанию финикийского царя<sup>83</sup> (возможно, именно с этим мнением спорит автор Книги Сивиллы).

Вавилонские амораи также связывали имя Авраама с занятием астрологией. Однако, по мнению Рава, прекращение этих занятий было одним из условий союза, который Создатель заключил с Авраамом. На слова Авраама: «Владыка мира, высмотрел я по звездам — не сподобился я породить сына», отвечает Святой, благословен Он: «Оставь свои гадания, потому что нет созвездия у Израиля»<sup>84</sup> (т. е. Израиль не зависит от звезд).

Однако вторая часть этого высказывания вовсе не отрицает категорически влияния «воинства небесного» на ход земных событий; здесь лишь утверждается, что те процессы, которые определяют жизнь остальной Вселенной, не властны над Израилем. И в высказывании рабби Йосе из Гоцала, приводимом Равой: «Откуда известно, что нельзя вопрошать халдеев о будущем? — Из слов “Будь непорочен перед Господом, Богом твоим”» (Второзаконие 18:13; Псахим 113б) ничто не опровергает того факта, что и еврейские мудрецы Вавилонии воспринимали халдеев как людей,

обладающих искусством, к которому нельзя относиться легкомысленно; следует даже считаться с их предостережениями в повседневной жизни. Рав Йосеф отказался принять «царство» (т. е. руководство иешивой) в Пумбедите, ибо халдеи сказали ему, что он «процарствует» только два года. Поэтому он представил упомянутую должность Раббе, который «царствовал» двадцать три года; затем рав Йосеф принял руководство иешивой и, действительно, оставался на этой должности два с половиной года<sup>85</sup>.

Предсказания халдеев матери рава Нахмана бар Ицхака также осуществились (Шаббат 156б), и даже рассказ «Йосеф, почитающий субботу» основан на предсказании халдеев нееврею о том, что Йосеф получит его имущество (Шаббат 119а), — предсказании, которое сбылось. Рав Хисда также получил от халдеев информацию, которая в конце концов подтвердилась (Йевамот 21б), а рав Гуна был склонен серьезно отнестись к пророчествам халдеев Синахериву во время его знаменитого похода на Израиль (Сангедрин 95а).

«Звезде» человека также приписывали большое значение несмотря на заявления мудрецов, что «нет созвездия у Израиля». По мнению Рава, «жизнь, сыновья и работа» зависят не от заслуг человека, а «от созвездия»<sup>86</sup>. О человеке, у которого «есть звезда», амораи упоминают в нескольких местах (Шаббат 53б; Бава Кама 2б)<sup>87</sup>. Мудрецы считают полезным и знание хода планет, так как оно может повлиять на дела, затеваемые человеком. Если кому-то предстоит суд с неевреем, говорит рав Паппа, пусть избегает судиться с ним в месяце Ав, «потому что плохо его созвездие», надо стараться, чтобы суд состоялся в месяце Адар, «потому что его (этого месяца) созвездие устойчиво»<sup>88</sup>.

Однако, как мы видели, эти верования не являются особенностью еврейской общины Вавилонии<sup>89</sup>, поэтому нельзя усмотреть именно здесь результат контакта между евреями сасанидской Вавилонии и их соседями-неевреями. Астрология стала «наукой», с которой был знаком и которую признавал весь культурный древний мир. Неверие в астрологию означало в те дни неверие в надежно установленный факт, пренебрежение наукой, принятой как эллинами, так и варварами<sup>90</sup>.

## 2) Демонология

Вера в целые иерархии бесов и духов, действующих среди людей, была распространена по всему Востоку подобно астрологии. Однако кажется, в области демонологии можно установить несомненные признаки влияния на вавилонскую общину верований, известных именно в иранском мире. «Бесы» и прочие духи упоминаются уже в Писании<sup>91</sup>, а во времена Второго Храма эти верования находят свое выражение во всех видах еврейской литературы Страны Израиля. Иосиф Флавий рассказывает о царе Соломоне, который знал способы борьбы со злыми духами и даже оставил после себя формулы заклания<sup>92</sup>. К этому автор прибавляет собственное свидетельство: он видел человека по имени Эльазар, который изгонял бесов из людей в присутствии Веспасиана и его солдат (ИД 8, 46). Флавий описывает процесс заклания. В книгах Нового Завета также упоминается народная вера в бесов и злых духов<sup>93</sup>. Мы уже указывали на многозначность термина «дух» в апокрифической и «сектантской» литературе. В подобных значениях это слово употребляется и в иранской литературе<sup>94</sup>. Открытие «Сефер Гаразим», повторяющееся в ней упоминание «духов ужаса и духов трепета», «дурного глаза и дурного духа» и т. д. говорит об укоренении веры в духов в определенных кругах еврейского населения Страны Израиля периода Талмуда<sup>95</sup>. Неудивительно, что эта вера нашла отражение в галахической и агадической литературе мудрецов Страны Израиля. Согласно мнению, приведенному в Мишне (Авот 5, 6), «вредители» (т. е. бесы) были созданы накануне наступления субботы, к вечеру. Проблема «вредителей» во времена танаев проникла и в область галахи Страны Израиля: «И не заклиняют бесов. Рабби Йосеф говорит: и в будний день не заклиняют бесов»<sup>96</sup>. От имени Рашби (рабби Шимона бар Йохая) передается проповедь, в которой упоминаются бесы и духи<sup>97</sup>, а в Вавилонском Талмуде даже рассказывается, как этот мудрец изгнал беса («Бен Тмальиона»), вселившегося в дочь императора (Мэила 176). И амораи Страны Израиля верили в существование «вредителей»<sup>98</sup>, а некоторые из них даже упоминали определенных бесов<sup>99</sup>. Похоже, однако, что

специфические иранские верования значительно шире отразились в Вавилонском Талмуде, чем в источниках Страны Израиля.

Следует предположить, что перед нами следы межобщинных культурных контактов<sup>100</sup>. Зороастрийцы умели разбираться в целой армии бесов (daevas). В древней индоиранской религии эти «сущности» были богами, но в результате отрыва иранской религии от индийской и перемен, произведенных в ней Заратуштрой, боги превратились в бесов, в разрушительные силы, с которыми надо бороться; во главе их стоит дух Ахриман (Angra Mainyu). Этим разрушительным силам противостоит «господин мудрости» Ахура Мазда; он окружен свитой духов, представляющих все положительные качества, наличествующие в мире. В Авесте демоны тысячами погибают от рук различных иранских богов и героев; их (демонов) можно победить с помощью молитв, жертвоприношений, а также магических заклятий<sup>101</sup>.

Этот сонм духов представлен в Вавилонском Талмуде значительно шире и богаче, чем в источниках из Страны Израиля<sup>102</sup>. *Барайту*, передаваемую от имени Аббы Биньямина (Брахот ба) («Если бы дозволено было глазу увидеть их, ни одно творение не выстояло бы против вредителей»), подробно обсуждают вавилонские амораи — точнее, мудрецы Пумбедиты<sup>103</sup>: «...их больше, чем нас, и они окружают нас, у каждого из нас — тысяча вредителей слева и десять тысяч справа, и теснота на *кала* (см. ниже) — от них». Это представление об обилии бесов, окружающих человека со всех сторон, соответствует иранской вере в духов, обретающихся повсюду<sup>104</sup>. В продолжении упомянутого фрагмента говорится о бесах, оставляющих следы, похожие на куриные, — это совпадает с представлениями иранской демонологии, которая приписывала птичий облик некоторым созданиям из армии бесов и духов<sup>105</sup>. В конце длинного фрагмента, содержащего высказывания о бесах<sup>106</sup>, мы читаем об «Аграт бат Махалат», выступающей во главе ста восьмидесяти тысяч «ангелов поражения»; правда, размах ее деятельности был ограничен в результате усилий Ханины бен Досы и Аббайе (Псахим 112б). Более того, именно в области демонологии уже во времена Талмуда ощущались различия между верованиями Вавилонии и Страны

Израиля. Осторожность в отношении всего «четного» («... пусть не ест человек ничего по два, и не пьет ничего по два, и не вытирается по два, и не совокупляются по два» — Псахим 109б) является основой обсуждения опасности, причиняемой «вредителями», в трактате Псахим, и рав Йосеф даже приводит свидетельство «Йосефа беса», что «Ашмадай, царь бесов, назначен он над всем четным»<sup>107</sup>. Однако далее сообщается: «На Западе (т. е. в Стране Израиля) не остерегаются четного»<sup>108</sup>. Действительно, этот страх перед четными числами напрямую связан с иранским верованием, видящим в нечетных числах положительную силу, а в четных — опасность<sup>109</sup>.

Еще одно свидетельство того, что присутствие бесов особенно ощущалось именно в Вавилонии, мы находим в толковании Вавилонским Талмудом Экклезиаста 2:8: «Завел я себе певцов и певиц, и услады сынов человеческих, роскошные колесницы (*шида ве-шидот*)» — здесь (в Вавилонии) будет на арамейском *шида* и *шидатин* (Раши: «Бес мужского рода и бесы женского рода»), на Западе (в Палестине) говорят *шидта* (колесница)<sup>110</sup>.

Нет сомнения, что обычаи и страхи, которые мы находим в Вавилонском Талмуде, происходят от верований иранской демонологии. Так, например, обычай не выбрасывать остриженные ногти («тот, кто хоронит их — праведник, сжигает их — благочестивый, выбрасывает их — грешник» — Мозд Катан 18а) соответствует аналогичному иранскому обычаю<sup>111</sup>. Это относится и к запрету пить воду из открытых водоемов, и более всего — к запрету пить ночью, особенно в некоторые ночи. *Барайта*, которая предупреждает против питья воды из рек и прудов, получает обоснование — «из-за пивяки», а другая *барайта*, запрещающая пить воду ночью, поясняет — «из-за *шаврири*» — опасности, исходящей от известного беса (Раши: «бес, ответственный за внезапную слепоту»). Для того же, кто преступил запрет и выпил воды ночью, в Вавилонском Талмуде сообщается заклинание, изгоняющее беса («такой-то, сын такой-то женщины, сказала тебе твоя мать: остерегайся шаврири, врири, рири, ири, ри в белой чаше»)<sup>112</sup>.

Этим страхам имеется точное соответствие в зороастрийской литературе. Неудивительно, что ночь является временем,

отведенным в иранской религии для деятельности бесов<sup>113</sup> (то же и в других религиях), однако в зороастризме речь идет именно о питье воды ночью. В зороастрийском сочинении на древнеперсидском, «Сад дар» («Сто предметов»)<sup>114</sup>, сказано: «Нехорошо глотнуть воды ночью, так как это преступление. Однако в случае надобности следует позаботиться об освещении, и пусть человек сначала немного поест, чтобы уменьшить серьезность преступления». В одном фрагменте на пехлеви говорится о «скверне колодезных вод ночью»<sup>115</sup>, а в другом сочинении<sup>116</sup>, описывающем действия бесов в отношении тех, кто ест ночью, говорится: «В темноте запрещено есть, поскольку духи и бесы забирают треть мудрости и великолепия того, кто ест ночью» (и там же дальше — о вреде питья и еды ночью).

Отметим еще одну деталь. Зороастрийские бесы воспринимаются не только как самостоятельные сущности, находящиеся вне тела и души человека и угрожающие ему извне, но и как силы, способные проникать в дух человека и влиять на его действия и поведение. Таково одно из многих значений, которое получило слово «дух» (*menod*). Поэтому зороастрийские тексты могли описывать, каким образом силы «доброе мнения», «злого духа», «гнева» и т. д. проникают в тело человека и приобретают власть над его поступками<sup>117</sup>. В соответствии с этим воззрением можно было списать ряд действий на демона, приобретшего власть над человеком, — в том числе когда речь шла о предосудительных постулатах. «Грех» возлагается теперь на силы и влияния, над которыми человек не всегда властен (и поэтому также не ответствен за них). Все это — иранский «фон» известного талмудического выражения «принудил его бес»<sup>118</sup>. Однако влияние армии бесов и духов — лишь одна сторона иранских народных представлений, проникших в еврейское общество. В противовес бесам была разработана целая система талисманов и заговоров, и похоже, что именно в этой области — камей (печаток-талисманов) и заклятий — перед нами чрезвычайно важный источник информации, в том числе внеталмудической, о месте евреев в борьбе с бесами и «вредителями».

### 3) Камей и заклятия

Страх перед бесами и «вредителями» побуждал, естественно, к созданию камей<sup>119</sup> с различными заклятиями и заговорами. Часть камей была призвана связать и устранить или ослабить влияние определенных бесов и духов, имена которых даже упоминались<sup>120</sup>; другие камей должны были мобилизовать те или иные силы, чтобы предоставить заказчику желаемое: любовь женщины, исцеление, победу и др. Широкое использование камей в еврейском обществе отразилось в галахе и в агаде<sup>121</sup>, и здесь нет существенного различия между Страной Израиля и Вавилонией, кроме того, что в разных странах использовались разные методы<sup>122</sup>. Можно даже указать на существенную связь между еврейской магической традицией в Стране Израиля и в Вавилонии; исследователи указывают на общие термины и выражения на камнях обеих стран, а также на общих «персонажей» — таких как «Йегошуа бен Перахья», — переезжавших из страны в страну, в формулах заклятий и заговоров<sup>123</sup>.

Как сказано, использование заклятий в еврейской среде Вавилонии само по себе новостью не является. Новое — в тех выводах, которые можно сделать об отношениях евреев и неевреев в иранском государстве на основании археологических данных. По последним сведениям<sup>124</sup>, более половины заклятий на блюдах, найденных в Вавилонии и Месопотамии, написаны на «еврейском арамейском», т. е. на арамейском, близком или идентичном тому, на котором написан Вавилонский Талмуд. Широкое употребление стихов из Писания и однозначно еврейских терминов не оставляют сомнения: эти заклятия были написаны евреями<sup>125</sup>. А из значительной части заклятий становится ясно, что заказчик или «объект» заговора носил не еврейское, а иранское или даже зороастрийское имя. В одном случае просят «исцеления с небес для Маадарафри, дочери Аношай»<sup>126</sup>, а в другом — изгоняют бесов и духов (*шида ве-дива*) из скота дома Бримы бар Аздандук<sup>127</sup>. Не исключено, что и евреи носили иранские имена<sup>128</sup>, но по совокупности признаков (еврейские «персонажи», термины из области галахи, вкрапление стихов Писания и др.) кажется, что верна следующая интересная догадка Ш. Шакеда. Логично предположить,

что во многих случаях «еврейские изделия» изготавливались еврейскими колдунами по заказу клиентов — представителей окружающих народов. Иными словами, весьма вероятно, что еврейские колдуны считались профессионалами в своей области и многие жители Вавилонии обращались к ним с просьбой о помощи в трудную минуту или за тем, чтобы добиться целей, которых невозможно достичь естественным путем. Это совсем не удивительно: евреи пользовались славой способных колдунов — славой, имевшей как позитивные, так и негативные последствия: она принесла немало вреда евреям... Здесь следует отметить общее для всякой магии явление: часто существует тенденция приписывать особую магическую силу людям, находящимся вне общества или на его периферии; отсюда — склонность обращаться за магической помощью к людям (как мужчинам, так и женщинам), принадлежащим к меньшинствам, маргинальным или «внешним» по отношению к обществу группам. Евреи были, таким образом, удобным объектом для надежд и страхов, связанных с силами тех миров, которые пребывают за гранью известного в обществе, природе и религии большинства<sup>129</sup>. Это совпадает со сказанным нами в начале этой главы, а также в главе четвертой. С одной стороны, определенная структура и строгое сословное деление сасанидского общества способствовали обособленности еврейской общины и устойчивости ее социального статуса; с другой стороны, физическое присутствие евреев рядом с другими группами населения и даже внутри них приводило к их постоянной вовлеченности в повседневную жизнь окружения. В этих условиях неевреи прибегали к услугам некоторых сынов Завета в областях, которые считались — истинно или ложно — специализацией некоторых членов еврейской общины. Такая «вовлеченность» действовала и в обратном направлении, приводя к тому, что, как мы видели, некоторые верования и обычаи иранского окружения проникали в еврейский мир. Из талмудических свидетельств выясняется, что мудрецы не всегда противились таким заимствованиям.



## Глава шестая

### Вавилонские иешивы: развитие, структура и общественные функции

Если вавилонское еврейство занимает почетное место в нашем историческом сознании, то прежде всего благодаря оставленному им духовному наследию, которое сформировало облик еврейского народа на многие поколения вперед. Это наследие кристаллизовалось вначале в литературной форме Вавилонского Талмуда, а затем совершенствовалось, проходя необходимые шаги до превращения в юридическую систему, работающую в повседневной жизни. Все это произошло благодаря деятельности вавилонских гаонов, которая, в свою очередь, нашла подробное отражение в их литературных трудах, ставших достоянием современной науки в полном объеме и разнообразии лишь недавно, с открытием Каирской Генизы. Деятельность вавилонских гаонов с течением поколений вышла за узкие границы Вавилонии и в конце концов определила модели жизни для большинства общин Израиля. Центрами этой разветвленной деятельности, заключавшей в себе как академические, так и организаторские аспекты, были, без сомнения, учебные заведения и институты, созданные вавилонскими мудрецами и прошедшие при их руководстве примерно тысячелетний путь развития, — институты, которые мы называем «иешивы». Как мы увидим далее, применение этого понятия для обозначения явления динамичного и развивающегося не вполне корректно, поскольку возникает опасность приписать этому явлению определенную меру статичности и однообразия на протяжении длительного периода и проигнорировать, таким образом, многие изменения и важные процессы, происходившие

в течение поколений в мире мудрецов. Тем не менее, открыто признавая упомянутую опасность, мы предполагаем обсудить в этой главе сущность вавилонских иешив в период Талмуда. Особое внимание будет обращено на этапы развития иешив и на их место в руководстве жизнью широких кругов еврейского общества Вавилонии<sup>1</sup>.

#### 1. Направления исследований и проблема источников

Рабби Хама бар Ханина говорит: «Со времен праотцев не отходила от них иешива, были в Египте — иешива с ними... были в пустыне — иешива с ними...» (Йома 28б). Здесь мудрец стремится утвердить центральную роль института иешивы в истории еврейской нации еще до дарования Торы и даже во времена праотцев. Иешива, понимаемая таким образом, принимала различные формы в разные эпохи. Возможно, слова рабби Хамы бар Ханины, аморая Страны Израиля и сына мудреца, пришедшего из Вавилонии и потом возглавившего иешиву в Тиверии, все еще относятся частично к иешиве в древнем значении, известном в Стране Израиля, — *бейт дин* (суд) или Синедрион<sup>2</sup>.

Следует четко определить тему нашего рассмотрения в данной главе — это вавилонская иешива в период амораев. Естественно, такой анализ связан с темами, которым были посвящены предыдущие главы, — как, например, вопрос о присутствии мудрецов в доталмудической Вавилонии или о том, насколько углубленным было изучение Торы в вавилонской общине до возвращения Рава в свою страну в 530 г. (год этот указан по так называемой «системе векселей» — исчислению лет по торговым документам, т. е. подразумевается 219 г. н. э.). И однако уже в период гаонов именно институциональное развитие иешивы было отмечено как решающий фактор для подъема вавилонской диаспоры на высшую ступень внутренней иерархии в еврейском мире<sup>3</sup>. Это развитие и его основные периоды будут стоять в центре нашего рассмотрения в настоящей главе.

Однако исследование вавилонских иешив во всех их аспектах — существо, формы и функции иешивы и особенно происхождение и этапы развития этого института — заставляет заранее трезво оценить природу материалов, находящихся в нашем распоряжении, и определить подход к различным типам источников, поскольку мудрецы вавилонских иешив передали в наследство другим поколениям два основных корпуса текстов. Один из них, разумеется, — Вавилонский Талмуд; к этому же корпусу при- мыкают еще сотни и тысячи высказываний вавилонских амораев, дошедших до нас в составе иных произведений литературы мудрецов — таких, как Иерусалимский Талмуд и мидраши амораев. Второй корпус — разветвленная и многообразная литература гаонов: галахические сочинения, респонсы и произведения по талмудической хронографии и методологии. Поскольку мы стремимся прежде всего прояснить сущность иешивы в талмудический период, основным источником для нас должен был бы стать первый корпус. Никто не пытался поставить под сомнение саму связь между Вавилонским Талмудом как литературным произведением и учебными заведениями, которыми руководили мудрецы Вавилонии<sup>4</sup>. Исследователи пытались подойти к этапам составления и редактирования Талмуда научно корректно, на основе талмудического текста, и рассматривали его формирование как результат изучения и обсуждения в стенах *бейт-мидраша*<sup>5</sup>. И феномен «перевернутых сугий» (одинаковые фрагменты, приходящие к разным выводам или различающиеся по именам мудрецов. — *Прим. пер.*) трактовался как следствие многочисленных методов и различных систем изучения, принятых в вавилонских иешивах, — см. авторитетное мнение Й.Н. Эпштейна по этому вопросу<sup>6</sup>.

И все же, когда мы приступаем к изучению реальной иешивы, возникает серьезнейшая проблема: поскольку талмудический материал формировался внутри иешив, можно ли ожидать от него объективного и подробного их описания? Никто не сомневается, что мудрецы (в данном случае — прежде всего вавилонские амораи) вовсе не собирались в своих обсуждениях завещать потомкам именно исторические детали<sup>7</sup>. Ведь у мудрецов,

которые жили и действовали в вавилонском мире Торы, не было никакой необходимости описывать условия своей жизни. Метод Талмуда, как заметил один из исследователей, состоит в том, что он «передает мельчайшие оттенки учения амораев и того, что делается и говорится в иешивах, (но) напрямую и преднамеренно почти ничего не сообщает о формах изучения. Те немногие отрывочные сведения о методах учебы и организации иешивы, которые содержатся в рассказах и замечаниях “кстати”, что-то говорят лишь тому, кто близко знаком с миром мудрецов, иешивой и ее порядками»<sup>8</sup>.

Итак, нет никаких оснований ожидать, что мудрецы Талмуда опишут иешиву так, как это сделал бы человек извне или человек, желающий познакомиться с этой реальностью того, кто с нею не знаком. В результате возрастает важность для нас литературы гаонов, хотя она относится к более позднему периоду, чем рассматриваемый здесь. Не случайно самое подробное описание иешивы в Вавилонии и фактически единственное описание «структуры заседания иешивы» дошло до нас именно из периода гаонов и от того, кто гаоном не был. Это описание содержалось не в галахических произведениях, а в произведениях хронографа или путешественника, которому довелось посетить вавилонскую иешиву (видимо, во время *калы* месяца *адар*<sup>9</sup>) и запечатлеть то, что он увидел. Только благодаря этому описанию рава Натана Вавилонского<sup>10</sup>, которое мы приведем далее, можно соединить некоторые намеки и отрывочные сведения о порядках иешивы, имеющиеся в Талмуде, в более полную картину. Иерархия и список должностей в иешиве также становятся известными в основном из респонсов гаонов, которые рассылались в общины вне Вавилонии<sup>11</sup>. Эпоха Талмуда не оставила нам ни путевых зарисовок, ни хронологических списков, ни даже писем, подобных респонсам гаонов. Весь имеющийся у нас материал — «внутренний», — его авторы исходили из предположения, что реальность иешивы известна и тем, кто воспринимает талмудическую традицию, и тем, кто ее изучает<sup>12</sup>.

Отсюда следует, что нам придется часто обращаться к литературе гаонов в качестве дополнения к высказываниям самих мудрецов, хотя здесь нас и подстерегает серьезная опасность анахронизма. Основополагающее мнение, существовавшее уже при гаонах и подчеркивавшее преемственность и статичность институтов вавилонских евреев, действительно проникло и в исследования наших дней. Галеви, например, был убежден, что «порядки, которые были установлены в Вавилонии в дни Рава и Шмуэля, просуществовали до конца периода амораев... И не было создано там ни новых порядков, ни новых путей за все те времена, и это предмет простой и известный каждому, сведущему в Гемаре»<sup>13</sup>. В подобном же духе, но захватывая и времена гаонов, писал С. Асаф — он утверждал, что «порядки, принятые в вавилонских иешивах еще в конце периода гаонов, существовали от начала периода амораев, и изменения, которые произошли в них в течение этого длительного времени, насколько можно предположить, немногочисленны»<sup>14</sup>. Однако дело не только в том, что подобная стабильность институтов, обслуживавших живую деятельную общину почти целое тысячелетие, представляется невероятной, но и в том, что мы можем указать на новые процессы и изменения в мире иешив в период гаонов по сравнению с периодом Талмуда. Несмотря на это, нет ничего некорректного в том, чтобы делать выводы о характере и особенностях организации вавилонской иешивы периода Талмуда, опираясь на сведения из периода гаонов, если существует возможность вернуться затем к талмудической литературе и отыскать в ней «первые ростки» позднейшей действительности<sup>15</sup>.

Свидетельства гаонов многочисленны. В то же время их можно подозревать в тенденциозности в одном отношении — в датировке зарождения вавилонских иешив. Если, как было сказано, вавилонские мудрецы почитали этот институт постоянным и преемственным, вполне естественно, что часть из них относила появление иешив ко временам первых амораев, Рава и Шмуэля, или, самое позднее, ко временам мудрецов второго поколения — таких, как рав Гуна, глава иешивы в Суре. Однако у части авторов периода гаонов существовала другая тенденция: изображать

вавилонскую общину не только как самую древнюю из общин Израиля, но и как обладающую непрерывной традицией галахи и учения со времени Иехонии, иудейского царя, и разрушения Первого Храма. Это утверждение использовалось ими в усиливающейся борьбе между вавилонской еврейской элитой и институтами Страны Израиля за гегемонию в еврейском мире. Сравнение между двумя странами, которое мы находим прежде всего у Пиркоя бен Бавоя<sup>16</sup>, должно было противопоставить вавилонскую галаху и обычаи «обычаям времен преследований» (галахический термин), которым следуют жители Страны Израиля. Понятно, таким образом, исключительная важность, приписываемая древности вавилонских учения и обычаев с точки зрения правила «*hi ritus... antiquitate defenduntur*». Эта тенденция в литературе гаонов обязывает нас вновь тщательно проанализировать как талмудическую терминологию, связанную с организацией учебных заведений, так и описания самих учебных заведений и событий, в них происходивших. Подобные, хотя и отрывочные, сведения приводятся все же в литературе мудрецов. Кажется, только так можно достоверно исследовать первые проявления институционализации иешивы.

## 2. Возникновение иешив: свидетельства в литературе гаонов

Как уже говорилось, вавилонские гаоны не придерживались единого подхода к датировке возникновения иешив. Среди всех преданий периода гаонов можно выделить три основных точки зрения:

(А) *Иешивы существуют со времен изгнания Иехонии и начала Второго Храма.* Главный поборник глубокой древности вавилонских иешив, как мы отмечали, — Пиркой бен Бавой. В его известном послании имеются следующие слова (Мидраш Танхума, Ноах 3): «И поэтому поставил Святой, благословен Он, две иешивы Израилю, которые размышляют о Торе днем и ночью и собираются два раза в год, в месяцы адар и зул, отовсюду, и обсуждают

битву Торы, пока не прояснят вопрос до ясности и галаху до истины, и приводят доказательства из Писания, и из Мишны, и из Талмуда, чтобы не ошибся Израиль в правилах Торы и т. д., и эти две иешивы не видели ни плена, ни уничтожения, не становились военной добычей и не владели ими ни Яван (Греция), ни Эдом (Рим), и вывел их Святой, благословен Он, за 12 лет до разрушения Храма с их Торой и с их Талмудом, как написано: «И изгнал он весь Иерусалим, и всех сановников, и всех храбрых воинов, — десять тысяч было изгнанных, — и всех ремесленников и кузнецов; не осталось никого, кроме бедного народа земли» (2 (4) Цар. 24:14), — а какая воинская храбрость есть у людей, идущих в изгнание? Имеются в виду воины Торы...»<sup>17</sup>.

Эти слова близки к тем, которые приводятся от имени рава Цемаха Гаона в ответе относительно Эльдада Данита: «Великие мудрецы и пророки были изгнаны в Вавилон, и они стали обучать Торе, и поставили иешиву на реке Евфрат со времен Иехонии, царя Иудеи, и до нынешнего дня, и они были цепью мудрости и пророчества, и от них идет Тора ко всему народу»<sup>18</sup>. Как сказано, в этом подходе следует видеть не нечто исключительное, а проявление последовательных усилий некоторой части вавилонских мудрецов придать своим институтам ореол древности и преемственности. На этом фоне еще более понятна попытка, предпринятая незадолго до времен Пиркоя бен Бавоя, возвести род экзиларха, как и создание иешивы, ко временам Иехонии и первых вавилонских изгнанников<sup>19</sup>.

(Б) *Иешивы существуют со времен Рава и Шмуэля*. Такова, по-видимому, позиция рава Шриры Гаона, отраженная в его послании. Рав Шрира не сообщает, кто первый основал иешиву. Однако в своем обзоре событий во времена между Эзрой и рабби Йегудой га-Наси он пишет: «Они распространяли здесь Тору, и были у них главы изгнания из дома Давида, но глав иешив и Синедриона не было у них, поскольку говорили, что так сказано в Торе: «Будет в месте, которое изберет Бог». И пока не скончался Рабби, главы изгнания были в Вавилоне, но не главы иешив»<sup>20</sup>. Дальше гаон описывает, что Шела был «главой мудрецов» в Вавилоне, когда туда вернулся Рав, и как этот последний стоял перед

рабби Шелой в качестве «аморая» (Йома 20б). По-видимому, уже здесь речь идет о формальной организации учебы, однако гаон избегает употребления слова «иешива». После смерти рабби Шелы Рав и Шмуэль были в Негардее, но в конце концов Рав решил покинуть это место («Потому что это было его место [Шмуэля] и место Торы») и переехал в Суру. Там он встретил евреев, не знавших диетарных законов Торы, и поселился среди них. Только на этом этапе гаон отмечает: «И было у них, у Рава и Шмуэля, две иешивы»<sup>21</sup>.

(В) *Иешивы существуют со времен рава Гуны*. Эту точку зрения мы находим в предисловии<sup>22</sup>, добавленном, по-видимому, к рассказу рава Натана Вавилонского: «Прежде, в дни Рава, когда был конец таннаев и начало амораев, еще не было иешивы в Вавилоне... А после того, как скончался Рав, сделали иешиву в Вавилоне по образцу Страны Израиля, и это иешива в Суре, и царствовал в ней рав Гуна 40 лет, и он был первым из всех, кто был главой иешивы в Вавилоне. А после этого царствовал вслед за ним рав Хисда, и продолжалось его царствование 10 лет»<sup>23</sup>.

Возможно, что и автор «Списка таннаев и амораев» опирался на сходное предание. Так, он рассказывает о Рава и Шмуэле, «которые правили», и не упоминает о иешивах; лишь затем он добавляет: «А после этого рав Гуна и рав Хисда и сделали две иешивы, и пошел рав Хисда в Мехасью, и сделали его главой иешивы»<sup>24</sup>.

Эти три варианта возникновения вавилонских иешив в литературе гаонов отразились и в относительно немногочисленных современных исследованиях, посвященных иешивам<sup>25</sup>. С одной стороны, подход Пиркоя бен Бавоя и других, «удревняющих» события, не был принят в исходном варианте большинством исследователей. С другой стороны, те, кто стремился «удревнить», отнесли вавилонскую традицию ко временам Второго Храма, и, прежде всего, автор «Дорот ришоним» (см. гл. 2), старались доказать также существование *бейт-мидрашей* в Вавилонии до возвращения Рава. Галеви знал, разумеется, слова рава Шриры Гаона<sup>26</sup> о том, что в Вавилоне не было «глав иешивы» до кончины Рабби. Однако, изучая терминологию гаона, он пришел к различению

понятий *рейш метивта* — по его мнению, это термин времен Талмуда (т. е. более поздний) — и *рош иешива* — древний термин, обозначающий, по его мнению, тех, кто стоял во главе институтов — иешив, — существовавших в Вавилоне до времени Рава и Шмуэля<sup>27</sup>. Из слов Галеви совершенно неясно, в чем разница между древними *иешивами* и *метивтами*, основанными при Рава и Шмуэле<sup>28</sup>. Выясняется, что его выводы направлены в основном против Греца и других<sup>29</sup>, предпочитавших как раз тот из подходов гаонов, который объявлял иешивы поздним явлением и видел в рава Гуне первого из глав иешивы.

Были, правда, и другие попытки указать на существование институтов по изучению Торы в Вавилонии до прихода Рава<sup>30</sup>, но большинство авторов соглашались со словами рава Шриры, считая Рава и Шмуэля основателями вавилонских иешив в том виде, в каком они известны у более поздних поколений. Эти авторы, однако, разделились во мнениях о сути новшества, которое ввел Рав, или о том, что произошло в его дни, а иногда даже выдвигали казусные предположения. Так, Й. Лаутербах утверждал, что Рав и Шмуэль на самом деле основали учебные заведения, но те тогда не назывались иешивами ввиду их низкого, по сравнению с палестинскими иешивами, статуса — название было *кала* (аббревиатура слов «собрание изучающих Тору» — *кнесет ломдей га-Тора*)<sup>31</sup>; а Ш.К. Мирски описывал перемену, произошедшую в Вавилонии при Рава, как переход от изучения Писания (*сидра*) к изучению Мишны, параллельный такому же, по его мнению, переходу, совершавшемуся в Стране Израиля<sup>32</sup>.

Из анализа различных мнений выясняется, что исследователи по большей части стремились решить проблему возникновения иешив, опираясь на общие положения и на соответствующие фрагменты из наследия гаонов, не проверяя в подробностях свидетельств самих амораев в литературе Талмуда. Исключением в определенном смысле является М. Бер, искавший указания на этапы развития института иешивы в самой литературе Талмуда, а затем попытавшийся согласовать свои выводы с преданиями времен гаонов<sup>33</sup>. Бер полагал также, что институт иешивы

в своих «законченных» очертаниях сложился постепенно<sup>34</sup>, и подобное утверждение, несомненно, является шагом вперед по сравнению с жестким подходом, требующим точной датировки. В противоположность этому Д. Гудблат<sup>35</sup>, исходивший из предположения о невозможности использовать предания гаонов как источник сведений о периоде Талмуда, попытался рассматривать учебные заведения времен амораев, опираясь исключительно на талмудическое свидетельство. Однако, как мы видели, талмудическая литература по самой своей природе заранее обрекает любую подобную попытку на доказуемые лишь частично либо даже на ошибочные выводы. Неудивительно поэтому, что Гудблат не нашел исчерпывающего свидетельства существования иешив в их позднейшем виде со времен амораев в литературных источниках, которые изначально не предназначались для передачи подобной информации и, следовательно, не могли ее содержать. И все же, предпринятый Гудблатом филологический анализ ключевых понятий, связанных с учебными структурами в Вавилонии (*иешива*, *метивта*, *кала*, *пирка*, *йатив* и др.); продвинул исследование, прояснив содержание этих понятий на разных этапах периода амораев. На следующих страницах мы постараемся соединить данные этого филологического анализа с позднейшими сведениями, носящими в основном описательный характер. Представляется, что именно такое сочетание может оказаться плодотворным в исследовании характера и этапов развития иешив.

### 3. Термин «иешива» и сочетания, связанные с этим словом, в литературе мудрецов

По-видимому, на основании термина «иешива», а также его переводов (*метивта*) и сочетаний с другими словами (*рош иешива*, *рейш метивта*) можно получить представление об организации учебы в Вавилонии периода Талмуда. Действительно, проведенный широкий анализ различных употреблений термина «иешива» таннаими и амораями<sup>36</sup> позволяет сделать выводы об

определенном развитии системы обучения. Естественно, сам по себе подобный языковой анализ не в состоянии достаточно полно охарактеризовать институционализацию иешивы как академического центра мира мудрецов. И однако филологические данные свидетельствуют о специфическом вавилонском использовании термина «иешива», и, как мы увидим далее, похоже, что это явление отражало особую историческую действительность. Многие отмечали, что термин упоминается еще в литературе, предшествующей литературе мудрецов, в еврейской версии Бен-Сиры — *тисмах нафши бе-иешивати ве ло тевошу бе-ширати*<sup>37</sup>. Но прежде всего абсолютно неясно, что именно имел в виду поэт; кроме того, нет единства в версиях, которыми мы располагаем<sup>38</sup>. Сирийская версия читает *бе-тиувати* (раскаяние мое), некоторые предлагают читать *бе-севати*, т. е. «в моей старости»<sup>39</sup>. А в греческой версии находим *ἐν τῷ ἔλλει αὐτοῦ*, т. е. «в спасении его» (СП, Сирах 51:37: «Да радуется душа ваша о милости Его, и не стыдитесь хвалить Его»). Реконструкция оригинальной версии проблематична — остается простор для различных толкований и нельзя с уверенностью остановиться на каком-либо одном из них. В Мишне это выражение появляется четыре раза в интересующем нас контексте, т. е. при упоминании организации учебы. В трех местах употребляется одно и то же выражение в одном и том же смысле («в день, когда посадили рабби Эльазара бен Азарию на иешиву»)<sup>40</sup>, и нет сомнения, что слова «посадили... на иешиву» имеют специфическое значение; вернемся к этому далее. Четвертое место — в Мишне Авот (2, 7): «Умножающий Тору — умножает жизнь, умножающий иешиву — умножает мудрость».

На первый взгляд кажется, что здесь есть уже какая-то связь между иешивой и учебой, но, конечно, отсюда невозможно делать выводы об «академической» структуре и ее организации<sup>41</sup>.

Более того, и в этом случае нет твердой уверенности, что перед нами верное прочтение, и неясно даже, были ли эти слова в оригинале Мишны. В рукописях Кауфмана и Пармской (Де Росси 138) вообще не упоминается, что «умножающий иешиву умножает мудрость», и есть свидетельства, что этот отрывок отсутствует в ранних книгах, как отсутствует он и в некоторых фрагментах из Каирской Генизы<sup>42</sup>.

Однако сочетание «посадить на иешиву», которое мы находим в Мишне, приближает нас к особому смыслу термина «иешива» в языке таннаев, а также в языке палестинских амораев: это значение «Синедрион» или «суд». В таннайских источниках мы не раз встречаем выражение «посадить на иешиву» в связи с назначением судей или членов Синедриона. Например, к стиху «...собери Мне семьдесят мужей из старейшин Израиля, о которых ты знаешь, что они старейшины народа...» (Числа 11:16) мы находим комментарий в Сифрей Бемидбар (92, 93): «Учит, что человек не сидит в земной иешиве, если не сидит он в небесной иешиве<sup>43</sup>, если создания не радуются ему и не говорят: такой-то человек пригоден и праведен, и хорош для того, чтобы быть мудрецом».

Подобно этому, находим в Сифрей Дварим (Писка 16, с. 26) к стиху: «И дал я повеление судьям вашим в то время, говоря...» (Второзаконие 1:16) «...случай с рабби Йохананом бен Нури и рабби Эльазаром Хасмой, которых посадил раббан Гамлиэль в иешиве». И наконец в форме, полностью проясняющей языковое значение, говорится: «...и так же Писание его хвалит за суды в Египте, как сказано: От Яшува семейство Яшувово... (слово *лейашев* от того же корня означает “примирять”)» (Числа 26:24) и нет примирения кроме судов...» (Сифрей 52, 54). И действительно, глагол «посадить» в таннайских и аморайских источниках из Страны Израиля всегда понимается как «назначить» человека «старцем», т. е. судьей. Так, например: «Сказал рабби Ба: Сначала каждый назначал своих учеников... и рабби Акива — рабби Меира и рабби Шимона. Сказал: Пусть сядет рабби Меир сначала»<sup>44</sup>. Это словоупотребление объясняет также, каким образом сделан вывод, что «не назначают старцев вне страны» из стиха в Книге Иезекиила (36:17): «Дом Израиля, обитавшие (букв. “сидевшие”) в земле своей... — любая иешива твоя будет только на твоей земле»<sup>45</sup>. Но вот в вавилонских источниках значение понятия «иешива» полностью меняется: из сферы судебной терминологии оно переходит в область, связанную в первую очередь с учебой. Есть, правда, случаи, когда Вавилонский Талмуд цитирует палестинские источники, в которых еще сохраняется предыдущее значение<sup>46</sup>, однако в нескольких вавилонских текстах заметен сдвиг. В варианте

завещания рабби Йегуды га-Наси, имеющемся в Вавилонском Талмуде (а не в параллельных местах в палестинских источниках), встречаем его просьбу: «Не оплакивайте меня в городах и (букв.) *посадите иешиву* по прошествии тридцати дней» (Ктуббот 103а-б). Вавилонский Талмуд связывает это именно с «учением», которое возобновляется через тридцать дней траура. Но похоже, что имеется связь между тем, что говорит здесь рабби, и словами Вавилонского Талмуда о смерти царя Иезекии: «...и почесть воздали ему по смерти его...» (2-я Книга Хроник 32:33) — «...сообщает, что *посадили иешиву* на его могиле» (Бава Кама 16б-17а). Небесполезно сравнение с параллельным фрагментом из Страны Израиля, так как там ясно видно, что речь идет именно о месте учения: «Рабби Йегуда бар Шимон сказал: *дом собрания* построили над могилой царя Иезекии, когда заходили туда, говорили ему: “научи нас”»<sup>47</sup>. И поскольку деятельность иешивы в Вавилонском Талмуде — изучение Торы, можно понять, почему «каждый, обучающий сына ближнего своего Торе, устаивается и сидит в верхней (небесной) иешиве» (Бава Меция 85а). Эта «небесная иешива» выглядит как отражение земной, известной вавилонским мудрецам, и поэтому вавилонские амораи могли сравнивать их. Вскоре после смерти Рабби бар Нахмани сообщается, что «поспорили в *небесной иешиве*: если светлое пятно на коже предшествует [белому волосу]... Всевышний сказал: “Ритуально чисто”, а *все они, небесная иешива*, сказали: “Ритуально нечисто”... упала записка с небес в Пумбедите: Рабба бар Нахмани приглашается в небесную иешиву (בְּיֵשִׁיבָה) (Рукопись М: “לִישִׁיבָה”»<sup>48</sup>. В другой работе я пытался показать, что «небесная иешива» — отражение земной деятельности мудрецов. Туда поднимаются за тем, чтобы «взвешивать и трудиться над галахой»<sup>49</sup>, «разрешать сложные вопросы» и «дискутировать» о законах ритуальной нечистоты и чистоты — как делают в земной иешиве<sup>50</sup>.

Правда, в нескольких местах понятие «иешива» (и арамейский аналог *метивта*) можно перевести как «заседание», «сессия», а не рассматривать как формальную структуру, действующую в определенном месте и в соответствии с установленным порядком; таково утверждение Д. Гудблата<sup>51</sup>. Вместе с тем кажется,

что само использование термина «иешива» в Вавилонском Талмуде отличается от его употребления в более ранних источниках Страны Израиля; сочетания *рош иешива* и *рейш метивта* также указывают скорее на оформленную структуру, чем на случайное собрание в узком составе, хотя бы и для тех же целей.

Более того, в «Трактате о снах» (Брахот 57а) даже упоминается должность главы иешивы в связи с другой должностью — «главы участников *калы*», каково бы ни было ее значение: «Входящий в пруд во сне становится главой иешивы, в лес — становится главой участников *калы*. Рав Паппа и рав Гуна, сын рава Йегошуа, видели сон. Рав Паппа, который вошел в пруд, сделался главой иешивы, рав Гуна, сын рава Йегошуа, сделался главой участников *калы*»<sup>52</sup>.

Варианты этого фрагмента чрезвычайно многочисленны<sup>53</sup>, но общее для всех них — словосочетание *рош иешива*, а также сообщение, что рав Паппа стал главой иешивы. Поскольку рав Аши упоминает далее об этой анонимной традиции, кажется, что это звание существовало уже с конца IV в. или с начала V в., и то же относится к званию *рейш метивта*<sup>54</sup>. Кроме того, сочетание *рейш метивта* обозначает не только главу учебной структуры, но и человека, который назначается или выбирается на определенную должность. Об одном мудреце рассказывается, что «проголосовали мудрецы посадить рава Аху из Дафти во главе»<sup>55</sup>. Вавилонский Талмуд сообщает, что тот, кто желает стать старостой, главой общины, должен уметь отвечать «галаху с любого места», и добавляет: «если в одном трактате — в своей местности, если во всем Талмуде — во главе иешивы»<sup>56</sup>. Здесь видно, что по крайней мере ко времени завершения Талмуда редактору была известна формальная должность *рейш метивта* и «тот, кто исполняет эту должность, заставляет трепетать мир» (Брахот, 56а).

Добавим к этому, что уже в эпоху амораев употребляли глагол «царствовать» в отношении того, кто сидел «во главе *метивты*»: «Глава иешивы, который царствовал в Мата Мехасья, Гавйоми подписывается»<sup>57</sup>. И действительно, анализ показывает, что «цари», отмеченные в Вавилонском Талмуде, — в основном мудрецы

IV–V вв. (Рабба, рав Йосеф, рав Аши и рав Аха из Дафти) и двое — конца III в. (рав Гуна и рав Хисда)<sup>58</sup>. Интересно, что рав Шрира Гаон в своем послании употребляет слово «царствовать» в смысле «возглавлять иешиву» только со времени рава Гуны<sup>59</sup>. Если это так, то возможно, что языковое свидетельство Талмуда (причем там, где темой основного обсуждения является не иешива) о развитии известной структуры *иешивы с рейш метивта* (царем) только со второго поколения амораев отражает конкретный исторический процесс, как и упомянутый ранее источник гаонов.

Как сказано выше, эти языковые явления не проясняют сущность вавилонской иешивы в эпоху Талмуда, но похоже, что уже в терминологии, используемой в Вавилонском Талмуде, содержатся приметы некоего института, выходящего за рамки спорадических встреч отдельных учеников со своим равом. Теперь следует проверить, соответствуют ли эти приметы другим свидетельствам и могут ли они в совокупности пролить свет на «структуру» или постоянную форму иешивы в талмудической Вавилонии и подтвердить мысль о постепенном возникновении такой формальной структуры, которая стала центром деятельности вавилонских мудрецов.

#### 4. Описание иешивы как формальной структуры: *шурот* и *калот*

Проведенный нами филологический анализ продвигался от более ранних к более поздним свидетельствам. Мы стремились рассмотреть расширение или изменение смысла, который вавилонские амораи вкладывали в термин «иешива», унаследованный ими от предшественников, и сделать из этих изменений вывод о внутренних процессах и переменах в тех учебных структурах, которые вавилонские амораи называли иешивами или отождествляли с ними. Поскольку мы сделали вывод, что такое изменение смысла действительно произошло, то возникает вопрос: как выглядели иешивы в период Талмуда? Выяснить этот вопрос, исходя из данных самого Талмуда, трудно ввиду самого характера

талмудической литературы и вследствие того, что структурные особенности иешивы были известны тем, кто изучал талмудический материал в самой Вавилонии, о чем мы уже подробно говорили. Поэтому теперь мы вынуждены двигаться в противоположном направлении: от бесспорной информации, приходящей к нам из эпохи гаонов, мы тронемся вспять — в талмудическую эпоху.

Перед нами — «заседание» иешивы в изображении рава Натана Вавилонского. Мы попытаемся проверить, существовали ли реалии, описанные в этом рассказе, уже при амораеях. Иными словами: в какой момент талмудического периода можно отметить первые признаки возникновения того института, который хорошо известен нам в более поздний период? Категорические утверждения, вроде заявления И.А. Галеви о том, что «*метивты*... были неизменны со времен своего основания в Вавилоне до конца периода гаонов во всех своих установлениях»<sup>60</sup>, — скорее обусловлены догматическим подходом, чем серьезным и систематическим исследованием. Нашим методом будет отслеживание упоминаний, содержащихся в словах самих амораев, относительно реалий, известных от более поздних авторов. Для рассмотрения предмета, которому посвящена эта глава, особенно важен следующий фрагмент из рассказа рава Натана Вавилонского: «И таков порядок их сидения. Глава иешивы стоит (другая версия — «сидит») во главе и перед ним — десять человек. И они называются первый ряд, и сидят лицом к главе иешивы. И те десять, которые сидят перед ним — семеро из них — главы *калот* и трое — *хаверим* (“рядовые мудрецы”). И потому именуются они “главы *калот*”, что каждый из них назначен над десятью из Синедриона, и они называются “князья”. И таков был их обычай: если умирает один из глав *калот* и у него есть сын, способный занять его место, [тот] наследует место отца и сидит на нем, даже если он мал годами... А если не может занять место своих отцов и достоин сидеть на одном из семи поперечных рядов, то там и садится. А если не достоин сидеть с ними, садится с детьми рава и остальными учениками, которых около четырех сотен человек. А эти семьдесят — Синедрион; их семь рядов, первый ряд сидит, как мы упомянули, а за ними — еще десять и так далее до семи рядов, и сидят напротив главы



иешивы, лицом к главе иешивы. И все ученики сидят за ними и ни один из них не знает своего места, но эти семь рядов — каждый знает свое место и никто из них не сидит на месте другого»<sup>61</sup>.

Итак, нам предстоит определить, что из всего описанного здесь уже существовало в иешивах вавилонских амораев. Задача осложняется тем, что, как выясняется со слов рава Натана, гаоны называли свои иешивы «Синедрионом»<sup>62</sup> и, конечно, видели в них продолжение не только иешив амораев, но и древнего палестинского института. Если дело обстоит так, нам придется в своем разборе учитывать также структуры иешивы еще в Стране Израиля периода таннаев, наряду с иешивами в талмудической Вавилонии и далее вплоть до периода гаонов. В этом суть проблемы: пока рассматриваются таннаевские источники о Синедрионе, мы вправе полагать, что это — подлинные описания структуры иешивы в Стране Израиля. Но иначе обстоит дело со сведениями, содержащимися в Вавилонском Талмуде о палестинской иешиве, и со сведениями вавилонских амораев о том, что происходит в стране. Здесь всегда уместно сомнение: возможно, вавилонские мудрецы рисуют иешивы Страны Израиля в терминах, близких к вавилонским реалиям. (Наглядный пример тому мы еще увидим далее.) Поэтому поступим так: в противоположность абсолютно вавилонскому описанию рава Натана выделим все, что безусловно отражает действительность Страны Израиля. Это дает возможность рассмотреть то, что Вавилонский Талмуд говорит о иешивах Страны Израиля, и убедиться, совпадают ли его сведения с данными палестинских источников или они ближе именно к позднейшим вавилонским реалиям. Если подтвердится второе предположение, то свидетельства Вавилонского Талмуда могут быть отнесены к вавилонской иешиве не только тогда, когда они прямо касаются вавилонской действительности, но и тогда, когда речь идет о том, что происходит в Стране Израиля.

### 1) Организация иешивы в Стране Израиля: три ряда

У таннаев не упоминаются ряды в самом Синедрионе и число учеников, сидевших рядами перед ним. Мишна передает только следующие детали: «Синедрион был как большой полукруг,

чтобы все могли видеть друг друга... И три ряда учеников мудрецов сидят перед ними, каждый знает свое место. Если надо было приблизить, приближали из первого ряда, один из второго ряда переходил в первый, а один из третьего ряда переходил во второй, и выбирали себе еще одного из присутствующих, и сажали его в третий ряд»<sup>63</sup>. И когда палестинские мидраши сближали реалии Мишны со стихами Писания, мы не видим, чтобы они стремились провести аналогию между числом мудрецов Синедриона и числом сидящих перед ними учеников. Так, в мидраше Ваикра Рабба (30, 11; с. 709) читаем: «Другое толкование: “плод дерева красивого” (Левит 23:40) — это большой Синедрион, который у Израиля: “и отростки дерева густолиственного” — это три ряда учеников, что сидят<sup>64</sup> перед ними». И так же в Брейшит Рабба (70, 5; с. 807): «Другое толкование: “И увидел — вот колодец” (Быт. 29:2) — это Синедрион; “и вот, там три стада мелкого скота...” — это три ряда *талмидей хахамим* (учеников мудрецов), что сидели перед ними»<sup>65</sup>. Однако уже Раши<sup>66</sup> комментирует упомянутую *мишну* из трактата Сангедрин: «“И три ряда” — каждый, как число членов Синедриона, по двадцать три» (и далее объясняет, почему три ряда по двадцать три человека). Х. Альбек в своих примечаниях к Мишне<sup>67</sup> указывает на мидраш «Сехель тов» (с. 144): «“И увидел: вот, колодец” — это Синедрион... “три стада мелкого скота” — это три ряда по двадцать три, которые сидят перед ними».

Й.Н. Эпштейн<sup>68</sup> находит подтверждения тому, что ряды учеников насчитывали по двадцать три человека; по его мнению, это отмечено уже в Тосефте, Сангедрин 3, 9: «И так говорил рабби Йегуда: каждый город, в котором есть три ряда по двадцать три...»<sup>69</sup> надлежит ему сделать Синедрион двадцати трех». Так же в ВТ Сангедрин 17б: «Двадцать три как у малого Синедриона и три ряда по двадцать три, т. е. девяносто и два».

Леви Гинцбург утверждает, что в палестинских иешивах было только три ряда<sup>70</sup>. Правда, приводимые им примеры относятся к трем рядам учеников, которые сидят напротив Синедриона, но «в любом случае разумно предположить, что большая иешива была организована наподобие Синедриона». Эпштейн<sup>71</sup> соглашается с этой картиной: «Кажется, что в Стране Израиля было

в каждом ряду по двадцать три человека, поэтому всего шестьдесят девять, а с главой иешивы — семьдесят<sup>72</sup>.

Подводя предварительные итоги, можно сказать, что ни в одном палестинском источнике мы не находим упоминания о сидящих в семь рядов. Это число появляется только в трактате Бава Кама 117а, где описываются приключения рава Каганы по прибытии его в *бейт-мидраш* рабби Йоханана. Однако, как мы немедленно убеждаемся, здесь отражается вавилонская действительность, приписанная традиции Страны Израиля; при этом возможно, что оригинальный текст тоже сохранился.

## 2) Рассказ из трактата Бава Кама 117а

Рассказ Вавилонского Талмуда о бегстве рава Каганы в Страну Израиля делится на три части:

а) История убийства доносчика и совет Рава раву Кагане бежать в Страну Израиля;

б) Деяния рава Каганы в иешиве рабби Йоханана;

в) Чудеса, связанные со смертью рава Каганы<sup>73</sup>.

В галахическую литературу гаонов была перенесена только первая часть рассказа<sup>74</sup>, а для нас особенно важна его вторая часть, вот она<sup>75</sup>: «[Рав Кагана] пришел к Рейш Лакишу, который сидел и повторял дневную *метивту* мудрецам. Спросил их: где Рейш Лакиш? Ответили ему: зачем [он тебе]? Сказал им: это трудный вопрос и то трудный вопрос, это разрешение и то разрешение. Рассказали о том Рейш Лакишу, пошел Рейш Лакиш и сказал рабби Йоханану: лев поднялся из Вавилона, пусть господин внимательно изучит завтрашнюю *метивту*. Назавтра посадили его (рава Кагану) в первый ряд перед рабби Йохананом. [Рабби Йоханан] произнес постановление, а [рав Кагана] не задал ему сложного вопроса и так отсаживали его назад семь раз, пока не усадили на последний ряд. Сказал рабби Йоханан Рейш Лакишу: лев, про которого ты сказал, оказался лисицей. Сказал [рав Кагана]: да будет Воля [Божья], чтобы эти семь рядов стали заменой семи годам, о которых сказал мне Рав, и встал на ноги. Сказал ему (рабби Йоханану): пусть возвратится господин к началу. [Рабби

Йоханан] произнес постановление, и [рав Кагана] задал ему сложный вопрос, тогда подняли его на первый ряд. [Рабби Йоханан] произнес постановление, и [рав Кагана] задал ему сложный вопрос. Рабби Йоханан сидел на семи *бастраки* (подушках), вытащили одну подушку из-под него. [Рабби Йоханан] произнес постановление, и [рав Кагана] задал ему сложный вопрос, и так, пока не вытащили все подушки из-под него, так что он оказался на земле»<sup>76</sup>.

Как я пытался показать в другом месте<sup>77</sup>, этот рассказ насыщен чисто вавилонскими признаками — как в терминологии, так и в описаниях структуры иешивы и деятельности внутри нее. Рейш Лакиша мы застаем повторяющим «дневную *метивту* для мудрецов», и эта *метивта* — не что иное, как урок, определенный отрывок из Талмуда, отмеренный в иешиве<sup>78</sup>. Понятие взято из вавилонской иешивы; задача — повторять и растолковывать изученный материал<sup>79</sup>. Помещение рава Каганы на «первый ряд» как знак высокого статуса в иешиве явно напоминает процитированный нами фрагмент из рассказа рава Натана, и даже иерархия семи рядов относилась, как отмечалось, к вавилонской действительности и не упоминается в палестинских источниках<sup>80</sup>. Излишне говорить, что местная вавилонская терминология также используется в этом рассказе. Например, рабби Йоханан сидит на «семи бастраки», что на искаженном персидском означает «постель, подушки или ковры»<sup>81</sup>.

А в самой лучшей версии трактата Бава Кама, Гамбургской рукописи<sup>82</sup>, в основном тексте отсутствуют почти все вавилонские приметы, они добавлены другим почерком на свободной части листа и между строк. Т. е. похоже, что на каком-то этапе рассказ существовал без «вавилонских» добавлений. И действительно, во фрагменте из Генизы<sup>83</sup> мы находим такой же рассказ — без каких бы то ни было вавилонских примет! Кажется, они были интерполированы в предание, пришедшее из Страны Израиля. Здесь возникает вопрос: когда была произведена вавилонская обработка, проникшая в рассказ и обнаруживающая себя в большинстве рукописей? Если это произошло в талмудический период, даже в его конце, тогда перед нами неопровержимое доказательство,

что иешива, с которой познакомился и которую описал рав Натан Вавилонский в период гаонов, сформировалась еще при аморах<sup>84</sup>. Но возможно, конечно, что рассказ был обработан уже в период гаонов и отражает то, что было принято в их иешивах<sup>85</sup>. В таком случае Гамбургская рукопись и фрагмент из Генизы сохранили «невыправленный текст», и из этого рассказа нельзя делать выводы о порядках в вавилонских иешивах времен амораев.

### 3) *Калот* – ряды в вавилонских иешивах

Несмотря на все сказанное в предыдущем параграфе, на основании другого источника, кажется, все же можно заключить, что вавилонские амораи сидели «рядами» — исходя из употребления вавилонскими мудрецами понятия *кала*. Здесь не место, конечно, говорить о всей совокупности проблем, связанных с *калой* (таких, как термин *йархей кала* — «месяцы *калы*» или об этимологии этого слова). Литература об этом разнообразна<sup>86</sup>, и мы еще вернемся к вопросу собраний *калы* в этой главе.

Кажется, из всего написанного до сегодняшнего дня про *калу*, те четыре страницы, которые посвятил этому вопросу Й.Н. Эпштейн в статье «Заметки о постталмудической арамейской лексикографии»<sup>87</sup>, до сих пор остаются самым важным вкладом в изучение проблемы. Его подход помогает понять не только различные употребления этого слова, но и разрешает многочисленные вопросы о его первоначальном значении. Большинство исследователей старались найти единственное значение арамейского слова *кала*, применимое к любому контексту, — как в талмудической литературе, так и у гаонов. В соответствии с этим подходом слово *кала* в словосочетаниях «глава *калы*» (и «глава малых *калот*»), «трактат *калы*», «дни *калы*», а также отдельные *калот* в Талмуде должны переводиться одним и тем же словом. Поскольку это невозможно, исследователи до сего дня предлагают все новые толкования слова.

Эпштейн, напротив, ясно показал, что первоначальное значение (но не этимология) слова *кала* — это *ряд*, а на арамейском — *дара*. В Ктуббот 60а сказано: «Вышел (рав Дими бар Йосеф),

посадил ее (ту разведенную женщину, которая не хотела вскармливать) в *ряд* женщин». Здесь Эпштейн указал на параллельную версию в «Респонсах гаонов» Гаркави: «Посадил ее в *калу* женщин»<sup>88</sup>. Первоначальное значение слова становится абсолютно понятным из слов рава Натана Вавилонского: «И наречено им имя главы *калот*, потому что каждый из них назначен над десятью из Синедриона»<sup>89</sup>. Эта связь между десятью мудрецами в иешиве и понятием *кала* имеется уже в ВТ Бава Батра 12б: «Когда отправили двоих мудрецов, чтобы посоветоваться с ним, задержал их. Снова послали других двоих мудрецов, задержал также их у себя, пока не собрались десять; когда собрались десять, начал он учить и толковать, потому что не открывают *калу* меньше, чем при десяти»<sup>90</sup>.

Отсюда Эпштейн сделал вывод: «Для одного урока “главы иешивы” требовалось присутствие одного “ряда” из десяти человек». Не следует, таким образом, искать какую-либо связь между некоторыми из *калот* в Талмуде и институтом «дни *калы*» или тем, что называлось позже *йархей кала*<sup>91</sup>. Аббае устанавливает размер «случайной еды»: «как пробует ученик и входит на *калу*» (Сукка 26а, — речь здесь идет лишь о еде перед входом в ряд в иешиве)<sup>92</sup>. Это вхождение в ряд упоминается, по-видимому, и в трактате Бава Батра 22а: «... рав Нахман бар Ицхак был главой *калы*»<sup>93</sup>. Каждый день, прежде чем подняться в ряд...»<sup>94</sup>. Таким образом мы не только узнаем, что в иешивах амораев существовали *калот* («ряды») как минимум с IV в. — Вавилонский Талмуд даже указывает на особую должность, связанную с этими рядами, т. е. *рейш кала* — «глава ряда»<sup>95</sup>. И здесь тоже, как говорит Эпштейн, кажется, что «глава *калы*» — не что иное, как «глава ряда» у рава Натана или «глава маленьких *калот*», упоминаемый в книге Шеилтот: «речь идет, без сомнения, о “рядах”, “маленьких *калот*”, а не о маленьких “главах рядов”»<sup>96</sup>.

### 4) *Формула для описания рядов в вавилонских иешивах*

Кроме упоминаний, о которых говорилось до сих пор, мы, кажется, располагаем постоянной талмудической формулировкой, из которой также можно сделать выводы о порядках, установленных

в вавилонских иешивах. В двенадцати местах в Вавилонском Талмуде<sup>97</sup> мы находим вступление к галахическому обсуждению, сформулированное подобно следующему: «Сидел рав Зейра за равом Гиделем и сидел рав Гидель перед равом Гуной»<sup>98</sup>. Историки иешив видели здесь намек на ряды и даже на определенную иерархию между сидящими в различных рядах<sup>99</sup>. Примем это толкование. Но чтобы разобраться в вопросе, надо проанализировать более простую формулу, «сидел рабби такой-то перед рабби таким-то», а также все варианты сложной формулы, которую мы отметили, «сидел... за... перед».

Прежде всего древние уже сказали, что в более простой формуле «сидел рабби такой-то перед рабби таким-то» тот, кто сидит перед мудрецом, не всегда является учеником этого мудреца<sup>100</sup>. Правда, привычно и известно выражение «ученик сидит перед своим равом»<sup>101</sup>, и иногда даже прямо говорится: «Рабби Эльазар — ученик рабби Йоханана и сидел перед рабби Йохананом»<sup>102</sup>. Однако в противовес этому мы находим фрагменты, где как раз сидящий «перед» таким-то предстает его равом или товарищем, но не его учеником. Так происходит, например, в Мнахот 81б: «Сидел рабби Ирмия перед рабби Зейрой... и сказал ему: Рабби...»<sup>103</sup>. Выясняется, что именно тот мудрец, перед которым сидят, в любом случае возглавляет иешиву, а «перед ним» сидят все остальные мудрецы; как правило, они являются учениками, но, возможно, некоторые из них равны ему или даже превосходят его.

Здесь возникает самый важный вопрос: кто является субъектом речи во всех этих преданиях? Если председательствующий — тот, кто сидит во главе, — то зачем нам знать, кто сидит перед ним в качестве пассивного слушателя? Может быть, только эти двое сидели и учились и Талмуд передает нам полную картину? Именно таково основное предположение Гудблата<sup>104</sup>. По его мнению, если бы везде, где сказано «сидел рабби такой-то перед рабби таким-то», присутствовали другие ученики, можно было бы ожидать пусть несистематических упоминаний об этом. Если же другие ученики не упоминаются, значит, их там не было<sup>105</sup>.

И однако, как уже отметили древние, а вслед за ними и некоторые современные исследователи, если в Талмуде прямо не утверждается противоположное, то говорящий — именно тот, кто сидит перед рабби таким-то. Это сформулировал автор «Галлахот олам»: «Когда в Талмуде, где бы то ни было, говорится “сидел такой-то перед таким-то...”, то имеется в виду, что [первый] спорил или говорил [со вторым]. Если же он не высказывался, то эта формула не приводится»<sup>106</sup>. На основании длинного списка доказательств Х. Альбек приходит к выводу, что «когда не ясно, что речь идет о том, перед кем сидел такой-то, автор высказывания обычно тот, кто сидел»<sup>107</sup>.

Отсюда следует чрезвычайно важный вывод: в Талмуде не уточняется *Sitz im Leben* каждого обсуждения мудрецов. Цель сообщения — передать только необходимое для понимания самого высказывания: обычно это предметы, непосредственно касающиеся дискуссии, или имена мудрецов, к которым обращаются. Действительно, если мы проверим все места, отмеченные Альбеком как исключения, т. е. такие, где Талмуд ясно указывает, что говорит тот, перед кем «сидят», окажется, что во всех случаях тот, перед кем сидят, тоже участвует в обсуждении и его имя (или их имена) никогда не приводится, если в этом нет необходимости<sup>108</sup>. Полностью этот принцип сформулировал рабби Шломо, сын рабби Авраама Адрета (Рашба), в своих комментариях к Йевамот 66б. Там говорится: «Сидел Рабба и рав Йосеф в конце урока Рава, и сидели, и сказали»<sup>109</sup>, и здесь Рашба замечает: «Сказано в Талмуде: “сидел Рабба и рав Йосеф в конце уроков рава Нахмана и сидел, и сказал”, т. е. и сидел рав Нахман, и сказал... Только эта версия “и сидел, и сказал”, трудна мне, потому что если так, то зачем сообщать, что Рабба и рав Йосеф были на уроке, и не в обычае Талмуда говорить так, кроме как там, где [ученики] спорят с ним [учителем] или говорят что-либо. Но здесь, когда рав Нахман — тот, кто говорит, а они не спорили с ним и не сказали ему ничего, зачем сказал Талмуд, что они были там? Может быть, чтобы сообщить, что не спорили с ним вовсе, но и это не обычай Талмуда... А в книгах читаем “и сидели, и сказали”, т. е. Рабба и рав Йосеф, они “те, кто сказал” это, а рав Нахман принял от них»<sup>110</sup>.

Если Рашба действительно прав в своих рассуждениях, то трудно переоценить их важность; они требуют особой осторожности от того, кто хочет использовать Талмуд как источник для изучения истории вавилонских иешив. Из его слов вытекает, что вавилонские амораи не только не стремились передать грядущим поколениям «исторический» или «описательный» материал о своих институтах — даже в галахических обсуждениях они передавали только важнейшие, с их точки зрения, детали. Талмуд, таким образом, содержит не протоколы обсуждений и списки присутствовавших, а только резюме слов участников, если они необходимы для понимания смысла.

Теперь обратимся к сложной формуле, «намекающей», по нашему мнению, на существование рядов и какой-то иерархии в иешиве. Мы попытались проверить «правило» Рашбы на материале всех фрагментов, представляющих «сложную версию сидения»: «сидел рабби такой-то(а) позади рабби некоего(б), и сидел рабби некий(б) перед рабби некоторым(в)». Похоже, нам удалось при этом доказать следующее:

(а) В этих отрывках нет ни одного случая, когда мудрец говорил бы один, и упоминание тех, кто сидел перед ним, было бы излишним (это подтверждает принцип, вытекающий из упомянутых слов Рашбы).

(б) Принципиально важный для нашего исследования пункт: во всех этих фрагментах нет ни одного эпизода, где расположение рядов было бы случайным. Из нескольких эпизодов ясно, что статус сидящего в первом ряду предпочтительнее статуса сидящего во втором (или точнее, в более дальнем) ряду. Те, кто сидит в первом, обращаются к мудрецу, а сидящие за ними не решаются на это и обращаются к ученику, который сидит перед ними, чтобы он задал вопрос или сам разъяснил им ход обсуждения и вывод<sup>111</sup>. Когда в одном из случаев слушатель с дальнего ряда принимает участие в обсуждении, над ним насмеваются (Нида 27а), а тот, кто сидит на самых дальних рядах, вообще не понимает обсуждения, которое происходит «внутри» (Хулин 137б).

(в) Правда, мы отметили, что не всегда «сидящий перед рабби таким-то» является его учеником; это зависит от того, кого

мудрецы иешивы назначили своим главой. И однако когда речь идет о двух рядах и отмечается, что рабби такой-то сидит «позади» рабби такого-то, тот, кто сидит на заднем ряду, — *всегда* ученик, или, по крайней мере, моложе того, кто сидит впереди. Этот вывод сделан на основании проверки всех имен во *всех* этих фрагментах.

Подводя итог, отметим, что, по нашему мнению, все эти факты не только сообщают о существовании «рядов» в период амораев, но и косвенно указывают на становление до периода вавилонских мудрецов постоянной структуры иешивы — некоей иерархии учеников, сидящих перед своим учителем. Эта картина согласуется и с тем, что мы наблюдали в трактате Бава Кама 117а, и со словами рава Натана Вавилонского.

Если у нас нет более полного описания порядков иешивы, это следует объяснить не отсутствием иешив в талмудический период, а особым характером источников, которыми мы располагаем.

## 5. Мудрецы и община

Исследование вавилонских иешив до сих пор велось нами «изнутри». Мы пытались найти информацию о каком-либо институциональном оформлении самого мира мудрецов еще в период Талмуда. Для этого было проведено языковое и текстуральное исследование, которое не совсем отвечает характеру данной работы, посвященной прежде всего описанию широких кругов еврейского общества Вавилонии. Только теперь, после того, как мы определили период становления иешив, можно перейти к нашему основному вопросу: в какой мере и при каких обстоятельствах широкие слои еврейского общества в талмудической Вавилонии обращались к миру мудрецов независимо от того, действовали ли последние внутри структур, называемых «иешивы», или же эти «иешивы» были еще в стадии становления. Этому аспекту жизни общины будут посвящены следующие параграфы настоящего раздела.

### 1) Проповедь в талмудической Вавилонии: *пирка*

Влияние мудрецов Вавилонии на ее еврейские массы стало возможным в первую очередь благодаря разнообразию функций, выполняемых главами иешив помимо их академической деятельности в узком кругу учеников. Выяснение меры взаимозависимости широких кругов еврейского общества талмудической Вавилонии и мира мудрецов — ключ к пониманию истории вавилонских евреев. Такое исследование может пролить свет и на процесс превращения Вавилонского Талмуда в общенациональное достояние, и «путеводитель» по галахе, в свод мировоззрения для достаточно широких слоев еврейского общества. В конечном счете этот процесс не дал Талмуду превратиться в эзотерическое произведение, изучаемое избранными.

Проблема состоит в готовности еврейской общины принять власть галахи в целом — власть, которая, естественно, создавала постоянную потребность в учителях галахи. Не следует считать эту проблему незначительной. Теоретически возможно представить такую ситуацию, при которой влияние законоучителей ограничивалось бы кругом их учеников в иешиве, а за пределами узкого круга элиты существовал бы просторный еврейский мир, никак не связанный со структурой иешивы и ее мудрецами и неохотно принимающий их власть<sup>112</sup>. Как будет показано, мудрецы не игнорировали такую опасность. Наряду с преподавательской деятельностью у них наблюдается явная тенденция к прорыву за рамки ограниченных структур, осознанное стремление установить контакт с максимально широкими (насколько это возможно) кругами еврейского общества. Этого можно было достичь несколькими путями. Каждому читателю Талмуда ясно, что вавилонские иешивы были не только академиями, но и основным элементом еврейской судебной системы (на чем мы подробнее остановимся далее). Сотни примеров из Вавилонского Талмуда свидетельствуют, что многие евреи обращались к мудрецам за решением любого конфликта. Уже по одному этому можно судить, какими путями проникало их влияние в широкие слои еврейского общества — к тем, кому не довелось увидеть своих сыновей учениками иешивы.

В дополнение к юридической деятельности вавилонским мудрецам удалось создать форму, заранее ориентированную на постоянный и непосредственный контакт со всем обществом. Это проповедь, известная в языке Вавилонского Талмуда как *пирка*<sup>113</sup>. Правда, сама проповедь не была ни новшеством, ни специфически вавилонским явлением: известно о регулярных — читавшихся каждую субботу — проповедях и в Стране Израиля, и в диаспоре еще в эпоху Второго Храма<sup>114</sup>. И все же из слов Вавилонского Талмуда возникает картина формализованного института проповеди — института, который с течением времени превращается в неотъемлемую часть иешивы и вместе с тем предназначен для значительно более широкой аудитории, чем круг ее постоянных учащихся. Более того, выясняется, что *пирка* занимала центральное место в мире мудрецов Вавилонии. Так, можно проследить ее развитие в течение сотен лет; как мы увидим далее, она сохраняла верность своей талмудической модели вплоть до конца периода гаонов.

Каковы были основные признаки *пирки*?

#### (а) Публичное комментирование

Из тридцати двух упоминаний *пирки* в Вавилонском Талмуде<sup>115</sup>, в двенадцати к термину *пирка* присоединяется глагол  $\text{שׁוֹרֵר}$  — «толковать», «проповедовать» («толкуем это на *пирке*»; «хотел истолковать на *пирке*» и др.)<sup>116</sup>, и ясно, что речь идет о публичной проповеди — в отличие от деятельности мудрецов в иешиве. В одном месте Талмуд даже однозначно разграничивает то, что аморай Рав имел обыкновение преподавать своим ученикам, и то, что он говорил на *пирке* (Хулин 15а; ср. Таанит 26б). Это разграничение между *пиркой* и учебой в иешиве сохранялось до конца периода гаонов, как видно, например, из слов рава Шриры Гаона: «Да не иссякнут воспоминания о тебе на всех заседаниях иешивы и на всех наших *пирках* и собраниях»<sup>117</sup>.

#### (б) Сочетание галахи и агады

В соответствии с Вавилонским Талмудом форма *пирки* рабби Меира была следующей: «треть галаха, треть агада, треть — притчи»<sup>118</sup>. И действительно, из тех фрагментов, где Талмуд подробно излагает содержание *пирки*, выясняется, что перед нами проповеди, которые наряду с галахой включают и абсолютно

агадический материал. Среди тем, о которых говорили или собирались говорить на *пирке*, мы находим:

— Как будут писать и произносить имя Всевышнего в грядущем мире (Псахим 50а; ср. Киддушин 71а);

— Толкование запрета на изображение человеческого лица (Рош га-Шана 24б=Авода Зара 43б);

— Заслуга, обусловленная уважительным отношением к мудрецам (Хагига 5б);

— Средства против некоторых болезней (Йома 84а=Авода Зара 28а);

— Почему молитва жителей городов-убежищ вредит первосвященникам (Макот 11а).

Эти темы демонстрируют народный характер *пирки*; похоже, что и установления, упоминаемые в ее рамках, касались вопросов, в ответах на которые народ нуждался для повседневного практического соблюдения законов:

— Не вправляют грыжу в субботу (Шаббат 148а);

— Пусть не ест человек накануне субботы и праздников с девяти часов (чтобы встретить субботу с желанием) (Псахим 99б-100а);

— Преломление хлеба при благословении «Выводящий хлеб из земли» (Сангедрин 102б);

— Правило о смешанной ткани в *цицит* (Мнахот 40а);

— Правило о том, кто готовит пищу в субботу по ошибке (Хулин 15а);

— Версия «Кол нидрей» для того, кто хочет, чтобы его обеты были недействительны (Недарим 23б).

(в) *На пирке излагают только абсолютно ясные законы*

Народный характер *пирки* выразился в том, что вместе с мудрецами ее слушали и самые простые люди. Поэтому мы находим порой сведения о том, как строго соблюдалось правило толковать на *пирке* только ясные законы, чтобы избежать непонимания со стороны аудитории и чтобы она не ошиблась в выполнении установления, изложенного на *пирке*. Иерархия и подбор предметов, о которых разрешалось говорить на *пирке*, в противоположность тем, которые мудрецы преподавали только своим ученикам, зафиксированы в двух следующих фрагментах:

«Сказал рав Йегуда, сказал рав: галаха по рабби Меиру, а рав Гуна сказал: обычай по рабби Меиру; а рабби Йоханан сказал: делал народ по рабби Меиру. [Какое это имеет значение для практики?] Тот, кто сказал “галаха”, — мы ее толкуем на *пирке*, тот, кто сказал “обычай”, — толковать не толкуем, но преподавать — преподаем. А тот, кто сказал “народ так делает”, — преподавать тоже не преподаем, но если кто сделал — не препятствуем ему»<sup>119</sup>.

Если так, то на *пирке* толкуют только вещи, считающиеся до конца выясненными галахой. И в следующем фрагменте, посвященном закону о том, кто готовит в субботу, представляется очевидным, что мудрецы прекрасно разграничивали то, что они преподавали своим ученикам, и то, что они толковали на *пирке*. В соответствии с *барайтой*: «Тот, кто сварил в субботу нечаянно — пусть ест, нарочно — не ест, — это слова рабби Меира; рабби Йегуда сказал: случайно — пусть ест на исходе субботы, по злоумышлению — да не ест [того, что приготовил] никогда». Понятно, что рабби Йегуда более строг в этом вопросе, и об этом говорится в Вавилонском Талмуде: «Когда преподает рав своим ученикам — да преподает им по рабби Меиру, а когда толкует на *пирке* — да толкует как рабби Йегуда — из-за невежд в народе»<sup>120</sup>. Эту идею, что на *пирке* следует приводить более строгий вариант закона, иначе народ может ошибиться в вопросах галахи, мы находим в интересном респонсе рава Шриры Гаона. Его спросили о выступлении его учеников, которые утверждали, что в настоящее время, когда нет возможности очиститься от (ритуальной) нечистоты, вызываемой прикосновением к мертвому телу, не имеет смысла воздерживаться от половых сношений с женщиной в период ее ритуальной нечистоты, и можно сидеть там, где сидела она, поскольку «наши мудрецы запретили их вследствие [ритуальной] нечистоты», — но так можно привыкнуть нарушать закон. Спрашивающие добавляют: «И когда увидело наше общество и услышало эти слова на *пирках*, ослабла их стойкость в соблюдении законов супружеской чистоты».

И гаон отвечает, что действительно «у этих слов учеников есть основание», но в конце своего респонса предостерегает: «Хотя разрешено человеку приводить себя в нечистоту», следует

все же строго соблюдать упомянутые законы. «И сейчас есть опасение — как бы невежды не услышали это, и не взломали бы ограду, и не согрешили. А надлежит, чтобы здесь был запрет, и соделали бы ограду Торе, и соблюдали бы запрет в строгости, и да не толкуют на *пирках*, а закон будет, как мы говорим, — но преподаем иначе»<sup>121</sup>.

В свете этого можно понять несколько фрагментов из Вавилонского Талмуда, где мудрецов предостерегали от толкования определенной темы на *пирке*. Рав Гуна бар Хинена хотел говорить на *пирке* о следующем: «Тот, кто хочет, чтобы его обеты не были действительны в течение всего года, пусть встанет в Новолетие и скажет: “Каждый обет, который я принесу в будущем, да будет отменен” и лишь бы только это помнить во время принесения обета...» Сказал ему Рава: «Таннай скрыл это установление из Мишны, чтобы не вели себя легкомысленно в отношении обетов — а ты толкуешь это на *пирке*?!» (Недарим 23б)<sup>122</sup>.

Сам Рава однажды хотел говорить на *пирке* о различии между этим миром и будущим миром: «В этом мире пишется имя Всевышнего через *йуд хэй*, а читается *алеф далет*, но в будущем мире все одно: читается *йуд хэй* и пишется *йуд хэй*». Сказал ему один старик: «*Леалем* [скрывать] написано», т. е. обозначено не полным написанием «לעלם», а «לעלם», можно прочесть и *леалем* — скрывать. «Вот имя Мое навеки [леолам]» (Исход 3:14), и поэтому надлежит скрывать это, а не толковать на *пирке*» (Псахим 50а).

### (г) Присутствие мудрецов на *пирке*

Хотя *пирка* предназначалась для широкой публики, существует немало свидетельств того, что и ученики, и мудрецы присутствовали на проповеди. Дело доходило до того, что даршаны (проповедники) чувствовали себя оскорбленными, если некоторые мудрецы отсутствовали на их *пирке*. Вообще, мы слышим о «мудрецах, спешащих (יטתך קרת) на проповедь» (Брахот 6б), т. е. о мудрецах (или учениках), бегущих слушать *пирку*. Рабби Зейра даже свидетельствует, что сначала он полагал, что это (бег) чревато осквернением субботы, и все же, резюмируя, он говорит: «Награда *пирки* — [за этот] бег»<sup>123</sup>.

Некоторые мудрецы говорят, что они присутствовали на проповеди того или иного *даршана*<sup>124</sup>, а иногда об этом рассказывает сам Талмуд<sup>125</sup>. Как сказано, отсутствие мудреца на проповеди главы иешивы не проходило незамеченным. Вот как это описывается в Талмуде: «Рав Авия заболел и не пришел на *пирку* рава Йосефа. На следующий день, когда он пришел, желая Аббае успокоить рава Йосефа, сказал ему [Авие]: по какой причине не пришел господин на *пирку*? Сказал ему: потому что я ослаб [от голода] и не смог. Сказал ему: почему не поел чего-нибудь и после не пришел? Сказал ему: разве ты не согласен с равом Гуной, который сказал: запрещено человеку есть что-либо прежде, чем прочтет “Амиду” и “Мусафин”? Сказал ему: надо было господину прочесть молитву “Мусафин” одному и поесть чего-нибудь и прийти на *пирку*»<sup>126</sup>.

Похожая история была с Равиной: «Главе изгнания случилось быть в Хагронье, в доме рава Натана. Рафрам и все мудрецы пришли на *пирку*<sup>127</sup>. Равина не пришел. На следующий день хотел Рафрам отвлечь главу изгнания от мыслей о Равине. Сказал тому: по какой причине не пришел господин на *пирку*? Сказал ему: у меня нога болела»<sup>128</sup>.

### (д) *Пирка* — по субботам и праздникам

Не везде, где говорится о *пирке*, упоминается время произнесения проповеди. И однако уже из тех эпизодов, которые мы привели (как, например, случай с равом Авией), выясняется, что *пирка* имела место в субботу или в дни, когда читают молитву «Мусафин». О нескольких проповедях ясно сказано, что они произносились в субботу, одна — во времена Рава (Эрувин 44б), другая — во времена Рафрама и Равины (Йома 78а). Еще одна *пирка* была в «субботу одного из трех великих праздников» (Брахот 30а), и выясняется, что и в других случаях проповедь произносилась по субботам и праздникам<sup>129</sup>. Похожая картина вырисовывается из свидетельств гаонов и литературы приблизительно того же периода<sup>130</sup>.

### (е) С каких пор существовала *пирка*?

Для завершения описания *пирки* и в прямой связи с вопросом о развитии институтов иешивы в Вавилонии следует проверить,



когда *пирка* впервые появляется под этим названием и какова частотность этого слова у различных поколений периода Талмуда. Для этого надо выяснить два вопроса: во-первых, какие именно мудрецы упоминали *пирку* и, во-вторых, чьим именем назывались различные *пирки* (обычны выражения: «*пирки* рабби такого-то», но иногда встречалось и такое: «полагал истолковать на *пирке*» и т. д.)<sup>131</sup>.

Похоже, складывающаяся картина однозначна: среди мудрецов, упоминающих *пирку*, бросается в глаза полное отсутствие представителей двух первых поколений вавилонских амораев<sup>132</sup>. Список мудрецов, упоминающих *пирку*, начинается с таких, как р. Зейра (Брахот 6б), рав Гамнуна (Киддушин 25а), рав Йосеф (Шаббат 56б); возможно, сюда следует отнести также рава Нахмана<sup>133</sup> бар Хами (Хулин 15а). Затем идет поколение Равы (Псахим 110а) — ученика рава Каганы<sup>134</sup>, рава Гуны — сына рава Йегошуа<sup>135</sup>, Рафрама (Йома 78а), Мареймара или рава Йеймара (Псахим 100а) и, может быть, также рава Аши (Сангедрин 102б — только в печатных вариантах).

Поскольку *пирку* начинают упоминать лишь в третьем поколении, понятно, что она получает название в основном по именам вавилонских мудрецов второго поколения: рава Гуны (Йевамот 62б, 64б), рава Хисды (Киддушин 25а), рава Йегуды (Шаббат 148а), рава Шешета (Эрувин 65б) и рава Нахмана (Йевамот 66б). После этого *пирки* называют по имени мудрецов третьего поколения — таких, как рав Йосеф (Брахот 28б) и Укван бар Нехемья, который, возможно, также был экзилархом в свое время<sup>136</sup>. Наиболее часто упоминаемая *пирка* названа по имени Равы<sup>137</sup>. Упоминается также *пирка*, названная по имени его современника Аббайе<sup>138</sup>. Список заканчивается *пирками*, названными по именам мудрецов пятого поколения и далее, рава Пинхаса — сына рава Ами (Псахим 100а) и Мара — сына рава Аши (Киддушин 31б).

Даже если прибавить к этому списку один или два исключительных случая<sup>139</sup>, то все равно обе проведенные нами проверки свидетельствуют, что к концу III в.<sup>140</sup> структура распространения знания Закона в народе претерпела, по-видимому,

какое-то изменение. Как мы уже видели, в тот же период меняется терминология, касающаяся функций руководителя иешивы, и к концу века начинают величать главу иешивы (*рейш метивта*) или «царем» (*малка*) — как в самом Талмуде, так и в хрониках гаонов. Далее мы увидим, что и *кала* в качестве института не была известна на протяжении большей части III в. Может быть, сочетание всех этих деталей в чем-то приблизит нас к пониманию эволюции вавилонских иешив в талмудический период.

Если подытожить все сказанное нами о *пирке*, возникает картина постоянного института публичной проповеди при вавилонских иешивах. Похоже, здесь речь идет не только о задачах мудреца, проповедующего перед обществом, но и об обязательном характере собрания в целом. Подразумевается большое стечение народа; неукоснительно преподавалась галаха и необходимо было присутствие мудрецов. Можно предположить, что и присутствие экзиларха на *пирке*, и тем более его (возможное) участие способствовали повышению статуса публичной проповеди. Кроме того, поскольку нам известно о постоянных моделях проповедей у мудрецов Страны Израиля, есть основания считать, что образчики вавилонской *пирки* установились еще в период Талмуда. Понимание талмудической *пирки* как основы для респонсов (*шеильтот*) определило подход Й.Н. Эпштейна к проблеме книги «Шеильтот»<sup>141</sup>: как следует из слов гаона, «мы так делали и так выучили у мудрецов, которые объясняли, что *шеильта*... произносилась в иешиве на *пирках* с древних времен таким языком...»<sup>142</sup>. Неудивительно, что в книге «Шеильтот» мы не находим собрания галахических тонкостей; там приводятся именно простые установления, в которых нуждались широкие круги общества и которые они были способны понять.

## 2) Кала в период амораев

*Пирка* периода Талмуда известна нам куда больше, чем *кала*. Вместе с тем похоже, что отсутствие информации обратно пропорционально количеству исследований, посвященных

именно проблеме института *калы* во времена амораев<sup>143</sup>. Нас интересуют в данном случае прежде всего те съезды — длившиеся по месяцу и собиравшиеся два раза в год, — которые произвели большое впечатление на еврейских авторов в период гаонов. Им хотелось отыскать ростки этих структур еще в эпоху Талмуда. Но в том-то и дело, что проблемы, встающие перед исследователями талмудической *калы*, весьма многочисленны:

(а) *Кала* упоминается в печатных вариантах Вавилонского Талмуда лишь в тринадцати местах<sup>144</sup>. Правда, в рукописях и у первых комментаторов, может быть, найдутся еще два упоминания<sup>145</sup>, зато два других случая, наличествующие в печатных вариантах, сомнительны<sup>146</sup>. Однако количество упоминаний *калот* в Талмуде — не главная проблема.

(б) Неясен смысл этого слова в тех местах, где оно употребляется, и не доказана связь между его значением в Талмуде и теми «месяцами *калы*», которые известны нам со времен гаонов, — если такая связь вообще существует.

Мы не можем установить смысл сочетания «участники *калы*» (в отличие от смысла слова *тирка*, который в большинстве случаев понятен из контекста) — этих «участников *калы*» рав Нахман не пригласил на суд во время *калы* (Бава Кама 113а); не можем выяснить и смысл сочетания «дни *калы*», когда мудрец считался «работающим на своих учеников» (Бава Меция 97а; и ср. Моэд Катан 16б); не можем точно выяснить, что такое «трактат *калы*» — тот, кто умеет отвечать на вопросы из него, попадает в категорию учеников (Таанит 10б; Киддушин 49б) и даже достоин назначения *парнасом* (Шаббат 114а). Мы не только не можем удовлетворительно объяснить различные *калот* из самого текста, без обращения к комментаторам — от вавилонских гаонов и далее, — но не испытываем уверенности и в том, что различные *калот*, упоминаемые в тринадцати местах, связаны между собой<sup>147</sup>.

Поэтому мы разделили наш анализ в этом параграфе на две части: во-первых, рассмотрим смысл *калот*, упоминаемых в Талмуде, и, во-вторых, проверим, не встречаются ли в Талмуде те съезды, которые называются в постталмудической литературе

«месяцы *калы*»<sup>148</sup>. Если наш ответ на второй вопрос окажется положительным, надо будет установить, где находятся такие упоминания, а также когда и кто их делает, поскольку эти ответы смогут, пожалуй, добавить еще «ряд кирпичей» к пониманию постепенного развития мира иешив в течение талмудического периода.

Как уже говорилось, вопрос, который нас интересует, заключается в том, проводились или нет представительные периодические съезды мудрецов в иешиве еще в период Талмуда. Здесь, как и в начале главы, мы можем сперва лишь наметить общие черты поздней *калы* и только потом обратиться к поискам упоминаний об этом предмете у самих амораев.

Известное описание *калы* мы находим у рава Натана Вавилонского: «И собираются, и приходят изо всех мест в месяц *кала*, и это месяц элул в летнее время и адар в зимнее время, и каждый из учеников в своем месте читает и изучает все эти пять месяцев трактат, на который им указал глава иешивы, когда они от него уходили, и в адаре говорит им: такой-то трактат будем учить в элуле, и так же в элуле говорит им: такой-то трактат будем учить в адаре, и приходят все, и сидят перед главой иешивы в адаре и в элуле, а глава иешивы стоит над ними и над их учением и проверяет их»<sup>149</sup>.

Два бросающихся в глаза элемента в описании рава Натана — это собрания в месяцы элул и адар и изучение определенного трактата. Похожие моменты мы находим у рабби Йегуды Барцелони: «И значение *калы*, что собирались все мудрецы два раза в год, в адаре и в элуле, и занимались изучением, и разбирались в мудрости всей иешивой, и также слышали мы, что до сегодняшнего дня это в обычае мудрецов... И кроме этого (т. е. проповедей о галахе и Суккоте), которые были на повестке дня, занимались в элул одним трактатом из Талмуда, а в адар — другим, пока не заканчивали весь Талмуд таким образом»<sup>150</sup>.

Барцелони продолжает и связывает свои слова с рассказом трактата Бава Батра 157б о том, как «рав Аши [преподавал Талмуд] по первому кругу» (т. е. в первый раз преподавал весь Талмуд). Это напоминает слова рава Шриры Гаона в его послании: «Потому что так установили мудрецы: изучать на каждой *кале*

примерно двенадцать *метивта* и повторять весь свой Талмуд за тридцать лет»<sup>151</sup>.

В продолжение слов автора «Сефер га-Итим» приводятся, правда, слова рава Шриры, объясняющие, что *кала* — это не только один месяц, а «полгода обычно называли мудрецы *калой*»<sup>152</sup>, и в году две *калы*, и обычай — что читают половину Торы в осеннюю *калу*, а половину — в летнюю *калу*»<sup>153</sup>. Вместе с тем у рава Шриры Гаона тоже говорится в другом месте<sup>154</sup> про *калу* как про время собрания мудрецов, в том числе — и для изучения определенного трактата: «Поскольку из-за утеснения и горести мы собираем именитых и мудрецов на каждой *кале*, и учим трактат *калы*, и открываем<sup>155</sup> еще другой трактат и устанавливаем разделы».

(а) *Трактат калы*

На первый взгляд тот особый трактат, который на ней изучали, — это самый главный элемент, связывающий «месяц *калы*» у гаонов с *калой* Талмуда. Упоминание этого трактата мы встречаем в трех разных местах в Вавилонском Талмуде.

(1) Шаббат 114а: «И сказал рабби Йоханан: кто мудрец, которого назначают на общественную должность? Тот, которому задают галахические вопросы с любого места, и он отвечает, и даже из трактата *калы*»<sup>156</sup>. Мы не можем знать, когда к высказыванию рабби Йоханана были добавлены слова «и даже из трактата *калы*», но ясно, что слова эти принадлежат не рабби Йоханану, так как термин *кала* мудрецами Страны Израиля вообще не употреблялся<sup>157</sup>. И действительно, параллельное место в Иерусалимском Талмуде выглядит так (Моэд Катан 3, 83, 2): «Кто мудрец<sup>158</sup>? Хизкия сказал: каждый, кто учил галаху и до Торы. Рабби Аббагу от имени рабби Йоханана сказал: каждый, кто отменяет свои дела ради учения. Учат: каждый, кого спрашивают и он отвечает».

(2) Киддушин 49б: «(Выходи за меня) при условии, что я мудрец, — не говорят такие, как Шимон бен Азай, и такие, как Шимон бен Зома, а мудрецом является каждый, кого спрашивают повсюду (по всему материалу) один вопрос из выученного, и он отвечает, и даже из трактата *калы*»<sup>159</sup>. Ясно, что и здесь речь идет о позднейшей вавилонской вставке.

(3) Таанит 10б: «Ученик — всякий, кого спрашивают о галахе, которую он сейчас учит<sup>160</sup>, и даже из трактата *калы*»<sup>161</sup>. И здесь эти слова выглядят как вавилонское дополнение.

Как выясняется из сопоставления различных версий, которые мы упомянули в примечаниях, Раши и другие читали везде «трактат *кала*», Раши объясняет, как известно: «Трактат *кала* — это *барайта*: “невеста (*кала*) без благословения запрещена своему мужу, как ритуально нечистая”» (Шаббат 114а); и с небольшим добавлением в Киддушин: «В трактате *кала*, где нет *глубины*, и это *барайта*, и так она звучит: “невеста без благословения”...» Этот комментарий был известен автору «Сефер га-Итим»<sup>162</sup>, и он отвергает его как ошибочный: «Потому что мы не находим такого трактата в мире, а только шесть разделов, которые содержат шестьдесят трактатов... И в шести разделах, нет в них трактата *кала*»<sup>163</sup>. Здесь Барцелони связывает трактат *кала* с месяцем *кала*, как сделал рабейну Хананель<sup>164</sup>. Барцелони предлагает также два объяснения к «даже», одно — усложняющее<sup>165</sup>, а другое — «облегчающее»<sup>166</sup>. Весьма вероятным представляется, что «трактат *калы*» следует объяснять так, как это делают рабейну Хананель и автор «Сефер га-Итим», и перед нами, по-видимому, упоминание какого-то института, называвшегося *кала* еще в период амораев. Но все еще неясно, идентична ли *кала*, связанная с этим трактатом, *кале* гаонов, т. е. месяцу *калы*. Возможно, перед нами другое употребление понятия *кала*, может быть, обозначающее иешиву, и тогда смысл высказывания: «и даже в трактате, который учат в иешиве». И еще: глосса Талмуда «и даже в трактате *кала*» анонимна, так что даже если допустить, что это не позднейшая вставка, а часть Вавилонского Талмуда, мы все равно не сможем как-либо датировать это свидетельство. Возможно, однако, что связующая нить между «трактатом *кала*» и «временем *кала*» находится в другом месте, в Бава Меция 97а. О словах Равы своим ученикам: «Я могу перескакивать, преподавая вам, от трактата к трактату, а вы не можете перескакивать [по своей воле, так как вы “работаете” на меня, помогаете мне повторять что я знаю]» Талмуд замечает: «И это неверно: он “работает на них” в день<sup>167</sup> *калы*, “они работают на него”»

в остальные дни»<sup>168</sup>. В соответствии с этим замечанием Талмуда в «день (дни) *калы*» нет возможности «переходить от трактата к трактату» (в противоположность «остальным дням года»); отсюда можно сделать вывод, что в дни *калы* занимались одним определенным трактатом — трактатом *калы*, как говорили упомянутые нами гаоны и первые комментаторы.

Но трудность заключается в том, что и здесь перед нами анонимная глосса к словам Равы; мы не можем ее датировать и сделать из нее вывод о существовании «месяца *кала*» или даже «дней *калы*» в определенном поколении. Кроме того, исследователи уже указывали, что слова «и это неверно» часто вводят поздние — может быть, саворайские — примечания к Талмуду; возможно, перед нами такое примечание<sup>169</sup>.

(б) *Собрания, близкие к кале*

Второй элемент в описании *калы* у гаонов, как было отмечено, — собрания в иешиве раз в полгода, два месяца в году. Правда, мы видели, что понятие *кала* в Талмуде явно не связано с такими собраниями, но старые комментаторы и исследователи тем не менее хотели видеть в двух или трех местах текста Талмуда упоминания о собраниях в иешиве. Рассмотрим эти отрывки в порядке, обратном хронологическому, начиная со времен Рава Аши, продолжая временем Раббы и заканчивая, может быть, даже временем Рава Гуны (и Рава).

(1) Брахот 17б: «Сказал рав Аши: жители Маты Мехасье непреклонны, потому что видят славу Торы дважды в году и нет прозелитов среди них»<sup>170</sup>. Раши читает здесь «хвалу Торы» и объясняет иначе, чем *калу*: «Потому что собираются там сыны Израиля в адар слушать о законах Песаха в толковании Рава Аши и в элул слушать о законах праздника». Однако уже рав Нисим Гаон в своем комментарии связывает это место с *калой*: «Это два месяца *калы*, месяц адар и месяц элул», и похожее объяснение приводит рав Йегуда Барцелони: «И эти два раза в году — это адар и элул... потому что мы слышали, что опускался столб огня с небес в иешиве там во время *калы* адара и *калы* элула»<sup>171</sup>. По-видимому, рав Аши намекает на впечатляющее событие, повторяющееся два раза в год. И еще: в нескольких версиях, имеющих

в нашем распоряжении, эти слова прямо связываются с иешивой. Так, в Мюнхенской рукописи: «Хвалу иешивы и славу Торы»<sup>172</sup>. Правда, и в той версии Талмуда, которая была у автора «Сефер га-Итим», мы находим: «Видят хвалу иешивы два раза в году»<sup>173</sup>; и то же во фрагменте из Генизы<sup>174</sup>. Даже если мы не сможем однозначно решить, какой вариант был в оригинале, большинство комментаторов (и среди них Раши) относят это событие к месяцам элулу и адару. Более того, из слов Рава Аши возникает картина массового собрания в Мехасье, связанного с иешивой, которое должно было (во всяком случае, по мнению Рава Аши) произвести сильное впечатление на окружающих неевреев. Трудно увидеть здесь встречу одного мудреца с ограниченным числом учеников.

Следующий отрывок говорит явно о месяцах — летнем и зимнем (так в печатных вариантах), что побуждало уже старых комментаторов связывать их с месяцами *калы*.

(2) Бава Меция 86а: «Сказал рав Кагана<sup>175</sup>: рассказал мне рав<sup>176</sup> Хама, сын дочери Хасы: Рабба бар Нахмани погиб во время гонений. Донесли на него дому царя, сказали: есть один человек среди евреев, который отрывает от работы<sup>177</sup> (и тем) выводит из-под царской подушной подати<sup>178</sup> двенадцать тысяч человек из Израиля<sup>179</sup>, месяц летом и месяц осенью».

Об общественно-исторической реальности, стоящей за этим рассказом, много написано, и исследователи в XIX и XX вв. спорили по поводу его социального смысла<sup>180</sup>. Нас же больше всего интересует не то, кто стоял за доносом — евреи или неевреи, а идентификация этих двух месяцев. Раши комментирует начальные слова *לזמן קר*: «Потому что собираются к нему в нисане и тишрее слушать проповеди Песаха и праздников». Некоторые исследователи хотели отсюда сделать вывод, что после месяцев *калы* иешива не полностью пустела; в месяцы тишрей и нисан она становилась центром «народного образования», где преподавали законы праздников собравшимся людям из широких слоев, и по поводу этих людей был подан донос во времена Рабы<sup>181</sup>.

В противоположность Раши рав Шрира Гаон предположил, что речь идет просто о двух месяцах *калы*: «Месяц летом и месяц

осенью, и это два месяца *калы* — адар и элул<sup>182</sup>, и так же истолковал рав Нисим Гаон<sup>183</sup>.

Возможно, разбор этого текста следует начинать с вопроса, каким образом Раббе бар Нахмани удавалось добиться того, чтобы столько евреев уклонились от уплаты подушной подати. Если сбор налогов в сасанидской Персии производился в рамках городов и поселений<sup>184</sup>, то возникает картина тысяч евреев, уходящих из своих мест в определенное время. Как предположил Гудблат<sup>185</sup>, два упомянутых здесь месяца соответствуют срокам сбора налогов, который производился раз в полгода, около времени праздников Ноуруз (адар-нисан) и Михриган (элул тишрей). Если так, возможно, донос сообщал, что Рабба побуждает к массовому бегству; и мы уже видели попытки других мудрецов помочь членам своей общины уклониться от уплаты налогов (Бава Меция 39а). И действительно, Талмуд упоминает только донос, не сообщая о каком-либо отношении этой истории к учебным собраниям. Поэтому мы можем отметить лишь комментаторскую традицию времен гаонов, которая связывала наш фрагмент с *калой*; но мы не в силах подтвердить эту связь информацией из независимых источников. Вместе с тем нельзя игнорировать мнение Вавилонского Талмуда, приписывающее Раббе большое влияние на евреев Персидского царства.

(3) Третий отрывок, который мудрецы связывали с *калой*, — Ктуббот 106а. Здесь говорится о числе учеников, которые оставались, когда мудрецы расставались со своими равами. Она начинается как агада и говорит о временах пророка Элиши: «Когда мудрецы расставались с ним, оставались две тысячи двести мудрецов...» Отсюда рассказ переходит к временам мудрецов: «Когда расставались с домом Рава<sup>186</sup>, оставались тысяча двести мудрецов; с домом рава Гуны — оставались восемьсот мудрецов. Рав Гуна говорил проповедь с тринадцатью<sup>187</sup> *метургеманами*, когда поднимались мудрецы от иешивы рава Гуны и встряхивали свои плащи<sup>188</sup>, поднималась пыль и закрывала день (небо, или солнечный свет), и говорили на Западе (в Стране Израиля): встали от иешивы<sup>189</sup> рава Гуны Вавилонского. Когда расставались мудрецы с домом Рабы и рава Йосефа, оставались четыреста мудрецов

и называли себя сиротами. Когда расставались мудрецы с домом Аббайе (а некоторые говорят — с домом рава Паппы, а некоторые говорят — с домом рава Аши), оставались двести мудрецов и называли себя сиротами сирот»<sup>190</sup>.

Начиная со времен Греца исследователи пытались сделать отсюда многочисленные выводы об организации иешивы и о проблеме заработка мудрецов. Раши говорит, комментируя начало отрывка (об учениках пророка Элиши): «Потому что, когда расставались (его ученики с ним)... оставались у него — те, кто ел за его столом, две тысячи двести, как написано: «כִּי לֶחֶם וְלֶחֶם בִּיכּוּרִים». Исследователи относили эти слова Раши и к продолжению рассказа и видели здесь свидетельство об учениках, которые ели за столом у рава и после того, как «основная часть мудрецов» расходилась по домам. Так, Грец пишет о раве Гуне: «Хлебом своим кормил всех учеников в месяцы *калы*»<sup>191</sup> — и благодаря его работам, а также исследованиям А.Г. Вайса, это мнение закрепилось в описаниях иешивы до последнего времени<sup>192</sup>.

Галеви сделал два замечания к словам Греца: он говорит, что комментарий Раши о «тех, кто ел за столом у рава» относится только к началу рассказа... и нет никакой необходимости относить его и к продолжению, к рассказу о вавилонских аморах<sup>193</sup>. Во-вторых, здесь говорится о «расставании мудрецов» — т. е. о тех, кто оставался после *калы*<sup>194</sup>. Хотя эти возражения Грецу справедливы, в книге по истории иешив проникло мнение, что в трактате Ктуббот на самом деле речь идет о числе «постоянных учеников», остающихся после *калы*, и Галеви принял это мнение<sup>195</sup>. Это представление, однако, бездоказательно, ибо основывается на абсолютно неясной фразе «расставались мудрецы с домом рабби такого-то». В обоих местах в Вавилонском Талмуде говорится, что после этого «расставания» мудрецов<sup>196</sup> произносились определенные благословения; в трактате Йома можно даже предположить, что они относятся к дням, предшествующим Новолетию или Судному Дню, когда «все под судом»<sup>197</sup>. Само по себе «расставание» может быть понято как уход из дома мудреца вечером после занятий<sup>198</sup>, но поскольку наш текст добавляет «с домом рава Гуны» и т. д., не исключено, что речь действительно идет

о массовом уходе в определенные сроки. В любом случае этот отрывок не может служить стопроцентным доказательством существования «месяца *калы*» уже во времена рава Гуны; это остается лишь предположением<sup>199</sup>.

Итак, представление о связи этих трех текстов с институтом *калы*, который в них не упоминается, опирается на толкования гаонов и первых комментаторов или на оценки исследователей. Похоже, что предание времен рава Аши с наибольшей вероятностью можно отнести к собраниям *калы*, которые описывают гаоны. Теперь следует определить, с какого времени *кала* упоминается аморами как известный термин.

(в) *Кала у вавилонских амораев*

Самым близким по смыслу к понятию «месяц *кала*» является выражение «дни *калы*», встречающееся в Вавилонском Талмуде дважды<sup>200</sup>. По поводу одного эпизода (Бава Меция 97а) мы уже отмечали, что сочетание появляется в анонимном высказывании, которое начинается словами «и это неверно», — и в качестве дополнения к словам Рава. Точно то же мы находим и во втором случае. К словам Рава: «Каждый, кто занимается Торой скрыто, — Тора его свидетельствует о нем явно» — поставлен анонимный вопрос: «А ведь сказано: "...от начала тайно не говорил Я"». Ответ на него: «То в дни *калы*». Не следует относить это высказывание к периоду более раннему, чем конец IV в., а возможно, что оно датируется значительно более поздним сроком.

Первый мудрец, упоминающий *калу* в Талмуде, — это рав Нахман. И здесь просматривается связь между *калой* и определенным периодом: «Сказал рав Нахман: "Я не приглашаю<sup>201</sup> ни участников *калы* во время *калы*, ни участников праздника во время праздника". Когда пришли к раву Нахману, сказал он им: разве для ваших дел собрал я вас?»<sup>202</sup>

Два момента проясняются из этого высказывания. Во-первых, есть определенное время, *кала*, когда людей не вызывают в суд. Во-вторых, в это время проходит общественное собрание<sup>203</sup>. Раши, по своему обыкновению<sup>204</sup>, истолковал: «участники *калы*» «приходят слушать проповедь каждую субботу; не говорят им: приходи во второй день недели на суд». Однако,

некоторые исследователи полагали, что речь идет о месяце *кала*. Уже Галеви заметил: «Мы не можем понять сказанное, поскольку кажется самоочевидным, что "участники *калы* во время *калы*" — это те, кто приходят и собираются в месяцы *калы*»; в настоящее время так считает М. Бер<sup>205</sup>.

Похоже, что удивление Галеви уместно, так как трудно предположить, что те, кто пришел слушать обычную проповедь в субботу, удостоятся особого звания — «участники *калы*». И все же мы видели, что автор «Гильхот Реу» написал просто: «Не давал времени участникам *калы* в дни иешивы»; неизвестно, видел ли он здесь упоминание именно о месяце *калы*<sup>206</sup>. Кроме рава Нахмана о *кале* упоминают только Аббайе (и, может быть, Рава), а также р. Шмуэль, сын рабби Аббагу (в форме «רשי כלה»). Аббайе говорит о *кале* в Брахот 6б: «Награда *калы* — теснота»<sup>207</sup>; поскольку *кала* упоминается там между *пиркой* и *имаатой* (галахой), ясно, что имеется в виду какая-то учебная структура. «Теснота», конечно, свидетельствует о многочисленности участников; Аббайе упоминает ее<sup>208</sup> также в Брахот ба — в рукописной версии. Это значит, что во времена Аббайе существует определенная учебная структура в вавилонских иешивах, которая отличается многочисленностью участников. Если это в самом деле «участники *калы*», о которых говорит рав Нахман, и если выражение «дни *калы*» употреблялось уже в IV в. (а не является позднейшим добавлением к словам Рава), то мы, пожалуй, можем говорить о существовании массового собрания, известного из литературы гаонов как «месяцы *калы*», уже в пору Талмуда<sup>209</sup>. Однако все это остается лишь предположением, у нас нет решающего доказательства связи между тем, о чем говорили Аббайе и рав Нахман, и массовым собранием времен рава Аши (а также, может быть, Рабы). Не исключено, что перед нами два исторически разнородных явления, и только со временем, со сменой поколений, они слились и приняли форму «месяцев *калы*», о которых говорится у гаонов. Так или иначе, лишь одно можно утверждать с большей или меньшей уверенностью: мы не встречаем упоминаний *калы* у вавилонских амораев до конца III или начала IV века. Равным образом нет однозначного свидетельства о больших собраниях при

иешивах до этого периода. Посему нельзя согласиться с теми исследователями, которые относят *калу* к началу талмудического периода, а иногда даже и к более раннему времени. Некоторые исходили при этом из предположения, будто все, что мы находим у гаонов, существовало уже в начале периода Талмуда<sup>210</sup>. Другие искали доказательств или особых объяснений, чтобы сделать *калу* еще более древней. Например, Кройс полагал, что эта идея возникла у аморы Рава в Вавилонии после того, как он выучил у рабби Хии «все правила (*клялайя*) Торы» в те самые тридцать дней, когда «получил выговор» от рабби Йегуды га-Наси<sup>211</sup>. Через какое-то время Рав уходит в Вавилонию и там «утверждает такой порядок на многие поколения». Доказательств нет, речь может идти только о предположении. Точно так же следует отклонить описание истории *калы*, предложенное Лаутербахом<sup>212</sup>. Он допускал, что Рав и Шмуэль основали не только иешивы, но и собрания *калы*<sup>213</sup>; эти последние, по его мнению, даже предшествовали иешивам, которые, считает исследователь, были основаны позже, так как в Вавилонии не было мудрецов, получивших *смиху* (рукоположение). Несмотря на это, утверждает Лаутербах, вавилонские мудрецы первого поколения назвали себя «собрание изучающих Тору» или, сокращенно, — *кала*. Только со временем «вавилонцы», проникшись честолюбием, стали называть свои учебные заведения иешивами. Дело не только в том, что слова Лаутербаха не выходят за рамки формального толкования, удивительно другое: каким образом именно в первом поколении мудрецов, когда якобы возник институт *калы*, слово *кала* не упоминается ни разу, а именно тогда, когда *кала* превращается в иешиву, начинают говорить о *калот*? Мы видим, что утверждения Лаутербаха не согласуются с данными источников, находящихся в нашем распоряжении.

Итак, возможно, что благодаря рассмотрению понятия *кала* нам удалось добавить еще один «ряд кирпичей» к нашему представлению о постепенном изменении мира вавилонских мудрецов и структуры вавилонских иешив. В результате нашего анализа мы пришли к заключению, что понятия *пирка* и *кала* появляются практически одновременно. Они оба характеризуются, по-видимому,

именно обращенностью к широкому обществу, стремлением вовлечь его в различные учебные структуры. Картину можно дополнить, проанализировав, при каких обстоятельствах вавилонские евреи обращались к наставлению и совету мудрецов иешивы в течение всего года, а не только в определенные периоды и в праздники.

### 3) Иешивы как суды

Связь широкого общества в Вавилонии с амораями не исчерпывалась институтами *пирки* и *калы*, которые, в конечном счете, не были обязательными и не имели исполнительных полномочий. В противном случае сословие мудрецов можно было бы определить как интеллектуальную элиту, стремящуюся к духовному лидерству, известную обществу по «совместным мероприятиям», но имеющую минимальный вес во всем, что касается повседневной жизни и отношений между людьми.

Однако талмудическое свидетельство говорит о тесной связи между миром иешив и судебной системой еврейской Вавилонии<sup>214</sup>. Невозможно представить себе нормальное функционирование подобной системы без принятия всей общиной авторитета мудрецов. Конечно, мы вправе предположить, что картина, представленная в литературе Талмуда, отражает лишь определенный сегмент в жизни человека и общества. Невозможно сказать, какая именно часть общины действительно принимала юридическую власть мудрецов и были ли люди, которые предпочитали другие юридические структуры — возможно, систему персидской юриспруденции — еврейским судам, руководствующимся галахой. Вопрос об обращении вавилонских евреев к персидскому правосудию мало изучен<sup>215</sup>.

И еще: исследователи уделяют относительно мало внимания еврейским судебным структурам эпохи Талмуда, особенно в свете растущего в последних поколениях интереса к еврейскому праву как научной дисциплине. Так, например, в сочинении А. Гулака<sup>216</sup>, фактически открывающем научное рассмотрение

этой области, нет и намека на исторически актуальные формы, в которых осуществлялось судопроизводство<sup>217</sup>. В этом разделе мы, конечно, не сможем полностью описать всю судебную систему, обслуживавшую вавилонских евреев, что, как уже говорилось, объясняется односторонним характером источников, находящихся в нашем распоряжении. Однако есть возможность подойти к проблеме с другой стороны, а именно — определить, в какой мере мудрецы стремились поставить свои структуры на службу всему обществу не только в качестве источника влияния и усвоения Торы, но и как элемент повседневной судебной системы и краеугольный камень еврейского самоуправления в вавилонском изгнании. Иными словами, в какой мере еврейская судебная система в Вавилонии связана непосредственно с институтом иешивы? Может быть, следует разделить эти две структуры и ограничить тем самым функции иешивы только областью академических изысканий и нравственного учительства?

Второй путь избрал в свое время Грец. Говоря о развитии иешивы во времена рава Гуны, он не забывает отметить: «Обязанность судить не взваливали на плечи преподавателей; тогда, как и в древности, суд размещался у городских ворот, поэтому судьи назывались “судьи ворот” (שופט שער)». Грец даже добавляет, что судьи зависели от главы иешивы только в галахических вопросах, «но должность свою получали из рук экзиларха, а он назначал судей во всех городах диаспоры»<sup>218</sup>. Итак, по его мнению, существует не только территориальное разделение — городские ворота и иешива, — но и институциональное разделение, хорошо сочетающееся с «двоевластием» у евреев Вавилонии: экзиларх — с одной стороны и глава иешивы — с другой. Грец не приводит никаких доказательств в подтверждение своего мнения; оно отвергалось многими исследователями. Уже Нахум Брюльль заметил, что выражение «судьи ворот» совсем не распространено в период амораев, оно появляется только в период гаонов<sup>219</sup>. Д. Галивни добавляет к этому, что в упомянутую эпоху слово «ворота» (שער или שער) в понятии «судьи ворот» уже не относилось буквально к городским воротам, а обозначало просто «суд»<sup>220</sup>. Что же касается роли экзиларха в назначении

судей, то, как говорилось выше (глава 3, разд. 3), в источниках нет фактически никаких доказательств, что экзилархи обладали такими полномочиями и выполняли такие функции. Однако точка зрения Греца проникла и в другие исследования. Так, в монографиях М.Д. Юдиловица о еврейских поселениях в Вавилонии иешива представлена в основном как место учения и теоретического галахического законодательства, а суды обсуждаются как совершенно отдельная система. В своей книге о иешиве в Пумбедите<sup>221</sup> Юдиловиц вообще не упоминает о судопроизводстве, которое могло происходить при иешиве, а в другом месте он даже поднимает вопрос о местоположении суда, — «находился ли он в доме, где жил глава суда, или в специальном доме, или, может быть, в *бейт-мидраше*»<sup>222</sup>. В своей книге о Негардее Юдиловиц уже смог решить, что «место суда находилось в доме самого мудреца — судьи»<sup>223</sup>. Здесь мы видим утверждения без доказательств и даже без систематического обращения к сведениям самого Талмуда, который фактически является единственным источником, имеющимся в нашем распоряжении. Похоже, придется просмотреть сотни «судебных процессов», описанных в Талмуде, и ответить, как минимум, на два следующих вопроса:

(а) Кто является судьей на этих «процессах», можно ли составить список судей на основании систематической проверки?

(б) В какой ситуации, т. е. в каком реальном контексте происходит суд? Кто присутствовал — только тяжущиеся и судьи, или, может быть, к ним присоединялись писцы и прочие чиновники, словом, весь штат, необходимый для исправной работы судебной системы? А может быть, суды проходили в присутствии более широкой публики, например, учеников или мудрецов, на которых тоже возлагались какие-то функции? Итак, необходимо собрать описания «судебных процессов», рассеянные в Талмуде, хотя эта работа связана с рядом проблем. Каждый, кто знаком с литературой мудрецов, знает, насколько трудно отличить законы, источник которых — в постановлении суда, от галахического законодательства или от ответа на вопрос, иногда гипотетический, поставленный мудрецами и главами иешивы. Проблему хорошо сформулировал Й.М. Гутман в своей известной статье об



«академических вопросах в Талмуде». Следует четко отличать галаху практическую от галахи академической — высказывания и обсуждения, обусловленные действительностью и положением вещей, т. е. решения, призванные обеспечить соблюдение закона Торы на практике, дать ответ на вопрос, поставленный перед судом, — от исследований, не связанных с такими целями и проводившихся лишь ради чистого изучения, свободного от любой практики; на языке мудрецов Талмуда это называлось «умножить Тору и увеличить» (от «возвеличить Тору и прославить» — Исайя 42:21) или «толкуй и получай награду»<sup>224</sup>.

В специальной статье я попытался предложить определенные критерии для различения «деяний суда», которые могли иметь, судя по их формулировке, место в действительности, и тех «деяний», которые опять же (судя по формулировке) оставались лишь введением к академическому обсуждению<sup>225</sup>. Как выяснилось, наибольшее количество судебных процессов (прецедентов), описанных в Талмуде, проходило при участии ограниченного числа амораев — в основном тех, что были главами иешив в течение талмудического периода (согласно «Посланию рава Шриры Гаона» и другим гаонским хроникам)<sup>226</sup>. Более того, если вопрос приходилось решать другим мудрецам, главы иешивы часто отменяли их решение<sup>227</sup>. Т. е. талмудическое свидетельство устанавливает связь между теми, кто возглавлял иешивы, и теми, кто судил. Конечно, было бы преувеличением утверждать, что в Вавилонии не было судов, не связанных с иешивой. Поскольку мы занимаемся талмудическим материалом, «продуктом» иешив, то, естественно, в подобном источнике подчеркивается место главы иешивы и влияние иешивы на жизнь широких кругов общества. И все же ясно, что категорическое мнение Греца, говорившего об отсутствии связи между иешивой как учебным заведением и судебной системой в Вавилонии, не выдерживает сопоставления с имеющимся у нас материалом. Наоборот, иешивы тесно соприкасались с судебной системой Вавилонии.

Более того, иногда Талмуд рисует картину суда, происходящего в присутствии учеников, а иногда даже при их участии. Такой

пример сочетания учебы и суда мы находим в трактате Бава Меция 35а: «Случай с тем человеком, который отдал кольца на хранение своему товарищу. Сказал ему: отдай мне мои кольца. Ответил ему: не знаю, куда я их положил (יָדַעְתִּי, Гамбургская рукопись יָדַעְתִּי). Пришел к раву Нахману, тот сказал ему: любое “я не знаю” — преступление, иди плати. Не заплатил, пошел рав Нахман, взыскал с него (продал за долги его дом). Потом нашлись кольца и подорожали [за это время]<sup>228</sup>. Сказал рав Нахман: пусть вернутся кольца к своему хозяину, и вернется дом к своему хозяину. Сказал Рава: сидел я перед равом Нахманом, и наш урок был “об отдающем на хранение”<sup>229</sup>, и я сказал ему: “заплатил и не захотел клясться”, и не ответил мне, и хорошо сделал, что не ответил мне: там не обратились в суд, а здесь, в этом случае, обратились в суд»<sup>230</sup>.

В словах Рава есть важная деталь: выражение «сидел я перед равом», описывающее порядок учебы, соседствует с описанием судебного разбирательства. Правда, можно посчитать, что со слов «сказал Рава: сидел я...» начинается описание новой ситуации; однако эти слова («сидел я...» и наш урок был «об отдающем на хранение»), кажется, подчеркивают, что урок происходил одновременно с судебным разбирательством рава Нахмана.

Второй случай, который разбирает рав Нахман, так же не оставляет сомнений — учеба и суд происходили одновременно: «Случай с тем человеком, который украл пару быков<sup>231</sup>, пахал на них, сеял на них, а потом вернул их хозяину. Пришел к раву Нахману, сказал им рав Нахман: идите оцените прибыль, которую он получил. Сказал ему Рава: быки принесли прибыль, а земля не принесла прибыли? Сказал ему<sup>232</sup>: разве я сказал оценить все, я половину сказал. Сказал ему: в конце концов это кража, и украденное было возвращено... Сказал ему: разве я не говорил тебе, когда я сижу в суде, не говори мне ничего»<sup>233</sup>.

Ответ рава Нахмана для нас чрезвычайно важен, так как в Талмуде часто описывается суд, где после того как мудрец выносит решение, следует реакция другого мудреца или мудрецов на это решение<sup>234</sup>. Иногда вмешательство учеников во время суда приводит к «конфузу» судьи<sup>235</sup>; иногда ученики реагируют: «Такое

решение?!» — и судья молчит (Бава Меция 96б-97а). Подобное вмешательство учеников в ходе процесса могло даже заставить судью изменить решение. Пример тому находим в трактате Бава Кама («случай с тем ослом, который сломал руку ребенку»)²³⁶. В целом представляется, что ученик, сидящий перед своим равом, когда тот занят судом, — характерная картина для Вавилонии; она составляет фон некоторых рассказов — таких, как знаменитый «случай с человеком, который хотел указать [иноверцам] на солону ближнего [чтобы они забрали ее у него], пришел к Раву... сидел рав Кагана перед Равой, оторвался от урока...»²³⁷. Кроме того, отношения между мудрецом и учениками были доверительными, поэтому когда ученик представал перед своим равом в качестве одного из тяжущихся, следовало, чтобы его, ученика, поведение отличалось от привычного поведения с равом, иначе могло возникнуть подозрение, что рав «уладил ему это дело»²³⁸.

Если все это верно, значит, ученики сидели перед своими равами во время суда и отсюда высказывание: «Откуда (из какого источника) известно, что невежественный ученик не должен сидеть перед судьей? Сказано в Талмуде (в данном случае имеется в виду Тора) “от лжи удаляйся”» (Швуот 30б). Таким образом мы поймем и то, как женщина могла попасть на урок, когда рав Йегуда сидел перед своим учителем Шмуэлем, и пожаловаться на свои проблемы. Из продолжения рассказа ясно, что она обращалась к суду (Шаббат 55а).

Итак, можно согласиться с теми, кто видел в учениках нечто вроде адвокатов-стажеров, сидящих перед своим учителем²³⁹. Иешива и судебная система не были двумя раздельными и автономными областями; они составляли одну целостную систему, в которой еврейское право не только развивалось из иешив, но и осуществлялось внутри них.

#### 4) Назначение главы иешивы и автономный статус вавилонских мудрецов

До сих пор мы говорили о многообразных функциях мира мудрецов в еврейском обществе Вавилонии. Естественным образом возникает вопрос, какова была мера независимости структур, обеспечивающих деятельность мудрецов. Этот вопрос требует отдельного исследования о статусе вавилонских мудрецов как определенного и признанного общественного сословия — в еврейском обществе, с одной стороны, и в глазах властей — с другой²⁴⁰. Такое обсуждение далеко выходило бы за рамки нашей работы. Вместе с тем следует коснуться одного аспекта, который, возможно, прояснит меру «суверенитета» мудрецов иешив: речь идет о назначении глав иешив²⁴¹. В последнее время этот вопрос обсуждался многими исследователями, обычно — в связи с проблемой взаимоотношений двух «ветвей» руководства у вавилонских евреев: иешив и экзилархата²⁴². По большей части проявлялась тенденция выискивать признаки открытого или скрытого влияния экзилархов на мир иешив и их вмешательства в назначение глав иешив; похоже, однако, что поиски эти опирались на воображаемые намеки или неоднозначные свидетельства. Сам Талмуд почти не упоминает о порядке назначения глав иешивы, кроме двух бесспорных случаев:

(а) Брахот 64а (=Горайот 14а) — назначение Раббы и рава Йосефа в Пумбедите.

(б) Бава Батра 12б — попытка назначить рава Аху из Дафты в Суре и назначение Мара, сына рава Аши.

Стоит отметить некоторые черты сходства, в том числе терминологического, между этими двумя рассказами. В обоих случаях назначаемые называются «царями». В Брахот: «Несмотря на это, не принял на себя (рав Йосеф) царства...»²⁴³. Царствовал Рабба двадцать два года...»²⁴⁴. И в Баве Батре: «Глава иешивы, который будет царствовать в Мате Мехасье...»²⁴⁵. И в продолжении (по Гамбургской рукописи): «Когда собралось десять, воцарился, начал и сказал». Кроме того, в обоих случаях говорится о назначаемых, что «час благоприятствует им». В трактате Бава Батра

говорит Мар, сын рава Аши: «Следует отсюда, что мне благоприятствует час»<sup>246</sup>, а в Брахот (это выражение, правда, встречается только в рукописях<sup>247</sup>, но — в большинстве рукописей): «Час благоприятствует мне, как Раббе и раву Йосефу, которым благоприятствовал час»<sup>248</sup>.

Руководство иешивой (*метивтой*) явно упомянуто только в трактате Бава Батра, но *метивта* упоминается как минимум в одной рукописи трактата Брахот, и, конечно, гаоны и первые комментаторы трактатавали это место как относящееся к назначению главы иешивы<sup>249</sup>.

В обоих рассказах — больше одного кандидата, и в обоих — первый, или «естественный», кандидат не получает назначения — в соответствии со своим желанием (как рав Йосеф) или вопреки ему (как рав Аха из Дафты). Но нам важно отметить, что в обоих случаях нет и намека на вмешательство экзиларха, выбор остается внутренним делом мира мудрецов<sup>250</sup>.

Итак, у нас нет других свидетельств о назначении глав иешив. Вместе с тем исследователи (такие, как А.Х. Вайс и в последнее время М. Бер) говорят о вмешательстве экзиларха в некоторые назначения<sup>251</sup>. В свое время Вайс пытался показать, как экзиларх Рабба бар Аббагу назначил рава Нахмана главой Негардейской иешивы<sup>252</sup>. Но его утверждения были опровергнуты по всем пунктам — как в вопросе о раве Нахмане и его статусе в Негардее, так и в вопросе об экзилархате Раббы бар Аббагу<sup>253</sup>. По-видимому, вызывает сомнение и попытка Бера показать, что экзиларх назначил рава Гуну главой иешивы Суры<sup>254</sup>. Бер основывает свое мнение на двух строках из «Послания рава Шриры Гаона»: «И после Шмуэля царствовал рав Гуна, который был из рода *наси* (экзиларха); и усилился весьма рав Гуна, который был из рода *наси*»<sup>255</sup>. Бер понимает слова гаона как обоснование назначения рава Гуны, «...чтобы объяснить, что назначение рава Гуны главой иешивы в Суре обусловлено его родственной связью с экзилархами». По его мнению, против такого вмешательства экзиларха выступил человек по имени Ганева, за что и был передан властям и казнен<sup>256</sup>. Вторую часть этого утверждения опровергал в свое время Э. Урбах<sup>257</sup>, однако и первая часть остается недоказанной.

Рав Шрира не утверждает, будто экзиларх назначил рава Гуну; он говорит только, что происхождение рава Гуны повлияло на отношения между равом Йегудой из Пумбедиты и равом Гуной из Суры, и первый «показывался раву Гуне иногда». Именно так поняли эти слова хронисты, которых сам Бер цитирует<sup>258</sup>; речь не шла о системе назначений<sup>259</sup>.

Фактически все, что нам известно о функционировании иешивы и порядке назначения ее руководителей, говорит об автономности этого института. Главы иешивы назначались из тех мудрецов иешивы, которых уважали ученики. Назначение главы иешивы как выражение признания учениками определенного мудреца, а не как результат влияния внешнего фактора является «фоном» сна Равы, рассказанного бар Хедьей: «Аббайе умер, и его иешива пришла к тебе»<sup>260</sup>.

Если мудрецы действительно пользовались существенным влиянием среди широких слоев общества и вместе с тем сумели оградить свои структуры от вмешательства извне, то перед нами редкое и даже опасное сочетание обстоятельств. Ведь оно могло породить амбициозное и высокомерное сословие, способное стать угрозой другому властному институту вавилонской общины — экзилархату. Однако, как мы отметили в третьей главе (раздел 3), похоже, что вавилонская община и ее лидеры сумели (возможно в большей степени, чем мудрецы и патриархи Страны Израиля) сохранить довольно строгое разграничение полномочий и сфер деятельности внутри общества. В отличие от своих коллег в Стране Израиля<sup>261</sup> мудрецы талмудической Вавилонии не создали института наследственного руководства, оставив это экзиларху как потомку, «ростку дома Давидова»<sup>262</sup>. Лидерство вавилонских мудрецов осталось в значительной степени лидерством, приобретаемым благодаря личным качествам; в противоположность этому из Страны Израиля доходят сведения о назначениях, обусловленных происхождением кандидата<sup>263</sup>. В Вавилонском Талмуде нет и намека на nepотизм в мире мудрецов; наоборот, многие из них подчеркивают, что сыновья не идут их путем<sup>264</sup>.

Более того, похоже, что вавилонские мудрецы прекрасно осознавали опасность наследственного руководства, которое

неизбежно наделяет своих носителей высокомерием и ведет их к отрыву от общества. Это ощущение выразилось в едко самокритической социальной позиции, отмеченной пронизательным и сосредоточенным взглядом на вещи: «А почему сыновья мудрецов не становятся мудрецами? Сказал рав Йосеф: чтобы не сказали “Тора у них по наследству”. Рав Шешет, сын рава Иди, сказал: “Чтобы не отгораживались от общества”. Мар Зутра говорит: “Потому что они становятся над обществом” (Мюнхенская рукопись: “возносятся”). Рав Аши говорит: “Потому что называют людей ослами” (Раши: “Не уважают их и ведут себя с ними презрительно из-за своего знания Торы”). Равина говорит: “Потому что не произносят благословение на изучение Торы сначала” (Недарим 81a).

Похоже, что вавилонские мудрецы, стремясь выработать для общества модель поведения, прекрасно учитывали грозившую им опасность превращения в изолированный слой. Опасность эта, конечно, возрастала по мере того, как учеба становилась все более формализованным занятием, заключенным в рамки традиции. Самокритика в трактате Недарим ясно свидетельствует, что мудрецы не утратили связи с той общественной реальностью, в которой они действовали. Их конечный успех в немалой степени был обусловлен этой способностью к сдержанному и трезвому взгляду на самих себя<sup>265</sup>.

### Приложение I

#### К вопросу об исследовании талмудической хронологии в «Послании рава Шриры Гаона»\*

Тысяча лет прошла с тех пор, как рав Шрира Гаон написал свое знаменитое «Послание». До нынешнего дня это сочинение является, по словам Й.Н. Эпштейна, «...основой любого исследования Талмуда, как в области хронологии — ибо там содержатся древние списки из “книг воспоминаний” глав иешив, — так и в аспекте изучения источников Мишны и Талмуда. Ведь рав Шрира Гаон был первым, а также последним среди ранних и поздних комментаторов, кто исследовал историю Мишны и Талмуда изнутри самих источников как опытный и глубокий критик, проникающий в суть вещей; это единственное в своем роде исследование по оригинальности, простоте и глубине понимания проблем»<sup>1</sup>.

Изучение «Послания»<sup>2</sup>, немало способствовавшее выработке общей методологии исследования различных элементов раввинистической литературы, изначально разошлось по многим направлениям. Первые исследователи истории Израиля в новое время — такие, например, как Шир<sup>3</sup>, Грец<sup>4</sup> и другие — интересовались хронологической частью «Послания» и степенью его достоверности<sup>5</sup>. Но постепенно вырос интерес к текстологическому изучению «Послания» — прежде всего к вопросу о его параллельных версиях (названных «Испанской» и «Французской»)<sup>6</sup> и о предпочтительности той или иной из них<sup>7</sup>.

Одновременно, как кажется, упал интерес к хронологической части «Послания». Исследователи талмудической эпохи — и в особенности Вавилонии талмудического периода — разделились на два лагеря сообразно отношению к датам, которые рав Шрира Гаон приводит в своем респонсе. Представители первого лагеря вообще не сомневались в достоверности «Послания», полагая, что списки рава Шриры основаны на хрониках и преданиях времен Талмуда и гаонов; эти ученые стремились скорректировать его датировки лишь когда возникала проблема

несоответствия между данными респонса и свидетельствами какого-либо внешнего источника<sup>8</sup>. Предполагалось, следовательно, что слова рава Шриры в основе своей — или во всяком случае источники, из которых он черпал информацию, — безусловно достоверны, в крайнем случае — искажены переписчиком, ведь при переписке чаще всего искажаются иностранные слова, имена и даты, так как они не поддаются логической проверке переписчиком, и «если уж ошибка вкралась, то вкралась»<sup>9</sup>. Против этого подхода выступает группа современных исследователей, стремящихся поставить под сомнение степень исторической достоверности, приписываемую датам в «Послании»<sup>10</sup>. В первую очередь этот скептицизм проявился в обсуждении одной даты<sup>11</sup>, однако сложности, касающиеся одной или двух дат, воспринимались как относящиеся ко всему списку. Вывод гласил: период рава Шриры Гаона отстоит от талмудического на пятьсот и более лет, что делает абсолютно невозможной адекватную передачу хронологии. Иногда к аргументу о «давности» присоединялся аргумент другого порядка: указание на склонность хронологии гаонов в целом — а не только «Послания» — к анахроническому проецированию на эпоху Талмуда и даже на талмудический текст реалий своего времени<sup>12</sup>. Подобные случаи, если их наличие можно подтвердить решающими доказательствами, могли бы поставить под сомнение большие фрагменты общей картины, вырисовывающейся из послания рава Шриры. Однако комментирование Талмуда и показ эпохи амораев не похожи здесь на переписывание хронологических списков — тех, что послужили источником для специальной части послания. Как уже отмечали исследователи, в трудах рава Шриры следует отличать выводы, которые он сделал на основе собственного изучения и комментирования Талмуда, от самостоятельной внеталмудической традиции, которую он лишь подкрепил таким образом<sup>13</sup>; тем более следует отличать комментирование, отмеченное склонностью к анахронизму, от переписывания хронографических списков. Их достоверность следует проверять отдельно, вне связи с остальными частями послания. Далее мы хотели бы предложить некоторые элементы подобной проверки.

## 1.

«Послание» рава Шриры Гаона было написано в 1295 г. по «счету документов» (987 г. н. э.) как ответ раву Якову бар Нисиму из Кайруана. Как и в прочих респонсах, мы узнаем о содержании вопросов из вступительной части ответа. Спрашивающие хотели прояснить центральные темы в развитии литературы мудрецов:

«Как была написана Мишна... и Тосефта... после Мишны была написана или в одно время с нею... А также *барайты* как были написаны, а также как Талмуд был написан, и мудрецы наши савораи (אורי סבוראי) в каком порядке шли за Равиной, и кто царствовал после них из глав иешив, и сколько лет царствовал — с того времени и до сегодняшнего дня» (с. 5–6).

В первой части «Послания» (в издании Левина — до с. 72) действительно речь шла по большей части о методологических вопросах, связанных со становлением литературы мудрецов, хотя и здесь, начиная со с. 59, мы встречаем историческое отступление о последних таннаях и поколениях амораев в Вавилонии и в Стране Израиля. Это отступление завершается на с. 61, но не концом талмудического периода, а его серединой — последними упоминаются мудрецы середины IV в. (Аббайе и Рава). На с. 62 гаон возвращается к процессу становления Талмуда, а «шов» между списком поколений таннаев и амораев и изложением методологической проблематики объясняется тем, что «в каждом поколении из этих поколений были традиции, которым научили их мудрецы (אורי סבוראי)». Методологический и литературный обзор продолжается отсюда до с. 72, где начинается вторая часть «Послания» — историческая. Эта часть, во всяком случае в том, что касается времен Второго Храма (там гаон даже возвращается к именам мудрецов, перечисленных в начале послания, с. 10–16), не отвечает прямо на вопросы, заданные раву Шрире, и похоже, что гаон это чувствовал, — он даже оправдывается, пытаясь все же логически связать две части «Послания». Вот как открывает рав Шрира историческую часть своего респонса: «И то, что вы спросили о мудрецах наших савораях, в каком порядке шли они за Равиной, и кто царствовал после них с того времени и до сегодняшнего дня, — хотели мы растолковать вам основы этого,

и каково было руководство Израиля с древних времен, и как разделились две иешивы, потому что есть в этом искажения»<sup>14</sup>.

Т. е. невозможно понять итог развития иешив, их историю и сущность руководства без обзора истории изучения Торы в Вавилонии и в Стране Израиля до периода Талмуда. Отсюда гаон переходит к исторической проблематике; и, видимо, здесь он пользуется другим источником — не тем, что прежде: «Сначала, когда были изгнаны Израиль в изгнание Иехонии, “ремесленники и кузнецы” и несколько пророков с ними, пришли в Негардею и построили там Иехония, царь иудейский, и его люди синагогу и основали ее на камнях и земле, которые принесли с собой от Храма (разрядка моя. — И.Г.)». Как отмечали исследователи, гаон, безусловно, пользовался многими источниками, особенно в том, что касалось его иешивы — Пумбедитской иешивы<sup>15</sup>.

Возможно, в начале исторической части гаон использовал такой пумбедитский источник, потому что уже в первой фразе мы читаем об основании Негардеи и даже о своеобразной преемственности между иерусалимским центром конца периода Первого Храма и новым институтом в Негардее, который со временем, как мы видим, переехал в Пумбедиту<sup>16</sup>. Первая часть исторического введения охватывает период Второго Храма и эпоху Талмуда (с. 72–97), а часть вторая (с. 97–121) посвящена временам савораев и гаонов — до дней самого гаона и до назначения его сына рава Гая главой суда в иешиве. В данной статье нас интересует первая часть. Очевидно, что и она неоднородна. Говоря о временах Второго Храма и периоде Мишны (с. 72–78), гаон не приводит ни одной даты; предлагаемая хронология является лишь относительной, т. е. «кто следует за кем» («а после Гиллеля — Шимон, его сын, а за ним — раббан Гамлиэль, его сын» и т. д.; с. 74). Начиная со с. 74 гаон передает список патриархов Страны Израиля от Гиллеля и до Рабби (с добавлением некоторых сведений об эпохе Явне); к сведениям о Рабби гаон даже присовокупляет данные об экзилархах — раве Гуне и маре Укве. Ясно, однако, что все сведения в этой части, до с. 78, почерпнуты из известных

талмудических и мидрашистских источников. На с. 78 появляется первая дата в «Послании» — год ухода Рава в Вавилонию (430 г. по «счету документов»; 219 г. н. э.)<sup>17</sup>, — и сразу же вслед за этим рав Шрира приводит данные об организации руководства у мудрецов Вавилонии, — этих данных нет в Талмуде<sup>18</sup>. Таким образом, здесь гаон начинает свое изложение исторических событий талмудического периода; большая часть изложения основана на хронологических списках. Оно продолжается до с. 97.

В этой части гаон приводит тридцать пять дат. На них фактически и сегодня опирается здание принятой талмудической хронологии, — здание, прочность которого мы и намерены проверить. Даты эти не только лишены единообразия — они и почерпнуты, как показывает анализ, из разных списков, расходящихся между собой как по своим хронологическим установкам, так и по языковому оформлению. Этот факт очень важен: если какая-либо дата из «Послания» не подтверждается внешними источниками, это не дискредитирует прочие даты, коль скоро они почерпнуты из другого списка, достоверность которого подтверждена.

Тридцать пять дат, относящихся к периоду Талмуда, в «Послании» рава Шриры Гаона группируются следующим образом: двадцать девять чисел отмечают время кончины мудрецов — глав иешив; двадцать восемь из них — это главы вавилонских иешив, а один — рабби Йоханан — глава иешивы в Тиверии. Кончина мудрецов не связывается в «Послании» с какими-либо политическими событиями наподобие казни в ходе религиозных преследований<sup>19</sup>. Список мудрецов Пумбедиты (семнадцать имен) длиннее, чем список мудрецов Суры (одиннадцать имен), но почему, неизвестно — потому ли, что в распоряжении гаона было больше пумбедитских источников, или оттого, что иешива Суры не действовала в течение нескольких десятилетий первой половины IV в.<sup>20</sup> Далее приводится список мудрецов с разделением по иешивам и с датами смерти соответственно «Посланию» (по христианскому летосчислению); в некоторых случаях даты приводятся по рукописи «Послания»<sup>21</sup>:

СУРА		НЕГАРДЕЯ-ПУМБЕДИТА	
Рав	247	Шмуэль	299
Рав Гуна	297	Рав Йегуда	320
Рав Хисда	309	Рав Йосеф	323
		Аббайе	338 (337)
Рав Паппа	376	Рава (Махуза)	352
Рав Аши	424 (427)	Рав Нахман бар Ицхак	356
Рав Йеймар	432	Рав Хама	377
Рав Иди бар Авин	452	Рав Завид	385
Рав Нахман бар рав Гуна	455	Рав Дими из Негардеи	388
Мар бар Аши	468	Рафрам (только испанск. вариант)	395
Рабба Туспаа	474 (470; 477)	Рав Кагана	414
Равина	500	Рав Аха брэй де-Рава	419
		Рав Гвиа мибей Ктиль	433
<b>ТИВЕРИЯ</b>		Рафрам (2)	443
Рав Йоханан	279	Рав Рахумей	456
		Рав Сама брэй де-Рава	476

Две даты в «Послании» обозначают казнь экзиларха и двух мудрецов<sup>22</sup>, еще одна дата — арест этих мудрецов<sup>23</sup>. Три даты отмечают важные события в истории иешив III в.: приход Рава в Вавилонию в 219 г. (с. 78); разрушение Негардеи в 259 г. (с. 82) и постройка «дома Рава» равом Хисдой в 293 г., во времена рава Гуны (с. 84).

Эту информацию гаон никоим образом не мог получить из талмудической литературы; ясно, что в его распоряжении находились еще какие-то источники, кроме известных нам. Но для нас важно еще и следующее: в самом «Послании» просвечивают разные источники и разные списки, из которых гаон черпал свои сведения.

(а) Как мы помним, в «Послании» приводится только одна дата из Страны Израиля периода Талмуда — год смерти рабби Йоханана, 590 г. по счету документов, т. е. 279 г. н. э. Однако это число — исключение, причем не только «по содержанию», но и по языковому контексту. Сообщая о смерти вавилонских мудрецов, гаон использует слово «שכיב» («שכיב רב בשנת רק"ן») и т. д.; о смерти же мудреца из Страны Израиля рав Шрира говорит: «И в году 590 скончался (נפטר) рабби Йоханан»<sup>24</sup>. А в другой талмудической

хронологии, находящейся в нашем распоряжении, «Седер таннаим ве-амораим», слово «שכיב» вообще не употребляется! Смерть первого поколения мудрецов Вавилонии в этом списке (Рав Абба, Рав и Шмуэль) описывается словом «נפטר» («скончался» — «נפטר רב בשנת רק"ן») <sup>25</sup>, а смерть остальных вавилонских амораев — словом «אסף» («присоединился [к народу своему]» — «אסף רב הנה בשנת שש מאות ושמנה») <sup>26</sup> — кроме тех, которые «נהרגו» — «были убиты». Выясняется, следовательно, что дата смерти рабби Йоханана заимствована равом Шрирой (или составителем списка, которым гаон пользовался) из другого источника.

(б) Списки рава Шриры содержат разные системы «регистрации» глав иешивы. Иногда гаон отмечает продолжительность «царствования» мудреца в иешиве перед датой его смерти, а иногда отмечается только год смерти. Так, например, сообщается о раве Хисде: «А после рава Йегуды, который умер (שכיב) в 610 году (299 н. э.), царствовал рав Хисда в Суре десять лет и умер в 620 г. (309 н. э.)» (с. 85).

Но такая система «двойных сообщений» выдерживается не во всем «Послании», и похоже, что списки, которые использовал гаон, разнятся и в этом отношении. У всех глав иешивы V в. (в Суре — шесть мудрецов — после рава Аши; в Пумбедите — десять мудрецов — еще с конца IV в., начиная с рава Хамы, который скончался в 377 г.) отмечена только дата смерти, без продолжительности «царствования». Годы пребывания в должности приводятся только для мудрецов первой половины талмудического периода. Конечно, возникает вопрос, зачем вообще гаону надо было прибегать к таким «двойным сообщениям», когда каждый мог легко вычислить, сколько лет прошло со смерти мудреца до смерти того, кто ему наследовал.

Выясняется, однако, что обе системы в период гаонов существовали отдельно. В «Седер таннаим ве-амораим» отмечаются только годы смерти глав иешив<sup>27</sup>. А вот автор фрагмента «Эйле Гамаалот», присоединенного к рассказу рава Натана Вавилонского<sup>28</sup>, пользовался, по-видимому, списком, основанным на другой системе: там отмечаются только годы «царствования» мудреца («И царствовал в ней рав Гуна 40 лет... И после этого царствовал за ним рав Хисда, и продолжалось его царствование

10 лет... И царствовал Рабба бар Нахмани 22 года» и т. д.). Не исключено, что «следы» этой системы сохранились даже в самом талмудическом тексте (или проникли в него извне): обсуждение назначения «Синая» или «вырывающего горы» в Пумбедите в начале IV в. (рав Йосеф был прозван «Синай» за всеохватность знаний, а Рабба — «вырывающим горы» за остроту ума. — *Прим. пер.*) заканчивается введением хронологии — единственный случай во всем Вавилонском Талмуде: «Царствовал Рабба двадцать два года, царствовал рав Йосеф два года с половиною»<sup>29</sup>. Если наши рассуждения верны, то для описания второй части талмудического периода рав Шрира располагал только одним видом списков (по датам смерти); а для описания других частей у него были параллельные перечни, составленные на основе обеих систем<sup>30</sup>. Эта двойная регистрация может объяснить некоторые «нестыковки» в словах гаона<sup>31</sup>. Например, рав Шрира говорит, что «после Шмуэля царствовал рав Гуна... сорок лет» (с. 83). Если Шмуэль действительно умер в 254 г. (с. 82), то год кончины рава Гуны — 294-й, а не 297-й, как сказано в «Послании» далее (с. 85)<sup>32</sup>.

Подобным образом параллельные системы регистрации срока «царствования» Раббы и даты его кончины умножают источники и порождают в «Послании» «нестыковку» относительно продолжительности пребывания в должности глав пумбедитской иешивы в первой половине IV в. С одной стороны, гаон утверждает, что после смерти рава Йегуды в Пумбедите (299 г. н. э.) кандидатами на должность были Рабба и рав Йосеф (с. 85), и сначала царствовал Рабба двадцать два года, а потом — рав Йосеф два с половиной года. Если гаон хотел сказать, что Рабба унаследовал место рава Йегуды, то двадцать два года «царствования» приводят нас к 321 г., т. е. очень близко к кончине Раббы (320 г. н. э.), если верить продолжению «Послания». Но, с другой стороны, сразу после упоминания этих двадцати двух лет гаон отмечает (с. 86), что Рабба отправился сначала к раву Хисде в Суру и рав Хисда в конце своих дней (он умер в 309 г.) принял на себя «главенство и царствовал 22 года». В таком случае царствование Раббы продолжалось до 331 г., что совсем не похоже на дату, которую гаон

называет позже — 320 г. Похоже, таким образом, что до рава Шриры дошли различные и противоречащие друг другу источники. Явное свидетельство того, что именно в этом месте «Послания» гаон начинает пользоваться другим источником, находится сразу после даты 631 (320 г. н. э.), приведенной в качестве даты смерти Раббы (с. 86): «И слышали мы от мудрецов нашей иешивы», что когда Раббы не было в Пумбедите, там царствовал рав Гуна бар Хия, и когда он умер («ג'שׁ»), Рабба принял на себя руководство иешивой «и распространял Тору много» — на этот раз годы «царствования» не отмечаются<sup>33</sup>.

Итак, списки рава Шриры Гаона по V в. отличаются от его источников по предыдущему периоду, где полностью отсутствуют годы пребывания в должности глав иешивы. Сюда следует добавить еще одну особенность. В датах, относящихся к позднему талмудическому периоду, фиксируется не только год, что бросается в глаза, когда гаон приводит «исключительные» даты — такие, как «тевет 781» (470 н. э.) — в это время были арестованы «мой учитель [=Амеймар], сын мара Януки, и Гуна Мари, сын главы изгнания, и Мешаршей бар Пекод» (с. 96–97). Это относится и к числу 15 тевета того же года, когда были казнены Гуна и Мешаршей, и к дате в месяце адар того же года, когда был убит Амеймар (с. 97). И еще две даты, на сей раз маркирующие кончину мудрецов, также содержат точное число, а не только год. Мар, сын рава Аши, умер всего лишь за два года до упомянутых событий, «в 779 году (468 г. н. э.), на исходе Судного дня», а о Равине последнем говорится, что он умер «ג'ב'ט פּוּבְּרָא, т. е. 13 кислева 81 года» (500 г. н. э.; с. 95).

Неудивительно, что со времен Мара бар рав Аши гаон мог иногда приводить более точные датировки, потому что «слышали мы от первых мудрецов в их книгах воспоминаний»<sup>34</sup>; он продолжает и рассказывает о смерти Йездигерда и аресте упомянутых мудрецов. Это — первый случай в «Послании», когда гаон открыто говорит о книгах воспоминаний; он скажет о них еще раз, описывая начало эпохи савораев<sup>35</sup>. Поскольку предыдущие даты «Послания» также извлечены гаоном из различных внеталмудических списков, то указание на «книги воспоминаний» именно



здесь свидетельствует, по-видимому, о переходе к другим источникам, — отсюда и изменение в характере приводимых дат. Из всего сказанного до сих пор мы выделяем один основополагающий факт: даты в «Послании» рава Шриры Гаона не только не опираются на талмудический материал, имеющийся в нашем распоряжении, — это не требует доказательств; вдобавок, даты эти почерпнуты равом Шрирой из разнородных источников<sup>36</sup>, в которых использовались различные системы датировки и, по-видимому, различная терминология. Осознание обилия и многообразия хронологических источников гаона значимо для оценки достоверности приводимых дат. Мы утверждаем, что даже если выяснится неточность в одной или нескольких датах, это еще не позволит поставить под сомнение весь список, а главное, тот источник, откуда гаон, возможно, почерпнул неверную информацию.

## 2.

Теперь мы переходим к основному предмету — вопросу о достоверности талмудической хронологии, передаваемой в «Послании» рава Шриры Гаона. Естественно, большая часть дат, предлагаемых равом Шрирой, не поддается проверке при помощи сопоставления с «внешними» источниками: кончина глав иешивы в Вавилонии обычно не связана с событиями, известными из общей истории, которые были бы надежно датированы и имели бы самостоятельное подтверждение (об исключениях из этого правила мы поговорим ниже). Единственное упоминаемое в «Послании» событие из периода Талмуда, которое полностью принадлежит нееврейской истории (хотя и имело незамедлительные последствия для еврейской общины Вавилонии), — это смерть сасанидского царя Йездигерда II. Правда, «Послание» не указывает ее точной даты, однако сообщает, что это произошло после того, как рав Сама (Аса) стал главой пумбедитской иешивы (456 г. н. э.), и во время «главенства» Мара бар рава Аши в Суре (с 455 н. э.; с. 96).

В соответствии со всеми источниками, находящимися в нашем распоряжении, царь действительно умер в 456 или 457 г.<sup>37</sup>; таким образом, свидетельство «Послания» подтверждается.

Заметим в этой связи, что сведения о преследованиях на религиозной почве, приписываемых Йездигерду II, подтверждаются: сообщение полностью соответствует тому, что нам известно об отношении сасанидского режима к религиозным меньшинствам в те времена. Царствование Бахрам Гура (420–438 гг.) прославилось благодаря его попыткам ввести «свободу вероисповедания»; может быть, это объясняется стремлением отделить персидскую христианскую церковь от византийской<sup>38</sup>. Однако при Йездигерде II ситуация полностью изменилась. Фанатизм царя проявлялся не только по отношению к христианам и евреям; при нем произошла попытка насадить зороастрийскую религию по всей Армении<sup>39</sup>. Это вызвало бунт, осложнивший положение в стране, поскольку одновременно племена эфталитов усилили давление с Востока и даже одержали над персами военную победу в 455/456 г. В этом контексте (а такое положение длилось в течение всего V в.) можно понять и растущую межконфессиональную напряженность, которая усиливается к концу периода Талмуда, каковы бы ни были ее причины: будем ли мы считать царей типа Йездигерда II религиозными фанатиками<sup>40</sup> или примем версию о том, что слабость царствующего дома позволила маздаитским священникам вновь усилить свое влияние<sup>41</sup>.

Так или иначе, сведения о религиозных преследованиях, которые «Послание» относит к началу семидесятых годов V в., — арест эскиларха и двух мудрецов и их казнь в 470 г. (с. 96–97), а также закрытие синагог и передача еврейских детей персидским жрецам в 474 г. (с. 97) — получают определенное подтверждение из внешнего независимого источника. Персидский писатель-мусульманин Хамза Исфакхани (X в.) рассказывает о событии, которое произошло в 468 г. В том году евреи в Исфакханае подвергли порке двоих высокопоставленных жрецов; за это царь Пероз (451–459 гг.) приказал убить примерно половину исфакханских евреев и отдать часть их детей в храм огня Срош Адуран в деревне Харван<sup>42</sup>. Исследователи усомнились в достоверности сведений о порке.

Скорее, речь шла о навете на евреев, распространяемом жрецами; навет должен был послужить толчком для преследований<sup>43</sup>. В любом случае два независимых источника рассказывают о передаче еврейских детей огнепоклонникам. Перед нами вновь подтверждение информации из «книг воспоминаний», которыми пользовался рав Шрира для описания этого периода. Однако мы стремимся не только к подтверждению отдельных сообщений «Послания», хотя они и усиливают общее впечатление о достоверности хронологии. Упомянутые сведения — практически единственные, поддающиеся проверке с помощью независимых источников, т. е. без сравнения хронологии рава Шриры с информацией из Талмуда и сопоставления возникающей картины с «внутриталмудическими» и внеталмудическими сведениями одновременно. Как уже говорилось, речь в «Послании» идет о делах, касающихся только еврейской общины. Талмудическая «замкнутость» исключает проверку многих дат.

Тем не менее, кажется, остается еще несколько возможностей для проверки надежности «Послания» — «методом исключения». Три персидских царя сасанидского периода упоминаются в литературе Талмуда по именам: Шапур I (241–272 гг. н. э.)<sup>44</sup>, Шапур II (309–379 гг.) и Йездигерд I (399–420 гг.). Почти во всех случаях описываются переговоры царя с одним из глав иешивы; это позволяет проверить, возможны ли такие «встречи» в соответствии с талмудической хронологией рава Шриры Гаона<sup>45</sup>. Что касается Шапура I, то он четыре раза встречался со Шмуэлем<sup>46</sup>. Год смерти Шмуэля по раву Шрире (254 г. н. э.) — вполне вероятная дата. Однако фрагмент, в котором встречаются Шмуэль и Шапур I (Моэд Катан 26а), послужил главным доказательством недостоверности хронологии «Послания»; фрагмент этот будет рассмотрен далее, в разделе 4. В других случаях, где появляется Шапур I, с ним беседуют современные ему мудрецы — такие, как рав Гуна<sup>47</sup>, и здесь тоже все вполне вероятно.

Более сложная картина возникает, когда речь идет о контактах с еврейскими мудрецами Шапура II, хотя и здесь хронология рава Шриры выдерживает проверку. Этот царь был коронован в 309 г. еще будучи ребенком, поэтому мы не можем знать, с какого

года рассказы о его переговорах с подданными можно считать достоверными. Не исключено, что и в Талмуде имеется «намеки» на участие других людей в управлении в ранний период его царствования: пять раз упоминается этот царь вместе с его матерью, известной в наших источниках как Ипра Хормизд<sup>48</sup>. Все источники рассказывают о доброжелательном отношении царицы к еврейским мудрецам и руководителям; возможно, это как-то связано с тем, что говорится в несторианской хронике о матери царя, подпавшей под влияние Шимона бар Сабеуса, католика<sup>49</sup>, или даже с тем, что пишет Сузуманус об особой симпатии царицы к евреям и ее приверженности заповедям иудаизма<sup>50</sup>. С хронологической точки зрения все пять фрагментов вписываются в систему, предложенную равом Шрирой, так как в четырех случаях<sup>51</sup> царица общается с Равой, который умер в 352 г., по данным «Послания», и в одном случае — с равом Йосефом (323 г. н. э.)<sup>52</sup>. Другое предание говорит о тайной передаче денег от Равы в дом Шапура (Хагига 5 б); в другом месте Рава и рав Паппа (ум. в 376 г.) сравнивают царя Шапура с римским императором (Швуот 6б). В талмудической традиции Шапур даже спрашивает рава Хаму: «Погребение по Торе откуда у вас?» (т. е.: «Где в Торе описаны законы погребения?» — *Прим. пер.*) (Сангедрин 46б)<sup>53</sup>. Возможно, перед нами — отзвук впечатления, которое производили еврейские законы погребения на приверженцев религии Зороастра, запрещавшей предавать покойников земле<sup>54</sup>. Неизвестно, кому был адресован вопрос — раву Хаме, главе пумбедитской иешивы (ум. в 377 г.), или мудрецу, действовавшему в первой половине V в.<sup>55</sup> Но этот случай, как и все прочие, относящиеся ко времени Шапура II, прекрасно вписывается в хронологию, предложенную равом Шрирой для IV в.<sup>56</sup>

Третий и последний сасанидский царь, которого Талмуд упоминает по имени, это Йездигерд I. В хронологии «Послания» нет «сложностей» с мудрецами, жившими в годы его царствования (399–420 гг.). В одном предании, повествующем об этом царя, появляются «Амеймар, и Мар Зутра, и рав Аши» (Ктуббот 61а-б). Как мы видели, годы пребывания рава Аши в должности главы сурской иешивы (первые десятилетия V в.) совпадают с годами

правления Йездигерда<sup>57</sup>. И во втором фрагменте (Звахим 19а) Гуна бар Натан рассказывает раву Аши о беседе с «Изгедером-царем». Итак, мы убедились: по крайней мере судя по рассказам о царях в Талмуде хронология рава Шриры Гаона соответствует реальной истории сасанидской династии.

### 3.

Две даты из талмудической хронологии рава Шриры Гаона подробно исследовались: приход Рава в Вавилонию «в дни Рабби» в 530 г. (219 г. н. э.)<sup>58</sup> и смерть рабби Йоханана в 279 г. н. э.<sup>59</sup>. Между этими датами существует связь: рабби Йоханан свидетельствует, что был учеником рабби Йегуды га-Наси (Хулин 137б). Что касается первой даты, то огромный интерес к ней ученых еще в XIX в. объясняется не только ролью Рабби в еврейской истории, но и желанием «установить личность» того «Антонинуса», который был другом Рабби. Поскольку тенденциозный подход — не лишенный апологетики — желал видеть в роли друга еврейского патриарха римского философа Марка Аврелия, сложилась целая школа, предлагавшая читать дату ухода Рава в Вавилонию 5"רל (530) как ר"ת (500/189 г. н. э.). Нет смысла уделять много времени опровержению этой гипотезы. Предположение упомянутой школы, по словам Г.Д. Когена, фактически является современным мифом, оно вытекает не из текста рава Шриры Гаона, а из попыток Шири отождествить талмудического Антонинуса с Марком Аврелием (160–180 гг. н. э.)<sup>60</sup>.

Конечно, невозможно с абсолютной уверенностью утверждать, что Рав пришел в Вавилонию именно в 219 г., так как указанная дата не связана ни с каким другим историческим событием. С другой стороны, тот факт, что уход имел место при жизни Рабби, как отмечает рав Шрира, подтверждается независимым источником периода гаонов. Этот источник говорит о кодификации Мишны через сто пятьдесят лет после разрушения Второго Храма<sup>61</sup>. Если действительно существует связь между папирусом 222 г., сообщающем об отказе нового императора Александра

Севера<sup>62</sup> от *augur coronarium*, и отменой «коронных денег» («כֶּלֶי מַתְּ») в Тиверии во времена Рабби (Бава Батра 8а), как предполагает Ш. Сафрай<sup>63</sup>, то перед нами — еще одно подтверждение того, что Рабби был жив в начале двадцатых годов, как сообщает гаон в «Послании». В любом случае понятно, почему именно эта дата, являющаяся исключением в талмудической хронологии рава Шриры, закрепилась в историческом сознании вавилонских евреев: со временем возвращение Рава в Вавилонию стало восприниматься как поворотный момент в истории местной еврейской общины; рав Гуна, унаследовавший его место в Суре, говорит о перемене в самооценке «вавилонян» — «с тех пор, как пришел Рав в Вавилон»<sup>64</sup>. Даже если приведенные слова были добавлены к основному тексту позднейшим редактором, как утверждают в последнее время<sup>65</sup>, это лишь «подкрепляет» традицию, считавшую приход Рава в Вавилонию особой датой. Эта традиция, конечно, отразилась и в источниках, которыми пользовался рав Шрира.

Дата смерти р. Йоханана, 590 г. (279 г. н. э., с. 84) также самым подробным образом обсуждалась в научной литературе<sup>66</sup>. В последнее время проблему всесторонне исследовал Р. Кимельман. Он отмечает, что жизнь р. Йоханана хронологически означена в литературе тремя точками: (1) р. Йоханан еще сидел в качестве ученика перед Рабби<sup>67</sup>; (2) дата его кончины по раву Шрире — 279 г. н. э.; (3) рав Шрира сообщает, что р. Йоханан царствовал восемьдесят лет. Нет сомнения, справедливо замечает Кимельман, что эти три утверждения не могут «ужиться в одной корзине». По понятным соображениям правдоподобия большинство исследователей нового времени сомневались в истинности третьего сообщения. Как мы предположили выше, сообщение о продолжительности пребывания рабби Йоханана в должности — каким бы оно ни было в оригинале — передавалось, по видимому, независимо и лишь потом было связано с сообщением о годе его смерти, которое мы находим у гаона. Это последнее сообщение также отличается от остальных по своему языку («אֶרְבָּט»). Некоторые исследователи предлагали считать число «восемьдесят» верным; только оно, по их мнению, относится к годам жизни, а не «царствования»<sup>68</sup>. Другие исправляли «восемьдесят»

на «шестьдесят»<sup>69</sup> или даже на «пятьдесят»<sup>70</sup> и «сорок», но, как сказано, все эти варианты не влияют непосредственно на хронологию «Послания».

Дату же смерти р. Йоханана, кажется, можно проверить, соотнеся ее с несколькими талмудическими «анекдотами», где имя р. Йоханана или его учеников упоминается рядом с именем императора Диоклетиана, который пришел к власти в 284 г. и прибыл в район Страны Израиля через два года после того<sup>71</sup>. Ш. Сафрай хотел показать<sup>72</sup>, что р. Йоханан был еще жив в 284 г., — в согласии с Иерусалимским Талмудом (Авода Зара 1, 39, 4). Там сказано, что р. Шимон бен Йоцадак был послан проверить ярмарку в Тире; он вернулся и процитировал увиденную там надпись: «Я, Диоклетиан-царь, посвятил эту ярмарку в Тире созвездию “Аркалиса”, брата моего...» Однако р. Йоханан непосредственно не упоминается в этом рассказе<sup>73</sup>, и из попытки его ученика р. Хии бар Абы увидеть Диоклетиана также нельзя сделать вывод о том, что его учитель еще был жив<sup>74</sup>. Более того, стремление установить годы жизни рабби Йоханана, основываясь на его контактах с другими мудрецами Талмуда (такими, как рабби Зейра и рабби Абба<sup>75</sup>), и даже желание связать его имя с именем вавилонского мудреца Раббы<sup>76</sup> показывают, насколько важно сочетать проверку дат «Послания» (хотя бы только тех, которые носят внутриеврейский характер) с тщательным и широким исследованием рукописей Талмуда. Прежде всего, имена часто меняются в различных рукописях<sup>77</sup>; кроме того, одно имя могут носить пять или шесть мудрецов в различных поколениях. Иногда приходится откладывать изучение хронологии рава Шриры до тех пор, пока у нас появится научное издание Талмуда. Только тогда можно будет составить достоверную талмудическую просопографию, а затем и абсолютную хронологию по «Посланию рава Шриры Гаона».

#### 4.

Одно из важных доказательств «сомнительности» хронологии «Послания» находится в трактате Моэд Катан 26а, где речь идет о событии, известном нам из истории, — о падении города

Кесария-Мазка, столицы Каппадокии, под ударами персидских войск. В этом контексте упоминается аморай Шмуэль. Таким образом можно, кажется, проверить даты жизни Шмуэля, которые приводятся в «Послании».

В этой талмудической традиции значимы два момента: (1) «Сказали Шмуэлю<sup>78</sup>: убил Шавур-царь двенадцать (или тринадцать) тысяч евреев в Мезигат-Кесари<sup>79</sup>, и не порвал [Шмуэль одежды свои в знак траура]». (2) «А разве Шавур-царь убивал евреев? Ведь сказал Шавур-царь Шмуэлю: пусть придут на меня [всякие беды], если убью когда-нибудь еврея! Там они сами явились причиной<sup>80</sup> [своей гибели], потому что сказал рабби Ами<sup>81</sup>: под звуки струн Мезигат-Кесари пала стена Лаодикеи» (Раши говорит, что речь здесь идет о бунте жителей Кесарии-Мазки, который Шапуру пришлось подавить. — *Прим. пер.*). Итак, речь идет о войнах Шапура I, в ходе которых пострадали евреи. Действительно, нам известны три его войны против Рима; они даже получили новое освещение после того, как в 1936 г. были открыты надписи в Каабе Зороастра<sup>82</sup>.

Вот краткое описание трех войн:

(1) Поход против императора Гордия в 242–244 гг. Военные действия происходили в основном в Месопотамии и завершились убийством императора Филиппом Аравийским<sup>83</sup> в феврале 244 г.

(2) Поход в пятидесятых годах (насчет точной даты существуют разногласия), во время которого была уничтожена, по утверждению Шапура, шестидесятитысячная римская армия в Сирии (в Барбалиссе), завоеваны 37 городов, включая столицу Сирии — Антиохию, и даже разрушены обширные районы в Сирии и Каппадокии<sup>84</sup>.

(3) Поход в 259–260 гг., когда император Валериан попал в плен, были завоеваны и разрушены многие районы в Киликии и Каппадокии. В списке тридцати шести городов (в надписи) упоминается и «Кесария» — Кесария-Мазка, столица Каппадокии.

Если предположить, что в трактате Моэд Катан говорится о третьем походе, тогда Шмуэлю сообщают о событии, которое произошло в 259–260 гг. Но рав Шрира указывает, что Шмуэль

умер в 254 г.<sup>85</sup>, т. е. за пять-шесть лет до третьего похода. Отсюда исследователи сделали вывод, что дата, которую передает рава Шрира, недостоверна<sup>86</sup>; некоторые стремились распространить этот вывод на всю талмудическую хронологию «Послания» или хотя бы на все даты третьего века<sup>87</sup>. Учитывая сказанное выше — о многочисленности источников, использованных гаоном, — столь общий вывод, к тому же основанный на расхождении в пять лет<sup>88</sup>, представляется неоправданным. И еще: анализ именно этого случая, как мы сейчас увидим, связан со многими сложностями. Все, кто изучает историю Персии и ее войны с Римом, свидетельствуют о «густом тумане», покрывающем эту эпоху («век смуты и тьмы», как выразился выдающийся иранист Фрай<sup>89</sup>), и туман этот не до конца рассеялся и после открытия надписи Шапура.

Почти не вызывает сомнений, что серьезные столкновения между римскими и персидскими войсками на Востоке имели место уже в 251 г. Олмстед<sup>90</sup> хотел доказать это, основываясь на сравнении надписи Шапура с 13-й Книгой Сивиллы<sup>91</sup>. По его мнению, два источника дополняют друг друга. В Сивиллиной книге речь идет непосредственно о нападении на Мазаку<sup>92</sup>, а затем — о поражении «италийского властителя» (строки 100–101), т. е. императора Деция. Поскольку Деций пал в битве с готами в конце июня 251 г., Олмстед предполагает, что Шапур вторгся в Каппадокию уже в начале этого года.

Тот факт, что войны имели место в 251–252 гг., становится ясен из слов Табари, утверждающего, что Шапур напал на Нисибин на одиннадцатом году своего царствования<sup>93</sup>. Даже если мы усомнимся в значении и достоверности Сивиллиной книги<sup>94</sup>, то другие исследователи<sup>95</sup> указывают на сирийский источник, сообщающий о нападении на Сирию и Каппадокию в 563 г. по счету документов, т. е. в 251/252 г. н. э.<sup>96</sup> Из данных раскопок в Дура-Эвропос выясняется, что в 253 г. между Персией и Римом шли бои, как показал Фрай<sup>97</sup>.

Следовательно, войны между Персией и Римом на Востоке, в том числе и в Каппадокии, были частым явлением и до 254 года — года смерти Шмуэля, в соответствии с «Посланием рава Шриры Гаона»<sup>98</sup>. И поскольку «двенадцать тысяч евреев»,

убитых в Мазаке, — это преувеличение<sup>99</sup>, нет никакой необходимости относить реакцию Шмуэля именно к третьему походу Шапура и падению города. Это могло произойти во время одной из катастроф, которые, конечно, имели место во многих еврейских общинах в те бурные годы (даже если не считать доказанным фактом, что община Мазак пострадала еще до 259 г., как утверждает Олмстед и другие).

Более того, в трактате Мозд Катан не приводится ни одного высказывания от имени Шмуэля; только редактор (*стама*) замечает, что Шмуэлю сообщили о катастрофе в Мазаке, но он не разорвал своих одежд<sup>100</sup>. Может быть, перед нами позднейшая контаминация двух сообщений: одного — об отказе Шмуэля разорвать свои одежды в знак траура по евреям, погибшим в персидско-римских войнах (которые происходили, как мы видели, и до смерти Шмуэля), а второго — о гибели евреев в Мазаке<sup>101</sup>. Так или иначе, будет очень сложно доказать на этом основании недостоверность хронологии в «Послании рава Шриры Гаона»<sup>102</sup>. Дата разрушения Негардеи также используется для доказательства сомнительности хронологии рава Шриры<sup>103</sup>. Гаон сообщает, что «в 570 году пришел Паппа бар Нецер и разрушил Негардею» (с. 82). Если прозвище «Нацур» действительно обозначает принцев известной династии из Тадмора (Пальмиры), как следует из эпиграфического свидетельства<sup>104</sup>, то получается, что гаон приписывает разрушение города в 259 г. войскам Тадмора; в действительности же их первые походы датируются 260 г., когда был взят в плен Валериан, а их знаменитые завоевания относятся уже к 262/263 г.

Это расхождение, однако, настолько незначительно, что вряд ли может поставить под сомнение хронологию рава Шриры; наоборот: гаон «вписывает» сообщение о возникновении Тадморского царства именно в ту эпоху, когда оно начинает играть центральную роль в военном противостоянии сасанидской Персии и Римской империи. Кроме того, действительно, основное контрнаступление армии Одената на персидскую армию происходит только в 262 г. в Месопотамии<sup>105</sup>, но превращение Тадмора, принц которого еще в 258 году носил звание *vir consularis*, в важный

военный фактор в регионе связывается именно с пленением Валериана, происшедшим, по-видимому, между августом 259 г. и августом 260 г.<sup>106</sup> В том же году Оденат уже вышел навстречу победоносной армии Шапура, и по пути в Ктесифон персидский царь понес тяжелые потери<sup>107</sup>. Мы не знаем, что происходило в еврейской Вавилонии до этого первого военного столкновения, может быть, уже тогда евреи региона пострадали, так как тадморские войска считали их сторонниками персидского царя. Даже если предположить, что сама Негардея была разрушена через два-три года — чего никак не подтверждают внешние источники, — то авторы хроник легко могли связать разрушение города с появлением Тадмора на персидской территории, что произошло, как было сказано, незадолго до пленения Валериана. В определенном смысле утверждение «в 570 году пришел Паппа бар Нецер» весьма точно; расхождение составляет, самое большее, несколько месяцев: следует полагать, что разрушение Негардеи после прихода бар Нецера последовало незамедлительно.

## 5.

В заключение отметим, что мы стремились сделать лишь первые шаги для проверки талмудической хронологии в «Послании рава Шриры Гаона». Конечно, такая проверка не сможет сосредоточиться только на хронологии как таковой; исследование «Послания» должно пойти по нескольким направлениям: с одной стороны, нельзя с полной уверенностью вписать внутренние даты «Послания» (даты смерти мудрецов иешив) в талмудический контекст, пока не изучены разночтения в рукописях и не устранены, таким образом, сомнения относительно имен мудрецов в каждом отрывке. Рукописи самого «Послания» также не были упорядочены и стратифицированы; выясняется, что классификация Б.М. Левина небесспорна, даже когда речь идет о рукописях, которые он включил в свое издание<sup>108</sup>. Подготовка научного издания «Послания» потребует рассмотрения всех фрагментов из Генизы, найденных уже после публикации Левина, — возможно,

некоторые даты в результате претерпят существенные изменения. Более того, хронологию рава Шриры следует сопоставить с другими средневековыми списками — такими, как «Сефер таннаим ве-амораим», «Сефер га-Каббала» Раавада и др. Мы стремились также показать, что само «Послание» основано на различных источниках и различных списках — в том числе и в тех частях, которые касаются только талмудического периода. Надо постараться по возможности точно вычленив все эти элементы и оценить достоверность каждого из них в отдельности.

Данная проверка, кажется, подтвердила и, возможно, даже усилила наше убеждение, что в распоряжении рава Шриры был достоверный исторический материал, который гаон передал точно. Однако значение «Послания» для всего комплекса талмудических исследований — как исторических, так и литературных — требует приложения серьезнейших усилий для подготовки научного издания текста<sup>109</sup>.

## Приложение II

## Влияние среды на семейную жизнь евреев в Иране и в Римской империи: отношение к браку еврейской общины в Вавилонии

Влияние иранской среды на евреев и их образ жизни не ограничивалось областью народных и эзотерических верований и на практике проявлялось не только в различных магических обрядах. Естественно было бы предположить, что еврейское общество Вавилонии усваивало духовные особенности своего окружения и в других сферах подобно тому, как их собратья на Западе, несомненно, подпадали под воздействие взглядов и идей, распространенных в римско-эллинистическом мире, даже когда стремились сохранить специфику своей культуры и религии. Обоснование этого предположения, или, во всяком случае его проверка, несомненно, является одной из *desiderata* для научного исследования еврейской жизни в талмудический период. Однако масштаб такой научно-исследовательской работы значительно превосходит наши скромные задачи. Мы попробуем лишь вкратце обрисовать картину возможного влияния нееврейской среды на семейную жизнь евреев Вавилонии — возможно, это послужит толчком для других исследователей.

Правила брака и развода в еврейском обществе в талмудический период (по крайней мере для тех, кто повиновался мудрецам) опирались, с формальной точки зрения, на галаху, упорядоченную в разных трактатах из раздела Мишны «Седер Нашим». В данном случае не было значительного расхождения между еврейским обществом в Вавилонии и в Стране Израиля, хотя, несомненно, ощущалось различие в толкованиях этих трактатов и в расстановке соответствующих акцентов в двух Талмудах. Однако кроме практической стороны брака в изречениях мудрецов и мыслителей из обеих стран прослеживается разный подход к сущности брачных отношений, к их роли и месту в нормальном образе жизни как отдельной личности, так и общества в целом<sup>1</sup>.

По-видимому, еврейские мыслители и писатели до некоторой степени прониклись характерным для римско-эллинистического мира почти монашеским отчуждением от брака — тем настроением, которое со временем стало сопутствовать наставлениям основателей и отцов церкви. «Таковы постановления о браке, — пишет Иосиф Флавий. — Наш закон (Тора) признает только естественное совокупление мужчины и женщины, и последнее позволено исключительно для деторождения» (Против Апиона 2, 199; ср. перевод Я. Израэльсона, с. 115. — *Прим. пер.*). Филон также приуменьшает значимость наслаждения в интимной жизни семьи, подчеркивая, что главная цель совокупления — это всего лишь «производить детей с позволения (закона)»<sup>2</sup>. Эта апологетика института семьи у еврейских мыслителей совпадает с мнением Тертуллиана, выраженным в его «Послании к жене» (*Ad uxorem*, 2), где он также подчеркивает, что брачные отношения дозволены только ради умножения населения на земле. Его высказывания, как и близкие суждения многих других христианских мыслителей, представляют собой попытку преодолеть принципиально отрицательную позицию Павла (1 Кор. 7), согласно которой брак — это в лучшем случае средство против блуда, «ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор. 7:9). Сам Тертуллиан следующим образом прокомментировал это изречение Павла: «Мы понимаем, что лучше вступить в брак, нежели разжигаться в том смысле, что предпочтительнее иметь один глаз, нежели вообще лишиться зрения... это означает не самый лучший выбор, но меньшее из двух зол»<sup>3</sup>. Нет ничего удивительного, что мудрецы Талмуда были знакомы с таким подходом к браку, распространенным среди «еретиков» (*миним* — христиане или еврей-христиане); Ш. Либерман отметил несколько вариантов в Тосефте, определявших брак, не имевший шанса на деторождение, как «еретический брак» (*нисуэй минут*)<sup>4</sup>.

Разумеется, сами мудрецы имели в виду не только заповедь «плодитесь и размножайтесь», но выказывали уважительное отношение к институту брака во всех его аспектах. Однако уже у мудрецов из Страны Израиля можно различить два подхода: один акцентировал общее положительное значение семейной жизни без

всякого исключения, а другой — убавлял и в чем-то даже отрицал его, приветствуя в браке только его прагматическую сторону: «У того, кто живет без жены, нет добра, помощи, радости, нет благословения и искупления». Так сказано в мидраше Берейшит Рабба (176; с. 151–152). А в параллельном отрывке из Вавилонского Талмуда (Йевамот 62б) имеется интересное добавление: «Сказал рабби Танхум (аморай из Страны Израиля, 5-е поколение), сказал рабби Ханилай (в рукописи: бар Ханилай): У того, кто живет без жены, нет добра, помощи, радости, нет благословения... а на Западе (т. е. в Стране Израиля) говорят: нет у него Торы и нет у него ограда».

Хотя сам рабби Танхум тоже жил в Стране Израиля, есть разница между его высказыванием и тем, что Вавилонский Талмуд приписывает «Западу». «Радость», «благословение» и «добро» по своей сути бескорыстны и отражают абсолютно положительную сторону брака (что косвенно свидетельствует и об определенном отношении к женщине). Изречение же «Запада» подчеркивает практическую полезность семьи; и хотя цель остается возвышенной, однако «на Западе» только муж находится в центре внимания, а его жена выполняет определенные, возложенные на нее обязанности (согласно Раши, там начальное слово *им*: «(Если) он должен заниматься обязанностями по дому — то занятия Торой находятся в небрежении»).

Отсюда следует, что если человек может достичь поставленной перед ним цели либо без помощи жены, либо отложив женитьбу на более поздний срок, то в этом видят нечто положительное. Конечно, заповедь «плодитесь и размножайтесь» противоречит этой тенденции, но практические соображения могут послужить доводом для таких людей, как Бен Аззай, который остался холостяком, поскольку «душа моя возжаждала Торы, пусть мир существует за счет других» (Йевамот 63б). Подобные воззрения были хорошо известны в римском мире, и современник Бен Аззая Эпиктет объясняет, что философ-циник не должен жениться, так как он посвящает себя служению Небу. И он же добавляет, что философ, «занятый будничными делами», например, добыванием одежды для своих детей, не может предаваться размышлениям о возвышенных предметах<sup>5</sup>.

Этот подход напоминает спор между вавилонским мудрецом Шмуэлем, предполагавшим что «следует (сначала) жениться, а (уже) потом изучать Тору», и между рабби Йохананом (из Страны Израиля): «Повесь ему мельничный жернов на шею — сможет он тогда заниматься Торой?!» (Киддушин 29б). Окончательный же вывод вавилонских мудрецов гласил: «У нас (в Вавилонии) принято так, а у них (в Стране Израиля) иначе». В свете сказанного вызывает сомнение точка зрения ученых, объясняющих все различия в экономическом положении: вавилоняне, мол, богаты и могут позволить себе жениться сразу, в отличие от бедных жителей Страны Израиля<sup>6</sup>. Но возможно, что это различие в трактовке брака отражает разные устремления человеческой души, связанные, в том числе, и с изучением Торы. Так, в Вавилонском Талмуде нет и намек на пренебрежительное отношение к институту брака и даже не говорится о необходимости особого разрешения на таковой ради исполнения заповеди «плодитесь и размножайтесь». В Вавилонии брак воспринимался как необходимый атрибут положительного образа жизни, и тот же Шмуэль, требовавший женитьбы до начала занятий Торой, возглашал: «Даже если у человека несколько детей, нельзя ему оставаться без жены, ибо сказано: “Нехорошо быть человеку одному”» (Йевамот 61б).

В доталмудических преданиях Страны Израиля уже были известны случаи, когда брак откладывался ради других жизненно важных вещей<sup>7</sup>. Вавилонские мудрецы, напротив, полностью отвергали подобный подход. Рав Гуна не хотел видеть рава Гамнуна, пока последний не женится<sup>8</sup>, и именно вавилонские евреи подробно описывают, как Бог теряет терпение из-за тех, кто еще не вступил в брак (Киддушин 29б-30а). Рав Хисда, женившийся в шестнадцать лет, скорбел только о том, что не женился в четырнадцать<sup>9</sup>.

Более того, можно заметить даже некоторую агрессивность у евреев Вавилонии во всем, что касается требований о непременном бракосочетании. Возможно, такой подход к женитьбе усилился под влиянием еврейско-христианской полемики, имевшей место и в Вавилонии (хотя и с меньшей силой, чем на Западе). 18-я проповедь Афраата, написанная около 344 г. н. э., посвящена отражению



еврейских выпадов против безбрачия, принятого у христиан. Как видно из слов самого Афрата<sup>10</sup>, его проповедь явилась ответом на конкретный конфликт. В этом споре с близких к евреям Вавилонии позиций выступили и персидские религиозные деятели<sup>11</sup>. Поэтому следует проверить, не повлияли ли воззрения на брак, распространенные в каждой из двух стран, и различия в культурной среде на еврейских мудрецов, живших в столь крупных центрах, как Вавилония и Страна Израиля.

Иранский мир поощрял брачные отношения, и, возможно, — как будет показано далее — определенные персидские обычаи, связанные с этим, отразились в Вавилонском Талмуде. Важность деторождения подчеркнута в пехлевийских текстах, например, в следующей главе из *Datestan i Denig* (36:29)<sup>12</sup>:

Through the great mystery full of mervel, he gave to the living (people) long immortality: the descent of offspring, that which is the best and most excellent immortality of that which has adversity. For an eternal being, who has adversity, suffers always pain. That one has wondrous power who has been endowed with offspring, he is constantly young in adversity thanks to his good offspring, family and descendants. The constancy of his life is eternal (a gloss reads: that is, their living continues through their children and descendants).

Если римское общество смотрело на моногамию как на норму для всей империи, то в сасанидской Персии дело обстояло иначе. Полигамия была закреплена уже в Авесте и сохранялась до сасанидского периода — по крайней мере, среди аристократии, способной вынести экономическое бремя, связанное с содержанием нескольких жен<sup>13</sup>.

Евреи, жившие в Стране Израиля и в Римской империи, испытывали давление с противоположной стороны. Еще во времена Тацита латинский читатель «знал», что евреи, избегающие половых отношений с нееврейскими женщинами, внутри своего общества ведут себя весьма невоздержанно<sup>14</sup>. Моногамия римского общества вынудила Иосифа Флавия дважды специально разъяснять, почему Ирод был многоженцем (ИД 17, 14; ИВ 1, 477). С усилением церкви евреи, в принципе признававшие полигамный брак,

сами оказались объектом полемических выпадов со стороны христианских писателей — таких, как мученик Иустин<sup>15</sup>. Хотя в конце концов церковь отказалась от идеи всеобщего безбрачия, она настойчиво возражала против полигамии в любых ее формах: будь то одновременная женитьба на нескольких женщинах, или же несколько следующих один за другим браков с разными супругами. В большинстве случаев цитировались слова Павла (Тит. 1:6; Тим. 3:2,12), и комментаторы изошрялись в объяснениях, чтобы оправдать полигамный образ жизни праотцев. Адам и Ева, напротив, стали образцом правильного поведения; по словам Тертуллиана: «первый человек был единственным мужем Евы, и Ева была его единственной женой; одно ребро — одна жена!» (Ad uxorem, 2). Так что хотя евреев на Западе не принуждали к формальной ревизии их брачных законов, на практике еврейское общество в Стране Израиля усвоило моногамные нормы общества римского. Мишна рассматривает полигамные реалии, особенно при обсуждении законов левиратного брака (*иббум*), однако, как правило, подобные галахические обсуждения остаются на уровне чистой теории или же сопровождаются агадическим повествованием. Так, например, можно получить большое удовольствие от рассказа в ИТ (Йевамот 4, 6, 2) об одном бедолаге, у которого умерло двенадцать бездетных братьев, и оставили после себя двенадцать вдов, ожидающих левиратного брака, не рассматривая эти события как исторический факт (так, спустя три года герой этого рассказа оказался отцом тридцати шести детей!). По крайней мере одна *мишна* косвенно свидетельствует, что моногамный брак воспринимался как общепринятое явление в обществе мудрецов из Страны Израиля<sup>16</sup>. Для нашего исследования еще более важна действительность, отраженная в агаде из Страны Израиля, где все агадические рассказчики склонны так или иначе осуждать женитьбу более чем на одной жене<sup>17</sup>. Слава Эльканы (1 Сам. (1 Цар.) 1:1-2) приуменьшается, так как он имел сразу двух жен<sup>18</sup>, и даже поведение жен Ламеха представлено в недобром свете<sup>19</sup> (по мнению Тертуллиана, Ламех был просто негодяем). Оказывается, это общепринятая точка зрения, распространенная в Стране Израиля. Если при этом еще принять

во внимание постановление рабби Ами: «Всякий, берущий еще одну жену, кроме первой, да отпустит (первую) и даст ей (деньги, согласно) *ктуббе* (брачный контракт)»<sup>20</sup>, то похоже, что моногамия римского общества, отраженная в законодательстве<sup>21</sup> и соответствующая проповедям отцов церкви, совпадает с тем, что нам известно о еврейских обычаях в пределах всей Римской империи<sup>22</sup>.

Зато соответствующие реалии, отраженные в Вавилонском Талмуде, совершенно иные, хотя уже предпринимались многочисленные попытки опровергнуть это противопоставление<sup>23</sup>. Однозначное наставление Рабба: «Человек берет себе несколько жен, кроме первой» (Йевамот 65а), по-видимому, выражает принципиальную позицию этого мудреца<sup>24</sup>, и другие изречения, приведенные от его имени, только подтверждают наше предположение<sup>25</sup>. Более того, анонимное высказывание в Вавилонском Талмуде толкует *мишну* (Йевамот 4, 12) следующим образом: «Четыре брата, [которые были] женаты на четырех женах, умерли, если же старший из всех братьев желает вступить со всеми (вдовами) в левиратный брак, — это его право», как предлагает *эйца това* (настоятельная рекомендация мудрецов, в отличие от обязательного галахического постановления. — *Прим. пер.*): «четыре (вдовы) — да, а сверх того — нет!» (BT там же 44а). То же число жен, как известно, упоминается в Коране (Сура 4, 3)<sup>26</sup>, и оно стало обязательным в исламе, но среди евреев Вавилонии встречаются и другие числа. Рав предлагает раву Аси не жениться на двух женах одновременно, но если уж он очень этого желает, то тогда лучше — сразу на трех (Псахим 113а). Конечно, трудно на основании этого делать выводы о реальном положении вещей, и экономические условия, безусловно, для многих делали невозможным полигамный брак (поэтому к словам Рабба добавлена фраза на арамейском, обуславливающая женитьбу на нескольких женах возможностью мужа их всех содержать; подобное постановление встречается и в Коране). Вместе с тем, такие упоминания в Вавилонском Талмуде складываются в нечто куда более реальное, нежели фантастические картины, нарисованные в Мишне из Страны Израиля. В этой связи нельзя пренебречь повествованием о Рава и рава Нахмане: «Рав, когда задержался

в Дардашире (*Бей Ардашир*), провозгласил: кто будет (со мной) сегодня? (Раши: кто пожелает быть моей женой на то время, которое я здесь проведу?); а рав Нахман, когда задержался в Шахнациве, провозгласил: кто будет (со мной) сегодня?»<sup>27</sup>. Как можно было предположить, эти рассказы породили длинную череду толкований, подавляющее большинство которых носило чисто апологетический характер, и все интерпретаторы сходились только в одном: описываемые здесь события никогда не имели места в действительности<sup>28</sup>. Некоторые предположили, что оба мудреца, отправившись в другие города, восхваляли сватовство или же взяли себе жену на один день, когда у их жен случились месячные. Другие считали, что мудрецам, гостившим у важных персидских вельмож, были предложены женщины на ночь, поскольку они прибыли без своих жен, и поэтому возникла необходимость незамедлительной их женитьбы. Некоторые даже мотивировали заявления мудрецов в контексте других рассказов теми утешениями, которые они терпели от своих супругов; поэтому мудрецы якобы хотели пригрозить, что возьмут себе еще новых жен! А другие, в придачу к тем, пришли к прямо противоположному выводу: поведение жены Рава вызвано его нескромными высказываниями!<sup>29</sup>

Единственный источник, который не отмежевался от вышеизложенного, — это сам Талмуд<sup>30</sup>. В контексте всего галахического фрагмента рассказ осмысливается как противоречащий известному закону, запрещающему брать себе двух жен в двух разных городах: ведь иначе существует опасность, что его дети переженятся между собой по неведению. Тем самым предполагается, что мудрецы действительно искали себе жен на ограниченное время, когда посещали другие города. Некоторые даже сопоставляли с этим местом известное изречение Рава: «В будущем предстоит человеку дать отчет обо всем, что он видел и не вкусил»<sup>31</sup>.

Еще важнее, что на Востоке действительно существовали реалии, упоминаемые в Вавилонском Талмуде<sup>32</sup>. Вышеприведенный фрагмент напоминает шиитский обычай «женитьбы на время» (брак *muta* — т. е. брак для наслаждения), намек на которую, возможно, содержится уже в Коране (Сура 4, 28). Как и в

случае, описанном в Талмуде, брак *muta* предназначен для тех, кто надолго отправился в другие города<sup>33</sup>. Слова мученика Иустина о еврейской полигамии приобретают, таким образом, дополнительный смысл, ибо он не просто обвиняет евреев в многоженстве, а утверждает, что они поступают так «во всякой стране, куда отправляются или посылаются». Что же касается иранской действительности, то и здесь практиковались «женитьбы на час». В «Книге Решений» (*Matakdan-i Hazar datastan*) описывается, каким образом была передана женщина — и даже замужняя — другому человеку в качестве жены на ограниченное время («на дни его пребывания в чужом городе»), и сообщается, что отец имеет право поступать так со своей дочерью<sup>34</sup>. Конечно, невозможно подозревать вавилонских амораев в браке с замужней женщиной, но, похоже, что идея «женитьбы на время пребывания в другом городе» совсем не чужда для той атмосферы, в которой жили мудрецы Вавилонии. Во всяком случае подобные явления не встречаются в Иерусалимском Талмуде, и трудно представить их себе на фоне известной нам действительности Страны Израиля<sup>35</sup>.

Если вышеизложенное верно, то даже главные институты и важнейшие сферы, считавшиеся столпом и основанием еврейской жизни в двух крупнейших общинах, находились под непосредственным влиянием нееврейского окружения и его культуры в обеих странах. На самом деле было бы удивительно, если бы столь значимые в общественной жизни древнего мира воззрения не оставили следов и в жизни местных еврейских общин. Так что мы снова оказались свидетелями определенной зависимости еврейской общины Вавилонии от ее нееврейского окружения.

## Примечания

### Введение

(с. 7)

1. *Вайс А.Г.* Введения в Талмуд и их история. Бейт Талмуд. Т. 1. Вена, 5641 г. (1881). С. 26.
2. Описание исторических трудов, посвященных евреям Вавилонии в талмудический период, см.: Гафни. 1983. С. 5–17.
3. См. далее, гл. 6, конец разд. 1.
4. Об этом явлении см. далее, введение ко второй гл., а также гл. 5 (разд. 4) и прим. 68, 69.
5. См.: *Neusner*. 1968. С. 159–177; он же, 1965. IV. С. 424–436. Исследование наименований исторических эпох и их периодизации (в особенности рассматриваемой нами эпохи) см.: *Goodblatt D.M.* Towards the Rehabilitation of Talmudic History; *Bokser B.M.* History of Judaism — The Ten Years. Chico, 1981. P. 32.
6. Впервые издана в Вене в 5631–5651 гг. (1871–1891 гг.).
7. И это несмотря на отрицательный подход Вайса к действительности Вавилонии, связанный, несомненно, с его отношением к современному ему реалиям. См., например, его резкое высказывание о учащихся, которые, «презирая обычный труд, выбрали прозябание в стенах *бейт-мидраша*» (*Вайс* 1904. Т. III. С. 173).
8. *Graetz*. 1908. Т. IV. Гл. 15. С. 247 и далее.
9. Так же обстоит дело с главами о Вавилонии в труде И.А. Галеви (1923), посвященными в большинстве своем исключительно истории еврейских мудрецов и ишив и отличающимися главным образом резкой и едкой критикой «ученых Ашкеназа» несмотря на то, что общие исторические представления автора, когда они не основаны на его прекрасном владении талмудической литературой, заимствованы, скорее всего, из трудов Греца, Шира, Вайса и других, т. е. именно тех ученых, с которыми Галеви постоянно полемизирует на страницах своей книги.
10. Наш подход к решению проблем может быть прекрасно охарактеризован словами одного из авторитетных исследователей древнего мира, А. Момigliано: «Историки во всяком рассматриваемом случае должны быть готовы признать, что у них нет возможности сделать уверенные выводы из-за недостаточности исторических свидетельств; так же как судьи, историки должны быть готовы заявить: “не доказано!”» (См.: *Momigliano A.* On Pagans, Jews and Christians. Middletown. 1987. P. 7). См. также его резкие высказывания там же. С. 5: «Самый опасный исследователь в любых

- исторических областях — тот, кто думает, что коль скоро он был достаточно мудр, чтобы правильно сформулировать проблему, то он достаточно одарен для того, чтобы найти ей удовлетворительное решение».
11. *Розенталя А.Ш.* Учитель // РААЖР, XXX. 1963. С. 15. Хочу добавить, что со многими темами из истории талмудической Вавилонии я впервые познакомился на лекциях ныне покойного проф. Розенталя в Еврейском университете, начиная с 1960 г. В нескольких разделах этой книги я использовал материал, полученный на его лекциях, что отмечено в соответствующих примечаниях.
  12. См. далее, гл. 5, разд. 3, а также литературу в примечаниях там же.
  13. *Гер.* 1977. С. 129–142; см. также: Urbach. 1976. С. 112–128.
  14. Я заимствовал этот термин из статьи И. Френкеля «Герменевтические проблемы в исследовании агадического рассказа» (*Тарбуц.* 47. 5738 (1978). С. 157). Хотя Френкель обсуждает там степень открытости или закрытости лишь агадической литературы по отношению к исторической действительности и хотя я не разделяю в полной мере его скептицизм, заметный как в упомянутой статье, так и в других его исследованиях относительно возможности делать точные и объективные исторические выводы на основании разных элементов талмудической литературы, без сомнения, вопросы, которые он поднимает, сходны с упомянутыми нами. Они обязывают найти более точное определение скрытых (или же несуществующих) возможностей использования литературы мудрецов Талмуда для нужд исторической науки. К этой проблеме, и именно в связи с Вавилонией, недавно возвращался Ш. Фридман (Об исторической агаде в Вавилонском Талмуде // Книга памяти Р.Ш. Либермана. Иерусалим, 1988).
  15. На основании моей статьи «О исследовании талмудической хронологии рава Шприа Гаона» (*Цион.* 52. 5747 (1987). С. 1–24).
  16. Я имею в виду, кроме всего прочего, важные труды И. Зусмана, начиная с его работы «Галахические фрагменты Вавилонского Талмуда из разделов Зраим и Тогарот» и до недавно опубликованной статьи «Еще раз о разделе Иерусалимского Талмуда Незикин» (см. библиографию). Зусман рассматривал в разных аспектах некоторые внутренние различия периода амораев — такие, как «резкий переход от первого поколения амораев Вавилонии к последующим за ним поколениям» (*Зусман.* 1969. С. 287. Прим. 167) или «Второй период амораев (четвертое поколение амораев 320–340 гг. и до последнего поколения амораев, т.е. до конца V века)» (*Зусман.* 1980. С. 101. Прим. 188). Зусман показывает, как эти переходы отражаются в литературных источниках и что по ним можно установить [(*Зусман.* 1969)]. См. также краткий обзор его методики в недавно опубликованной статье Д. Розенталя «Древние редакции Вавилонского Талмуда» (Исследования Талмуда. I. С. 182, прим. 53)] возникновение своего

- рода учебного плана для постоянного преподавания в иешивах Вавилонии (не включавшего разделы Зраим и Тогарот), начиная со второго поколения амораев Вавилонии. По примеру Зусмана мы можем предположить, что другие формальные рамки традиции также возникли постепенно. Ведь действительность первого поколения амораев совершенно не похожа на развитие жизни в IV и V вв. н. э.
17. «В основе всякой научной критики — проблема сравнения», — как тонко заметил М. Блок (*Bloch M. The Historian's Craft. New York, 1964. P. 110*).
  18. См. далее, гл. 5, разд. 4.
  19. *Гафни.* 1982. С. 567–576.
  20. Об археологическом исследовании как источнике для истории евреев Вавилонии см.: *Goodblatt.* 1979. С. 330.
  21. См.: *Зусман.* 1980 (см. выше, прим. 16, ). С. 102. Прим. 188а, на базе небольшого численного материала по еврейской истории за данный отрезок времени, приведенного в книге *M. B. Morony. Iraq after the Muslim Conquest (Princeton, 1984)*. Следует отметить, что эта книга, несмотря на свое название, включает пространное обсуждение сасанидской эпохи; особенно полезны обзор источников и обширная библиография (с. 537–654).
  22. См. далее, гл. 3, разд. 6.

#### Глава первая. Политическая ситуация в период Второго Храма, Мишны и Талмуда (с. 19)

1. Термин *Бавель* (Вавилон), употребляемый для обозначения определенной местности, не является однозначным. В общих научных исследованиях обычно имеется в виду древний Вавилон, но иногда речь идет и о более обширных областях, простирающихся между реками Евфрат и Хиддекель (Тигр) к югу от Багдада, на юго-востоке современного Ирака. Однако когда в еврейской традиции упоминается Вавилония (*Бавель*), часто подразумевается вся совокупность еврейских общин, существовавших к востоку от Евфрата, т. е. не только ограниченная область Вавилонии, но и территории северной Месопотамии и Ирана к востоку от Тигра — такие, как Ассирия, Мидия, Элам (Хузистан) и т. д.
2. См.: *Иез.* 1:1, 3; 3:15, 23; 10:15, 20, 22; 43:3. Река Ховар — это Нар-Кабару, протекающая и через город Ниппур в восьмидесяти километрах к юго-востоку от древнего Вавилона.
3. Возникновение еврейской общины в Вавилонии относится ко времени изгнания иудейского царя Иехонии в 597 г. до н. э.; см.: *Цадок.* 1976. С. 8; *Цадок.* 1979. С. 34.

4. В 1893 г. при раскопках древнего Ниппура были обнаружены свыше семисот аккадских документов — в основном, судебных и экономических, таких, как договоры и свидетельства купли-продажи, — принадлежавших семье богатых торговцев и банкиров Мурашу (до сих пор неясно, является ли это имя личным или так именуется некий древний знатный род). Эти документы относятся ко времени царствования Артаксеркса I (464–424 гг. до н. э.) и Дария II (424–404 гг. до н. э.). Основное значение архива Мурашу для исследования еврейской истории связано с еврейскими (а также предположительно еврейскими) именами, встречающимися в некоторых документах, и с проистекающими из их анализа выводами — как религиозными, так и социально-экономическими. По вопросу о именах см.: *Coogan*. 1973. P. 183–191; *Bickerman*. 1978. P. 1–28.
5. По мнению Цадока (1976. С. 18), можно предположить, что среди евреев Вавилонии были ремесленники, так как именно людей подобных профессий переселили вавилоняне во времена царя Иехонии (4 Цар. 24:16), однако архив Мурашу посвящен главным образом сельскому хозяйству. Торговля еще не упоминается в этих документах, а также в других исторических источниках того времени. По-видимому, на этом этапе она еще не стала специфически еврейским занятием. О том, что уже известно о социальной и экономической жизни евреев на основе архива Мурашу см. также: *Цадок*. 1973. С. 171–198; а также исторический материал, приведенный Бером: *Бер*. 1975. С. 18, прим. 5.
6. О жизни евреев Вавилонии в свете материалов архива Мурашу см. также: *Daiches*. 1910. P. 1–36; *Ebeling*. 1914; *Coogan*. 1974. P. 6–12. Возможно, что сохранение автономии и национальной самоидентификации не являлось исключительной привилегией евреев, но существовало и среди других меньшинств; см.: *Eph'al*. 1978. P. 74–88.
7. ИД 11, 133; см. также извлечения из книги Гекатея Абдерского, приведенные Иосифом Флавием в «Против Апиона», 1, 22 (194). О евреях в Месопотамии см.: *Segal*. 1964. P. 32–63.
8. Согласно мюнхенской рукописи Йевамот (М), Халван — это Hulwan; см.: *Obermayer*. 1929. P. 10, прим. 2; p. 106 и далее; *Oppenheimer*. 1983. P. 146–149.
9. Согласно Рукописи М, Хадьяб — это Адиабена.
10. Это город Газака в Мидии, и уже рабби Акива (см.: Дикдукей Софрим к трактату Таанит, изд. Мальтера) проповедует в местной еврейской общине (ВТ Таанит 116).
11. Слова «...иные же говорят: это Нехавенд и его окрестности» отсутствуют в Рукописи М.
12. Киддушин 72а; Йевамот 16б–17а. Обсуждение всего текста см.: *Obermayer*. 1929. P. 106–108. Наряду с попытками реальной идентификации городов были распространены легенды о неизвестной стране, в которой обитают десять пропавших колен Израиля; см., например,

- Откровение Эзры 11:40–47 (4-я Книга Эзры — *Liber quartus Esdrae* — в синодальном издании 3-я Книга Ездры 13:40–47. — *Прим. пер.*).
13. Деян. 2:9.
  14. Книга Товита 1:14; 3:7; 6:1–19. О важности Книги Товита как древнейшего свидетельства об истории евреев Вавилонии см. далее гл. 2, разд. 2, а также прим. 4–28; дополнительно к приведенной там литературе, см. также библиографический обзор Никельсберга в сборнике: *Stone M.* (ed.). *Jewish Writings of the Second Temple Period (Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, Section 2)*. Assen-Philadelphia, 1984, P. 40–46; *Schürer*. 1973. III, 1. P. 222–232.
  15. Киддушин 71б: «Мидия — больна [ср. Раши: “Большинство из них пригодны (*кшерим*) в первую очередь для брака с евреями”. — *Прим. пер.*], а меньшинство негодны (*псулим*) как те больные, большинство из которых выживут“], Элам — при смерти (Раши: “Большинство из них негодны, а меньшинство пригодны”)]».
  16. ВТ Назир 5, 4; Тосефта Бава Батра 9, 1; Ктуббот 105а; Авода Зара 7б. По вопросу о происхождении Нахума из Мидии см.: *Neusner*. 1965. I. С. 113, прим. 1.
  17. Тосефта Сангедрин 2, 6; ИТ Сангедрин 1, 18, 4; ВТ Сангедрин 116; Мидраш Таннаим. Изд. Гофмана. С. 176.
  18. ВТ Шаббат 26а.
  19. Таанит 11б (согласно рукописи М); Авода Зара 34а.
  20. ИД 18, 312, 379. О еврейском городе Нисибин см.: *Obermayer*. 1929. P. 129–130; *Segal*. 1964. P. 38–39. О неясности в повествовании Иосифа Флавия, описывающего г. Нисибин как находящегося «на той же реке (Евфрат)», что и город Негардея (ИД в переводе Г.Г. Генкеля — С. 240. — *Прим. пер.*), см. также объяснение: *Schürer*. 1973. III, 1. P. 8, где предполагается существование еще одного города Нисибин. См. также недавно опубликованную работу (*Opengеймер*, 1983), автор которой согласен, что Иосиф Флавий имеет в виду город, соседствующий с Негардеей, а не Нисибин, находившийся на севере Месопотамии. Однако до сих пор не найдено убедительное доказательство в пользу данного предположения. Сомнительно в этой гипотезе прежде всего наличие двух смежных центров для сбора и хранения денег, пожертвованных на Иерусалимский Храм. Похоже, что перед нами еще один пример недостаточной осведомленности Иосифа в том, что касалось происходящего по другую сторону Евфрата. См. недавно опубликованную работу: *Goodblatt*. 1987. P. 608, прим. 13.
  21. Песахим 3б; Сегаль (*Segal*, 1964) даже пытался доказать, без достаточных на то оснований, что именно под влиянием этого еврейского мудреца царский дом Адиабены принял иудаизм в середине I в., так как власть этого царства распространялась на разные области Месопотамии включая Нисибин (ИД 20, 68).

22. См.: Сангедрин 326 (вслед за рабби Йегудой бен Батирой); ИТ Сангедрин 1, 19, 1 (Недарим, 7, 40, 1); ИТ Сангедрин 8, 26, 2 (и ср.: Сифрей Дварим § 218. С. 251). В Нисибин прибыли мудрецы из Палестины, по-видимому, в результате восстания Бар Кохбы; см.: Сифрей Дварим § 80. С. 146; см. также: Мидраш Шмуэль 10, 3. Этот вопрос подробно освещен далее, гл. 2, разд. 6.
23. Киддушин 72а. Согласно изречению Пиркоя бен Бавоя, «иногда их поглощает нечестивый Рим и царствует над этими городами, а иногда извергает, так как приходят персы, изгоняют римлян и властвуют персидские цари над Эдомом» (Гинзей Шехтер 2. Нью-Йорк. 1934. С. 563). У Пиркоя бен Бавоя есть важное различие: если Месопотамия часто переходила из рук в руки, то над Вавилонией «нечестивое царство никогда не властвовало», и поэтому в ней никогда не прекращалось изучение Торы.
24. См.: *Noeldeke*. 1897а. Р. 31.
25. *Segal*. 1964. Р. 41 и далее.
26. Включая страну Месена (соседствующую с Вавилонией. — *Прим. пер.*); хотя вавилонские амораи и считали ее «мертвой» с точки зрения чистоты родословий (Киддушин 71б), в ней жило много евреев, см.: *Graetz*. 1879; *Опенгеймер*. 1982. С. 335–341.
27. *Stern M.* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, I. Jerusalem. 1974. Р. 43. Note to line 194; *Neusner*. 1965. I. Р. 11, прим. 2.
28. О евреях в армии Александра Македонского, отказавшихся участвовать в восстановлении храма Бела, см. свидетельство Гекатея Абдерского: Иосиф Флавий. Против Апиона, 1, 22 (192). Согласно Иосифу Флавию (ИД 12, 119), евреи принимали участие в заселении греческих городов, включая Антиохию, с начала селевкидского периода и далее. Напротив, автор 2-й Книги Маккавеев (8:20) знает об участии вавилонских евреев в селевкидской армии и позднее, при отражении вторжения галлов в Месопотамию. См. материал, побудивший к изучению этих двух вопросов: *Каушер А.* Иерусалим как метрополия в сознании Филона. — Кафедра, 11 (1978). С. 55, прим. 38. Еврейские солдаты в Вавилонии появляются снова во времена Ирода (ИД 17, 23–31); см.: *Апельбаум*. 1970. С. 79–89.
29. Еврейские солдаты из армии Иоанна Гиркана I маршировали вместе с селевкидской армией во время вторжения в Парфию Антиоха VII Сидета в 129 г. до н. э. (ИД 13, 251–252). О связях Иоанна Гиркана I с парфянами во время этого похода см.: *Пуччи*. 1981. С. 331–338; см. далее, прим. 40.
30. О верности этого сообщения (ИД 12, 147–153) см.: *Чериковер*. 1962. С. 229–230, а также: *Shalit A.* The Letter of Antiochus III to Zeuxis Regarding the Establishment of Jewish Military Colonies in Phrygia and Lydia. — *JQR*, L (1959–1960). Р. 289–318; общие выводы, сделанные на основании этого документа, см.: *Бер*. 1975. С. 19–20.

31. См.: ИД 16, 11–15 об изгнании Гиркана II в Вавилонию и об огромном числе евреев, принявших его там с царскими почестями. О другом еврее, ушедшем в изгнание в Вавилонию примерно в то же время, Аббе бар Кагане (или Абба бен Эльазар га-Коген), см.: *Rosenthal E. Sh.* Надпись из Гиват га-Мивтар. — Пераким. Юбилейное издание института Шо-кен. II. Иерусалим. 1969–1974. С. 335 и далее; *Rosenthal E. S.* The Giv'at ha-Mivtar Inscription. — *IEJ*, XXIII (1973). Р. 72–81; *Naveh J.* An Aramaic Tomb Inscription Written in Paleo-Hebrew Script. — Там же. Р. 82–91. Исчерпывающее резюме с полной библиографией по данной теме см.: *Sokoloff M.* The Givat ha-Mivtar Aramaic Tomb Inscription in Paleo-Hebrew Script and its Historical Implications. — *Immanuel*, X (1980). Р. 38–46.
32. См.: *Штерн*. 1968. С. 251–253.
33. Общий обзор еврейской диаспоры в древней Вавилонии см.: *Klamroth*. 1912; *Ackroyd*. 1970; *Эфаль*. 1989. С. 17–27.
34. ИД 11, 338. Знания Иосифа Флавия обо всем, что связано с древнейшим периодом вавилонской диаспоры, весьма ограничены (см.: *Чериковер*. 1962 (см. выше, прим. 30). С. 260). О большей части периода Второго Храма он может сообщить разве только то, что количество евреев в Вавилонии было велико; см.: ИД 11, 133; 15, 14, 39.
35. Этот факт подтверждает мнение части ученых, подчеркивающих исключительно локально-политический характер этих религиозных гонений и отказывающих им в собственно религиозном значении. Иначе почему бы Антиоху IV Эпифану не распространить свои религиозные запреты и на евреев Вавилонии? См.: *Чериковер А.* Религиозные гонения Антиоха IV Эпифана и их проблемы. — *Эшколот*, I (1954). С. 86–109, а также недавно опубликованный труд: *Штерн М.* Страна Израиля в эллинистическую эпоху. — История Страны Израиля. III: Эллинистическая эпоха и хасмонейское государство. Иерусалим. 1980. С. 162–164.
36. Об истории Парфянского царства см.: *Debevoise*. 1938; *Tarn*. 1932. Р. 574–613 (и литература на с. 947 и далее); *Ghirshman*. 1954; *Frye*. 1963. Р. 170–197 (и см. далее, прим. 66); *Bivar A. D. H.* The Political History of Iran under the Arsacids. — *CHI*, III (1). Cambridge. 1983. Р. 21–99.
37. С формальной точки зрения парфянское летосчисление начинается с восстания Аршака I и его брата Тиридата против селевкидского владения около 247 г. до н. э.; см.: *Debevoise*. 1938. Р. 9.
38. Там же. С. 21–27.
39. ИД 18, 376; Литературу, посвященную Селевкии и Иудее, см.: *Obermayer*. 1929, согласно индексу; *Бер*. 1975. С. 126. Прим. 31; *Oppenheimer*. 1983. Р. 207–223.
40. Подробное сообщение об этом имеется только в одной из многочисленных версий исторического сочинения «Иосиппон» (X в., Южная Италия. — *Прим. пер.*) в следующем варианте: «И послал персидский царь Аршак втайне сказать царю Гиркану: Разве ты не знаешь, что персы

- построили ваш Храм и содержали украшение вашей славы?! И ныне для чего вам причинять нам зло своей силой, ведь мы ни в чем не виновны перед вами?! Разве вы не знаете, что нечестивые греки оскверняли и разрушали ваш Храм с древних времен и поныне, и на что вы надеетесь, заключив с ними союз?! И ныне отступи от меня и да будем воевать против ваших врагов и уничтожим их!» (Иосиппон. Изд. Гоминера. С. 107–108). Об этом сообщении уже писали Дебевоис (*Debevoise*. 1938. Р. 93–94) и другие, а Пуччи (1981. С. 331–338) пытался доказать его историчность.
41. ИТ Брахот 7, 11, 2; ИТ Назир 5, 54, 2 (Слова: «у царя Александра Янная» отсутствуют в ИТ Назир); Берейшит Рабба (толкования амораев на Книгу Бытие. – *Прим. пер.*) 91, 3. С. 1115 и там же в нескольких версиях: «Прибыли важные лица из Персии на пир к царю Александру Яннаю» и ср.: «Минхат Йегуда». На возможные политические причины этого предания намекал Дебевоис (*Debevoise*. 1938. Р. 94), а подробное объяснение предложил *Эфрон И.* «Шимон бен Шетах и царь Александр Янная». – Книга, посвященная памяти Гедалии Аллона. Тель-Авив. 1970. С. 71–72 (*Эфрон И.* Исследования хасмонеиской эпохи. Тель-Авив. 1980. С. 134–135), а также: *Neusner*. 1976. Р. 47–50.
42. Ба Карда – это Гезират ибн Омар (см.: *Obermayer*. 1929. С. 130–135; *Oppenheimer*. 1983. Р. 373–375), немного севернее Мосула и восточнее Нисибина. В этом месте, как и в Адиабене, жило много еврейских прозелитов в период Второго Храма, однако в талмудическую эпоху мы обнаруживаем, что «не принимают (в еврейском обществе) прозелитов из Кардоены» (Йевамот 166).
43. См.: ИД 13, 419–421; *Debevoise*. 1938. Р. 50–51.
44. Об истории парфянского вторжения и воцарения Антигона см.: ИД 14, 330 и далее; ИВ 1, 248–250. О согласовании позиций евреев и парфян и в этом случае см.: *Widengren*. 1957. Р. 199 – 200.
45. Эйха Рабба 1. Изд. Бубера. С. 77; Шир га-Ширим Рабба 8, 10.
46. ИД 18, 261 и далее.
47. Филон писал о Петронии, что у него было «философское озарение и еврейское благочестие» (Посольство к Гаю, 245); см. также: *Штерн М.* Симпатия к иудаизму в кругах римских сенаторов в период древней империи. – Цион, 29 (1964). С. 163–165.
48. Посольство к Гаю, 216; ср. там же, 282. О знакомстве Петрония с еврейством Вавилонии см. также: *Smallwood E.M.* Legatio ad Gaium. Leiden. 1970. Р. 272; *Кауер* (см. выше, прим. 28). С. 55.
49. ИВ 1, 5. Ср. с речью Агриппы II: там же, 2, 388–389, а также обращение Тита к восставшим после его победы: там же, 6, 343; кроме того см.: *Ghirshman*. 1954. Р. 272; *Debevoise*. 1938. Р. 93–95. И действительно: Иосиф Флавий упоминает среди разных воинов именно посланных из Адиабены; см.: ИВ 2, 520; 4, 356.

50. Рассказывают о Траяне, что по прибытии к Персидскому заливу он вздохнул и сказал: «О, если бы я был по-прежнему молод, я бы продолжал свой поход до Индии» (*Дион Кассий*. Римская история, 68, 38). Предполагаются и более практические мотивы этого вторжения; см. резюме: *Lepper*. 1948. Р. 28 и далее.
51. *Frye*. 1963. Р. 182.
52. См.: *Lepper*, 1948. Р. 28 и далее; там же – о контратаке парфян; там же. Р. 91 и далее – по вопросу еврейского восстания.
53. См.: *Гутман*. 1953. С. 170 и далее; *Ricci M.* Traiano, La Mesopotamia e gli Ebrei. – Aegyptus, LIX (1979). Р. 168–189; см. также: *Рокеах Д.* (ред.). Иудейские восстания во времена Траяна. Иерусалим. 1977.
54. *Дион Кассий* 68, 30, 1–3.
55. Там же, 68, 29, 4; *Евсевий Кесарийский*. Церковная история 4, 2, 5. Список источников о роли евреев во время войны в Парфии см.: *Schürer*. 1973, I. Р. 532. Прим. 83; см. также: *Аллон*. Еврейская история, I. С. 250–255; *Neusner*. 1965, I. Р. 70–73, 80 (прим. 1); *Гутман*. 1953. С. 168 и далее. Возможно, что упоминание *Пульмус шель Китус* (Война Квиета) в таннаических источниках (Сота 9, 14; Седер олам Рабба 30. Изд. Ратнера. С. 145) относится все же к войне Луция Квиета (военачальник Траяна. – *Прим. пер.*) против евреев Месопотамии, как предполагал Шюрер (*Schürer*. 1973. Р. 533). Но ср.: *Аллон*. Там же. С. 255–263.
56. См.: *Lepper*. 1948. Р. 92, 211.
57. См.: *Шалум А.* Некоторые методы римской политики на Востоке. – Тарбиц, 7 (1936). С. 179.
58. См.: *Debevoise*. 1938. Р. 240–269.
59. *Дион Кассий* 68, 26, 7 и далее.
60. Начало родословной Сасанидской династии совершенно неясно, и ее выяснение зависит от степени достоверности народных персидских преданий, сохранившихся в отдельных пехлевийских источниках, а также в поздней арабской и сирийской литературе. Краткий обзор мнений по этому вопросу см.: *Frye*. 1963, гл. 6; *Frye*. 1983. Р. 116 ff.
61. Хронология сасанидской эпохи основывается на свидетельстве арабского писателя Табари (IX–X в.); см.: *Noeldeke*. 1897a. Р. 1; см. также рассуждения Нельдеке там же на с. 400–434 и таблицу на с. 435. Эта хронология признана достоверной большинством исследователей Персии, см., например: *Taqizadeh*. 1939. Р. 125–139. Однако в последние десятилетия предложены другие методы датировки. Известный иранист Хеннинг (*W.V. Henning*) доказывает, что большинство событий произошло на два года раньше, а Таги-заде считает, что на полгода позже дат, установленных Нельдеке. Пересмотр хронологии вызван открытием китайских рукописей, посвященных жизни Мани. Хеннинг основывался на них, разрабатывая свою систему датировки, см.: *Asia Major*. III (1952–1953). Р. 196–204 и таблицу там же на с. 199. Прим. 4. Против

- новых методов хронологии возражает Таги-заде (его критика переведена с персидского самим Хеннингом), см. его мнение: *Asia Major*, VI. P. 106–115; мнение Хеннинга см. там же на с. 115–121 и таблицу на с. 116.
62. Об осознании этого поворотного пункта с приходом Рава еще в талмудической литературе см. далее, Приложение I и прим. 64–65.
63. Раши: «*Хавила* – наша любовь, соединившая души»; Авода Зара 106; «Артабан» – согласно рукописи Бейт га-Мидраш ле-раббаним бе-Нью-Йорк. Изд. Ш. Абрамсона. Нью-Йорк. 1956; В типографских изданиях: «Адрахан».
64. *Rostovtzeff M. Syria and East.* – *САН*, VII. P. 155 ff.
65. См.: *Frye*. 1963. P. 220; *Ghirshman*. 1954. P. 264.
66. *Ghirshman*. 1962. P. 264; *Debevoise*. 1938. P. XLII; *Neusner*. 1963. P. 40–59; *Widengren*. 1976. P. 249–280.
67. А также такие прозвища, как «Эпифан», «Декай», «Эвергет». Об отношении парфян к эллинизму см.: *Ghirshman*. 1954. P. 266–268; *idem*. 1962. P. 1–12, 257–281. Восприятие парфян как более эллинизированной династии, чем наследовавшие им Сасаниды, подчеркнуто в высказывании Рава: «До сего дня правило эллинистическое царство... отныне правят персы» (Бава Кама 117а). Эту версию, согласно рукописи, см.: Дикдукей Софрим (см. далее, прим. 79).
68. *Плутарх*. Красс 33.
69. Главу о Парфии в своей книге Фрай называет «The Adaptable Arsacids».
70. Литературу, посвященную этой истории, см.: *Neusner*. 1965, I. P. 51. Прим. 1; см. также: *Täubler*. 1904; *Schalit*. 1965. P. 163–188.
71. «Тем более что в этом, по понятиям местных жителей, не было ничего позорного; у них мужчины даже прядут шерсть» (ИД 18, 314 (гл. 9 – в переводе Генкеля). Ср. Киддушин 92а, б: «Всегда да обучает каждый своего сына чистому и легкому ремеслу. Какому именно? – Рав Йегуда сказал: игле вышивания (*махта де-тальмиота*)»; Раши: «Так как стежки при шитье кладутся борозда за бороздой (*теламим-теламим*), ряд за рядом, подобно бороздам после плуга».
72. ИД 18, 330–331; Артабан был сыном правителя Гиркании и считался потомком династии Аршакидов только по материнской линии. Желание объединить свое царство прослеживается в его попытках назначить своих родственников правителями Месены, Персии, Элама и Мидии. Он пытался поставить своего сына царем над Арменией и в конце концов был на короткое время отлучен от власти Тиридатом III при поддержке римлян (около 36 г. н. э.).
73. ИД 18, 339; согласно Дебейоусу (*Debevoise*. 1938. P. 156) – между 20–35 годами н. э. О других предположениях см.: *Goodblatt*. 1987. P. 617 и далее. Он, вслед за Карстедтом, предлагает 36/7 – 51/2 годы.
74. Так же обстоит дело и в случае обращения в иудаизм правителей Адиабены, хотя мудрецы и пытались сделать на основании этого далеко идущие

- выводы о знании Торы и соблюдении заповедей в среде евреев, живших на востоке от Евфрата: см. гл. 2, разд. 3.
75. О неустойчивости политической ситуации в Селевкии в то время см.: *Debevoise*. 1938. P. 164; *Goodblatt*. 1987. P. 605–616. Гудблат предполагает, что нет никакой связи между событиями в Селевкии и рассказом о двух братьях-разбойниках и что здесь использованы два разных исторических источника, соединенных в одно повествование на более поздней стадии.
76. ИД 20, 17–96.
77. До 61 г. н. э., так как в этом году уже правил его брат Монобаз II.
78. См., например: *Neusner*. 1965, I. P. 50–51.
79. Бава Кама 117а. О разных вариантах этого изречения и его смысле, а также обо всем тематическом фрагменте см.: *Поземталь*. 1982. С. 54–55, 87.
80. Подробный список работ, посвященных сасанидской эпохе см.: *Pearson*. 1975. P. 117–121. Самым пространственным обзором, посвященным Сасанидскому государству, до сих пор является работа *Christensen*. 1944. О сасанидском строе см.: там же. P. 97–104. Краткие обзоры см.: *Christensen*. 1939. P. 109–137; *Ghirshman*. 1954. P. 289–349; *Frye*. 1983. P. 116–180. О возникновении Сасанидского царства см. также: *Frye*. 1956. С. 314–335.
81. Так величали Ардашира I; со времен Шапура I, прошедшего одну за другой несколько военных кампаний за пределами Персии, персидский царь в своих надписях назывался *shahan shah Eran ut Aneran* «царь царей Ирана и вне пределов Ирана».
82. Фрай (*Frye*. 1963) назвал главу в своей книге, посвященную сасанидской власти, «Heirs of the Achaemenids».
83. *Christensen*. 1944. P. 141–178. Истинный вклад Зороастра (это греческий вариант его персидского имени Зардушт) в возникновение маздеизма недостаточно выяснен, также совершенно неясны место деятельности, происхождение и время жизни пророка. Неизвестно и то, в какой мере восприняли ахеменидские цари Персии религиозную доктрину зороастризма, хотя Ахура Мазда – «Мудрый Бог» – и упомянут в их надписях. Согласно зороастрийской традиции, их пророк действовал «за 258 лет до Александра», т. е. в начале VI в. до н. э., и эта дата признана сегодня большинством ученых. Об истории зороастризма см.: *Zaehner*. 1961; *Duchesne-Guillemin*, 1962. P. 135 и далее (о сасанидском периоде см.: там же. P. 276 и далее); *Boyce*. 1975, гл. 1–2; *Boyce M. Zoroastrians, Their Religious Beliefs and Practices*. London, 1979.
84. О взаимосвязи персидского царства и религии у персов см. также: *Widengren*. 1976. P. 232–234.
85. Существует предположение, что за поддержкой пророка Мани и его проповеди синтеза древних персидских религий с христианством и буддизмом стоит общая политика Шапура I, вызванная стремлением создать религиозное единство в своем царстве в преддверии конфликта с Римом;



- см.: *Ghirshman*. 1954. P. 315–317. Литературу о Мани и манихействе см.: *Neusner*. 1965, II. P. 20. Прим. 1.
86. Подробный список литературы о Картире и его гонениях см.: *Розенталь*. 1982. С. 85. Прим. 125.
87. Подробное научное издание текста этой надписи еще не было опубликовано, но разные ученые издавали его по частям; см.: *Henning*. 1937. P. 823–849; *Sprengling*. 1953 (Шпренглинг опубликовал фрагмент этого текста в серии своих статей, предваривших издание его книги. См.: там же, Введение. С. III и далее, прим. 100); *Rostovtzeff M.* *Res Gestae Divi Saporis and Dura*. – Berytus, VIII (1943–1944). P. 17–60; *Marico A.* *Res Gestae Divi Saporis and Dura*. – Syria, XXXV (1958). P. 295–360; *Аллон*. Еврейская история, 2. С. 164–168. Снимок археологических раскопок можно найти у Шмидта (см. далее, следующее прим.), иллюстрация 2. С. 9.
88. *Lieberman S.* *Palestine in Third Fourth Centuries*. – JQR, XXXVII (1946–1947). P. 35. Прим. 324. На некоторых настенных изображениях (например, в Бишапуре) выявлены три пленника Шапура I. В данном случае некоторые исследователи опознали в коленопреклоненной фигуре императора Филиппа Аравийского, а сам Валериан стоит позади коня Шапура, и персидский царь держит его за руки (третий император, Гордиан, распростерся ниц под копытами коня Шапура); см.: *Ghirshman*. 1962. P. 166. Напротив, другие видят в коленопреклоненной фигуре императора Валериана. См. самую полную публикацию археологических находок в Персеполе и его окрестностях: *Shmidt E.F.* *Persepolis, III: The Royal Tombs and Other Monuments*. Chicago. 1970. P. 127–129.
89. Мозд катан 26а; этот талмудический фрагмент (а также история разрушения Негардеи – далее) много обсуждался в связи с проблемой достоверности хронологии в «Послании рава Шриры Гаона». См., например: *Грец-Рабинович*. 1893. С. 359. Прим. 1; *Neusner*. 1965, II. P. 47–48; *Гафни*. 1987. С. 19–23 и далее. Приложение I наст. кн. В этой военной сумятице возвышается на короткое время царство Пальмира в 260–272 гг. Согласно раву Шрире, «в 259 году пришел Паппа бар Нецер и разрушил Негардею». Поскольку принято считать, что Паппа бар Нецер – это Оденат (см.: *Аллон*. Еврейская история, 2. С. 170 и далее), то исследователи пытаются связать возвышение Пальмиры с разрушением Негардеи, а также проследить связь между этими войнами и пленением дочерей Шмуэля, отправленных в Палестину (Ктуббот 23а); см.: *Neusner*. 1965, II. P. 43 и далее. Военные действия Пальмиры по всему Востоку безусловно принесли много зла и еврейскому населению. Однако история Пальмиры и ее связь с иудаизмом до сих пор нуждаются в серьезном критическом исследовании. По вопросу о Негардее см. на сегодняшний день: *Сорек*. 1972. С. 117–119; а также наше обсуждение далее, Приложение I и прим. 22, 23.

90. По этому вопросу см.: *Розенталь*. 1982. С. 54–58 и прим. на с. 87; ср.: *Бер*. 1985. С. 155–172 и в основном с. 158–160.
91. В рукописях: «(Учим это по правилу) *каль ва-хомер* (на примере) Первого Храма: если Первый Храм...» и т. д.
92. Йома 10а.
93. «Отныне правят персы, взыскивающие за кровопролитие» – Бава Кама 117а (ср. прим. 79).
94. Так предполагает *Widengren*. 1963. P. 128.
95. Ср.: *Widengren*. 1963. С. 130; так же считает *Розенталь*. 1982. С. 63–64 и см. там же прим. на с. 131. Розенталь даже подчеркивает, что ответ – «ибо так предопределено Царем» – приведен на еврейском языке, а второй вариант – «они тоже разрушают синагоги» – на арамейском; так что, возможно, во втором случае перед нами более поздняя версия, «которая проецирует разочарование в персах еврейских современников Картира, вызванное горькой действительностью их времени, на «историографическое» объяснение слов Рава».
96. «Три запрета», наложенные на евреев Вавилонии, которые Вавилонский Талмуд связывает с приходом хаббаррим (магов) в Вавилонию (Йевамот 63б; см. далее), М. Бер пытался отнести к сороковым годам III в. – см.: *Бер*. 1982. С. 29 и ср. также: *Бер*. 1985. С. 160 и далее; *Бер*. 1986. С. 529–532; Однако более убедительным выглядит утверждение Розенталя (*Розенталь*. 1982. С. 58 и далее и примечания), относящего резкое ухудшение ситуации ко времени Картира, т. е. к периоду правления царей Бахрама I (273–276) и Бахрама II (276–293).
97. Гиттин 16а-б. О различных вариантах этого отрывка см.: *Розенталь*. 1982. С. 63 и прим. 15–22 (с. 71).
98. Согласно ответу гаона: «...а в персидском царстве постоянно ходили во все еврейские дома маги их (*хаббаррим*), гасили светильники, брали угли и несли их в свой дом света, и не оставляли ни огня, ни угля, чтобы не оставались на ночь вне дома идолопоклонства их» (Респонсы гаоним. Сборник. Иерусалим, 1931. С. 171); см. также: Респонсы гаонов Гаркави. С. 144. Там гаон соотносит этот обычай с особыми днями года. Опасение перед этими действиями магов упомянуто и во фрагменте: «Спросили Рава: можно ли переносить с места на место свечу Хануки в субботу?» (Шаббат 45а); см. также: *Розенталь*. 1982. С. 39–42, 58–64 и прим. там же. С. 75–84, 128–131, который рассмотрел этот вопрос до мельчайших подробностей.
99. Рав Йегуда скончался в 3210 г. по летосчислению Селевкидов (*ле-штапот*), т. е. в 299 г. н. э. (Послание рава Шриры Гаона. С. 85).
100. Описание этой находки см.: *Sprengling*. 1940. P. 197–228.
101. См.: *Бер*. 1982. С. 29–36; здесь исследуются те особенности персидской религии, которые могли бы вызвать подобные запреты как по отношению к евреям, так и по отношению к другим религиозным меньшинствам.

- Разорение гробниц связано с запретом зороастризма хоронить мертвых в земле. Персидский обычай оставлять тела усопших на возвышенностях – на съедение хищным птицам (а затем собирать кости в саркофаги) становится более ясным в свете открытия особых мест (башен) на вершинах в районе Бишапура. См.: *Ghirshman*. 1962. P. 166.
102. *Sprengling*. 1940. P. 220–221; ср.: *Neusner*. 1965, II. P. 18. Понятно, что все названия здесь обозначают разные религии, распространенные в сасанидской Персии, которые в то время подверглись гонениям, однако очная идентификация каждой религии до сих пор вызывает сомнения. *Зиндак* употреблялось обычно как название манихеев, однако со временем (также и в исламе) превратилось в общее название всех еретиков. См.: *Duchesne-Guillemine*. 1983. P. 882–883; *Widengren*. 1983. P. 988–989; *Bailey*. 1983. P. 907–908. О различии между *ноцирим* и «христианами» см.: *Frye*. 1963. P. 275. Прим. 31.
103. См.: *Widengren*. 1963. P. 131.
104. Эти контакты упомянуты в четырех местах Вавилонского Талмуда: Брахот 53а; Сукка 53а; Моэд Катан 26а; Сангедрин 98а. Но ни в одном из этих текстов Шмуэль не выступает в качестве посредника, представляющего интересы еврейской общины при царском дворе, как пытался доказать Крохмаль. 1852. С. 81–82. Сходное, хотя и более осторожное решение данной проблемы предлагает *Бер*. 1963а. С. 123–130; см. также: *Гафни*. 1979. С. 175 и далее.
105. См., например: Бава Батра 3б. По этому вопросу подвел итог исследованиям *Hoffmann*. 1873. P. 37–48.
106. См.: *Neusner*. 1965, II. P. 69; *Шило Ш*. Дина де-Малхута Дина. Иерусалим, 1974. С. 5. Уже ученые XIX в. поняли этот вопрос подобным образом; см., например: *Крохмаль*. 1852. С. 82; ср.: *Funk*. 1902, I. P. 70–71; также *Hoffmann* (1873. P. 41–42) пишет в том же духе. Даже если в словах Гофмана и слышатся апологетические нотки (по мнению *Бера*. 1970. С. 90. Прим. 135), невозможно вырвать изречение Шмуэля из ясного исторического контекста, в котором оно было произнесено, и трудно представить, что его слова не были поняты современниками как имеющие политическое значение.
107. У Шапура I было три сына. После его смерти, около 272 г., престол унаследовал его сын Хормизд Ардашир, однако уже через год власть захватил родной брат последнего Бахрам (Варахран) I. Он царствовал в течение трех лет (273–276), после него взошел на престол его сын Бахрам II, а затем его внук Бахрам III (293). Против последнего восстал третий сын Шапура, Нарсе, который, несомненно, уже тогда был в преклонных годах. Через десять лет он устранился от дел, и его место занял его сын Хормизд II (302–309), а затем и его внук Шапур II (309–379). Полный обзор этого периода см.: *Christensen*. 1944. P. 226–234.

108. Как уже было сказано, дата его смерти неизвестна. *Widengren*. 1963. P. 131 полагает, что Нарсе провел «чистку» среди жрецов-ревнителей, во время которой погиб и Картир. Другие (см., например: *Frye*. 1963. P. 211) видят в данном эпизоде поворот в сторону религиозной терпимости, необходимой, среди прочего, для укрепления союза между всеми частями Сасанидского царства, в конце III в. н. э. снова оказавшегося под давлением римлян.
109. Рассказывают, что первые люди государства объявили его царем еще во чреве матери. Образ правления Шапура II в первые годы царствования остается совершенно неясным, но, возможно, существует прямая связь между его детским возрастом и высоким положением, приписываемым Ипре Хормизд, «матери царя Шапура» в литературе мудрецов Талмуда (см. далее, прим. 114). Литературу о первых годах правления Шапура II см.: *Neusner*. 1965. IV. P. 3. Прим. 1.
110. См.: *Ghirshman*. 1954. P. 297.
111. О статусе христианства в Сасанидском царстве см. обзор Лабура: *Labourt*. 1904. До недавнего времени эта книга считалась итоговым трудом по данной теме. Обзор научных исследований по этому вопросу с самой ранней стадии см.: *Fiey*. 1970. P. 1–31; см. также: *Brock S. Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties. – Religion and National Identity. Studies in Church History. XVIII. Ed. S. Mews. Oxford. 1982. P. 1–19. Для сравнения статуса христиан и евреев в Сасанидском царстве см.: Gavin. 1923. P. 30; Obermayer. 1929. P. 176; Widengren. 1963. P. 131–133.*
112. О точной дате этих гонений см.: *Higgins M.J. Aphraates' Dates for Persian Persecution. – BZ, XLIV (1951). P. 265–271.*
113. См.: *Neusner*. 1972. P. 77–102.
114. Четыре отрывка из Вавилонского Талмуда повествуют об отношениях между матерью царя и Равом (Таанит 24б; Бава Батра 10б; Звахим 116б; Нидда 20б), один отрывок посвящен отношениям между матерью царя и равом Йосефом (Бава Батра 8а); см.: *Neusner*. 1965. P. 35–39; *Neusner*. 1972. P. 93–97. Рассказ о гибели Рабба бар Нахмани, вызванной доносом, связавшим его имя с уклонением евреев от подушного налога (Бава Мециа 80а), не может являться достаточным свидетельством повсеместных гонений, направленных в то время против всей еврейской общины. Также не совсем ясен исторический фон этого доноса, по этому вопросу предлагались разные гипотезы; см.: *Бер*. 1964. С. 349–357; он же. Экилархат. С. 210–224; *Урбах*. 1961. С. 156–161; см также наш анализ этой темы далее, гл 6, разд. 5 (2); также: *Goodblatt*. 1979а. P. 271–276.
115. Ее имя не упоминается в хронологической литературе, посвященной Сасанидскому царству, см.: *Noeldeke*. 1897а. P. 52. Прим. 1. Об отношениях царицы с евреями см.: там же. С. 68–69 и прим. 1. Имя, похожее на «Ипра Хормизд», обнаружено в одном из вариантов мандейского заклинания;

- таким образом выяснилось, что обе части этого имени (а не только «Хормизд») персидского происхождения. См.: *Goodblatt*. 1976. P. 135–136.
116. *Histoire Nestorienne Inedite (Chronique de Seert)*. Ed. A. Scher. – *Patrologia Orientalis*, IV, 3, 17 (1907). P. 297.
117. *Созомен*. Церковная история. 2, 12, 2. Об этих сведениях см.: *Darmesteter*. 1889. P. 48. Прим. 1.
118. Количество евреев в Персии тоже превосходило количество христиан. См.: *Gavin*. 1923; см. также: *Moore G.F. Christian Writers on Judaism*. – *HTR*, XVI (1921). P. 199. Список литературы об Афрате и его отношении к евреям см.: *Neusner*. 1971. P. 7–12. О том, что можно заключить на основании его диспутов с евреями на актуальные темы, см.: *Гафни*. 1983. С. 198–200 и примечания там же.
119. См.: *Гек М.* Декларация Юлиана – это фальшивка. *Явне*, 2 (1940). С. 118–139; *Левин И.* Император Юлиан и строительство храма. – *Миры встречаются*. Иерусалим, 1960. С. 248–254.
120. *The Works of Julian (LCL)*. Transl. by W. C. Wright. III, 1923. P. 177.
121. Здесь не место для обсуждения подлинной или воображаемой реакции мудрецов Талмуда на планы Юлиана; см.: *Урбах*. 1989. С. 621. Прим. 51.
122. См.: *Browning*. *The Emperor Julian*. Los Angeles. 1976. P. 202; а также материал, собранный *Widengren*. 1963. P. 132–139. С одной стороны, Виденгрэн упоминает христианское предание (С. 133, прим. 2), красочно повествующее о лжемессии, появившемся в Персии и побудившем евреев возвращаться в Палестину, и о тысячах жителей Махузы, отправившихся в путь и трагически погибших. С другой стороны, он воздержался от поспешного вывода, что множество евреев Вавилонии последовали этим путем, хотя сохранились сведения, что большая часть вавилонских евреев пострадала от вторжения римских армий (см. там же. С. 132 и прим. 2).
123. См.: *Christensen*. 1944. P. 253–260; *Ghirshman*. 1954. P. 297–298; *Frye*. 1983. P. 215.
124. *Ghirshman*. 1954. P. 298. С тех пор Армения превратилась в пограничный заслон для персов, и в рамках общих попыток Шапура II захватить власть в этом регионе он даже переселил из нее десятки тысяч еврейских семей; см. исследование по этому вопросу: *Widengren*. 1963. P. 134 и далее.
125. Так считает *Noeldeke*. 1887. P. 104; с ним был согласен *Neusner*. 1965, V. P. 5. Йездигерд считался, по крайней мере в начале своего пути, сторонником христиан, его даже прозвали «царем христиан». См.: *Ghirshman*. 1954. P. 298.
126. Ктуббот 61а-б; Звахим 19а. Об идентификации двух из них (Мар Зутра и Гуна бар Натан) см.: *Бер*. 1963. С. 45 и далее.
127. «Главные города Ирана» (*Шахриха-йе Эран*).
128. Английский перевод: *Markwart*. 1931. P. 19.

129. Далее в хронике даже сказано, что эта госпожа, *Шушандухт*, помогла евреям поселиться в городе Гей, близ Исфахана; см.: *Markwart*. 1931. P. 21. Подробно о всем сообщении см.: *Darmesteter*. 1889. P. 41 и далее; *Widengren*. 1963. P. 139–142; *Бер*. 1963. С. 47–48; *Neusner*. 1965. P. 9–14.
130. Как правило, мы, учитывая специфический характер талмудической литературы, не считаем отсутствие упоминаний о том или ином событии в Талмуде достаточным свидетельством его исторической недостоверности. Эта критика направлена против *Funk*. 1902, I. P. 96; *Newman*. 1932. P. 15; *Neusner*. 1965, V. P. 10. Эти ученые полагали, что в данном случае молчание Талмуда совершенно опровергает достоверность сообщения («мудрецы, несомненно, похвалились бы такой (родственной) связью»: *Ньюзнер*, там же). См. против их аргументации резонное замечание *Widengren*. 1963. P. 140. Прим. 3; *Бер*. 1963. С. 48. Была также предпринята любопытная попытка отождествить «гробницу Эсфири» в Хамадане с погребением еврейской царевны Шушандухт и таким образом осмыслить литературное сообщение как исторический факт. См.: *Herzfeld*. 1935. P. 104–107.
131. Авода Зара 19а; в типографских изданиях, правда, есть добавление: «и ныне, когда мы продаем, сказал рав Аши: персам, защищающим нас». Однако в рукописях (так и в рукописи *Бейт га-Мидраш ле-раббаним бе-Нью-Йорк* (см. выше, прим. 63) и у *ришоним* (первые раввинистические авторитеты, действовавшие после эпохи гаонов. – *Прим. пер.*) рав Аши не упомянут. Следует полагать, что это более поздняя интерполяция.
132. См.: *Christensen*. 1944. P. 276 и далее; *Ghirshman*. 1954. P. 299. Фрай (*Frye*. 1963. P. 215–216) полагает, что появление героических историй, связанных с царским двором, на самом деле свидетельствует об ослаблении царской власти.
133. См.: *Labourt*. 1904. P. 119–125. Подобным же образом терпимого отношения со стороны властей удостоилась с конца V в. несторианская церковь в Персии, поскольку она разорвала отношения с западной (византийской) церковью. См. материал по данному вопросу в моей работе: *Гафни И.* 1982. С. 568. Прим. 6–7.
134. *Labourt*. 1904. P. 129. О Йездигерде II сообщается, что он проявил особый интерес ко всем верованиям, распространенным в его царстве, хотя в конце концов предпринял религиозные гонения против зороастрийских еретиков. Здесь не место обсуждать различие между ортодоксальной маздеистской религией и «зурванизмом», существовавшим рядом с маздеистской общиной и, по-видимому, даже пользовавшимся благосклонностью у нескольких сасанидских царей, среди которых был и Йездигерд II. Наиболее полное исследование по данной теме см.: *Zaehner R.C. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*. Oxford. 1995; см. также: *Boyce M. Some Reflections on Zurvanism*. – *BSOAS*, XIX (1957). P. 304–316.

135. Так считает *Widengren*. 1963. P. 142–143; ср.: *Funk*. 1902, I. P. 114 и далее. Ньюзнер (*Neusner*. 1965, V. P. 66–72) видит причину обострения религиозных гонений против евреев в их мессианских верованиях, которые, по его мнению, были распространены в то время в еврейском обществе.
136. «Послание рава Шриры Гаона». С. 94–97. Рав Шрира перечисляет здесь последних глав иешивы в Суре в талмудическую эпоху.
137. См.: *Lévi*. 1898. P. 294–297.
138. Здесь этот гаон перечисляет глав иешивы в Пумбедите.
139. Ср.: «Седер таннаим ве-амораим». Изд. Кагана. С. 6. Там же упомянуто повеление Йездигерда II осквернять субботы, и в продолжении: «В 766 г. (= 455 г. н. э.) умер рав Хама бар Рава и убит Гуна бар мар Зутра, экзиларх, и были преданы еврею в руки царской власти. В 798 г. (= 477 г. н. э.) разрушили “дома учения” (*батей мидрашот*) и приказали евреям следовать законам Персии».
140. Это предание приведено: *Widengren*. 1963. P. 143; см. также: *Noeldeke*. 1897a. P. 118. Прим. 4; *Funk*. 1902. P. 119.
141. Так согласно *Widengren*. 1963. P. 143.
142. О Маздаке и его движении см.: *Christensen*. 1925; *Christensen*. 1944. P. 316–362; *Klima*. 1957.
143. По вопросу о евреях и движениях Маздака см.: *Klima*. 1956. P. 420–431; *Widengren*. 1963. P. 143–145; *Solodukho Y.A.* The Mazdak Movement and Rebellion of the Hebrew Population. – *Solodukho*. 1973. P. 67–85.
144. См. *Гириберг*. 1968. С. 150–151. Проанализировав датировку «Седер олам зута» и «Послание рава Шриры Гаона», он пришел к выводу, что семь лет восстания Мар Зутры приходились на 495–501 гг.; ср.: *Funk*. 1902, II. P. 143–145; *Neusner*. 1965. P. 95–105.
145. «Седер олам зута». Изд. Нойбаура; *Седер га-хахамим ве-корот га-ямим* (Поколения мудрецов и летопись), 2. Оксфорд. 1893. С. 76.
146. Танхума 58, 3. Пламенным сторонником Вавилонии является Пиркой бен Бавой, ученик ученика рава Йегудая Гаона; см.: *Левин*. 1931. С. 392.
147. 811 г. *ле-итарот*; «Послание рава Шриры Гаона». С. 95.

Глава вторая. Вавилония в доталмудический период:  
культурная и духовная деятельность  
(с. 48)

1. См., например: *Вайс*. 1904. С. 129: «Во все дни первых таннаев нам не известно ни одного значительного речения из Устного учения, приписываемого вавилонянам. Гиллель Старший, посвятивший всю свою жизнь изучению Торы, отвечал на вопросы (связанные с ней) в Стране Израиля». Ср.: *Гецав Н.Ц.* На реках вавилонских. Варшава, 1887. С. 76:

«Столетия прошли в Вавилонии без Торы и без учителя веры. Пустыней была земля Сennaар для Израиля, страна тьмы...». См. по этому вопросу: *Гафни*, 1983. С. 5–6. С этой полемикой связан интерес некоторых маскилим к Иерусалимскому Талмуду и их стремление противопоставить его «хитроумным дискуссиям и пустым схоластическим рассуждениям (*пиллулим*) в одном поколении за другим», характерным якобы для Вавилонии. Крайним примером такого рода является очерк Йегошуа Гешеля Шора (*Шор*, 1862. С. 47–55). Читателю этого труда хорошо видно, что его автор преследует, прежде всего, полемические цели: «Так как в конце концов отцы этой тщеты родили детей-губителей, законы законов и практические установления... и до сих пор не смогли породить должную историю» (там же. С. 55). Тенденция возвеличивания евреев Палестины и унижения их братьев в Вавилонии вышла за пределы науки о Торе и стала характерным признаком сочинений еврейских ученых XIX в. В этом контексте можно понять обобщающее утверждение Н.Ц. Гецава: «Моральный уровень всего народа в Стране Израиля намного превосходил их братьев в Вавилонии, и весьма отличались простые люди на Востоке от западных в знании Торы, ее языка и правил поведения; и в то время, как последние благоговели перед мудрецами Израиля и писателями, и даже самые неблагородные из них относились к мудрецам с уважением, первые – люди грубые и невежды в Торе – старших не почитали, и чернь из их среды пребывала в долине тени смертной и не видела света» (На реках вавилонских. С. 64; см. также с. 131–133. Прим. 20). Свидетельства этой «тени смертной» разбирались также в других обзорных трудах исследователей XIX в., затрагивающих, среди прочего, вопрос об увлечении евреев Вавилонии суевериями, колдовством, астрологией и т. д.; см. по этому вопросу далее, гл. 5, разд. 4 и прим. 70–71.

2. *Галеви*, 1923, 1, 3. С. 143; ср.: там же. С. 94.

3. По поводу этих произведений были сделаны различные и многообразные предположения, но здесь не место их обсуждать. Относительно Книги Иезекииля см. недавно опубликованный труд: *Lang B.* Ezechiel: Der Prophet und das Buch. Darmstadt, 1981; *Гринберг*, 1983a. С. 141–146, 287; *Greenberg*, 1983, введение. С. 3–27. Разным этапам редакции Книг Есфири и Даниила посвящены подробные исследования. Особенно старались ученые выделить разные слои Книги Даниила, самые поздние из которых относятся к эллинистическому периоду. Ясно, однако, что некоторые части этого произведения были отредактированы еще в персидский период; см. по этому вопросу недавно опубликованный труд: *Гринфельд*, 1983. С. 204–207. Рассказы Даниила были распространенным литературным явлением в персидскую эпоху, и следует различать оригинальный древний литературный образец и позднейшую окончательную редакцию этих сочинений, дошедшую до нас. См.: *Гринц И.М.* Главы из истории эпохи Второго Храма. Иерусалим, 1969. С. 71–77; *Humphreys Lee W.*

- A Life-Style For Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel. – JBL, XCII (1973). P. 211–223; см. также: *Di Lella A.A. The Book of Daniel. New York, 1978. P. 9–110.* Оригинальные и интересные наблюдения об этих двух произведениях (Книгах Есфири и Даниила) принадлежат Бикерману – см.: *Bickerman, 1967. С. 51–138 (Даниил), 171–240 (Есфирь).*
4. Сохранилась до наших дней в двух главных версиях на греческом: (1) полная версия по рукописи Sinaiticus; (2) краткая версия по рукописям Vaticanus и Alexandrinus. Существуют весьма многочисленные исследования по вопросу о том, какая из версий аутентичнее. Также сохранилась версия на арамейском (опубликована Нойбауром, Оксфорд, 1878), близкая к полной версии на греческом. Исследование этих вариантов, а также свидетельств о вариантах или разных переводах на латинский, сирийский и эфиопский языки, значительно устарело ввиду открытия фрагментов Книги Товита в Кумране, и см. далее. О Книге Товита см.: Флуссер, 1965, стб. 367–375 и там же список литературы до 1957 г.; дополнительную литературу с тех пор см.: *Deselaers P. Das Buch Tobit. Göttingen, 1982. P. 516–530.*
  5. Использование распространенного легендарного образа мудреца Ахикара и превращение его в еврея не может служить достаточным свидетельством вавилонского происхождения Книги Товита. Так, во всяком случае, считает *Torrey, 1945, p. 85.* Рассказы об Ахикаре были известны в большинстве стран Двуречья уже в V в. до н. э. и даже попали в Египет в древнее время, о чем свидетельствуют главы из Книги Ахикара, обнаруженные в документах из Йева (Элефантина). См.: *Greenfield, 1981. P. 329–336.*
  6. Элемент колдовства и целительства при помощи магических средств хорошо прослеживается в Книге Товита. В начале книги (2:10) Товит ослеп, когда птичий помет попал ему в глаза. Товит исцелился от слепоты, благодаря смазыванию его глаз желчью той самой чудесной рыбы, чье сердце и печень были воскурены для изгнания демона Асмодея (11:9–13).
  7. Однако в словословии Товита содержится упоминание «слов пророков» (14:5) как дела давно минувших дней; т. е. автор смотрит на себя как на живущего уже после пророческой эпохи, а еврейский народ в его время – это только «сыны пророков» (4:12). См. *Урбах Э.Э. Когда окончилось пророчество? – Тарбиц, 17 (1946). С. 1–11.*
  8. *Флуссер, 1965. С. 370; Гринц* (см. выше, прим. 3). С. 65–66; *Гринфельд, 1983. С. 205;* см. также: *Oestry W.O.E. An Introduction to the Books of Aposypha. New York, 1935. P. 169;* автор считает, что отсутствие явного упоминания о воскресении из мертвых подтверждает предположение, датирующее Книгу Товита самое позднее III в. до н. э. Подобную же датировку предлагает *Торгеу, 1945, p. 84.* Попытки Циммермана (*Zimmerman, 1958. P. 21* и далее) предложить другие даты для разных частей книги выглядят неудовлетворительными. Особенно далеко от истины предположение, что окончание Книги Товита – это отдельное произведение, созданное после разрушения Храма, причем совет Товита сыну перебраться в Мидию

- является на самом деле предложением для палестинских евреев бежать от римской власти в парфянскую Вавилонию. Подобные гипотезы совершенно опровергаются фактом обнаружения фрагментов этой книги (и именно из последних глав) среди кумранских рукописей.
9. Так предполагает Е. Симпсон в своем введении к Книге Товита в: *Charles R.H. Oxford, 1913. P. 174, 185–187;* а до него также: *Noeldeke, 1897. С. 62;* по другому мнению (Антиохия в Сирии) см.: *Zimmerman, 1958. P. 15–21.*
  10. Список этих фрагментов на данный момент см.: *Milik J.T. La Patrie de Tobie. – RB, LXXIII (1966), 522.* Прим. 3. Схоластическая попытка Миллика представить Книгу Товита в своей основе как произведение самаритян совершенно неприемлема.
  11. До находки в Кумране существовала тенденция считать, что оригинал Книги Товита был написан на греческом, см.: *Schürer, 1973, III, 1. P. 224–225; Pfeiffer R.H. History of New Testament Times. New York, 1949. P. 272.* Прим. 42.
  12. По поводу этого мнения см.: *Lévy I. La langue originale du Livre de Tobit. – REJ, XLIV (1902). P. 288–291.* Еще до открытия в Кумране другие ученые предпочитали гипотезу о арамейском оригинале, см.: *Torrey, 1945. P. 237.* Прим. 1; *Zimmerman, 1958. P. 139–149.*
  13. Согласно предположению Флуссера, 1965, стб. 370; однако аргументация Флуссера, основанная на том факте, что это произведение особенно подчеркивает важность Храма и Иерусалима, – недостаточна для принятия гипотезы об оригинале Книги Товита из Палестины. Возможно, данный факт свидетельствует как раз об обратном: поскольку автор книги живет в диаспоре и не удостоился увидеть Иерусалимский Храм, он возмущает его при помощи своего воображения.
  14. Имя в такой форме не встречается в иранских источниках (*Гринфельд, 1983. С. 304.* Прим. 15; *Шакед, 1983. С. 247*), однако соответствует той форме, при помощи которой Зороастр придавал отрицательную коннотацию именам, вводя их в круг злых демонов; см.: *Шакед, 1983. С. 239–240.* «Асмодей – царь демонов» известен впоследствии именно мудрецам Вавилонского Талмуда (Псахим 110а; Гиттин 68а). В палестинских параллелях к рассказу о царе Соломоне упоминается только, «что спустился ангел в образе Соломона»; ИТ Сангедрин 2, 20, 3; Псикта де-рав Кагана, *Ахареф Мот.* Изд. Мендельбаума. С. 386. Об «Асмодее» как иранском влиянии в Книге Товита см. также: *Frye, 1975. P. 170.*
  15. Книга Товита 1:17–19; 2:3–8; 4:3–5; 6:15; 8:6; 12:12–13; 14:9, 12–13.
  16. Так, например, Грец пытался связать это с религиозными гонениями императора Адриана, поскольку тот, убив тысячи евреев, «повелел не хоронить их» (ИТ Таанит 4, 69, 1 и параллельные места). По его мнению, Книга Товита была составлена во время религиозных гонений, чтобы «укрепить спотыкающихся и падающих». См.: *Graetz, 1879. P. 515–516; Graetz, 1908. P. 431 (Грец-Рабинович, 1893. С. 261 и с. 254 в примечании).* С ним полемизирует И.Л. Канцельсон («Религия и политика в летописи древних

- евреев». – га-Ткуфа, 25 (1939). С. 362 и далее). Он связывает рассказ в Книге Товита с сообщениями времен сасанидской эпохи, приведенными в Талмуде, об «извлекающих из гробов» (Йевамот 63б) из среды новых персидских магов (см. также *Kohut A. Etwas über die Moral und die Abfassungzeit des Buches Tobias.* – JZWL, X (1872). P. 68; см. также с. 233 и далее – возражения Нельдеке на доводы Когута). Датировка Канцельсона совершенно неприемлема, но следует отметить его замечание о месте собаки в Книге Товита как признаке персидского происхождения книги. Собака как положительный образ-символ встречается именно в персидских зороастрийских источниках; см.: *Boyse*, 1975, I. P. 163, 302–303, о почитании собак и об их роли в изгнании бесов и т. д., о собаке как иранском мотиве в Книге Товита см. еще: *Winston*, 1966. P. 194. Прим. 29.
17. Осквернение трупами – одно из самых страшных в зороастризме (см.: *Boyse*, 1975. P. 296, 300–301, 304–306 и особенно р. 325–330), поэтому умножались строгости в обряде погребения (см. также: *Boyse*, 1975, II. P. 59–60); *Ghirshman*, 1954. P. 162.
18. *Шакед*, 1983. С. 247, отмечает два персидских мотива: (1) представление образа души человека, называемого на персидском *фраваши* (см.: *Boyse*, 1975, I. P. 117 и далее), встречается в арамейском варианте Книги Товита в Кумране; (2) также идея о сокровищах, собираемых на небе, появляющаяся в Книге Товита (4:9) и получившая впоследствии широкое распространение в иудаизме (Бава Батра 11а; ИТ Пеа I, 15, 2; следует отметить, что изречение «а я собрал себе сокровища на небе» приписывается именно адиабенскому царю Монобазу), а также в христианстве (Мф. 6:19–20) – эта идея иранского происхождения, см. также: *Urbach*, 1980. P. 117–124; *Winston*, 1966. P. 194. Прим. 30.
19. См.: *Гринц* (выше, прим. 3). С. 58–65, который стремился найти дополнительные доказательства в пользу гипотезы о вавилонском происхождении Книги Товита. По его мнению, книга написана в одном из городов Мидии. Следует отметить, что географические названия в Книге Товита во всем, что касается района Тигра и Евфрата, по-видимому показывают, что автор не был знатоком этого региона. В гл. 6 рассказывается, что Товия вместе с ангелом вышел из «Ниневии» по направлению к Мидии, и вечером они пришли к реке Тигр. Это кажется совершенно невозможным, так как и Ниневия в древней Сирии, и Мидия расположены к востоку от Тигра (также вызывает изумление путешествие из Экбатан в Раги и возвращение в течение двух недель; гл. 9). В таком случае прав Торри, утверждая, что автор этой книги не знал, где находится древняя Ниневия, в чем, однако, нет ничего удивительного, поскольку речь идет о III в. до н. э. Торри даже предположил, что для этого писателя прообразом его «Ниневии» послужил город Селевкия-Ктесифон. См.: *Torrey C. Nineveh' in the Book of Tobit.* – JBL, XLI (1992). P. 237–245; в другом месте Торри формулирует наиболее близкую нам позицию: «Предположение, что автор этой книги был евреем из Вавилонии, кажется наиболее вероятным, однако у нас нет возможности это доказать» – *Torrey*, 1945, P. 84.
20. Книга Товита 1:9; 3:15; 4:12; 6:12–13; 6:16; 7:12.
21. См.: *Бихлер А.* Замечания и разъяснения по поводу положения женщины в Книге Иудифь (Га-Цофе ле-Хохмат Исраэль, 10 (1926). С. 42–43). Автор нашел сходство по этому вопросу в Книгах Иудифь, Товит и Юбилеев. Кохлер (*Kohler K. The Pre-Talmudic Haggada.* – JQR, o.s. V (1892). P. 406–407. Прим. 1) пытался доказать, что это персидская доктрина.
22. Это явление упоминается и вне прямой связи с браком, см.: Товит 5:9–14.
23. Киддушин 71а-б; 72а-б.
24. Жена Раббы говорит Хуме, жене Абайе, «погубившей» трех мужей: «Ты убила троих и собираешься убить еще одного?» (Ктуббот 65а). Именно Вавилонский Талмуд (Йевамот 64б), а не источники из Страны Израиля, развивает тему «женщины, приносящей смерть», которой запрещено вступать в брак в четвертый раз, и пытается обосновать это мишной Йевамот 6, 6. Также и суть опасений рава Аши («Судьба является причиной» – *мазаль горем*) соответствует прослеживаемой в Книге Товита народной вере в злого беса; поэтому даже если муж умер только после обручения, по мнению рава Аши, следует видеть причину его смерти в «судьбе», подобно тому, как демон убивал мужей Сарры «прежде, нежели они были с нею как с женою» (Товит 3:8).
25. См.: Введение Дова Гиллера к Книге Товита, в: Апокрифы. Изд. А. Кагана, 2, 2. Тель-Авив, 1937. С. 302; *Флуссер*, 1965. С. 371.
26. Ответы Рамбама. Изд. И. Блау. Иерусалим, 1960 (исправленное издание, Иерусалим, 1986), 2. С. 386–387; в установлениях, запрещающих половые сношения (*исурей биа*), 21, 31, Рамбам постановляет, что «если вышла замуж – (то уже) не разводится».
27. Так в краткой греческой версии; в полной версии: «по закону и обычаю, как написано в книге Моисея» – см.: *Friedman M. Jewish Marriage in Palestine.* I. Tel Aviv–New York, 1980. P. 162–163 и прим. 43.
28. Товит 7:14 (полная версия); см.: *Epstein*, 1927. P. 24–25; *Zeitlin C. The Origin of the Ketubah.* – JQR, XXIV (1933–1934). P. 1–2; передача правой руки невесты – жениху, см.: *Falk Z. W. Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages.* Oxford, 1966. P. 105–106.
29. Кагана А. Апокрифы, (см. выше, прим. 25), 1, 2. С. 565–570 (рассказ о Сусанне сохранился только в качестве приложения в греческом варианте Книги Даниила. – *Прим. пер.*).
30. См. конец разд. 4 настоящей главы. В рассказе о Сусанне и старцах 1:5, автор подчеркивает: «Из Вавилона вышло беззаконие, от старейшин-судей, которые казались управляющими народом».
31. Рассказ о двух братьях появляется как отдельное произведение после завершения предыдущей независимой истории, приведенной Иосифом Флавием, – рассказа о повелении императора Гая Калигулы воздвигнуть в

- Иерусалимском Храме его статую для поклонения. Иосиф Флавий ясно обозначает начало и конец нового рассказа. Во вступлении к нему он пишет: «Тем временем живших в Месопотамии и главным образом в Вавилоне иудеев постигло страшное, необычное бедствие, выразившееся в том, что многие из них были зарезаны так, как раньше не бывало тому примера в истории. Чтобы в точности рассказать о всем этом, мне придется изложить причины, поведшие к такому несчастью» (ИД 18, 310). А после окончания этого рассказа Иосиф Флавий добавляет (с. 379): «Таково было положение вавилонских евреев». На этом заканчивается восемнадцатая книга «Иудейских древностей». Что до рассказа о принятии иудаизма царской семьей Адиабены, то во вступлении к нему появляется один из явных признаков включения автором в ткань собственного повествования отдельного независимого произведения, заимствованного из другого литературного источника. Этим признаком является выражение: «Около того же времени...» (ΚΑΤΑ ΤΟΥΤΟΝ ΔΕ ΤΟΝ ΚΑΙΡΟΝ). По этому вопросу см.: *Schwartz D.R. ΚΑΤΑ ΤΟΥΤΟΝ ΤΟΝ ΚΑΙΡΟΝ: Josephus' Source on Agrippa II. LXXII (1981–1982). P. 246 ff.*
32. Это различие, а также гипотезу по поводу побудительных причин для написания подобных сочинений в Вавилонии см.: *Täubler, 1904*, главным образом – резюме. P. 62–65.
33. См.: прим. Фельдмана в: *Josephus (LCL), IX (Ant. XVIII–XX). P. 99*. Прим. d.
34. См.: *Schalit, 1965. P. 163–188; Cohen, 1976. P. 30–37*; в своей статье о принятии иудаизма царской семьей Адиабены я привел другой пример арамейского выражения, сохранившегося на греческом у Иосифа Флавия (Гафни, 1971. С. 208–209). При описании воцарения Монобаза, старшего сына Елены, передано, как царица «возложила на него диадему, вручила ему именную перстень отца, а также то, что называется у них *сампсерой*» (τὴν τε σαυτήριον ὀνομαζομένην); по-видимому, это арамейское слово (или персидское; см.: *Козут, 1926, б. С. 106* и прим. Гайгера. Дополнение к га-Арух га-шалем. С. 301), – *сапсура*, что означает «меч» (см., например, Сангедрин 7а: «Когда любовь между мной и женой была сильна, на расстоянии ширины меча (*анутей де-сапсура*) мы возлежали оба» (Перевод с учетом толкования Раши). Понятно поэтому, что Монобазу преподнесли три вещи во время коронации: корону царя, перстень царя и царский меч.
35. См.: *Сафрай, 1965. С. 58–59*.
36. В нескольких местах подчеркивается отчуждение и разрыв отношений между братьями и «евреями, живущими в Вавилонии» (ИД 18:359), или «евреями, которые жили в Негардее» (там же, 368). Последним могли повредить действия братьев, и на деле они были заинтересованы в их выдаче (там же, 369).
37. *Галеви, 1923, 1, 3. С. 131*; Галеви даже преувеличивает, прославляя солдат Асиная: «Чернь, желавшая... вести в лагере дикую жизнь, – и они соблюдали субботу по закону во всех его тонкостях», сам же Асиной не поступал по закону Торы, «но этот военачальник иноземной армии не мог знать всех тонкостей законов Торы».
38. Ср.: *Гер М.Д. Галахические проблемы ведения войны в субботу в эпоху Второго Храма, Мишны и Талмуда. – Тарбиц, 30 (1960). С. 253*. Прим. 53.
39. См.: *Галеви, 1923, 3. С. 132*: «И эта женщина не была из семи народов... и вот сам Анилей не имел дело с идолами жены, и только его людям стало известно, что в тайнике своего шатра она спрятала идолов, и преступил Анилей заповедь: не вноси скверну в дом свой (Второзаконие 7:26), да не погибнешь совершенно (там же 8:19)... эти запреты совсем не просты, и требуют научения в школе рава...»
40. *Schalit (1965. P. 177–178)* считает, что рассматриваемое произведение в настоящей его форме носит ярко выраженный религиозный характер и показывает, что ждет всякого, преступающего законы Торы. Гибель братьев служит предупреждением всякому потенциальному преступнику, и, по мнению Шалита, перед нами образец популярной исторической литературы, содержащей религиозно-этическую тенденцию.
41. См.: *Täubler, 1904. P. 64–65; Фельдман, 1983. С. 191*.
42. См.: *Schalit, 1965. P. 178–180; Шифман, 1983. С. 249*.
43. Столица Харакены (Месена), расположенная близ устья рек Тигра и Евфрата, неподалеку от Персидского залива. Об этой стране см.: *Nodelman S. A Preliminary History of Characene – Berytus, XIII (1960). P. 21–83; Hansman J. Charax and the Karkheh – Iranica Antiqua, VII (1967). P. 21–58*. Хотя эта страна считалась «мертвой» с точки зрения проживания там евреев в период Талмуда (Киддушин 71б), но, по-видимому, евреи жили там еще с древних времен: см. гл. 1. Прим. 26.
44. ИД 20, 43–46. Явные аллюзии на этот рассказ сохранились у мудрецов Талмуда; см. Берейшит Рабба 46, 10. С. 467–468. Другие предания об адиабенских царях в литературе мудрецов связаны, в основном, с жертвоприношениями царей на Храм и евреям из Иудеи. Только упомянутый выше фрагмент из Берейшит Рабба посвящен самому факту принятия ими иудаизма; см.: *Шифман, 1983. С. 256–258*.
45. Эта деталь, т. е. превращение Анании в жителя Вавилонии и таким образом – в местного представителя еврейского религиозного учения, совершенно не упоминается у Иосифа Флавия.
46. *Вайс, 1904, 1. С. 147*.
47. Это обнаружил *Пинес, 1969. С. 104*; см. также мои заметки по этому вопросу в статье: *Гафни, 1971. С. 204–208*; а также: *Шифман, 1983. С. 258–260* и соответствующую литературу: там же. Прим. 39. О явлении «боящихся Бога» в древнем мире см. также недавно опубликованный труд: *Фельдман, 1983. С. 201–202* и прим. там же. С. 342–343.
48. ИД 20, 41; см. также далее 20, 75 о людях, прославлявших Изата «из-за его благоговения перед Богом» (διὰ τὴν πρὸς τὸν Θεὸν εὐσέβειαν).

49. Галеви, 1923, 1. С. 98; Галеви считает, что для Анании Изат был всего лишь «сыном Ноаха (Ноя)», обязанным исполнять только заповеди сыновей Ноя, и поэтому он не требовал от Изата обрезания. Здесь явная натяжка: во-первых, если дело обстоит так, для чего же Анания понадобилось указывать на опасность (для жизни царя), связанную с обрезанием, и объяснять, что из-за этой ситуации Бог простит Изату (Галеви видел эту проблему и даже пытался разрешить ее, утверждая что «Анания наставлял его в соответствии с еврейским законом и галахой, даже если бы и не было там опасности в принятии иудаизма (через обрезание), хотя в данной ситуации такая опасность и была»). Но кроме того, по мнению Галеви, Анания действовал в соответствии с галахой, когда он убеждал Изата, что тот «может служить Богу и не принимая обрезания, если только будет соблюдать все основные законы евреев, данные им от Господа». Таким образом Галеви пытался признать формальный статус «боящихся Бога» в рамках галахи, т. е. сын Ноя сможет осуществлять еврейские заповеди и без полного обряда принятия иудаизма и обрезания. Однако согласно галахе: «язычник, соблюдающий субботу, повинен смерти» (Сангедрин 58б), а также: «язычник, занимающийся Торой, повинен смерти» (там же 59а), но именно подобные занятия отличали «боящихся Бога», см.: *Schürer*, 1973, III, 1. P. 161 и далее. По поводу использования термина «благоговеющие пред Небесами» и отношения к самому явлению у мудрецов Талмуда см.: *Либерман*, 1963. С. 59–64.
50. Фрагмент Талмуда, отмеченный большинством ученых как релевантный рассказу о царях Адиабены, – это отрывок из Йевамот 46а: «Учили наши учителя: прозелит, который обрезался, но не погрузился в *микву*, – [о нем] рабби Элиэзер сказал: он все же прозелит (*гер*), так как мы находим у наших праотцов, что они обрезались, но не погружались в *микву*. (Если же прозелит) погрузился в *микву*, но не обрезался, – рабби Йегошуа сказал: он все же прозелит, так как мы находим у наших праотцев, что они погружались в *микву*, но не обрезались. Но мудрецы постановили: если (прозелит) погрузился в *микву*, но не обрезался, или обрезался, но не погрузился в *микву*, – он не прозелит, пока не обрежется и не погрузится в *микву*». Итак, на первый взгляд, спор рабби Элиэзера и рабби Йегошуа похож на наш рассказ. Рабби Йегошуа считает (как будто, подобно Анании), что даже если прозелит не обрезан, он все же прозелит, а рабби Элиэзер требует именно обрезания, подобно галилеянину Эльазару. Однако это сравнение, являющееся необоснованным уже в свете анализа слов Анании и Эльазара, становится еще более необудительным при рассмотрении параллельных отрывков к приведенной выше *барайте* (из Йевамот). В ИТ Киддушин 3, 64, 4 сказано: «*Барайта*: прозелит, который обрезался, но не погрузился в *микву*, погрузился в *микву*, но не обрезался, – все решает обрезание, по словам рабби Элиэзера. Рабби Йегошуа

- сказал: и погружение – обязательно»; а согласно трактату Герим 1, 2 (Гигер. Семь малых трактатов. С. 69): «Прозелит, который обрезался, но не погрузился в *микву*, погрузился в *микву*, но не обрезался, – все решает обрезание, по словам рабби Элиэзера. Рабби Акива сказал: и погружение – обязательно». Несмотря на все это, многие ученые пытались найти аналогию между рассказом Иосифа Флавия и дискуссией таннаев. См. итог этих исследований: *Vamberger*, 1939. P. 45 и далее. Талмудические отрывки рассмотрены также: *Леви И.* Как относились Талмуд и Мидраш к прозелитизму. – Га-Горен, 9 (1933). С. 5 и далее; и см. его работу в: *Le Prosélytisme Juif – REJ*, LI (1905). P. 1–9; LII (1906). P. 1–31; LIII (1907). P. 56–61; *Шифман*, 1983. С. 260–261. Были также исследователи (вслед за *Derenburg J.* *Essai sur l'Histoire et la Géographie de la Palestine*. Paris, 1867. P. 225–229), пытавшиеся представить дискуссию таннаев как продолжение дискуссии, которая, якобы, велась между школами Гиллеля и Шаммая по поводу принятия прозелитов; рабби Йегошуа как последователь школы Гиллеля был заинтересован принимать прозелитов и поэтому, по его мнению, вопрос об обрезании не должен служить препятствием, а рабби Элиэзер, принадлежавший к школе Шаммая, требовал от прозелитов обрезания. Эта аргументация была категорически опровергнута И. Леви. Указ. соч.
51. Различным выводам по данному вопросу был подведен итог в труде: *Фельдман*, 1983. С. 191–192.
52. И в рассказе Иосифа Флавия, и у мудрецов Талмуда не упомянуто, последовали ли остальные подданные за царским семейством в принятии иудаизма или нет (см.: ИД 20, 75–76); но см. также: *Stern*, 1974. P. 174.
53. ИД 18, 311–312; там же, 379. Однако недавно Опенгеймер снова попытался рассмотреть вопрос отождествления между Нисибинном, известным еврейским центром на севере Месопотамии, и городом с тем же именем, упомянутым у Иосифа Флавия, и соседствующим, на первый взгляд, с городом Негардея; см.: *Опенгеймер*, 1983. С. 144 и далее.
54. См.: ИД 20, 49–50.
55. Йома 3, 10; Тосефта, там же, 2, 3 (Либерман. С. 230); ИТ 3, 41, 1; ВТ 37, 2; Тосефта, Пеа 4, 18 (с. 60); Тосефта, Мегила 3 (4) 30 (с. 362); Назир 3, 6; Тосефта, Сукка 1, 1 (с. 256); ИТ 1, 51, 4; ВТ там же 26.
56. К этим евреям присоединяются также евреи, изгнанные в Вавилонию из Страны Израиля, как во время парфянской оккупации в 40 г. до н. э. (Гиркан II; ИВ 1, 273), так и вследствие «гонений», суть которых до сих пор не раскрыта, относящихся к случаям, подобным сообщениям об Абба га-Когене, возможно, Маттафии сыне Йегуды. См.: *Розенталя Е.Ш.* Надпись из Гиват га-Мивтар. – Пераким. Юбилейное издание института Шокен, II. Иерусалим, 1969–1974. С. 335–337 (см. также выше: гл. 1, прим. 31); такие евреи вернулись из Вавилонии в Страну Израиля по истечении многих лет и нашли там свою смерть; см.: ИВ 1, 433–434; ИД 15, 14–18; там же, 174 и далее.



57. См.: Штерн, 1968. С. 235 и далее; *Stern M. Social and Political Realignment in Herodian Judaea*. – *The Jerusalem Cathedra*, II (1982). P. 40 ff., esp. 49 ff.
58. ИД 15, 22 и 39–40; возможность его отождествления с «египтянином Ханамелем», Пара 3, 5 (трактат из раздела ВТ Тогорот. – *Прим. пер.*) обсуждали уже многие, см.: Штерн, 1968. С. 245. Прим. 67; *Shalit A. König Herodes*. Berlin, 1969. P. 693–695; *Jeremias*. Jerusalem in the Time of Jesus. Philadelphia, 1969. P. 66–68; Сафрай, 1965. С. 81. Прим. 155.
59. ИД 17, 24. О хронологических рамках приглашения Замариса, о характере поселения, созданного им, и его обязанностях см.: *Cohen G.M. The Hellenistic Military Colony: A Herodian Example*. – ТАРА, СИП (1972). P. 83–95.
60. См.: Штерн, 1968. С. 252 и его статью на английском (выше, прим. 58). С. 56; см. также: *Шварц Д.* Агриппа I – последний иудейский царь. Иерусалим, 1986. С. 81.
61. *Graetz*, 1852. P. 115–120. Ответная реакция на его труд последовала уже в том же томе: *Fürst J. Die Söhne Betherä*. – *MGWJ*, I (1852). P. 559–561; см. также: *Штерн*, 1968. С. 253. Прим. 113. О мнениях, возражающих против этого отождествления, см.: *Алон*, 1957. С. 264 (сам Алон отвергает всякое сомнение); *Neusner*, 1965, I. P. 40. Прим. 1; p. 44. Прим. 1.
62. Недавно итоги по этому вопросу подвел Бен-Шалом, 1980. С. 182 и далее, и примечания там же. С. 266 и далее. Мало того, что характер связи между этими двумя группами недостаточно понятен, но статус и функции самих «сынов Батиры» до сих пор окончательно не выяснены, как в их встрече с Гиллелем (ИТ Псахим 6, 33, 1; ВТ 66а; Тосефта, Сангедрин 7, 11 (Патира), так и в их дискуссиях с рабби Йохананом бен Заккаем (Рош га-Шана 29б). О разных предположениях см.: *Финкельштейн А.А.* Фарисеи и мужи Великого собрания. Нью-Йорк, 1950. С. 1–16 (см. многочисленную литературу, приведенную там. С. 1. Прим. 4) и итог у Бен-Шалома, 1980. С. 185 и далее.
63. За исключением, может быть, того факта, что евреи действительно занимали военные должности в Парфии, как это было известно и в эллинистическом мире. См.: *Kasher A. First Jewish Military Units in Ptolemaic Egypt*. – *Journal for the Study of Judaism*, X (1978). P. 57–67.
64. Следует отметить, что Галеви тоже чувствовал, что включение Гиллеля в иерусалимское общество соответствовало социальной действительности, которую стремился утвердить Ирод, так как «он (= Гиллель) и его семья далеки были от всего, что происходило прежде в Иудее и в Иерусалиме»; *Галеви*, 1923, I, 3. С. 92; и ср.: *Штерн*, 1968. С. 253.
65. См. высказывание Галеви, там же, с. 92 и далее.
66. Сукка 20а; см. также: *Урбах* (1989. С. 526. Прим. 68), предположивший, что Рейш-Лакиш добавил упоминание о деятельности рабби Хия с сыновьями к высказыванию, сформулированному еще ранее. В комментариях раббеину Хананеля (раббеину Хананель бен Хушиэль (990–1055) –

- комментатор Талмуда. – *Прим. пер.*) Гиллель не упоминается: «Прибыл из Вавилона Эзра и утвердил ее, и снова она была забыта, – прибыл рабби Хия с сыновьями и утвердил ее», но возможно, что это связано с пропуском сходных отрывков. Об этой традиции см. замечание Бера (Бер, 1985. С. 165. Прим. 57).
67. См.: «Послание рава Шриры Гаона». С. 73.
68. Аргументация Каминки, пытавшегося доказать, что Гиллель был александрийского происхождения, не была принята учеными; см.: *Каминка*, 1939. С. 259; *Kaminka*, 1940. P. 110–111, 121, и его оппонент: *Карлин*, 1940. С. 175–170. Попытку обосновать связь Гиллеля с Александрией при помощи анализа его методики комментирования и образа проповеди, см.: *Daube D. Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric*. – *HUCA*, XXII (1949). P. 241.
69. *Галеви*, 1923, II. С. 252.
70. См.: *Алон*, 1957, I. С. 264–265.
71. ИТ Таанит 4, 68, 1; Берейшит Рабба 98, 8. С. 1259. Уже в прошлом веке пытались возразить против достоверности этого предания с исторической точки зрения, см.: *Lèvi*, 1895. P. 202–211. Много было написано с тех пор «за» и «против» историчности этого предания, см.: *Ливер*, 1959. С. 28–32; *Гудблат*, 1978. С. 93–94; *Stern M. Aspects of Jewish Society*. – *The Jewish People in the First Century*. II. Assen-Philadelphia, 1976. P. 615–618.
72. В ИТ Эрувин, 10, 26, 1: «*Барайта*: следует проверять *тфилин* один раз в двенадцать месяцев – слова Рабби, раббан Шимон бен Гамлиэль сказал: нет нужды в их проверке. Старец Гиллель сказал: те, которые от Ави Амма». Эта традиция свидетельствует, по мнению Галеви, о семействе Гиллеля, сидящем «у источников Торы... и сохраняющем обычаи своих отцов». Однако в параллельном отрывке (Мехилта, раздел Бо. С. 69) сказано: «Старец Шаммай сказал: Это *тфилин* Ави Амма»; и см. параллели в примечаниях: *Либерман Ш.* *Иерушалмики-Пиутто*. Иерусалим, 1935. С. 358.
73. *Галеви*, 1923, I, 3. С. 95.
74. См. комментарий Раши к Шаббат 15а (начальные слова: *ше-хаяв адам* («должен каждый человек»): «Т. е. *гин* – это не язык Мишны, а Торы, и так слышал (Гиллель) у Шмайи и Авталиона. И учителя наши толкуют (это же место) как речь Моисея, но я сомневаюсь (в этом вопросе), так как в нескольких местах он не был строг (в употреблении этого выражения)». Однако Рамбам в своем комментарии на Мишну объясняет: «Шмайя и Авталион – они учителя Гиллеля и Шаммая, которые (да будет им мир!) были прозелитами, и в их языке сохранился нееврейский акцент, так что они говорили: “полный *ин*” вместо “полный *гин*”, и так же говорил Гиллель, как слышал от них: “полный *ин*”». См. также дополнения Альбека к его комментариям Мишны, Седер Моэд. Иерусалим–Тель-Авив, 1953. С. 475; *Либерман Ш.* *Добавления Ришоним*, 2. С. 180; *Меламед Э.Ц.* *Дискуссия*

- таннаев по поводу комментария Мишны, предваряющего их время, и ее версии. – Тарбиц, 21 (1950). С. 148.
75. См.: Менахот 9, 2; Тосефта, Бава Батра 5, 10 (эти два места отметил Меламед (Дискуссии таннаев. С. 149), но он считал, что это древняя *мишна* и «ее язык близок к языку Библии»); см. также параллельный отрывок в Тосефте здесь, Эдуйот 1, 3: «Шаммай сказал: *гин* набранной воды – тридцать три *лога*».
76. Например, Иосиф Флавий, ИВ 5, 565 (согласно нескольким рукописям), рассказывает, что люди Йоханана из Гуш-Халава пили священное вино (больше *гина*) во время ограбления Храма; ср. также: ИД 3, 197, о *гине* как о мере, принятой в этом месте; см. также с. 234: «*гин* – это древняя мера у евреев» (эти два последних места из Иосифа Флавия отмечены у Альбека).
77. Т. е. гаон из Вавилонии различил слово *мале* («полный»), произнесенное Гиллелем вслед за его учителями, и *мело* («полнота», «в полную меру») – на вавилонском диалекте. См.: Асаф, 1942. С. 160.
78. Этот вопрос затрагивался во время занятий на кафедре Талмуда в Еврейском Университете (Иерусалим), результаты которых скоро будут опубликованы.
79. А также прочтение Рамбама в его комментарии на Мишну: *мале ши* («полный ши»); см. также: Ответы и вопросы рабби Шимона бен Цемаха Дурана. Амстердам, 1241. 1. Окончание Ответа 33, 23 сверху столбца «б»: «а Гиллель произносил: полный *ши* набранной воды... таков вариант в старых версиях: *ши* начинается с «алеф»».
80. См., например: Шаббат 16, 8 (*мале маим* – «полный воды»; Эрувин 8, 67 («канал (*амат га-маим*)... не берут воду из него в субботу»); см.: Jastrow, 1903. С. 785 (s. v. 1).
81. И действительно, так вытекает из прямого значения Тосефты Эдуйот 1, 3: «Гиллель сказал: полный *гин* набранной воды – 12 логов... Шаммай сказал: *гин* набранной воды – тридцать три *лога* упраздняют *микву*».
82. См.: *Урбах*, 1984. С. 60–61.
83. Трактат Авот 1, 13; там же 2, 6.
84. Хотя и его известное высказывание: «Не делай другому того, что ненавистно тебе» (Шаббат 31а) встречается в Книге Товита (4:15): «Что ненавистно тебе самому, того не делай никому», созданной, по нашему мнению, в вавилонской диаспоре.
85. И действительно так: «и еще пять изречений он произнес на вавилонском диалекте (арамейского)» (Авот де-рабби Натан, версия 2, 27. С. 56; версия 1, гл. 12. С. 55 – «на вавилонском диалекте»). Может быть, в этих источниках отражена попытка подчеркнуть, что высказывания сохранились на оригинальном языке, на котором их некогда произнесли впервые; см.: Словарь Бен Йегуды. Большое введение. Тель-Авив, 1948. С. 174–175; ср.: *Goitein G. Magazin für jüdische Geschichte und Literatur*. 1, 16 (1874). P. 66.

86. Поэтому нет никакого смысла в общих высказываниях о его начальном обучении в Вавилонии, вроде «его учеба началась на его родине, в Вавилонии; он прибыл в Иерусалим, для того чтобы повысить уровень своих знаний в еврейской религии» (*Glatzer*, 1956. P. 24). Ср. подобное же высказывание Ньюзнера (*Neusner*, 1965, I. P. 38): «Первоначальная деятельность Гиллеля в Вавилонии намекает, что он прибыл (в Страну Израиля) и приступил к учебе, и, таким образом, выясняется, что он достаточно много учился в Вавилонии, чтобы пожелать переселиться (сюда) для учебы». Ср. также: *Goldin*, 1946. P. 267.
87. См. по этому вопросу: *Френкель И.* Герменевтические проблемы в исследовании агадического рассказа. – Тарбиц, 47 (1978). С. 157–149.
88. См.: там же. С. 153 – о смысле выражения «вавилонянин».
89. Здесь лишь еще один раз повторяется мысль о «забывании Торь» в Стране Израиля, из-за которого «прибыл вавилонянин Гиллель и утвердил ее».
90. См.: *Бахер*, 1923. С. 90–91: «Т. е. сначала истолковал Писание сам, но при этом его выводы совпали с мнением древних, о котором он еще не слышал, а после этого переселился из Вавилонии в Иерусалим и узнал там, что это установили уже в древности»; ср. высказывание в: *Бахер*, 1920, 1, 1. С. 2: «Так как он (Гиллель) хотел узнать, что те три отрывка (из Писания), которые он комментировал в Вавилонии, толкуются так же и в Иудее (см. также комментарии на стихи «лик Моше» и «жертва общины» в ИТ, соответствующее место. Ср. также: *Вайс А.Г.* Сифра де-Бей Рав. Вена, 1862, *Тазриа* 9, 66д-67а (оттуда следует, что Гиллель сомневался, соответствует ли общепринятая галаха его толкованию, поэтому переселился (в Иудею), спросил и принял это установление). Ср. также: *Вайс*, 1904. С. 148–149; *Guttmann A.* Foundations of Rabbinic Judaism. – HUCA, XXIII (1950–1951). P. 457 и прим. 15.
91. В «Сифра» *Тазриа* 9, 67а, после комментария на «чист он... и очистит его священник», следует утверждение: «из-за этого вопроса переселился Гиллель из Вавилонии» (см. там два толкования у Рабада (рабби Авраам бен Давид): «И переселился (Гиллель) из Вавилонии в Страну Израиля учиться у Шмая и Авталиона, другие же говорят, что сынам Израиля не был ясен этот вопрос, и они послали в Вавилонию за Гиллелем, и он прибыл (сюда), и учился». В ИТ также обсуждается эта проблема. После рассмотрения законов об осквернении от прокаженного, говорится: «из-за этого вопроса переселился Гиллель из Вавилонии», – как высказывание, прерывающее обсуждение «трех причин», а затем приводятся еще два галахических установления о Песахе на основании толкования Торы: «Так сказано в одном месте Писания... а так сказано в одном месте...» Также в Тосефте, Негаим 1, 16, приводится установление об осквернении от прокаженного и толкование Писания, и вслед за этим поясняется: «И это один из вопросов, из-за которых переселился Гиллель из Вавилонии» (Гутман почему-то решил (с. 457), что версия Тосефты

- более точна, нежели ИТ, однако заметно, что он не был знаком с версией Сифры. Более того, только первое установление встречается в таннаических источниках от имени Гиллеля, а две другие приводятся без упоминания имени или от имени других таннаев. По поводу приношения пасхальной жертвы из овец ср.: Мехилта де-рабби Ишмаэль, Бо, Пасха 4. С. 13 (рабби Йошай; отсюда Эпштейн (1957. С. 519) хотел сделать вывод, что это вавилонское толкование, сделанное Гиллелем, и после этого оно было принесено вавилонскими учениками рабби Ишмаэля в Страну Израиля, «и вошли их высказывания в *мишны* этой школы»); Мидраш Таннаим, изд. Гофмана, Дварим 16, 2. С. 90; Псахим 70б; Сифрей Дварим, гл. 129. С. 187. По вопросу «шесть из нового» см.: Мехилта де-рабби Ишмаэль, Бо, Пасха 8. С. 27 (=Пасха 17, с. 64); Мидраш Таннаим. С. 92; Сифрей Дварим, гл. 134. С. 191 (рабби Шимон и см. примечания рабби Элиягу гаона (или Виленского гаона (XVIII в.). – *Прим. пер.*), отмеченные Финкельштейном, там же: р. Шимон бен Эльазар, Сифра, Эмор 12, 100д (р. Шимон бен Эльазар); Менахот 66а.
92. См. выше, прим. 66. Необходимость согласования между источниками, относящимися к жизни и деятельности Гиллеля, как упомянутыми нами, так и другими, привела к идее о двойном переселении Гиллеля, т. е. «что он начал учиться в Стране Израиля, а после этого вернулся в Вавилонию и стал там знаменит... пока сыны Израиля не призвали его прийти к ним и разрешить их сомнения»; см.: *Френкель Р.З.* Методы Мишны. Варшава, 1933. С. 40; ср. также: *Вайс*, 1904, I. С. 147 и прим. 1; *Галеви*, 1923, I, 3. С. 95; II. С. 177–176.
93. Сангедрин 5, 2; ВТ там же 41а; см. также: *Гиллер Д.* Толкование на Книгу Сусанны, в: Апокрифы. Изд. А. Кагана. I, 2. Тель-Авив, 1937. С. 569; *Brüll*, 1877. Р. 47. Прим. 120. Однако Брюль был склонен отнести эту книгу к более раннему периоду – к временам Шимона бен Шетаха («Тщательно допрашивай свидетелей»; Авот 1, 9), и здесь можно видеть нечто вроде сатиры на саддукеев.
94. Так предложил также Розенталь во время своих лекций (см. выше, прим. 78).
95. См. Йома 6, 4; Тосефта, Киппурим 3, 13 (с. 245); ИТ 6, 43, 4; ВТ 66б. Итак, многие ученые доказывали, что обычай вырывать волосы у козла в Судный день был александрийским. См.: *Алон Г.* Галаха в послании Варнаввы. – Тарбиц, 11 (1940). С. 31 (Алон, 1957, I. С. 304–305); *Либерман Ш.* Некоторые сведения о древних комментаторах ИТ (юбилейное издание в честь А. Маркса, часть на еврейском яз.). Нью-Йорк, 1950. С. 297; *Тосефта ки-Пишута* (Тосефта в ее прямом значении), Киппурим. С. 794.
96. Предания от имени рабби Йегуды бен Батиря о том, что происходило в Иерусалиме (см. например: Микваот 4, 5), а также сравнение времени существования Храма с «настоящим временем» (Псахим 109а), не могут однозначно свидетельствовать, что рассказчик жил до разрушения Храма (ср.: *Neusner*, 1965, I. Р. 47–48; *Хайман*, 1910. С. 556).

97. Френкель Р.З. (см. выше, прим. 92). С. 99.
98. Факт существования двух рабби по имени Йегуда бен Батиря уже отметили Тосафот, Менахот 65б, начиная с: «Йегуда бен Батиря» (но ср.: «Послание рава Шриры Гаона». С. 12); см. также: Опенгеймер, 1983. С. 142. Прим. 4.
99. См. высказывание Френкеля (выше, прим. 92), более подробно с. 100–102; и ср.: *Бахер*, 1920, I, 2. С. 102 («Идентификация таннаев из семейства Батиря – это самая сложная проблема в истории таннаев»).
100. Тосефта, Сангедрин 2, 6; ИТ там же 1, 18, 4; Маасер Шени гл. 5, 56г; ВТ Сангедрин 11б; Мидраш Таннаим, изд. Гофмана. С. 176.
101. «Если принимали решения о високосном годе за пределами Страны Израиля, и постановили о данном годе (как о високосном), – все равно (этот год) не считается високосным» (ИТ Сангедрин 1, 19, 1). Уже ВТ сталкивается с этой проблемой, как следует из слов Ханании и его оппонентов (Брахот 63а); итоговый обзор различных мнений см.: *Бурштейн*, 1956. С. 33–37.
102. См.: *Graetz*, 1908, IV. С. 442–443. Прим. 21 (= Грец-Рабинович. 1893, II. С. 483).
103. См.: *Алон*, 1959, I. С. 154.
104. *Herr M.D.* The Calendar. – S. Safrai & M. Stern (eds.). The Jewish People in the First Century. Assen-Philadelphia, 1976. P. 857.
105. Так согласно рукописи Кофмана; в рукописи из Кембриджа (33): Бейт Дела (בית דלָא); в *мишнах* из ИТ: Билла (בילָא דלָא); в рукописи М: Бейтлой (בית לוי דלָא). Разумеется, не следует преувеличивать статус этого Нехемии, как это делали историографы еврейства в Вавилонии. Юдиловиц, 1971а. С. 31, красочно описывает, «что он был возвышен духом по сравнению с прочим народом... и не сидел сложа руки. Он обходил весь народ и зорко следил за ним, зная все, что происходит вокруг, исправляя всякое нарушение отеческих обычаев (дословно: «проломленный забор» – *гадер пруца*) и укрепляя дом Израиля!»
106. Подтверждение этого установления см.: Эдуйот 8, 5.
107. *Алон*, 1959, I. С. 151; *Neusner*, 1965, I, р. 50. Прим. 1; см. также литературу, отмеченную у Опенгеймера, 1988. С. 279.
108. Рав Шрира Гаон, перечисляя «наших учителей в Вавилонии (которые действовали до *Раббену га-Кадош* (имеется в виду Йегуда га-Наси – еврейский патриарх, редактор Мишны)» и отмечая, что в Вавилонии они «сохраняли *мишны*, ведь среди них утверждалось многообразное знание Торы, которую они преподавали там в местных иешивах», тоже указал в качестве главного подтверждения своего суждения на прибытие рабби Акивы в Негардею с сообщением о високосном годе (Послание рава Шриры Гаона. С. 40). Однако совершенно неясно, что именно он имел в виду в этой истории, так как он только отметил факт

- прибытия рабби Акивы в Негардею и даже не упомянул Нехемию, но поскольку сразу после приведенного высказывания этот гаон упоминает историю Ханании, и по его мнению место изгнания – это Пумбедита, возможно, что его сведения взяты из источника, посвященного древности традиции Негардеи – Пумбедиты, т.е. иешивы Шриры Гаона.
109. ИТ Сангедрин 1, 19, 1 (Недарим 6, 40, 1); ВТ Брахот 63а-б.
110. «Вслед за рабби Ханания бен ахи рабби Йегошуа в диаспоре» (Сангедрин 32б). Так в рукописи М и еще как примечание в Дикдукей Софрим на это место.
111. Когелет Рабба (Мидраш на Книгу Экклесиаст) 1, 8. На первый взгляд эти два рассказа относятся к разным периодам, и, как принято в таких случаях, склонность к гармонизации породила мнение, что рабби Ханания иммигрировал дважды, в первый раз во времена рабби Йегошуа, а во второй – около времени восстания. Сифрей (там же) в данном случае не может служить примером, поскольку из перечисления имен мудрецов (рабби Йегуда бен Батира, Ханания, Матья бен Хараш) следует лишь, что перед нами список знатоков Торы, определенно действовавших за пределами Страны Израиля, и комментатор собрал их всех в одну «историю». Большинство ученых стремились доказать, что рабби Ханания вернулся в Страну Израиля из Вавилонии, основываясь на Сукка 20б: «Сказал рабби Ханания, когда я переселился в диаспору, то нашел там одного старца, сказавшего мне, что покрывают (сукку) соломенной подстилкой (будей), а когда я пришел к рабби Йегошуа ахи Абба, он подтвердил его слова». Однако у этого предания есть множество версий, так что сомнительно, имеется ли в виду Ханания и его возвращение в Страну Израиля. В рукописи М: «*Барайта*: рабби Ханания сказал» и далее: «а когда я пришел к рабби Йегуда» – без упоминания «Йегошуа» и «Ахи Абба» (так же и в рукописи В 134); в рукописи Адлера – «рабби Ханина», а в продолжении нет рабби Йегошуа, но только «ави Абба» (так же у Роша (рабейну Ашер бен Йехиэль) – и у Рифа (рабби Ицхак бен Альфаси) раби Йегошуа не упомянут, и в конце там: «и подтвердил мои слова» – остается открытым вопрос, относится ли это к словам старца). Это предание также обсуждал А.Ш. Розенталь в своих лекциях.
112. Так как о нем рассказывается, что еретики (*миним*) из Кфар Нахума (Капернаум) заколдовали его и оказалось, что он едет верхом на осле в субботу; о тенденциозности рассказа см.: *Бахер*, 1920, 1, 2. С. 110. Прим. 1. О разных деталях рассказа см.: *Hirshman M. Midrash Qohelet Rabbah* (Dissertation, J.T.S.). New York, 1983, часть 2, пояснения. Р. 60–61.
113. И действительно, уже Грец видел здесь нечто большее, нежели простую попытку принять решение о високосном годе во время тяжелых испытаний в Стране Израиля. По его мнению, главным желанием Ханании было, чтобы еврейская диаспора в Вавилонии вознеслась и стала

- краеугольным камнем для всего иудаизма с верховным судом (*Бейт дин гадоль*) наподобие Синедриона; Грец-Рабинович, 1893, II. С. 281. Само собой разумеется, что такая трактовка вызвала резкую критику со стороны И.А. Галеви, см. его усилия защитить деятельность Ханании («Вся проблема с Хананией возникла еще прежде утверждения общепринятого порядка»). См.: *Галеви*, 1923, 2. С. 190 и далее. Была также предпринята попытка разграничить две версии этого рассказа как относящиеся к двум разным по времени событиям. Первый вариант, в ВТ, отражает якобы события первых дней после подавления восстания Бар Кохбы, когда еще не успело сформироваться новое руководство в Стране Израиля; а второй, в ИТ, свидетельствует о последующих стараниях Ханании добиться независимости, по крайней мере в вопросах календаря, уже после восстановления самоуправления и патриаршества (*несиут*) в Уше. Эти соображения совершенно необоснованны, более того, следует подвергнуть принципиальной критике саму методику подобного сравнительного исследования различных аггадических вариантов в ВТ и в ИТ или любых двух рассказов из талмудической литературы.
114. Шаббат 51б-52а; Таанит 10а (а также: ИТ Таанит 1, 63, 4); Ктуббот 79б; Хулин 79а; ИТ Эрувин 1, 18, 4; и ср. ИТ Йевамот 7, 8, 1.
115. Можно показать на основании сравнения между двумя Талмудами, что ИТ явно стремится сократить ссылки на его учение.
116. Это прослеживается как в именах мудрецов, посланных к нему, – рабби Натан и рабби Ицхак, оба из поколения Уши, – так и в том факте, что «Рабби послал ему» три послания. Многие уже отметили, что «рабби» – это общее название патриархов на языке живших в Стране Израиля (см.: *Рабинович З. В.* Введение в учение Страны Израиля. Иерусалим, 1940. С. 275, 400), и в данном источнике, несомненно, имеется в виду рабби Шимон бен Гамлиэль, см.: *Алон*, 1959, II. С. 76 и прим. 145.
117. Итог этой системы см.: *Neusner*, 1965, I, p. 125; см. также *Smallwood*, 1981. P. 510–511.
118. О всеобщем бегстве в Вавилонию см.: *Graetz*, 1908, IV, p. 151; о бегстве мудрецов туда см. там же, p. 169 (= Грец-Рабинович, 1893, II. P. 249, 264).
119. Даже рав Шрира Гаон ничего не говорит в своем послании об иммиграции в Вавилонию вследствие этого восстания. Трудно поверить, что он не упомянул бы такого известия, если бы оно было ему известно. В своем «Послании» («Послание рава Шриры Гаона». С. 10) он только сообщает: «Разрушен был Бейтар, и удалились (יָצְאוּ)» (в другом варианте: рассеялись (תָּבְדְדוּ) наши учителя во все стороны).
120. См.: *Алон*, 1959, II. С. 54.
121. *Галеви*, 1923, 1, 5. С. 704.
122. Там же. С. 674.
123. 8, 26, 2. и ср.: Сифрей Дварим, гл. 118. С. 251; ИТ Сота 4, 19, 3.

124. ВТ Сота 25а; Сангедрин 98а-б; Мидраш Таннаим, изд. Гофмана. С. 103.
125. Однако в параллельных отрывках к этому рассказу, в Берейшит Рабба 91 г. С. 660; Когелет Рабба 11, 6, не упоминаются *рабботейну ше-ба-даром* (ср. также: Танхума, жизнь Сарры 6; Танхума, Бубер, там же, с. 122–123).
126. См.: *Neusner*, 1965, I, Приложение 6. Р. 177–178.
127. Эпштейн, 1957. С. 570.
128. Ктуббот 5, 8; ИТ там же 5, 30, 2; эту связь уже рассматривал Р.З. Френкель (см. выше, прим. 92). С. 156; и вслед за ним: *Мантель Х.Д.* Исследования по истории Синедриона, Тель-Авив, 1969. С. 186.
129. *Эпштейн*, 1957. С. 570. Прим. 179; *Oppenheimer*, 1983. Р. 331, 332 и прим. 35 (вслед за Эпштейном и вслед за мной, см. там же). О других попытках см.: *Мантель*. Указ. соч. С. 186, 189 и прим. 137; *Брюль*, 1876. С. 154.
130. Нет никаких оснований для попыток Брюлля доказать, что рабби Йосе бежал, после своего рукоположения, в «Азию в Вавилонии» (*Брюль*, 1876. С. 158).
131. ИТ Хагига 3, 78, 4; Шир га-Ширим Рабба 2, 5; *Алон*, 1959, II. С. 69 и далее; ср. также: *Baumgarten A.* The Akiban Opposition. – *HUCA*, L (1979). Р. 179–197, приписывающий огромное значение месту учеников рабби Акивы на первых этапах возрождения после этого восстания.
132. По своему обычаю, Галеви повторяет эти мысли, смешивая разные явления, в нескольких местах своего произведения, см.: *Галеви*, 1923, I, 5. С. 678–681; II. С. 178–190. В этом вопросе Ньюзнер практически полностью находится под влиянием Галеви; см.: *Neusner*, 1965, I, р. 128 и далее, 179 и далее.
133. Мехилта де-рабби Ишмаэль, Сифрей ба-Мидбар и Мехилта де-Арайот, см.: *Эпштейн*, 1957. С. 570–571.
134. Ибо со времен вавилонского изгнания Шехина присутствовала и в «синагоге Гоцаля» (Меггила 29а); см.: *Галеви*, 1923, II. С. 182.
135. Там же, I. С. 678.
136. Гиттин 14а; Киддушин 72а; Шаббат 152б.
137. *Галеви*, 1923, I, 5. С. 679, 681.
138. *Эпштейн*, 1957. С. 570. Прим. 179 (хотя в некоторой степени он тоже допускает существование вавилонских таннаев и их мидрашей; см.: там же. С. 518–520). По поводу двух рабби Йошая см.: Менахот 70б–71а и у Раши там же, начиная со слов *ле-рабби Йошая де-дарей*; Рагма (Раббейну Гершом Маор га-Гола), там же, Киддушин 36б и Раши там же. Возможно, что выражение *де-дарей* имеет другое значение, см.: га-Арух а-шалем, 3. С. 138.
139. *Галеви*, 1923, I, 5. С. 678; разумеется, это суждение еще более усложняет дело с другим утверждением Галеви, что рабби Йошая называет рабби Меира с друзьями «моими товарищами, которые на юге».

140. См.: Авот де-рабби Натан, версия 1, гл. 1. С. 1; там рабби Матья бен Хараш обращается к нему с такими словами: «ты рабби, а я твой ученик».
141. В дополнении к отмеченным источникам это прослеживается также в Сифрей Дварим, *Хукат* 123. С. 152.
142. *Бахер*, 1920, II, 4. С. 58.
143. См.: *Бахер*, там же. С. 90–91.
144. В нескольких местах Рава свидетельствует о рабби Натане, что тот вавилонянин: Гиттин 65б; Бава Батра 73а; см. также дополнительные доказательства, приведенные: *Эпштейн*, 1957. С. 169. Другим вавилонским мудрецом из школы рабби Ишмаэля является рабби Исси бен Йегуда. О его именах см.: *Эпштейн*, 1957. С. 571. Об этом Исси встречаются преувеличения в исследованиях: Деранбур (см. выше, прим. 50). С. 483, отождествил его с сыном Акавии бен Магалалея. Другой же ученый пытался представить его как руководителя «восстания мудрецов против Рима во времена Рабби». См.: *Акоген М.* История танная Исси бен Йегуды. – Синай, 34 (1954). С. 233–240.
145. По этому вопросу см. самого Эпштейна, пытавшегося доказать существование «вавилонских галахических мидрашей» (*Эпштейн*, 1957. С. 518–520), хотя его примеры не имеют никакого отношения к школе рабби Ишмаэля. Однако в своем резюме (там же. С. 520) он предполагает, что распространенность наставлений рабби Йошая и его друзей в мидрашах из школы рабби Ишмаэля наводит на мысль, что вавилонские мидраши попали через этих мудрецов в Палестину и в *мишны*, изучавшиеся в школе рабби Ишмаэля. Между тем все эти мнения остаются лишь гипотезами, пока не удастся разделить «вавилонский» и «палестинский» материал в изречениях таннаев, которые, по общему мнению, многие годы провели в Палестине.
146. *Эпштейн*, 1957. С. 547; *Гофман Д.Ц.* (К исследованию мидрашей таннаев. – Введение в таннаическое учение. Тель-Авив, 1938. С. 45. Прим. 1) даже пытался доказать, что именно Мишна, предшествовавшая Мехилте, возникла в Палестине, и она не была похожа на ту версию, которая приведена вавилонскими мудрецами в талмудическую эпоху.
147. *Эпштейн*, 1957. С. 581.
148. Там же. С. 572.
149. Эта история и степень ее достоверности рассмотрены заново Гудблатом (*Гудблат*, 1984. С. 349–379; см.: Там же. Прим. 1–2, список литературы, посвященной этой традиции).
150. См.: о проблемах по вопросу *камра де-авух* (дословно – «пояс твоего отца»), на которые указал Гудблат, там же. С. 353–354, а также далее в данной работе (гл. 3, разд. 2) – о возникновении института экзиларха.
151. См.: *Гудблат*, там же. С. 353 и далее.

152. «Сказал Рабби: По молодости своей я был дерзок с вавилонянином Натаном» (Бава Батра 131а; см. также выше, прим. 144).
153. *Эпштейн*, 1957. С. 169. Не все согласны с таким толкованием; некоторые поняли эту параллель как всего лишь формальное окончание Мишны, без всякой связи с вавилонским происхождением рабби Натана. См.: Раши, там же, на слова *Соф Мишна*; ср. также: *Френкель* (см. выше, прим. 92). С. 200–201; *Брюль*, 1876. С. 220; *Бахер*, 1920, II, 2. С. 116.
154. «Послание рава Шриры Гаона». С. 41.
155. *Эпштейн*, 1957. С. 169; *Френкель* (см. выше, прим. 92). С. 199.
156. *Де-бавлаа* – рукопись М, а также как примечание на соответствующее место в Дикдукей Софрим.
157. Бава Батра 73а.
158. *Питруга* – в рукописях М; Кофман; Кембридж (36); Парма 138; см.: Фельдблюм. Дикдукей Софрим на трактат Гиттин. Нью Йорк, 1966; в типографских изданиях: «патруга». На языке Мишны и рассматриваемом здесь фрагменте останавливается И. Кучер (Некоторые лексические проблемы языка мудрецов Талмуда. – Словарные статьи для нового словаря по литературе мудрецов Талмуда, 1, под его же редакцией. Рамат-Ган (1976). С. 42–43 и прим. 52; добавления, там же. С. 78–80), и там же он приводит список литературы о рассматриваемом отрывке из Талмуда. По данному вопросу мне чрезвычайно пригодились замечания г-на Йоханана Броера (Еврейский Университет в Иерусалиме), который даже посвятил этой теме отдельное исследование: «*Патруга* – *нитруга*: вавилонский диалект и его влияние на толкование Мишны в таннаический период». – Лешонену. Выражаю ему благодарность за содействие и разрешение воспользоваться его выводами для настоящей книги.
159. *Барайта* (танья) – отсутствует в рукописи В 6, 140.
160. *Питруга*... *патруга*: рукописи М и В, 130, а также в прочтении Раши (вопреки его же тексту далее), там же, толкование на: «рабби Натан сказал».
161. Гиттин 65б. «Уточнил» (*диек*) – рукописи М; В, 130; Арес 969 (согласно Дикдукей Софрим).
162. См.: *Ялон Х.* Главы о языке. Иерусалим, 1970. С. 307–308; *Бен Хаим Ж.* Самарянская традиция и ее связь с языковой традицией свитков Мертвого моря и языком мудрецов Талмуда. – Лешонену, 22 (1957). С. 239. И. Кучер подверг критике мнение этих двух ученых (см. выше, прим. 158); по его словам: «Корень *патар*, со значением «изгнал» (*гереш*) относится к «легкой основе» (*биньян каль*), и Натан Вавилонский по своей педантичности принял только простую форму данного глагола (לָוַעַ), и отверг его расширенную форму (לָוַעַל). В Палестине было распространено использование формы глагола (לָוַעַ) – (*патруга*), и поэтому таннай из Страны Израиля отверг именно «легкую основу» глагола (*нитруга*)».

163. «Отпускает (*потер*) муж жену свою», Гиттин 8, 4; «или прими (*кнос*) (жену) или отошли (*нтор*)», Ктуббот 13, 5.
164. Рукопись К, *фарма* 138, а также *мишны* в рукописях ВТ: М; В, 130; 6, 140; Риф, Рош и Итур (см. прим. 111) и пропуск выражения *гет нитурин*; см.: *Фельдбаум*, Дикдукей Софрим, на соответствующее место.
165. См.: Тосафот, Гиттин 95б, толкование на: «рабби Йегуда».
166. *Патар ве-тарих* – «отпустил и изгнал».
167. *Montgomery*, 1913. Р. 154; см. также: там же. Р. 161: «*гита де-ни* (*турин*) *ве-де-шавукин*» (свидетельство развода и изгнания); и на с. 190: «*гитихин ве-ни трихин*».
168. *Эпштейн*, 1960. С. 14.
169. Как уже было отмечено в словаре Бен Йегуды, 10. С. 4902. Прим. 3.
170. *Эпштейн*, 1957. С. 169.
171. Так у Ришоним, см. также: *Либерман*. Тосефта как она есть. Сукка. С. 894. Прим. 18; в типографских изданиях: «де-бей Ишмаэль».
172. См. также Тосафот, Шаббат, толкование на: «рабби Йегуда га-Наси». Хотя в «*Танна де-бей*» Шмуэля, которые идут далее в рассматриваемом фрагменте, уже учили в соответствии с высказыванием рабби Натана, упомянутым выше: «Начали трубить в третий раз и... зажигают свечи», но, как было отмечено, эту галахическую традицию рабби Натан мог узнать от таннаев из Страны Израиля.
173. Берейшит Рабба 33, 3. С. 306; но ср.: ИТ Килаим 9, 32, 2: «Рав учился у него правилам Торы» – и только, без упоминания «установлений вавилонян».
- Неясно, что имел в виду автор Мидраша Тегилим («Толкования на псалмы») 104:22 (СП 103:25). С. 446: «там пресмыкающиеся, которым нет числа – это трактаты Талмуда, но некоторые говорят – эти *мишны* Бар Каппары, рабби Хии, Рава, и наших учителей-вавилонян». Следует обратить внимание, что в Берейшит Рабба встречаются два рассказа, начинающиеся с «Раббену, бывало...»; рассматриваемый нами случай – второй по счету, а в первом (там же. С. 305), сказано: «Раббену, бывало, сидел и занимался изучением Торы перед синагогой вавилонян в Циппори». Иными словами, у вавилонян существовало свое учреждение в Палестине, и поэтому следует проверить, действительно ли под «установлениями вавилонян» (*гилхата де-бавлаэй*) подразумеваются законы из Вавилонии или же имеются в виду установления вавилонских мудрецов (что более соответствует дословному переводу *гилхата де-бавлаэй*), живших в Палестине.
174. Никто не спорит с тем, что климатические, топографические, сельскохозяйственные условия и прочие элементы повседневной жизни в Вавилонии могли весьма повлиять на комментарии к Мишне, далекие от ее прямого смысла и, конечно, от намерений таннаев из Палестины или

же редактора Мишны. Примеры этому собрал Меламед, 1959. С. 71–84, и связь между условиями жизни и рамками еврейского существования в Вавилонии не вызывает сомнений. Однако при всем том еще рано говорить об оригинальной творческой деятельности в литературной и даже в академической области, которою мы пытались обнаружить в доталмудической Вавилонии. Поэтому мнение Меламеда, высказанное им в начале упомянутой статьи [«У мудрецов Вавилонии были свои собственные сборники сопоставимых (с палестинскими) мишнайтот»], не кажется само собой разумеющимся в контексте литературного материала, приводимого им далее.

175. А. Гольдберг пытался доказать, что Мишна Рабби (которая была Мишной рабби Акивы), будучи перенесена на вавилонскую почву, пришла в противоречие с местной вавилонской традицией, основанной на Мишне, принесенной в Вавилонию учениками рабби Ишмаэля, когда они туда переселились. По его мнению, можно найти свидетельства того, какие затруднения испытывали вавилонские амораи, главным образом Шмуэль, пытаясь совместить с Мишной Рабби другую систему обучения, хотя в конце концов они вынуждены были отказаться от «вавилонской традиции». См.: Гольдберг А. Использование Раввой «Тосефты» и «Тана де-бей Шмуэль» для толкования Мишны. – *Тарбиц*, 40 (1971). С. 144–157 и, в основном, с. 148–149. Однако выводы Гольдберга основываются на небольшом количестве примеров. Более того, даже если будет доказано, что ученики рабби Ишмаэля действительно там остались (факт, совершенно не подтвержденный в источниках), то и в этом случае речь будет идти не о противопоставлении «вавилонской традиции» и «традиции Страны Израиля», а о двух разных школах из Палестины, появившихся в Вавилонии с разницей всего лишь в одно поколение. Поэтому данная гипотеза не имеет значения для нашего рассмотрения и не дает иного освещения еврейства Вавилонии. См. также: *Bokser*, 1980. P. 461, где автор утверждает, что нельзя говорить о больших изменениях в среде многочисленного еврейства Вавилонии, которые, якобы, имели место вследствие иммиграции нескольких видных деятелей из Страны Израиля, прибывших в Вавилонию после восстания Бар Кохбы. См., например, противоречивые и отчасти тенденциозные свидетельства об иудаизме Торы или иудаизме «невежд и черни» (*ам га-арец*), который обнаружил Рав по возвращении в эту страну: *Бер*, 1985. С. 163–164 (попытки Бера согласовать различные сведения не устраняют неясности в этом вопросе).

Глава третья. Жизнь евреев в талмудической Вавилонии:  
еврейское самоуправление и структура общины  
(с. 87)

1. *Бер*, 1950. С. 1–41.
2. Именно по этой причине у некоторых эллинистических авторов, таких как Гекатей из Абдеры, подчеркивается, что евреи, придя в Ханаан, немедленно приступили к строительству городов, см.: *Stern M. Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. I. Jerusalem, 1974. P. 21, 26–28; см. также мою статью: «Pre-Histories of Jerusalem in Hellenistic, Jewish and Christian Literature». – *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*, I (1987). P. 7–10.
3. *Бер*, 1950. С. 2.
4. Там же. С. 6–7.
5. Там же. С. 20.
6. Там же. С. 21.
7. Аргументы в пользу взглядов Бера, согласно которым центральная роль в формировании организационных структур локальной еврейской общины не принадлежала еврейству талмудической Вавилонии, можно найти и у Бен-Сассона, 1968. С. 161–178. Он рассматривает еврейскую общинную жизнь в такой последовательности: община Страны Израиля в период Второго Храма (Книга Иудифи), община Александрии в Египте, затем еврейская община в мусульманском халифате (там же, 165). Общие вопросы по поводу отличия института центральной власти в Вавилонии от местного руководства в остальных общинах Израиля осветил также *Baron*, 1952, II, p. 198. Но Барон пишет главным образом о децентрализации всего руководства в Стране Израиля в отличие от Вавилонии. Этих трех исследователей объединяет только одно: они все избегают описания конкретных форм еврейской жизни в Вавилонии. Так же обстоит дело с замечанием Бера (Экзилархат. С. 127–128). Бер справедливо отмечает различия между централизованным руководством в Вавилонии и в Стране Израиля, но и он в основном сравнивает экзилархат с институтом патриаршества в Палестине и не стремится исследовать различия структуры местных общин в обеих странах.
8. Таким образом я выражаю несогласие с мнением моего учителя и наставника Ш. Сафрая, 1968. С. 232, полагающего, что «порядки еврейского города в Вавилонии напоминали порядки в Стране Израиля». Этот вывод вытекает, между прочим, из обсуждения в ВТ преданий из Страны Израиля, относящихся к разным областям общинной жизни и их юридическому оформлению – *хевер ир* («совет города»), *шиват товей га-ир* («семь старейшин города») и т. д. Ясно, однако, что подобные структуры, существовавшие в Палестине, совершенно не встречаются в Вавилонии. Как будет показано далее, когда в ВТ обсуждаются *барайты* из Страны Израиля, посвященные локальным городским структурам и местному чиновничьему

- аппарату, то это обсуждение либо носит спорадический характер, либо основывается главным образом на изречениях амораев из Страны Израиля.
9. Итоговый обзор исследований по этой теме см.: Бер, 1963. С. 11 и далее.
  10. См. выше, гл. 1 и прим. 78 там же.
  11. Берейшит Рабба 33, 3. С. 305; ИТ Килаим 9, 32, 2; ИТ Ктуббот 12, 33, 1.
  12. Горайот 11б; Сангедрин 38а.
  13. Как я уже отмечал, это первый случай, когда тело усопшего переносят в Страну Израиля не для погребения в фамильном склепе, см. *Гафни*, 1977. С. 115; см. так же с. 119. Прим. 32.
  14. Послание рава Шриры Гаона. С. 73–74. Ср. также приложения к этому посланию. С. XX: «До времен Рабби не было в Вавилонии иного руководителя, управляющего своими соплеменниками, как только главы изгнания».
  15. *Neubauer*, 1895. P. 73–75.
  16. *Цунц*, 1954. С. 64 и прим. там же. С. 307–309.
  17. «И отцы наши принадлежали к семье патриарха» (Послание рава Шриры Гаона. С. 92).
  18. См.: *Ливер*, 1959. С. 41–45; см. также *Гафни*, 1987. С. 82–83. Отголоски предания, возводящего происхождение экзиларха к самому Салафиилу, сыну и преемнику иудейского царя Иехонии (Шеалтиэль, 1 Пар. 3 17) встречаются также в легендах Страны Израиля; см.: *Гафни*, там же. Прим. 22. Но в самой Палестине не пытались создать для своих патриархов родословную, которая соединила бы их с началом периода Второго Храма, поскольку основатель этой династии, старец Гиллель, вернулся в лоно еврейского общества в Иудее из отдаленной Вавилонии, и было достаточно всего лишь подчеркнуть, что «Гиллель (ведет свой род) от Давида».
  19. Горайот 13б. О попытке отстранить раббана Шимона бен Гамлиэля см. недавно опубликованный труд: *Гудблат*, 1984. С. 349–376.
  20. См. *Сефер га-Арух*, статья «Аббайе»: «И был отец его экзилархом, а экзилархи имели обыкновение препоясываться особыми поясами [*де-инун камрей* (арам.) – «пояса, которые называются *камрей*»] и предстоять персидским царям... это толкование рава Шриры Гаона».
  21. Послание рава Шриры Гаона. С. 14: «да зачтутся тебе заслуги отца твоего». По этому вопросу см.: *Розенталь*, 1982. С. 85, 87–88; о его мнении см. замечание *Гудблата*, 1984. С. 353–354 и прим. 15.
  22. ВТ Гиттин 14, 60, 1–100, 2; ИТ Гиттин 1, 43 = ИТ Киддушин 3, 64, 1.
  23. М. Бер подытожил выводы, сделанные на основании этого рассказа, см.: *Бер*, 1963. С. 58–60.
  24. См.: *Бер*, там же. С. 20–22; и ср.: *Гафни*, 1975. С. 108. Прим. 6 (однако уже во втором издании своей книги Бер отказался от некоторых прежних утверждений).

25. См. литературу, отмеченную Бером, Экзилархат. С. 17 и прим. 12.
26. Сведения, приведенные Шехтером, также вызывают сомнения («Гинзей Шехтер», 1, Нью-Йорк, 1938. С. 220).
27. Общественный уклад древнего Ирана, сохранившийся и в селевкидскую эпоху, и даже в парфянский и сасанидский периоды, способствовал самоорганизации больших этнических групп. Они объединялись не только по общему происхождению, но и благодаря собственным институтам самоуправления, имевшим авторитет в политических и экономических вопросах, см.: *Perikhanian*, 1983. С. 641–646.
28. Один из аспектов этого сравнения – отношение мудрецов в обеих странах к своему еврейскому руководителю – рассмотрел *Бер*, 1972. С. 47–57.
29. См.: *Гафни*, 1987. С. 80–81.
30. Об этом я уже упоминал там же. С. 84 и далее.
31. «Ибо ты боролся (*сарита*) с Богом и с людьми, и победил» (Бытие 22:29 [Масора]; 22:28 [СП]) – сказал Равва: намекает ему, что в будущем произойдут от него (от Иакова. – *Прим. пер.*) два князя (*сарим*), глава изгнания в Вавилонии и патриарх в Стране Израиля»; Хуллин 92а; и см.: *Бер*, 1963. С. 42.
32. См.: *Либерман*, 1963. С. 226 и далее; Тосефта как она есть, Сота. С. 768.
33. Тосефта, Сота 15, 8 (с. 241); Тосефта, Авода Зара 3, 5; ИТ Шаббат 6, 7, 4; ИТ Авода Зара 2, 41, 1; ВТ Сота 49б; Бава Кама 93а; см. также: *Гудблат*, 1978. С. 99 и далее; автор предположил, что именно римские власти инициировали создание еврейского патриаршества в Палестине.
34. Берейшит Рабба 78, 15. С. 935; см. также: *Алон*, 1959, II. С. 111 и далее.
35. Как отметил *Бер*, 1963. С. 54; однако его попытка (там же, прим. 43) спроецировать рассказанное в X в. на значительно более ранний сасанидский период и талмудическую Вавилонию, т. е. на пятьсот лет и более назад, остается всего лишь недоказуемой гипотезой.
36. Звахим 19а – Гуна бар Натан.
37. Ктуббот 61а–б – Мар Зутра вместе с рабби Аши. По вопросу отождествления обоих с экзилархами см.: *Бер*, 1963. С. 45–47, 191–195, 200–206; ср. также: *Neusner*, 1965, V. P. 49–51.
38. Хотя у Раши здесь, в толковании на «мар» (т. е. «господин»), намек на статус экзиларха. – *Прим. пер.*, а также в Тосафот на *идкар* («*עֲרֵךְ*») упомянут рав Йегуда. Однако, во всех рукописях: *мар* Йегуда, и так же в Нью-Йоркской рукописи (изд. Абрамсона): *мар* Йегуда.
39. *Бер*, 1963. С. 51, 181–191; см. также: Послание рава Шриры Гаона. С. 126. Предания гаонов относятся к нему без симпатии; см.: «Оцар Геоним», Киддушин. С. 174.
40. *Гафни*, 1980. С. 175–195.
41. Так утверждалось, например, по поводу Шмуэля см.: *Крохмаль*, 1852. С. 81–82; ср.: *Бер*, 1963а. С. 175 и далее.



42. Известному посланию отца церкви Оригена Юлию Африкану (Ер. ad Africanus XIV – PG, XI, 41) посвящены многочисленные исследования. См. итог: Алон, 1959, II. С. 112.
43. Гинтон – готы; см.: ИТ Сангедрин 2, 19, 4–20, 1; ИТ Горайот 3, 47, 1. Дополнительные случаи см.: Алон, 1959, II. С. 138. О выражении «Готин» см.: Бер, 1963. С. 169. Прим. 30.
44. По-видимому, эти реалии воспринимались, как относящиеся к более раннему периоду истории – Иудее времен Явне, так что учителя из иешивы, такие как рабби Акива, могли опасаться, что раббан Гамлиэль пошлет своих «рабов» мучить мудрецов (Брахот 28а).
45. Авода Зара 38б; ср.: Гиттин 31б. Обсуждение этих случаев см.: Бер, 1963. С. 165 и далее.
46. Шаббат 55а: «Вот сидит мар Уква (экзиларх) председатель суда (*ав бейт дин*)»; в «Послании рава Шриры Гаона». С. 78 (вариант рукописи из Франции) «Вот мар Уква и суд его имеет полномочия»; см. также: Бер, 1963. С. 65. Прим. 38 и с. 72–73.
47. Бава Батра 65а; ср. также Ктуббот 94б.
48. Кидушин 70а; ср. также: Моэд Катан 16б – «О некотором уважении в отношениях мудреца Шмуэля и мар Уквы, председателя суда».
49. Сангедрин 5а; этому галахическому фрагменту, как важному свидетельству об истории раввинистического рукоположения (*смиха*) и полемике между Страной Израиля и Вавилонией по поводу первенства, посвящены обширные научные исследования, см.: Epstein, 1903. P. 197–211 (и его критику там автора «Первых поколений»), а также анализ этого отрывка, проведенный Цури И. Ш. История еврейского общественного суда. III, ч. 1. Лондон, 1993. С. 179 и далее, в особенности с. 184.
50. См.: Меггилат Авитар // Saadyana. Ed. S. Schechter, Cambridge, 1903, p. 92; ср. также: Ве-изгир. Изд. И. Фреймана. Лейпциг, 1873. *Мишпатим* (Исход 21:1–23:20). С. 101–102; Гаркави А.А. Зикарон ла-Ришоним («Память о Первых»), V. Петербург, 1892. С. 127.
51. Как верно заметил Розенталь, 1963. С. 303, конец прим. 52.
52. ИТ Сангедрин 1, 19, 1. Хотя в III в. власть патриарха ослабела настолько, что он даже был вынужден привлекать мудрецов из Синедрона к принятию решений о назначениях, все равно большинство назначений, упомянутых в талмудической литературе, были сделаны самим патриархом, См.: Алон, 1957, II. С. 36. Прим. 86.
53. ИТ Моэд Катан 3, 91, 3 («И знал [Бар Капара], что при нем [Йегуде га-Наси] не видать ему назначения»); ИТ Таанит 4, 68, 1; Когелет Рабба 7, 7.
54. ВТ Сангедрин 7, 2; ИТ Биккурим 3, 65, 4. Этой же теме посвятил важное исследование Г. Алон.
55. ИТ Хагига 1, 76, 3.
56. С таким прошением обратились жители Симонии к Рабби: ИТ Йевамот 2, 13, 1; Берейшит Рабба 91, 1. С. 969; Танхума 96, 5; ср. также: ИТ Швиит 6, 36, 4; Дварим Рабба. Изд. Либермана. С. 60–61, и там же – обращение горожан в тяжелое для них время к Рейш Лакишу. См. также: Алон, 1957, II. С. 139, – о мудрецах, посланных патриархом для удовлетворения нужд местной общины.
57. Бер, 1950. С. 7; как справедливо отметил Барон, подобные должности не встречаются в еврейской общине Вавилонии: Baron, 1942, I. P. 100.
58. Об *агораномах* в раввинистической литературе и сфере их полномочий см.: Бер, 1963. С. 124. Прим. 22; Neusner, 1965, II. P. 114. Прим. 1. Список всех мест, где упоминается эта должность в литературе мудрецов Талмуда см.: Krauss S. Lehnwörter, II. Berlin, 1899. P. 11–12. Об обязанностях *агораномов* в греческом городе см.: Jones A.H.M. The Greek City. Oxford, 1940. P. 215–217, 230, 240.
59. Бава Батра 99а: «Дом Наси назначает инспекторов (*агардамин*)»; ИТ Бава Батра 5, 15, 1–2: «Экзиларх назначил Рава ответственным за сбор налогов (*анграмос*)». См. также: Бер, 1963. С. 123–125. Трудно определить, были ли назначения, приписанные экзиларху, действительны только в отдельных городах (в случае Рава и Шмуэля речь шла, по-видимому, о Негардее) или же назначение *агораном* имело силу практически по всей еврейской Вавилонии. Сам факт употребления термина *агораном* свидетельствует о процессе «эллинизации» еврейского общества, начиная со времен парфян, выражавшемся, в частности, в использовании греческих понятий; см.: Кройс, 1948. С. 144.
60. См.: Jones (выше, прим. 58). P. 181, 188; об *агораномах* как части городского управления в Тиверии в конце периода Второго Храма см.: Schürer, 1973, II. С. 179–180 и прим. 520 (хотя именно там Агриппа назначается на должность *агораном* центральной властью в лице Ирода Антипы; ИД 18, 149). Введенный Селевкидами порядок, при котором городской бюрократический аппарат отвечал за правильность весов и мер, сохранялся и на востоке, покоренном римлянами, и у парфян. См.: Rostovzeff M. Social and Economic History of the Hellenistic World, III. Oxford, 1941. P. 1431. Прим. 250 (см. также p. 451–454, 486, 1124).
61. Бер, 1963. С. 126; Он же, 1975. С. 221–223.
62. Baron, 1942, I.C. 148; Lazarus F. Die Häupter der Vertriebenen. – JJGL, X (1890). P. 132; Neusner, 1965, II. P. 122; там же, IV. P. 91; Бер, 1963. С. 118 (Бер в данном случае непоследователен в своих выводах; см. его статью: Бер, 1963. С. 22, в которой он справедливо отмечает, что «во времена Талмуда в литературных источниках не встречалось никаких доказательств этого предположения»; однако в своей книге (с. 118) он решительно утверждает, что «одной из важнейших функций экзиларха в управленческом аппарате являлось взимание налогов для государства с членов еврейской общины». См. также его статью: Бер, 1964. С. 247 и далее).

63. Сведения о налогообложении в сасанидской Вавилонии, в том числе и в связи с еврейской общиной, собрал и прекрасно проанализировал Goodblatt, 1979a. P. 233–294.
64. «Отец рабби Зейры принимал участие во взимании налогов в течение тринадцати лет» (Сангедрин 25б–26а).
65. Как верно отметил Гудблат: Goodblatt, 1979a. P. 270, 293. Излишне объяснять, что сведения, датированные XIII веком, никак не влияют на наши знания о талмудической эпохе, а сообщение о мар Зутре, который восстал против царской власти и «взимал налоги в течение семи лет» в конце периода Второго Храма, может даже послужить опровержением подобного мнения. См.: Neubauer, 1895. P. 76; ср.: Бер, 1963. С. 122–123. В ИТ Сота 5, 20, 2; Бер, 1963. С. 25–27, приводит единственный случай требования денежной суммы с экзиларха, но это исключительное обложение не относится к постоянному налогу на еврейское население.
66. ВТ Швуот 6б: «Царь и рудила (возможно, царский министр) и алькафта (помощник царя) и глава изгнания»; ср.: ИТ Швуот 1, 32, 4; ИТ Брахот 2, 5, 1; Бер, 1963. С. 25–27.
67. См., например, пространное обсуждение в Бава Батра 7б следующей мишны: «заставляют его построить сторожевую будку и дверь во двор», а также фрагмент из ВТ, полностью заимствованный из преданий Страны Израиля, об обязанности горожан построить стену и разделить расходы на всех жителей.
68. Сангедрин 17б; ср.: ИТ Киддушин 4, 6б, 2; Пиркей Дерех Эрец 1; Седер Элиягу Зута 1б, изд. Рамаша (рабби Меир Иш-Шалом. – Прим. пер.). С. 13.
69. Пеа 8, 7; Тосефта, Пеа 4, 8–16 (с. 57–59); ИТ Пеа 8, 21, 1; ИТ, Бава Батра 1, 12, 4; ВТ Бава Батра 8б; Тосефта, Дмай 3, 16–17 (с. 77); ИТ Дмай 183, 23, 2; ВТ Арахин 6а–б; Тосефта, Бава Мециа 3, 9; Тосефта, Шкалим 2, 8; Тосефта, Меггила 2, 1б и параллели, и еще множество подобных отрывков. Обширное собрание преданий из разнообразной еврейской литературы на тему цдака (благотворительность, пожертвование) в широком смысле этого слова находится в книге рабби Элиягу бен Шломо га-Когена из Измира (ум. в 1729 г.) «Меиль цдака» [«Одеяние справедливости» (см. Исая 61:10. – Прим. пер.)], Измир (1731) (Ламберг 1859). На него указал Урбах, 1951. С. 1. Прим. 2. Общий обзор, посвященный цдаке среди евреев в эпоху Талмуда см. также: Бергман И. Цдака в Израиле, ее история и традиции. Иерусалим, 1975. С. 19–38; Fish E. A Historical Survey of Jewish Philanthropy. New York, 1924. P. 43–60; Cronbach A. The Me'il Zedakah. – НУСА, XI (1936). P. 503–567; XII–XIII (1937–1938). P. 635–696; XIV (1939). P. 479–557.
70. Тосефта, Пеа 4, 1б; ВТ Бава Батра 8б и у Раши там: «Чтобы не заподозрили, что он собирает для себя». См. также печатное издание Тосефты, вариант «отделить одно от другого»; Либерман. Тосефта как она есть. С. 188.

71. Таанит 24а; ср.: Шаббат 118б (и Мидраш Мишлей гл. 11, 34б): «сказал рабби Йосе: да будет моя доля со сборщиками пожертвования, а не с распределяющими пожертвования».
72. Меггила 27б.
73. Бава Батра 8б.
74. Tarn, 1952. P. 101.
75. Hands, 1968. P. 12–13, 21, 25. см.: там же. P. 26 и далее; ср.: Урбах, 1951. С. 3–4.
76. Julian. Epistles, ed. Wright (LCL), III, № 22. P. 70–71.
77. Другие различия между институтами благотворительности в Вавилонии и в Стране Израиля были связаны с разницей в общественных реалиях, окружавших еврейские общины в обеих странах. См.: Урбах, 1951. С. 24 – о разных подходах в каждой из этих общин к вопросу о принятии пожертвований от неевреев.
78. Возможно, что отличия в статусе мудрецов в Вавилонии и Стране Израиля вытекают из талмудического фрагмента в Моэд Катан 6а об установлении, согласно которому не удаляют отметку от нечистого места, «чтобы не терять Землю Израиля (имеется в виду земля для посева), – добавляет рабби Йегуда: пока не появится там старец или ученый, поскольку не все разбираются в этом вопросе». Сказал Аббайе: «Отсюда следует, что мудрец, находящийся в городе, принимает на себя все его проблемы». Мудрец из Страны Израиля представлен здесь как специалист, принимающий постановления в чисто религиозной области – вопросах ритуального осквернения. С другой стороны, ВТ приходит на основании этого установления к заключению о статусе мудреца в городе: «все городские проблемы» возлагаются на него. См. также: Бер, 1963а. С. 134, указавшего на изречение Аббайе: «С самого утра и до полудня я занимаюсь проблемами города» и предполагавшего, что Аббайе описывает здесь свой ежедневный распорядок. Однако в изречении говорится не об обычном дне, но о занятиях этого мудреца именно в пост (поэтому «проблемы города» приобретают совершенно иной смысл), что выясняется из продолжения и общего контекста. Следует отметить, что и в Стране Израиля мудрецы, главным образом в период амораев, активно вмешиваются в «городские» дела. Формальные рамки остаются теми же, но голос мудрецов становится решающим фактором при назначении разных попечителей города (парнасим). См.: ИТ Пеа 8, 21, 1–2; ср.: Левин, 1986. С. 109–112.
79. См.: Baron, 1952, II. P. 274–279; Safrai S. Elementary Education in the Talmudic Period. – Ben-Sasson H. H. & Ettinger S. (eds.). Jewish Society through the Ages. New York, 1971. P. 148–169; Он же. Education and the Study of Torah. The Jewish People in the First Century, II. Ed. M. Stern and S. Safrai. Assen, 1997. P. 945–970 (Сафраи, 1983. С. 171–190); (Гудблат, 1980. С. 88–103); см. также приведенную там библиографию. С. 84–85.

80. Ваикра Рабба (Толкование на Левит), 27б. С. 624. Таким образом, неоправданны пояснения Маргалиота к толкованию на слова: «пребывающего в городе» (*ше-гу шаруй бамедина*), так как здесь речь идет именно о налоге, возложенном совокупно на всех членов общины; поэтому невозможно согласиться с Бером (1963а. С. 92. Прим. 268), который видит в этом толковании свидетельство того, что «и в Стране Израиля было принято, чтобы родители платили непосредственно учителям».
81. Таанит 24а. См.: Бер, 1963а. С. 91 – 92.
82. Бава Батра 21а. Ниже будет отмечено, что именно Равва знаком с существованием института «семи старейшин города» (*шив'а товей га-ир*) как представителей местной общины (Меггила 26а). Подобные общественные учреждения встречались только в Стране Израиля, и намека на это можно найти уже у Иосифа Флавия (ИД 4, 287; ИВ 2, 569 и далее), а затем и в ИТ: «Семеро из горожан» (ИТ Меггила 3, 74, 1), см. Сафрай, 1968. С. 230–231 (Он же, 1983. С. 30–31). Возможно, как считает Ш. Сафрай, слова Раввы связаны с галахическим фрагментом из Страны Израиля и не отражают вавилонские реалии.
83. ИТ Меггила 3, 74, 1 – о грозном учителе (*меламед эйттан*) в синагоге, по видимому, в Кесарии, при рабби Абагу; см. также: ИТ Мозд Катан 3, 91, 4; Берейшит Рабба 54, 4. С. 543 – о детях из вавилонской синагоги в Циппори: там же, 65, 19. С. 734 и т. д.
84. О реалиях древней Греции см.: Аристотель. Политика, 1337А; Платон. Законы, 408; см. также: Hands, 1968. P. 116 и далее Marrou H.I. A History of Education in Antiquity. New York, 1956. P. 266–268, 296. В одном из писем Плиния сохранилось живое и поучительное описание реалий северной Италии начала II в.: Plini. Letters. Book 4, 13, 1 (ed. W. Melmoth; LCL). P. 310–315. Там он даже заявляет, что хотя у него еще нет детей, он готов пожертвовать на образование для других, – полная аналогия с вышеупомянутым мидрашем о «холостяке, пребывающем в городе и вносящем плату книжников и учителей Мишны» (см. выше, прим. 80). Но сам Плиний восхваляет как раз систему частного образования, так как в тех местах, где этим занимается руководство города, деньги разбазариваются.
85. Хотя и здесь также известны случаи прямого контакта между родителями и учителями; см.: Сафрай, 1983. С. 178.
86. По этому вопросу подробнее см.: Гафни, 1988. С. 155–162.
87. Современную библиографию по данному поводу см. в сборнике: Древние синагоги. Сборник статей, под ред. Опенгеймера и др. Иерусалим, 1988. С. 267–288.
88. Всего в четырехстах километрах к северу от Негардеи в Дура-Эвропос (224–245 гг.), на среднем течении Евфрата были обнаружены впечатляющие остатки синагоги, однако эта община не была исконно связана с

- еврейской Вавилонией. Этот город действительно находился под властью парфян со II в. до н. э., однако большую часть времени он сохранял свой независимый полисный характер. В 165 г. н. э. он был окончательно захвачен римлянами и оставался в их руках до вторжения Сасанидов, разрушивших его в 256 г. Известная синагога сохранилась с римского периода, т. е. с начала III в., поэтому невозможно считать, что это остатки вавилонской синагоги. О синагоге в Дура-Эвропос написано немало трудов; см. обзор Сукеник, 1947; Kraeling, 1956. Список изданной до недавнего времени литературы см. в сборнике: Древние синагоги (см. прим. 87). С. 279–281.
89. Тосефта, Меггила 2, 18 (с. 353); ИТ Меггила 3, 74, 1; ВТ Меггила 28а-б.
90. См. приказ императора, приведенный у Иосифа Флавия, ИД 16, 164; там синагога названа «домом субботы» (σαββατειον).
91. Иосиф Флавий. Против Апиона 2, 175; ср.: ИД 16, 43; см. также Деяния Апостолов 15:21.
92. О свидетельстве Филона о синагогах см.: Кашер А. Синагоги как «место молитвы» и «святые места» в еврейской общинной жизни в эллинистическом и римском Египте. – Древние синагоги (см. выше, прим. 87). С. 125–126.
93. Последнюю итоговую работу о надписи Теодота и соответствующий список литературы см.: Рот-Гарсон Л. Греческие надписи из синагог в Стране Израиля. Иерусалим, 1987. С. 76–86.
94. О распределении пособия для бедных (*нискат цдака*) в синагогах см.: Тосефта, Шаббат 16, 22 (с. 79); ср.: Тосефта, Трумот, 1, 10 (с. 109) и параллельные отрывки; см. также: Тосефта в ее прямом значении, Трумот. С. 301 и прим. 27; ИТ Меггила 3, 74, 1 (хотя и непонятно, что имеется в виду в выражении, которое там употреблено: *сифсела де-меоня* («скамья жителей Маона», расположенного неподалеку от Тиверии. – Прим. пер.); см. также Мф. 6:2; Тосефта, Бава Батра, 8, 14; Ваикра Рабба 32, 7. С. 752–753 (= ИТ Кидушин 3, 64, 3). См. также резюме З. Сафрая «Общинная роль синагоги в Стране Израиля» в книге, посвященной памяти Мордехая Визера, Явне (1981). С. 237–238 (= Сафрай 3. Синагога в период Мишны и Талмуда. Сборник статей. Иерусалим, 1986. С. 112–113).
95. Так по крайней мере за пределами Страны Израиля: Frey J.V. Corpus Inscriptionum Iudaicarum. I–II. Rome, 1936–1952, no. 683–684. См. об этом Сафрай 3. Синагога и богослужение в ней // Общество и религия в период Второго Храма. Под ред. М. Ави-Иона и Ц. Барса. Иерусалим, 1986. С. 63–64 и примечания там же; Он же, 1983. С. 161–162; Сафрай 3. Общинная роль синагоги в Стране Израиля (см. выше, прим. 94). С. 108–116.
96. Baron, 1952, II. С. 286.
97. Об одном из аспектов такого различия двух видов обсуждения у мудрецов Талмуда см.: Гутман И. М. Академические вопросы в Талмуде. – Давир, 1. Берлин, 1933. С. 43.

98. Брахот 76.
99. Рош га-Шана 24б; об этой же синагоге свидетельствует Аббайе: «Когда я удаляюсь на одну парсу (4,5 км), я вхожу и молюсь там» (Меггила 29а).
100. Бава Батра 3б.
101. В рукописи М: Равва, так же в других рукописях и у Ришоним, которые отмечены в «Дикдукей Софрим». С. 149, знак 4.
102. Меггила 29а; в рукописи М: «Мы учились только в синагоге».
103. Брахот 8а; другие фрагменты из ВТ, представляющие синагогу как место молитвы см.: Брахот 6б: «Случай с одним человеком, который молился позади синагоги»; Брахот 8б; Меггила 26б («синагога римских евреев»); там же 29а («Тот, кто входит в синагогу с целью молитвы, позволяется ему сократить таким образом дорогу (*лаасот капандрия*); Авода Зара 70а («Слушай!.. голос молитвы в синагоге»).
104. О различии между синагогой (*бей книсуа*) и «домом наших учителей» (*бей рабанан*) см. также: Меггила 26б.
105. В типографских изданиях: *у-шалей шеилта* («и задавали вопросы»), но в рукописи М: *шайлей шматета* («и задавали вопросы о галахе». – *Прим. пер.*).
106. ВТ Меггила 28б.
107. *Juster J. Les Juifs dans L'empire romain*, I. Paris, 1914. P. 450–453; *Krauss S. Synagogale Altertümer*. Berlin, 1922. P. 114–121; *Швабе М.* Об истории Тиверии // Сефер Йоханан Леви. Иерусалим, 1949.
108. Кодекс Феодосия 16, 8, 4 (*Линдер А.* Евреи и еврейство в законах римской империи. Иерусалим, 1983. С. 98–99); там же 16, 8, 13 (*Линдер С.* 146–147); там же 16, 8, 14 (*Линдер С.* 156–157); см. также замечание Линдера: там же. С. 99. Прим. 10.
109. Небольшое количество фрагментов из ВТ упоминают канторов (*хазаним*) (см.: Эрувин 74б; Брахот 53а; Арахин 6б); Юдиловиц уже выдвинул предположение, что они, возможно, представляют собой вставки в оригинальные фрагменты, сделанные во времена савораев. См.: *Юдиловиц*, 1971а. С. 26 и прим. 6 (в Арахин 6б: «Канторы из Пумбедиты» – отсутствуют в рукописях М и В 119).
110. ВТ Брахот 63а-б; ИТ Сангедрин 1, 19, 1 (см. выше, гл. 2, разд. 6).
111. См. *Гудблат*, 1984. С. 358–361.
112. Кашер (см. выше, прим. 92). С. 132.
113. См., например, историю о синагоге в Кесарии: Иосиф Флавий, ИВ, 2, 285 и далее.
114. На определенном этапе для прекращения повсеместного разрушения в империи синагог во имя христианской веры потребовалось вмешательство римского христианского правителя; см.: кодекс Феодосия 16, 8, 9 (изд. Линдера. С. 137–138).
115. Сокращенный обзор см.: *Smallwood*, 1981. P. 235–242.
116. ИД 18, 310–379. Как уже отмечалось выше (гл. 1, прим. 75), нет достаточных доказательств того, что трагические события в Селевкии явились прямым следствием истории двух еврейских братьев-разбойников, см.: *Goodblatt*, 1987. P. 605–616.
117. См.: *Филон*. Посольство к Гаю, 134; *Smallwood*, 1981. P. 239. Прим. 74.
118. Сожжение в 388 г. синагоги в Калиникуме, расположенном на реке Евфрат, – лишь частный случай весьма распространенного явления. Об этом происшествии см.: *Parkes J. The Conflict of the Church and the Synagogue*. London, 1934, p. 166–168.
119. Возможно, что речь идет только о городе Вавилонии; см.: Письмо рава Шриры Гаона. С. 97. Прим. Левина, там же, знак 2.
120. Письмо рава Шриры Гаона. С. 94–97; Сефер таннаим ве-амораим. Изд. Кагана. С. 6 (здесь не встречаются упоминания о разрушении синагог); см. еще: Сефер га-Каббала Рабанда (рабби Авраама бен Давида). Изд. Г.Д. Когена. Филадельфия, 1967. С. 31, – там упоминаются только религиозные гонения. В самом ВТ встречается только одно упоминание о разрушениях синагог персами (Йома 10а), однако, как будет показано далее, именно контекст этих событий свидетельствует о взглядах евреев Вавилонии на место синагоги и ее функции в их жизни.
121. См. Мишна, Меггила 3, 1; ИТ Меггила 3, 74, 1.
122. См. статью *Сафрай З.* Субсидирование построек синагог в Стране Израиля в период Мишны и Талмуда. – Древние синагоги (см. выше, прим. 87). С. 77 и далее.
123. *Опенгеймер*, 1988. С. 147 и далее.
124. *Штигель*, 1965. С. 266 и далее.
125. В рукописи В: *книсуата*. Упомянутые религиозные гонения нельзя отнести ко временам Рава, умершего, согласно раву Шрире Гаону, в 247 г.; эта фраза отражает события более поздней эпохи и интерполирована в слова Рава, по-видимому, под влиянием реалий конца III в. и гонений персидского жреца Картира (см.: *Розенталь*, 1982. С. 63–64 и примечания там же на с. 131; ср.: *Бер*, 1985. С. 160).
126. ВТ Мегилла 29а; и см. выше, прим. 102. Об этом явлении (т. е. уподоблении синагоги храму) и в других диаспорах см. замечание: *Cohen S.J.D. Pagan and Christian Evidence on the Ancient Synagoge // The Synagoge in Late Antiquity*. Ed. L. Levine. Philadelphia, 1987. P. 161 ff.
127. Синагоги в Вавилонии не несли общественных функций, они воспринимались, главным образом, как «местопребывание Шехины» и здание для богослужения, поэтому не было никаких препятствий к возведению их за пределами города (в соответствии с древними преданиями о Шехине, пребывающей за городом); ср.: Мехилта де рабби Ишмаэль, Бо, отдел 1. С. 2; см., например: Эрувин 21а; Киддушин 73б («синагога вблизи города»). Подобные явления порой встречаются и в других диаспорах, но в

- Стране Израиля, как показывают археологические находки, они достаточно редки; ср. *Сафрай Ш.* Синагога... (см. выше, прим. 95). С. 61, и прим. 183–188.
128. *Карга* в Вавилонии был подушным налогом и налагался на всех без исключения жителей, в отличие от земельного налога (*таска*); см.: *Widengren*, 1963. Р. 149–151; *Goodblatt*, 1979а. Р. 234. Прим. 6.
129. Все это вопреки Ньюмену, *Newman*, 1932. Р. 170; см. также: *Бер*, 1964. С. 250; Он же. Экзилархат. С. 215 и далее.
130. Как удачно показано у *Goodblatt*, 1979а. Р. 247 и далее.
131. Бава Батра 216.
132. См., например: Бава Батра 1, 5; ИТ там же 1, 12, 4; ВТ там же 8а; там же 11а; Тосефта, Недарим 2, 10 (с. 107); Тосефта, Пеа 4, 9 (с. 57–58); Тосефта, Бава Мециа 11, 23 и т. д.
133. См. о таких явлениях в Стране Израиля: *Шпербер Д.* Бреха ве-хазака («Бегство и владение») // Бар-Илан, 9 (1972, *Сефер Шапура*). С. 290–296.
134. Бава Мециа 96а.
135. Независимо от того, связано ли это с главными собраниями для учебы в течение двух месяцев раз в году или же с датами иранских праздников; см.: *Goodblatt*, 1979а. Р. 271–276 (и настоящая работа, далее гл. 6, разд. 5).
136. *Wright*, 1869; Йевамот 17а; Гарпанья, по-видимому, считалась сомнительным местом с точки зрения родословной из-за ее близости к «мертвой» Месене (ВТ Киддушин 71б), как следует из продолжения фрагмента: «Негодные [для женитьбы с точки зрения галахи] из Гарпаньи из-за негодных из Месены». Об определении местоположения Гарпаньи и Пум Нагара на юго-западе Вавилонии, к западу от Евфрата, см.: *Oppenheimer*, 1983. Р. 296–297, 311.
137. Здесь мы сталкиваемся с бесосновательным отождествлением. Бурсиф – это современный Бирс Нимруд, то есть место на юго-западе от древнего Вавилона, и этот город даже описывается арабскими географами; однако рассматриваемый нами фрагмент определенно указывает на города в Ассирии; см.: *Oppenheimer*, 1983. Р. 100–104, 348.
138. Берейшит Рабба 37, 4. С. 346; и см.: «Минхат Йегуда» там же; ср.: Йома 10а.
139. Йома 10а; Сота 34б. Все три острова идентифицированы арабскими географами (например, Якутом), и все они находятся на реке Евфрат; *Oppenheimer*, 1983. Р. 28 и прим. 10.
140. Изменения в разных версиях см.: *Oppenheimer*, 1983. Р. 47. Прим. 8.
141. Тосефта, Бава Кама 7, 3; и ср.: ВТ Псахим 97б.
142. Бава Батра 91а; Пиркей де-рабби Элиезер, гл. 26; даже об этом районе известно нам из арабских источников – он находился к северу от Мосула, у истоков Тигра; см.: *Oppenheimer*, 1983. Р. 375.

143. Мегила 29а; см.: *Опенгеймер*, 1988.
144. Киддушин 69б, 71б; и см. Раши: «Эзра сам желал очистить Вавилонию... и отделил негодных и увел их с собой (в Иерусалим. – *Прим. пер.*)». Следует проверить, насколько важность родословной и чистоты семьи в персидском обществе могла повлиять на соответствующие воззрения у евреев Вавилонии, – так во всяком случае предполагает *Baron*, 1952, II. Р. 234.
145. Киддушин 69б; 71а; Ктуббот 111а.
146. По вопросу определения географических границ Вавилонии для проверки чистоты родословной см. недавно опубликованную работу: *Опенгеймер А., Лекер М.* Границы Вавилонии и родословные // Цийон, 50 (1985). С. 173–187; ср. также: *Опенгеймер*, 1983а. С. 157–163.
147. Авот де-рабби Натан, версия 1, гл. 26. С. 82.
148. Так в рукописях М и В 111; в типографском издании: Месон.
149. Несмотря на множество городов, известных в древнем мире под именем «Апамя», очень трудно идентифицировать два поселения, упомянутые в ВТ и находившиеся на границе между Месеной и Вавилонией; см.: *Oppenheimer*, 1983. Р. 31–35.
150. Киддушин 71б.
151. Киддушин 72а.
152. Эйха Раббаты (Толкование на Плач Иеремии) 1, 17. С. 91; также см.: *Ави-Иона М.* Во времена Рима и Византии. Иерусалим, 1970. С. 49; *Шварц И.* Еврейское общество в Иудее после восстания Бар Кохбы и до арабских завоеваний. Иерусалим, 1956. С. 77, 80, 202.
153. О *Шура де-Негардеа* см.: *Goodblatt*, 1977. Р. 203–204. См. также: Оцар га-Геоним, Киддушин. С. 187, в послании рава Гая гаона: «В Суре и Нагардее».
154. Слова «в Пумбедите» отсутствуют в рукописи Нью-Йорка, изд. Абрамсона, но добавлены там на полях.
155. См.: Бава Кама 119а; Шаббат 12а; 32б; 59б; 109а.
156. Хуллин 127а.
157. Самое распространенное выражение – «амораи Негардеи» – встречается более сорока раз; см.: *Goodblatt*, 1977. Р. 188. Прим. 4.
158. *Парварга* («окрестности») – так в Арухе, статья *парвар*; см. также изменения в разных версиях в «*Дикдукей Софрим га-Шалем*». С. 302 и прим. 35.
159. Ктуббот 54а.
160. Ктуббот 54а.

Глава четвертая. Социальная структура  
еврейской общины Вавилонии  
(с. 122)

1. Литературу о Constitutio Antoniniana см.: *Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law. Philadelphia, 1953. P. 410.*
2. Прокопий (Персидская война а, 6, 13) с иронией рассказывает, как царь Кавад, желая вновь завоевать свое царство после того, как он был свергнут, возвестил, что назначит первого перса, которого встретит, ханарангом (χαναράγγης); однако он сразу раздумал так поступать, когда вспомнил, что персидский закон позволяет назначать чиновниками только тех, кто имеет соответствующее происхождение.
3. См.: *Rostovtzeff M. The Social and Economic History of the Roman Empire. Vol. I-II. Oxford, 1957 (2), I. P. 418-419; II. P. 719-720. Прим. 38.*
4. Дион Кассий 88, 9, 4-5.
5. См.: *Alfoldy G. The Social History of Rome (English translation). London, 1985. P. 173 ff.* Не все согласны, что закон был призван сократить число освобожденных от городских литургий; см.: *Jones A.H.M. Another Interpretation of the Constitutio Antoniniana. - Journal of Roman Studies, XXVI (1936). P. 234-235.*
6. См.: *Jones A.H.M. The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity // Momigliano A. (ed.). The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Oxford, 1963. P. 34-37; он же. The Caste System of the Later Roman Empire // Eirene, VIII (1970). P. 79-96 («Социальная мобильность в поздней Римской империи превосходила социальную мобильность времен Принципата»); *MacMullen R. Social Mobility and the Theodosian Code. - Journal of Roman Studies, LTV (1964). P. 49-53; ср.: Alfoldy (см. выше, прим. 5). С. 157 и далее. Прим. 246.**
7. О значении этого закона для евреев много написано, см.: *Smallwood, 1981. P. 502-504.* По вопросу о свидетельствах папирусов и надписей см.: там же. Прим. 81; см. также: Алон, 1959, II, с. 107-110; *Baron, 1952, II. P. 109-110, 374-375. Прим. 27.*
8. *Garnsey P. Aspects of the Decline of the Urban Aristocracy in the Empire// ANRW, II, 1, p. 229-241.*
9. *Benveniste, 1932. P. 117 и далее.*
10. *Christensen, 1944. P. 98-99; Perikhanian, 1983. P. 632-633.*
11. См.: *Christensen, 1939. P. 114.*
12. См.: *Frye, 1984. P. 315-316.*
13. Обо всем этом см.: *Christensen, 1944. P. 316 и далее, а также его объемный труд: Christensen, 1925. Последний обзор материала: Yahrshater, 1983. P. 991 и далее.*
14. В дополнение к литературе, указанной в предыдущем примечании и в первой части прим. 142-143, см. также *Pigulevskaia, 1963. P. 159-230.*
15. Краткое описание реформ см.: *Frye, 1984. P. 325-330.*

16. Слова «сказал рав» отсутствуют в печатном варианте, но имеются в Рукописи М б, а также в Арухе, статья «ג», как отметил автор Дикдукей Софрим; следовательно, здесь нет «свидетельства из Пумбедиты последних лет третьего века» (ср.: *Бер, 1975. С. 226. Прим. 7.*)
17. Так в Арухе, статья «ג» (Арух га-Шалем). С. 261; в Дикдукей Софрим отмечено, что и в рукописи М б стоит: «לא ראשי נהרי ולא גיזו פתי ולא ראש כרכמיה», а в другой рукописи «רישי כרכי», и то же в рукописи М б (см. также различия у Мальтера, Трактат Таанит. С. 79).
18. Все следующие далее предположения кратко описал *Goodblatt, 1979a. P. 256-257.*
19. См.: *Christensen, 1925, p. 136; Telegdi, 1935, p. 210 (разд 26), 237 (разд 44).*
20. См. предположения в *Goodblatt, 1979a, p. 257. Прим. 69.*
21. Так утверждает *Бер, 1975. С. 226. Прим. 17*, но он не приводит примеров; ср. также: *Widengren, 1963. P. 155-156* – автор говорит об источнике, указывающем на евреев-тюремщиков; однако источник этот – христианский и, возможно, тенденциозный. Есть также сведения о евреях-солдатах, см.: там же, p. 145, 154-155.
22. См.: *Baron, 1952, II. P. 173, 176 и особенно 181.*
23. См., например, о Мехозе: Шаббат 32б; там же 59б; и ср. слова Рава (Шаббат 54а – по другому поводу): «поскольку богатые и избалованные не делают дел».
24. Бава Мецця 59а.
25. Рав Паппа – Псахим 113а (во второй традиции там же: рав Хисда); Псахим 49а; ср. его советы с советом Рава – Йевамот 63а.
26. *Бер, 1975; по вопросу экономической подвижности см.: там же. С. 258-271.*
27. Эта книга первоначально предназначалась для серии «Йад ле-Талмуд», где в отдельном томе должно было рассматриваться экономическое положение вавилонских евреев в период Талмуда. Поэтому здесь я касаюсь только социальных последствий экономической деятельности.
28. См., например, как различные мудрецы делали выводы о «щедрости домохозяев» в Вавилонии на основании единичного замечания Рава, отмеченного выше (Бейца 32б): *Бер, 1975. С. 215. Прим. 200.* Сам Бер говорил о «весьма положительном отношении к жизни и ее удовольствиям» у «вавилонских амораев в целом» (там же. С. 348-349). Может быть, это и верно, но доказательство, почерпнутое из слов «одного из мудрецов», принадлежит сочинению «Седер Элиягу Рабба», бесспорно происходящему из Страны Израиля (см. его слова там же. С. 349). Это же относится и к его цитате из высказываний Рава, близких, по-видимому, к словам Бен-Сиры, как отмечает сам Бер (с. 347, прим. 16). Таким образом, перед нами две опасности: опасность сделать обобщение, основанное на единичных высказываниях различных мудрецов, сделанных в разные столетия, в разных

- обстоятельствах; опасность, что в Вавилонском Талмуде (и в качестве высказываний вавилонских мудрецов) могут приводиться высказывания мудрецов Страны Израиля, принадлежащих к различным поколениям, включая самые древние (это лишь другой аспект предостережения Э.Э. Урбаха относительно использования высказываний мудрецов; см.: *Урбах*, 1989. С. 2).
29. Таанит 10а. Различные толкования этого высказывания см.: *Бер*, 1975. С. 26. Прим. 21.
30. Сифрей Дварим, разд. 6. С. 15; и см. параллельное место, отмеченное Бером, 1975. С. 25. Прим. 20. О плодородии Вавилонии и Месопотамии, упоминаемом в классической литературе, см. то, что отметил *D. Sperber* (*Roman Palestine 200–400: The Land*. Ramat-Gan, 1978. P. 33. Прим. 8).
31. *Adams R.M.* Land Behind Baghdad. Chicago and London, 1965. P. 74–83; он же. *Agriculture and Urban Life in Early Southwestern Iran*// *Science*, CXXXVI (13 April 1962). P. 116–119; *Frye*, 1983. P. 131–132, 160–161.
32. См.: *Бер*, 1975. С. 51–52 и прим. 98. Поэтому, даже если неверны утверждения Джекобса, 1955. С. 85, что вавилонские мудрецы занимались сельским хозяйством, а не торговлей из-за страха перед нравственным испорченностью, связанной с ней (на это справедливо возражал Бер, – там же. С. 21–22), то религиозные соображения безусловно могли влиять на характер жизни во всей империи, что, конечно, сказывалось и на евреях.
33. Так считал *Н.Ц. Гецов* (На реках Вавилонских. Варшава, 5647 (1877). С. 58–59); ср.: *Гинзбург*, 1961, а, Введение. С. 65 (он утверждает только, что «в Вавилонии в дни амораев уже многие занимались (торговыми) переговорами» – этого никто не отрицает).
34. Такое положение упоминает *Jacobs L.* The Economic Conditions of the Jews in Babylon in Talmudic Times compared with Palestine // *Journal of Semitic Studies*, II, 1957. P. 352.
35. О занятии сельским хозяйством среди вавилонских евреев см.: *Newman*, 1932; *Бер*, 1975. С. 15–105.
36. О покупке земель и владении землей у вавилонских мудрецов см.: *Бер*, 1975. С. 21 и особенно с. 31 и далее; *Newman*, 1932. P. 33–73.
37. См.: *Baron*, 1952, II. P. 247; описание Солодухо является крайне тенденциозным (*Solodukho*, 1973. P. 29–43). Его слова полностью обусловлены марксистскими воззрениями; и см. примечание Ньюзнера, там же. С. 64–65.
38. См., например, арамейский вариант договора об аренде, который приводится в Тосефте, Бава Меция 9, 13 («А ты пойдешь и возьмешь половину зерна и соломы, а я за свой труд и за свои расходы – половину»); и ср. также: Танхума «Ки тиса» 14; Шмот Рабба 41.
39. См.: *Jones A.H.M.* The Later Roman Empire, II. Oxford, 1964. P. 807–808; когда раздел производился поровну, хозяин платил налоги; это мы находим и в Вавилонском Талмуде.

40. «И все дают за треть». Комментарий Раши: «Дают земли арендаторам на условии, что они возьмут третью часть, а арендатор – две части».
41. См.: *Феликс Й.* Сельское хозяйство в Стране Израиля в период Мишны и Талмуда. Тель-Авив–Иерусалим, 5723 (1963). С. 326. Прим. 312. Близко к этому толкование авторов Тосафот, там же, *дибур гаматхиль* «קח לך».
42. См.: Гитин 74б: «Случай с тем человеком, который сказал своему арендатору: все набирают три ведра и используют четверть». Феликс (см. выше, прим. 41) утверждает, что речь идет об арендаторе, который занимается только орошением; но см. также: Бава Меция 110а и комментарий к этому месту, приписываемый Ритве.
43. О развитии крепостничества в поздней Римской империи см.: *Jones* (см. выше, прим. 39). С. 795 и далее; *Jones A.H.M.* The Roman Colonate // *Past and Present*, XIII (1958). P. 1–13; и о проникновении статуса колона в Страну Израиля см.: *Sperber* (см. выше, прим. 30). P. 134–135 и прим. 50.
44. См., например, Бава Меция 109б; а также: *Бер*, 1975. С. 89 и прим. 17; *Айли М.* Рабочие и ремесленники. Гиватаим, 1987. С. 38–39.
45. *Гулак*, 1929. С. 133; и ср.: *Baron*, 1952, II. P. 258.
46. *Noeldeke*, 1897a. P. 241.
47. См.: *Кроуц*, 1948. С. 269–270; *Newman*, 1932. P. 161.
48. Бава Батра 55а; и см. также: Бава Батра 54б; Бава Меция 73б; и ср.: *Newman*, 1932. P. 161–166; *Бер*, 1975. С. 47 и далее и прим. 96
49. Йевамот 46а = Бава Меция 73б.
50. О рабстве в парфянском и сасанидском Иране см.: *Pigulevskaia*, 1963. С. 141–150; *Perikhanian*, 1983. P. 634–641. Юридическое регулирование проблем рабства мы находим, в основном, в сборнике законов «*Matakdan I Nazar Datastan*» («Книга тысячи судебных решений»), гл. 1 (16–17), по рукописи, послужившей основой для издания *Периханян А.Г.* Сасанидский судебник. Ереван, 1973. Законы находятся там на с. 5–2; см. краткий обзор Бера, 1975. С. 365–370 (Бер пользовался изданием *Bulsara S.J.* The Laws of the Ancient Persians, II, Bombay, 1937; но см. серьезные претензии Периханян к этому изданию: Введение. С. XXVII–XXVIII. Прим. 20).
51. О рабах, содержавшихся евреями Вавилонии, см. далее, прим. 54, а также: *Krauss S.* Talmudische Archaologie. II. Hildesheim, 1966 (2). P. 83 ff. (там, однако, положение в Стране Израиля и в Вавилонии рассматривается как единое целое). Статью Солодухо «*Slavery in the Hebrew Society of Iraq and Syria in the 2nd Centuries A.D.*» следует читать с осторожностью (*Solodukho*, 1973. P. 1–9). Существует некоторое сходство между законами Талмуда и иранскими юридическими воззрениями, видевшими в рабе вещь (*res*), которую можно даже продавать и покупать «наполовину»; также в обеих юридических системах можно найти законы о человеке, который «наполовину раб, наполовину свободен»; и ср.: *Perikhanian*, 1983. P. 639–640.
52. В соответствии с мнением Барона (*Baron*, 1952. P. 259).

53. Гитин 67б; Бава Меция 91б; Шаббат 48а; Бейца 14б. И см.: *Бер*, 1963. С. 165 и далее.
54. См.: *Урбах*, 1960. С. 187; *Neusner*, 1965, III. P. 24–29; там же, IV. P. 245–247; *Бер*, 1975. С. 327–340; *Newman*, 1932. P. 67–73 (однако Урбах справедливо возражает (там же. С. 188. Прим. 202), – что «эти, в доме главы галута, не совсем рабы»).
55. Брахот 13б; Шаббат 51а; Псахим 116а; Бава Кама 97а (=Бава Меция 64б). Об имени «Дару» см.: *Бер*, 1975. С. 328 и прим. 2.
56. Йевамот 46а (и там же живое описание его «погружения» в рабство); Сукка 10б.
57. Гитин 45а (рав Хисда); Йевамот 45б (рав Хия бар Аши) и др.
58. Авода Зара 28б; Нида 47а; Гитин 38а. О рабынях у простых евреев см.: Бава Батра 13б; Ктуббот 80б.
59. «Тот, кто отказывается от своего раба, – [раб] выходит на волю, и ему не требуется свидетельство об освобождении»; «каждый, кто освобождает своего раба, преступает повелевающую заповедь»; Гитин 38а-б.
60. См.: *Zeitlin S.* Slavery during the Second Commonwealth and the Tannaitic Period // *JQR*, LIII (1962–1963). P. 200 ff.; *LV* (1964–1965). P. 267–269. Однако ясно, что часть обсуждений отражают реальную действительность, как показал *Урбах*, 1960. С. 141–189.
61. В Шеильтах, Ваэра 41 (по вопросу: «Кто желает взять жену, должен проверить [ее происхождение]...») сказано: «Объявил рав Йегуда в Негардее: Ада и Йонатан – рабы... Объявил рав Нахман в Шахнациве: Ада, и Ава, и Йонатан – рабы»; и см.: *Урбах*, 1960. С. 188.
62. Киддушин 70а-б.
63. *Урбах*, 1960. С. 186–189; *Бер*, 1975. С. 332–337.
64. Вопрос, были ли евреями порабощаемые, широко обсуждался ранними комментаторами; Талмуд допускает оба толкования, см. *Урбах*, 1960. С. 186 и прим. 169; *Бер*, 1975. С. 334. Прим. 28. См. также: *Goodblatt*, 1979а. P. 278–280 – автор, приводя убедительные доводы, утверждает, что порабощаемые были евреями. Есть определенные сложности с порабощателями – в Йевамот о них говорится: «эти из дома Паппы бар Абы, которые платят зузы за людей в их *каргу* и порабощают их», а в трактате Бава Меция, в печатном варианте находим: «эти равы, которые дают зузы», но слово «равы» (רַבִּי) имеется не во всех рукописях и, возможно, речь идет не о мудрецах, как предполагает Бер, там же. С. 334.
65. Так полагает *Урбах*, 1960. С. 188.
66. См. *Бер*, 1975. С. 336.
67. Мы также не можем знать, насколько часто евреи порабощались неевреями, но такие случаи зафиксированы в Талмуде; обычно это происходило из-за того, что у еврея не было денег, чтобы расплатиться с долгами. См., например: Гитин 46б.

68. Так, во всяком случае, было в греческом мире, см.: *Finley M. I.* Was Greek Civilization based on Slave Labour // *Historia*, VIII (1959). P. 149 (=Finley M.I. [ed.]. *Slavery in Classical Antiquity*. Cambridge–New-York, 1960. P. 57). Что же касается римской действительности, см. критику П.А. Бранта в *Journal of Roman Studies*, XLVIII (1958). P. 168–169 на книгу *Westerman W.C.* *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia, 1955.
69. Правда, в Стране Израиля известно использование рабов в сельском хозяйстве: «Учили мудрецы: Кто богатый?.. Рабби Тарфон говорит: каждый, у кого есть сто виноградников, и сто полей, и сто рабов, которые работают на них» (Шаббат 25б); однако и там это малораспространенное явление. См. *Алон*, 1959а. С. 97: автор отмечает, что главное занятие рабов, о которых говорится в наших источниках – «работа в домашнем хозяйстве горожан»; см. также: *Урбах*, 1960. С. 157.
70. Шаббат 51а; Бава Меция 60б; Недарим 50б, о доме экзиларха; Шаббат 58а. Разумеется, так же дело обстоит и с женщинами: Бава Батра 13б.
71. См.: *Бер*, 1975. С. 332; на это явление обратил внимание и *Newman*, 1932. P. 70, но его объяснение («Поскольку домашняя работа считалась по природе своей слишком презренной, чтобы привлечь даже простого еврея...») абсолютно неприемлемо.
72. *Урбах*, 1960. С. 166.
73. И это также распространенное явление; см. библиографию Урбаха, там же. С. 180. Прим. 175.
74. Это разграничение в чем-то приближается к разграничению, сделанному А.Д. Ноком (Nock) в его важной книге «Conversion» (Oxford, 1933. P. 6–7), между понятиями *conversion* и *adhesion*, также *Cohen S.J.D.* *Respect for Judaism by Gentiles According to Josephus* // *HTHR*, LXXX (1987), p. 410.
75. «Новое направление души человека, его намеренное обращение от равнодушия или от одной формы поклонения к другой, поворот, свидетельствующий о сознательном изменении и уверенности, что старое было ошибочно, а новое – истинно» (*Nock*, Указ. соч. С. 7).
76. См. литературу, отмеченную Коэном, Указ. соч. С. 409. Прим. 1 и с. 410. Прим. 4.
77. По этому вопросу см.: *Гафни*, 1983. С. 197–209; сказанное далее частично основано на этой статье.
78. В Рукописи М имя стерто, остался пропуск примерно в шесть букв между «דָרֵשׁ» и «בְּמִנְיָן»; в Рукописи В 111: «דָרֵשׁ רַב הוֹרָה בְּמִנְיָן».
79. Киддушин 73а.
80. *Graetz*, 1908, IV. P. 751; *Грец-Рабинович*, 1893, II. С. 345. См. также: *Samter N.* *Judentum und Proselytismus* (Замтер также принял вывод Греча, что прозелиты в Махузе происходили из местной аристократии (die vornehmsten Familien), хотя в Талмуде ни о чем похожем речь не идет; это утверждение и сегодня встречается в исследованиях). С этим согласен и Й.М. Гринц



- (Энциклопедия Иврит, 7. Иерусалим–Тель-Авив. С. 582): «Большая часть ее (Махузы) жителей были прозелитами». Ср. также: *Baron*, 1952, II. С. 149: «Главная и самая большая еврейская община Махузы состояла из прозелитов». См. также более взвешенное мнение *Юдиловица*, 1947. С. 29–30. Ср. также: *Poppers*, 1958. P. 165.
81. См: *Гецов*. На реках Вавилонских (см. выше, прим. 33). С. 35. *Baron*, 1952, полагает, что в тех местностях Вавилонии, куда не проникали христианские миссионеры, «воспряла умеренная (еврейская) миссионерская активность». Он даже превращает Раву и рава Аши в «явных сторонников *гиора*». На основании свидетельства Вавилонского Талмуда (Авода Зара 64а) Барон делает вывод: «Целые деревни... обращались к Раббе бар Авуа, чтобы он ввел их под крылья Шхинь». Однако здесь говорится только о «тех, кто предстал пред Раббой бар Авуа», и, конечно, здесь нет доказательств массовости явления. Подобно этому Бер, 1975. С. 252, хотел из единичного факта («домохозяин рава Ады бар Агавы был прозелитом» – Киддушин 76б) сделать вывод о «многочисленности прозелитов в Вавилонии», и ср.: *Newman J. The Commercial Life of the Jews in Babylonia*. London [n. d.]. P. 12–13 – в своих доказательствах там он даже «заменяет» рава Йегуду – вавилонского аморая на рава Йегуду танная. См. также: *Rosenbloom J.R. Conversion to Judaism*. Cincinnati, 1978. P. 38–39: «Религиозный центр постепенно переместился в Вавилонию, и *гиор* приветствовался больше, чем прежде, ради увеличения числа членов общины». Эта позиция, однако, не находит подтверждения в источниках; ее тенденциозность становится очевидной, когда автор взвешивает возможность начать в наши дни «кампанию агитации за *гиор*» (p. 145).
82. Конечно, подобные мнения могут основываться на исторической реальности, однако если мы не можем показать специфическое изменение галахи в талмудической Вавилонии по сравнению с древней галахой Страны Израиля, трудно с уверенностью утверждать, что перед нами не академическое обсуждение тем, которые не были особенно актуальны для вавилонского еврейства.
83. *Гафни*, 1983.
84. Трудно понять, каким образом исследователи делали из этого сообщения вывод, что «целые деревни хотели обратиться в еврейство и были приняты». И все же см.: *Hoening S.B. Conversion during the Talmudic Period // Eichhorn D.M. (ed.). Conversion to Judaism*. New York, 1965. P. 64.
85. Бава Батра 149а: «У Исора-гера было тринадцать тысяч зуз в доме Рава. Рав Мари, сын его, зачатие его было не в святости, а рождение его было в святости...» Слово *гер* отсутствует в Мюнхенской, Флорентийской и других рукописях, а также в старых печатных изданиях и в цитатах, приводимых у первых комментаторов (см. Дикдукей Софрим. С. 407. Прим. а). Но из самого текста ясно, что речь идет о прозелите, и именно в рукописях (а не в печатном варианте) дальше идет: «Если [речь о] наследстве, то прозелит не наследует».

- Исор-гер упоминается также в трактате Авода Зара 70а (а также в рукописях этого трактата). Другой сложный вопрос – «установление личности» его сына рава Мари: тот ли это «Мари, сын Рахели», которого Рава назначает одним из «вавилонских чиновников» (בבל פורסי Йевамот 45б). «Рава» не упоминается в Рукописях М и В, там стоит «Рав», и этот вариант был в версии, имеющейся в распоряжении авторов Тосафот (*дибур гаматхиль* «Рава»), но они переправили на «Рава» в соответствии с текстом в трактате Бава Батра 149а. И в трактате Шаббат 154а находим: «Рав признал рава Мари бар Рахель пригодным (с галахической точки зрения для замещения этой должности)» (и в Вавилонском Талмуде, там же: «Может быть, два Мари бар Рахель было»). См. также комментарий рабейну Хананэля, который приводится в Тосафот, Шаббат 154а, *дибур гаматхиль* «ל'מר»: «... учим в Йевамот, что рав Аши признал пригодным рава Мари бар Рахель». Альбек отождествляет Мари, сына Рахели, с Мари, сыном Исора-гера – Альбек, 1969. С. 369, но см. подробный анализ у Хаймана, 1910. С. 903–905.
86. См. о нем: *Хайман*, 1910. С. 1137–1138; *Альбек*, 1969. С. 311–312. Если принять мнение рабейну Тама (Тосафот, Йевамот 101б, *дибур гаматхиль* «ל'מר») о том, что рав Шмуэль бар Йегуда – сын Йегуды Гиндуа, то получится, что случаев *гиора* было еще меньше. Однако это отождествление весьма сомнительно; см.: *Хайман*, 1910.
87. «Когда пришел рав Шмуэль бар Йегуда» (Йевамот 55б; Йевамот 77б; Гитин 23б и др.).
88. Киддушин 22б, *дибур гаматхиль* «Гиндуа».
89. См. замечание Д. Гайгера. Дополнение к «га-Арух га-Шалем». С. 160.
90. Йевамот 115б. Уже *Урбах* (1989. С. 492) видел здесь «Махузское» событие; см. его слова, там же. Прим. 3.
91. Вайс, 1904. С. 156 – даже предполагая, что Рабба бар Авуа был экилархом; но ср.: Галеви, 1923, II. С. 413.
92. Послание рава Шриры Гаона. С. 89. Но неизвестно, когда рав Нахман бар Ицхак возвратил иешиву в Пумбедиту.
93. Альбек, 1969. С. 354.
94. Правда, случай в Киддушин 76б произошел еще до того, как Рава принял руководство иешивой, так как решения там принимает рав Йосеф. Но мы не можем знать, вокруг какой общины возник упоминаемый там спор между прозелитом и равом Биби; вполне естественно, что рав Биби обращается за разрешением вопроса к раву Йосефу, с которым он был связан и вне иешивы (см. Киддушин 81а). Так или иначе, этот случай также имел место в районе тридцатых годов IV века.
95. Киддушин 71б. Раши, *дибур гаматхиль* «ל'מר» «поливает поле, требующее искусственного орошения, когда это поле принадлежит многим людям, и начинают смотрителя, чтобы каждый поливал только в свой день». Ср. комментарий гаона (Гинзей Шехтер, 2. Ньюарк, 5688 (1928)): «*гаргута* – ведро, которое делалось из кожи быка» и слова Гинзбурга, там же. С. 155.

96. Так в Рукописи М; «хвала *метивты*» стоит также во фрагменте из Генизы и в цитатах из Талмуда у ранних комментаторов, см.: *Гафни*, 1978. С. 34. Прим. 111.
97. Брахот 176, и в Бейт Натане, и др. (см. Дикдукей Софрим): «потому что никогда не принял *гиор* ни один из них». См.: *Гершберг А.Ш.* Мощное движение *гиора* в период Второго Храма // *Гаткуфа*, 13 (5682/1922). С. 192; автор хотел сделать из этого предания вывод, что «целью ишив, кроме пропаганды Торы в Израиле, было также распространение иудаизма в среде других народов». Но такой вывод не имеет основания – ни здесь, ни в других талмудических источниках. Подобные вещи см. также: *Rosenbloom* (ср. ранее, прим. 81). Р. 41.
98. В печатных изданиях: «Сказал рав Йосеф: знай, что никогда не было прозелита, принявшего *гиор*, из них», но в Рукописи М стерто «рав Йосеф» и вместо него стоит «ск. Аббайе»; а имя автора предыдущего высказывания («кто непреклонный? говазэй-дураки») в печатных вариантах – рав Йегуда, в Рукописи М переправлено на «рав Йегосеф», и еще ясно видно, что было написано «Йегуда» (см.: *Дикдукей Софрим*. С. 81. Прим. 70).
99. *Obermayer*, 1929. Р. 214; и вслед за ним *Oppenheimer*, 1983. Р. 130.
100. Юг Хузистана; *Гофиавһ*, книга 16, 1, 18. «Место это за Вавилоном, на восточной стороне Хидкееля (Тигра) за Нагаруани», Респонсы гаонов, Гаркави. С. 213; см. также прим. Гаркави, там же. С. 379.
101. Йевамот 16а.
102. *Obermayer*, 1929. Р. 130–135; *Oppenheimer*, 1983. Р. 375.
103. *Segal*, 1964. Р. 41–48.
104. Существует по меньшей мере одно христианское предание, сообщающее о разрушении еврейской Махузы в дни Юлиана; см.: *Widengren*, 1963. Р. 131–133.
105. См. выше, гл. 1. Прим. 114.
106. См. выше, гл. 1 и прим. 114–116.
107. См.: *Гафни*, 1983. С. 203–204.
108. См. выше, гл. 1, разд. 4 [2] и прим. 118. О тексте рукописей см.: *Wright*, 1869. Литературу об Афраате и его отношении к евреям и еврейству см.: *Neusner*, 1971. Р. 7–12 и литературу, которую мы укажем далее.
109. *Ginzberg*, 1901. С. 665 (и вслед за ним: *Parkes J.* The Conflict of the Church and the Synagogue. London, 1934. Р. 276–278); *Neusner*, 1971. Р. 5; см. также: *Gavin*, 1923. Р. 18.
110. О трудностях с точной датировкой гонений см.: *Higgins*, 1951. С. 265–271. Следует отметить, что Афраат даже находился в Ктесифоне, по мнению некоторых исследователей, именно в этом году (в 344). См.: *Wright*, 1869. Р. 9; *Burkith F.C.* Early Eastern Christianity. London, 1904. Р. 81; *Neusner*, 1971. Р. 8.
111. О еврейско-христианской дискуссии в Персии см.: *Funk*, 1902, II. Р. 52–53, 56–65. Интересно, что Афраат нигде не обвиняет евреев в подстрекательстве к гонениям; см.: *Parkes* (см. выше, прим. 109). Р. 142. Другие мнения см.: *Neusner*, 1972. Р. 88 и далее.
112. Или: «что народ этот... нет у него бога, который собрал бы его ото всех народов».
113. *Wright*, 1869. Р. 394; продолжая проповедь, Афраат рассказывает, что встретил некоего человека, прозываемого «мудрецом евреев» («מִדְּבַר טוֹב מִיִּשְׂרָאֵל»), и тот спорил с ним и даже цитировал Евангелия. То, что говорит здесь Афраат, полностью «симметрично» сказанному в мидрашах Страны Израиля о «народах мира, насмехающихся над Израилем» и т. д. (Ср. также продолжение проповеди, р. 402: «Вы гонимы – но не искуплены»).
114. Проповедь 16; *Wright*, 1869. Р. 431.
115. Конец проповеди 18. Р. 455.
116. Как сказал д-р Давид Голинкин из Еврейской теологической семинарии (США), который собрал эти цитаты в своем труде «Aphrahat and the Jews: The Jewish – Christian Debate in Mesopotamia in the Middle of the Fourth Century». Я благодарю его за предоставленную возможность ознакомиться с этой работой и использовать ее выводы. В конце проповеди 19 (р. 374) становится ясно, что Афраат действительно рассматривает свои речи как контрпропагандистский материал в еврейско-христианском споре: «Этот короткий ответ я написал Вам, чтобы вы ответили в час необходимости и поддержали слушающего, да не увлечется он их бунтовским утверждением...»
117. «Они (=евреи) изменяют и ослабляют мнения легкомысленных и простых людей, которые увлекаются и убеждаются этим их утверждением»; начало проповеди 18 (р. 345). В этом вопросе христианам приходилось сражаться на два фронта, так как персы тоже скептически относились к идее полового воздержания, см.: *Voobus A.* A History of Asceticism in the Syrian Orient, I. Louvain, 1958. Р. 254 ff.; он же. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. Р. 2 и прим. 8.
118. Большинство исследователей полагает, что Афраат «вживую» спорил с представителями евреев; см., например: *Parkes* (выше, прим. 109). Р. 277. Исключением здесь является *Neusner*, 1971. Р. 124, и ср. р. 150 и далее. Позиция Ньюзнера более умеренна, по его мнению, существует возможность, что Афраат был знаком с представителем раввинистического иудаизма.
119. По мнению Гавина (*Gavin*, 1923. Р. 17), следует принимать во внимание и численное превосходство вавилонских евреев над христианами: это был один из факторов, заставивших Афраата защищаться: «Понятно, что у евреев не было причины бояться христиан. И понятно, вне всякого сомнения, что христиане боялись евреев». А Мур идет еще дальше, и по

- его мнению, «агрессивная еврейская полемика в Персидской империи требовала энергичной защиты» (*Moore G.F. Christian Writers on Judaism // HThR, XIV (1921), p. 199.*)
120. См.: *Gavin, 1923. P. 130; Obermayer, 1929. P. 176; Widengren, 1963. P. 131–133.*
121. В те дни и резиденция экиларха находилась в Махузе; см. *Бер, 1970. С. 103. Прим. 31.*
122. *Historia naturalis, 6, 122.*
123. ИД 18, 376; литературу о Селевкии см.: *Бер, 1975, с. 126. Прим. 31; Oppenheimer, 1983. С. 207–223.*
124. *Gavin, 1923. P. 30:* «У христиан не было доброжелателя при дворе, такого, как Ипра Хормизд».
125. *Obermayer, 1929. P. 176.* Автор полагает, что прозелиты в Махузе времен Равы «рекрутировались» из христиан или манихеев, так как, по его мнению, персидское религиозное руководство не позволяло иранцам переходить в еврейство; см. также: *Poppers, 1958. P. 165–166; Funk, 1902, II. P. 53.*
126. И история о «персе», который пришел к Раву и Шмуэлю, чтобы его научили Торе, выстроена в соответствии с моделью Страны Израиля («Сказал ему: скажи *алеф...*»; см. «Когелет Рабба» 7, 8).
127. Ср.: Авода Зара 11а – *Гунда дромай, принимающий гюор.*
128. Правда, Леви уже отметил, что известное высказывание рабби Хельбо, хотя он был амораем Страны Израиля, находится только в Вавилонском Талмуде и там встречается четыре раза (Йевамот 47б; там же, 109б; Киддушин 70б; Нида 13б); однако Леви не хотел видеть здесь чисто вавилонскую линию, см.: *Levy I. Le Proselytisme Juif // REJ, LI (1906). P. 1–5; Леви Й.* Как относились Талмуд и Мидраш к прозелитизму // га-Горен, 9 (5683 (1923)). С. 5–7; см. также: *Урбах, 1989, с. 490. Прим. 89.*
129. Мы действительно находим высказывания, которые, хотя и не отвергают прозелитов, однако подчеркивают, что Израиль находится на более высокой ступени, чем «примкнувшие». См., например: Киддушин 70б: «Сказал Рабба бар рав Гуна: “Есть дополнительная ступень между Израилем и прозелитами, потому что, если про Израиль написано... и будут мне народом, а Я буду им Богом (Иезекииль 37, 23), то про прозелитов написано: ...ибо есть ли кто, кто осмелился бы (сам) подойти ко Мне? – сказал Господь. И вы будете мне народом, а Я буду вам Богом (Иеремия 30, 21–22)”».
130. Понятно, что все это усиливалось снижением притягательной силы иудаизма в глазах окружающих народов после разрушения Второго Храма, и в особенности после поражения восстания Бар Кохбы и гонений Адриана.

Глава пятая. «Израиль и народы» в Вавилонии  
времен Талмуда  
(с. 140)

1. См.: *Baron, 1952, II. P. 190–191,* который полагает, что феодализация Персидской империи привела к «взаимному отдалению корпоративных групп и особенно религиозно-этнических общин». Однако он не приводит доказательств наличия крайнего изоляционизма. Другое его замечание важно для нас с методологической точки зрения: по его мнению, в противоположность литературе отцов церкви, религиозная литература персов не касается повседневных контактов с «неверными», поэтому в ней нет реального описания еврейства империи, подобного тому, которое мы находим в христианской литературе Римско-Византийской империи. Однако сохранились полемические упоминания незороастрийских конфессий, в том числе иудаизма и связанных с ним верований; см.: *Darmesteter, 1889. P. 1–15; Gray, 1905.*
2. Об этом обычае см.: *Юдиловиц, 1971. С. 105. Прим. 1.*
3. С этой точки зрения период Талмуда – только один (и не самый древний) из периодов влияний древнеперсидского мира идей на еврейскую общину в Персии и в других странах диаспоры. См. по этому вопросу: *Shaked, 1983. С. 236–250, 315–317; Hultgard A. Das Judentum in der hellenistisch-römischer Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem // ANRW, II.19.1. P. 512–583,* и обширную библиографию там же. С. 583–590.
4. Сангедрин 63б–64а. Однако литературная форма многих из этих преданий («История про одну нееврейку, которая была очень больна», Сангедрин 64а) не свидетельствует об их современности; ср.: *Neusner, 1965, II. P. 75.*
5. См., например, Сангедрин 39а: «Сказал один огнепоклонник Амеймару: от половины тебя и выше – принадлежит Гурмизу [Хормизду], от половины тебя и ниже – Агурмизу [Ахриману]. Сказал ему: если так, то как же позволяет Агурмиз Гурмизу проводить воду в свою страну?»; различные варианты в Дикдукей Софрим. С. 110 и § 7. Здесь речь идет, конечно, о дуалистическом элементе в персидской религии, упоминаются даже имена двух богов, но вряд ли мы можем узнать отсюда что-либо о конкретных спорах, имевших место в действительности.
6. Хлеб неевреев: Авода Зара 38б; вино: там же 57а, Гитин 52б, и еще много; стряпня: Бейца 16а и др.; *шейхар* (сикера): Авода Зара 31б; масло: там же 36а, 38б.
7. Поэтому трудно принять утверждения Ньюзнера в его книге, что эти обсуждения – как в области галахи, так и в области агады в широком смысле – свидетельствуют об активной деятельности вавилонских мудрецов по возведению перегородок между общиной и ее окружением, которая не увенчалась успехом; см.: *Neusner, 1965, II. P. 80; III. P. 36; IV. P. 62–63.* Его

- замечание в томе V. С. 34 («трудно установить, в какой мере теологические взгляды мудрецов на отношения иудаизма с другими конфессиями отражают повседневные отношения между евреями и их соседями-неевреями») безусловно верно, но следует спросить, в какой мере мудрецы намеревались провести «отдаление» в жизнь, учитывая, в том числе, близость самих мудрецов к неевреям, как мы покажем далее (и как отмечает сам *Neusner*, 1965, V. P. 29).
8. См.: *Урбах*, 1984. С. 145–146.
9. Этой теме посвящена обширная литература; см.: *Heinemann I. Antisemitismus.* – PW, Supplementband V, 1931. P. 3–43; *Sevenster J.N. The Roots of Pagan Antisemitism in Ancient World.* Leiden, 1975; *Штерн М. Антисемитизм в Риме // История антисемитизма*, под ред. Ш. Альмога. Иерусалим, 5740 (1950). С. 27–40.
10. См.: *Гер*, 1969. С. 149–159.
11. См.: *Гер М.Д. Антисемитизм греко-римского мира // История антисемитизма* (см. выше, прим. 9). С. 41–53. Как отметил в свое время Хайнеман, речь шла именно о чувствах «бесписьменных масс»; см. его статью: «Иудаизм в глазах Древнего Мира» // *Цийон*, 4, 5699 (1939). С. 269–293.
12. См. особенно статью Гера (см. выше, прим. 11); чтобы осознать различие в антисемитских чувствах, можно сравнить антисемитизм, нарисованный мудрецами Страны Израила в их толкованиях к Книге Эсфири (особенно Эсфирь 3:8: «Есть один народ разбросанный...»), с тем, что отражается в мидрашах вавилонских мудрецов к этой же книге; ВТ Мегила 10б. См. об этом: *Гер*, 1969. С. 151 и далее. И тот антисемитизм, который отразился в Вавилонском Талмуде, – лишь «иерусалимский осадок» (*Гер*, там же. С. 158. Прим. 75). См. также: *Ньюзнер*, II. P. 57–64; III. P. 17–19.
13. См. ранее, гл. 1. Прим. 101; ср. теперь *Brody*, 1990.
14. И события в Селевкии (ИД 18, 372–379) не являлись, как выясняется, выражением антисемитизма, укорененного в народе, а произошли на фоне борьбы за власть между различными этническими элементами в городе. См.: *Goodblatt*, 1987. P. 605 и далее.
15. О Пумбедите (возможно) см.: Бава Меция 24б («А ведь большинство – Израиль»; но это – слова редактора Талмуда о решении Аббайе); может быть, и слова Равы о Пумбедите («большинство воров – евреи они», – Авода Зара 70а) свидетельствуют о преобладании там еврейского населения, поскольку речь идет о практическом законе, вытекающем из такого преобладания (см. также: *Oppenheimer*, 1983. P. 366). Ср. также: Бава Батра 24а – о возможности существования «города, где большинство – евреи». Не исключено даже, что галахическое запрещение Страны Израила проживать «вне страны, и даже в городе, где все – евреи» (Тосефта, Авода Зара 4[5]з и параллельные места) направлено прежде всего против Вавилонии.

16. Речь идет о Мате Мехасье, «полностью населенной евреями»; это сообщение находится в анонимной христианской хронике, относящейся к VII в., см.: *Noeldeke T. Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik.* Wien, 1935. P. 35 (География. С. 289 и прим. 1); ср. также сообщение арабского источника начала X в. о преобладании евреев в Суре; *Обермайер*, там же. С. 271–272; *Oppenheimer*, 1983. С. 421. Прим. 35.
17. Эрувин 63б; в этом случае нееврей отказался отдать свое владение в наем евреям для «объединения владений», – тогда евреи смогли бы переносить в субботу вещи из одного двора в другой; и ср. также: Эрувин 80а. *Юдиловиц*, 1971. С. 106, видит в этих случаях доказательство «плохих взаимоотношений» между общиной и ее окружением, а также того, что «неевреи относились к евреям с презрением и ненавистью». Но из упомянутых источников ничего подобного не следует, и, конечно, тут нет свидетельства того, что персы пытались помешать евреям соблюдать субботу, как хотел доказать Юдиловиц, там же. С. 107.
18. ВТ Шаббат 122б; ИТ Шаббат 16, 15, 4. В ИТ рассказывается, что Шмуэль находился у «одного перса», а ВТ говорит: «когда пришел чужой, зажег свечу». Кажется, ИТ называет всех неевреев в Вавилонии «персами»; см., например, ИТ Йона 3, 40, 4; ИТ Брахот 6, 10, 2; Когелет Рабба 3, 11; ВТ напротив, называет «персами» более узкую группу, см. далее в этой главе.
19. Авода Зара 64б–65а; ср.: там же 65а – подарок Раббы бар Шишаку. Рав Йегуда даже разрешил мудрецам торговать с неевреями в их праздники – Авода Зара 11б.
20. См.: *Бер*, 1975. С. 207–211 – автор приводит дополнительные примеры.
21. Авода Зара 22а; см. там же – о еврее и нееврее, которые вместе взяли поле в аренду.
22. Недарим 62б, там проблема в том, что дрова могут использоваться для языческого культа.
23. Бава Меция 73б; из рассказанного там ясно также, что рав Мари бар Рахель дал деньги взаймы этому нееврею и получил его долг в качестве залога.
24. См.: *Бер*, 1975. С. 210–211.
25. И см.: Тосефта, Сота 14, 10 (*Либерман*. С. 238, по Рукописи Э): «С тех пор, как умножились принимающие милостыню от гоев, начали гои умножаться, а Израиль – сокращаться»; и см. замечание об этом *Урбах*, 1951. С. 23–24; *Либерман*, Тосефта как она есть, Сота. С. 756.
26. См.: Сангедрин 26б: «Сказал рав Нахман: те, кто ест другую вещь (свинину) непригодны свидетельствовать, это правило – [касается тех, кто ест ее] публично, а тайно – нет»; см.: *Урбах*, 1951. С. 24–25 – автор полагает, что основная часть закона была выработана в Стране Израила; возможно, рав Нахман ввел только разграничение между «публичным» и «тайным». Урбах касается также различных реакций Раббы-вавилонянина и

- рабби Ами из Страны Израиля на получение подарков от Ипры Хормизд, см.: Бава Батра 8а. О «тех, кто ест другую вещь», как о людях, принимающих милостыню от неевреев, см.: *Урбах*, Указ. соч.. С. 24. Прим. 174.
27. Йевамот 121б, и там же, в продолжении текста и в комментарии Раши 122а, *дибур гаматхиль* «אכלו מן הלב»: «И так тоже, намеревался этот нееврей лишь припугнуть этого, чтобы он накопил ему травы для его скотины». Слова Юдиловица (1971. С. 107) о том, что «погубить еврейскую душу было обычным делом», кажутся преувеличением.
28. По этому вопросу см.: *Кройс*, 1948. С. 27–33.
29. Псахим 119а: «Пришли персы и забрали его у халдеев, пришли греки и забрали его у персов»; Йома 10а: «попали халдеи в руки персов».
30. См. также: Брахот 59б; Киддушин 72а; Гитин 17а: «Сказать, что римляне лучше персов...»; см. также: Йона 10а: «В будущем Персия попадет в руки Рима».
31. Мегила 11а; Киддушин 72а; Авода Зара 2б; и ср. также: Киддушин 72а – образ «верхового перса» – «бродячий медведь». Ср.: *Кройс*, 1948. С. 30 и прим. 17. Автор искал похожие описания персов в классической литературе. Сравнение с медведем встречается также в некоторых мидрашах к Писаниям; см., например: Мидраш Тегиллим 18. С. 140–141 («Когда убежит человек от льва» – это Вавилон... «и встретит его медведь» – это Мидия и Персия); см.: Берейшит Рабба 99б. С. 1273–1274 и Минхат Йегуда, там же).
32. *Бер*, 1975. С. 52–53; ср. также: Эрувин 29б – «эти персы едят жареного барашка без хлеба» – и комментарии, отмеченные Бером, 1975. С. 306. Прим. 59. См. также: Брахот 26а, о персидских уборных.
33. Шор Й.-Г. Га-Торот. – Гехалуц, 7 5625 (1865). С. 1–89; 8 5629 (1869). С. 1–120; и к нашей теме: *Гехалуц*, 7. С. 51; *Kohut*, 1842. Р. 256–271; *Oppenheim*, 1854. Р. 347–352; *Taqizadeh*, 1940. Р. 637–639. См. также дополнительно литературу, отмеченную Ньюзнером: *Neusner*, 1965, II. Р. 88 – 90. Прим. 1. К этому следует добавить: *Bokser*, 1975. Р. 261–262; *Goodblatt*, 1979а. Р. 275–276 и прим. 111–114.
34. *Neusner*, 1965, II. Р. 88. Он возвращается к этому вопросу также в: *Neusner*, 1976а. Р. 142.
35. Трактат Авода Зара, изд. Ш. Абрамсона. Нью-Йорк, 5717(1957), Введение. С. XIX.
36. См.: *Goldzieher I. Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud. – Jeschurun* (Kobak), VIII (1871). Р. 77 (отмечено *Funk*, 1902, I. Р. 33).
37. Бава Меция 86а.
38. *Goodblatt*, 1979а. Р. 275–276 и прим. 111–114; Гудблат принимает позицию Ньюзнера (*Neusner*, 1965, II. Р. 88), но убедительно подкрепляет ее текстом из трактата Бава Меция 86а. Возможно, действие *хабаррим* (маздаитских

- священников) иногда толкуется мудрецами Талмуда как связанное с персидскими праздниками; об этом подробно писал Розенталь, 1982. С. 39–42 и в примечаниях там же; в конце он говорит: «Это все еще требует изучения».
39. *Либерман*, 1963. С. 5.
40. О восточно-арамейском см. обзор *Кучера*, 1963. С. 275–282 и библиографию там же. С. 283–287. Два других диалекта восточно-арамейского использовались, в основном, христианскими общинами в Ираке: на сирийском арамейском говорили преимущественно жители северной части Ирака, такие, как христиане-несториане или христиане-якобиты в Сирии, а мандейский арамейский был языком христианской «мандейской» секты на юге Ирака. О языках Вавилонского Талмуда вообще см.: *Goodblatt*, 1979. С. 273–281.
41. См.: *Эпштейн*, 1960. С. 14 и далее; *Кучер*, 1963. С. 172.
42. Эпштейн, 1960. С. 17. Респонс рава Гая гаона был опубликован А.А. Гаркави. – Гакедем, 5668 (1898). С. 82, приводится у Эпштейна. С. 16.
43. См.: *Абрамсон Ш.* О еврейском языке в Вавилонском Талмуде // Статьи нового словаря к литературе мудрецов, 2. Под ред. М.Ц. Кадари, Рамат-Ган 5734 (1974). С. 9–15.
44. О вопросе, в какой мере иврит служил разговорным языком, см.: *Й. Кучер.* Языки еврейских и арамейских посланий Бар Косбы и его современников. Лешонену, 26 5722 (1962). С. 22; *Соколов М.* Иврит Берейшит Раббы по ватиканской рукописи 30. Лешонену, 33 5729 (1969). С. 26 и далее.
45. Персидские термины проникли не только в арамейский, но и в иврит – как в область административной лексики (פרתמים – персидские вельможи, משרתים – царские посланники, דת – закон и др.), так и в саму сферу религиозной терминологии (זר – тайна, פרדס – «Пардес» и др.). См.: Шакед, 1983. С. 236, 315. Прим. 1 (и см. также: *Гурвиц А.* Еврейский язык в персидский период // История народа Израиля: Возвращение в Сион, персидское владычество. Под ред. Х. Тадмора. Иерусалим, 1983. С. 218–219); см. также: *Гринфельд*, 1983а. С. 226.
46. Это же относится к галилейскому арамейскому в ВТ в свете данных эпиграфики; см.: *Кучер*, 1962. С. 171–172; ср.: *Нэве Й.* О мозаике и камне. Иерусалим, 5718 (1958). С. 12–16.
47. К этому можно добавить, самое большее, материал из заклятий, опубликованных *Montgomery*, 1913, и др. (см. об этом далее). Ср. примечание *Кучера*, 1962. С. 173. Прим. 51.
48. Известный пример – «тенденция» А. Когута – га-Арух га-Шалем, 1–8, Вена 1878–1892; это сочинение было задумано как научное издание книги Арух; его подверг серьезной и обоснованной критике З. Бахер – за склонность к изысканию персидских этимологий. См.: *Бахер*, 1893. С. 482–514 и особенно с. 500.

49. Это – слабое звено у Ястрова, см.: *Jastrow*, 1903; ср.: *И. Кучер*. Состояние исследования языка мудрецов (в основном, в словарях) и его функции // Статьи нового словаря к литературе мудрецов, I. Рамат-Ган, 5732 (1972). С. 6–8.
50. *Telegdi*, 1935. С. 177–256. См. также предыдущую попытку Йегошуа Гешеля Шора: *Шор*, 1869. С. 98–120; отрицательную оценку его работы, а также работы Когута, см.: *Spicehandler*, 1955. Р. 336–337. Прим. 9–10.
51. Дополнения к га-Арух га-Шалем, под ред. Ш. Кройса (и др.). Вена, 5697 (1937) (о его вкладе см. там же. С. V–VI); примечания Гайгера отмечены буквой Е. Об исследовании иранских языковых и культурных «осадков» в ВТ см. также примечания, в том числе и библиографические, Розенталь, 1982. С. 38 и прим. 1–9; см. также: *Neusner*, 1976a. Р. 139–149. Несмотря на заглавие, Ньюзнер почти не касается познаний мудрецов в иранских языках, он занимается только их общим знакомством с окружающей иранской действительностью. Кроме двух упомянутых сборников иранских слов и понятий в Талмуде, существуют ценные исследования о некоторых технических терминах, которые были известны вавилонским амораим, что видно из их высказываний; в дополнение к исследованию Спайсхендлера, *מלשׁוֹנֵי אֲמֹרָיִם*, см.: *Гринфельд*, 1974. С. 63–69.
52. *Шакед*, 1987. С. 259–261.
53. Более того, они видели различие между языком «רַבִּי» (мудрецов) и «שְׂוֵי מַרְיָתָא» («как люди говорят»); см. поучительный в этом смысле текст из Киддушин 70а и замечания Эпштейна о сравнении арамейского с персидским: *Epstein*, 1922, том LXXIV. Р. 42.
54. Нельзя, разумеется, говорить о едином «персидском» языке – речь идет о семье иранских языков. С древнеперсидским языком, служившим разговорным со времен Ахеменидов до III в. н. э., сосуществовал парфянский язык, дошедший до нас в надписях сасанидского периода (например, в надписи на Каабе Зороастра, которую мы приводим в первой главе) и литературных источниках, в основном, в сочинениях манихеев. В период Талмуда существовал язык, называемый исследователями «среднеперсидским». На нем написаны религиозные зороастрийские сочинения; язык называют также «пехлеви». Пехлеви, ставший разговорным языком при Сасанидах, использовался в таком качестве с III по IX вв. Следует предполагать, что, когда мудрецы говорят о «персидском языке», подразумевается какой-то диалект среднеперсидского. Краткий обзор пехлевийской литературы см.: *Yarshaater E. Zoroastrian Writings // СНІ*, 3 (2). Р. 1166–1169.
55. Рава – так в рукописях: Нью-Йорк, М, в комментарии раббеину Хананеля и др., в печатных вариантах: Рав.
56. См.: *Telegdi*, 1935, № 48; и примечание Гайгера, Дополнения к га-Арух га-Шалем. С. 137.
57. Авода Зара, 24б.

58. *Гайзер*, Указ. соч.. С. 154.
59. В Рукописи М: рав Аси; в трактате Бава Кама 83а в печатном варианте: «сказал рав Йосе», но в большей части рукописей: «рав Йосеф», как отмечает автор «Дикдукей Софрим».
60. Ср., например, 130 статей у *Telegdi*, 1935. С. 224–256 и тысячи слов (более трех тысяч), отмеченных Кройсом во второй части его книги: *Krauss S. Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, I–II*. Berlin, 1898–1899, и – при всех претензиях к его спискам (*Sperber D. Greek and Latin Words in Rabbinic Literature // Сефер Бар-Илан*, 14–15 [5737 (1977)]. Р. 10 и далее (в английской части) – ясно, что такое количество заимствованных слов позволяет рассмотреть области жизни и культуры, в которых особенно заметно проникновение эллинистическо-римской цивилизации в жизнь евреев и их мудрецов (*Sperber*, там же. Р. 23 и прим. 50, вслед за Либерманом).
61. О таком характере пехлеви см.: *Christensen*, 1925. Р. 45.
62. *Cumont*, 1956. Р. 138.
63. См.: *Шакед*, 1983. С. 237; *Cumont*, 1956. Р. 135 и далее.
64. Приписываемые иранцам литературные произведения и воззрения которые распространились в грекоязычном мире, были собраны и проанализированы в основательном труде *Bidez J., Cumont F. Les Mages Hellenises, I–II*. Paris 1938 (том I – введение, том II – тексты). Авторы также приписывают распространение этого материала персидской диаспоре на эллинистическом Востоке; распространение происходило, в том числе, через культы, такие, как культ Митры, в который вошли иранские верования и воззрения. Краткое изложение их и некоторые замечания см.: *Nock A.D. Greeks and Magi // Journal of Roman Studies*, XXX (1940). Р. 191–198 (= *Nock A.D. Essays on Religion and the Ancient World*, II. Oxford, 1972. Р. 516–526); см. также *Nock*, 1929. Р. 111–116. Это критика на книгу: *Reitzenstein R., Schaeder H.H. Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*. Leipzig, 1926.
65. Или духов. Именно изучая использование понятия «дух» и различные его значения, Ш. Шакед нашел соответствия в апокрифической литературе (Завещания колен) и литературе Кумрана (Серех га-Яхад) с иранским употреблением термина *меног*. См.: *Шакед*, 1972. С. 433–446.
66. См. краткое изложение у Шакеда, 1983. С. 246–250.
67. Об иранских влияниях на «внешнюю» литературу и на литературу Кумрана (в менее выраженном виде также на литературу мудрецов) см.: *Winston*, 1966. Р. 183–216. В примечаниях Уинстон приводит основную литературу по этой теме (на время публикации статьи); следует добавить также: *Frye*, 1975. Р. 167–173. О проникновении персидских слов в рукописи секты Иудейской пустыни см.: *Гринфельд, Шакед*, 1972. С. 37–48.
68. Действительно, мы находим параллели воззрениям мудрецов в иранской теологии; существуют соответствия в терминологии и в содержании, в некоторых основополагающих выражениях. Заимствование одной религией

- у другой здесь не менее вероятно, чем параллельное развитие. В области терминологии, например, исследователи отметили одинаковое употребление слова «небеса» для обозначения божества. Геродот сообщает о персах, что они называют весь небесный свод Зевсом (=богом); и действительно, это известное явление в персидской религии. См.: *Урбах*, 1989. С. 56 и прим. 11 – автор отмечает параллельное употребление у мудрецов и предполагает по меньшей мере возможность внешнего влияния, которое нашло свое выражение в еврейской литературе уже в эпоху Второго Храма. Другой пример – см. обсуждение понятия «гнев» в пехлевийской и еврейской литературе: *Pines*, 1982. С. 76–82, и о сходстве с понятием «аспект суда» у еврейских мудрецов (*Урбах*, 1989. С. 406), которое отмечает Пинес, Указ. соч. С. 81. По его мнению (С. 81–82), здесь имела место адаптация понятия, укорененного в зороастрийском дуализме, это понятие было приспособлено к религиозной системе, приписывающей страдания людей воле Всемогущего Бога.
69. Ясно, что не все то, что «похоже», обязательно свидетельствует о заимствовании из иранской культуры. Критерии для различения заимствованного (возможно) и «похожего» предложил Шакед в своей статье: *Шакед*, 1972; к этому кое-что добавил *Frye*, 1975. *Winston*, 1966, даже указал на тенденции, а может быть, и на моду в науке, начиная с XIX в. (см. там же. С. 185–186). В любом случае, обширный материал, собранный Шором (см. выше, прим. 33), 7. С. 1–89; 8. С. 1–120, содержит сомнительные или слишком общие этимологии и параллели. Шор использовал для своего сравнения всю литературу мудрецов, и поэтому не выделял именно вавилонский материал, который мог бы свидетельствовать о контактах и влияниях во время самого талмудического периода. Самую удачную попытку определить иранские влияния в иудаизме предпринял *Scheftelowitz*, 1920. Дополнительную литературу об иранских влияниях в Талмуде см.: *Spicehandler*, 1955. Р. 337. Прим. 10.
70. *Ш.Й. Pannonopt* (Шир), Эрех Милин. Прага, 5612 (1852). С. 227.
71. Введение в Иерусалимский Талмуд. Иерусалим, 5727 (1967), л. 49а. Франкель добавляет там же по вопросу демонологии, что «в Стране Израиля не боялись опасностей от бесов», как в Вавилонии; кажется, здесь его слова более обоснованы; ср. далее. Не будет ошибкой предположить, что такая тенденциозность побудила Й.Г. Шора искать иранские влияния на еврейство Вавилонии; и в другой своей статье, где сравниваются два Талмуда, он подчеркивает, что «дерево это посадил Всевышний не на землях Израиля», – то, что вырастило «суеверия и заблуждения, астрологию, колдовство и бесов». См.: *Шор*, 1869. С. 53, ср. также его слова в статье «Гаторот» (см. выше, прим. 33). С. 17. *Blau L.*, 1898. Р. 23, обобщает: «Значительно больше, чем жители Страны Израиля, заразились вавилоняне верой в колдовство». И ср. его слова там же. Р. 84.
72. *Либерман*, 1963. С. 82.
73. Там же. С. 83.
74. Там же. С. 82–83.
75. *Rist M.* The God of Abraham, Isaak and Jacob: A Liturgical and Magical Formula // *JBL*, LVII (1938). Р. 289–303.
76. Против Клаеса, г, 33; а, 22; д, 45.
77. *Либерман*, 1963. С. 73–74.
78. Так, например, уже Цицерону пришлось отмечать, что название «халдеи» означает не профессию, а имя племени (*De Divinatione I*; 1, 2).
79. См.: *Nock A.D.* Astrology and Cultural History – в сборнике его исследований (см. выше, прим. 64), II. С. 497. О древних исследованиях происхождения «небесных наук» см.: *Гутман Й.* Еврейская эллинистическая литература, II. Иерусалим, 5723 (1963). С. 104. Прим. 14.
80. *Cumont*, 1956. Р. 162–182: «В действительности, почти никто не отличал астрономию от ее незаконнорожденной сестры» (С. 164).
81. См.: *Урбах*, 1989. С. 245. Другой вопрос, в какой мере можно приписывать астрологические знания «человеку с улицы». И см.: *Nock*, Essays... (см. выше, прим. 64), II. Р. 634–635. Прим. 88.
82. 3-я Книга Сивиллы, строки 218–228 (цит. по: *Либерман*, 1963. С. 74); см.: *The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. J. Charlesworth, I. New York, 1983. Р. 367.
83. «Pseudo-Eupolemos», *ibid.*, II. New York, 1985. Р. 880.
84. Шаббат 156а (ср. Недарим 32а). *Урбах* (1989. С. 246. Прим. 61) сравнил это с проповедью рава Эльзара га-Модаи: «И Всевышний благословил Авраама всем – это астрология (ицтагнинус), которой владел наш праотец Авраам»; Тосефта, Киддушин 5, 17 (С. 299); но см.: *Либерман*, Тосефта как она есть, Киддушин. С. 985–986 – автор полагает, что речь идет здесь о «драгоценном камне», которым владел Авраам. См. также: Берейшит Рабба 44, 12. С. 433: «Мудрецы говорят, пророк ты, а не астролог ты».
85. Брахот 64а; в параллельном месте (Горайот 14а) халдеи не упоминаются; не упоминаются они и в некоторых рукописях трактата Брахот; см.: Дикдукей Софрим, там же, знак 10; Послание рава Шриры Гаона. С. 85–86: «Сказали халдеи матери его»; ср.: Шаббат 156б.
86. Моэд Катан 28а.
87. Ср. также: Бава Батра 12а; Шаббат 156а; Мегила 3а = Сангедрин 94а.
88. Таанит 29б. Свойства человека устанавливаются в зависимости от того дня недели, в который он родился, или от созвездия определенной планеты (Шаббат 156а).
89. *Neusner*, 1965, IV. С. 330, отмечает, что некоторые мудрецы, большей частью связанные со Страной Израиля – по происхождению или воспитанию, сомневались в том, что Израиль подвержен влиянию звезд. Однако, кроме высказывания р. Йоханана: «Нет созвездия у Израиля», Шаббат 156а

- (высказывание приводится также от имени Рава), здесь трудно найти подобные сомнения или, тем более, общую тенденцию.
90. *Либерман*, 1963. С. 74.
91. Дварим 32, 15-18; Тегиллим 106, 37-38. Слово «бесы» переведено в Септуагинте δαιμονες; см. также «Бесы и духи» // Энциклопедия иврит, 31. Иерусалим – Тель-Авив, 5729 (1969). С. 463; *Левенитам Ш.* «Бесы» // Энциклопедия Микраит. Иерусалим, 5737 (1976), 7, стб. 524–525.
92. ИД 8, 45; и ср.: Хохмат Шломо 7, 20; а также слова мудрецов о Шломо в комментариях к Экклезиасту 2:8; и см.: *Ginzberg*, 1909, 6. P. 291. Прим. 488–489.
93. Мф. 8:28–34; 12:43–45; Марк 1:23; 5, 1–20; Лука 8:26–38.
94. *Шакед*, 1972. С. 434–437.
95. См.: *Маргалиот М.* Сефер га-Разим // Иерусалим, 5727 (1967). С. 81, 103. О времени написания этого сочинения см. там же. С. 95.
96. Тосефта, Шаббат 7, 23 (с. 29); ВТ Сангедрин 101а; и см.: Тосефта в ее прямом значении, Шаббат. С. 104 – о смысле запрета рабби Йосе заклинять в будний день – из-за опасности (бесовского вмешательства) или из-за того, что это «эморейские обычаи».
97. Брахот 5, 9, 1: «Учил рав Шимон бен Йохай: “и увидели все народы земли, что имя Всевышнего на тебе – все – даже духи, даже бесы”».
98. См.: *Урбах*, 1989. С. 143 и прим. 11.
99. Вайкра Рабба 5, 1. С. 101: «бес Шмадон глава духов»; также см. прим. Маргалиота, Указ. соч.; ср. также: Берейшит Рабба 63, 8. С. 689–690.
100. О бесах в иранской религии и в иудаизме см.: *Scheftelowitz*, 1920. P. 25–61.
101. Об иранской демонологии см.: *Christensen*, 1941; *Boyce*, 1975, I. P. 85–108; и более коротко: *Yarshated E.* Iranian Common Beliefs and World View // *CNI*, I, p. 347–349. См. также: *Шакед*, 1983. С. 239–240.
102. Даже когда приводятся высказывания мудрецов Страны Израиля о бесах, то это чаще случается в ВТ или в поздних мидрашах, в которых сказывается вавилонское влияние (см. примеры, которые отметил Урбах, 1989. С. 143–144), – а не в ИТ или классических мидрашах Страны Израиля.
103. В Рукописи М: рав Йосеф и Аббайе (а вместо рабби Гуны – рав Хинена), а затем: Биби бар Аббайе, который хотел «узнать» их (т. е. увидеть их); см.: *Урбах*, 1989. С. 143. Прим. 11. Это различие приобретает еще большее значение в свете того факта, что именно «в Негардее строго соблюдали нечетности» (см. далее, прим. 108). Как отметил мой ученик, г-н Э. Фукс, в работе «Колдовство в Вавилонии талмудического периода», в обоих основных фрагментах, обсуждающих вопросы магии, Псахим 109б–112б и Шаббат 66б–67б (лечебные средства и заговоры), число мудрецов из Негардеи-Пумбедиты значительно превышает число мудрецов из Суры. Это кажется еще более интересным в связи с тем, что в период гаонов именно на гаонов сурской иешивы указывали как на увлекающихся мистикой; в словах рава Гая из Пумбедиты даже слышится насмешливая нота: «в иешиве Суры были эти дела большей частью, потому что они близки к государствам Вавилон и дому Невухаднецара (Навуходоносора), а мы, в Пумбедите, далеки оттуда... И правило здесь такое – глупый поверит чему угодно» (*Асаф*, 1955. С. 302; см. также его рассуждение там же. С. 30–304, с дополнительными примерами склонности Суры к вере в бесов).
104. См.: *Boyce*, 1975, I. С. 85: «Иранские язычники... ощущали, что их мир населен массами мелких духов, некоторые из них делают добро, но очень многие вредят. Часть этих сил зла стремилась проникнуть в тело человека и повредить ему напрямую. Другие витали вокруг его земельного владения и полей, готовые сделать так, чтобы (человек) споткнулся или упал, или повредить его стаду и нанести урон урожаю; и более того – дикий лес и равнина были полны опасностей. Зло угрожало человеку в любом месте...».
105. *Boyce*, 1975. С. 90–98.
106. Псахим 109б–112б, вслед за толкованием рава Нахмана: «ночь бдения (שימורים) – ночь, охраняемая (משומר) от вредящих».
107. Псахим 110а. Мы уже отметили в гл. 2, прим. 14, что именно вавилонские мудрецы (Гитин 68а) знали о связи Асмодея с рассказом о Шломо и Храме, а в ИТ упоминается только: «спустился ангел и принял образ Шломо». Возможно также, что продолжение рассказа об Асмодее и Шамире в Гитин (там же) содержит элементы иранской мифологии. Передача Шамира «Дикому Петуху» (תרנגול בר) и рассказ о разбрасывании семян (там же) сильно напоминают предание о мифических птицах, разбрасывающих семена в персидском народном эпосе; см.: *Dina-i Mainog-i Khirad*, translated by E.W. West // *Sacred Books of the East-Pahlavi Text*, XXIV, 3, Delhi 1970 (3). P. 112; *Boyce*, 1975. P. 88–89.
108. И в печатных вариантах: «На Западе не соблюдали нечетности... Рав Дими соблюдал... и даже [когда речь шла] о значках на бочке» (нечто вроде печатей); однако в Рукописи М порядок обратный, сначала слова о раве Дими, а затем: «На Западе не соблюдали нечетности, в Негардее соблюдали нечетность», – и так в нескольких рукописях, которые отметил автор Дикдукей Софрим, знак 70; и также – в Колумбийской рукописи: «На Западе не соблюдали нечетности, в Негардее соблюдали нечетность».
109. См.: *Scheftelowitz*, 1920. P. 88–91.
110. Раши: «*Шуда*, повозка, на которой ездят женщины и вельможи»; Гитин 68 а.
111. См.: *Winston*, 1966. P. 211, вслед за *Scheftelowitz*, 1920. С. 65, и см. также: *Boyce*, 1975. P. 90. В соответствии с Вендидад, XVII 22–28, ногти превращаются



- в оружие, наподобие мечей, копий и стрел, в войне против демонов. Ногти посвящаются одной из мифических птиц, преследующей демонов; в противном случае бесы превращают ногти в свое оружие (ортодоксальные зороастрийцы и сегодня посвящают ногти некоему филину, охраняющему людей от бесов в ночные часы, произнося отрывки из Вендидад; *Boyse*, 1975, там же. Р. 90).
112. Псахим 112а; Авода Зара 12б; и действительно, другая *барайта* (Псахим, там же), запрещающая питье воды ночью четвертого дня недели и субботы, также истолковывается как основанная на опасности, исходящей от «злого духа». О магическом воззрении, лежащем в основе заговора, см.: *Trachtenberg*, 1939. Р. 116–117.
113. См.: *Boyse*, 1975. Р. 86, 90, 124–125, 259. О сходстве зороастрийской литературы, которую мы укажем далее, с источниками еврейских мудрецов см.: *Schefelowitz*, 1920. Р. 27.
114. См. об этом во введении у Веста (см. выше, прим. 107). С. XXXVI и далее; цитируемый текст находится там же. С. 292; см. также: *Cambridge History of Iran*, III (2). Р. 1186–1187.
115. *Balkan-Yast Nast*. Translated by E.W. West // *Sacred Books of the East-Pahlavi Text*, XXXVII, 4, Delhi 1969 (3). Р. 471.
116. *Shayast ne-Shayast IX, 8* // *The Sacred Books of the East*, ed. F. Müller, V, 1. Oxford, 1901. Р. 310; ср.: *Cambridge History of Iran*, III (2). Р. 1177–1178.
117. См. фрагменты, которые приводит Шакед, 1972. С. 437 и далее.
118. Рош га-Шана 28а; Недарим 20б; см также: *Boyse*, 1975. С. 88.
119. Мудрецы различали: «писаную камею», «камею корней» (שׁל קרני) (Тосефта Шаббат 4 (5), 9. С. 18), т. е. «трав» (ИТ, там же, 6, 8, 2); «опытную камею» (קמיה נסיונית), т. е. камею, которая доказала свою эффективность «и вылечила, и в другой раз, и в третий» и «неопытную камею» (Мишна Шаббат 6, 2 и в Тосефте, там же). Общий обзор различных видов камней см.: *Trachtenberg*, 1939. Р. 132 и далее.
120. Знание имени было очень важным для этого магического верования; ср.: *Урбах*, 1989. С. 103 и далее; о силе имени см. также: *Trachtenberg*, 1939. Р. 78 и далее. Имя «бесовки», которую пытаются изгнать, упоминается в заклинании, призванном удалить ее – независимо от того, «знаю я ее имя или же я его не знаю»; далее Йегошуа бен Перахья посылает «отлучение» Лилит: «И не жаловалась, что он не знал ее имени» (Шакед, 1985. С. 158–160).
121. См.: *Урбах*, 1989. С. 110.
122. На территории Вавилонии были найдены, в основном, глиняные блюда, на которых по кругу, чернилами были написаны заклинания. Важная коллекция таких блюд была обнаружена в 1888–1889 гг. при раскопках в Ниппуре, сорок надписей было опубликовано в 1913 г. См.: *Montgomery*, 1913. Прочтение и толкование Монтгомери всегда следует проверять, опираясь на серьезную критическую статью *Epstein*, 1922. Р. 40–72. Из сорока надписей, опубликованных Монтгомери, тридцать были на еврейском арамейском, т. е. на диалекте, очень близком к арамейскому языку ВТ, семь – на сирийском и три – на мандейском. С тех пор были опубликованы дополнительные заклятия – с тринадцати блюд. Краткое изложение см.: *Шакед*, 1985. С. 19–21, 124–214. В Стране Израиля, напротив, найдены и опубликованы на сегодняшний день, в основном, камни, вырезанные на медных подносах. Их число (камни написаны на иврите и арамейском) значительно меньше, чем число блюд из Вавилонии (см. краткое изложение в: *Шакед*, 1985. С. 21–23). Недавно Наве и Шакед опубликовали еще пятнадцать надписей с новых камней. Краткое изложение на иврите см.: *Шакед*, 1983а. С. 15–16.
123. *Шакед*, 1985. С. 34.
124. Там же. С. 21.
125. О еврействе тех, кто писал некоторые из заклятий, см.: *Epstein*, 1922. Р. 41 и далее; *Шакед*, 1985. С. 17–18. *Montgomery*, 1913. Р. 112–113 – автор сомневается в еврейском происхождении заклятий. По его мнению, как имя «Моше» употребляется в текстах (не папирусах), авторы которых принадлежали к различным народам, так, возможно, и «Йегошуа бен Перахья», часто появляющийся в заклятых, «стал общеизвестной фигурой» (Р. 113). Поэтому Монтгомери говорит об эклектической магии, содержащей и еврейские элементы. Но, похоже, что прав все-таки Шакед, который отмечает специфически еврейские характеристики текстов. Среди прочего следует обратить внимание на вкрапление стихов Писания на иврите (см. ключ у Шакеда, 1985. С. 289–290), а также на использование специфических понятий из еврейской жизни эпохи, следовавшей за эпохой Писания, например, отправка разводного письма от Йегошуа бен Перахья к Лилит за море (*Шакед*, 1985. С. 158–160). См.: *Монтгомери*, № 8 (Р. 154), № 11 (Р. 169), и см. наши замечания выше, в конце второй главы (прим. 163–168) к выражению «גט פטורי»». Дополнительные примеры из надписей на блюдах, доказывающие наличие «еврейских влияний» отметил *Гриффельд*, 1973. С. 149–156.
126. Об этих именах см.: *Шакед*, 1985. С. 146–150.
127. Там же. С. 180–182.
128. Так полагает *Montgomery*, 1913. Р. 50.
129. *Шакед*, 1983а. С. 16–17.

Глава шестая. Вавилонские иешивы:  
развитие, структура и общественные функции  
(с. 162)

1. См.: *Гафни*, 1980.
2. Как вытекает из стихов, которые приводятся в подтверждение его слов («Собери Мне семьдесят мужей из старейшин Израиля», Числа 11:16), и далее, разд. 3.
3. Это относится как к авторам, которые подобно Пиркою бен Бавою, начиная с периода гаонов, стремились связать превосходство Вавилонии с существованием там иешив с древнейших времен, так и к ученым Нового времени, которые, пытаясь принизить значение древней Вавилонии, подчеркивали, что «в Вавилонии не было никаких иешив со времен мужей Великого собрания до Рава»; *Pannopom Шай*. Эрех Милин, б. Варшава 5674 (1914), статья «Эрец-Израэль», § 14. С. 64.
4. Сведения о *метиве* (т. е. об определенной и неизменной литературной единице в Талмуде, отмеренной мудрецами иешивы) см., например: Розенталь, 1982. С. 196 (и второй пример: *Гафни*, 1978. С. 28. Прим. 76). В нескольких местах Розенталь упоминает о зависимости этой литературной единицы и реального положения в иешивах: см., например, его короткий вопрос, там же, прим. 14.
5. См., например, замечания *Зусмана*, 1969. С. 286–287, о том, что *сдарим* (сборники трактатов Мишны), которые не изучались и не обсуждались в иешиве, отсутствуют в Талмуде (т. е. нет комментариев – талмудических трактатов на те сборники Мишны, которые не изучались в иешивах); ср. его слова, там же. С. 49–51, 61–62.
6. *Эпштейн*, 1963. С. 12.
7. См.: *Гер*, 1977. С. 129–142; *Урбах*, 1976. С. 112–128.
8. *Зусман*, 1969. С. 49–50, и см. прим. 19; ср. также: *Neusner*, 1968. Р. 175.
9. См.: *Абрамсон*, 1965. С. 45.
10. А рассказ рава Натана действительно предназначался для тех, кто никогда не видел иешиву: *Baron*, 1952, б. Р. 213–214. Литературу о раве Натане см.: там же. Р. 430. Прим. 76. Барон, по-видимому, принимает отождествление рава Натана Вавилонского с рабби Натаном из Африки (вслед за *Ginzberg*, 1968, I. Р. 33), – это тождество трудно доказать. О последнем рабби Натане и упомянутом отождествлении см.: *Абрамсон*, 1974. С. 236. Прим. 2. Следует, однако, обратить внимание на тот факт, что рав Натан писал на еврейском арабском языке, а не на языке мудрецов; таким образом он сделал свое сочинение доступным более широкому кругу читателей; см. последний материал об этом и о строении всей книги: *Бен Сассон*, 1989. С. 137 и далее, и в прим. 1, там же – список последней литературы о его сочинении.
11. Известный пример – респонс рава Амрама бар Шешны, гаона Суры: Респонсы гаонов, 5624 (1864). С. 21, § 56. Другой пример списка занимавших должности [в иешиве] – респонс рабби Шмуэля бен Хофни, который несколько раз публиковался; см.: Послание рава Шриры Гаона, Ликутим. С. XXX.
12. Что касается талмудических выражений, описывающих, по-видимому, современную авторам действительность, то мы не можем знать, в какой мере они точно и полно отражают реалии того времени; возможно, перед нами специальная литературная терминология, представляющая только основные предметы, которые необходимо знать для понимания текста. В качестве примера может служить сочетание: «Сидел рабби такой-то перед рабби таким-то» (во всех его версиях). Здесь не сообщаются ни имена присутствовавших на обсуждении, ни порядок их размещения («сидения»), – только имена тех участников обсуждения, чьи высказывания повлияли на ход обсуждения. Как заметил Рашба: «Талмуд говорит, сидел рабби такой-то перед ним, только если тот, кто был там, сделал или сказал что-нибудь, но просто так – нет». (*Хидушей Раиба*. Нида, 20б, дибур гаматхиль «מִי שֶׁיָּשָׁב לְפָנָיו מִלְּפָנָיו»); и см. мое замечание в: «Замечания к статье Д. Гудבלата» // *Цийон*, 46 (1981). С. 53–54 и прим. 5).
13. *Галеви*, 1923, II. С.404; ср. его слова: там же, III. С. 224. Подобные же вещи писал *Shwarz A.* Die Hochschulen in Palästina und Babylon // *JJGL*, II (1899), р. 104.
14. Асаф, 1955. С. 44.
15. Это должно «уравновесить» принципиальный подход Гудבלата, 1980, отрицающего возможность практически любого использования литературы гаонов, когда речь идет об исследовании иешив талмудического периода, – из-за склонности к анахронизму (и отсутствия достоверной традиции). См. его слова: там же. С. 35–43, а также в его статье: *לְיָמֵינוּ*. С. 15. Требование Гудבלата – проверка талмудического материала иными свидетельствами помимо литературы гаонов, по меньшей мере, в качестве этапа анализа источников – само по себе справедливо, но утверждение, что гаоны вообще склонны к анахронизму, неверно или недостаточно обоснованно. В другом месте я попытался показать, что попытки поставить под сомнение достоверность источников, находившихся в распоряжении рава Шриры Гона, хотя бы в том, что касается талмудической хронологии, не выдерживают критики. См.: *Гафни*, 1987. С. 1–24; ниже, Приложение I.
16. Ученик рабби Аббы, который, в свою очередь, был одним из учеников рава Йегудая Гаона. Обо всем этом см.: *Штигель*, 1965. С. 243–274.
17. См. *Левин*, 1931. С. 395, 402.
18. *Эпштейн А.* Эльдад из колена Дан. Пресбург 5651 (1891). С. 8; Сочинения Авраама Эпштейна, I, Иерусалим 5710 (1950). С. 4 и прим. 22. С. 49. О подобных,

- источниках см.: *Aptowitz*, 1931. P. 416. Прим. 123. И ср. также с фрагментом из Генизы, опубликованным Й. Манном: *Mann J. Gaonic Studies // Hebrew Union College Jubilee Volum. Cincinnati, 1925. P. 253*; автор пишет: «Пророки, которые были в изгнании Йеханьи, царя Иудейского... и прочие пророки» постановили, чтобы народ Израиля давал пожертвования и милостыню «главам изгнания и руководству (תורת), следует читать “главам” – וּמַטְרַמְטוּ וְיִשְׁרֵי טוֹרָה וְיִשְׁרֵי טוֹרָה) иешивот» – вместо жертвоприношений. Ср. слова Манна там же. С. 256–257.
19. *Neubauer*, 1895, p. 73–75 (и см. наши слова выше, гл. 3, разд. 2).
  20. Послание рава Шриры Гаона. С. 73–74 (французский вариант).
  21. Послание. С. 81.
  22. См.: *Ginzberg*, 1968, I. С. 36 – автор пытается установить этапы создания произведения, находящегося в нашем распоряжении (о структуре произведения см.: *Ben-Casson*, 1989. С. 139 и далее).
  23. *Neubauer*, 1895, p. 77.
  24. Кагана, 1935. С. 4.
  25. Обзор исследований вавилонских иешив см.: *Гудблат*, 1980. С. 44–59; *Гафни*, 1979. С. 12–28.
  26. Галеви отвергает «упоздняющий» подход, принятый во введении к рассказу рава Натана Вавилонского, как «слова человека, не разбирающегося в речах Гемары и гаонов и ошибающегося на каждом шагу»; Первые комментаторы, II. С. 404. В противоположность этому см.: *Альбек*, 1969. С. 10. прим. 5.
  27. *Галеви*, 1923, II. С. 224, 404. По его мнению, титул «глава иешивы» (ראש ישיבה) тождествен титулу ריש סדרא, как называют Рава в ВТ Хулин 137б. Сомнительно, однако, что выражение ריש סדרא использовалось как древний вавилонский титул. См.: *Абрамсон*, 1965. С. 107; *Гудблат*, 1980. С. 51–54. *Альбек*, 1969. С. 8–10, также пытается найти компромисс между принципиальным утверждением, что «Вавилон с незапамятных времен был местом Торы», и словами рава Шриры Гаона и автора Введения к рассказу рава Натана Вавилонского. Он видит в словах последних комментаторов лишь констатацию языковых изменений. Однако и Альбек признает: «Со времен Рава и Шмуэля увеличилось число учеников в Вавилонии».
  28. Точно так же неясно, в чем разница между просто иешивами и «общей метивтой», которая, по его словам, существовала в качестве центрального института в Вавилонии после смерти Рава, в то время как прочие центры были лишь «домами рава» («כי רב» – школами), а их главы – например, рав Нахман – никогда не были «главами метивты». См.: *Галеви*, 1923, II. С. 411 и далее.
  29. *Грец – Рабинович*, 1893, II. С. 384; и ср. *Вайс*, 1904. С. 161.
  30. См., например: *Цури*, 1939. С. 35. По его словам, пока Рав не пришел в Вавилонию, «массовая учеба продолжалась не весь год, а только два раза в год, в месяцы калы, – ученики собирались вместе и это было прославлением

- Торы, но после этого все расходилось по домам». Как мы увидим, калу не только невозможно отнести к периоду танаев, – неизвестно даже, существовала ли она ранее середины или до конца периода амораев в той форме, которая известна нам из времен гаонов.
31. *Lauterbach*, 1925. P. 214.
  32. Его слова о иешивах повторяются в нескольких статьях; см. *Мирски*, 1937. С. 109–124; *Мирски*, 1939. С. 133–142; *Mirsky*, 1958. С. 375–492; он же, Книга шейльтот, I, Иерусалим, Введение. С. 1 и далее.
  33. *Бер*, 1967. С. 99–101.
  34. Таков же подход *Funk*, 1902. P. 95 и прим. 1. Но Функ не обосновал свои утверждения удовлетворительными аргументами.
  35. *Гудблат*, 1980. С. 3, 42–43.
  36. Там же. С. 63–92; *Гафни*, 1978. С. 12–37.
  37. *Бен-Сура* 51, 29, изд. Сменда, Берлин, 1906. С. 62; изд. Сегалья, Иерусалим 5719 (1959), С. 355; изд. Академии языка иврит, Иерусалим 5733 (1973). С. 67.
  38. См.: *Гафни*, 1978. С. 15–16.
  39. См.: Издание Шехтера и Тейлора, Кембридж, 1899. С. 18. Такое прочтение подходит по смыслу к предыдущим стихам (27–28):  
 «ראו בעיניכם כי קטן הייתי... רבים שמעו לימודי בערות».  
 Из этого последнего стиха, говорящего об учении, Кляйн хотел сделать вывод в пользу еврейского варианта: «בישיבת» («при сидении моем»). См.: *Klein S. Akademien // Encyclopaedia Judaica*, I, Berlin, 1928. P. 1171.
  40. Йадаим 3, 5; Звахим 1, 3 = Йадаим 4, 2.
  41. Похожее употребление мы находим в двух местах ВТ – Таанит 8а и Нида 70б; в обоих выражение «רבנה בישיבה» («умножит иешиву», букв. «сидение») выглядит скорее обозначением действия, рекомендуемого для тех, кто стремится к мудрости.
  42. См.: *Гафни*, 1978. С. 17.
  43. Об этом представляющем сложность выражении см.: там же. С. 20. Прим. 39.
  44. ИТ Сангедрин 1, 19, 1.
  45. ИТ Бикурим 3, 65, 4; ср.: ИТ Горайот 3, 48, 3: «Хотели назначить старейшин, из кого они назначают... Но для назначений – те, кто видят лицо царя, сидящие впереди при царстве». И ср. также: Берейшит Рабба 50, 3. С. 519; Сифрей, Пинхас, разд. 140. С. 186; Берейшит Рабба 58, 7. С. 625; Мидраш Шмуэль, конец первой главы.
  46. См.: *Гафни*, 1978. С. 22. Прим. 44. В противоположность этому, похоже, что дополнительное значение слова иешива – «место учебы» – проникло и в ИТ: «что такое: „וְיִשְׁבֵּי“ (букв.: „и будет он сидеть (жить) с ними“ (Иисус Навин 20, 4)? Мудрецы наши из Кесарии от имени рабби Шелы [передают]: что, если был мудрецом, делают ему תּוֹב לְבַיִת („дом собрания“)) (ИТ Макот 2, 31, конец столбца 4).

47. Эйха Рабба, Птихта 25. С. 29. Исследователи указывают на подобное строение в раскопках Бейт Шеарим; см. *Авигод Н.* Бейт Шеарим, 3. Иерусалим, 5732 (1972). С. 45. Об обычае учения на могилах см.: Оцар гагаоним, Йевамот 122 а. С. 241 и Моэд Катан (Машкин). С. 79. Прим. 1. «תל בית» («дом собрания») в Стране Израиля – *бейт-лидраш* («дом учения») в Вавилонском Талмуде; см. *Эшштейн*, 1964. С. 489; см. также: *Алон*, 1957, II. С. 299–300.
48. Бава Меция 86а.
49. Сота 76; Бава Кама 92а; Макот 116. И далее: «решать сложные вопросы» и «спорить» («לפרוק קושיית ולחלוק»).
50. *Гафни*, 1978. С. 29–31; идею о том, что «как спрашивающий спрашивает внизу, так [и] вверху...» (как обсуждают галаху внизу, так и вверху) (Танхума Исход 18) уже приписывали рабби Акиве; см.: *Урбах*, 1989. С. 273.
51. *Гудблат*, 1980. С. 71–72, 263, а также еще в нескольких местах его книги.
52. Брахот 57а.
53. *Гафни*, 1978. С. 27. Прим. 71.
54. Брахот 27б; там же 56а; Шаббат 114а; Бава Батра 126; Нида 146.
55. Бава Батра 126 «למלוך» («посадить») – так в Рукописи Г; ср. также: Брахот 27б – предложение мудрецов Явне рабби Эльзару бен Азарья: «подобаает господину быть главой иешивы», а в Рукописи М: «да встанет господин и да воцарится». Это соответствие («царь» – «глава иешивы») – не единичное в рукописях Талмуда. В печатных вариантах мы находим, что Аббайе сказали: «Царем стал – поставь себе аморая», а в некоторых рукописях (см. Дикдукей Софрим) находим: «Когда стал главой иешивы, – поставь себе аморая» (Брахот 56а). И во фрагменте из Генизы, Ленинград – Антонин 332 (см. *Кац А.Й.* Гинзей Талмуд. Иерусалим 5736 (1976). С. 18): «אבבאי... מלך» – «Аббайе... иешивы и поставь себе аморая», а в другом фрагменте из Генизы, TS F1(1) 41 находим: «Аббайе... воцарился – и поставь себе аморая», и так же в Рукописи Ф: «царем стал».
56. Шаббат 114а; и не «весь Талмуд» («כולי תנא»), а «весь учебный материал, принятый в иешиве, Талмуд (Мишна с толкованием)», как отметил Зусман, 1969. С. 61. Прим. 75. В рукописях стоит «כולי לתנא», см. Дикдукей Софрим, знак 60, а также: *Гафни*, 1978. С. 32. Прим. 100.
57. Бава Батра 12а; в Рукописи Г: «Когда собрались десятеро, воцарился, начал и сказал».
58. *Гафни*, 1978. С. 31–34.
59. Послание рава Шриры Гаона. С. 83. Термин «царь» появляется в Послании уже в вопросе, обращенном к гаону: «и мудрецы *савораи* в каком порядке шли после Равины, и кто царствовал после них из глав иешив» (с. 6. Французский вариант). Об употреблении слова «царь» во всем Послании см.: *Гафни*, 1978. С. 33–34. Прим. 109.

60. *Галеви*, 1923, III. С. 225; и подобно этому: там же, II. С. 404, 408. Обзор мнений других исследователей см.: *Гудблат*, 1980. С. 48–49.
61. *Neubauer*, 1895. Р. 87. Обсуждение этого фрагмента см. в дополнение к отмеченному выше, прим. 10: *Позиански Ш.А.* Различные вопросы, касающиеся периода гаонов // Гакедем, 2 (1908). С. 91 и далее; *Кройс*, 1929. С. 256 и далее.
62. В любом случае иешива пришла «на место Сангедрина», как говорится в начале упомянутого респонса рава Амрама бар Шешны (см. выше, прим. 11). См. попытки Кройса, 1929. С. 258, сделать некоторые выводы из анализа этого выражения.
63. Сангедрин 4, 3–4. Из Мишны следует, что расположение рядов отражало определенную иерархию; ср.: Тосефта, Сангедрин 8, 2: «Три ряда мудрецов сидят перед ними, большой [ряд] – на первом, и вторые – на втором, и третьи – на третьем. Отсюда и далее не было там церемонии (т. е. «порядка», см. *Либерман Ш.* Тосефет ришоним, II. Иерусалим, 5698 (1938). С. 159), а каждый, кто обгонит своего товарища в четырех *амот* (мера длины) – выигрывает». Как отмечал автор «Хасдей Давид», кое-где в Вавилонском Талмуде упоминается больше трех рядов в иешивах Страны Израиля, а также сообщается, что там рассаживались в соответствии с определенным порядком; автор «Хасдей Давид» стремился примирить эти противоречия в соответствии со своим подходом.
64. В Рукописи О 147: «רמנוש».
65. См. также: Берейшит Рабба 98, 12. С. 1262; Шир га-Ширим Рабба 4, 4.
66. Так же у Рамбама в комментарии к Мишне, так же – у первых комментаторов.
67. См. также в комментарии «Минхат Йегуда» к Берейшит Рабба 70, 5. С. 807.
68. *Epstein*, 1921. Р. 371.
69. Так в Рукописи Э; в печатном варианте и в Венской Рукописи: «достаточно [жителей] для трех рядов по двадцать двадцать три».
70. *Гинзбург*, 1941, III. С. 188–189; на с. 197 автор замечает, говоря о Шир га-Ширим Рабба 8, 11: «Разве в винограднике были? А это Синедрион, который состоит из многих рядов».
71. *Epstein*, 1921. Р. 372. Прим. 73. Но и он почувствовал, что три ряда в Мишне – не сам Синедрион, и заметил в скобках: «Сначала три ряда действительно не входили в число семидесяти».
72. Надо заметить, что какие-то «три ряда» известны в иешивах гаонов. В письме рава Шриры Гаона (которое было опубликовано несколько раз, см. Абрамсон, 1965. С. 44), где речь идет о рабби Шмарье, сыне рабби Эльханана, гаон говорит: «И если бы не так, его не поставили бы нам заместителем и не утвердили бы главой в большом ряду из трех рядов иешивы». Мы не можем знать, что это были за «три ряда». Манн (*Mann J. Texts and Studies, I. Cincinnati*, 1931. Р. 103–104) в своем предисловии к этому фрагменту пишет: «благодаря

- своим заслугам сделался он главой первого ряда из трех старших рядов в иешиве». Можно понять, что, по его мнению, имеются и другие ряды, кроме упомянутых трех; в противоположность этому Эпштейн предположил (*Epstein*, 1921. Р. 372. Прим. 73), что описание рава Натана отражает только порядки иешивы Суры, а иешива Пумбедиты, следуя порядкам иешив Страны Израиля, ввела три ряда по двадцать три человека. А. Шохат уже пытался найти доказательство этому предположению Эпштейна; см. «*Сугии в период гаонов*» // Исследования по истории народа Израиля и Страны Израиля, II (Хайфа, 5732 (1972)). С. 78–81.
73. Бава Кама 117 а-б. Конец предания, где рабби Йоханан появляется как дряхлый старец, конечно, не зависит от ее начала. Рабби Йоханан умер, по сообщению в Послании рава Шриры Гаона (С. 84), в 279 г. н. э. (об этой дате см.: *Гафни*, 1987. С. 17–18), а в начале рассказа Рав еще жив; т. е. дело происходит до 254 г. (и Рав говорит там: «Сейчас – царство персов» – это намек на смену власти в Вавилонии и приход к власти Сасанидов, так что можно отнести рассказ к еще более раннему периоду).
74. Галахот псукот, изд. Сасона, Иерусалим 5711 (1951). С. 85; Гильхот Рзу, изд. Гальберштама, Париж 1886. С. 65; Галахот Гдолот, Венеция, л. 89б; Берлин 5648–5652 (1888–1892). С. 356. Первое предложение, до слов «הַיְהוּדִים לְקוּמֵיהֶם», находится также в йеменском Мидраше Хемдат Йамим, Иерусалим 5645 (1885), разд. Эмор, л. 45а; см. об этом *Либман Ш.* Йеменский Мидраш // Иерусалим 5704 (1944). С. 32 и далее. Продолжение рассказа в версии, полностью отличной от версии Талмуда, находится в «Хемдат Йамим», разд. Вайехи, л. 93а; см. выше, примеч. 84. Весь рассказ ВТ отсутствует в ИТ Брахот 2, 5, 3; это отмечает Раши, Бава Кама, 117б, *дибур гаматхиль* «לְקוּמֵיהֶם לְמַעַן יִשְׁמְרוּ»; и см.: *Гинзбург*, 1941, I. С. 393 – автор отмечает, что «вавилонская агада ставит рава Кагану значительно выше раббы Йоханана – в противоположность рассказанному в ИТ». Это замечание весьма важно для продолжения нашего обсуждения.
75. Я подробно останавливаюсь на этой тексте: *Гафни*, 1980. С. 292–301 и там же. С. 293–294, приведены основные варианты текста в различных рукописях Талмуда; здесь цитируется по печатным вариантам.
76. Бава Кама 117а.
77. *Гафни*, 1980. С. 294–297.
78. По: *Розенталь*, 1982. С. 196; см.: *Гафни*. С. 295 и прим. 18.
79. См.: *Гафни*, там же. С. 294 и прим. 17. О *рабанан десийома* (רַבָּן דְּסִיּוּמָא – мудрецах, ответственных за повторение пройденного) см. также: *Розенталь*, 1980. С. 56 и далее.
80. См.: *Гафни*, 1980. С. 295–296.
81. Об этом слове см.: там же. С. 296. Прим. 27.
82. См. об этом: *Кучер*, 1962. С. 174–175.
83. Ленинград-Антонин 861. *Гафни*, 1980. С. 298–300.

84. Таким образом возможно, что перед нами два параллельных фрагмента, восходящих к периоду, предшествовавшему окончательной редакции Талмуда. Здесь нужно упомянуть другую версию нашего рассказа, в которой также отсутствуют все признаки, обозначенные нами выше как «вавилонские», – признаки, «привязанные» к описанию иешивы рабби Йоханана. В йеменском Мидраше «Хемдат Йамим» (см. выше, прим. 74; книга приписывается рабби Шалому Шабади. См. литературу, отмеченную Либманом, Йеменские Мидраши [выше, прим. 74]. С. 72. См. также введение рава Й. Капаха, в его издании книги, Иерусалим 5716 (1956). С. 6–4), разд. Вайехи, л. 93а: «История с равом Каганой, который хотел подняться из Вавилона в Ципори; сказал ему его учитель: боюсь я за тебя – из-за дурного глаза; сказал ему, чтобы сидел тринадцать дней и не говорил бы ни слова, если спросят его. Когда поднялся [рав Кагана в Ципори], привели его в иешиву рабби Хии Старого, и сидел рабби Хия на тринадцати сидениях из серебра (по-видимому, здесь влияние Ктуббот 77б)... Пригласил рава Кагану к себе, задал ему первую *кушию* (сложный вопрос) – и не ответил [рав Кагана], посадили его на одно сидение ниже, спросили второй раз – и не ответил, посадили его еще на одно сидение ниже, и так [он посидел] на всех, пока не усадили рава Кагану на землю. Сказал рабби Хия: вы сказали, лев поднялся из Вавилона, а поднялся лишь лис. Тяжело стало раву Кагане, сказал он: “да будет желанно перед Святым, благословен Он, чтобы эти тринадцать сидений, с которых меня спустили, были вместо тринадцати дней, о которых мне сказал мой учитель, чтобы я не говорил ни слова”. «Ядро» этого рассказа похоже на приведенные, но в нем отсутствуют «семь рядов», «первый и последний ряд», «повторение дневного урока», «подушки» и т. д. Либман отметил (Йеменские Мидраши. С. 34), что Мидраш «Хемдат Йамим» полон искажений, «как гранат – зернышек»; вместе с тем, говорит он, «мы не можем знать, взяты ли отрывки из Мишны и Талмуда, которые цитирует автор, из йеменских книг, или же они просто украшены иногда самим автором». В нашем случае трудно говорить лишь об «украшениях», – тут нет добавлений к рассказу ВТ; в этом, как было уже отмечено, мы видим существенные отличия.
85. Или, возможно, в эпоху савораев. См. замечания *Sperber*, 1982, р. 83–100.
86. См. также: *Lauterbach*, 1925. Р. 211–222; *Гильдсеймер*, 1957. С. 58–71; *Кройц*, 1950. С. 123–132 (там Кройц указал также две свои предыдущие статьи по этой теме и свои замечания в Тосефет Арух га-Шалем, статья «לכ». С. 222); *Мирски*, 1958. С. 394 и далее; он же. Введение к книге Шейльтот (см. выше, прим. 32). С. 8–10; *Альбек*, 1969. С. 12–15, 601–604; *Гудблат*, 1980. С. 155–170.
87. *Epstein*, 1921. Р. 369–373.
88. Респонсы гаонов, Гаркави, § 212. С. 99.

89. *Цури* (1939. С. 34, 48 и др.) утверждал (без достаточных оснований), что число «десять» имело особое значение в общественной жизни евреев Вавилонии. По его мнению, поскольку изучение Торы в Вавилонии началось в синагоге, сохранился обычай «не открывать *калу*, если присутствует меньше десяти», и потому же в каждом ряду в вавилонских иешивах было по десять человек. Свидетельства, которые он приводит (как, например, Сангедрин 105а, Шмуэль говорит: «Пришли десять человек и сели перед ним»), ничего не доказывают. Похожее мнение высказывает также *Lauterbach*, 1925. Р. 218. И Альбек, говоря об источнике обычая сажать учеников «по десять в ряду», приводит Сангедрин 19а, – хотя там речь идет о ряде утешителей скорбящих. Другое предположение см.: *Kaplan*, 1933. Р. 218.
90. Но в Рукописи Г стоит только: «задержал их, когда собралось десять, воцарился, начал и сказал», *кала* же не упоминается. То же самое – во фрагменте из Генизы, Моцери VI 164: «Когда собрались десять, начал и сказал».
91. Хотя первоначальное значение, конечно, могло породить вторичное употребление, например, «дни *калы*» – дни собрания рядов и т. д. В своей статье (*Гафни*, 1982. С. 572–573) я попытался указать на еще более древнее употребление термина *кала*. Он встречается, когда речь идет об учениках-христианах в период Талмуда, многочисленные вторичные употребления связаны (все) с учебными структурами.
92. Раши: «Утром, когда идут в *бейт-мидраш*, и он беспокоится, что уроки могут затянуться, и откусывает целый кусок, и пьет»; и ср.: *Альбек*, 1969. С. 14 (в отличие от Мирски, Введение к книге Шеильтот [см. выше, прим. 32]. С. 9. Прим. 19).
93. Мидраш га-гадоль к Ваикра 25, 17 [издание Штайнзальца, Иерусалим 5737 (1977)]. С. 799: «Глава *калы*, которым был Рава» («הוא באבא דרבי»).
94. Толкование Раши к этому месту, *дибур гаматхиль* «להשיב לך»: «произносящий публично проповедь по субботам», вызывает сомнение, по-видимому, справедливое, у Й.А. Галеви (1923, III. С. 223) – автор отмечает, что речь идет не о проповедях, произносимых по субботам или в субботу одного из трех великих праздников, а «об учении в *метивте*... повседневном деле». Ср.: *Мирски*, 1937. С. 114. Прим. 5; он же. Введение к книге Шеильтот (см. выше, прим. 32); но мы полагаем, что он неправ, так как «прибытие на *калу*» необязательно происходит в «дни *калы*».
95. Выражение «главы *калы*» появляется (несомненно) в двух местах в ВТ: Бава Батра 22а; Хулин 49а. В третьем месте (Брахот 57а) выражение отсутствует в большинстве рукописей Талмуда. Другое упоминание мы находим в Шеильтот, Благословение 165 (изд. Мирского, V, Иерусалим 5737 (1977), Шеильта 184. С. 73). Обо всем этом и о «главе маленьких *калот*» в Шеильтот см. мои замечания в *Гафни*, 1982. С. 573. Прим. 40.

96. *Epstein*, 1921. Р. 369. См. также Шеильтот, Благословение 165, изд. Мирского. С. 73.
97. *Косовский Ч.Й.* Лексика Талмуда, I. Иерусалим 5714 (1954). С. 420, отмечает только одиннадцать мест, так же и *Гудблат*, 1980. С. 233. Оба они не обратили внимания на Хулин 111б – только в рукописях.
98. Брахот 49а.
99. См.: *Галеви*, 1923, III. С. 218; *Юдиловиц*, 1971. С. 9; *Косовский*, 1958. С. 317. Прим. 4; *Бер*, 1967. С. 99. Бер пишет там, что формула «сидел некто перед ним» существует только со времен рава Гуны, но, видимо, он не обратил внимания на «сидел рав Кагана перед Равом, и сидел, и сказал», Сангедрин 111а (хотя в Рукописи М немного по-другому: «רַבִּי כְּהָנָא יָתִי רַמְנָא דְרַב וַיִּתְּבֵן וְרַבִּי»).
100. См., например, вопросы авторов Тосафот, Ктуббот 50б, *дибур гаматхиль* «רַב וַיִּסֵּף»; Бава Батра 34а, *дибур гаматхиль* «הוּא לְיָדֵינוּ»; Швуот 47а; *дибур гаматхиль* «הוּא לְיָדֵינוּ». См., в особенности, важное примечание в книге Йад Малахи, § 10, 297. Так, во всяком случае, обстоит дело в Вавилонском Талмуде и в таннайских источниках: тот, кто «сидит перед» – почти всегда ученик, сидящий перед учителем. В трактате Авот 5, 15 говорится: «Четыре качества в сидящих перед мудрецами (учениках)» и таннаи обычно свидетельствует о себе во множественном числе: «Однажды сидели мы перед таким-то», см.: Тосефта, Брахот 2, 13 и др. Об «ученике», сидящем перед мудрецом, см.: Тосефта, Келим Бава Батра 2, 4. Иногда упоминаются и мудрецы, сидящие «перед мудрецом»; см., например: Мехильта де-рабби Ишмаэль, Ваиса 3. С. 166; Сифрей Дварим, разд. 335. С. 385.
101. См.: Псахим 7а и др. И см. список у *Гудблата*, 1980. С. 221. Прим. 1 (к таннайским источникам, которые он приводит, следует добавить Сифрей Дварим, разд. 291. С. 311; разд. 335. С. 385).
102. Тмура 25б: Брахот 39а («два ученика, которые сидели перед бар Каппарой»); Псахим 3б; высказывания первых комментаторов по этому вопросу собрал Гвирицман М. Термин «לְיָדֵינוּ» («сидел») и его значение // Синай, 65 (5729 (1969)). С. 9 и далее.
103. См. также: Мнахот 17а («Сказал ему Аббайе: «רַבִּי וְיָא...») и Раши: [сказал ему Аббайе] ответь мне, господин...») и Мнахот 81а; см. Йад Малахи, упоминаемое примечание (см. выше, прим. 100).
104. *Гудблат*, 1980. С. 221 и далее.
105. Чтобы доказать свое утверждение, он указывает на девять эпизодов, в которых упоминается присутствие других людей. Но дело в том, что во всех этих случаях речь идет не просто о присутствии других людей, а об их участии. Например: (а) Шаббат 22а: «сидел тот из мудрецов перед равом Адой бар Агава, и сидел, и сказал: причина [по которой] Рав

- [принял определенное решение] – презрение к заповеди [которое неизбежно, если решение не будет принято]. Сказал им: не слушайте его, причина [по которой] Рав принял [определенное решение – другая]...» Подобные случаи мы находим в Хулин 43б, 76б, и во всех этих случаях присутствие других людей важно для предания, которое передает мудрец, сидящий во главе, – в противоположность тому, кто первый передал эту традицию. (б) Ктуббот 50б: «Сидел рав Йосеф перед равом Гамнуной, и сидел рав Гамнуна, и сказал... За шумели на него все... Сказал ему рав Йосеф...» (в) Сангедрин 100а: «Сидел рабби Ирмия перед р. Зейрой, и сидел, и сказал... Сказал ему тот старик: верно, и так сказал рабби Йоханан». И так во всех случаях с «בית» (=сидел): если в них упоминается дополнительный человек, то только в связи с тем, что он участвовал в обсуждении или сыграл важную роль в рассказе.
106. Галихот олам, Варшава, 5643 (1883), разд. 2, гл. 1, 17. Это правило вывел еще Рашба в своих комментариях – *хидушим* (новые толкования) к трактату Нида 20б: «...и если не сделал рав Овадья ничего, зачем говорить, что он сидел перед ним, и не в обычае Талмуда говорить “сидел рав такой-то перед ним”, если только тот, кто был там, сделал или сказал что-либо, но просто так – нет».
107. Альбек, 1969. С. 285–286. Прим. 243.
108. В Псахим 101б: «Сидел рав Иди бар Авин перед равом Хисдой, и сидел рав Хисда, и сказал... сказал ему рав Иди бар Авин...»; а также: Ктуббот 50б: «Сидел рав Йосеф перед равом Гамнуной, и сидел рав Гамнуна, и сказал... Сказал ему рав Йосеф...» Другие примеры, которые приводит Альбек, обладают сложной структурой: «Сидел ... за ... перед». Ниже мы увидим, что и там во всех случаях упоминаемые люди играют важную роль в рассказе.
109. Йевамот 66б.
110. *Хидушей* Рашба к трактату Йевамот 66б, *дибур гаматхиль* «Рава». Альбек отмечает также в трактате Эрувин 65б: «Сидел Рабба и рав Йосеф в конце урока рава Шешета, и сидел рав Шешет, и сказал... Сказал рав Йосеф...»
111. Псахим 37б; Эрувин 43б; Бава Батра 152а; Бава Кама 116б; Хулин 16а.
112. По этому вопросу см.: *Neusner*, 1968а. Р. 438 – 459.
113. *Пирка* в значении, близком к вавилонскому, дважды упоминается в ИТ: (а) Бава Меция 3, 9, 1: «Рав Нахман взшел на проповедь рава Йудана» («רב נחמן על לפרקיה דר' יודן»), такая же версия в ИТ Незикин, Рукопись Эскуриал; в печатном варианте: «רבי לפרקא דרבי יודן»; см. примечания Ш. Либермана к ИТ Незикин, который издал А. Ш. Розенталь, Иерусалим 5744 (1984). С. 140. (б) ИТ Сангедрин 3, 21, 4: «Рабби Гуна, рабби Пинхас, рабби Хизкия Хукук не пришли на проповедь...» Из продолжения,

там же, выясняется, что проповедь произносил рабби Ирмия из Вавилонии, но «Хукук» (предполагают, что это географическое название. – *Прим. пер.*) свидетельствует, по-видимому, о реальности Страны Израиля (см.: *Кляйн Ш.* Эрец га-Галиль // Иерусалим 5727 (1967) (2). С. 118). О различном использовании слов «מרת-רר» в языке Талмуда и в литературе гаонов см.: *Эпштейн*, 1964. С. 898 – 899. Краткое изложение материала о *пирке* см.: *Гудблат*, 1980. С. 171–193; *Гафни*, 1979. С. 108–130.

114. См. обзор Цунца, 1954. С. 163 и далее, и примечания там же.
115. Брахот 6б (дважды; но см. дальше); там же 28б; 30а; Шаббат 56б; 148а; Эрувин 44б; Псахим 50а; 100а; 110а; Йона 77б; 78а; 84а; Таанит 26б; Мозд Катан 21а; Рош га-Шана 24б; Хаина 5б; Йевамот 62б; 64б; 66б; Недарим 23б; Киддушин 25а; 31б; 71а; Бава Меция 64а; Сангедрин 29а; 38б; Макот 11а; Авода Зара 43б; 28а; Мнахот 40а; Хулин 15а.
- В Брахот 6б первая *пирка*, которая там упоминается: «Когда я видел мудрецов, бегущих на *пирку* в субботу...» отсутствует в Рукописи М (там «которые бежали в субботу в *бейт-мидраш*»), а также в самой Рукописи Ф, но упоминается в приписке на листе. Однако в той версии Талмуда, которой располагал Раши, *пирка* уже была, и мне кажется, что это слово можно прочесть в двух фрагментах из Генизы: Оксфорд-Бодли 7827 (Нев. е73) 80–81; JTS – ENA 2068 7–8 (хотя в обоих случаях именно это слово или стерто, или его трудно прочесть). В любом случае, высказывание «מרת רר» («награда *пирки* – [за] бег») в продолжении текста находится уже во всех письменных свидетельствах, включая отрывок из Генизы TS F 1(2)83. Второй случай – Сангедрин 102б: «И назавтра я толкую ее (галаху) от твоего имени на *пирке*», – отсутствует в Рукописи М, а на соответствующем листе там находим: «я истолкую это от твоего имени (то же самое в агаде Талмуда). *Пирка* отсутствует и в Рукописи Ф. В противоположность этому, в Шеильтот 147 (изд. Мирского, 5, Иерусалим 5737 (1977), § 166. С. 22) стоит: «Иси бен Йегуда не взшел на проповедь. Рав Йосе... сказал ему: по какой причине не пришел на проповедь отца?» – вместо версии в Недарим 81а: «Не пришел в *метивту* рав Йосе... По какой причине не пришел господин в *бейт-мидраш* (Рукопись В 110: “מרת” – “на проповедь”) отца?» Но см.: Эпштейн, 1964. С. 899 – там этот случай приводится среди примеров, показывающих, что *пирка* – урок, а не публичная проповедь. Другое упоминание *пирки* находится только в рукописях трактата Бава Кама 42б. В печатном варианте там: «Это слово из уст большого человека я слышал», но в Рукописях М, Г, и Ф: «из проповеди» (см. Дикдукей Софрим, § 6). Два других случая, Эрувин 36б и Ктуббот 62а, небесспорны и зависят от толкования текста. И см.: *Гафни*, 1979. С. 109. Прим. 5.

116. Шаббат 148а; Псахим 50а; Йома 84а; Таанит 26б; Недарим 23б; Кидушин 31б; 71а; Сангедрин 38б; 102б; Авода Зара 28а; Мнахот 40а; Хулин 15а. О слове *дараиш* («истолковал») как «показателе» публичной проповеди см.: *Шадал*. Бикурей га-Итим, 9, Вена 5589 (1829). С. 128: «произнесение слов мудрости народу при большом собрании». См. также: *Бахер*, 1923. С. 20, 173; и примеры у *Цунца*, 1954. С. 466. Прим. 97.
117. Mann, Texts... (см. выше, прим. 72), I. P. 108; см. также Послание рава Шриры Гаона. С. 99: «и не могли установить *пирки* и посадить иешивы». Ср. также то, что говорится в третьем приложении к Посланию. С. IV, а также письмо с осуждением Эльханана, сына рава Шмарьи, которое несколько раз издавалось; см. *Mann*, Указ. соч.. P. 49–50; *Abramson*, 1965. С. 110–111.
118. Сангедрин 38б.
119. Таанит 26б.
120. Хулин 15а. Параллельное место в ИТ Трумот 2, 41, 3: «Рав, когда преподавал в своей *хевруте* (=своим ученикам), преподавал как раби Меир, в широком обществе – как рабби Йоханан га-Сандлар...» И см. также: *Гафни*, 1979. С. 112. Прим. 11.
121. Респонсы гаонов Востока и Запада, Берлин 5648 (1888), § 44 (см. там прим. (а), отмечающее, где приведен респонс); этот респонс находим в несколько измененной версии в: *Ginzberg*, 1968, II. С. 206.
122. Действительно, известно, что первые гаоны возражали против произнесения *Кол нидрей* (молитва о разрешении всех обетов. – *Прим. пер.*) при наступлении Судного дня; кроме того, по сообщению рава Натрона Гаона, в обеих иешивах Вавилонии было не принято учить трактат Недарим («Обеты»), «и не имеют обычая ни в иешиве, ни где-либо еще разрешать обеты ни в Новолетие, ни в Судный день, но слышали мы, что в прочих странах говорят «Все обеты и зарок» (*Кол нидрей*), но мы не видели и не слышали от наших учителей». – Оцар га-геоним, Недарим. С. 21 и далее.
123. Как объясняет Раши: «Основная награда тем, кто бежит слушать проповедь мудреца, – награда за бег, потому что большинство их через некоторое время уже не умеют изложить выученное и сформулировать галаху, как ее передал учитель, поэтому они получают награду не за учение».
124. Шаббат 56б – рав Йосеф; Псахим 100а – «Мареймар, а некоторые говорят – Мар Йеймар» на проповеди рава Пинхаса бар Ами; и др.
125. Брахот 30а – Мареймар и Мар Зутра; Йевамот 64б – рав Шешет, рав Гидель, рабби Хельбо и рав Ада бар Завда – все на проповеди рава Гуны; и др.
126. Брахот 28б.

127. Здесь нет, однако, однозначного сообщения, что экзиларх сам произносил проповедь; возможно, само его присутствие делало обязательным присутствие мудрецов, поэтому он был оскорблен.
128. Иона 78а. Ср. также: Кидушин 25а, о стариках, которые отсутствовали на проповеди рава Хисды; Шаббат 148а, о Рабе бар бар Хане, который не пришел на проповедь рава Йегуды в Пумбедите, и сей последний принял меры, чтобы заставить его прийти.
129. Mann, Texts... (см. выше, прим. 72), I. P. 195, даже полагает, что первоначально слово *пирка* означало: «все особые случаи, подобные общественному посту или общественным собраниям»; это значение близко значению слова *ацара* («народное собрание», «праздник»), которое появляется в текстах гаонов вместе со словом *пирка*. По его мнению, проповедь была одним из центральных элементов таких собраний, она получила название *пирка* («часть»).
130. Сефер га-Итим, Законы благословений и субботний покой. С. 281.
131. Вторая система датировки менее надежна, чем первая, поскольку в таких случаях редактор Вавилонского Талмуда, анонимный и поздний, может назвать проповедь древнего мудреца *пиркой*. Так можно понять, например, «*пирку* рабби Меира» в Сангедрине 38б (и см. следующее примечание о «сбивающем с толку» употреблении слова *пирка* в языке Страны Израиля). Саму проверку см.: *Гудблат*, 1980. С. 184–185; *Гафни*, 1979. С. 123. Прим. 53.
132. В двух местах высказывания о *пирке* приписываются мудрецам Страны Израиля – Сангедрин 38б – рабби Йоханану (но этого нет в агаде Талмуда) и Сангедрин 29а – рабби Хаме бар Ханине (в Рукописи М – раббой Ханине; автор Дикдукей Софрим отмечает (§ 30), что оба эти имени проблематичны, поскольку цитируется проповедь рабби Хин бар Абы, который жил после этих мудрецов). В целом, похоже, следует осторожно относиться к высказываниям Вавилонского Талмуда о *пирке* в Стране Израиля, так как этим выражением там вообще не пользовались. Поясним это с помощью трех примеров: (а) Выше мы упоминали (прим. 120) параллельное место к Хулин 15а в ИТ Трумот 2, 41, 3. Вместо *пирка* там находим «в обществе». (б) Похожее явление – в параллельном месте к Эрувин 36б («это – про *пирки*, а это – про чтение *Шма*») в ИТ там же 3, 21, 2: «Кто сказал на Востоке про этих мудрецов, кто сказал на Западе – про обычного [человека]». О причинах бегства от «обычного» см.: *Либерман Ш.* Иерусалимский Талмуд как он есть. Иерусалим 5695 (1935). С. 272; и подробно: *Либерман Ш.* Тикуней Йерушалми // *Тарбиц*, 4 [5693 (1933)]. С. 378–379, и это соответствует объяснению в Арухе, статья פירקא ב. (в) В Недарим 81а по предложению Шеильтот 147: «Иси бен Йегуда не взошел на проповедь (פירקיה) рава Йосе, а в ИТ Недарим 11, 42, 3 (=Швиит 8, 38, б) находим: «Йегуца из Гуцы (в



- Швиит: Хуци; и, конечно, здесь есть связь с Йосефом из Гоцаля – Исси бен Йегудой: Псахим 113б; Йона 52б; см. также *Хайман*, 1910. С. 152) скрывался в пещере тридцать дней», и дальше: «Кто причинил тебе, что ты не учился со своими товарищами» (хотя в этом рассказе есть небольшие отличия, как отмечает Йефе Эйнаим в примечании к этому месту).
133. Такова версия в Рукописи М; в соответствии с этим речь идет, возможно, о современнике рава Хисды; см.: *Хайман*, 1910. С. 940. Но возможно, следует полагаться на печатную версию (рав Ханан бар Ами) и речь идет о мудреце из второго поколения; см.: Альбек, 1969. С. 198.
134. Бава Меция 64а, по версии «Рава», как во всех рукописях.
135. Рош га-Шана 24б; Авода Зара 43б; по Рукописи Л в Рош га-Шана и в соответствии с предложением автора Дикдукей Софрим.
136. Шаббат 56б; если прочесть по Рукописи В 108 и Рукописи О: «и я сидел на его *пирке*».
137. Эрувин 44б; Псахим 50а; Бава Меция 64а (во всех рукописях: «Рава», и см. Дикдукей Софрим); МакоТ 11а.
138. Рош га-Шана 24б = Авода Зара 43б, в соответствии с рукописями.
139. В Хулин 15а рав Ханан (или Нахман) бар Ами сообщает, что Рав «произносил проповедь (толковал) на *пирке*», как рав Йегуда (а в ИТ – «публично» – «בציבור»). Второй случай, более сложный, находим в трактате Моэд Катан 21а, – много возможностей: Рабба бар бар Хана (так и в Галахот Гдолот, Берлин (выше, прим. 74). С. 213; и в комментарии Раш бен Гайатом, изд. Хайота, Берлин 5670 (1910). С. 106); Рабба бар Рав Гуна (Рукопись М) или Рабба бар Хана (см.: Альбек, 1969. С. 171. Прим. 61).
140. Я не утверждаю, что мудрецы первого поколения не произносили публичных проповедей; мы даже находим: «Истолковал («שרת») Рав в Кимхонье: «крупный скот приобретаетсЯ захватом»» (Киддушин 25б). Однако тот, кто обратится к словарю Талмуда (9, Иерусалим, 5721 (1961). С. 441 и далее), к статье «שרת», убедится, насколько немногочисленны проповеди вавилонских мудрецов первого поколения по сравнению с проповедями мудрецов последующих поколений. Так, о проповедях Рава сообщается в считанных местах, например, Хулин 100а и Сангедрин 44а; в обоих этих случаях он проповедует либо «по необходимости», либо затем, чтобы переубедить кого-то, – Бава Кама 80б. Это же можно сказать и о Шмуэле, проповеди которого упоминаются лишь в двух-трех местах во всем Талмуде. Ср. с пятьюдесятью (примерно) проповедями, передаваемыми от имени Рава.
141. См. его статью: «Уцелевшие Шеильтот» // *Тарбиц*, 6 (5695 (1935)). С. 461, 464; *Эштетин*, 1964. С. 899.
142. Респонсы гаонов, Асаф. – Мадаэй га-йагадут, 2, Иерусалим, 5687 (1927). С. 80 (продолжение действительно находится в Шеильтот, § 162).

143. См. список литературы (выше, прим. 86).
144. Брахот 6а; 6б; 57а; Шаббат 114а; Сукка 26а; Моэд Катан 16б; Таанит 10б; Киддушин 49б; Бава Кама 113а; Бава Меция 97а; Бава Батра 12б; 22а; Хулин 29а.
145. Брахот 8б – «כְּתַרְבִּיצָא אִמְרוּ... בְּכֹלָה לֹא אֲתַמְרוּ»; Мнахот 82б – «בְּכֹלָה לֹא אֲתַמְרוּ». К этому следует прибавить Шеильту, Благословение 165.
146. Брахот 57а – «стал главой членов *калы*» отсутствует в большинстве рукописей, а в части рукописей находится только в продолжении текста; Бава Батра 12б: «Потому что не начинают *калу*, если присутствуют меньше десяти [человек]» – отсутствует в Рукописи Г («Когда собрались десятеро, воцарился, начал и произнес»), и близко к этому во фрагменте из Генизы Моцери 164 VI («כְּדַמְלוּ בִי עֲשׂוּהוּ פֶלַח וְתַאֲנִי»).  
147. Мы уже говорили о различии в значениях, начиная от специфического значения «ряд» (אָרַד=) и заканчивая более общим значением иешива («место»): («как ест ученик прежде, чем зайти в *калу*»). См.: Сукка 26а, и ср. Бава Батра 22а. Уже *Epstein* (1921, р. 371. Прим. 72) отметил, что в «Гильхот Рэу» (с. 26) сказано: «столько, сколько съест мудрец прежде, чем пойдет в иешиву: Бава Кама 113а: «Я не приглашаю нечленов *калы* на *калу*», в Гильхот Рэу» перевели (с. 64): «Не приглашал членов *калы* в дни иешивы». Кажется, исследователи понятия *калы* не обратили внимания на это важное явление, свидетельствующее, что вскоре (относительно) после завершения Талмуда гаоны все еще не видели в *кале* события, связанного именно с «месяцами *калы*», и уж конечно, не связывали ее с «проповедью в субботу», как толкует Раши в большинстве случаев *калот* (однако интересно отметить, что и Раши изменяет в одном случае этому толкованию, – в комментарии к трактату Сукка 26а он поясняет: «Утром, когда идут в *бейт-мидраш*, и беспокоится, что занятия затянутся»).
148. Как мы увидим, везде, где в Талмуде говорится о *кале*, полугодовые собрания не упоминаются; а упоминания таких собраний не связаны с термином *кала*.
149. *Neubauer*, 1895, р. 87. Напомним также цитату из Мидраша Танхума, приведенную в послании Пиркоя бен Бавоя (Танхума Ноах, 3; Левин, 1931 [см. выше, прим. 17], с. 395): «Поэтому поставил Всевышний, благословен Он, две иешивы Израилю, которые размышляют о Торе днем и ночью и собираются два раза в году – в месяце адаре и в зуле – отовсюду и обсуждают битву Торы...».
150. Сефер га-Итим. С. 247.
151. Послание. С. 93 – 94 (Французская версия); (и в Испанской версии: «изучать каждый год два трактата»). В наши цели сейчас не входит обзор всего, что было написано об этом фрагменте в исследованиях форм учебы и редакции Талмуда во времена рава Аши; краткое изложение

- этого материала и обширный библиографический список см. у Зусмана, 1969. С. 34–36 и примечания там же.
152. Стоит также упомянуть Рукопись Г – Бава Меция 86а: Рабба отвлек двенадцать тысяч мужчин («из Израиля» – отсутствует в большинстве рукописей) на «шесть месяцев летом и шесть месяцев зимой». Эти слова в рукописи были частично стерты и выправлены в соответствии с печатным вариантом.
153. Сефер га-Итим. С. 247.
154. Документы к Посланию рава Шриры Гаона. С. XXVIII.
155. О выражении «גלו מסכתא», т. е. «изучили трактат», много писали: предлагались различные объяснения. См.: *Гильдсгеймер*, 1937. С. 61–62 и прим. 29; *Абрамсон Ш.* Рав Нисим гаон. Иерусалим 5728 (1968). С. 133–134 и прим. 7; и там же. С. 531–532; см. также: *Абрамсон*, 1974. С. 279–280, 282 (там по ошибке напечатано 232, следует читать 532). О том, что на *кале* учили больше одного трактата, писали многие, см.: *Гильдсгеймер*, Указ. соч.; *Альбек*, 1969. С. 14 – авторы кратко изложили материал, известный из респонсов гаонов.
156. «האפיילו במסכתא כלה» – так в Рукописи М, у Раши (перед Раши, как всегда, версия «трактат *кала*»), у Рифа, у авторов Тосафот – Таанит 10б, *дибур гаматхиль* – «איהו יחיד» (цитата отсюда), в Рукописи В 108. Этот вариант был и перед И. Барцелони – Сефер га-Итим (см. ниже, прим. 171). С. 246. И, может быть, во фрагменте из Генизы TS F2(2)17: «...и сказал рабби Йоханан: кто мудрец, достойный, чтобы его назначили на общественную должность? (там добавлено: «это») Тот, кому задают галахический вопрос по любой теме, и он говорит, и даже в трактате *калы*». Так же и во втором фрагменте из Генизы: TS F2(1)162 (там же: «достойный, чтобы его назначили»): «каждый, кого спрашивают (אלי...ו) галаху и все, что он учил, и он говорит, даже из трактата *калы* (דכלא)». Как мы увидим, буква *далет* перед словом *кала* (*калы* – דכלא) может полностью изменить смысл выражения. Но из нашего отрывка видно и другое: слова «даже в трактате *кала*» отсутствуют в Рукописи О (см. Дикдукей Софрим), в комментарии раббейну Хананеля и во фрагменте из Генизы Оксфорд – Бодли 2826 (Нев. d 63) 27.
157. *Альбек*, 1969. С. 603. Прим. 4, справедливо не соглашается с мнением *Вайса*, 1904, II, гл. 25. С. 221; *Вайс* именно из того факта, что эти слова приписываются рабби Йоханану или *барайте*, сделал вывод, что имеется в виду не *кала* в вавилонском значении, а «трактат, изучающий законы и обычаи *каль*».
158. Это второй вопрос в Вавилонском Талмуде Шаббат, он следует за тем, который мы процитировали в тексте; он близок к вопросу в Таанит 10б и в Киддушин 49б. Вместе с тем, различие в формулировке требований к «мудрецу» в Вавилонском Талмуде и в Иерусалимском Талмуде весьма заметно.
159. «В трактате *калы*» (דכלא) – так в Рукописи В 111, а также в комментарии раббейну Хананеля и в Арухе, статья «כל» (хотя в Арухе это часть объяснения), а Раши снова приводит: «в трактате *кала*». Здесь перед нами вновь вавилонское добавление, так как в Тосефте, Киддушин 3, 9 (с. 288), находим: «(выйди за меня замуж) на условии, что я мудрец – не говорит ни [такой мудрец] как Шимон бен Азай, ни как Шимон бен Зома, а мудрецом может называться каждый, кто считается мудрецом у жителей своего города („כל שבני עירו נוהגין כן,“)» (так в Рукописи В и в печатном варианте; в Рукописи «Айин»: «к кому с уважением относятся жители его города» – «שבני עירו נוהגין בו כבוד»).
160. Рукопись В 134; и в других рукописях «בתלמוד».
161. «Трактат *калы*» – так в Рукописи М б, в Рукописи Л, у раббейну Хананеля и др. (и см. Мальтер, Таанит), а «трактат *кала*» – в Рукописи О, Рукописи М, Рукописи В 134, у раббейну Гершона и у Рифа.
162. Эти слова приводятся в Оцар га-Геоним, Шаббат, Перушим. С. 74; см. также: *Альбек*, 1969. С. 601.
163. דלא מצינו מסכתא בעולם אלא  
שיתא סדרי דאינון ששים מסכתות... ובשיתא סדרי לא משכחת בהו מסכתא כלה»
164. «Которой занимаются все мудрецы, которые хотят выступить (...) на *кале* элула или на *кале* адара» (Арух, статья «לדרוש» 5).
165. «И даже если привычен к ней, потому что это время, когда ею занимаются, элул или адар, и привычен к ней, если отвечает [на вопросы] по всему трактату, даже в это время, достоин, чтобы его назначили».
166. «Потому что там собираются все мудрецы, и то, что спрашивают его в такой момент и он отвечает перед всеми, конечно, отвечает от многой мудрости... конечно, достоин он, чтобы его назначили на общественную должность». Ср.: ИТ Моэд Катан 3, 83, 2 в определении рабби Ошайи, кто такой мудрец: «Как, например, мы, когда наши учителя наблюдают за нами, а мы отвечаем ему».
167. «В день» – это версия, которая была перед Раши и в Моэд Катан 16б; но в Рукописи Г: «в дни *калы*», и так же – в печатном варианте Моэд Катан и в Рукописи В 108 (но в Рукописи В 134 – «в день»). Это отличие существенно, поскольку «месяц» *кала*, конечно, назывался «дни» *калы*, а «день» означает определенный день, как в нескольких местах объясняет Раши (в комментарии к слову *кала*): проповедь в субботу. Весь этот фрагмент, со слов «сказали мудрецы Рава» до слов «во все остальные дни» отсутствует в отрывке из Генизы TS F2(2) 14.
168. В Рукописи Г: «во все остальные дни года». Рамбам, приводя этот закон, *Гильхот* одалживания и вклада 2, 4, пишет: «И в день *перека*, когда все приходят слушать об этом празднике, он нужен им, а они не нужны ему». Таким образом, похоже, что он понимает «день *каль*», как Раши – день, когда перед праздником толкуют (проповедают) законы этого праздника; поэтому он написал *перек* («урок», «проповедь»).

169. См., например: *Вайс А.* Замечания к Брахот, глава 6. // *Хорев*, 10 (5708 (1948)). С. 11. Материал о выражении «и это неверно» («и זה לא נכון») кратко изложил *Шпигель Й.Ш.* Поздние (саворайские) добавления в Вавилонском Талмуде, диссертация на соискание ученой степени доктора философии. Тель-Авивский Университет, 5736 (1976). С. 57–68. См. также итоговое примечание Ш. Фридмана «Глава «רחב הפה» в Вавилонском Талмуде» в: *Исследования и источники. Сборник научных трудов по иудаике.* Нью-Йорк 5738 (1978). С. 286. Прим. 14.
170. Брахот 17б.
171. *Барцелони Р.И.* Сефер га-Итим. Изд. Й. Шора. Краков 5663 (1903). С. 248. Его слова приводятся в сокращении в Тосафот, дибур гаматхиль «לר"י זמני».
172. Выражение «хвала иешивы», по свидетельству автора Дикдукей Софрим, находится также в комментариях «Бейт Натан» и «Эйн Яаков» в первом печатном издании.
173. Сефер га-Итим. С. 248. Так и в *Тосафот* раббейну Йегуды Ширлеона. Изд. Н. Закаш. Иерусалим 5729 (1969): «בשיבחה דמתיבתא». И тогда неверно замечание Гудблата в его книге: *Гудблат*, 1980. С. 165. Прим. 19, о том, что это выражение отсутствует в ранних версиях.
174. Ленинград-Антонин 871. См. *Кац А.И.* Трактат Брахот из Генизы // *Зер лиггурот* – сборник к юбилею Ш.З. Шазара. Иерусалим 5733 (1973). С. 582 и фото там же. Он же. Гинзей Талмуд Бавли. Иерусалим 5736 (1976), Лухот. С. 12.
175. В Рукописи Ф: Равина.
176. Слово «рав» отсутствует в Рукописи Г и др.
177. В Рукописи Г: «פרמ' ארט»; в Йалкут Ктав Йад (в Дикдукей Софрим): «מפלא»; в Агадот га-Талмуд и в Менорат га-Маор: «מפגד» (и так же в комментарии рава Нисима гаона к трактату Брахот 17б).
178. Слово «למשמ'» отсутствует в Рукописи Г и в большинстве версий.
179. В Рукописи Г: «Шесть месяцев летом и шесть месяцев зимой»; «шесть» стерто там дважды и переправлено на «месяц зимой». В «Йалкут Ктав Йад» (Дикдукей Софрим) стоят «месяцы летом и два месяца зимой», там же находится примечание, сообщающее, что и в «Менорат га-Маор»: «два месяца летом».
180. См., например, суровую критику Галеви, 1923, II. С. 451–452, направленную против взглядов Вайса (*Вайс*, 1904, III, гл. 16. С. 173). Действительно, Вайс сlyшком далеко зашел, говоря о тех, кто «из отвращения к работе предпочли безделье, прохлаждаться в бейт-мидраше». См. также: *Бер*, 1964. С. 349–357 (=Бер, 1970. С. 210–224), и резкую критику в книге Урбаха, 1961. С. 156–161.
181. См.: Мирски, Введение к книге Шеильтот (см. выше, прим. 32). С. 10; действительно, Мирски придерживается мнения, что месяцы *калы* (элул и адар) не были частью «народного образования»; он полагает, что речь

- идет о собраниях мудрецов для обсуждения определенного трактата – «чтобы окончательно установить его толкование», и так происходило становление Гемары (=Талмуда).
182. Послание. С. 87.
183. В Брахот 17б, в связи со словами рава Аши там.
184. См. ранее, гл. 3, разд. 6 (1).
185. *Goodblatt*, 1979a. P. 275.
186. В Рукописи М, Рукописи В 113, 130: «ר»; и в Агадот га-Талмуд, в Парижской рукописи: «מבית ר'», и так же – в Йалкуте Шимони, Млахим II, § 229: «ר מבי». Эти различия существенны, потому что даже если мы захотим сделать из этого текста вывод о развитии вавилонской иешивы, то сможем уверенно говорить об этом только начиная со второго поколения мудрецов Суры – со времен рава Гуны. И еще следует отметить, что продолжение фрагмента, в котором говорится о раве Гуне, находится в «автономном виде» в Шеильтот, *Благословение* 165 (и ср.: *Послание рава Шриры Гаона*. С. 83).
187. «Тринадцать амораев» – видимо, преувеличение или обобщение; см.: *Зусман*, 1969. С. 62. Прим. 76.
188. В послании рава Шриры Гаона. С. 83, Французская версия:  
«כי הוּוּ מפיטרי רבון ונפצי גלימיהו».
189. В Рукописи М, Рукописи В 113, 130: «קמה לה מתיבתא דהונא בבלאה»; и в Рукописи «Ленинград – Фиркович»: «מתיבתיה דהונא בבלאה». «מתיבתיה דהונא» появляется также во фрагменте из Генизы TS F2(1), а также в «Послании рава Шриры Гаона» – «מתיבתיה דהונא בבלאה».
190. Ктуббот 106а.
191. *Грец – Рабинович*, 1893, II. С. 384; Грец из слов «когда расставались» не сделал вывода о том, что речь идет о времени после месяцев *калы*; за это его критиковал Галеви (см. далее в тексте). О мудреце, который содержал своих учеников, см.: там же. С. 353; и с. 414, где он описывает числа в нашем отрывке как указывающие количество участников самой *калы*.
192. *Вайс*, 1904, III. С. 161; см. также *Bialoblocki S.S.* «Akademien» // *Encyclopaedia Judaica*, I, Berlin, 1928, col. 1201: «У него было тысяча двести постоянных учеников, и он также заботился, по-видимому, об их содержании». См. также: *Бер*, 1970. С. 104. Прим. 35, о «главах иешивы, (которые) могут прокормить сотни мудрецов в своих иешивах».
193. *Галеви*, 1923, III. С. 225.
194. Там же, II. С. 454.
195. Так, например, пишет Алон, 1957, II, критика на книгу Юдиловица (*Юдиловиц*, 1935). С. 300 (см. также: с. 11; *Бер*, 1967. С. 99; *Цури*, 1939. С. 35. *Юдиловиц*, 1935. С. 10) полагает, что речь идет об учениках, покидающих иешиву «в свободный день накануне Судного дня»; с этим не соглашается Алон (Указ. соч.).

- Проблема «постоянных учеников» занимала исследователей, поскольку у части ученых сложилось мнение, что в период гаонов иешива действовала только два месяца в году. См., например, Гильдсгеймер, 1937. С. 60 (не все его доказательства убедительны). И Галеви принимает этот подход, но, по его мнению, такое же положение существовало и при аморах: «Основное время [работы] *метивты* было в два месяца *калы*... это не было новшеством времен гаонов (как полагает Грец, которого он цитирует)... но таковы были порядки в иешиве с самого начала» (Первые комментаторы, III. С. 224). Теперь Галеви вынужден объяснять, кто были «оставшиеся» в нашем отрывке в Ктуббот. По его мнению, названные там числа не имеют значения («сказочным языком изложены эти вещи»), и сами «оставшиеся», каково бы ни было их количество, «были, по-видимому, не из постоянных [учеников], а из меняющихся». «Оставшиеся», полагает он, были из тех, «чьи семьи не испытывали недостатка в рабочих руках, даже когда [ученики] отсутствовали», или из тех, кто был достаточно богат (там же, II. С. 454–455). Так в различных формах в исследовании проникла мысль о «постоянных учениках» то как о бедняках, которых содержит рав, то как о богатых, чье присутствие дома не является необходимым. Некоторые пошли еще дальше, утверждая, что в Вавилонии с древних времен устраивали два месяца *калы*, а «со времен Рава и рава Гуны многие ученики начинают оставаться в иешиве на весь год» (Цури, 1939. С. 35).
196. Брахот 17а – «из дома рава Ами или рабби Ханины», и в продолжении там: «из дома рава Хисды или из дома рава Шмуэля бар Нахмани»; Йома 71а: «Когда расставались мудрецы друг с другом в Пумбедите». В Рукописи М «в Шахнациве из дома рава Нахмана»; см. Дикдукей Софрим, § 4.
197. «Оживляющий живых даст тебе долгую и хорошую и правильную жизнь»; см.: Цури, 1939. С. 65 – автор связывает это благословение с окончанием месяца *калы*. Выражение «расставались мудрецы» ср. также: Таанит 9б, Гитин 76б; и в единственном числе: Йевамот 63 а и Хагига 5б.
198. Кажется, об этом идет речь в рассказе в трактате Таанит 9б: «Прочли ему в его сне... на следующий день, когда уходили от него (=расставались с ним), сказал им».
199. В любом случае рав Шрира Гаон в своем Послании. С. 83, не связывает этот отрывок с *калой*, в отличие от текста из трактата Бава Меция. Когда анализируешь построение рассказа, сомнение только возрастает. Перед нами – список глав вавилонских иешив до времен рава Аши, и если мы не решим, что список дополнялся в каждом поколении, то перед нами текст конца талмудического периода, наглядно демонстрирующая «деградацию поколений».
200. Меция 97а; Мозд Катан 16б.
201. Рукопись Г: «אמרי ר' ר'אבד מל».
202. Бава Кама 113а.
203. Здесь следует обратить внимание на интересные разночтения. У Раши, как и в печатном варианте: «Разве для ваших дел я вас собрал?» Комментатор объясняет: «Ради вашего суда собрал я вас?» – получается, что собравшиеся сами стремятся вызвать людей на суд. Но в Рукописи Г находим: «Для вас собрал я их?», и в Рукописи М: «Для вас собрал я их?», и близко к этому – в Рукописи Р и в «Шита Мекубецет», цитируемых в Дикдукей Софрим. Также в Галахот Гдолот (י ת): «для вас собрал я их», и в берлинском печатном издании: «для вас собрал я их». В этом варианте рав Нахман обращается к истцам как к одной группе (может быть, он их часто видит?), а к тем, кто собрался, – как к другой. Этот вариант, конечно, находился перед автором «Гильхот Рзу» (см. выше, прим. 74), с. 64: «Сказал им: вам собрали мы их?».
204. И другие ранние комментаторы, см. в «Шита Мекубецет» и у Меири.
205. Галеви, 1923, III. С. 224; Бер, 1970. С. 132. Прим. 14.
206. Гильхот Рзу. С. 64. Альбек также присоединяется к упомянутым исследователям и утверждает, что рав Нахман первым заговорил о *кале* в значении «месяцы *калы*»; см.: Альбек. С. 12.
207. Правда, в комментарии «Бейт Натан», цитируемом в Дикдукей Софрим, находим: «Сказал р. Зейра: награда *калы*», но в Рукописи М (хотя и в обратном порядке) и в Рукописи Ф – так, как и в печатном варианте. Так же следует читать и фрагмент из Генизы TS F1(2) 83, хотя слово *кала* там отсутствует, осталось лишь: «Сказал Аббайе [...] тесноту».
208. «Сказал Аббайе: это теснота *калы*» – так в рукописи М и во фрагменте из Генизы TS F1(2) 15. В комментарии Бейт Натан и в «Йалкут Тегиллим», § 842, имя говорящего не приводится.
209. Можно понять также, что подобные собрания устраивались не каждую субботу, а в определенные месяцы. Тогда становится ясно, почему рав Биби бар Аббайе был вынужден накануне Судного дня закончить не «разделы всего года» («פרשתא דכולא שלא»), Брахот 8б – печатные варианты, а «разделы *калы*» («דכלא») – Арух, статья כל (Когут, 1926. С. 227), в Арухе находим и комментарий: «8 разделов, которые читают в 4 субботы в зуле и в 4 субботы в адаре – и потому, что рав Биби был занят в месяц *калы* трактатом *калы*». Так же понимает эти слова и раббейну Хананель в толковании, цитируемом ранними комментаторами (см.: Оцар га-Геоним, Брахот, комментарий раббейну Хананеля. С. 6). Автор Сефер га-Итим (с. 245; приводится в Оцар га-Геоним, Брахот, комментарий. С. 8–9), правда, был знаком с нашей версией «всего года»; но см. его слова: «язык искажен [здесь]... потому что сказано в Гемаре «разделы *калы*», а остальные люди, которые не знают, что значит *кала*,

- исказилась у них Гемара, и ошиблись они». Он объясняет это место так же, как раббеину Хананель и Арух (см. выше), и в конце добавляет: «Так истолковал господин рав Гай, благословенной памяти». Заметим, что версия «его разделы калы» («פרשיותיו תכלת») находится в Парижской рукописи, цитируемой в Приложении к Дикдукей Софрим. С. 384; а также во фрагменте из Генизы TS F1(1) 104: «Рав Биби бар Аббайе полагал закончить все разделы калы при наступлении...».
210. Так, например, полагает Асаф, 1955. С. 44, и его мнение практически не отличается от мнения Галеви, 1923, в нескольких местах. Грец также приписывает основание калы Раву; Грец – Рабинович, 1893, II. С. 353.
211. Килаим 9, 32, 2. См.: Кройс, 1929. С. 126.
212. *Lauterbach*, 1925. P. 211 и далее.
213. *Цури*, 1939. С. 35–36 – автор говорит о кале как об институте, существующем со времен Рава, но не приводит доказательств.
214. См. мою статью: «Деяния суда в Вавилонском Талмуде: литературные формы и исторические последствия» // *RAAJR*, XLIX (1982). P. 23–40.
215. О «персидском законе», применяемом евреями, и о персидских судах см.: Гулак А. Основы еврейского права, V. Берлин, 5682 (1922) (репринт: Тель-Авив, 5727 (1967)). С. 27–29 и прим. 9; Бер, 1970. С. 87–91; *Spiceland E. Notes on Gentile Courts in Talmudic Babilonia* // *HUCA*, XXVI (1955). P. 333–354.
216. Гулак, Указ. соч., там же.
217. Правда, Гулак занимается вопросами, касающимися состава судов – как при судьях из «простых людей», так и при судьях-мудрецах, но эти вопросы также требуют изложения галахического материала; иначе невозможно выяснить, например, где именно происходил тот или иной судебный процесс. См. об этом слова автора: IV. С. 27 и далее. Это же можно сказать и о труде М. Элона «Еврейское право» (Иерусалим 5737 (1977)); там освещается, в основном, «учение вавилонских амораев» и кристаллизация еврейского права из обсуждений, постановлений и решений мудрецов. Но если Элон и говорит о «иешиве» как формальной структуре, то именно в контексте литературной редакции Талмуда; см.: Элон, Указ. соч. С. 892–896. В статье Р.Х. Альбека «Рукоположение и назначение и суд» [Цийон, 8 (5703/1943)]. С. 85 и далее, правда, говорится о функциях мудрецов иешивы – «предписывать и судить» (С. 91), но и там обсуждение проблемы – теоретическое, а не исторически-конкретное. Так, например, Альбек не делает различия между таннайскими и аморайскими источниками, или между источниками Страны Израиля и вавилонскими, и представляет иешивы вместе с их системами назначений как реалии, существующие в обеих странах. Только общие слова о связи «дома суда» с «домом учения» говорит и Мирски, 1939. С. 136. Недавно Ш. Альбек. Суды во времена Талмуда. Рамат-Ган 5747 (1987),

- предположил, что «как в Стране Израиля, так и в Вавилонии, не было постоянных и назначенных судов» (с. 17), и его мнение частично совпадает с нашими выводами (см. далее) о том, что судебная область не была «оторвана» от структуры иешивы.
218. Грец – Рабинович, 1893, II. С. 384 (*Graetz*, 1908, IV. С. 291).
219. *Brüll N.* «Die Entstehungsgeschichte des babylonischen Talmuds als Schriftwerkes» // *JJGL*, II (1876). P. 34. Прим. 41.
220. *Halivni D.* (Weiss). The Location of the Bet Din in the Early Tannaitic Period // *RAAJR*, XXIX (1960–1961). P. 189. См. также: Бер, 1970. С. 77. Прим. 73.
221. *Юдиловиц*, 1935.
222. *Юдиловиц*, 1971. С. 90.
223. *Юдиловиц*, 1971а. С. 40.
224. Двир, I [нисан – сиван 5683 (1923)].
225. *Гафни*. Деяния суда (см. выше, прим. 214). С. 28–30.
226. Там же. С. 31–33.
227. Там же. С. 33 и прим. 36.
228. В Рукописи Г:  
«לא שלים, אגביה רב נחמן לאפנייה מנייה לסוף אשכחו כפי ואיקור יתר מדמי אפנייה»  
и во фрагменте из Генизы TS F2(2) 23:  
«לסוף אישתכו ואיקור כפי טפי מאפנייה».
229. В Рукописи Г: «ואיקור דהמפקיד הוא» (буква «ד» добавлена переписчиком в начале новой строки); в Рукописи М: «ואיקור דהמפקיד הוא קמן» («и урок “отдающего на хранение” был перед нами»), и так же – в упомянутом фрагменте из Генизы: «הוא קמן ופירקין דהמפקיד» (о варианте, который находится в книге «Ор Заруа», сообщил мне проф. Ш. Фридман: «И урок “отдающего на хранение” был у него (בידיה)»; возможно, первоначальный вариант «был у меня», т. е. «я знал урок об “отдающем на хранение”»).
230. Бава Меция 35а.
231. «דלורי» (=быков) – этих слов нет в Рукописи Г, а «פדנא» (=пару) написано маленькими буквами поверх другого слова, которое было стерто.
232. «ליה» (=ему) – по Рукописям М, Г, и Р.
233. Бава Кама 96б.
234. См. также примеры в моей статье о деяниях суда (см. выше, прим. 214). С. 35–37.
235. Бава Меция 81а (рав Паппа); там же, 81б (Рава); Бава Меция 97а (Рава).
236. Бава Кама 84а.
237. Бава Кама 117а, см. на той же странице «дело», которое рав Аши рассматривал в присутствии учеников.
238. Швуот 30б.
239. *Гудблат*, 1980. С. 272.
240. См. в особенности: Бер, 1963а; Бер, 1975. Исследования М. Бера в последние годы были посвящены, в основном, этому вопросу.

241. Мера автономности «академий» в древнем мире определяется, прежде всего, по методу руководства этим институтом и по путям передачи полномочий. Об этих предметах в Стране Израиля талмудического периода и в Афинах (где, возможно, существовало параллельное явление) см.: *Cohen S.J.D. Patriarchs and Scholars // PAAJR, XLVIII (1981). P. 57–85.*
242. См.: *Бер*, 1970. С. 94–106, и литературу, упоминаемую там в примечаниях; *Neusner*, 1965a. P. 91–100.
243. Так в Рукописи М, там находим и расширение слов рава Йосефа: «Сказал: если воцарюсь сначала, то умру по окончании двух лет, сказал ему: да, не принял он на себя царства».
244. Брахот 64а.
245. Там же.
246. Там же.
247. Там находим: «תנין מנין פוש»; и далее: «אמרתי ליה פוש», см. также следующее примечание.
248. Так в Рукописи М и комментарии «Бейт Натан», в Агадот га-Талмуд и др., см. прим. Дикдукей Софрим. С. 187, знак 9. «לן תומת פוש» находим также во фрагменте из Генизы TS F2(1) 12, но далее там: «אמרתי ליה פוש». *Бер*, 1970. С. 102. Прим. 28 – там речь идет об этом варианте в Брахот; ср. Таанит 21а; эти слова, однако, употребляются в трактате Бава Батра 12б в связи с назначением главы иешивы.
249. TS F1(1) 102; Послание рава Шриры Гаона. С. 35–86; Раши к Брахот, там же, *дибур гаматхиль* «אמרתי ליה פוש» («быть одному из них главой иешивы») и др.
250. Возможно, в Горайот сообщается о третьем случае назначения главы иешивы. Там в продолжении: «Аббайе, и Рава, и рабби Зейра, и Рабба (слова “рабби Зейра и Рабба” отсутствуют в Агадот га-Талмуд) сидели, и нужен был глава, сказал (в Рукописи М: “сказали”): каждый, кто скажет слово... “будет главой”». И здесь выбор происходит внутри сообщества мудрецов, без участия внешнего фактора. Но в данном случае нет прямого упоминания о руководстве иешивой, и мы не можем достоверно знать, что речь действительно идет именно об этом (см.: *Бер*, 1970. С. 103). Правда, в «Тосафот Роша» находим: «должны были назначить над собой главу на этот час, чтобы он учил их...», и рав Шрира Гаон не упоминает этот случай, описывая назначение Аббайе (с. 87–88), как он это делает при описании назначения Раббы и рава Йосефа; ср. также: *Neusner*, 1965, IV. P. 94–97; *Гафни*, 1979. С. 171. Прим. 8.
251. *Бер* (1970. С. 94) отмечает слова Греца (*Graetz*, 1908, IV. P. 254) о том, как экзилархи смещали глав иешивы; *Бер* не принимает его доказательств. Эти доказательства оспорил еще Ш. П. Рабинович: *Грец – Рабинович*, 1893, II. С. 348. Прим. 3.
252. *Вайс*, 1904, III. С. 156.
253. См.: *Галеви*, 1923, II. С. 412; *Бер*, 1970. С. 98; см. также *Флоресхайм Й.* Основание и первоначальное развитие вавилонских иешив. Сура и Пумбедита // *Цийон*, 39 [5734 (1974)]. С. 187 и далее. Прим. 16.
254. *Бер*, 1963. С. 95 и далее.
255. Послание. С. 83, 84.
256. Там же. С. 95; ср. также: *Бер М.* Ссора Ганевы с маром Уквой // *Тарбиц*, 31 (5722 (1962)). С. 284–285.
257. *Урбах*, 1961. С. 160.
258. Автор «Сефер га-Кабба» пишет: «Рав Йегуда превосходил рава Гуна в мудрости, но рав Гуна был близок к *наси* (экзиларху), поэтому победила иешива Суры» (Сефер га-Кабба. Изд. Г. Д. Когена. Филадельфия 5727 (1967). С. 25); см. также Сефер Йухасин га-Шалем, изд. Филиповски. Лондон, 5617 (1857). С. 125.
259. Однако мнению Бера, утверждающего, что иешива Суры находилась в зависимости от экзиларха, а пумбедитская иешива была более самостоятельной (Экзилархат. С. 104), нет доказательств. Одно из двух описаний назначения главы иешивы в ВТ Бава Батра 12б говорит о назначении «главы иешивы, который царствовал в Мате Мехасье», т. е. в Суре; там не упоминается ни о каком вмешательстве со стороны экзиларха, а только: «решили мудрецы посадить рава Аху из Дафти во главе». По этой же причине Вавилонскому Талмуду было легко формулировать предложение, сделанное рабби Эльазару бен Азарии в терминах из действительности вавилонской иешивы: «Пришли, сказали ему: удобно ли господину стать главой иешивы?...» И в Рукописи М: «...да встанет господин и да воцарится»; Брахот 27б.
260. Брахот 56а. Интересен вариант Рукописи Ф: «И пришла иешива Пумбедиты к тебе» и в комментарии «Бейт Натан» и Рукописи Ф: «И пришла иешива Пумбедиты, и положились на тебя (рукоположили тебя)». Здесь же сообщается, что назначение главы иешивы сопровождается двумя явлениями: (а) «Узнали, что главой иешивы ты стал, – весь мир перед тобой трепещет»; (б) «Стал царем, – поставь себе аморая» (в «Бейт Натане» и Рукописи Ф: «אמרתי ליה פוש»). Первое явление основывается на толковании стиха во Второзаконии, 28, 10: «И увидят все народы земли, что имя Господне наречено на тебе, и убоятся тебя»; второе хорошо известно нам из источников: главе иешивы полагается аморай. Действительно, почти все вавилонские аморай, о которых упоминают источники, «стоят» перед главой иешивы: Рав (Бейца 4а = Звахим 18а; Критот 13б; Сангедрин 44а; Хулин 100а); Шмуэль (Таанит 8а, но в Рукописи М: рабби Шмуэль бар Нахман, т. е. источник из Страны Израиля, и также в Рукописи М б, Агадот га-Талмуд и Эйн Якове; см.: Дикдукей Софрим и его примечание там же; см. также: Мальтер, Трактат Таанит. С. 26); рабби Шела (Йома 20б –

«глава мудрецов в Вавилонии», «Послание рава Шриры Гаона». С. 78); рав Хисда (Йома 49а; Звахим 14а); рав Гуна (Ктуббот 106а); Аб-байе (Брахот 56а); Рава (Эрувин 104а; Бава Батра 127а; Звахим 94б; Нида 68а); Мар бар рав Аши (Кидушин 31б); рав Нахман (Эрувин 166). Альбек (1969. С. 298–299) полагает, что речь идет о раве Нахмане бар Якове, ученике Шмуэля в Негардее, в соответствии с «Посланием» рава Шриры. С. 82; действительно, рав Нахман бар Яков упоминается в списке глав иешивы Негардеи (в «Седер таннаим вз-амораим», изд. Каганы. С. 5, но не в «Послании рава Шриры Гаона»). Другой мудрец, «ставящий» аморая, – Рабба бар рав Гуна (Гитин 43б; Рабба бар рав Гуна также упоминается в списке глав иешив в «Седер таннаим вз-амораим» (с. 5) после рава Хисды и рава Нахмана бар Якова, но не в «Послании» рава Шриры). Еще один случай с «приставлением» аморая мы находим в трактате Моэд Катан 21а (в печатных вариантах – Рабба бар рав Хана, но см.: Альбек, 1969. С. 171. Прим. 61; автор полагает, что здесь имеется в виду Рабба бар Хана).

261. См. статью Г. Алона «Сыновья мудрецов»: Алон, 1957, II. С. 58–72.

262. Об этом см.: Гафни, 1987. С. 79 и далее.

263. См.: там же. С. 87.

264. См., например, слова, приписываемые Раву, в его обращении к Айво, его сыну (Псахим 113а).

265. Действительно, чем ближе к эпохе гаонов, тем больше «наследования» среди мудрецов иешив в Вавилонии. См. также Гроссман А. Наследование в духовном руководстве общин Израиля во времена раннего средневековья // Цийон, 50 [5745 (1985)]. С. 189 и далее.

#### Приложение I. К вопросу об исследовании талмудической хронологии в «Послании рава Шриры Гаона» (с. 217)

\* Впервые это приложение было напечатано в: Цийон 52 [5447 (1987)]. С. 1–24. Ссылки на «Послание рава Шриры Гаона» в тексте и примечаниях приводятся по изданию Б.М. Левина, Хайфа, 5681 (1921).

1. Эпштейн, 1963. С. 610.

2. Краткий список литературы приводится у Эпштейна, 1963. С. 610; краткое изложение исследования см.: Эфрати Й.А. Период савораев и литература этого периода. Петах-Тиква, 5733 (1973). С. 1–13; см. также: Асаф, 1955. С. 149–153.

3. Исследования Ширы и других были сосредоточены на ограниченном числе дат в «Послании», в основном – на дате прихода Рава в Вавилонию «во времена Рабби» (с. 78); в соответствии с этим определяли годы жизни

Рабби; сходным образом проверялась также дата смерти рабби Йоханана (с. 84). См. мнение Ширы: Керем Хэмед, 4 (5599/1839). С. 208 и далее; Он же. Эрех Мелин. Прага, 5619 (1859). С. 136 и далее; а также его письмо в сборнике респонсов гаонов раннего периода, изд. Д. Касалья. С. 11–12. Другое исследование Ширы посвящено датировке преследования евреев в В в.; эти преследования связываются в «Послании» с именем царя Йездегерда II. См.: Шур. Эрех Мелин. С. 37 и далее.

4. Graetz H. Die Talmudische Chronologie und Topographie // MGWJ, I (1852). P. 509–522; Он же. Historische und Topographische Streifzüge // MGWJ, XXXIV (1885). P. 433 ff.; Graetz, 1903, IV. P. 381–386.

5. Не следует, конечно, преуменьшать интерес, вызванный публикацией варианта «Послания» по Берлинской рукописи – Гольдберг Б. Хофэс Матмоним. Берлин 5608 (1848). С. 17–43. Обсуждение этого варианта дошло даже до обвинения Гольдберга в фальсификации. См., например, Байс А.Г. Бейт Талмуд, I. Вена, 5641 (1881). С. 57–60. Однако уже Гольдберг стремился подчеркнуть достоверность хронологического списка в опубликованном варианте «Послания»; см. также таблицу на с. 75–79.

6. См.: Хазан И.-М. Респонсы гаонов Шеарей Тшува. Ливорно 5629 (1869), § 187, л. 77. С. 2; см. также глубокое исследование Б. М. Левина в предисловии к его изданию «Послания». С. LXXI–LXXVII.

7. Предпочтение «испанской версии» (с этим согласен и Левин, см. его предисловие) было связано, по-видимому, и с научной модой, отдававшей предпочтение источникам сефардских мудрецов – из-за связи последних с вавилонскими гаонами и их иешивами; однако это мнение было поколеблено уже через несколько лет после выхода в свет издания Левина. См.: Elbogen I. Wie steht es um die zwei Rezensionen des Scherira-Briefes? // Festschrift zum 75 jährigen Bestehen des Jüdisch Theologisches Seminars, II. Breslau 1929. S. 61–84. О сомнении по поводу предпочтения «испанского варианта» и по поводу самого разделения на испанские и французские версии см. также: Эпштейн, 1963. С. 610–615; Бер М. Исследования Послания рава Шриры Гаона, Бар-Иланский ежегодник, 4–5 (5727 (1967)). С. 181–196.

8. Этот путь избрал И.А. Галеви в нескольких местах в своей книге «Первые комментаторы»; см., например, его слова об «ошибке одного переписчика «Послания рава Шриры Гаона», которая вызвала замешательство» (Галеви, 1923, II. С. 211 и далее), а также его рассуждения по поводу продолжительности «царствования» рабби Йоханана: по его мнению, в «Послании» 7 (60) лет превратилось в 9 (80) лет («и это очень естественная ошибка переписчика»); там же. С. 299.

9. О причинах искажения чисел в ивритских рукописях вообще см.: Baron, 1952, 3. С. 284. Прим. 48. Примеры подобных искажений приводит Шнепбер Д. Перевоплощения чисел // Синай, 62 (5728/1968). С. 278–280. Чередувание имен в литературе мудрецов представляет не меньшую проблему,

- см. примеры у Д. Шпербера: «Поднялся ли Рабба в Страну Израиля» // Синай, 71 (5732/1972). С. 140–145.
10. См., например: *Guttman A. The Patriarch Judah I, His Birth and His Death: A Glimpse into the Chronology of the Talmudic Period* // *HUCA, XXV* (1954). P. 259; *Neusner, 1965*, II. P. 47–50; *Гудблат, 1980*. С. 38–39. Гудблат кратко и емко излагает причину такого скептицизма: «The prior issue, then, is whether or not the Geonic materials preserve reliable information about Amoraic times. Prima facie I think it highly unlikely that they do. The extant Geonic chronicles were written from three to seven hundred years after the Amoraic period. To be sure, these chronicles may rely on traditions. But even after invoking these (unavailable) «older» traditions, a gap of centuries remains between the beginnings of the Amoraic period and that of the Geonic era».
11. Гутман (С. 256 и далее) полагает, что существуют «внешние» свидетельства, полностью исключющие возможность того, что рабби Йегуда га-Наси все еще был жив в 530 г. по счету документов (219 г.), как следует из слов рава Шриры (с. 78); а Ньюзнер и Гудблат основываются большей частью на сложностях в установлении даты смерти Шмуэля (254 г.; Послание. С. 82) и разрушении Негарден Паппой бар Нецером (259 г.; с. 82).
12. По мнению Гудבלата, 1980. С. 39–40, склонность к анахронизму представляет значительно более серьезную проблему, чем неточность в передаче дат. Это замечание, несомненно, уместно; тезис, который Гудблат защищает в своей книге, следующий: гаоны желали видеть в своей иешиве продолжение древнего талмудического института, и это их желание привело к анахронической «проекции» в эпоху амораев. Такое опасение – даже если оно справедливо – не должно приводить к «отрицанию» дат в «Послании»: они, безусловно, не были порождены анахронической традицией (хотя и могли служить ей).
13. И даже когда кажется, что источником информации, которую приводит рав Шрира Гаон служит Талмуд; это отмечают многие; проблема представлена во всей своей остроте: *Ш. Абрамсон, 1965*. С. 107; см. также: *Бер* (см. выше, прим. 7). С. 183.
14. С. 72. Испанский вариант:
- והיכי הוה ראשונותיה  
«ישראל מקדם והיכי אתפליגו תרתי מתיבתא משום דאית בה מלתא (שבטא)»
15. См. слова Гольдберга (см. выше, прим. 5). С. 79; *Эпштейн А.* Источники к истории гаонов и вавилонских иешив. В память Авраама Элиягу (сборник к юбилею А. Гаркави) // *Петербург 5669* (1919). С. 165–166; и см.: *Эпштейн, 1963*. С. 615, о примерах предпочтения Пумбедиты.
16. При переходе рав Шрира Гаон даже подчеркивает, что «наши *раббаним*», те, которые в Пумбедите, происходят от потомков изгнанников времен Второго Храма (с. 82).

17. Гаон также сознавал, что это новый тип информации в Послании, поэтому он объясняет только относительно первой даты, что датировка здесь «по греческому счислению, потому что привычны мы к нему».
18. И первое сообщение после даты, о «главе мудрецов в Вавилонии», которого называют *рейш сидра*, не обязательно возникло в результате изучения Йома 20б, как утверждает Абрамсон, 1965. С. 107.
19. Одна дата, отмечающая кончину Раббы Туспаа (788, 785, 781. – т. е. 477, 474, 470 гг. н. э. – в соответствии с различными версиями в обоих вариантах), приводится в «Послании» дважды, на с. 95 и на с. 97. Правда, этот мудрец умер естественной смертью, но гаон связывает упомянутую дату с религиозными гонениями (на с. 97: «Запрещены были все синагоги вавилонян, и переданы дети – сыны евреев – магам»; и на с. 95, по лондонской рукописи, французский вариант: «и разрушили дома учения и предписали евреям быть в суде персов»). Рав Нахман бар рав Гуна, также, по видимому, умер естественной смертью (761/455 г. н. э.), но это произошло «во времена гонений, когда приказал Йездигерд отменить субботу» (С. 94–95). И рав Рахумей умер (787; 456 г. н. э.) «во время гонений, устроенных Йездигердом» (с. 96). Одна дата (смерти Рафрама: 706; 395 г. н. э.) приводится только в испанском варианте (с. 90), и см. прим. Бера (см. выше, прим. 7). С. 195.
20. По словам самого гаона. С. 89, 91–92.
21. Обычно даты приводятся по французскому варианту. В «Послании» используется, как известно, «счет документов», т. е. летосчисление, связанное с династией Селевкидов. Летосчисление от сотворения мира, которое используется в «Послании» четыре раза – в Испанском варианте (с. 78, 81, 82, 100), появляется в дополнениях, внесенных р. Шмуэлем Шоломом в его издание – приложение к «Книге родословий» (Константинополь, 1566). Счисление начинается с 311 г. до н. э. (из этого мы исходим здесь), однако, как известно, мнения по данному вопросу разделились. См.: *Бурштейн Х.Й.* Даты Израиля // *Гаткуфа, 8* (5681 (1921)). С. 290–321; *Mahler E. Handbuch der jüdischen Chronologie.* Frankfurt, 1916. P. 137–140; *Frank E. Talmudic and Rabbinical Chronology.* New York. P. 30–36.
22. 15 тевета 470 г. были убиты Гуна Мари сын Мара Зутры – экиларха и Мешаршей бар Пекод; в месяце адар 470 г. был убит Мар (или: Амеймар) бар Мар (Йанука – по Испанскому варианту); с. 97.
23. Тевет 470 (с. 96–97).
24. Послание. С. 84; на с. 83–84 гаон сообщает: «И в дни рава Гуны умер рабби Йоханан в Стране Израиля, и мы сказали [и мы учили], что во семьдесят лет царствовал в Стране Израиля; таким образом, два выражения существуют наряду с двумя типами перечисления: отмечается продолжительность «царствования» мудреца и год его смерти; см. об этом далее.



25. См. Седер таннаим ве-амораим, изд. К. Каганы. Франкфурт 5695 (1935). С. 4.
26. См. Седер таннаим ве-амораим, с. 4–5, где следует выделять различные источники и выражения. После спорадического употребления слова «רַבָּא» (присоединился [к народу своему]) в отношении нескольких мудрецов III в., в списке применяется иная система. Начиная с рава Хисды, употребляется следующее выражение: «И рав Хисда в 602 году, и после него – рав Яков в году 631» и т. д. Здесь, как мы видели, опущены слова, обозначающие смерть (единственное исключение: «И после него Рабба бар рав Гуна, и присоединился [к народу своему] в году 633»; однако в нескольких версиях слово «присоединился» отсутствует). Слово «присоединился» не используется в списке до V в.: «И в году 742 [431 н. э.] присоединился рав Йеймар [к народу своему], а затем «присоединился рав Гуна, глава изгнания, [к народу своему] в году 762 (451 г. н. э.)», и далее – вновь список мудрецов, которые «присоединились». Подобные различия между списками, относящимися к различным периодам, которыми располагал гаон, видны и в «Послании», см. далее в тексте.
27. Исключением является только упоминание смерти Рава и Шмуэля, но выражение «властвовал» («נתג שררות»), которым описывается их деятельность, не обязательно свидетельствует о том, что они стояли во главе иешив (как это было в последующих поколениях). Я отметил уже в другом месте, что Рав и Шмуэль – в отличие от последующих мудрецов, начиная с рава Гуны, – не называются «царями» ни в «Послании рава Шрира Гаона», ни в самом ВТ. См.: Гафни, 1978. С. 33–34 и прим. 109.
28. Neubauer, 1895, p. 77; существует множество мнений о сущности этого отрывка и его возможной связи с рассказом рава Натана, с Введением к Талмуду рава Шмуэля Ганагида или с другим сочинением. См.: Эпштейн (см. выше, прим. 15). С. 169–171; Ginzberg, 1968. P. 34–36. Рум А.Н.Ц. Рукопись Введения к Талмуду, Кирьят Сефер, 30 (615). С. 255–256.
29. Брахот 64а; возможно рассказ перед этим, говорящий о «халдеях», которые предостерегали рава Йосефа (в «Послании»: мать рава Йосефа), что он процарствует лишь два года, и объясняющий таким образом отказ рава Йосефа от «царства», является просто этнологическим рассказом и основывается на цитируемом в продолжении хронологическом списке; см. также: Горайот 14а и Послание, с 86.
30. Можно заметить, что в некоторых случаях в источниках гаона не было обеих систем перечисления вместе и он сам соединил их. Число лет «правления» Шмуэля после смерти Рава (семь) приводится перед описанием отношений Шмуэля и рабби Йоханана; кажется, это описание основывается на источнике в Хулин 95б. И лишь затем сообщается: «и умер (נָפַט) Шмуэль в году 564» (с. 81–82). Сообщение о длительности «царствования» рабби Йоханана (80 лет) приводится вместе с сообщением «и в годы

- рава Гуны умер (נָפַט) рабби Йоханан», и сразу вслед за этим – «и мы говорим, что восемьдесят лет царствовал»: перед нами, таким образом, ссылка на определенный источник (с. 83). Затем следует то же сообщение, но иначе сформулированное: «И в году 590 скончался рабби Йоханан» (с. 84). О продолжительности царствования рава Гуны (40 лет) говорится на с. 83 «Послания», а дата его смерти приводится только на с. 85; в промежутке же сообщается много иной информации. Шестьдесят лет, проведенных равом Аши на посту главы иешивы (с. 93), связываются с первым и вторым «кругами» рава Аши (Бава Батра 157б); только после этого приводится дата его смерти. Как уже было сказано, рав Аши – последний аморай в «Послании», удостоившийся подобного «двойного» упоминания.
31. Подобное явление, т. е. использование различных систем перечисления в одном сочинении (что приводит к противоречиям), характерно, конечно, не только для литературы гаонов; см. материал, который приводится у: Ch. J. Milikowsky, Seder Olam: A Rabbinic Chronography, Dissertation, Yale University 1981. P. 8–10, 11.
32. Галеви. Первые комментаторы, II. С. 411–417. Автор чувствует несоответствие и объясняет, по своему обыкновению, что существовала только одна «общая метивта» в Негардее; за два года до разрушения Негардеи (259 г. н. э.) «узнали о приближающейся беде» и посадили рава Гуна «на царство» в Сура; и сорок лет после 257 г. – это 297 г. Возможно, однако, что источник о «сорока годах рава Гуны» был изначально связан не с Шмуэлем и Негардеей, а с чем-то подобным тому, что сообщается во введении к рассказу рава Натана Вавилонского: «После того, как скончался Рав, сделали иешиву в Вавилонии по примеру Страны Израиля, и это иешива Суры, и царствовал в ней рав Гуна 40 лет, и он был первым из всех, кто был главой иешивы в Вавилонии» (Neubauer, 1895, p. 97). В соответствии с этим в списке лишь сообщается, что во времена Рава иешива еще не существовала; она была основана только после его смерти (но не сказано, когда именно после его смерти); и рав Гуна стоял во главе этой иешивы сорок лет. Предпринимались попытки упорядочения слов рава Шриры. В основном предполагалась какая-то причинная связь между смертью Шмуэля и получением должности равом Гуной. См. краткое изложение материала и предположение Й. Флоресгейма в статье «Основание и начало развития вавилонских иешив – Сура и Пумбедита» // Цийон, 39 (5734 (1974)). С. 183–197.
33. Действительно, в том, что касается Раббы, рава Йосефа и Аббайе, имеется расхождение в двенадцать или четырнадцать лет между данными в «Послании рава Шриры Гаона» и в «Седер таннаим ве-амораим», где (с. 5) сообщается дата смерти Раббы: 645 г. (334 г. н. э.; другая версия там же: 641 г., 330 г.), рава Йосефа: 647 г. (336 г.; другой вариант: 333 г.) и Аббайе:

- 660 г. (349 г.; другие версии: 337 г. или 336 г.). Таким образом, числа, приводимые в «Седер таннаим ве-амораим» соответствуют продолжительности пребывания трех мудрецов в должности (по данным «Послания рава Шриры»); но они совпадают с данными только одного из источников рава Шриры, того, который «отодвигает» назначение Раббы к концу жизни рава Хисды. Даты самого рава Шриры ближе к другой традиции, которая полагает, что Рабба был назначен главой иешивы в Пумбедите сразу после смерти рава Йегуды (ср.: *Бер*, 1963. С. 99. Прим. 19). В продолжении «Послания», где приводятся «годы Аббайе», также нет полного соответствия между продолжительностью его царствования и датой смерти, по крайней мере, так обстоит дело в испанском варианте (с. 87). Там говорится, что Аббайе царствовал тринадцать лет и умер в году 649 (338 г. н. э.). Однако, если рав Йосеф умер в 323 г., как утверждают оба варианта «Послания», то тринадцать лет царствования Аббайе заканчиваются уже в 336 г., а не в 338. Исходя из этого, Бер (см. выше, прим. 7). С. 194, хотел доказать предпочтительность французского варианта: в соответствии с ним, Аббайе царствовал четырнадцать лет и умер в году 648 (337); в этом случае счет сходится (323+14=337). Однако предпочтительность того или иного варианта устанавливается не по точности арифметических подсчетов; ведь несоответствия происходят из древнего компилирования различных преданий о деятельности глав иешив, записанных с применением различных систем. (Галеви предложил свое решение проблемы продолжительности царствования Аббайе, см.: *Галеви*, 1923, II. С. 473–474).
34. Французский вариант. С. 96; в Испанском варианте «слышали мы от первых [комментаторов] и видели написанным в книгах их воспоминаний».
35. Французский вариант. С. 98: «Потому что так толкуют первые [комментаторы] в книгах их воспоминаний (хрониках)».
36. Возможно, кроме отмеченных нами списков (или в их составе) гаон располагал также списком экзилархов периода Талмуда. См.: *Ber M. Exilarchs of the Talmudic Epoch Mentioned in R. Sherira's Responsum // PAAJR*, XXXV (1967). P. 43–74; и в его книге (см. выше, прим. 33). С. 187–209.
37. См. сведения у: *Noeldeke*, 1897a. P. 117; *Noeldeke*, 1887. P. 107; *Christensen*, 1944. P. 282–289. Еврейские предания о его смерти см.: *Шур*, Эрех Милин (см. выше, прим. 3). С. 37–39; *Lévi*, 1898. С. 294–297.
38. См.: *Labourt*, 1904. P. 119–125; и см. также: *Noeldeke*, 1887. P. 114. Прим. 1.
39. См.: *Zaehner*, 1961. P. 187 и далее; *Frye*, 1975. P. 146–147; о гонениях на христиан при Йездигерде II см.: *Fiey*, 1970. P. 91–93.
40. *Labourt*, 1904. P. 129; о Йездигерде см. выше, гл. 1 и прим. 134.
41. Об этом вопросе см. гл. 1 и прим. 135.
42. См. гл. 5 и прим. 140.
43. Так в: *Widengren*, 1963. P. 143.
44. О хронологических системах в начале сасанидского периода см. гл. 1. Прим. 61.
45. Стоит ли говорить, что такое соответствие подтверждает лишь достоверность хронологических данных рава Шриры, но ни в коем случае не историческую достоверность самих фактов; то обстоятельство, что две исторические личности могли встретиться в какой-либо период, не означает еще, что они действительно встретились. Ср.: *Бер*, 1963. С. 190, 193–194; но ср. в противоположность этому его слова там же. С. 203.
46. Брахот 56а; Сукка 53а; Мозд Катан 26а; Сангедрин 98а.
47. Недарим 49б; Бава Меция 70б.
48. См. далее, прим. 51–52. Об имени царицы см. гл. 1. Прим. 15.
49. *Histoire Nestorienne Inedite (Chronique de Seert)*, ed. A. Scher // *Patrologia Orientalis*, IV, 3, 17 (1907). P. 297. См. также литературу, отмеченную в моей статье: *Гафни*, 1983. С. 204. Прим. 30.
50. Церковная история, 2, 12, 2.
51. Таанит 24б; Бава Батра 10б; Звахим 116б; Нида 20б; связь с Равой возможна и благодаря близости Махузы к столице – Ктесифону. См.: *Christensen*, 1944. P. 387 и прим. 5.
52. Бава Батра 8а; следует отметить, что в описании встречи Ипры Хормизд с равом Йосефом Шапур не упоминается. В противоположность этому, в трактате Таанит 24б инициатива встречи с Равой исходит от Шапура, а его мать вмешивается только для того, чтобы защищать еврейского мудреца. И в другом месте (Нида 20б) мать хвалится перед своим сыном мудростью Равы.
53. «כח מן» («откуда у вас») – так в Рукописи М, Рукописи Ф, в Эйн-Яков, у раббейну Хананеля и в Йад Рама; в печатном варианте: «רמ» («откуда»).
54. См.: *Бер*, 1982. С. 35 (хотя нет доказательства тому, что рав Хама был «официальным представителем» еврейской общины и просил для нее разрешения властей хоронить покойников в соответствии с галахой).
55. Как предполагает Бер (там же), сложность представляет, кроме прочего, реакция рава Ахи бар Яакова на беседу между царем и равом Хамой: рав Аха также жил в первой половине четвертого века. И см. замечание Альбека, 1969. С. 409.
56. К этому списку следует также добавить рассказ о «Маре Йегуде и Батее бар Тува», которые сидели у Шавура царя (Авода Зара 71б). Некоторые относят действие этого рассказа ко времени Шапура I. См.: *Neusner*, 1965a, II. P. 70 (правда, он изменил свое мнение в IV, p. 49); а также: *Widengren*, 1963. P. 129. Он изменяет «мар (господин) Йегуда» на «рав Йегуда». Действительно, у Раши (*дибур гаматхиль* «מר») – «рав Йегуда», и так же – у авторов Тосафот, *дибур гаматхиль* «מר»). Однако во всех рукописях –

- «мар Йегуда», и так же – в Нью-Йоркской рукописи, издание Ш. Абрамсона, Нью-Йорк, 5717 (1957): «м. Йегуда». Как отмечает Бер (1963. С. 189), мар Йегуда упоминается, в том числе, вместе с Раббой, Аббайе и Равой, поэтому весь рассказ хорошо вписывается во времена Шапура II.
57. См.: Бер, 1982. С. 45 и далее. С. 193 и далее о формальном статусе Амеймара и Мара Зутры как мудрецов иешивы или как экзилархов; во всяком случае, рав Шпира считает всех троих, Мара Зутру, Амеймара и Гуну бар Натана, экзилархами времен рава Аши («Послание»). С. 91.
58. Список исследований, посвященных этой дате, см.: Сафрай Ш. К проблеме хронологии *нэсим* во втором и третьем веках // Материалы шестого Всемирного Конгресса по иудаике, II. Иерусалим 5736 (1976). С. 52. Прим. 2–4; см. также: *Neusner*, 1965, II. P. 126. Прим. 1.
59. Краткое и исчерпывающее изложение см.: *Kimelman R.R. Rabbi Yohanan of Tiberias, Aspects of the Social and Religious History of Third Century Palestine. (Dissertation) // Yale University 1977. P. 6 f.*
60. *Коген Г.Д.* Книга Каббалы рава Авраама ибн Дауда Галеви. Филадельфия 5727 (1967). С. 184–185; исследование Когена не оставляет ни малейшего сомнения в аутентичности версии «530» в «Послании»; эта дата была принята всеми еврейскими хронистами в средние века.
61. См.: Сафрай Ш. К проблеме хронологии (см. выше, прим. 58). С. 53; *Sperber D. Roman Palestine 200–400, Money and Prices. Ramat-Gan 1974. P. 222.* Прим. 13; *Коген.* Книга Каббалы (см. выше, прим. 60). С. 211. Прим. 115.
62. *Select Papyri (LCL)*, ed. A.S. Hunt and C.C. Edgar, No. 216. P. 94–96.
63. Сафрай Ш. К проблеме хронологии (см. выше, прим. 58). С. 56–57. Однако существует определенная сложность с идентификацией «рабби» в талмудическом источнике; это отмечает сам Сафрай в другом месте: *Safrai S. The Avoidance of Public Office in Papyrus Oxy, 1477 and in Talmudic Sources // JJS, XIV (1963). P. 69.* Прим. 11. См. также литературу, указанную Левиным, 1986. С. 99. Прим. 39. Но сам Левин (с. 99) склонен отождествлять «рабби» с р. Йегудой га-Наси первым; ср.: *Kimelman* (см. выше, прим. 59). P. 4–6: он также считает, что Рабби умер между 220–222 гг.
64. Гитин 6б; Бава Кама 80а; и анонимное замечание в Эрувин 28б: «это – до того, как пришел Рав в Вавилон, – [а] это – после того, как пришел Рав в Вавилон»; и ср.: Бер, 1975. С. 132 и прим. 46.
65. *Strickman H.N. A Note on the Text of Babylonian Talmud Git. 6a // JQR, LXVI (1975–1976). P. 173–175.*
66. Об исследованиях в XIX и начале XX в. см.: *Strak H.L. Introduction to the Talmud and Midrash. Philadelphia 1931. P. 319.* Прим. 2. Особенно известны скрупулезные и сложные вычисления И.А. Галеви, Первые комментаторы, II. С. 299 и далее; Галеви хотел «отодвинуть» дату смерти рабби Йоханана к 289 г. и одновременно дату рождения – к периоду

- между 175–185 гг. Эти утверждения, во всяком случае, в части, касающейся даты рождения, были отвергнуты всеми учеными нового времени. См. из последних трудов: *Kimelman* (см. выше, прим. 59). P. 6 и далее.
67. Хулин 137б; *Kimelman* (см. выше, прим. 59). P. 34. Прим. 25, указывает на дополнительный материал, возможно, свидетельствующий о связях р. Йоханана и Рабби.
68. *Френкель З.* Введение в Иерусалимский Талмуд. Бреславль 5530 (1770), 97б; ср.: *Kimelman* (см. выше, прим. 59). P. 36. Прим. 56. *Kimelman*. P. 5 и далее, соглашается, что годы жизни р. Йоханана – примерно 200–279, однако автор остерегается принять число «восемьдесят», упоминаемое в «Послании».
69. При помощи замены буквы «ס» (80) на «ס» (60) (Галеви, 1923, II. С. 299: «и это очень естественная ошибка переписчика»).
70. Так, со многими оговорками, предлагает Й.Ш. Цури (История еврейского правосудия, I: Власть Несиим и Ваада, книга третья, гл. 1. Лондон 5693 (1933). С. 18); Цури приводит аргументы против поправки Галеви.
71. О времени первого посещения Страны Израиля Диоклетианом см.: *Smallwood*, 1981. P. 536 и прим. 40.
72. Сафрай, Проблемы хронологии (см. выше, прим. 58). С. 168.
73. В Лейденской рукописи и в венецианском печатном варианте: Р. Шимон бен Йоханан. В печатном варианте רש"ב יוחנן קרוטושיץ. *Равав Рабинович.* Врата учения Страны Израиля, Иерусалим, 5700 (1940). С. 558, замечает, что мы не знаем мудреца с таким именем. Он предлагает читать «р. Шмуэль бен Нахман»; он также относит смерть р. Йоханана к более позднему времени, но на другом основании. В ИТ Брахот 3, 6, 2, сообщается, что р. Йоханан и р. Яннай «стояли перед ложем р. Ш. бен Йоцадака», а поскольку последний свидетельствовал о присутствии Диоклетиана, то, значит, р. Йоханан во времена этого императора был еще жив. Однако в ИТ там же в Лейденской рукописи стоит «р. Шмуэль бен Йоцадак» (и так же – в венецианском печатном варианте; однако параллельное место в ИТ Назир 7, 56, 1: «р. Шимон бен Йоцадак»). Итак, трудно утверждать, что «р. Ш. бен Йоцадак, который видел надпись Диоклетиана, – тот самый, который умер перед р. Йохананом». В ИТ Авода Зара. Р.Ш. появляется как ученик, посланный своим равом (кем бы тот ни был) проверить рынок в Тире, а р. Ш. бен Йоцадак, бывший одним из учеников рабби Йоханана, считается мудрецом, принадлежащим к переходному поколению между таннаями и амораями. См.: *Альбек*, 1969. С. 160. Выясняется, что речь идет о двух различных мудрецах; см.: *Хайман*, 1910. С. 1178. О «надписи», цитируемой в ИТ, см.: *Либерман Ш.* Десять слов // Эшколот, 3 (5719(1959)). С. 73–89.
74. ИТ Брахот 3, 6, 2 (= Назир 7, 56, 1); высказывание р. Йоханана «мицва (заповедь, долг) – видеть великих царей» соответствует контексту; оно

- не может свидетельствовать, что р. Йоханан был еще жив в это время, как полагает *Smallwood*, 1981. P. 538.
75. См.: *Галеви*, 1923, II. С. 301 и далее.
76. См.: Тосафот, Йевамот 78а, *дибур гаматхиль* «תליתין»: Рабба пошел учиться у р. Йоханана и т. д.
77. Особенно интересно исследование Д. Шпербера «Поднялся ли Рабба в Страну Израила» (см. конец прим. 9). С. 140–145; ср. также: *Sperber D. On Economic and Social Conditions in Third Century Palestine // Archiv Orientalni*, XXXVIII (1970). P. 2 ff. О связи между хронологией рава Шприры и Талмудической просопографией см.: он же. *The Inflation in Century Palestine // Ibid.*, XXXIV (1966). P. 57–62.
78. В Рукописи М 2 (140): «Сказали ему, раву Йегуде». Об этом разночтении см. далее, прим. 102.
79. В Рукописи М: «תליתין במדינת יהודה לפני הולדתו»; в Рукописи В 108, с небольшим искажением: «במזג דקיסר».
80. Весь фрагмент от слов «ведь сказал ему Шавур» до слов «сами себе причинили» отсутствует в Рукописи В 108; он приписан на листе.
81. В Рукописи М 2: «сказал р. Абагу» (см. также замечание автора Дикдукей Софрим; оно неверно).
82. О публикации этого текста см.: гл. 1. Прим. 87.
83. Шапур в своей надписи скрыл причину смерти императора, он написал только: «И был убит император Гордий, а мы уничтожили армию римлян», а затем описал, как Филипп пришел просить о милости; из подобных случаев видно, как осторожно следует относиться ко всему, сказанному в надписи, так как это – одностороннее изложение исторических событий, сообщающее лишь о том, что желал увековечить персидский царь.
84. В публикации этой надписи, осуществленной Хеннингом (*Henning*, 1937. P. 830), исследователь выражает свое удивление по поводу того, что слово «Каппадокия» написано таким образом, как если бы следовало читать «Кародакия», однако именно так – *קאָרֹדאַקיאַ* – написано в Талмуде (Брахот 56б), а в некоторых местах – *קאָרֹדאַקיאַ*. Некоторые полагают, что поход в Каппадокию был организован сыном Шапура, Хормиздом (так: *Rostovtzeff M. Res Gestas Divi Saporis and Dura. – Berytus*, I, VIII [1943–1944]. P. 42); это не помешало, однако, Талмуду сказать «убил Шавур-царь». Краткое изложение проблем датировки этого похода см.: *Rostovtzeff*, там же. P. 30 и далее.
85. С. 82; о других датах смерти Шмуэля, приводимых в средневековой еврейской хронологии, см.: *Бер*, 1963. С. 95. Прим. 4.
86. *Neusner*, 1965, II. P. 47–48.
87. *Гудблат*, 1980. С. 39; оба исследователя связали этот случай со сложностью установления даты разрушения Негардеи в 259 г., см. далее.
88. Действительно, Гудблат (там же) соглашается: «The margin of error both the above examples is less than ten years. For the third century such a margin of error would be acceptable». О самой проблеме говорили уже более ста лет назад. См. Грец (в статье, упомянутой в начале прим. 4). С. 512–513; а также *Hoffmann*. *Mar Samuel*. Leipzig 1873. P. 48. См. также литературу, которую приводит *Neusner*, 1965, II. P. 46. Прим. 1.
89. *Bibliotheca Orientalis*, VIII (1951). P. 103 (критика Р. Фрая на книгу: *Ensslin W. Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I*, München 1949).
90. *Olmstead A.T. The Mid-Third of the Christian Era // Classical Philology*, XXXVII (1942). P. 241–262, 398–420. Шпренглинг в своей книге (*Sprengling*, 1953) критикует эту статью, однако здесь чувствуется личная нота (см. уже в предисловии. С. III).
91. Она была написана, по-видимому, вскоре после 260 г., может быть евреем-христианином, который жил до этих событий. См.: *Rostovtzeff* (см. выше, прим. 84). P. 18; см. также короткое обсуждение в: *Collins J.J. The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. J. Charlesworth. I. New York, 1983. P. 453.
92. Строка 93. См.: *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, VIII (1902); изд. Geffcken, с. 207; изд. Charlesworth. С. 456.
93. *Noeldeke*, 1897а, р. 31; исследователи отмечают, что поскольку вступление Шапура на престол и его коронация произошли не одновременно, следует осторожно относиться к подобным датам. См.: *Фрай* (см. выше, прим. 89). С. 103. *Хеннинг* (1937. С. 4) полагает, что замечание Табари верно лишь относительно Нисибина и Харрана, но не относительно территории «от пустыни к Каппадокии».
94. Так у Фрая, Указ. соч.
95. См. *Ensslin W. Cambridge Ancient History*, XII, 1939. P. 132.
96. Сирийский оригинал был опубликован: *Land J.P.N. Anecdota Syriaca*, I (1872) (латинский перевод – с. 117; сирийский текст – с. 18): «Год 563: Шавур, царь персов, разрушил Сирию и Каппадокию. В этом же году перешли варвары реку Дануб и разрушили острова». *Rostovtzeff* (см. выше, прим. 84 – р. 32) полагает, что это свидетельство говорит о первом вторжении Шапура в Сирию; он считает, что источник неверно приводит год, следует читать 252–253.
97. *Frye*, 1963. P. 241. Фрай в своей статье (см. выше, прим. 89) утверждает, что второй поход Шапура, описанный в надписи, продолжался с 253 до 256 г. В последнее время он вернулся к этому утверждению: *Frye*, 1983. P. 125. Ближе к этому мнению Ростовцева (см. выше, прим. 84 – р. 52–57), однако он полагает, что Дура была завоевана дважды, в 253 и 256 г. (другое мнение по поводу завоевания Дуры см.: *Sprengling*, 1953. P. 95).
98. См. список источников, свидетельствующих об этом, у Ростовцева (см. выше, прим. 84 – р. 34).

99. Так говорится в примечании у *Baron*, 1952, II. P. 397. Прим. 7. Число 13 в языке мудрецов – «число преувеличения». См. *Цури*, История еврейского правосудия. С. 19–20; *Зусман*, 1969. С. 62. Прим. 76.
100. Удивляет мнение *Neusner*, 1965, II. P. 47–48, противопоставляющего достоверные слова Шмуэля сомнительному рассказу рава Шриры и даже утверждающего: «I have no doubt whatever that Samuel said the words ascribed to him of an event in 260» (формулировка Гудблата, 1980. С. 30, более осторожна, так как Талмуд, по его мнению, «has Samuel comment on the capture of Caesarea Mazaca by Shapur I»).
101. Ср. слова Либермана: *Lieberman S. Palestine in the Third and Fourth Centuries // JQR*, XXXVII (1946–1947). P. 35. Прим. 324.
102. Возможно, все наше обсуждение этого текста – излишне, потому что в Рукописи М 2 в начале стоит «сказали ему, раву Йегуде»; принцип *lectio difficilior* говорит в пользу именно этой версии, так как обычный переписчик знал о связях между Шапуром I и Шмуэлем в Талмуде. Возможно также, что появление Шмуэля во второй части фрагмента («сказал ему Шавур царь, Шмуэлю»), не вытекающее с необходимостью из предыдущего сообщения, привело к исправлению «рава Йегуда» на «Шмуэля» и в начале фрагмента.
103. *Neusner*, 1965, II. P. 49–50.
104. Литературу о тадморских надписях и семье Одената см.: *Rostovtzeff M. The Social and Economic History of the Roman Empire*. II. Oxford 1957. P. 663. Прим. 31; а также: *Starcky J. Palmyre*. Paris, 1952. P. 128–129. См. также: Шорек, 1972. С. 117–119. Автор полагает, что тадморский принц – это «Паппа бар Нецер», а не знаменитый Оденат.
105. См.: *Alfoldi A.* – САН, XII, 1939. P. 174.
106. См.: *Mommsen T. The Provinces of the Roman Empire*, London 1909. P. 100. Прим. 2; *Frye*, 1983. P. 126. Фрай предлагает даты между концом 258 и 260 г. См. также: *Smallwood*, 1981. P. 529. Прим. 11. Исследовательница также предпочитает 259 год. И в 13-ой Книге Сивиллы, строки 151–152, отмечается связь между пленением Валериана и восшествием на престол Одената. См.: *Collins* (выше, прим. 91). P. 458.
107. *Alfoldi* (см. выше, прим. 105). С. 172.
108. См.: *Энтмейн*, 1963. С. 615.
109. О необходимости обновленного исследования всего, что связано с талмудической хронологией, писал Д. Шпербер: «Исследования по талмудической хронологии – 1» // Михтам ле-Давид (Памяти рава Давида Окса). Рамат-Ган, 5738 (1978). С. 77–85.

Приложение II. Влияние среды на семейную жизнь евреев в Иране и в Римской империи: отношение к браку еврейской общины в Вавилонии (с. 238)

1. Более подробное исследование этой темы см. в моей статье: *The Institution of Marriage in Rabbinic Times // The Jewish Family – Metaphor and Memory*, ed. D. Kraemer. Oxford – New York, 1989. P. 13–30.
2. О Иосифе (*De Josepho*) 43; ср. также: Жизнь Моисея (*De vita Mosis*) 1, 28; О частных законах (*De specialibus legibus*) 32, 133; О том, что худший вооружается на лучшего (*Quod deterius potiori insidiari soleat*), 102.
3. *Exhortatione*, 3; он возвращается к этому вопросу в: *De Monogamia*, 3.
4. См.: Тосефта, Йевамот 8, 6 (с. 26); Тосефта в ее прямом значении. Там же. С. 72.
5. *Epicetetus, Discourses*, 3, 22, 8; сходство с Бен Аззаем (но не с рабби Йохананом, см. ниже) отметил *Daube D. The Duty of Procreation*. Edinburgh, 1977. P. 38.
6. *Baron*, 1952, II. P. 221.
7. См. например: Завещание Иссахара 3, 5. Там главный герой объясняет, что он женился в возрасте тридцати пяти лет, «ибо труд мой (“трудом” Иссахара, согласно мудрецам Талмуда, было исключительно занятие Торой; см.: *Kauser M. Тора Шлейма*, 7. Иерусалим (1938). С. 1826) пожирал мою силу и у меня не было желания к женщинам из-за великой усталости и изможденности».
8. Киддушин 29б. Рав Амнуна и рав Сафра (Псахим 113а) – два холостяка, известных Вавилонскому Талмуду, но образ мудреца, чья любовь к Торе побудила его отложить женитьбу, имеет палестинское происхождение.
9. Киддушин, там же.
10. «Я писал вам, возлюбленные, по поводу девства (=отказа от брака) и святости, так как слышал об одном еврее, который стыдил одного из наших братьев, членов нашей общины, говоря: “Вы осквернены, так как избегаете женитьбы, а мы (=евреи), умножающие потомство в мире, святые и совершенны”». См.: *Wright*, 1869, проповедь 18. P. 255.
11. *Vööbus. A History of Asceticism in the Syrian Orient*, I, Louvan (1958), p. 254ff.; он же. *History of the School of Nisibis*, Louvan (1965). P. 2, примеч 8. О зороастрийской критике христианской идеи безбрачия см.: *Brock S. Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties // Religion and National Identity: Studies in Church History*, XIII. Ed. S. Mews. Oxford (1982). P. 9, прим. 37. P. 14.
12. Английский перевод Ш. Шакеда: *Shaked S. Esoteric Trends in Zoroastrianism // Proceedings of the Israel Academy of and Humanities*, III. Jerusalem (1969). P. 209.

13. См.: *Shaki M. Òhe Sasanian Matrimonial Relations // Archiv Orientalní, XXXIX (1971). P. 338.*
14. *Тацит*. История, 5, 5, 2 (ср.: *Stern M. Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, II. Jerusalem (1980). P. 26; см. прим. Штерна там же. P. 40; Sevenster J.N. The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World. Leiden (1975). P. 142.*
15. *Justin. Dialogue with Trypno. 134, 1; 141, 4 (PG, VI. P. 785, 800); Translation, Introduction and Notes by A.L. Williams. London, 1930. P. 276, 288.*
16. Йевамот 2, 10; основополагающая идея этой мишны в том, что женатый человек не должен думать о женитьбе на другой женщине, пока жива его первая жена.
17. «И так толковал (этот стих) Иов: “Если бы определено было первому человеку иметь десять жен, было бы дано ему, но было определено ему иметь всего лишь одну жену, так и я: довольно мне одной жены, довольно мне моей судьбы”»; Авот де-рабби Натан, версия 2, гл. 2. С. 9 (ср. слова Тертуллиана, внутри текста). В двух случаях мудрецы отметили бигамный брак в Стране Израиля, но оба эти случая описаны именно в ВТ: Сукка 27а (Еврейский чиновник Агриппы имел двух жен – одну в Тиверии, другую в Циппори); Йевамот 15а (Абба – брат раббана Гамлиэля).
18. Псикта Раббати 43, 1916.
19. Берейшит Рабба 23б. С. 222.
20. Йевамот 65а; см.: *Фридман М.А. Многоженство в документах Генизы // Тарбиц, 40 (1971). С. 331. Прим. 5, где предполагается, что это изречение (как и слова Рава далее) имеет независимое происхождение, не связанное с рассматриваемым талмудическим фрагментом на тему «плодитесь и размножайтесь», и интерполировано в него редактором. В качестве аргумента в пользу данного предположения см. также его замечание: Тарбиц, 43 (1974). С. 173 и прим. 21, где приведен ответ рава Шриры: «сказал рабби Ами: “Да отпустит (первую жену) и даст ей (деньги, согласно) ктуббе”. – Рабби Ами говорит о женищемся (на еще одной жене) согласно своей системе» и т. д.*
21. См.: Кодекс Юстиниана 1, 9, 7 – закон от 30-го декабря 393 г. н. э., запрещающий разные аспекты еврейского брака, включая полигамию; см.: *Линдер А. Евреи и еврейство в законах Римской империи. Иерусалим (1983). С. 138–139.*
22. Как заметил Юстер, среди надписей на еврейском кладбище не было найдено ни одной, свидетельствующей о полигамном браке. См.: *Juster J. Les Juifs dans L’empire romain, I. Paris (1914). P. 52. Прим. 4. Но трудно себе представить, каким образом подобный факт мог бы отразиться в погребальных надписях. Разве овдовевший муж написал бы: «Ты была самой возлюбленной среди всех»? Или же группа жен оплакивала бы своего общего мужа следующим образом: «Мы все тебя любили»? Но при всем том факт остается фактом.*
23. См.: *Lowy S. The Extent of Jewish Polygamy in Talmudic Times // Journal of Jewish Studies, IX (1958). P. 115, 123f.*
24. По словам Фридмана, Многоженство (см. выше, прим. 20); о добавлении на арамейском: «если есть у него (возможность) содержать их» – дословно: «кормить» (*ве-гу де-ит лей лемейзайнигу*) или согласно версии Ришоним: «если есть у него возможность удовлетворять их потребности» (*ве-гу де-эфшар лей лемейкам басукайгу*), – см.: *Фридман*, там же. С. 358; это добавление – всего лишь глосса, попавшая при переписке рукописи в основной текст.
25. Ктуббот 90б; Киддушин 7а.
26. См.: *Roberts R. The Social Law of the Qoran. London, 1925. P. 7–10.*
27. Йевамот 37б; Йома 18б; об изменениях в разных версиях см.: трактат Йевамот, изд. Махон га-Талмуд га-Иср фэли га-Шалем. Иерусалим (1986). С. 33–34; см. также: *Гер М.Д. Социальные и экономические аспекты галахического брака // Семьи Израиля (Конференция по еврейской философии). Иерусалим (1978). С. 40. Прим. 14. О «бей Ардашир» см.: *Oppenheimer*, 1983. P. 223–235.*
28. См. например: *Маргалиот Р. Кто будет (мне) сегодня? // Синай 21 (1947). С. 176–179; Кройс Ш. Кто будет сегодня? // Синай 22 (1948). С. 299–302; Леви (см. выше, прим. 23). P. 124–129.*
29. Neusner, 1965, III. P. 130.
30. См.: *Гер (см. выше, прим. 27). С. 41 и прим. 16.*
31. ИТ Киддушин 4, 6б, 4; *Урбах*, 1989. С. 422 и прим. 28, 30.
32. О полигамии в Вавилонии в общем см. также: *Maharezi A.A. La Famille Iranienne. Paris (1938). P. 133–134.*
33. См.: *Encyclopaedia of Islam, III, Leiden (1936). P. 774–776.*
34. *Perikhanian*, 1983. С. 650.
35. *Baron*, 1952, II. P. 226.

## Библиография и сокращения

### Еврейские источники

- Авот де-рабби Натан. Изд. Шехтера, Вена, 1887.  
 Вайкра Рабба. Изд. Маргалиота. Иерусалим, 1953–1958.  
 Дварим Рабба. Изд. Либермана. Иерусалим, 1950.  
 Мидраш Мишлей. Изд. Ш. Бубера. Вильно, 1893.  
 Мидраш Рабба: Берейшит Рабба. Изд. Т. Альбека. Берлин, 1913–1933.  
 Оцар га-Геоним, под ред. Б. М. Левина. Т. 1–13. Иерусалим, 1938–1944.  
 Послание рава Шриры Гаона. Изд. Б. М. Левина. Хайфа, 1931.  
 Эйха Рабба. Изд. Ш. Бубера, Вильно, 1899.  
 (Остальные книги Мидраш Рабба согласно Виленскому изданию).  
 Мидраш Шмуэль. Изд. Бубера. Краков, 1893.  
 Мидраш Тегиллим. Изд. Бубера. Вильно, 1891.  
 Мидраш Таннаим. Изд. Гофмана. Берлин, 1909.  
 Мидраш Танхума. Берлин, 1937.  
 Мидраш Танхума. Изд. Бубера. Вильно, 1885.  
 Мехилта де-рабби Ишмаэль. Изд. Горовица и Рабина. Франкфурт, 1931.  
 Мехилта де-рабби Шимон бар Йохай. Изд. Эпштейна-Меламеда. Иерусалим, 1955.  
 Трактат Таанит. Изд. Мальтера. Нью-Йорк, 1930.  
 Седер Элиягу Рабба ве-Седер Элиягу Зута. Изд. Иш-Шалом. Иерусалим, 1960.  
 Седер Олам Рабба. Изд. Ратнера. Вильно, 1897.  
 Седер Таннаим ве-Амораим. Изд. К. Каганы. Франкфурт, 1935.  
 Сифрей ба-Мидбар ве-Сифрей Зута. Изд. Горовица. Лейпциг, 1917.  
 Сифрей Дварим. Изд. Финкельштейна. Берлин, 1940 (Изд. 2-е: Нью-Йорк, 1969).  
 Пикта де-рав Кагана. Изд. Мандельбойма. Нью-Йорк, 1962.  
 Пикта Раббати. Изд. Иш-Шалом. Вена, 1880.

Пиркей де-рабби Элизер. Изд. Радаля (рабби Давида Луццатто). Варшава, 1852.  
 Тосефта. Изд. Ш. Либермана: Зраим, Нью-Йорк, 1955; Моэд, Нью-Йорк, 1962;  
 Нашим, Нью-Йорк, 1967 – 1973; Незикин (Бава Кама – Бава Батра), Нью-Йорк,  
 1988.

(Остальные части Тосефты – изд. Цукерманделя. Иерусалим, 1963.)

Респонсы гаонов Гаркави: Гаркави А. А. Зикарон ла-ришоним ве-гам ла-ахроним.

(Ранние и поздние комментаторы), 1. Вып. 4. Берлин, 1887.

### Рукописи Талмуда

- Рукопись О – Оксфорд  
 Рукопись Г – Гамбург  
 Рукопись В – Ватикан (в случае Тосефты – Рукопись Вена)  
 Рукопись Л – Лондон  
 Рукопись М – Мюнхен  
 Рукопись Э – Эрфурт (Тосефта)  
 Рукопись Ф – Флоренция  
 Рукопись К – Кауфман (Мишна)

### Сокращенные названия источников

- ВТ – Вавилонский Талмуд  
 ИТ – Иерусалимский Талмуд  
 ИД – Иосиф Флавий, Иудейские древности  
 ИВ – Иосиф Флавий, Иудейская война  
 СП – синодальный перевод

### Исследования на иврите

Абрамсон, 1965 – *Абрамсон Ш.* Центры и диаспора в период гаонов, Иерусалим, 1965.

(ש, אברמסון, במרכזים ובתפוצות בתקופת הגאונים, ירושלים תשכ"ה)

Абрамсон, 1974 – *Он же.* Достоверность литературы гаонов, Иерусалим, 1974.

עניינות בספרות הגאונים, ירושלים תשל"ד

Алон, 1957 – *Алон Г.* Исследования по истории Израиля в период Второго Храма, Мишны и Талмуда, т. I–II. Тель-Авив, 1957–1958.

- ג.אלון, מחקרים בתולדות ישראל  
בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א-ב, תל-אביב תשי"ז-תשי"ח  
אלון, 1959 – *Он же*. История евреев в Стране Израила в период Мишны и Талмуда, т. I–II. Тель-Авив, 1959–1961.
- ג.אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת  
המשנה והתלמוד, א-ב, תל-אביב תשי"ט-תשכ"א  
Альбек, 1969 – *Альбек Х.* Введение в Талмуды. Тель-Авив, 1969.
- ח.אלבק, מבוא לתלמודים, תל-אביב תשכ"ט  
Аппельбаум, 1970 – *Аппельбаум Ш.* «Кашти Замарис». Исследования по истории еврейского народа и Страны Израила, I. Хайфа, 1970. С. 79–89.
- ש.אפלבוים, קשתי ואמאריס, מחקרים בתולדות עם ישראל וארץ ישראל, א, חיפה תש"ל  
Асаф, 1942 – *Асаф С.* Респонсы гаонов. Иерусалим, 1942.
- ש.אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תשי"ב  
Асаф, 1955 – *Он же*. Период гаонов и их литература. Иерусалим, 1955.
- ש.אסף, תקופת הגאונים וספרותה, ירושלים תשט"ו  
Бахер, 1920 – *Бахер Б.З.* Легенды таннаев. I–II. Яффа, 1920–1921.
- ב"ז באכר, אגדות התנאים, יפו תר"פ-תרפ"א  
Бахер, 1923. – *Он же*. Значение мидраша. Тель-Авив, 1923.
- ב"ז באכר, ערכי המדרש, תל-אביב תרפ"ג  
Бен-Сассон, 1968 – *Бен-Сассон Х.Г.* Место города-общины в истории Израила // Город и община. Сборник докладов XII Исторического конгресса. Иерусалим, 1968. С. 161–178.
- ח"ה בן-ששון, מקומה של העיר-הקהילה בתולדות ישראל,  
בתוך: העיר והקהילה, קובץ הרצאות בכנס הי"ב לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ח  
Бен-Сассон, 1989 – *Бен-Сассон М.* Структура, тенденции и содержание в сочинении рава Натана Вавилонского // Культура и общество евреев средневековья – сборник статей, посвященный памяти Х. Г. Бен-Сассона. Иерусалим, 1989. С. 137–196.
- המבנה, המגמות והתוכן של חיבור רב נתן הבבלי, תרבות וחברה בתולדות  
ישראל בימי הביניים. קובץ מאמרים לזכרו של ח"ה בן-ששון, ירושלים תשמ"ט  
Бен-Шалом, 1980 – *Бен-Шалом И.* Бейт Шаммай и его место в политической и общественной истории Страны Израила в I в. н. э. Докт. дисс. Университет Тель-Авива, 1980.
- י.בן-שלום, בית שמאי ומקומו בהיסטוריה הפוליטית והחברתית של ארץ ישראל במאה הראשונה לספירה  
Бер, 1963 – *Бер М.* Институт экзилархов в Вавилонии в период Талмуда // Цийон, 28 (1963). С. 3–33.
- מ.בר, ראשות הגולה בבבל בימי התלמוד, ציון, כח (תשכ"ג

- Бер, 1963a – *Он же*. Социальный и экономический статус амораев Вавилонии. Докт. дисс. Иерусалимский Еврейский Университет, 1963.
- מ.בר, מעמדם הכלכלי והחברתי של אמוראי בבל, תשכ"ג  
Бер, 1964 – *Он же*. К вопросу об освобождении вавилонских амораев от уплаты налогов // Тарбиц, 33 (1964). С. 247–258.
- מ.בר, לשאלת שחרור אמוראי בכל מתשלום מיסים ומכס, תרביץ, לג (תשכ"ד)  
Бер, 1964a – *Он же*. Об отстранении Раббы бар Нахмани от управления иешивой // Тарбиц, 33 (1964). С. 349–357
- על הדחתו של רבה בר נחמני מראשות הישיבה, תרביץ, לג (תשכ"ד)  
Бер, 1967 – *Он же*. Проблемы становления иешивы в Вавилонии // Всемирный четвертый конгресс по иудаике, I (1967). С. 99–101.
- מ.בר, מבעיות התהוות של המתיבתא בבבל, א (תשכ"ז)  
Бер, 1970 – *Он же*. Институт экзилархов в Вавилонии в период Мишны и Талмуда. Тель-Авив, 1970 (Изд. 2-е: 1976).
- מ.בר, ראשות הגולה בבבל בימי המשנה והתלמוד  
Бер, 1972 – *Он же*. Почитание и критика // PAAJR, XXXVIII–XXXIX (1972). С. 47–57 (часть на иврите).
- מ.בר, כבוד ונקורת  
Бер, 1975 – *Он же*. Амoran Вавилонии – некоторые вопросы экономической жизни. Рамат-Ган, 1975.
- מ.בר, אמוראי בבל-פרקים בחיי הכלכלה, רמת-גן תשל"ה  
Бер, 1982 – *Он же*. О трех запретах, наложенных на евреев Вавилонии в III в. н. э. – Ирано-иудаика, под ред. Ш. Шакеда. Иерусалим, 1982. С. 25–37.
- על שלושת גזרות שנגזרו על יהודי בבל במאה השלישית, אירנו-יודאיקה, ירושלים תשמ"א  
Бер, 1985 – *Он же*. Политическая ситуация и период деятельности Рава в Вавилонии // Цийон, 50 (1985). С. 155–172.
- מ.בר, הרקע המדיני ופעילותו של רב בבבל, ציון, נ (תשמ"ח)  
Бер, 1986 – *Он же*. Гонения Картира на евреев Вавилонии // Тарбиц, (1986). С. 525–539.
- גזירותיו של קארטיר על יהודי בבל, תרביץ נה (תשמ"ח)  
Бер, 1950 – *Бер И.* Основы и начальные этапы организации еврейской общины в средние века // Цийон, 15 (1950). С. 1–41.
- י.בער, היסודות וההתחלות של ארגון הקהילה היהודית בימי הביניים, ציון ט"ז (תשי"ז)  
Брюль, 1876 – *Брюль И.* Введение в Мишну. Франкфурт, 1876.
- י.ברילל, מבוא המשנה, פרנקפורט תרל"ו  
Бурштейн, 1956 – *Бурштейн А.* Объявление о високосном годе за пределами Страны Израила // Синай, 38 (1956). С. 32–46.
- א.בורשטיין, לבעית עיבורי השנה בחוץ-לארץ, סיני, לח (תשט"ז)



- Вайс, 1904 – *Вайс А.Г.* Поколения и их толкователи. Вильно, 1904.  
א"ה וייס, דור דור ודורשיו, וילנא תרס"ד
- Гайгер. Дополнение к га-арух га-шалем.  
ד. גייגר, תוספת הערוך השלם
- Галеви, 1923 – *Галеви И.А.* Первые поколения. I–III. Берлин–Вена, 1923.  
ל"א הלוי, דורות הראשונים, א-ג, ברלין-וינא תרפ"ג
- Гафни, 1971 – *Гафни И.* Принятие иудаизма царями Адиабены в свете талмудической литературы // *Нив га-Мидрашея*, 1971. С. 204–212.  
י. גפני, גיור מלכי חדייב לאור הספרות התלמודית, ניב המדרשה, תשל"א
- Гафни, 1975 – *Он же.* Еврейство Вавилонии и его институты. Иерусалим, 1975.  
י. גפני, יהדות בבל ומוסדותיה, ירושלים תשל"ה
- Гафни, 1977 – *Он же.* Погребение усопших из разных мест в Стране Израиля – возникновение и распространение обычая // *Катедра*, 4, (1977). С. 113–120.  
י. גפני, העלאת מתים לקבורה בארץ-קוים לראשיתו של המנהג והתפתחותו, קתדרה, 4 [תשל"ז]
- Гафни, 1978 – *Он же.* Иешива и Метивта // *Цийон*. 43 (1978). С. 12–37.  
י. גפני, ישיבה ומתיבתא, ציון, מג (תשל"ח)
- Гафни, 1979 – *Он же.* Иешива в Вавилонии, внутренняя структура, социальные и духовные функции в еврейском обществе в период амораев, Докторат, Иерусалимский Еврейский Университет, 1979.  
י. גפני, ישיבה בבבל, המבנה ותפקידיה הרוחניים והחברתיים בקרב הציבור היהודי בתקופת האמוראים
- Гафни, 1980 – *Он же.* Вавилонская иешива в свете трактата Бава Кама 117a // *Тарбиц*, 49 (1980). С. 292–301.  
י. גפני, הישיבה הבבלית לאור סוגיית בבא קמא ק, ז, תרביץ, מט (תשמ"מ)
- Гафни, 1982 – *Он же.* Несторианские сочинения как источник для исследования вавилонских иешив – *Тарбиц*, 51 (1982). С. 567–576.  
י. גפני, חיבורים נסטוריאניים כמקור לתולדות ישיבות בבל, תרביץ, נא (תשמ"ב)
- Гафни, 1983 – *Он же.* Современное состояние исторического исследования талмудической Вавилонии // *Вести всемирного общества по иудайке*, 21 (осень 1983). С. 5–17.  
י. גפני, סקירה על המחקר ההיסטורי של בבל התלמודית בדורות האחרונים, ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, 21 (סתיו תשמ"ג)
- Гафни, 1983a – *Он же.* Прозелиты и прозелитизм в Сасанидской Вавилонии. – *Народ и его история*. I. Под ред. М. Штерна. Иерусалим. 1983. С. 197–209.  
י. גפני, גרים וגיור בבבל הססאנית, בתוך: אומה ותולדותיה, א, ירושלים תשמ"ג

- Гафни, 1987 – *Он же.* «Жезл и Законодатель» – новые модели руководства в талмудический период в Стране Израиля и в Вавилонии // *Священничество и Царство – отношения религии и государства в Израиле и у других народов*. Под ред. И. Гафни и Г. Моцкин. Иерусалим, 1987. С. 79–91.  
י. גפני, "שבט ומחוקק", על דפוסי מנהיגות חדשים בתקופת התלמוד בארץ ישראל ובבבל בתוך: כהונה ומלוכה, יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ז
- Гафни, 1987a – *Он же.* К исследованию талмудической хронологии в Послании рава Шриры Гаона // *Цийон*, 52 (1987). С. 1–24.  
י. גפני, לחקר הכרונולוגיה התלמודית באיגרת רב שרירא גאון, ציון, נב (תשמ"ז)
- Гафни, 1988 – *Он же.* Синагоги в талмудической Вавилонии // *Древние синагоги*. Под ред. А. Опенгеймера и др. Иерусалим, 1988. С. 155–162.  
י. גפני, בתי כנסת בבבל התלמודית, בתוך: בתי כנסת עתיקים, קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ח
- Гер, 1969 – *Гер М.Д.* Антисемитизм в Римской империи в свете талмудической литературы // *Книга памяти Вениамина де-Париса*. Под ред. Э.Ц. Меламеда. Иерусалим, 1969. С. 149–159.
- М"ד הר, שנתא ישראל באימפריה הרומית לאור ספרותה"ל, ספר זיכרון לבנימין דה-פריס, ירושלים תשכ"ט
- Гер, 1977 – *Он же.* Восприятие истории у мудрецов Талмуда // *Вести VI Всемирного конгресса по иудайке*, 3. Иерусалим, 1977. С. 129–142.
- М"ד הר, תפיסה היסטורית אצל חז"ל, דברי הקונגרס השישי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשל"ז
- Гильдсгеймер, 1937 – *Гильдсгеймер Э.* Об исследовании га-кала в период гаонов // *Эмет ле Яаков* (юбилейное издание, посвященное Якову Фрейману). Берлин, 1937. С. 58–71.
- ע. הילדסהיימר, לחקר עלה "כלא" בתקופת הגאונים, אמת ליעקוב, ספר היוכל ליעקוב פריימאן, ברלין תרצ"ז
- Гинзбург, 1941 – *Гинзбург Л.* Фарисей и новые толкования в Иерусалимском Талмуде. I–III. Нью-Йорк, 1941. IV; Нью-Йорк, 1961.  
ל. גינצבורג, פרושים וחידושים בירושלמי, א-ג, תש"א, תשכ"א
- Гиршберг, 1968 – *Гиршберг Х.З.* Мар Зутра – глава Синедриона в Тиверии // *Вся страна Нафтали* (Неффаליма). Иерусалим, 1968. С. 147–153.  
ח"ז הירשברג, מר זוטרא ראש הסנהדרין בטבריה, בתוך: הארץ נפתלי, ירושלים תשכ"ח
- Грец – Рабинович, 1893 – *Грец, Рабинович.* История Израиля (перевод на иврит Ш.П. Рабиновича), II. Варшава, 1893.  
צ, גרץ, דברי ימי ישראל (תרגום שפ"ר), ב, ורשא תרנ"ג
- Гринберг, 1983a – *Гринберг М.* Историческое место Иезекииля в общине вавилонских изгнанников // *История еврейского народа. Возвращение в Сион – период персидского владычества*. Под ред. Х. Тадмора. Иерусалим, 1983. С. 141–146.

- מ. גרינברג, מקומו ההיסטורי של יחזקאל בקהילת גולי בבל, ההיסטוריה של עם ישראל, שיבת ציון, ימי שלטון פרס, ירושלים תשמ"ג
- Гринфельд, 1983 – *Гринфельд Х.И.* Еврейская историческая новелла в персидский период // История еврейского народа. Возвращение в Сион – период персидского владычества. Под ред. Х. Тадмора. Иерусалим, 1983. С. 203–209.
- ח"י גרינפלד, הנובילה ההיסטורית היהודית בתקופה הפרסית, שם
- Гринфельд, 1983а – *Он же.* Арамейский язык в персидский период // История еврейского народа. Возвращение в Сион – период персидского владычества. Под ред. Х. Тадмора. Иерусалим, 1983. С. 224–228.
- ח"י גרינפלד, הלשון הארמית בתקופה הפרסית, שם
- Гудблат, 1978 – *Гудблат Д.* Начало признанного патриаршества в Стране Израиля // Исследования по истории еврейского народа и Страны Израиля, I. Хайфа, 1978. С. 89–102.
- ד. גודבלאט, ראשיתה של הנשיאות הארצישראלית המוכרת, מחקרים בתולדות עם ישראל, ד (חיפה תשל"ח)
- Гудблат, 1980 – *Он же.* Начало организованного еврейского образования в Стране Израиля // Исследования по истории еврейского народа и Страны Израиля, I. Хайфа, 1978. С. 83–103.
- ד. גודבלאט, המקורות הראשית של ההנהגה המאוחדת בארץ ישראל, מחקרים בתולדות עם ישראל, א (ירושלים תשמ"ד)
- Гудблат, 1984 – *Он же.* Рассказ о «заговоре» против раббана Шимона бен Гамлиэля II // Цийон, 49 (1984). С. 349–374.
- ד. גודבלאט, על סיפור ה'הקשר' נגד רבן שמעון בן גמליאל השני, ציון, מט (תשמ"ד)
- Гулак, 1929 – *Гулак А.* Об исследовании еврейского права в талмудический период, I. Иерусалим, 1929.
- א. גולאק, לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, א, ירושלים תרפ"ט
- Гутман, 1953 – *Гутман И.* Иудейские войны при Траяне // Книга Асафа. Иерусалим, 1953. С. 149–184.
- י. גוטמן, מלחמות היהודים בימי טריינוס, ספר אסף, ירושלים תשי"ג
- Джекобс, 1955 – *Джекобс И.Л.* Экономическая жизнь евреев Вавилонии в талмудический период // Мелила, 5, (Манчестер, 1955). С. 83–100.
- י"ל ג' קובס, החיים הכלכליים של יהודי בבל בתקופת התלמוד, מלילה, ה (מנצ'סטר תשט"ו)
- Зусман, 1969 – *Зусман И.* Галахические фрагменты Вавилонского Талмуда из разделов Зраим и Тогарот. Докт. дисс. Еврейский Университет в Иерусалиме, 1969.
- י. זוסמן, סוגיות בבליות לסדרים זרעים וטהרות

- Зусман, 1980 – *Он же.* Еще раз о разделе (седере) Иерусалимского Талмуда Незикин // Исследования Талмуда. Под редакцией И. Зусмана и Д. Розенталя. Иерусалим, 1980.
- Кагана, 1935 – *Кагана К.* Седер таннаим и амораим. Франкфурт, 1935.
- ק. כהנה, סדר תנאים ואמוראים, פרנקפורט תרצ"ה
- Каминка, 1939 – *Каминка А.* Старец Гиллель и его деятельность // Цийон, 4 (1939). С. 258–266.
- א. קמינקא, הלל הזקן ומפעלו, ציון, ד (תרצ"ט)
- Карлин, 1940 – *Карлин А.* Старец Гиллель // Цийон, 5 (1940). С. 175–170.
- א. קרלין, הלל הזקן, ציון, ה (ת"ש)
- Когут, 1926 – *Когут А.* Га-Арух га-шалем, 1–5. Вена, 1926.
- א. קוהוט, הערוך השלם, א-ה, וינה תרפ"ו
- Косовский, 1958 – *Косовский И.М.* Пребывание в иешиве // Юбилейное издание, посвященное Ш.К. Мирскому. Нью-Йорк, 1958. С. 313–327.
- י"מ קוסובסקי, הישיבה בישיבה, ספר היובל לש"ק מירסקי, ניו-יורק תשל"ח
- Кройц, 1929 – *Кройц Ш.* История гаонов // га-цофе ле-хохмат исраэль, 7 (1929). С. 229–277.
- לקורות הגאונים, הצופה לחכמת ישראל, ז (תרפ"ג)
- Кройц, 1935 – *Кройц Ш. (и др.).* – Тосафот га-арух га-шалем. Вена, 1935.
- ש. קרויס (ואחרים), תוספות הערוך השלם, וינה תרצ"ז
- Кройц, 1948 – *Он же.* Персия и Рим в Талмудах и в Мидрашах. Иерусалим, 1948.
- ש. קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח
- Кройц, 1950 – *Он же.* Смысл понятия «Йар хей Кала» // Тарбиц, 20 (1950). С. 123–132.
- ש. קרויס, ביאור מושג ירחי כלה, תרביץ, כ (תש"י)
- Крохмаль, 1852 – *Крохмаль А.* История Шмуэля Ярхния // Халуц, 1 (1852). С. 66–89.
- א. קראכמאל, תולדות שמואל ירחינאי, החלוץ, א, (תרי"ב)
- Кучер, 1962 – *Кучер И.* Исследование грамматики арамейского языка, употребляемого в Вавилонском Талмуде // Лешонену, 26 (1962). С. 149–183.
- י. קוטשר, מחקר הדקדוק הארמית של התלמוד הבבלי, לשוננו, כו (תשכ"ב)
- Левин, 1931 – *Левин Б.М.* Из фрагментов Генизы: 1. Пиркой бен Бавой // Тарбиц, 2, (1931). С. 383–405.
- ב"מ לוי, משרידי הגניזה: א. פירקוי בן באבוי, תרביץ, ב תר"ץ
- Левин, 1986 – *Левин И.* Статус мудрецов в Стране Израиля в период Талмуда. Иерусалим, 1986.
- י. לוי, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו

Либерман, 1963 – *Либерман Ш.* Греческий язык и эллинизация в Стране Израила. Иерусалим, 1963.

ש. ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג

Ливер, 1959 – *Ливер Я.* История династии Давида. Иерусалим, 1959.

י. ליוור, תולדות בית דוד, ירושלים תשי"ט

Меламед, 1959 – *Меламед Э.Ц.* Галахические установления Страны Израила в условиях Вавилонии // *Сде Илан* – книга памяти Р. Илана. Иерусалим, 1959. С. 71–84 (= Исследования талмудической литературы, Иерусалим, 1986. С. 292–305).

ע"צ מלמד, הלכות

ארץ ישראל באור התנאים בבבל, שדה אילן, ספר זכרון לרמ"ץ אילן, ירושלים תשי"ט

Мирски, 1937 – *Мирски С.* Организация иешивы в Вавилонии в период амораев. – *Хорев*, 3 (1937). С. 109–124.

ש"ק מירסקי, לסדרי הישיבות בבבל בתקופת אמוראים, חורב, ג (תרצ"ז)

Мирски, 1939 – *Он же.* О возникновении иешивы и ее значении // *Хорев*, 3 (1939). С. 133–142.

ש"ק מירסקי, לראשית הישיבה ומהותה, חורב, ה (תרצ"ט)

Опенгеймер, 1982 – *Опенгеймер А.* Связи Месены со Страной Израила // *Цийон*, 47 (1982). С. 335–341.

א. אופנהיימר, קשרי מישן וארץ ישראל, ציון, מז (תשמ"ב)

Опенгеймер, 1983 – *Он же.* Центр в Нисибине в период Мишны // *Народ и его история*, I. Под ред. М. Штерна. Иерусалим, 1983. С. 141–150.

א. אופנהיימר, המרכז בנציבין בתקופת המשנה, אומה ותולדותיה, א, ירושלים תשמ"ג

Опенгеймер, 1983a – *Опенгеймер А., Лекер М.* Погребение к западу от Евфрата и его смысл // *Милат*, 1 (1983). С. 157–163.

א. אופנהיימר (ומ' לקר), קבורה ממערב לפרת ומשמעותה, מלאת, א (תשמ"ג)

Опенгеймер, 1988 – *Опенгеймер А.* Древние синагоги в талмудической Вавилонии // *Древние синагоги*. Под ред. А. Опенгеймера и др. Иерусалим, 1988. С. 154–147.

א. אופנהיימר, בתי

כנסת בעלי זיקה היסטורית בבבל התלמודית, בתוך: בתי כנסת עתיקים, ירושלים תשמ"ח

Пинес, 1969 – *Пинес Ш.* Иранские прозвища христиан и богобоязненных // *Вести Израильской Научной Академии*, 2. Иерусалим, 1969. С. 100–107.

ש. פינס, הכינוי האיראני

לנוצרים ויראי ה', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ב ירושלים תשכ"ט

Пуччи, 1981 – *Пуччи М.* Неизвестный источник, свидетельствующий о возможном союзе между Гирканом I и парфянами // *Цийон*, 46 (1981). С. 331–338.

מ. פוצ'י,

מקור בלתי ידוע על ברית אפשרית בין הורקנוס הראשון לבין הפרתים, ציון, מז (תשמ"א)  
Розенталь, 1963 – *Розенталь А.Ш.* Рав – сын брата (*бен ахи*) рабби Хии и также сын его сестры (*бен ахото*) // *Сефер Ханох Ялон*. Иерусалим, 1963.

א"ש רוזנטל, רב בן אחי רבי חייא גם בן אחותו? ספר חנוך ילון, ירושלים תשכ"ג  
Розенталь, 1971 – *Он же.* К талмудическому словарю // *Тарбиц*, 40 (1971). С. 178–200.

Розенталь, 1980 – *Он же.* «Раббанан де-сийома» и «бней сийомей» // *Тарбиц*, 49 (1980). С. 52–61.

ד. רוזנטל, רבנו דסיומו ו' בני סיומי', תרביץ, מט (תשמ"ט)

Розенталь, 1982 – *Он же.* К талмудическому словарю. // *Ирано-иудаика*. Исследование Персии и иудаизма. Под ред. Ш. Шакеда. Иерусалим, 1982. С. 38–134.

א"ש רוזנטל, למילון התלמודי, אירנו-יודאיקה, ירושלים תשמ"ב

Сафрай, 1965 – *Сафрай Ш.* Паломничество в период Второго Храма. Тель-Авив 1965.

ש. ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל-אביב תשכ"ח

Сафрай, 1968 – *Он же.* Еврейский город в Стране Израила в период Мишны и Талмуда // *Город и община*. Доклады на XII Историческом конгрессе. Иерусалим, 1968. С. 236–227.

ש. ספראי, העיר היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד,

העיר והקהילה, קובץ הרצאות שהושמעו בכנס הי"ב לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ח

Сафрай, 1983 – *Он же.* В конце периода Второго храма и во времена Мишны. Иерусалим, 1983.

ש. ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"ג

Сорек, 1972 – *Сорек И.* Кто разрушил Негардею? // *Цийон*, 37 (1972). С. 117–119.

י. שורק, מי החריב את נהרדעה, ציון, לז (תשל"ב)

Сукеник, 1947 – *Сукеник А.Л.* Изображения в синагоге из Дура-Эвропос. Иерусалим, 1947.

א"ל סוקניק, בית הכנסת של דורא אברופוס וציוני, ירושלים תש"ז

Урбах, 1951 – *Урбах Э.Э.* Социальные и религиозные тенденции в учении мудрецов Талмуда о галахе // *Цийон*, 16 (1951).

א"א אורבך, מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של חז"ל, ציון, טז (תשי"א)

Урбах, 1960 – *Он же.* Галахические постановления о рабах как источник изучения социальной истории в период Второго Храма, Мишны и Талмуда // *Цийон*, 25 (1960). С. 141–189.

- א"א אורבך, הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ציון, כה (תש"ד)   
 Урбах, 1961 – *Он же*. Об историческом исследовании рассказа о смерти Рава бар Нахмани // *Тарбиц*, 34 (1961). С. 1–27.
- א"א אורבך, על עיון היסטורי בסיפור על מותו של רבה בר נחמני, תרביץ, לד (תשכ"ה)   
 Урбах, 1984 – *Он же*. Происхождение и развитие галахи. Гиватаим, 1984.
- א"א אורבך, ההלכה, מקורותיה והתפתחותה, גבעתיים   
 Урбах, 1989 – *Он же*. Мудрецы Талмуда – их воззрения и верования. Иерусалим, 1989 (русс. пер.: Библиотека-Алия, 1991)
- א"א אורבך, חז"ל - פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט   
 Фельдман, 1983 – *Фельдман Л.Г.* Еврейский прозелитизм и синкретизм // *История еврейского народа – еврейская диаспора в римско-эллинистическом мире*. Под ред. М. Штерна. Иерусалим, 1983. С. 188–207.
- ל"ה פלדמן, גיור וסינקרטזם, בתוך:   
 ההיסטוריה של עם ישראל - הפזורה היהודית בעולם ההלניסטי-רומי, ירושלים תשמ"ג   
 Флуссер, 1965 – *Флуссер Д.* Товит // *Библейская Энциклопедия*, III. Иерусалим 1965. С. 367–375.
- ד. פלוסר. טוביה, אנציקלופדיה מקראית, ג, ירושלים תשכ"ה   
 Хайман, 1910 – *Хайман А.* История таннаев и амораев. Лондон, 1910.
- א. היימן, תולדות תנאים ואמוראים, לונדון תר"ע   
 Цадок, 1973 – *Цадок Р.* Евреи в Ахеменидской Вавилонии: расселение и профессиональные занятия. Беер-Шева, I (1973). С. 171–198.
- ר. צדוק, היהודים בבבל האכימנית. ריכוזם הטריטוריאלי ומקצועותיהם, באר שבע, א (תשל"ג)   
 Цадок, 1976 – *Цадок Р.* Евреи в Вавилонии в вавилонский и ахеменидский периоды в свете вавилонских источников. Тель-Авив, 1976.
- ר. צדוק,   
 היהודים בבבל בתקופה הכשדית והאכימנית לאור המקורות הבבליים, תל-אביב תשל"ו   
 Цунץ, 1954 – *Цунץ И.Л.* Проповеди в Израиле и их историческое развитие. Изд. Х. Альбека. Иерусалим, 1954.
- י"ל צוגן, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, מהדורת אלבק, ירושלים תשי"ד   
 Цури, 1939 – *Цури И.Ш.* Власть экзилархов и ишшивы. Тель-Авив, 1939.
- י"ש צורי, שלטון ראשות הגולה והישיבות, תל-אביב תרצ"ט   
 Чериковер, 1962 – *Чериковер А.* Евреи и греки в эллинистическую эпоху. Тель-Авив, 1962.
- א.צ. ריקובר, היהודים והיוונים בתקופה ההלניסטית, תל-אביב תשכ"ג

- Шакед, 1983 – *Шакед Ш.* Влияние иранской религии на еврейскую // *История еврейского народа. Возвращение в Сион – период персидского владычества*. Под ред. Х. Тадмора. Иерусалим, 1983. С. 236–250, 315–317.
- ש. שקד, השפעות הדת האיראנית על   
 היהדות, בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל - שיבת ציון, ימי שלטון פרס, ירושלים תשמ"ג   
 Шакед, 1983а – *Он же*. О магической еврейской литературе в исламских странах // *Пеамим*, 15 (1983). С. 15–28.
- ש. שקד, על ספרות הכישוף היהודית בארצות האסלאם, פעמים, 15 (תשמ"ג)   
 Шифман, 1983 – *Шифман И.* Принятие иудаизма (*גיור*) в трудах Йосефа бен Матитягу (Флавия) – Изат из Адиабены в свете галахи // *Йосеф бен Матитягу – историк Страны Израиля*. Под ред. А. Раппопорта. Иерусалим, 1983. С. 247–265.
- י. שיפמן, גיור בכתבי יוסף בן מתתיהו - איזאטס מחדייב לאור ההלכה   
 Шор, 1862 – *Шор И.Г.* Иерусалимский Талмуд и Вавилонский Талмуд. – *גז-Халуц*, 6 (1862). С. 47–55.
- Шор, 1869 – *Он же*. Пехлевийские слова в Талмуде, Мидраше, и Таргуме. – *גז-Халуц*, 8 (1869). С. 98–120.
- י"ה שור, מלות פעהלויות בתלמוד ומדרש ותרנום, החחלוץ, ח (תרכ"ט)   
 Шпигель, 1965 – *Шпигель Ш.* История полемики Пиркоя бен Бавоя // *Юбилейное издание в честь Цви Вольсфона (часть на иврите)*. Иерусалим, 1965. С. 243–274.
- ש. שפיגל, לפרשת   
 הפולמוס של פירקוי בן באבוי, ספר היובל לכבוד צבי וולפסון, חלק עברי, ירושלים תשכ"ה   
 Штерн, 1968 – *Штерн М.* Политика Ирода и еврейское общество в конце периода Второго Храма // *Тарбиц*, 35 (1968). С. 235–253.
- מ. שטרן, מדיניותו של הורדוס והחברה היהודית בסוף ימי בית שני, תרביץ, לה (תשכ"ו)   
 Эфаль, 1989 – *Эфаль И.* Евреи во время вавилонского изгнания в библейский период: культурные влияния и характерные черты // *Смешанные браки и ассимиляция – ответственность и перемены в культурах разных народов и в Израиле*. Под ред. И. Каплана и М. Штерна. Иерусалим, 1989. С. 27–39.
- י. אפעל, היהודים בגלות בבל בתקופת המקרא - השפעות   
 תרבותיות וקווי ייחוד, התבוללות וטמיעה - המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל   
 Эпштейн, 1957 – *Эпштейн Д.Н.* Введение в таннаическую литературу. Иерусалим – Тель-Авив, 1957.
- י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז   
 Эпштейн, 1960 – *Он же*. Грамматика вавилонского диалекта арамейского языка. Иерусалим, 1960.
- י"נ אפשטיין, דקדוק ארמית בבליה, ירושלים תש"ך

- Эпштейн, 1963 – *Он же*. Введение в литературу амораев. Иерусалим, 1963.  
 י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, ירושלים תשכ"ג
- Эпштейн, 1964 – *Он же*. Введение в версию Мишны. Иерусалим, 1964.  
 י"נ אפשטיין, מבואות לנוסח המשנה, ירושלים תשכ"ד
- Эшель, 1979 – *Эшель Б.Ц.* Еврейские поселения в Вавилонии в талмудический период. Иерусалим, 1979.  
 ב"ץ אשל, ישובי היהודים בבבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשל"ט
- Юдиловиц, 1935 – *Юдиловиц М.Д.* Пумбедита – иешива в Пумбедите во времена амораев. Тель-Авив, 1935.  
 מ"ד יודילוביץ, ישיבת פומפדיתא בימי האמוראים
- Юдиловиц, 1947 – *Он же*. Махуза – из еврейской жизни во времена Талмуда. Иерусалим, 1947.  
 מ"ד יודילוביץ, מחוזה - מחיי היהודים בזמן התלמוד, ירושלים תש"ז
- Юдиловиц, 1971 – *Он же*. Жизнь евреев в период Талмуда – город Пумбедита во времена амораев. Иерусалим, 1971.  
 מ"ד יודילוביץ, חיי היהודים בזמן התלמוד - עיר פומפדיתא בימי אמוראים
- Юдиловиц, 1971a – *Он же*. Жизнь евреев во времена Талмуда – пограничная Негардея. Иерусалим, 1971.  
 מ"ד יודילוביץ, חיי היהודים בזמן התלמוד - ספר נהרדעא, ירושלים תשל"א

### Исследования на европейских языках

- Ackroyd, 1970 – *Ackroyd P.R.* Israel under Babylon and Persia. Oxford, 1970.
- Aptowitzer, 1931 – *Aptowitzer V.* Jntersuchungen zur Gaonäischen Literatur // HUCA, VIII–IX (1931–1932). P. 373–441.
- Bacher, 1893 – *Bacher W.* Kohut's Aruch completum // ZDMG, XLVII (1893). P. 487–514.
- Bamberger, 1939 – *Bamberger B.* Proselytism in the Talmudic Period. Cincinatti 1939; 2nd ed. New York, 1968.
- Baron, 1942 – *Baron S.W.* The Jewish Community. I–III. Philadelphia, 1942.
- Baron, 1952 – *Он же*. A Social and Religious History of the Jews, II. New York, 1952.
- Bailey, 1983 – *Bailey H.* Note on the Religious Sects Mentioned by Kartir (Karder) // CHI, 3 (2). P. 907–908.
- Benveniste, 1932 – *Benveniste E.* Les Classes Sociales dans la Tradition Avestique // Journal Asiatique, CCXXI (1932). P. 117–134.
- Bickerman, 1967 – *Bickerman E.* Four Strange Books of the Bible. New York, 1967.
- Bickerman, 1978 – *Он же*. The Generation of Ezra and Nehemiah // PAAJR, XLV (1978). P. 1–28.

- Blau, 1898 – *Blau L.* Das Altjüdische Zauberwesen. Budapest, 1898.
- Bokser, 1975 – *Bokser B.M.* Talmudic Names of the Iranian Festivals // JAOS, XCV (1975). P. 261–262.
- Bokser, 1980 – *Он же*. Post Mishnaic Judaism in Transition. Chico, 1980.
- Boyce, 1957 – *Boyce M.* Some Reflections on Zurvanism // BSOAS, XIX (1957). P. 304–316.
- Boyce, 1975 – *Он же*. History of Zoroastrianism, I–II. Leiden, 1975–1982.
- Brody, 1990 – *Brody R.* Judaism in the Sasanian Empire: A Case Study in Religious Coexistence // Irano-Judaica, II. Ed. S. Shaked & A. Netzer. Jerusalem, 1990. P. 52–62.
- Brüll, 1877 – *Brüll N.* Das apokryphische Susanna-Buch // JJGL, III (1877). P. 1–69.
- Bulsara, 1937 – *Bulsara S.J.* The Laws of the Ancient Persians, I–II. Bombay, 1937.
- Christensen, 1925 – *Christensen A.* Le règne du roi Kawadh i et le Communisme Mazdakite. Copenhagen, 1925.
- Christensen, 1939 – *Он же*. Sassanid Persia // CAH, XII (1939). P. 109–137.
- Christensen, 1941 – *Он же*. Essai sur la démonologie iranienne. Copenhagen, 1941.
- Christensen, 1944 – *Он же*. L'Iran sous les Sassanides. Copenhagen, 1944.
- Cohen, 1976 – *Cohen N.* Asinaeus and Anilaeus // ASTI, X (1976). P. 30–37.
- Coogan, 1973 – *Coogan M.D.* Patterns in Jewish Personal Names in the Babylonian Diaspora // Journal for the Study of Judaism, IV (1973). P. 183–191.
- Coogan, 1974 – *Он же*. Life in the Diaspora: Jews at Nippur in the 5th Gentry B.C. // BA, XXXVII (1974). P. 6–12.
- Cumont, 1956 – *Cumont F.* The Oriental Religions in Roman Paganism. New York, 1956.
- Daiches, 1910 – *Daiches S.* The Jews in Babylonia in Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions (Jews College Publication, 2). London, 1910.
- Darmesteter, 1889 – *Darmesteter J.* Textes pehlvis relatifs au Judaïsme // REJ, XVIII (1889). P. 1–15; XIX (1889). P. 41–56.
- Debevoise, 1938 – *Debevoise N.* A Political History of Parthia. Chicago, 1938.
- Duchesne-Guillemin, 1962 – *Duchesne-Guillemin J.* La Religion de l'Iran ancien. Paris, 1962.
- Duchesne-Guillemin, 1983 – *Он же*. Zoroastrian Religion // CHI, 3 (2). P. 866–906.
- Ebeling, 1914 – *Ebeling E.* Aus den Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien // Babylonische Quellen. Berlin, 1914.
- Epstein, 1903 – *Epstein A.* Ordination et Autorisation // REJ, XLVI (1903). P. 197–211.
- Epstein, 1921 – *Epstein L.M.* Notes on Post-Talmudic-Aramaic Lexicography // JOR, XII (1921–1922). P. 299–390.
- Epstein, 1922 – *Epstein J.N.* Gloses Babylo-araméennes // REJ, LXXIII (1921). P. 27–58; LXXIV (1922). P. 40–72.

- Epstein, 1927 – *Epstein L.M.* The Jewish Marriage Contract. New York, 1927.
- Eph'al, 1978 – *Eph'al I.* The Western minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries B.C.: Maintenance and Cohesion // *Orientalia*, XLVII (1978). P. 74–88.
- Fiey, 1970 – *Fiey J.M.* Jalons pour une Histoire de l'Eglise en Iraq. Louvain, 1970.
- Frye, 1936 – *Frye J. B.* Corpus Inscriptionum Iudaicarum, I–II. Rome, 1936–1952.
- Frye, 1956 – *Frye R.N.* Notes on the Early Sasanian State and Church // *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Publicazioni dell' Istituto per l'Oriente, 52), I. Roma, 1956. P. 314–335.
- Frye, 1963 – *Он же.* The Heritage of Persia. Cleveland – New York, 1963.
- Frye, 1975 – *Он же.* Qumran and Iran // *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults* (Studies for Morton Smith and Sixty), ed. J. Neusner, III. Leiden, 1975. P. 167–173.
- Frye, 1983 – *Он же.* The Political History of Iran under the Sasanians // *CHI*, 3 (1). Camhdge (1983). P. 116–180.
- Frye, 1984 – *Он же.* The History of Ancient Iran. Munchen, 1984.
- Funk, 1902 – *Funk S.* Die Juden in Babylonien. I–II. Berlin, 1902–1908.
- Gavin, 1923 – *Gavin F.* Aphaates and the Jews. Toronto, 1923.
- Ghirshman, 1954 – *Ghirshman R.* Iran. Harmondsworth, 1954.
- Ghirshman, 1962 – *Он же.* Iran. Parthians and Sasanians (The Arts of Mankind). London 1962.
- Ginzberg, 1901 – *Ginzberg L.* Aphraates // *Jewish Encyclopaedia*, 1. New York, 1901. P. 663–665.
- Ginzberg, 1909 – *Он же.* Legends of the Jews. I–II. Philadelphia, 1909–1938.
- Ginzberg, 1968 – *Он же.* Geonica, I–II. New York, 1968.
- Glatzer, 1956 – *Glatzer N.N.* Hillel the Elder. New York, 1956.
- Goldin, 1946 – *Goldin J.* Hillel the Elder // *Journal of Religion*. XXVI (1946). P. 263–277.
- Goodblatt, 1975 – *Goodblatt D.M.* Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia. Leiden, 1975.
- Goodblatt, 1976 – *Он же.* A Note on the Name *yr* / *pr* // *JAOS*, XCVI, 1 (1976). P. 135–136.
- Goodblatt, 1977 – *Он же.* Local Traditions in the Babylonian Talmud // *HUCA*, XLVIII (1977). P. 187–217.
- Goodblatt, 1979 – *Он же.* The Babylonian Talmud // *ANRW*, II. 19.2. Berlin–New York, 1979. P. 257–336.
- Goodblatt, 1979a – *Он же.* The Poll Tax in Sasanian Babylonia // *JESHO*, XXII (1979). P. 233–295.
- Goodblatt, 1987 – *Он же.* Josephus on Parthian Babylonia: Antiquities XVIII 310–379. – *JAOS*, CVII (1987). P. 605–622.
- Graetz, 1852 – *Graetz H.* Jüdisch-geschichtliche Studien // *MGWJ*, I (1852). P. 112 ff.
- Graetz, 1879 – *Он же.* Das Königreich Mesene und seine jüdische Bevölkerung. Breslau, 1879.
- Graetz, 1879a – *Он же.* Das Buch Tobias // *MGWJ*, XXVIII (1879). P. 145–163, 385–408, 433–455, 509–520.
- Graetz, 1908 – *Он же.* Geschichte der Juden, IV. Leipzig, 1908.
- Gray, 1905 – *Gray L.H.* The Jews in Pahlavi Literature. Actes du XIV Congress International des Orientalistes. Alger, 1905 (= *Jewish Encyclopaedia*, IX. New York. P. 462–465).
- Greenberg, 1983 – *Greenberg M.* Ezekiel 1–20. (The Anchor Bible). New York, 1983.
- Greenfield, 1972 – *Greenfield J. C., Shaked S.* Three Iranian Words in the Targum of Job from Qumran // *ZDMG*, CXXII (1972). P. 37–45.
- Greenfield, 1973 – *Он же.* Notes on some Aramaic and Mandaic Magic Bowls // *The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, V (1973; *Gaster Festschrift*). P. 149–156.
- Greenfield, 1974 – *Он же.* «רַטִּין מוֹשֵׁה» // *Joshua Finkel Festschrift*, ed. S.B. Hoenig and L.D. Stitskin. New York, 1974. P. 63–69.
- Greenfield, 1981 – *Он же.* Ahikar in the Book of Tobit // *Mèlanges Henri Cazelles* (De la Torah au Messie). Paris, 1981. P. 329–336.
- Greenfield, 1987 – *Он же.* Iranian Loanwords in Early Aramaic // *Encyclopaedia Iranica*, II. London–New York, 1987. P. 256–259.
- Hands, 1968 – *Hands A.R.* Charities and Social Aid in Greece and Rome. London, 1968.
- Henning, 1937 – *Henning W.B.* The Great Inscription of Shapur I // *Bulletin of the School of Oriental Studies*, IX (1937–1939). P. 823–849.
- Herzfeld, 1935 – *Herzfeld E. E.* Archaeological History of Iran. London, 1935.
- Higgins, 1951 – *Higgins M. J.* Aphraates' Dates for Persian Persecution // *BZ*, XLIV (1951). P. 265–271.
- Hoffmann, 1873 – *Hofmann D.* Mar Samuel. Leipzig, 1873.
- Jastrow, 1903 – *Jastrow M.A.* Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, I–II. New York–London, 1903.
- Kaminka, 1940 – *Kaminka A.* Hillel's Life and Work // *JQR*, XXX (1939–1940). P. 107–122.
- Kaplan, 1933 – *Kaplan J.* The Redaction of the Babylonian Talmud. New York, 1933.
- Klamroth, 1912 – *Klamroth E.* Die jüdischen Exulanten in Babylonien. Leipzig, 1912.
- Klima, 1956 – *Klima O.* Mazdak und die Juden // *Archiv Orientalni*, XXIV (1956). P. 420–431.

- Klima, 1957 – *Он же*. Mazdak: Geschichte einer sozialen Bewegung im sasanidischen Persien. Prague, 1957.
- Kohut, 1842 – *Kohut A.* Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jerusalem // REJ, XXIV (1842). P. 256–271.
- Kraeling, 1956 – *Kraeling C.H.* The Synagoge, The Excavations at Dura Europus, Final Report, VIII, 1. New Haven, 1956.
- Kutcher, 1971 – *Kutcher Y.* Aramaic // Encyclopaedia Judaica. Jerusalem, 1971, III, cols. 259–287.
- Labourt, 1904 – *Labourt J.* Le Christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide. Paris, 1904.
- Lauterbach, 1925 – *Lauterbach J.Z.* The Names of the Rabbinical Schools and Assemblies in Babylon // HUCA Jubilee Volum. Cincinnati, 1925. P. 211–222.
- Lazarus, 1890 – *Lazarus F.* Die Häupter der Vertriebenen // JJGL, X (1890).
- Lepper, 1948 – *Lepper F.A.* Trajan's Parthian War. London, 1948.
- Lèvi, 1895 – *Lèvi I.* L'origine davidique de Hillel // REJ, XXXI (1895). P. 202–211.
- Lèvi, 1898 – *Он же*. La mort de Yezdegerd d'après tradition juive // REJ, XXXVI (1898). P. 294–297.
- Markwart, 1931 – *Markwart J.* A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr // Analecta Orientalia, III. Rome, 1931.
- Mirsky, 1958 – *Mirsky S.K.* Types of Lectures in the Babylonian Academies // Essays in Honor of S.W. Baron. Ed. J.L. Blau et. al. New York, 1958. P. 375–402.
- Montgomery, 1913 – *Montgomery J.A.* Aramaic Incantation Texts from Nippur. Philadelphia, 1913.
- Neusner, 1963 – *Neusner G.* Partian Political Ideology // Iranica Antiqua. III (1963). P. 40–59.
- Neusner, 1965 – *Он же*. A History of the Jews in Babylonia, I–V. Leiden, 1965–1970.
- Neusner, 1968 – *Он же*. Jews and Judaism under Iranian Rule: Bibliographical Reflections // History of Religions, VIII (1968). P. 159–177.
- Neusner, 1968a – *Он же*. Rabbis and Community in Third Century Babylonia // Religions in Antiquity; Essays in Memory of E. R. Goodenough. Ed. J. Neusner. Leiden, 1968. P. 438–459.
- Neusner, 1971 – *Он же*. Aphrahat and Judaism. Leiden, 1971.
- Neusner, 1972 – *Он же*. Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity // HUCA, XLIII (1972). P. 77–102.
- Neusner, 1976 – *Он же*. The Jews East of the Euphrates and the Roman Empire, 1st–3rd centuries A. D. // ANRW, II.9.1, Berlin–New York, 1976. P. 46–69.
- Neusner, 1976a – *Он же*. How Much Iranian in Jewish Babylonia // Talmudic Judaism in Sasanian Babylonia. Leiden, 1976. P. 139–149.

- Neubauer, 1895 – *Neubauer A.* Mediaeval Jewish Chronicles, II. Oxford, 1895. P. 68–88 (=Седер га-хахамим ве-корот га-ямим, 1–2. Оксфорд, 1888–1893).
- Newman, 1932 – *Newman J.* The Agricultural Life of the Jews in Babylonia. London, 1932.
- Nock, 1929 – *Nock A.D.* Iranian Influence in Greek Thought // Journal of Hellenic Studies, XLIX (1929). P. 111–116 (=Nock A.D. Essays on Religion and the Ancient World, I. Oxford, 1972. P. 195–201).
- Noeldeke, 1887 – *Noeldeke T.* Aufsätze zur persischen Geschichte. Leipzig, 1887.
- Noeldeke, 1897 – *Он же*. Die Texte des Buches Tobit. Monatsberichte der Berliner Akademie. Berlin, 1897. P. 45–69.
- Noeldeke, 1897a – *Он же*. Geschichte der Persen und Araber zur Zeit der Sasaniden. Leipzig, 1897.
- Obermayer, 1929 – *Obermayer J.* Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats. Frankfurt, 1929.
- Oppenheim, 1854 – *Oppenheim D.* Die Namen der persischen und babylonischen Feste im Talmud // MGWJ, III (1854). P. 347–352.
- Oppenheimer, 1983 – *Oppenheimer A.* Babylonia Judaica in the Talmudic Period. Wiesbaden, 1983.
- Pearson, 1975 – *Pearson J.D.* A Bibliography of pre-Islamic Persia. London, 1975.
- Perikhanian, 1983 – *Perikhanian A.* Iranian Society and Law // CHI, 3 (2). P. 627–680.
- Pigulevskaia, 1963 – *Pigulevskaia N.* Les Villes de L'Etat iranienne. Paris, 1963.
- Pines, 1982 – *Pines S.* Wrath and Creatures of Wrath in Pahlavi, Jewish and New Testament Sources // Irano-Judaica. Jerusalem, 1982. P. 76–82.
- Poppers, 1958 – *Poppers H.L.* Declassé in the Babylonian Jewish Community // Jewish Social Studies, XX (1958). P. 153–179.
- Schalit, 1965 – *Schalit A.* Evidence of an Aramaic Source in Josephus // Antiquities of the Jews. Annual of the Swedish Theological Institute, IV (1965). P. 163–188.
- Scheftelowitz, 1920 – *Scheftelowitz J.* Die Altpersische Religion und das Judentum. Giessen, 1920.
- Schürer, 1973 – *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, revised ed. by G. Vermes et. al., I, II, III (1–2). Edinburgh, 1973–1987.
- Segal, 1964 – *Segal J. F.* The Jews of North Mesopotamia before the Rise of Islam // Studies in the Bible presented to M. H. Segal. Ed. J. M. Grintz & J. Liver. Jerusalem, 1964. P. 32–63.
- Shaked, 1972 – *Shaked S.* Qumran and Iran: Further Considerations // Israel Oriental Studies, II (1972). P. 433–446.
- Shaked, 1985 – *Shaked S. & Naveh J.* Amulets and Magic Bowls. Jerusalem–Leiden, 1985.
- Shaked, 1987 – *Shaked S.* Iranian Loanwords in Middle Aramaic // Encyclopaedia Iranica, II. London – New York, 1987. P. 259–261.

- Smallwood, 1981 – *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule. Leiden, 1981.
- Solodukho, 1973 – *Solodukho Y. A.* Soviet Views of Talmudic Judaism. Ed. J. Neusner. Leiden, 1973.
- Sperber, 1982 – *Sperber D.* On the Unfortunate Adventures of Rav Kahana: A Passage of Saboraic Polemic from Sasanian Persia // *Irano-Judaica*. Ed. S. Shaked. Jerusalem, 1982. P. 83–100.
- Spicehandler, 1955 – *Spicehandler E.* «דינה דמגיסתא» and «בי דוואר» // *HUCA*, XXVI (1955). P. 333–354.
- Sprengling, 1940 – *Sprengling M.* Kartir, «Founder of Sasanian Zoroastrianism» // *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, LVII (1940). P. 197–228.
- Sprengling, 1953 – *Он же.* Third Century Iran, Sapor and Kartir. Chicago, 1953.
- Stern, 1974 – *Stern M.* The Jewish Diaspora // *The Jewish People in the First Century*. Ed. S. Safrai & M. Stern, I. Assen, 1974. P. 117–183.
- Taqizadeh, 1939 – *Taqizadeh S. H.* Some Chronological Date relating to the Sasanian Period. – *BSOS*, IX (1939). P. 125–139.
- Taqizadeh, 1940 – *Он же.* The Iranian Festivals Adopted by Christians and Condemned by the Jews // *BSOAS*, X (1940–1942). P. 632–653.
- Tarn, 1932 – *Tarn W. W.* Parthia // *CAH*, IX (1932). P. 574–613.
- Tarn, 1952 – *Tarn W. W. and Griffith G. T.* Hellenistic Civilization. London, 1952.
- Täubler, 1904 – *Täubler E.* Die Parthemachrichten bei Josephus. Berlin, 1904.
- Telegdi, 1935 – *Telegdi S.* Essai sur la phonétique des emprunts iraniens en araméen talmudique // *JA*, CCXXVI (1935). P. 177–256.
- Torrey, 1945 – *Torrey C. C.* The Apocryphal Literature. New Haven, 1945.
- Trachtenberg, 1939 – *Trachtenberg J.* Jewish and Superstition. New York, 1939.
- Urbach, 1976 – *Urbach E. E.* Halakhah and History // *Jews, Greeks and Christians. Essays in Honour of W. D. Davies*. Ed. R. Hamerton-Kelley and R. Scroggs. Leiden, 1976. P. 112–128.
- Urbach, 1980 – *Он же.* Treasures Above // *Hommage a Georges Vajda*. Ed. G. Nahon and C. Touati. Louvain, 1980. P. 117–124.
- Widengren, 1957 – *Widengren G.* Quelques rapports entre Juifs et Iraniens l'époque des Parthes // *Vetus Testamentum*, IV (1957). Supplements. P. 197–241.
- Widengren, 1963 – *Он же.* The Status of the Jews in the Sasanian Empire // *Iranica Antiqua*, I (1963). P. 117–162.
- Widengren, 1983 – *Он же.* Manichaeism and its Iranian Background // *CHI*, 3 (2). P. 965–990.
- Winston, 1966 – *Winston D.* The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence // *History of Religions*, V (1966). P. 183–216.

- Widengren, 1976 – *Он же.* Iran, der grosse Gegner Roms; Königsgewalt, Feudalismus, Militarwesen // *ANRW*, II.9.1. Berlin–New York, 1976. P. 219–306.
- Wright, 1869 – *Wright W.* The Homilies of Aphraates. The Persian Sage, I: Syriac Text. London, 1869.
- Yahrshater, 1983 – *Yahrshater E.* Mazdakism // *CHI*, 3 (2). P. 991–1024.
- Zadok, 1979 – *Zadok R.* The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources. Haifa, 1979.
- Zaehner, 1961 – *Zaehner R. C.* The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. London, 1961.
- Zimmerman, 1958 – *Zimmerman F.* The Book of Tobit. New York, 1958.

### Список сокращений журналов и периодических изданий

- ANRW – Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.
- ASTI – Annual of the Swedish Theological Institute.
- BA – Biblical Archaeologist.
- BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
- BSOS – Bulletin of the School of Oriental Studies.
- BZ – Byzantinische Zeitschrift.
- CAN – Cambridge Ancient History.
- CHI – Cambridge History of Iran, 3 (1) – 3 (2), Cambridge, 1983.
- CII – Corpus Inscriptionum Judaicarum.
- HThR – Harvard Theological Review.
- HUCA – Hebrew Union College Annual.
- IEJ – Israel Exploration Journal.
- JA – Journal Asiatique.
- JAOS – Journal of the American Oriental Society.
- JBL – Journal of Biblical Literature.
- JESHO – Journal of the Economic and Social History of the Orient.
- JJGL – Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur.
- JQR – Jewish Quarterly Review.
- JZWL – Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben.
- LCL – Loeb Classical Library.
- MGWJ – Monatsschrift für Geschichte und Literatur.
- PAAJR – Proceedings of the American Academy for Jewish Research.
- PG – Patrologia Graeca (ed. Migne).
- RB – Revue Biblique.
- REJ – Revue des Etudes Juives.
- TAPA – Transactions of the American Philological Association.
- ZDMG – Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.



## Указатель имен и географических названий\*

рабби Абба 232  
 рабби Абба бар Кагана 21  
 Рав Абба 223  
 Абба Биньямин 157  
 рабби Аббагу 198, 205  
 Аббайе 105, 110, 111, 116, 120, 157, 183, 193, 194, 203, 205, 215, 219, 222  
 Абрамсон Ш. 146  
 Авденаго 115  
 рав Авия 193  
 Авраам 115, 137, 154  
 Авталион 66–68, 138  
 Ада 129  
 рав Ада бар Агава 133–135  
 рав Ада бар Маттана 105  
 Адам 114, 243  
 Адиабена 20–22, 26, 33, 34, 49, 57–59, 61, 62, 89, 135  
 рабби Акива 21, 38, 72, 73, 77, 78, 80, 138, 173  
 Аккад 114  
 Александр Македонский (Великий) 23, 24  
 Александр Север 230, 231  
 Александр Яннай 26  
 Александрия 88, 142  
 Алош 114  
 Альбек Р.Х. 179, 185  
 Амеймар 45, 225, 229  
 рав Ами 194, 233, 244  
 рав Амрам Хасид 94  
 Анания (=Ханания) 59–61  
 Анат 114  
 Андалусия 55  
 Анилей 31–33, 49, 57, 58, 89, 107, 138  
 Аношай 160  
 Антиох III (Великий) 23  
 Антиох IV Эпифан 24  
 Антиох VII Сидет 26

Антиохия 64, 233  
 Антонин 122  
 Антонинус 139, 230  
 Ардашир I 29, 35, 38  
 Ардашир II 43  
 Армения 26, 43, 44, 227  
 Артабан III 32–34  
 Артабан V 29, 30, 38  
 Артаксеркс III Ох 23  
 Аршак I, династия Аршакидов 92, 140  
 Асаф С. 166  
 рав Аси 38, 111, 244  
 Асинея 31, 32, 49, 56–58, 89, 107, 138  
 Асмодей (Ашмадай) 52–54, 158  
 Ассирия 20, 21  
 Афрат 42, 136–138, 241, 242  
 Африка Северная 28, 88  
 рабби Аха 79, 80  
 Рав Аха брей де-Рава 222  
 рав Аха из Дафти 175, 176, 213, 214  
 Ахваз 135  
 Ахемениды 24, 30, 36, 54, 145, 147, 150  
 Ахикар 52  
 Ахимай 114  
 Ахриман 157  
 Ахура Мазда 39, 157  
 рав Аши 100, 108, 129, 135, 144, 149, 175, 176, 194, 197, 200, 201, 203–205, 216, 222, 224, 229, 230  
 Ашшур 114

рабби Ба (Ава) 173  
 Ба Карда Джесират ибн Омар 135  
 Бава бен Бута 110  
 Багдад 22  
 Бактрия 26  
 Бар Амеймар 45, 225, 229  
 Барбалисса 233

Бар Кохба 38, 71, 74, 76, 78, 79, 86, 91, 101  
 Барон С. 104  
 Басра 135  
 Батей бар Туви 93, 129  
 Батира 64, 70  
 сыны Батеры 68–70  
 Бахер 80  
 Бахрам III 40  
 Бахрам IV 43  
 Бахрам-Гур 44, 227  
 Бей Ардашир (см. также Ктесифон) 138, 149, 244  
 Бейт Дели 72–74  
 Бен Аззай 240  
 Бен Пакуд 45  
 Бен-Сира (Иисус сын Сирахов) 172  
 Бер И. 87, 88  
 Бер М. 9, 17, 91, 93, 125, 127, 130, 170, 205, 214, 215  
 Бирка 119  
 Брима бар Аздандук 160  
 Брюльль Нахум 208  
 Бурсиф 114

Вавилон 20, 22, 65, 69, 89, 110, 115, 116, 126, 147, 149, 163, 168–170, 177, 231  
 Вавилония – passim 8–12, 14–20, 23–29, 31, 34, 35, 38–40, 42, 47–56, 58–82, 84–86, 88–91, 95–121, 123–133, 138–142, 146–155, 157, 158, 160–166, 170, 171, 177, 178, 187, 188, 193, 206–208, 210, 213, 215, 219–223, 226, 230, 231, 236, 238, 241, 242, 244, 246  
 Вайс А.Г. 9, 60, 61, 203, 214  
 Валериан 37, 233, 235, 236  
 Веспасиан 156  
 Византия 44, 227

рав Гай гаон 147, 220  
 Гай Калигула 27, 107  
 Гайгер Д. 148  
 Галеви (см. рабби Ицхак Галеви)  
 Галеви И.А. 57, 58, 61, 65–67, 77–79, 86, 166, 169, 170, 177, 203, 205  
 Галивни Д. 208

рав Гвиа мибей Ктиль 222  
 раббан Гамлиэль I (Старший) 72–74, 220  
 раббан Гамлиэль II (из Явне) 129, 173  
 рав Гамнуна 113, 119, 194, 241  
 Ганева 141, 214  
 Гаркави 183  
 Гарпанья 113, 119  
 Генкель Г.Г. 32, 63  
 Гер М.Д. 11  
 рав Гидель 184  
 Гиллель (Старец) 7, 49, 62, 64–70, 82, 220  
 Гинзак (Гозан) 21, 115  
 Гинцбург Л. 179  
 Гиркан II 27  
 Гиркания 23  
 Гиттин 83  
 Гомения 119  
 Гордий 233  
 Гоцаль 78, 79, 109, 110, 116  
 Грец 9, 64, 73, 132, 170, 203, 208–210, 217  
 Греция 11, 47  
 Гудблат Д. 9, 113, 146, 171, 174, 184, 202  
 Гулак А. 128, 207  
 Гуна 89  
 рав Гуна 46, 100, 144, 146, 155, 166, 169, 170, 176, 184, 191, 193, 200, 202–204, 208, 214, 215, 220, 222–224, 228, 231, 241  
 рав Гуна бар рав Йегошуа 112, 113, 175, 194  
 Гуна Мари 45, 225  
 Гуна бар Натан 230  
 рав Гуна бар Хинена 192  
 рав Гуна бар Хия 225  
 Гутман Й.М. 209

Давид, Давидиды 66, 89, 90, 105, 111, 168, 215  
 Даниил 21, 51, 56, 69, 109, 115  
 Дардашир (см. Бей Ардашир)  
 Дафта 175  
 Дар 129  
 Деций 234  
 Джубба 135  
 рав Дими 97, 115  
 рав Дими бар Йосеф 182  
 рав Дими из Негардеи 222

\* Слова бар, бен, мар, раббан, раббейну, рабби, рав, в алфавите не учитываются.

- Диоклетиан 232  
Дион Кассий 122  
Дура-Эвропос 234
- Ева 243  
Еврипид 30  
Европа 20, 30  
Евфрат 20–22, 28, 29, 57, 64, 77, 114, 117, 126, 168  
Египет 49, 53, 76, 107, 127, 163, 173  
Елена 59, 60  
Ефрем Сирия 136
- Замарис 63, 64  
Заречье 113  
рав Зейра 113, 132, 184, 192, 194, 232  
рав Зевид 94, 222  
Зороастр (Заратуштра, Зардушт) 36, 157, 229  
мар Зутра бар Гуна 108
- Иаков 119  
рав Иди бар Авин 216, 222  
Идигара (см. Йездигерд)  
Иезекииль, сын Вузия 51  
Иезекия 174  
Иерихон 23, 119  
Иерусалим 53, 57, 62–64, 66, 68–71, 73, 74, 103, 116, 151, 168  
Иехония 22, 167, 168, 220  
Изат 33, 34, 59–61  
Израэльсон Я. 239  
Иисус, сын Сирахов (бен-Сира) 49, 172  
Индия 134  
Иоанн Гиркан I 26  
Иов 53  
Иосиф Флавий 20, 21, 24, 28, 31–34, 49, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 71–73, 87, 89, 103, 107, 115, 156, 239, 242  
Ипра Хормизд 41, 93, 135, 229  
Ирак 23, 25, 42  
Иран 19, 25, 36, 39, 54, 128, 238  
рабби Ирмия 184  
Ирод 23, 27, 53, 63, 64, 66, 69, 70, 110, 242  
Исав 38  
Исор-гер 133, 134
- Исфахан 46, 227  
Иудея 19, 27, 49, 62, 63, 66, 67, 68, 168  
Иустин 243, 246  
рабби Ицхак 79, 80, 105, 107  
рабби Ицхак бен Альфаси – см. Риф  
рабби Ишмаэль 77–80
- Йевамот 130  
рабби Йегошуа 74  
Йегошуа бен Перахья 160  
мар Йегуда 93  
рабби Йегуда 78, 94, 109, 124, 129, 130, 133, 143, 179, 191, 194, 212, 215, 222–224  
рабби Йегуда Барцелони 197, 199, 200  
рабби Йегуда бар Шимон 174  
рабби Йегуда бен Бава 72, 77  
рабби Йегуда бен Батира 22, 70, 71, 77, 80, 91  
Йегуда Гиндуа 133, 134  
рабби Йегуда бар Илай 37, 38, 192  
рабби Йегуда га-Наси 7, 79, 80, 85, 89, 91, 119, 168, 174, 206, 230  
Йездигерд I 36, 43, 44, 92, 93, 225, 228–230  
Йездигерд II 44, 45, 226, 227  
рав Йеймар 194, 222  
Йома 203  
Йонатан 129  
рабби Йонатан 79–81, 84  
рабби Йосе 78, 79  
рабби Йосе из Гоцаля 154  
рав Йосеф 75, 100, 114, 118, 127, 149, 155, 156, 158, 185, 193, 194, 202, 213, 214, 216, 222, 224, 229  
рабби Йоханан 22, 37, 133, 180, 184, 191, 198, 221–223, 230, 231, 232, 241  
Йоханан бен Заккай 69  
рабби Йоханан бен Нури 173  
рабби Йошай 77–81
- Кавад I 45–47, 123  
рав Кагана 35, 37, 38, 111, 114, 180, 194, 201, 212, 222  
Кайруан 219  
Каппадокия 37, 233, 234  
Каракалла 29, 122
- Кардо 115  
Кардоена 26  
Картир 36, 38–40  
Карры (Харан) 26, 30  
Кашер 107  
Кесария 37  
Кесария-Мазака (Мазака, Мезигат-Кесари) 37, 233–235  
Киликия 233  
Кимельман Р. 231  
Киннамон 33  
Кипр 28  
Коген Г. Д. 230  
Когут 148  
Константин 41  
Красс 27, 30  
Кройц Ш. 206  
Ктесифон 29, 33, 114, 120, 138, 236  
Кумран 53  
Кута 115  
Кушан 43  
Куши 134
- Ламех 243  
Лаодикея 233,  
Лаутербах Й. 170, 206  
Леви 105  
Левин Б. М. 236  
Либерман Ш. 11, 147, 152–154, 239  
Лидия 23, 24  
Лод 119
- Маадарафри 160  
Мазака – см. Кесария-Мазака  
Маздак 46, 123  
Маккаеи 25  
Малая Азия 23, 37, 77  
Мани 46  
Мар, сын рава Аши 194, 213, 214, 222, 225, 226  
Мар Зутра 46, 47, 133, 216, 229  
Мар Маттам 42  
Мар Матлаи 136  
Мареймар 108, 194  
Мари бен мар Енука 45  
Марк Аврелий 29, 230
- Мата Мехасья 108, 120, 135, 143, 169, 175, 200, 201, 213  
Маттафия Антигон, сын Аристулу II 24, 25, 27  
Махуза 23, 47, 97, 100, 102, 120, 125, 130, 132, 134–136, 138, 149  
Мезигат-Кесари – см. Кесария-Мазака  
рабби Меир 78, 79, 80, 138, 173, 189, 191  
Месена 61, 114, 118, 147,  
Месопотамия 20, 21, 22, 23, 26, 28, 29, 34, 37, 52, 147, 160, 233, 235  
Мешаршей бар Пекод 225  
Мидия 20, 21, 26, 52, 53, 116, 118, 146  
Миньямин 129  
Мирски Ш. К. 170  
Мисах 115  
Мисгария 119  
Митридат I 25, 30, 33  
Митридат II Великий 26  
Модинн 24  
Моисей 55, 60, 87  
Мосул 42, 135, 136  
Мурашу 19, 20
- Навуходоносор 115  
Нагаран 119  
Нагарбиль 121  
Нарсе 40  
рабби Натан 12, 79–86, 91, 107, 193  
рабби Натан Римский 148  
рав Натан Вавилонский 165, 169, 177, 178, 182, 183, 187, 197, 223  
рав Нахман 94, 105, 129, 185, 194, 196, 204, 205, 211, 214, 244, 245  
рав Нахман бар рав Гуна 45, 222  
рав Нахман бар Ицхак 71, 133, 134, 155, 183, 222  
рав Нахман бар Хами 194  
рав Нахман бар Яакова 146  
Нахум Мидянин 21  
Невузарадан 139  
Негардея 22, 31, 33, 57, 72, 73, 75, 94, 105, 107, 109, 110, 116, 120, 121, 135, 143, 144, 169, 209, 214, 220, 222, 235, 236  
Несмия 63  
Нереш 23, 120

- Нерон 138  
Неффалим 52  
Нехавенд 21, 116  
Нехемия из Бейт Дели 72–74  
Нимрод 115  
Ниневия 52, 53, 114  
Ниппур 19, 20, 22, 83  
Нисибин 21, 22, 28, 29, 33, 34, 62, 71, 77, 78, 80, 91, 107, 114, 135, 234  
рав Нисим гаон 85, 200, 202  
Ньюзнер Д. 9
- Обермайер Я. 135  
Одинат – см. Паппа бар Нецер  
Октавиан Август 27  
Олмстед А. 234, 235  
Онкелос 83  
Оно 119  
Опенгеймер А. 9, 109  
Ориген 93, 153  
Ород первый 26  
рабби Ошайя 126
- Павел (апостол) 239, 243  
Пакуд 107  
Палестина – см. Страна Израиля  
Пальмира (Тадмор) 235  
рав Паппа 155, 175, 203, 222, 229  
Паппа бар Нецер (Нацур) 235, 236  
Парфия, Парфянское царство 22, 25–35, 37, 38, 57, 58, 70  
Пашхур бен Эймар 129  
Пероз 45, 46, 227  
Персеполь 37  
Персидский залив 147  
Персия 14, 22, 29, 37–45, 48, 93, 96, 110, 111, 114, 122, 135, 137, 146, 150, 234  
Персия Ахеменидская 145, 146  
Персия Сасанидская 22, 35, 36, 39–41, 48, 119, 122, 123, 142, 143, 202, 235, 242  
Петроний 27  
рав Пинхас 194  
Пиркой бен Бавой 8, 120, 167–169  
Плиний 138  
Помпей 26  
Прат II 26
- Пум Нагара 113, 119  
Пумбедита 9, 22, 75, 94, 100, 120, 121, 129, 133, 137, 143, 155, 157, 174, 213, 215, 220–225
- Рабба 79, 80, 82, 83, 86, 90–92, 97, 100, 102, 146, 149, 155, 168, 169, 176, 184, 185, 200–202, 205, 213, 214, 220, 224, 225, 230–232, 244  
Рабба бар Аббагу 214  
Рабба бар Авуа 133, 134  
Рабба бар Нахмани 174, 201, 202, 224  
Рабба бар Бар Хана 37–39  
Рав 25, 29, 35, 38, 40, 84, 86, 94, 97, 100, 102, 105, 111, 115, 119, 121, 124–126, 130, 132–136, 138, 141, 144, 146, 149, 154, 155, 163, 166, 168–170, 180, 185, 189, 192–194, 199, 200, 202, 204–206, 211, 212, 215, 219, 221–223, 229–231, 244, 245  
Рава 77, 100, 118  
Рава бар Нахмани 113  
Рава из Махузы 120, 222  
Равина 100, 105, 144, 193, 216, 219, 222, 225  
Равина II 47  
Рамбам (Маймонид) 55  
Раби бар Абба 109  
Раппопорт Ш.И. (Шир) 152, 217  
Рафаил (ангел) 52  
Рафрам 193, 194, 222  
рав Рахумэй 222  
Рашба 156, 185, 186  
Раши 105, 134, 158, 179, 199, 201, 203, 204, 216, 233, 240, 245  
Рейш Лакиш 65, 180  
Рим 11, 20, 22, 25–29, 31, 34, 37, 38, 40, 47, 63, 77, 102, 107, 110, 111, 127, 234  
Римская империя 22, 36, 37, 41, 77, 108, 109, 113, 122, 127, 137, 145, 149, 152, 235, 238, 242, 244  
Розенталь А.Ш. 10, 67
- Саламансар V 52  
рав Самма 45, 226  
рав Сама брей де-Рава 222  
Сарра 55
- Сарра, дочь Рагуила 52, 53, 55  
Сасаниды 22, 29, 35–37, 40, 43, 110, 116, 124, 126, 140  
Сафрай Ш. 231, 232  
Седрах 115  
Селевкия 26, 33, 102, 107, 114, 138, 143  
Селевкия-Ктесифон 28  
Септимий Север 29  
Сесай 114  
рав Сеурим, брат Равы 130  
Симмах (Сумхус) 82  
Синнахериб (Сеннахерим) 52, 155  
Сион 53, 54  
Сирия 26, 27, 37, 77, 233, 234  
Спасинухаракс 59, 61  
Созомен 41  
Соломон 156  
Стама ди Гемара 135  
Страна Израиля – *passim* 7, 8, 16, 17, 23–27, 34, 48–52, 56, 59, 60, 62–65, 69, 70, 72–78, 80–93, 95, 96, 98–115, 117–122, 126, 127, 133, 138–142, 144, 146–153, 156–158, 160, 163, 167, 169, 170, 173–175, 178–181, 189, 195, 198, 202, 215, 219, 220, 222, 232, 238–244, 246  
Сузуманус 229  
Сура 22, 135, 166, 169, 213, 214, 215, 221, 222, 223, 224, 226, 231  
Сусанна 56, 69, 70  
Сусита 119
- Табари 128, 234  
Таби 129  
Тавйоми 175  
Тадмор (Пальмира) 235, 236  
Талбош 114  
рабби Танхум 240  
Тацит 242  
Телегди 148  
Теодот, сын Ватина 103  
Тертулиан 239, 243  
Тиверия 119, 163, 221, 222, 226, 231  
Тигр 22, 26, 33, 114, 117  
Тигран 26  
Тир 232
- Товит 52–56  
Товия 52, 53  
Трабола (сестра Шимона бар Сабеуса) 41  
Трахон 63  
Траян 28, 29, 42  
рава Туспаа 45, 222
- мар Уква 100, 220  
Укван бар Нехемья 128, 194  
Улла 105, 113  
Ур Халдейский 154  
Урбах Э.Э. 130, 131, 214  
Уша 78, 81
- Фалмай 114  
Феодосий 106  
Филипп Аравийский 233  
Филон Александрийский 28, 49, 103  
Фрай Р. 234  
Франкель Р.З. 71, 152  
Фригия 23  
Функ 9
- Хавор 115  
Хагронье 193  
Хадьяб (Адиабена) 21, 115  
Халах 115  
Халне 114  
Хальзон 21, 115  
рав Хама 222, 223, 229  
рав Хама сын дочери Хасы 201  
рабби Хама бар Ханина 163  
Хамадан 21, 115  
Хамза Исфакани 46, 227  
Ханамель (Хананиэль, Ананил) 63, 199  
рабби Ханания бен ахи рабби Йегошуа 74–76, 79–81, 91, 106, 107  
рав Ханан бар Рабба 115  
рабби (бар) Ханилай 240  
Ханина бен Доса 157  
Ханна 52  
Харван 46, 227  
Хаса 201  
Хасмонен, Хасмонейское царство 24, 25, 26, 27, 63, 129  
Хеврон 114  
бар Хедья 215  
Хелван 22

Хиддекель (Тигр) 20  
 Хизкия 198  
 рав Хисда 105, 125, 155, 169, 176, 194,  
 222, 223, 224, 241  
 рабби Хия 38, 39, 65, 85, 86, 206  
 рабби Хия бар Аба 232  
 рабби Хия бар Ами 105  
 Ховар (Кевар) 19  
 Хормизд Ипра 9  
 Хосров I 124, 128, 146

рав Цемах гаон 168  
 Цунц Л. 90

Шавур-царь – см. Шапур I  
 Шакед Ш. 148, 160  
 Шаммай 66, 67, 82  
 Шапур I 9, 22, 35–41, 93, 228, 233–236  
 Шапур II 9, 40–43, 135–137, 228, 229  
 Шапур III 43  
 Шахнацив 245  
 рабби Шела 168, 169  
 Шем (Сим) 37, 110  
 рав Шешет 145, 194, 216  
 Шимон бен Азай 198  
 раббан Шимон бен Гамлиэль 73, 81, 85  
 Шимон бен Зона 198  
 рабби Шимон 79, 136, 173, 220  
 рабби Шимон бар Йохай 27, 101, 156  
 Шимон бар Сабеус 41, 42, 229  
 Шимон Хасмонеи 24  
 Шимон бен Йоцадак 232  
 Шир 217, 230  
 Шмай 66–68, 138  
 Шмуэль 9, 40, 75, 94, 97, 105, 121, 128,  
 129, 143, 146, 166, 168–170, 201, 206, 212,  
 214, 222–224, 228, 230, 233, 235, 241  
 Шмуэль сын рабби Аббагу 205  
 Шмуэль бар Иегуда 133  
 рав Шрира Гаон 9, 13, 45, 79, 80, 82, 90,  
 91, 108, 134, 168–170, 176, 189, 191, 197,  
 198, 210, 214, 215, 217–219, 221–226, 228,  
 229, 231–237  
 Шушандухт 92

Эдем 114  
 Эдесса 28, 114  
 Эдом (Рим) 168

Эзра 63, 65, 116, 168  
 Экбатаны Мидийские 21, 52, 115  
 Элам 21, 26, 29, 118  
 Элиши 202, 203  
 рабби Эдизер бен Гиркан 80  
 рабби Элизер 85  
 Элизер Зейра 94  
 Эльазар 156  
 рабби Эльазар 60, 184  
 Эльазар из Галилеи 61  
 рабби Эльазар бен Азария 172  
 рабби Эльазар Хасма 173  
 Эльдад Данита 168  
 Элькана 243  
 Эпиктет 240  
 Эпштейн Й.Н. 78, 80, 83, 85, 164, 179,  
 182, 183, 195, 217  
 Эрех 114

Юдиловиц М.Д. 209  
 Юлиан 42, 101, 135

Яван (Греция) 168  
 Явне 21, 73, 82, 220  
 Яков бар Нисим 219  
 мар Януки 225  
 Яшув 173

## Содержание

Введение	7
<b>Глава первая. Политическая ситуация в период Второго Храма, Мишны и Талмуда</b>	
1. Начало еврейского присутствия в Вавилоне	19
2. Эллинистическая эпоха	24
3. Эпоха парфянского владычества	25
4. Сасанидская эпоха	35
1) Третий век н. э.	35
2) Четвертый век н. э.	40
3) Конец четвертого и пятый век н. э.	43
<b>Глава вторая. Вавилония в доталмудический период: культурная и духовная деятельность</b>	
1. Введение	48
2. Литературные произведения Вавилонии начала периода Второго Храма	51
3. Произведения евреев Вавилонии в книгах Иосифа Флавия	56
4. Вавилонские евреи в Стране Израиля: Гиллель и его современники	62
5. Конец периода Второго Храма и начало периода Мишны	70
6. Евреи Вавилонии после восстания Бар Кохбы и проблема «вавилонских таннаев»	76
7. Учение рабби Натана, вавилонская Мишна и вавилонская галаха	81

### Глава третья. Жизнь евреев в талмудической Вавилонии: еврейское самоуправление и структура общины

1. Введение . . . . .	87
2. Еврейское самоуправление: возникновение института экзилархов . . . . .	89
3. Еврейское самоуправление: отношения между экзилархом и патриархом . . . . .	92
4. Местная община и деятельность мудрецов: институты социальной помощи и образования . . . . .	98
5. Синагога в Вавилонии: ее роль и образ в общественном сознании . . . . .	103
6. Связь отдельной личности со страной и местной общиной . . . . .	111
1) <i>Евреи как горожане с административной точки зрения</i> . . . . .	112
2) <i>Местный патриотизм в среде евреев Вавилонии: его причины и проявления</i> . . . . .	113
3) <i>Местный патриотизм и претензии евреев Вавилонии на чистоту родословной</i> . . . . .	116

### Глава четвертая. Социальная структура еврейской общины Вавилонии

1. Введение. Вавилонские евреи и иранское общество . . . . .	122
2. Слои и сословия в еврейском обществе: сельское хозяйство и земледельцы . . . . .	125
3. Рабы . . . . .	128
4. Прозелиты и обращение в иудаизм . . . . .	131

### Глава пятая. «Израиль и народы» в Вавилонии времен Талмуда

1. Введение. Связи между еврейским населением Вавилонии и его окружением . . . . .	140
2. Повседневные контакты между евреями и неевреями . . . . .	143
3. «Персы», персидские праздники и персидский язык . . . . .	145
4. Вавилонские евреи и иранская народная культура . . . . .	150
1) <i>Астрология</i> . . . . .	153
2) <i>Демонология</i> . . . . .	156
3) <i>Камеи и заклатья</i> . . . . .	160

### Глава шестая. Вавилонские иешивы: развитие, структура и общественные функции

1. Направления исследований и проблема источников . . . . .	163
2. Возникновение иешив: свидетельства в литературе гаонов . . . . .	167
3. Термин «иешива» и сочетания, связанные с этим словом, в литературе мудрецов . . . . .	171
4. Описание иешивы как формальной структуры: <i>шурот</i> и <i>калот</i> . . . . .	176
1) <i>Организация иешивы в Стране Израиля: три ряда</i> . . . . .	178
2) <i>Рассказ из трактата Бава Кама 117а</i> . . . . .	180
3) <i>Калот – ряды в вавилонских иешивах</i> . . . . .	182
4) <i>Формула для описания рядов в вавилонских иешивах</i> . . . . .	183

5. Мудрецы и община . . . . .	187
1) <i>Проповедь в талмудической Вавилонии: тирка</i> . . . . .	188
2) <i>Кала в период амораев</i> . . . . .	195
3) <i>Иешивы как суды</i> . . . . .	207
4) <i>Назначение главы иешивы и автономный статус вавилонских мудрецов</i> . . . . .	213
<b>Приложение I. К вопросу об исследовании талмудической хронологии в «Послании рава Шриры Гаона»</b> . . . . .	217
<b>Приложение II. Влияние среды на семейную жизнь евреев в Иране и в Римской империи: отношение к браку еврейской общины в Вавилонии</b> . . . . .	238
<b>Примечания</b> . . . . .	247
<b>Библиография и сокращения</b> . . . . .	366
<b>Указатель имен и географических названий</b> . . . . .	386

В ИЗДАТЕЛЬСТВЕ «МОСТЫ КУЛЬТУРЫ/ГЕШАРИМ»

ВЫШЛИ СЛЕДУЮЩИЕ КНИГИ:

В СЕРИИ BIBLIOTHECA JUDAICA

**Ш.Д. ГОЙТЕЙН.** Евреи и арабы (Их связи на протяжении веков)  
Пер. с англ. М., 2001. С. 286

**МЕИР ВАЙС.** Библия и современное литературоведение  
(Метод целостной интерпретации). Пер. с англ. М., 2001. С. 446

**МАРК ГИРШМАН.** Еврейская и христианская интерпретации  
Библии в поздней античности. Пер. с англ. М., 2002. С. 192

**Л. ШИФФМАН.** От текста к традиции: история иудаизма в эпоху  
Второго Храма и период Мишны и Талмуда  
Пер. с англ. М., 2002. С. 304

**М. ПОЛИЩУК.** Евреи Одессы и Новороссии (Социально-политическая  
история евреев Одессы и других городов Новороссии 1881–1904)  
М., 2002. С. 448

**Й. ВЕЙНБЕРГ.** Введение в Танах. Ч. I. Пространство и время  
Танаха Ч. II. Пятикнижие – через испытания к свершению  
М., 2002. С. 432

**И. ТАНТЛЕВСКИЙ.** Книги Еноха. Сефер Йецира. Книга Созидания  
М., 2002. С. 376

**ЕВРЕЙСКОЕ ИСКУССТВО В ЕВРОПЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ**  
Сб. под ред. И.Родова. М., 2002, С. 296

**ОБЩЕСТВО И ПОЛИТИКА СОВРЕМЕННОГО ИЗРАИЛЯ**  
Сб. под ред. д-ра А.Д. Эпштейна и проф. А. Федорченко. М., 2002, С. 448

**Д. МИРОН.** Ивритская поэзия от Бялика до наших дней: авторы, идеи, поэтика. Пер. с иврита. М., 2002, С. 208

**К. СИРАТ.** История средневековой еврейской философии  
Пер. с англ. М., 2003, С. 712

ГОТОВЯТСЯ К ИЗДАНИЮ:

**Р. ЙОШПЕ.** Что такое еврейская философия

**Й. ВЕЙНБЕРГ.** Введение в Танах. Ч. III. Пророки

*Ассоциация «Гешиарим» (Иерусалим) / «Мосты культуры» (Москва)  
осуществляет совместные издательские проекты в сотрудничестве  
с Федерацией еврейских общин России.*



---

В серии «ИЗРАИЛЬ. ВОЙНА И МИР»  
вышли следующие книги:

**РУТ БАКИ-КОЛОДНЫЙ**  
«Если ты пойдешь со мною...» (документальная повесть)  
Пер. с иврита. М., 2002. С. 240

**ЙОНАТАН НЕТАНИЯГУ**  
Письма. Пер. с иврита. М., 2001. С. 336

**ИДО НЕТАНИЯГУ**  
Последний бой Йони. Операция «Энтеббе»  
Пер. с иврита. М., 2001. С. 256

**ДАВИД ШЕХТЕР**  
Рядом с премьер-министрами. М., 2001. С. 352

**РАФИ МАНН**  
Что ты сделал для страны? М., 2001. С. 32

**ТАТЬЯНА ЮРКОВА**  
Платье для первой леди (записки жены дипломата)  
М., 2001. С. 336

**100 ЛЕТ СИОНИЗМА. АЛЬБОМ**  
М., 1998. С. 336

*Научное издание*

**И. ГАФНИ**

**ЕВРЕИ ВАВИЛОНИИ В ТАЛМУДИЧЕСКУЮ ЭПОХУ**

**Издательство «Мосты культуры-Гешарим»**  
ЛР № 030851 от 08.09.98

**Мосты культуры, Москва**  
Тел./факс: (095) 284-3751

e-mail: gesharim@e-slovo.ru

**Gesharim, Jerusalem**  
Tel./fax: (972)-2-624-2527  
Fax: (972)-2-624-2532  
e-mail: house@gesharim.org

Формат 60 x 90/16  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ. л. 25,0.  
Подписано в печать 09.01.2003  
Тираж 1000 экз. Зак. № 7388

Отпечатано в полном соответствии с качеством  
предоставленных диапозитивов в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6



Монография известного израильского ученого посвящена социальной и культурной истории евреев Вавилонии с начала христианской эры и до завершения Вавилонского Талмуда в конце 5 в. н. э.

Основываясь на богатейшем материале, почерпнутом из талмудических текстов, раввинистической литературы, раннехристианской литературы и исторических хроник рассматриваемого периода, исследователь воссоздает облик общины, чей вклад в формирование еврейской жизни на протяжении поколений не имеет себе равных.

Особое внимание уделяется социально-политическому контексту жизни евреев в Вавилонии под парфянской и сасанидской властью, а также структуре и функционированию еврейских общинных институтов, среди которых центральное место занимают вавилонские академии – иешивы, – ставшие решающим фактором в подъеме вавилонской диаспоры на высшую ступень внутренней иерархии в еврейском мире.

Написанная живым и ясным языком и базирующаяся на самых последних исторических данных, книга предназначена как для специалистов в области древней истории и еврейской литературы, так и для любого образованного читателя.

