

Предисловие 7

МИДРАШ РАБА. КОГЕЛЕТ РАБА

ГЛАВА 1. 31
ГЛАВА 2. 116
ГЛАВА 3 154
ГЛАВА 4 217
ГЛАВА 5. 248
ГЛАВА 6 307
ГЛАВА 7. 322
ГЛАВА 8 401
ГЛАВА 9 423
ГЛАВА 10. 475
ГЛАВА 11 510
ГЛАВА 12 533

Приложения

БИБЛИОГРАФИЯ 565
ГЛОССАРИЙ 575
БИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ 595

ВВЕДЕНИЕ

Название *Мидраш раба* закрепилось в книгопечатании за собранием *мидрашей* к Пятикнижию: *Берешит раба*, *Шмот раба*, *Ваикра раба*, *Бемидбар раба*, *Дварим раба*, а также к Пяти свиткам: *Шир ѓа-ширим раба*, *Рут раба*, *Эйха раба*, *Коѓелет раба*, *Эстер раба*. Это десять независимых произведений, включающих многочисленные толкования Писания талмудическими мудрецами и их последователями. Десять книг были отобраны средневековым издателем из многочисленных произведений талмудической литературы и стали своего рода канонем традиционной еврейской книжности.

Ранее в рамках серии “Библиотеки еврейских текстов” увидели свет русский перевод первой и самой древней из книг, входящих в собрание *Мидраш раба*, — *Берешит раба*² и первый том из *Мидраша* к Пяти свиткам. До этого ни одно из произведений, входящих в собрание *Мидраш раба*, не переводилось на русский язык. Но, работая над переводами *Мидраш раба*, мы принимаем во вни-

-
- 1 Общие положения данного *Предисловия* повторяют *Предисловие* Р. Кипервассера, Х.-Б. Корзаковой и Е. Левина к *Мидраш раба* (“Великий мидраш”): *Мидраш* к Пяти свиткам. Т. 1. *Эстер раба*. *Рут раба* / Пер. Н. Зингера; под ред. Х.-Б. Корзаковой и А. Ольмана. М., 2015. С. 7–26. Текст, относящийся непосредственно к *Коѓелет раба*, написан научным редактором данного издания Р. Кипервассером.
 - 2 *Мидраш раба* (“Великий мидраш”). *Берешит раба* / Пер. Я. Синичкина, А. Членовой; под ред. Р. Кипервассера. Т. 1–2. М., 2012–2014.

мание опыт уже существующих изданий на европейских языках. Так, первый немецкий перевод *Мидраша* был выполнен Августом Вюнше, интеллектуалом и семитологом нееврейского происхождения, чтобы познакомить публику с наследием иудаизма. Это издание³, которое изначально предназначалось для взыскательных любителей древних культур, со временем обрело широкий круг как еврейских, так и нееврейских читателей. Издание на английском языке⁴, подготовленное группой авторов — выходцев из Восточной Европы, создавалось для членов англоязычных еврейских общин, учеников еврейских школ и колледжей, но, выйдя за рамки предполагаемого контекста, широко использовалось исследователями поздней античности, экзегетической литературы и просто читателями, движимыми интеллектуальным любопытством. Со временем язык и стиль этого английского перевода оказался старомодным для современного англоязычного читателя, как правило американского, что подвигло Джекоба Нюснера⁵ на создание нового перевода, в котором были учтены некоторые достижения исследования *мидраша* на тот период.

Труд Нюснера оказался не единственным и даже не самым популярным англоязычным переводом *Мидраш раба*. Гораздо большую известность как в научных кругах, так и у широкого круга читателей получило десяти томное издание Сончино⁶. Благодаря огромному опыту перевода и издания классических еврейских текстов (в частности, именно этим издательством был осуществлен полный и авторитетный английский перевод Талмуда) команде переводчиков и редакторов⁷ удалось подготовить книгу, полезную для серьезных исследователей и в то же время доступную неподготовленному чита-

3 Wünsche A. *Bibliotheca Rabbinica: Eine Sammlung Alter Midrashim*. Leipzig, 1880–1883.

4 *The Midrash Rabbah — Complete English Translation* / Rabbi Dr. H. Freedman & Simon Maurice. V. 1–10. London, 1939.

5 *Genesis Rabba. The Judaic Commentary to the Book of Genesis: A New American Translation I–III* / Translated by J. Neusner. Atlanta, 1985.

6 *Midrash Rabbah*. V. 1–10. London: Soncino Press, 1939.

7 *Мидраши Пут раба* перевел Л. Рабинович, *Эстер раба* — М. Симон-Сонг.

телю. Для многих англоязычных евреев знакомство с миром *мидраша* начинается именно с этого издания.

Мы надеемся, что русское издание *Мидраш раба*, истинной жемчужины еврейской письменности, также окажется полезным как подготовленным читателям, так и всем, кто интересуется еврейским духовным наследием.

ЛИТЕРАТУРА МИДРАША

К литературе *мидраша* относятся антологии толкований, в которых анонимные редакторы талмудической эпохи собирали яркие примеры этого жанра, по-видимому, с целью обучения начинающих толкователей. Отдельные произведения литературы *мидраша* также сокращенно называют *мидраш*. Среди них различают *мидраши танаев* (מִדְרָשׁוֹת) — антологии, в которых собран ранний материал (до середины II в. н. э.), и *мидраши амораев* (מִדְרָשׁוֹת אֲמֹרָאִים) — антологии, в которых собран материал эпохи *амораев*, но которые были отредактированы не позднее VI в.

Шир га-ширим раба представляет собой один из *мидрашей* к Пяти свиткам (к ним относятся также *мидраши* к библейским книгам *Эстер*, *Рут*, *Эйха* и *Коѓелет*). Но прежде чем представить читателю само произведение, поясним несколько основных понятий, характеризующих литературу *мидраша*.

ПОНЯТИЕ МИДРАШ

Происхождение глагола *дараш* (דָּרַשׁ) и существительного *мидраш* (מִדְרָשׁ) неясно. В библейском иврите глагол *дараш* имеет значение “искать”, “выспрашивать” — то есть стараться приблизиться к чему-то, найти нечто или даже овладеть им. В более широком смысле: “исследовать”, “заниматься изысканиями”, “выяснять” — то есть стараться приблизиться к чему-то, изучив и поняв его суть. Иначе говоря, это слово обозначает стремление понять нечто, существующее в реальности. Значение глагола *дараш*, близкое к талму-

дическому, возникло в эпоху составления заключительных книг Священного Писания.

Слово *мидраш* мы находим уже в *Танахе*: *Мидраш га-нави Идо* (“*Мидраш* пророка Идо”)⁸, *Мидраш сефер га-млахим* (“*Мидраш* книги царей”)⁹, однако что этот термин означал тогда, в точности неизвестно, поскольку упомянутые книги до нас не дошли¹⁰.

Необходимость толкования библейского текста явствует уже из первой книги Торы, *Берешит*. В двух первых главах излагаются две разные версии сотворения мира, и даже самому простодушному читателю становится очевидным, что их необходимо как-то пояснить и согласовать между собой. Более того, требование “соблюдать и искать” (что можно интерпретировать как “толковать”) повеления Всевышнего неоднократно звучит в *Танахе*. В русском переводе под редакцией Давида Йосифона этот глагол интерпретируется в соответствии с контекстом: “А ныне пред глазами всего Израиля, общины Господней, и в уши Б-га нашего [говорю]: соблюдайте и выполняйте (*даршу*) все заповеди Господа Бога Вашего, чтобы владеть вам этой землей доброй, и оставите после себя в наследство сыновьям своим навеки” (*Диврей га-ямим I*, 28:8); “И ходить буду на просторе, ибо повелений Твоих искал я (*дарашти*)” (*Тегилим*, 119:45). Однако: “Потому что расположил Эзра сердце свое для истолкования (*лидрош*¹¹) Торы Господней и исполнения [ее], и обучения Израиля постановлениям и законам” (*Эзра*, 7:10). Кроме того, само публичное толкование Торы (а *мидраши* составлялись на основе записи публичных проповедей) зафиксировано вполне определенно: “И читали они книгу Торы Божьей внятно и с толкованием читаемого” (*Нехемья*, 8:8).

“Тора Господня” — это *Хумаш*, Пятикнижие Моше, которое многократно упомянуто в книгах *Эзры* и *Нехемьи*, а также в *Диврей га-ямим*. В приведенном выше стихе сформулирована цель, ради которой изучают Тору: дать народу Израиля закон и порядок. Чтобы учредить “постановления и законы”, упомянутые в стихе, Эзра

8 *Диврей га-ямим II*, 13:22.

9 Там же, 24:27.

10 См. Донски, с. 1 и далее — о происхождении слова *мидраш*.

11 Слово *лидрош* — производное от корня *дараш*.

должен изучать Тору, анализировать и толковать ее — ведь то, что сказано непосредственно в тексте Торы, непохоже на постановления и законы, которые будут установлены в результате его исследования. Мы можем выделить в данном процессе три этапа: изучение самого текста Торы, его интерпретация и выводы, сделанные в результате этой интерпретации.

Для того чтобы это стало возможным, необходимы два действующих лица: мудрец и община, которая изучает то, что разъясняет ей мудрец. Община не может самостоятельно исследовать Тору: освоение новых идей в процессе изучения — дело отнюдь не простое. Об Эзре не сказано, что он обучал народ методам толкования. Мудрец может научить лишь выводам — в данном случае, это и есть те самые “постановления и законы”, что упомянуты в стихе. Община может и не знать, как эти выводы связаны с текстом “Торы Господней”.

Таким образом, глагол *дараи* в талмудической литературе, как правило, означает “найти новое толкование текста Торы”. Этот термин в лексиконе талмудических мудрецов не требует никакого дополнения: нет нужды сообщать, что толкованию подлежит именно Тора, так как это само собой разумеется; не нужно также указывать, что если некий мудрец представлен как толкователь (*дореш*), то это означает, что он толкует стихи Писания.

Дополнительным стимулом для развития еврейской герменевтики стал контакт с культурой Вавилонии, где благодаря шумеро-аккадскому двуязычию и использованию клинописи практика толкования текстов была доминантным культурным явлением¹².

И. Хайнеман¹³ определил *мидраш* как “созидательную филологию”. Это определение замечательным образом показывает близость *мидраша* к филологическим методам исследования текста и его отличие от них. Основной метод классической филологии — это тщательное исследование текста и отыскание в нем текстуальных особенностей: погрешностей, избыточных высказываний, необычных выражений, изменений стиля и т. п. Подобно филологу, авто-

¹² См. Финкель и Тейлор (см. Библиография, разд. Исследования в приложении к данному тому).

¹³ Один из первых исследователей методологии *мидраша*. См. Хайнеман И. *Даркей агада* (“Методы агады”). Иерусалим, 1954.

ры *мидраша* следуют за особенностями текста; обнаружив что-то необычное, они воспринимают это как намек сакрального текста на новое значение, которое следует выявить, интерпретируя текст.

ПРЕДПОСЫЛКИ РАЗВИТИЯ *МИДРАША*

Итак, *мидраш* основан на восприятии библейского текста как сакрального и потому содержащего многочисленные скрытые смыслы, которые нередко противоречат друг другу. В тексте Пятикнижия скрываются значения, дающие ответ на все вопросы, которые могут возникнуть у толкователя или его учеников, — надо только уметь выявить эти значения. Необходимость постоянного извлечения знания из библейского текста возникает потому, что талмудический иудаизм, в отличие от иудаизма эпохи Второго храма, уже не основывается на прямых указаниях к действию, полученных свыше.

Авторы апокрифической литературы не считали Священное Писание каноном, к которому уже нельзя ничего добавить, и не относились к Писанию, как к чему-то далекому. Иными словами, если “провидцы эти верили в свою боговдохновенность”, как пишет Йехезкель Койфман¹⁴, то они искали и находили религиозную истину не в Писании, но в собственных видениях — хотя эти видения следовали за Писанием и инспирировались им — и передавали ее в своих книгах. Вот почему авторы апокрифической литературы не создали *мидраша*, но некоторые похожие элементы можно найти и в их трудах. В среде, в которой создавалась апокрифическая литература, возобладало не желание истолковать библейский текст, а стремление продолжить его. В отличие от авторов апокрифической литературы талмудические мудрецы ощущали себя наследниками и последователями пророков и потому заявили в известной *мишне* из трактата *Авот* (1:1):

Моше получил Тору на Синае и передал ее Йеѓошуа,
А Йеѓошуа — старейшинам, а старейшины — пророкам,
А пророки передали ее мужам Великого собрания.

¹⁴ См. Койфман Й. *Тольдот ѓа-эмуна ѓа-исраэлит* (“История еврейской веры”): В 8 т. Иерусалим, 1937–1963. Т. 4. С. 398.

В этом изречении, открывающем трактат *Авот*, ясно выражено представление о последовательности передачи устной традиции. Тору — как Письменную, так и Устную — Моше передал Йеѓошуа бин Нуну, тот — старейшинам (см. *Йеѓошуа*, 24:31), старейшины — пророкам (это не упоминается в Писании, но предполагается авторами *Мишны*), а те — безымянным мудрецам, мужам Великого собрания (начало эпохи Второго храма), и с тех пор пророкам нет места в этой цепочке.

На четкое осознание того, что пророков больше не существует, указывает убежденность мудрецов: новые книги Священного Писания уже не будут написаны, и поэтому Писание следует рассматривать как совершенный канон, к которому нельзя добавить ни единого слова. Поскольку мудрецы Талмуда рассматривали Писание как законченный, канонический текст, они считали своим долгом искать в этом тексте, и только в нем, слово Божье — то есть толковать Писание. Толкование, подчиненное букве Писания, плюралистично, то есть подразумевает наличие противоположных мнений и совершенно лишено пророческого пафоса.

МИДРАШ ТАНАЕВ

Период *танаев* — это период развития талмудической учености, завершение которого принято датировать первой половиной II в. н. э. *Мидраши*, относящиеся к этой эпохе, построены в соответствии с порядком стихов Писания. Они содержат почти исключительно толкования этих стихов. В *Мишне* и *Тосефте* также можно найти толкования стихов Пятикнижия, но там это второстепенная литературная форма, поскольку *Мишна* и *Тосефта* построены по тематическому принципу: в особые разделы выделены законы из сферы уголовного, экономического и семейного права, законы, связанные с праздниками и особыми датами, и т. д. Дискуссии вокруг библейского текста там не ведутся. Произведения же эпохи *танаев* представляют собой антологии, каждая из которых посвящена одной из книг Пятикнижия, за исключением книги *Берешит*. Как известно, в Пятикнижии есть повествовательные главы, а также главы, посвященные главным образом постановлениям и законам.

К повествовательным главам в *мидрашах танаев* приводится только *агада*, к главам галахическим — в основном *ѓалаха*¹⁵, однако иногда в толкование галахических фрагментов Торы включена и *агада*. Точное время создания этих антологий определить трудно. Исследователи сходятся во мнении, что они содержат литературный материал, созданный в эпоху *танаев*, то есть до III в. н. э., но, возможно, окончательно они были отредактированы намного позднее, уже в эпоху *амораев*, а по некоторым мнениям — в постталмудический период (см. Биографические сведения о мудрецах в приложении к данному тому). Самой древней из этих антологий считается *Сифра*¹⁶.

МИДРАШ АМОРАЕВ

Периодом *амораев* принято называть историческую эпоху от завершения *Мишны* до последнего поколения *амораев* Вавилонского Талмуда, то есть период с III до V в. н. э. В этот период в академиях Вавилонии и Земли Израиля *амораи* разрабатывали собственный метод анализа и толкования источников. Однако в отношении *агады* период *амораев* принято расширять, частично включая в него предшествующую и последующую эпохи (см. Биографические сведения о мудрецах в приложении к данному тому).

15 *Агада* и *ѓалаха* — см. Глоссарий в приложении к данному тому.

16 До нас дошли два произведения, в которых собраны *мидраши танаев* к книге *Шмот*. Это *Мехильта де-рабби Ишмаэль*, как правило, называемая просто *Мехильта*, и *Мехильта де-рабби Шимон бар Йохай*, которую мы обсудим ниже. Сохранилась только одна антология *мидраша* к книге *Ваикра*, которая содержит исключительно *ѓалаху*, это *Сифра*, иначе называемая *Торат коѓаним* (“Закон священства”). К книге *Бемидбар* есть два *мидраша танаев*: *Сифрей Бемидбар*, в которой агадических фрагментов мало, но все же больше, чем в *Сифра* и *Сифрей зута* (арам. “Малая книга”; малая — по сравнению с предыдущей), уникальный образец *мидраша танаев*. До нас дошел также один *мидраш танаев* к книге *Дварим* — *Сифрей Дварим*, большей частью содержащий *агаду*. Существовал еще один сборник *мидраша танаев* к книге *Дварим*, называемый обычно *Мидраш тананим*, или *Мехильта ли-Дварим*, но он не сохранился, и значительную часть его текста реконструировать не удалось.

Относительно предшествующей эпохи следует заметить, что устное творчество *танаев* в рамках академий было шире их литературного творчества. Это касается как *ѓалахи*, так и *агады*. Составители антологий приводят только малую часть литературного наследия *танаев*, причем не всегда ясно, чем они руководствовались в своем отборе. Материал, не вошедший в антологии, частично был утрачен, а частично сохранялся в устном виде и использовался *амораями* в обсуждении тех или иных тем. *Аморайи* различали собственное творчество и творчество своих предшественников-*танаев*, определяя второе как *Барайту*. Это выражается, кроме прочего, в том, что в литературе *амораев* (то есть в обоих Талмудах, Вавилонском и Иерусалимском, и в сборниках *мидрашей* периода *амораев*) *барайты* всегда предваряются особой формулой. В литературе периода *амораев* содержатся сотни историй, притч, афоризмов, толкований стихов эпохи *танаев*. Некоторые из них сохранили исходную форму, и их не коснулась редакция *амораев*.

СОСТАВ АНТОЛОГИИ *МИДРАШ РАБА*

До нас дошло несколько десятков антологий *мидрашей*, составленных в разные эпохи и посвященных интерпретации различных библейских книг. Но за композицией *мидрашей* к Пятикнижию и Пяти свиткам (*Шир ѓа-ширим*, *Рут*, *Эйха*, *Коѓелет* и *Эстер*) в еврейском книгопечатании закрепилось название *Мидраш раба* (“Великий *мидраш*”): *Берешит раба*, *Шмот раба*, *Эстер раба* и т. д. Почему именно эти десять книг были отобраны средневековым издателем из многочисленных произведений талмудической литературы, став своего рода канонем традиционной еврейской книжности? Скорее всего, это связано с различным отношением к отдельным книгам Писания.

Процесс формирования библейского канона занял несколько столетий — еще во времена Талмуда, когда список двадцати четырех священных книг уже был утвержден¹⁷, мудрецы продолжали спорить о статусе отдельных библейских книг:

¹⁷ См. *Бава батра*, 14б: “Учили мудрецы: порядок [раздела] Пророков: *Йеѓошуа*, *Шофтим*, *Шмуэль*, *Млахим*, *Ирмеяѓу*, *Йехезкель*, *Йешаяѓу*, двенадцать

“Сказал рав Йефуда от имени Рава: вот человек, которого вспомнят добром, и имя его — Хананья бен Хизкия бен Гурион. Ибо если бы не он, то скрыли бы книгу пророка Йехезкеля, чьи слова противоречат словам Торы. Что он сделал? Взял триста бочек масла [для светильников], засел в верхних покоях и истолковал все”¹⁸.

“Все священные писания оскверняют руки. *Шир эа-ширим* и *Когелет* оскверняют руки.

Сказал рабби Йефуда: *Шир эа-ширим* оскверняет руки, *Когелет* же — вопрос спорный¹⁹.

Сказал рабби Йосе: *Когелет* не оскверняет руки, что же до *Шир эа-ширим* — вопрос спорный”²⁰.

Однако даже когда эти споры остались в прошлом, на практике отношение к разным книгам канона было весьма различным. Исторические книги, а также книги некоторых пророков оставались относительно малопопулярными. Не только простолюдины, но и выпускники ведущих ешив, досконально знавшие Талмуд, порой имели весьма смутное представление о величайших царях или о важнейших событиях библейской истории (таких людей в шутку называли *талмид хахам де-рабанан*, *ам эа-арец де-орайта* — “знаток Устной Торы, но невежа в Письменной”). Наибольший интерес вызывали библейские книги, которые читали в синагогах во время богослужения. Помимо Пятикнижия, в их число входили как раз упомянутые пять книг (“свитков”): свиток *Эстер* читают вечером и утром в праздник *Пурим*, *Шир эа-ширим* — в *Песах* (в некоторых общинах — еженедельно перед наступлением субботы), *Рут* — в *Шавуот*, *Эйха* — в пост Девятого ава и, наконец, *Когелет* — в праздник *Суккот*.

[книг Малых пророков]... Порядок Писаний: *Рут*, *Тегилим*, *Иов*, *Мишлей*, *Когелет*, *Шир эа-ширим*, *Эйха*, *Даниэль*, свиток *Эстер*, *Диврей эа-ямим*, *Эзра*”.

¹⁸ *Менахот*, 45а.

¹⁹ Поскольку мудрецы из школы Шама не считали *Когелет* частью канона (*Мишна*, *Эдуйот*, 5:3), так как приведенные в ней высказывания нередко противоречат друг другу (*Шабат*, 30б). Кроме того, некоторые мудрецы не считали *Когелет* боговдохновенной книгой, полагая, что царь Шломо написал ее, руководствуясь исключительно собственной мудростью (*Мегила*, 7а).

²⁰ *Мишна*, *Ядаим*, 3:5.

Мидраш Коѓелет Раба

I

Мидраш Коѓелет Раба был так назван константинопольским первопечатником, в 1520 году впервые скомпилировавшим различные мидраши на Пять свитков. Издатель озаглавил издание *Мидраш Раба*, а каждый из пяти сборников поименовал сочетанием названия соответствующей библейской книги и слова *Раба*, т. е. «большой». На его решение, видимо, повлияла аналогия с *Берешит Раба*, единственным из сборников мидрашей, название которого сформировалось еще до эпохи книгопечатания. Еврейские средневековые авторы, в библиотеках которых был рукописный вариант мидрашей на *Коѓелет*, называют этот сборник не *Коѓелет Раба*, а просто *Мидраш Коѓелет*, или *Ѓагадат Коѓелет*, или *Мидраш Хазита*, т. е. “Мидраш ‘видел ли ты...””, так как в первом абзаце этого мидраша упоминается стих “Видел ли ты мужа быстрого в ремесле своем” (*Мишлей*, 22:29) — см. далее. Средневековые авторы широко пользовались этим произведением в своих комментариях к книге *Коѓелет*. Цитаты из него близки к той версии мидраша, которая была издана в Константинополе. Помимо этой версии, в основном, видимо, получившей распространение в ашкеназских общинах Западной Европы, в общинах Испании, Италии и Востока была популярна короткая версия мидраша к *Коѓелет*. Рукопись этой версии была обнаружена в XIX в. Шломо Бубером в книжном собрании Пармы и опубликована им под названием *Коѓелет зута*, т. е. “Малый *Коѓелет*”, в отличие от *Коѓелет Раба* (“Большой *Коѓелет*”). В основе обоих сочинений лежит общий прототип — более древний сборник мидрашей к книге *Коѓелет*, не дошедший до наших дней.

Сборник *Коѓелет Раба* никогда не переводился на русский язык; однако, работая над этой книгой, мы принимали во внимание опыт уже существующих изданий на европейских языках. Так, первый немецкий перевод этого мидраша сделал Август Вюнше, немецкий интеллектуал и семитолог, который хотел познакомить широкую публику с наследием иудаизма²¹. Издание на английском языке, под-

²¹ Wünsche A., *Der Midrasch Kohelet*. Leipzig, 1880.

готовленное группой авторов — выходцев из Восточной Европы, создавалось для англоязычных еврейских общин, учеников еврейских школ и колледжей, но широко использовалось также исследователями поздней античности и экзегетической литературы. Оно по-прежнему вызывает интерес у различных читателей, движимых интеллектуальным любопытством²². Существует также современный перевод *Коѓелет раба* на испанский²³.

До недавнего времени читатели *Коѓелет раба* были вынуждены пользоваться версией средневекового, константинопольского, издания. Однако в 2016 году вышла в свет первая половина научного издания книги под редакцией М. Гиришмана²⁴, а вскоре увидит свет и второй том этого *мидраша* под редакцией Р. Кипервассера, редактора и автора комментариев также и нашего русскоязычного издания.

Мы надеемся, что русскоязычное издание *Коѓелет раба* сможет дать пищу для ума как еврейскому читателю, так и любому, кто интересуется еврейским духовным наследием.

2

Сборник *Коѓелет раба* относится к литературе *амораев* — мудрецов, которые жили с III по V в., но его окончательная редакция была сделана после завершения эпохи *амораев*. Судя по языку (смесь галилейского арамейского с мишнаитским ивритом), а также по немалому числу галилейских топонимов, упоминаемых в сборнике, он был создан на севере Земли Израиля. Гораздо сложнее определить время его последней редакции. В *Коѓелет раба* не упоминается ни одно историческое событие, которое было бы известно нам из других источников. Судя по использованию более ранних литературных источников, *Коѓелет раба*, скорее всего, был создан позднее, чем *мидраши Ваикра раба* и *Псикта де-рав Каѓана*. Это позволяет

22 Cohen A., *Midrash Rabbah, Ecclesiastes*, vol. 8. Soncino: London 1939 (English).

23 Motos Lope 'z, M.C., *Midra 's Qohe 'let Rabbah*, Estella 2001 (Spanish).

24 הירשמן מ', מדרש קהלת רבה א'-ו, מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד וקטעי גניזה עם מבוא, מסורת המדרש, חילופי נוסח ופירוש, ירושלים, תשע"ז.

предположить, что его последняя редакция была завершена позднее VI в. Таким образом, сборник *Коѓелет раба* можно отнести к концу эпохи классического *мидраша*, он является как бы связующим звеном между классическим *мидрашем* и поздним сборником *Мидраш Танхума*. Особенности стиля и композиции отличают его от предшествующей литературы *мидраша*, но объединяют его с *Шир ѓа-ширим раба* и *Рут раба* — видимо, они относятся к одному поколению или к одной литературной школе.

Исследователи литературы *мидраша* ведут спор о том, можно ли усмотреть в *Коѓелет раба* следы влияния Вавилонского Талмуда. Вавилонский Талмуд, как известно, наиболее позднее произведение талмудической литературы, его окончательная редакция произошла, по-видимому, не ранее VII в. Таким образом, свидетельства о знакомстве автора *Коѓелет раба* с талмудическими литературными традициями, казалось бы, могли бы указать на то, что этот *мидраш* создан позднее, чем Вавилонский Талмуд. Однако это не столь просто. Возможные аллюзии к вавилонским литературным традициям не выглядят цитатами из знакомого нам текста Вавилонского Талмуда. Они занимают очень немного места в *Коѓелет раба* и похожи на примечания к основному, галилейскому тексту *мидраша*. По-видимому, текст *Коѓелет раба* отражает раннюю стадию проникновения учений вавилонских мудрецов в Землю Израиля, и редактор этого произведения, может быть впервые в литературе такого рода, счел нужным время от времени знакомить читателя с литературными традициями вавилонян.

3

Книга *Коѓелет* в масоретском списке, восходящем к Тиверидской школе конца VI в., разделена на четыре раздела (*седер* или *сидра*): *седер* 1: 1–3:12; *седер* 2: 3:13–6:12; *седер* 3: 7:1–9:6; *седер* 4: 9:7–12:14. Это разделение, по-видимому, отражает древний обычай публичного чтения *Коѓелета*, отличающийся от принятого в наше время: тогда книга читалась не целиком, а по частям. Во времена масоретов сложилась традиция по завершении публичного чтения

повторять предпоследний стих книги, чтобы не заканчивать пессимистичным последним стихом.

Версия *Коѓелет раба* в сохранившихся рукописях разделена на три части; первые две тождественны масоретскому тексту, последняя же часть состоит из двух *седеров*. Поэтому в нумерации разделов прослеживается некоторая путаница. По-видимому, оригинальная версия была разделена на четыре части, тождественные масоретским, а в ходе письменной передачи текста переписчики объединили два последних раздела в один. В соответствии с масоретским обычаем редактор также завершает сборник толкованием не последнего стиха, а предпоследнего. Разделив книгу на четыре части, редактор добавил короткие толкования, связывающие последний стих каждого раздела с первым стихом последующего.

В поздних печатных изданиях текст был разделен на 12 глав, что соответствует делению на главы книги Экклзиаст в европейских печатных изданиях. Однако, как известно, это деление на главы, принятое и по сей день, было сделано церковными авторитетами, и в отношении книги *Коѓелет* оно, увы, оставляет желать лучшего. Нередко глава начинается в середине некоего смыслового отрывка, безо всякого на то основания. Редактор *Коѓелет раба*, естественно, не имел понятия о членении книги на 12 глав, и привнесение этого деления в текст *мидраша* привело к крайне нелогичной разбивке текста: многие толкования оказались разделенными между различными главами. В настоящем издании указаны обе системы членения текста.

В *Коѓелет раба* истолкованы почти все стихи книги *Коѓелет*, за исключением примерно десяти. Стихи, пропущенные редактором *Коѓелет раба*, почти никогда не истолковывались в талмудической литературе. Это довольно редкое явление в литературе *мидраша*, кроме этой книги характерное еще для *Шир га-ширим раба*; исследователи называют его энциклопедической тенденцией. Желая найти толкование к каждому стиху библейской книги, редактор привел все имеющиеся в его распоряжении толкования, а в случае их отсутствия приспособил к новым экзегетическим нуждам толкования других стихов, по смыслу связанные с отсутствующими. По этой причине некоторые толкования дублируются, потому читателю не следует удивляться, что один и тот же пассаж иногда появляет-

ся дважды, с незначительными изменениями. Впрочем, это явление в целом свойственно произведениям талмудической литературы Земли Израиля.

Помимо своеобразной структуры данный *мидраш* имеет и другие особенности. Ему предпослано довольно длинное введение, состоящее из серии *пнихот*, то есть циркулярных толкований, связывающих первый стих *Коѓелет* с рядом других стихов, в основном из *Мишлей* и *Шир ѓа-ширим*. Основная идея введения — представить царя Шломо автором этих трех книг и объяснить, что *Шир ѓа-ширим* он сочинил в юности, *Мишлей* — в зрелом возрасте, а *Коѓелет* — в старости, когда его постигли удары судьбы. Такое же введение предвещает *Шир га-ширим раба*. К сожалению, переписчик ранних версий имеющихся у нас рукописей, зная об идентичности введений к двум этим книгам, решил сократить свою работу и пропустил шесть пассажей, скомкав пролог и нарушив идею составителя *мидраша*.

4

По содержанию *Коѓелет раба* — типичный галилейский *мидраш*, в котором собраны в основном толкования, привязанные к стихам книги *Коѓелет*. Многие из них написаны в форме *пниха* — комментария, в котором стих из книги *Коѓелет* и стих из Пятикнижия истолковываются вместе так, что в стихе из *Коѓелета* усматривается ключ к пониманию стиха Пятикнижия.

Считая автором книги *Коѓелет* царя Шломо, толкователи полагали, что многие из стихов этой книги, особенно те, содержание которых туманно и тяжело для понимания, на самом деле представляют собой пророчества о грядущих событиях еврейской истории и об эсхатологической эпохе. Поэтому, помимо толкований-*пнихот*, в *Коѓелет раба* содержится много толкований-*пнтра*, которые усматривают в том или ином стихе книги *Коѓелет* намек на то или иное событие библейской истории (исход из Египта, грех создания золотого тельца и т. д.). Пессимистический характер многих стихов объясняется здесь тем, что автор сокрушался по поводу былых или грядущих событий, намеки на которые толкователи усматривали в этих стихах. Многие из стихов *Коѓелета* толкователи пытались привязать

к известным событиям из жизни Шломо, особенно к последнему периоду его жизни, полному бед и разочарований: согласно агадической традиции, Шломо на некоторое время был смещен с трона, а затем вернулся на него после ряда нелегких испытаний.

В *Коѓелет раба* содержится весьма богатый нарративный материал — от толкований библейских сюжетов, многочисленных притч и афоризмов и до рассказов о талмудических мудрецах. Как известно, талмудическая литература, созданная в Земле Израиля в первые века новой эры, содержит не много упоминаний о христианах и христианстве, несмотря на то что данный период был временем становления и развития этой религии, задолго до завершения *Коѓелет раба* ставшей государственной религией Римской империи. Но в *Коѓелет раба* приводится немало пассажей, в которых отражена иудео-христианская полемика. Особый интерес представляют рассказы о встречах с так называемыми “еретиками”, под которыми подразумеваются первые христиане или члены других многочисленных сект той эпохи, о которых нам почти ничего не известно. *Коѓелет раба* достоверно отображает идеологический и культурный климат еврейского общества Галилеи, который открывается читателю через призму истолкования стихов книги *Коѓелет*.

Дополнительные сведения о *Коѓелет раба* и комментарии читатель найдет в Библиографии в конце данного издания.

ОСОБЕННОСТИ ДАННОГО ИЗДАНИЯ

Создатели настоящего издания стремились к тому, чтобы оно было доступным для широкой аудитории, но в то же время отвечало академическим критериям публикации классических текстов. Мы приложили немало усилий, чтобы перевод был точным и достоверным. При работе над переводом, комментариями и справочным аппаратом этой книги использованы современные достижения тектологии и лексикографии.

Основой для перевода послужило издание под редакцией М. Гиршмана²⁵ и еще не опубликованный второй том этого *мидра-*

25 הירשמן מ', מדרש קהלת רבה א'-ו, מהדורה ביקורתית על פי כתבי יד וקטעי גניזה עם מבוא, מסורת המדרש, חילופי נוסח ופירוש, ירושלים, תשע"ז.

ша под редакцией Р. Кипервассера. Необходимые для понимания текста дополнения, сделанные переводчиком и редактором, приводятся в [квадратных скобках]; фрагменты, не вошедшие в классические печатные издания и восстановленные по другим источникам, — в <угловых скобках>. Стилистический строй, характерный для *мидраша*, передается посредством умеренного использования архаизмов, однако в целом перевод выдержан в рамках современного литературного языка. Имена и топонимы приведены единообразно, в принятой в данном издании системе транслитерации еврейских терминов. Исключения составили имена, прочно вошедшие в русский язык в определенном виде. Основные еврейские термины и идиомы в некоторых случаях даны в транслитерации, они введены в текст с соблюдением правил русского языка и стилистических требований. Такие термины объяснены при первом употреблении, им также дано подробное определение в Глоссарии, приложенном к данному тому.

Как известно, существуют многочисленные переводы Писания на русский язык. Для того чтобы внести единообразие в изложение, за основу цитат из *Коѓелета* взят перевод под редакцией Д. Йосифона²⁶. Но в тех, достаточно многочисленных, случаях, когда перевод под ред. Йосифона не подходит по контексту, цитаты даются в авторском переводе. В ряде случаев возникала необходимость раскрывать цитаты, приводимые в оригинале в сокращенном виде (подобные включения выделены в тексте квадратными скобками), а также указывать на контекст тех или иных цитат и отсылок.

Как и в других книгах серии “Библиотека еврейских текстов”, для обозначения звука, который в иврите передает буква *ѓей*, использовалась буква *ѓ*.

Комментарий объясняет трудные для читателя места *мидраша*, основываясь главным образом на контекстуальном прочтении. В нем использованы как комментарии наиболее значительных традиционных авторов, так и современные научные исследования и популярные издания. Цель комментария — объяснить смысл толкований, за исключением, быть может, абсолютно очевидных интерпретаций, которые проясняются самим переводом. Мы указы-

²⁶ Тора, Пророки, Писания / Пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим, 1979.

ваем, какую — истинную или мнимую — проблему усматривает толкователь в стихе и как ее разрешает. В нашем комментарии, как правило, описаны метод толкования и формальные особенности текста. Как известно, *мидраш* основан на различных прочтениях библейского стиха. Он не пренебрегает игрой слов и подменой значений. Для того чтобы яснее представить читателю пути толкования, к которым прибегает *мидраш*, мы сочли нужным в некоторых случаях давать в круглых скобках интерпретируемые слова на языке оригинала.

В отличие от большинства изданий *мидрашей* как на иврите, так и в переводах в комментариях к данному изданию отмечены заимствования из греческого и латыни. Указания на параллели в Талмуде и других *мидрашах* призваны не столько переадресовать к ним читателя, сколько подчеркнуть свойственную еврейской традиции интертекстуальность. Мы надеемся, что это поможет составить более глубокое, взвешенное и всестороннее представление об еврейских классических еврейских текстах.

В комментариях мы сочли нужным объяснить реалии, топонимы, имена собственные, а также сообщить некоторые исторические сведения. Часто повторяющиеся в тексте понятия вынесены в Глоссарий в приложении к данному тому. Кроме того, в конце книги читатель найдет избранную библиографию и биографические сведения о мудрецах.

БИОГРАФИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ О МУДРЕЦАХ

Как правило, приводя то или иное рассуждение, редактор *мидраша* сообщает, какой мудрец был автором данного текста и при посредстве кого из его учеников текст дошел до поколения составителя. Так возникают цепочки имен, которые содержат порой до пяти звеньев. В этой приверженности к атрибуции высказывания выражается особый характер талмудической литературы, которая создавалась в определенных интеллектуальных кругах. Надо полагать, атрибуция того или иного материала сообщала мудрецам немало сведений о его значении и предписывала определенное отношение к нему. Однако со временем традиции мудрецов Талмуда были ут-

ряны. Сведения о мудрецах, которые можно почерпнуть непосредственно из талмудической литературы, крайне скудны: в ее текстах не много биографических фактов, даже если мудрецы выступают в роли героев рассказа. Единственное хронографическое сочинение о талмудических мудрецах — “Послание” Шриры Гаона, жившего в Багдаде в X в. Шрира Гаон достаточно подробно описал хронологию вавилонских мудрецов, о которых он, потомок и наследник мудрецов из Суры и Пумбедиты, имел немало сведений, и кратко — хронологию мудрецов Земли Израиля, о которых он знал гораздо меньше. Проблема усугубляется еще и тем, что при устной передаче традиции и при переписке рукописей имена нередко искажались и часто одного и того же мудреца называли несколькими именами, а разные мудрецы носили одинаковые или схожие имена и принадлежали одному поколению.

Известные сегодня сведения об упомянутых в данном *мидраше* мудрецах Талмуда приведены в конце книги, в кратком биографическом указателе. Сообщая о времени жизни того или иного мудреца, мы прибегаем к традиционному со времен Шриры Гаона разделению на поколения.

ПОКОЛЕНИЯ ТАНАЕВ

- Первое поколение (10–80 гг.)
- Второе поколение (80–120 гг.)
- Третье поколение (120–140 гг.)
- Четвертое поколение (140–165 гг.)
- Пятое поколение (165–200 гг.)
- Шестое поколение (200–220 гг.)

ПОКОЛЕНИЯ АМОРАЕВ

Согласно “Посланию” Шриры Гаона, принято выделять семь поколений *аморав*. В первых пяти поколениях представлены толкователи как из Земли Израиля, так и из Вавилонии. Два последних поколения *аморав* действовали в Вавилонии, поскольку Иеруса-

лимский Талмуд был уже завершен. Всего насчитывают около двух тысяч *амораев*.

Первое поколение — до 250 г.

Второе поколение — до 280 г.

Третье поколение — до 320 г.

Четвертое поколение — до 340 г.

Пятое поколение — до 380 г.

Шестое поколение — до 430 г.

Седьмое поколение — до конца V в.

* * *

Введение к сборнику *мидрашей* уместно завершить *мидрашем*: “Сказал рабби Эльзар: в грядущем Святой, благословен Он, устроит танец для праведников, а сам будет сидеть между ними в саду Эденском; и каждый будет указывать [на Него] пальцем, как сказано: ‘Вот, это Бог наш, на которого мы надеялись, и Он спасет нас! Сей есть Господь, на Него уповали мы, будем же веселиться и радоваться спасению²⁷ Его!’ (*Йешаязу*, 25:9)”. Рабби Аврагам Маймуни, сын великого Рамбама, пишет про это в своем сочинении, посвященном толкованиям мудрецов²⁸: “Вот, простой смысл этого толкования оттолкнет всякого разумного и верующего человека от того, чтобы этому верить. Но истинный смысл того, что имел в виду рабби Элиэзер²⁹, в том, что награда упомянутых праведников в Грядущем мире — в получении от Всевышнего, благословен Он, того, чего они ни за что не достигли бы в этом мире. И это наибольшее благо, выше которого не существует. И сравнил он радость от этого достижения

27 В переводе под ред. Йосифона — “помощи”; речь идет о спасении, посылаемом Всевышним.

28 Аврагам Маймуни, *Маамар аль драшот Хазаль* (“Сочинение о толкованиях мудрецов”), в изд. Рамбам, *Ковец тшувот га-Рамбам ве-игротав* (“Собрание ответов Рамбама и его посланий”) / Под ред. А. Лихтенберга, Лейпциг, 1859.

29 Так у Аврагама Маймуни.

с радостью от танца, а также уподобил радость каждого от того, что достиг он ранее недостижимого, говоря: 'И каждый будет указывать на Него пальцем'. И привел свидетельство того, что умудренная душа избегнет гнева и ярости, с Божьей помощью: 'И Он спасет нас'. И привел свидетельство великолепия и истинного почета, которого удостоятся тогда праведники, говоря: 'Будем же веселиться и радоваться спасению Его!' Таковы идеал краткости языка и совершенства мысли благодаря воображению и изложение сути многих важных вещей в коротких словах и немногих речах. Так же и тебе подобает думать о подобном".

Как мы видим из этого отрывка, *мидраши* наших мудрецов, будучи толкованием Писания, сами нуждаются в толковании. Дело за читателем!

МИДРАШ РАБА
КОЃЕЛЕТ РАБА

ПЕРВЫЙ РАЗДЕЛ¹

1:1 “Слова Коѓелета, сына Давида, царя в Иерусалиме” (*Коѓелет*, 1:1).

Об этом говорит Писание святым духом² через Шломо, царя Израиля: “Видел ли ты человека, проворного в деле своем? Пред царями он будет стоять, не будет стоять пред темными” (*Мишлей*, 22:29). Вот история о рабби Ханине бен Досе, который увидел, как жители его города возносят в Иерусалим [пожертвования]³ по обету и доброхотно. Сказал он: все

-
- 1 Нет корреляции между разделами и главами, см. введение.
 - 2 Это выражение довольно часто используется в поздних сборниках *мидрашей*, таких как *Танхума* и др. В *Коѓелет раба* оно встречается единственный раз. Стиль и язык этого параграфа отличаются от последующих. По сути дела, он представляет собой толкование на *Мишлей*, 22:29, формально привязанное к вводным словам из книги *Коѓелет*. Этот же отрывок появляется в начале *мидраша Шир ѓа-ширим раба*, где он также привязан к первым словам вводного стиха. Таким образом, можно предположить, что этот же фрагмент добавлен и здесь, и в *Шир ѓа-ширим раба* в качестве пролога. Однако переписчики сократили текст, так что смысл пролога несколько пострадал (его полную версию можно найти в *Шир ѓа-ширим раба*).
 - 3 Не очень понятно, идет ли речь о жертвенных животных или о приношениях и десятинах.

возносят [жертвы] по обету и доброхотно, я же ничего не возношу!⁴ Что он сделал? Вышел в пустыню у города, увидел там один камень, обточил его, отсек и обтесал и сказал: должен я вознести его в Иерусалим⁵. Хотел он нанять себе работников [для этого]. Встретились ему пятеро мужей; сказал он им: вознесете для меня этот камень в Иерусалим? Сказали они ему: дай нам пять *села*⁶, и мы вознесем его в Иерусалим. Хотел он дать им [деньги], но не нашлось у него ничего в тот час. Оставили они его и ушли. Тогда привел к нему Святой, благословен Он, пять ангелов в человеческом обличье; сказал им [рабби Ханина]: вознесете ли вы для меня этот камень в Иерусалим? Сказали они: дай нам пять *села*⁷, и мы вознесем твой камень в Иерусалим, но только приложи руку свою или хоть палец с нами⁸. Приложил он руку свою и палец с ними, и оказались они стоящими в Иерусалиме⁹. Хотел он дать им плату,

-
- 4 По недостатку средств.
- 5 То есть он восхитился камнем и решил принести его в дар Храму. В оригинале рассказчик использует глагол *маалин*, имеющий два значения: “поднять что-нибудь ввысь” и “принести в жертву”. Таким образом, становится ясно, что речь идет о сакральном посвящении. Этот оборот (“должен я”) напоминает формулу обета, см. *Мишна, Киним*, 1:1; произнеся ее, герой теперь обязан исполнить обещанное.
- 6 *Села* — древняя денежная единица, уже не используемая во время создания *мидраша*, но часто упоминаемая в качестве эквивалента расхожей валюты. Согласно современным исследованиям, *села* — это четыре римских динара, следовательно, просимая сумма — 20 динаров, и эта сумма не очень велика. Однако в параллельной версии в *Шир га-ширим раба* речь идет о 500 *села*, то есть о гораздо большей сумме.
- 7 См. выше.
- 8 То есть в дополнение к плате рабби Ханина должен был помогать носильщикам в работе. Трудно сказать почему. Возможно, имеется в виду, что его непосредственное участие как бы компенсирует чудесный элемент случившегося. Получить что-то чудесным образом считалось менее достойным, чем заслужить это собственными действиями.
- 9 В тот же миг, чудесным образом.

но не нашел их. Пришел он в Палату тесаного камня¹⁰ и спросил о них. Сказали ему: похоже, что ангелы служения вознесли твой камень в Иерусалим. И произнесли о нем этот стих: “Видел ли ты человека, проворного в деле своем? Пред царями (*млахим*) он будет стоять” — следует читать “пред ангелами (*малахим*) будет стоять”¹¹.

<...>¹²

Сказал рабби Шимон бен Халафта: [подобно это] сановнику, выросшему в царском дворце. Сказал ему царь: проси, что дать тебе? Рассудил тот сановник: если я попрошу серебра, золота и драгоценного жемчуга — он даст мне; одеяний [великолепных] — он даст мне; но попрошу я его дочь [в жены], и все будет дано мне вместе с дочерью. Так: “В Гивоне явился Господь Шломо во сне ночью, и сказал Бог: проси, что Мне дать тебе?” (*Млахим I*, 3:5). Рассудил Шломо: если попрошу я серебра, золота и жемчуга — Он даст мне это; но вот я попрошу мудрости — и все приложится к этому¹³. Об этом написано: “Даруй же рабу Твоему сердце разумное, [чтобы судить народ Твой, чтобы различать между добром и злом]” (там же, 3:9). Сказал ему Святой, благословен Он: Шломо, попросил ты о мудрости и не попросил богатства, почета и жизни врагов твоих; поэтому мудрость и знание будут даны тебе, а посредством этого дам тебе и богатство, имущество и почет.

-
- 10 Палата тесаного камня — одна из палат (*лишкот*) при Храме, место заседания Великого *Сангедрина*, высшей законодательной и судебной инстанции в еврейском народе; см. Глоссарий.
- 11 Тем самым рабби Ханина, названный “проворным”, поскольку он быстро, не считаясь со своей бедностью, нашел, что принести в дар Храму, заслужил чудесную помощь ангелов. См. *Шир эа-ширим раба*, 1:1.
- 12 Здесь во всех рукописях и печатном издании лакуна. Переписчик той рукописи, которая была прототипом всех существующих и с которой сделали печатное издание, пропустил четыре параграфа, о наличии которых можно судить на основании пролога к *Шир эа-ширим раба*, идентичному этому.
- 13 Здесь мудрость — Тора — выступает в роли любимой дочери Царя-Всевышнего. См. *Бава батра*, 25б; *Шмот раба*, 33:1; *Шир эа-ширим раба*, 1:1.