

НОВІ ВИДАННЯ

Всеволод Кузнецов

КОМЕНТУВАННЯ ЯК ЖАНР.

Тегілім. (2020). *Тегілім - Псалми. Коментар рабина Шимшона Рафаеля Гірша* (Т. I-II). Київ: Дух і Літера.

Видання корпусу псалмів з рабинськими коментарями здійснюється в Україні не вперше. Наприклад, у 2008 році був випущений російськомовний тритомовик псалмів з коментарями РаДаКа [Книга Восхвалений 2008]. Однак рабинських коментарів ніколи не буває мало. І рецензоване тут видання, що вийшло друком у відомому гуманітарному видавництві «Дух і Літера», репрезентує нам не тільки ще один український переклад усього корпусу псалмів, але також детальні й авторитетні коментарі рабина Шимшона Рафаеля Гірша.

Однак виникає питання: яке значення має ця подія для істориків філософії?

По-перше, значення біблійних текстів для єврейської філософії складно переоцінити. Так, Шалом Кармі й Девід Шатц стверджують, що «Біблія є першоджерелом єврейських філософських роздумів» [Carney, & Shatz 2005: 24]. Вони також наполягають на необхідності зустрічі з Біблією «на її власній основі», на розгляді її «з точки зору її реального змісту». Іншими словами, Писання слід сприймати саме «як збірник божественного закону, як розповідь про побачення Бога з людством та з особливим народом, як драму прагнення людства до творця й Божого одкровення» [ibid.]. А Колет Сират вважає, що єврейська філософія взагалі зобов'язана своїм існуванням властивій їй творцям потреби шукати опору в традиційних текстах, передовсім – у біблійних. Тому для дослідниці, наприклад, Спіноза є єврейським філософом, але його філософію єврейською назвати вже не можна [Sirat 1990: 4].

По-друге, самі біблійні тексти мають прямий і безпосередній стосунок до філософії. Ті ж Кармі й Шатц спершу створюють список можливих заперечень проти такого підходу [Carney, Shatz 2005: 10]. Далі вони заявляють, що спроба середньовічних філософів зв'язати Біблію з філософією «змушувала біблійні тексти перетворюватися на штучну модель» [ibid.: 11]. Але в підсумку дослідники доходять того висновку, що біблійні «нарратив, поезія та право, не менш ніж дискурсивна писемність, можуть виражати і стимулювати філософське мислення» [ibid.: 12].

Безумовно, такі біблійні книги, як «Книга Іова»¹ і «Проповідник», цілком можна вважати філософськими. Але чи стосується це псалмів? Тут доречно згадати, що збірки

© В. Кузнецов, 2022

¹ "Книгу Іова" ми цитуємо за перекладом Івана Хоменка.

давньоіндійських філософських текстів зазвичай включають у себе гімни «Рігведи» [Бродов 1963]. А давньоіндійська філософія генетично й історично пов'язана з релігією так само, як і єврейська. Виявити філософські сенси в псалмах дуже добре допомагають коментарі рабинів.

Філософські сенси присутні передовсім у псалмах, пов'язаних із темою Мудрості. «[...] Теми Мудрості [...] знаходимо в деяких подячних псалмах. Ці теми часами займають стільки місця у псалмах, що [...] кажуть про повчальні псалми» [Новий Завіт 2009].

Візьмемо до прикладу псалми 1 і 49. Обидва вони містять роздуми про мету людського існування. Суть цих роздумів рабі Шимшон Рафаель Гірш розкриває за допомогою ретельного текстологічного аналізу. Він аналізує кожен рядок псалма, приділяє особливу увагу ключовим словам.

Рабі показує, що людське життя в псалмі сприймається як шлях. Розглядаючи значення слова *יָרַח* (*кроки*), він пояснює, що мова йде про поступальний рух уперед, про певний прогрес, передовсім духовний. При цьому перед людиною завжди два шляхи – шлях беззаконників і шлях праведних. Перший – шлях людей, чії дії відповідають волі Бога, а тому цей шлях знаходиться під Його опікою. Що ж стосується шляху беззаконників, то над ним Божого покровительства немає. Тому в підсумку ця дорога зникає сама по собі, без особливого Божого втручання [Тегілім 2020: I, 13, 18]².

Другим шляхом йдуть три типи людей: *שׁוֹרֵר* (*беззаконник*), *לַעֲוָה* (*легковажна людина*) і *יִצְחָק* (*насмішник*). Беззаконник, «щоб досягнути своєї мети, відмовляється виконувати закони» (с. 13). Беззаконники також «керуються лише власними бажаннями» (с. 14). Для зіставлення: РаДаК каже, що люди, які належать до цієї категорії, орієнтуються на отримання матеріальних благ, не розрізняють добра і зла, готові на будь-який злочин задля досягнення своїх цілей і перебувають під впливом пристрастей [Книга Восхвалений 2008: 16]³.

Легковажна людина «втрачає почуття обов'язкового» (с. I, 13). Слово *לַעֲוָה* «означає людину, для якої прогрішення стало рисою характеру через її *легковажність*» (с. 14).

Насмішник «висміює все, що видається йому перешкодою для здійснення бажань» (с. 13). Це «підла людина, що глумиться й висміює як пустопорожні дурниці все високе в духовній та моральній сферах» (с. 14). РаДаК додає, що насмішник постійно використовує хитрість для злих справ, прагне очорнити інших людей і розповідає їхні секрети всім (КВ 17).

Перераховані категорії людей – «вороги Тори» (с. I, 14). При цьому вони вважають себе прогресивними людьми, а своїх опонентів намагаються затаврувати як відсталих і неосвічених (с. 13).

Грішникам протиставляється добродісна людина, названа щасливою (с. 13). РаДаК тут вказує, що щасливою може вважатися тільки людина, яка володіє багатьма чеснотами (КВ 16). Така людина не виконує поради беззаконників (*не йде їхнім шляхом*). Якщо випадково опинилася на дорозі легковажних, не затримується (*не стоїть*) на ній. І не дружить із насмішниками, не проводить із ними час (*не сидить серед них*) (с. I, 14-15). РаДаК стверджує, що дієслова, використані в даному вірші, вказують на

² Надалі посилання на це видання наводяться в спрощеному вигляді, як номер тому (римська цифра) і номер сторінки (арабська цифра) після скорочення с. у круглих дужках. У посиланнях на один і той самий том, розташованих поспіль, наводиться тільки номер сторінки, без номера тому.

³ Надалі посилання на це видання наводяться в спрощеному вигляді: номер сторінки після аббревіатури КВ, у круглих дужках.

три стани, в яких людина може робити добрі або злі вчинки (КВ 17). Тут виявляється справжній критерій прогресу: «поступ можливий лише для тих, хто не йде за їхніми [ворогів Тори. – В. К.] принципами, а навпаки, виводить усі свої принципи, поведінку та позиції лише із законів Господа» (с. I, 13).

Праведник цілком і повністю орієнтований на закони Бога. Його бажання спрямовані на Тору. «Слово זָרַח – *ціль і боротьба за неї* – сильніша форма дієслова זָרַח – шукати» (с. 15). РаДаК також говорить, що слово бажання (רָצוּן) може бути застосоване також і до дії, тобто мова йде про єдність прагнень і дій (КВ 18). При цьому праведник не просто пізнає вчення Господа, але робить його своїм вченням [КВ 18; Книга Псалмов 2011: 32].

Праведник і насмішник також демонструють дві різні моделі мовної поведінки. «[...] Іменник רָז вказує на шкідливе й підле мистецтво спотворення мовлення – брехню, яку розповіли красиво й привабливо. [...] Насмішник вдається до відразливого мистецтва фальшивих розмов і нечестивої іронії». Тобто мова йде про «штучне, нещире використання мови» (с. I, 14).

Зовсім інакший праведник. Він використовує говоріння для вивчення Тори. У псалмі використано слово לְהַלֵּךְ – *розмірковувати, бурмотіти* – активне мислення, що вимагає вираження. [...] Тут ідеться про дуже специфічне значення слова: глибокодумне вивчення Тори, під час якого не досить мовчазних міркувань, але навіть від людини, що перебуває на самоті, вимагається точне вербальне вираження, яке немов оживляє думку» (с. 15).

Про праведника в псалмі сказано: «Буде він як дерево, посаджене біля водних потоків» (с. 13). Рабі Гірш пояснює: «Праведний немовби всмоктує нові соки, щоб розвивати розум і характер не від оточення, в якому він опинився за місцем народження або за збігом обставин, а внаслідок глибоко осмисленого прагнення вкоренити себе в Джерелі, у Торі. Тоді він зможе вдосконалюватися й бути впевненим у гаразді й добробуті. Можуть виникнути сумніви з приводу того, що слово לְהַלֵּךְ – *протоки*, стоїть у множині, адже дерево стоїть біля однієї протоки, а не поблизу кількох одночасно. Можливо, тут навмисне сказано про декілька проток, аби можна було обрати ту, яка краще насичує. [...] У трактаті Талмуду (*Авода зара, 19а*) наведене повчання мудреців: щоб не бути обмеженим, слід לְהַלֵּךְ – *пересаджувати* себе, навчатися в багатьох вчителів, шукати Тору, наше духовне живлення, не лише в одного вчителя» (с. 16).

Мені здається, цей коментар ще потребує додаткового роз'яснення. Я думаю, тут ми маємо справу зі специфічною трансформацією біблійних уявлень про *місце*. Специфічний концепт *місця* ми знаходимо в Старому завіті.

У Книзі Іова сказано про померлого: «Не повернеться вже більше до себе в хату, і **місце**, де він був, його вже не впізнає» (Іов. 7: 10). А в наступному розділі Білдад порівнює безбожного з деревом: «Він повний сил на сонці, його галуззя поза сад сягає; поміж каміння влітається його коріння і вривається в саме серце скелі. Та коли вирвуть його з його **місця**, воно зривається його: “Я тебе не знаю!”» (Іов. 8: 16-18). І, нарешті, в одному зі псалмів автор прирівнює людину до трави і квітки: «Чоловік бо – дні його, немов билина: квітне, мов квітка в полі. Потягне над ним вітер, і його немає, і **місце**, де він був, його не впізнає більше» (Пс. 103: 15-16).

У всіх трьох випадках ідеться про зв'язок людини з її *місцем*. Цей зв'язок має особистісний характер. Причому *місце* здатне активно виявляти своє ставлення до мешканця. Це простір, який людина визнає своїм і який визнає своїм цю людину. Між людиною і її *місцем* встановлюється якась сутнісна відповідність. Вона порушується,

коли сутність людини зазнає шкоди, руйнується, гине. Але легко припустити і зворотнє: сутність людини зазнає шкоди при порушенні цієї відповідності.

Але чи правильно ми розуміємо вираз: *місце не впізнає його, місце відмовиться від нього?* РаМбаН, коментуючи Іов. 7: 10, пише, що насправді тут ідеться про інших людей [Книга Ійова 2011: 72]. Припустимо, що для даного конкретного вірша можливе й таке пояснення. Але є безліч інших фрагментів, де воно не працює. Наприклад, у коментарі РаМбаНа до Іов. 8: 16-18 *місце* залишається просто місцем, простором [ibid.: 78].

В оригіналі в усіх попередніх випадках у тексті стоїть єврейське слово *מִקְוֵה*, що означає *місце, місцевість, простір*. *Місце* також є *притулком людини, людським поселенням*: «І сказав він наймитові своєму: “Ходи лишень та дійдемо до якогось із **міст**, і переночуємо в Гівеа або в Рамі”» (Суд. 19: 13); «Я дав вам голі зуби по всіх містах ваших, безхліб’я по всіх **селах** ваших, та ви до мене не повернулися, – слово Господнє» (Ам. 4: 6).

Узагалі, для стародавніх євреїв простір є передовсім простором урбанізованим. «У сприйнятті носія міфологічного мислення простір обов’язково має предметне наповнення, якщо таке наповнення є відсутнім, то немає і простору. [...] У Старому завіті просторове позначення “всюди”, “скрізь” тощо передається формулою “Ір ве ір” (“місто і місто”), що виражає уявлення про конкретну, предметну, у даному випадку урбаністичну наповненість простору, який, проте, вже почав набувати абстрактного характеру» [Вейнберг 1986: 60].

Мова також може йти про простір, здатний служити людині притулком: «Далі сказала йому: “Є в нас доволі й соломи й паші, та й **місця** переночувати”» (Бут. 24: 25).

Місце може бути святим: «Начальник Господнього війська й каже до Ісуса: “Скинь з ніг твоє взуття, бо **місце**, де стоїш, святе”. І Ісус вчинив так» (Іс. Нав. 5: 15). На цьому *місці* може бути присутнім Бог: «Коли ж Яків прокинувся зо сну свого, то промовив: “Направду, Господь є на цьому **місці**, а я не знав”» (Бут. 28: 16). Але *місце* також може бути й нечистим: «Тоді нехай накаже хату зруйнувати, каміння, дерево й всю глину з неї, та й повиносити за місто, на нечисте **місце**» (Лев. 14: 45).

І нарешті, *місце* може бути пов’язане зі статусом: «Узяв Самуїл Саула з слугою й увів їх у світлицю, й дав їм почесне **місце** між запрошеними, а було їх із тридцять чоловік» (1 Сам. 9: 22).

Таким чином, місце є поняттям топологічним. Хоча повністю виключати, що дане поняття може в деяких випадках включати в себе ще й населення певного топосу (специфічна наповненість), не можна. Але місце також є і онтологічним поняттям. Тому зміна місця може позначитися на природі істоти, яка його змінює.

І якщо ми тепер повернемося до тлумачення рабі Гірша, то побачимо: праведник, який присвячує себе вивченню Тори, пов’язаний не з матеріальним, а з духовним топосом. Він закорінений в Писанні. Тора є його *головне місце*, змінити яке він не може. Але одночасно праведник здатний бути присутнім в інших духовних місцях, які є *похідними* від головного. При цьому не можна зайняти більше одного похідного місця в певний момент часу. І щоб удосконалюватися, змінювати свою природу, праведник повинен *пересаджувати* себе.

Перейдемо тепер до 49 псалму. Тут ми також бачимо протиставлення людей, які орієнтуються на Бога (мудреців), людям, орієнтованим на матеріальні блага (дурням). Однак тут у центрі уваги їхня посмертна доля.

Жереб тих, хто на перше місце ставить земні блага, сумний. «Вони люблять свої гроші навіть більше, ніж свої душі. [...] Зі вдячності за своє процвітання вони мали би жертвувати зі свого багатства задля добра ближніх, але, на своє нещастя, вони не робили цього. Нехтували виконанням свого обов'язку, і тому [...] їхні душі сезнуть, оскільки вони нічого не зробили, щоб їхні душі далі могли жити в майбутньому світі» (с. I, 287).

Такі люди прирівнюються до тварин. Людина, «якщо вона не жила, а існувала, як тварина, що живе однією миттю, негайними потребами, розмножується і безмовно здихає, – вона не може претендувати на безсмертя» (с. 288). Люди, що подібні до тварин, «розкладуться на елементи і розчиняться у землі. Егоїстичне життя не буде винагороджено життям після смерті ні в цьому, ні в майбутньому світах» (с. 288).

Даний псалом, однак, допускає різні тлумачення. Так, РаДаК звертає увагу на те, що до мудрих відноситься слово *למד* (*вмирати*), а до дурнів – *גזר* (*гинути, зникати*), і доходить того ж висновку, що й рабі Гірш: дурні, орієнтовані на земні блага, гинуть разом зі своєю душею (КВ 48). А РаШ спершу теж пише, що мудреці вмирають лише тілесно, а дурні пропадають [Книга Псалмов 2011: 328]. Однак далі мова в нього йде про те, що останні потрапляють у безодню пекла, причому їхні муки продовжуються, навіть коли пекло припинить своє існування [ibid.: 330, 331]. Утім, суперотивність між думками рабинів може виявитися уявною. РаШ підкреслює, що дурні потрапляють на нижчі рівні Шеолу [ibid.: 330]. Між тим, існувало уявлення, згідно з яким саме на цих рівнях відбувається знищення душ грішників [Тантлевский 2005: 283]. Тому не виключено, що і РаШ вважає, що душі дурнів, кінець кінцем, піддаються повному знищенню. Що ж стосується псалма 49, то швидше за все мова в ньому йде саме про тілесну й духовну загибель дурнів.

Коли ж рабі Гірш міркує про долю мудреців, він аналізує слово *שליח* – *посланець*. Він пише: «Наша особистість удостоїться безсмертя, тільки якщо розглядає себе як *שליח* – *посланця* Всевишнього, як Його знаряддя, спущене на землю для виконання Його волі; для неї не має значення, які матеріальні засоби дав їй Бог для того, щоб виконати її завдання у світі. І вона залишає Богові визначати її соціальне становище, силу й багатство. Її душу турбує тільки виконання покладеного на неї доручення [...]» (с. I, 289). Душу такої людини Бог забирає до Себе (с. 289). Тут ми стикаємося з ідеєю сходження праведних душ на небеса після суду в Шеолі, яка зустрічається також в інших псалмах і пророчих книгах [Тантлевский 2005: 280-281].

Як бачимо, коментар рабі Гірша висвічує безліч теологічних і філософських сенсів, прихованих у псалмах. Але дане видання може бути цікавим історикам філософії не тільки своєю сенсонаповненістю. Воно може й повинне також служити зразком чудової текстології. В ідеалі будь-який класичний філософський текст мав би видаватися з такими ж текстологічними коментарями.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Бродов, В. В. (Ред.), (1963). *Древнеиндийская философия*. Москва: Соцэкгиз.
- Вейнберг, И. П. (1986). *Человек в культуре древнего Ближнего Востока*. Москва: Наука.
- Книга Восхвалений. (2008). *Книга Восхвалений с толкованием раби Давида Кимхи в 3 т.* Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга.
- Книга Ийова. (2011). *Книга Ийова с толкованием раби Моше бен-Нахмана*. Иерусалим; Запорожье: Еврейская книга.
- Книга Псалмов. (2011). *Книга Псалмов [«Тегілім»] с комментарием рабби Шломо Ицхаки (Раши)*. Москва; Нью-Йорк: Книжники; Лехайм.
- Новий Завіт. (2009). *Новий Завіт і Псалми зі вступами і коментарями з «La Bible de Jérusalem»*. Львів: Свічадо.
- Тантлевский, И. Р. (2005). *История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма*. С.-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та.
- Тегілім. (2020). *Тегілім - Псалми. Коментар рабина Шимшиона Рафаеля Гірша*. (тт. 1-2). Київ: Дух і Літера.
- Carmy, Sh., & Shatz, D. (2005). The Bible as a source for philosophical reflection. In D. H. Frank & O. Leaman (Eds.), *History of Jewish Philosophy, Routledge History of World Philosophy* (Vol. 2, pp. 10-29). London & New York: Routledge.
- Sirat, C. (1990). *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.

Одержано 1.10.2021

REFERENCES

- Book of Job. (2011). *The Book of Job with commentary by rabby Moshe ben-Nachman*. [In Russian]. Jerusalem, & Zaporizhzhia: Jewish Book LTD.
- Book of Psalms. (2008). *The Book of Psalms with the interpretation of Rabbi David Kimcha*. [In Russian]. Jerusalem, & Zaporizhzhia: Jewish Book LTD.
- Book of Psalms. (2011). *The Book of Psalms [Tehilim] with the commentary by Rabbi Shlomo Yitzhaki (Rashi)*. [In Russian]. Moscow – New York: Knizhniki & Lechaim Publishing Houses.
- Brodov, V. V. (Ed.), (1963). *Ancient Indian Philosophy*. [In Russian]. Moscow: Sotsekgiz.
- Carmy, Sh., & Shatz, D. (2005). The Bible as a source for philosophical reflection. In D. H. Frank & O. Leaman (Eds.), *History of Jewish Philosophy, Routledge History of World Philosophy* (Vol. 2, pp. 10-29). London & New York: Routledge.
- New Testament. (2009). *New Testament and Psalms with introductions and commentaries from «La Bible de Jérusalem»*. [In Ukrainian]. Lviv: Svichado.
- Sirat, C. (1990). *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tantlevskij, I. R. (2005). *History of Israel and Judea before the Destruction of the First Temple*. [In Russian]. St. Petersburg: St. Petersburg University.
- Tegilim. (2020). *Tehilim - Psalms. Commentary by Rabbi Shimshon Raphael Hirsch* (Vol. 1-2). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Veinberg, I. P. (1986). *Man in the Culture of the Ancient Near East*. [In Russian]. Moscow: Nauka.

Received 1.10.2021

Vsevolod Kuznetsov

Commenting as a genre. Tehilim. (2020). *Tehilim - Psalms. Commentary by Rabbi Shimshon Raphael Hirsch (Vol. 1-2)*. Kyiv: Duh i Litera.

Review of Tehilim. (2020). *Tehilim - Psalms. Commentary by Rabbi Shimshon Raphael Hirsch (Vol. 1-2)*. Kyiv: Duh i Litera.

Всеволод Кузнецов

Коментування як жанр. Тегілім. (2020). *Тегілім - Псалми. Коментар рабина Шимшиона Рафаеля Гірша (Т. I-II)*. Київ: Дух і Літера.

Огляд книги Тегілім. (2020). *Тегілім - Псалми. Коментар рабина Шимшиона Рафаеля Гірша (Т. I-II)*. Київ: Дух і Літера.

Vsevolod Kuznetsov, Senior Lecturer of Philosophy & Humanities Department at Vinnytsia National Technical University.

Всеволод Кузнецов, старший викладач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: vsevolodkuznetsov16@gmail.com
