

**ЯЗЫК В ЭСХАТОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
И ПЕРЕВОД ПИСАНИЯ НА ГРЕЧЕСКИЙ
В СБОРНИКЕ МИДРАШЕЙ
*ДЕВАРИМ РАББА***

УРИ ГЕРШОВИЧ
Санкт-Петербургский государственный университет
gershovichuri@gmail.com

URI GERSHOWITZ
St. Petersburg State University (Russia)
LANGUAGE IN ESCHATOLOGICAL PERSPECTIVE AND THE GREEK TRANSLATION OF SCRIPTURE
IN THE MIDRASH *DEBARIM RABBA*

ABSTRACT. Eschatology is one of the most important themes of Talmudic literature. With all the variety of end-time concepts and the abundance of research on the subject, the connection between universal deliverance and language remains overshadowed. This article is analyzing a composition from *Debarim Rabba* 1:1 that expresses the idea of improvement of the human language as a sign of the future world. What will lead to this improvement? One of the possible answers: translation of the Scripture into Greek. This answer, rather unexpected for the Sages of Talmud, will be analyzed in the context of the history of the attitude towards the Greek language in the Jewish culture of Late Antiquity. An image of a river, flowing out of the Temple from Ezekiel's prophecy (ch. 47), as an improved language of the universe, will be compared with Philo of Alexandria's concept of language.

KEYWORDS: eschatology, language, translation, Hebrew, Greek, Septuagint, Midrash.

* «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005»; «Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number № 21-011-41005».

Прежде, чем приступить к основной части данной статьи – анализу фрагмента из сборника *Деварим¹ рабба*, – сделаем несколько предварительных замечаний.

¹ *Деварим* (букв. «слова») – ивритское название пятой книги Пятикнижия (Второзаконие), с текстом которой связаны толкования сборника.

Об источнике и методологии

Сборники мидрашей по структуре принято разделять на экзегетические и гомилетические. Первые построены, в основном, как отдельные последовательные толкования к фразам Писания, а сборники второго типа представляют собой собрания гомилий (синагогальных публичных выступлений), которые не обязательно толкуют каждый из стихов Писания. *Деварим рабба* относится к типу гомилетических мидрашей. Установление аутентичной версии² и датировка составления сборника по сей день остаются под вопросом. В последнее время большая часть исследователей склоняется к тому, что составление сборника произошло в период между V в. и началом VIII в. При этом, как и многие другие сборники, *Деварим рабба* включает в себя и гораздо более ранний материал, который был использован и, возможно, отредактирован составителями. По словам Г. Штембергера «язык сборника (иврит, галилейский арамейский, множество греческих заимствований), географические названия и имена учителей указывают на палестинское происхождение сборника».³ Сборник состоит из 25-и (в некоторых версиях 27-и) разделов, приблизительно соответствующих недельным разделам трехгодичного цикла чтения Торы по субботам.⁴ В свою очередь каждый раздел содержит 25 параграфов, представляющих из себя композиции наподобие *птитты*⁵ или отдельные толкования библейских фраз. В отличие от классической *птитты* в *Деварим рабба* малые гомилии начинаются не с толкования стиха из книг Пророков или Писаний, а с формулировки некоего закона (*галахи*).

Исследование структуры *птитты* и образования смыслов в подобных композициях было предпринято в свое время Йосефом Хайнеманом.⁶ Более того, им были исследованы и более крупные структуры – разделы сборни-

² Подробный обзор исследований, посвященных путям формирования сборника и существующим рукописям см. Lerner 1996.

³ Strack & Stemberger 1996, 308.

⁴ Обычай возглашать Тору по субботам довольно древний и относится к периоду Второго Храма. В Земле Израиля (Палестине) чтение Торы (Пятикнижия) было разбито на разделы так, чтобы завершить цикл за три года. А позднее в Вавилонии был принят годичный цикл, который со временем и стал основным для всех общин.

⁵ *Птитта* (букв. «зачин») – гомилия определенной формы, начинающаяся с толкованием некоего стиха из книг Пророков или Писаний, а завершающаяся толкованием стиха, с которого начинается чтение недельного раздела Торы.

⁶ Haineman 1969, 1971a.

ков мидрашей, содержащие ряд толкований или птихтообразных форм.⁷ Эти работы Хайнемана привели к тому, что все больше исследователей отказываются от взгляда на талмудическую литературу как на мозаичный набор слабо связанных между собой, относящихся к различным периодам текстов, уделяя внимание работе составителей-редакторов, которые, по всей видимости, осмысленно соединяли различные текстовые блоки для того, чтобы выразить ту или иную идею или комплекс идей.⁸ В данной работе мы, придерживаясь именно такого подхода, постараемся продемонстрировать то, как формируется смысл композиции.

Композиция, которую мы предполагаем проанализировать, содержит две основные темы: перевод Писания, в частности, перевод Писания на греческий и ярко выраженный эсхатологический мотив, связанный с языком.

В качестве контекста предстоящего анализа приведем краткий обзор этих тем в талмудической литературе.

Отношение к переводу Писания и к греческому языку

Проблематика перевода Священного текста по понятным причинам возникает в связи с созданием Септуагинты. Свидетельства об отношении к этому явлению мы находим, прежде всего, в сочинениях писавших по-гречески еврейских авторов – это «Послание Аристея», «О жизни Моисея» Филона Александрийского, «Иудейские древности» Иосифа Флавия. Особый интерес для нас представляет свидетельство Филона. В отличие от «Послания Аристея», согласно которому, перевод был необходим для пополнения царской библиотеки (*Aristeas* 9)⁹ и воспользоваться им были рады, прежде всего, иудеи, не знавшие иврита (*Aristeas* 308–309) Филон подчеркивает важность Моисеева Закона для всех народов (*V.Mos.* II, 17). У Филона перевод заказывает сам царь Птолемей (*V.Mos.* II, 31), а не заведующий царской библиотекой Деметрий Фалерский (как в «Послании Аристея» – *Aristeas* 9) И, самое главное, согласно Филону процесс перевода сопровождался чем-то

⁷ Haineman 1971b, 1971c. Ср. Ковельман, Гершович 2020, 33–36.

⁸ См. такие работы как: Elbaum 1986, Meir 1989, Meir 1996, Walfish 2005/6, Walfish 2008, Zohar 2007, Atzmon 2009. Впрочем, некоторые исследователи отстаивают более традиционный взгляд, согласно которому различные сборники талмудической литературы представляют собой своеобразные антологии – см. Stern 2004, Visotzky 2011; ср. Elbaum 2018.

⁹ Текст оригинала - <https://pseudepigrapha.org/docs/text/LetAris/> (дата обращения 02.01.2022), перевод на русский – Иваницкий 1916.

наподобие пророчества (они писали «как будто под диктовку невидимого подсказчика»¹⁰ – *V.Mos.* II, 37). Все народы, прочитав греческий перевод Священного Писания, по мнению Филона, непременно оставят свои обычаи и обратятся к Моисееву Закону (*V.Mos.* II, 44). В этих словах Филона слышатся мессианский мотив, ведь обращение всех народов к Закону Божьему и есть перспектива конца времен, о которой говорили пророки. Стало быть, перевод на греческий играет важнейшую роль в приближении мессианских времен.

Как отмечает Итамар Гринвальд, столь настойчивое превознесение Септуагинты Филоном может свидетельствовать о полемике вокруг перевода:¹¹ придавая переводу сакральный статус,¹² Филон, возможно, отвечает на критику. Но, если о существовании критики греческого перевода Писания в иудейских кругах эпохи Второго Храма мы можем лишь строить гипотезы, то в талмудических источниках она становится явной.¹³ В трактате Софрим» (1:7) читаем:

Было дело: пять мудрецов написали царю Птолемию Тору на греческом языке, и этот день был тяжек для Израиля как день, когда был создан золотой телец, ибо Тору невозможно перевести как следует. И еще было дело: собрал царь Птолемей семьдесят два старца, посадил их в семьдесят два дома и не раскрыл им, для чего собрал их. Зашел к каждому из них и сказал: запиши мне Тору Моисея, учителя вашего. И вложил Всемогущий совет в сердце каждого из них, и написали они в полном согласии один с другим, и написали ему Тору, и в тринадцати местах изменили в ней нечто...¹⁴

Второй рассказ – вариация известной истории о создании Септуагинты (почти дословно он встречается и в Вавилонском Талмуде – *Мегилла* 9а). Однако, в первом дается резкая оценка самому факту перевода Торы на греческий (заметим, записанного перевода). Трактат «Софрим» относится к так называемым «малым» трактатам и датируется VIII в. Однако, некоторые

¹⁰ “καθάπερ εὐθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ'αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἐκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος”

¹¹ Gruenwald 1986, 68.

¹² Впрочем, об особом статусе Септуагинты говорится и в «Послании Аристея» (в частности, запрет на внесение каких бы то ни было изменений – *Aristeas* 310–311) и, пусть в меньшей мере, в «Иудейских древностях» (с указанием на запрет произнесения перевода «нечистыми устами» – *Antiqu.* XII, 2:4).

¹³ Об отрицательном отношении к Септуагинте в талмудических и более поздних источниках см. Veltri 2009.

¹⁴ Здесь и далее, если не оговорено иначе, перевод мой – У.Г.

исследователи подчеркивают, что включенный в него материал имеет гораздо более раннее происхождение. Так, Моше Симон-Шошан, называя высказанную в трактате оценку греческого перевода «традицией катастрофы», полагает, что она восходит едва ли ни к эпохе таннаев (I–III в.).¹⁵ Подобный взгляд кажется вполне допустимым, если принять во внимание неоспоримые элементы противостояния греко-римской культуре в среде мудрецов Талмуда, которые находят себе выражение во множестве текстов.¹⁶ Кроме того, на отношении мудрецов Талмуда к Септуагинте не мог не сказаться тот факт, что этот текст стал основным источником для христианства. Вот один из примеров высказывания, в котором негативное отношение к переводу на греческий связано именно с этой причиной:

...Предвидел Святой, благословен Он, что народы мира в будущем переведут Тору и будут возглашать ее по-гречески, и будут говорить: “Мы – Израиль”... (Мидраш Танхума, разд. Вайера 5).¹⁷

Катастрофический взгляд на создание Септуагинты находит и законодательное выражение. В *Мегиллат Таанит Батра*¹⁸ при перечислении установленных дней поста говорится:

...Постятся в эти дни, и постящийся не должен ни есть, ни пить до вечера... В восьмой день месяца *тевет* была записана Тора на греческом во дни царя Птолемея, и пришла тьма в мир на три дня...¹⁹

Несмотря на позднюю датировку источников, рассматривающих создание Септуагинты как трагедию, весьма вероятно, что составители текста, анализ которого нам предстоит в дальнейшем, были знакомы с подобного рода оценкой.

¹⁵ Simon-Shoshan 2007, 24–30.

¹⁶ См. классический труд Либермана: Lieberman 1962, 100–114. См. также Friedheim 2009 и библиографию там в прим. 2.

¹⁷ См. анализ соответствующего фрагмента – Гершович 2019.

¹⁸ Есть два небольших трактата, носящих название *Мегиллат Таанит*. Один из них написан на арамейском языке и датируется I–II в. н.э. Он представляет собой перечисление праздничных дней, в которые запрещено принимать на себя пост, и имеет более поздние добавки, называемые исследователями «Схолион», где говорится об установленных постах. Другой трактат, о котором здесь и идет речь, написан на иврите. Его датировка остается под вопросом, есть предположение, что он был создан в IX в., но не исключено, что и раньше – см. Lieman 1983.

¹⁹ Lieman 1983, 176.

Вместе с тем, в среде мудрецов Талмуда имел место и гораздо более сдержанный подход к переводу на греческий. Более того, порой греческому языку отдается преимущество перед остальными, в том числе в плане перевода Писания. В талмудической литературе несколько раз упоминается рассказ о создании Септуагинты без какого бы то ни было негативного оттенка, иногда с перечислением тех смысловых изменений,²⁰ которые были одновременно внесены всеми переводчиками (*Мехильта де-р. Ишмаэль* 12:40; *Авот де-р. Натан*, версия В, 37; Иерусалимский Талмуд, *Мегилла* 1:9, Вавилонский Талмуд, *Мегилла* 9а-б). Что же касается, в принципе, перевода Писания, то некоторые законоучители выделяли именно греческий язык:

Различие между свитками и *тефиллин* с *мезузой*²¹ лишь в том, что свитки пишутся на любом языке, а *тефиллин* с *мезузой* только ассирийским письмом²². Раббан Шимон бен Гамлиэль²³ говорит: 'И свитки разрешили писать [кроме иврита] лишь на греческом' (Мишна²⁴. *Мегилла* 1:8).

Почему, по мнению раббана Шимона бен Гамлиэля, греческий язык имеет особый статус? Один из возможных ответов таков: особое отношение раббана Шимона бен Гамлиэля к греческому языку связано с его высоким положением *наси* (патриарха, политического главы еврейской общины).

²⁰ Наиболее подробный список изменений содержится в ВТ, *Мегилла* 9а-б (ср. Simon-Shoshan 2007, 16-17).

²¹ *Тефиллин* (филактерии) и *мезуза* – культовые предметы, содержащие написанные на пергаменте стихи Писания. *Тефиллин* представляют собой две небольшие коробочки из черной кожи, которые при помощи черных ремешков, продетых через основания этих коробочек, укрепляются на обнаженной левой руке и на лбу – во исполнение предписания: «Все, что Я говорю сохраните в сердце своем, и пусть слова эти будут знаком на руке вашей, печатью на челе вашем» (Втор. 6:6-8). *Мезуза* (букв. "дверной косяк") крепится к внешнему косяку двери во исполнение предписания нанести слово Господа «на косяки (*мезузот*) дома твоего и ворот твоих» (Втор. 6:9, 11:20).

²² Под ассирийским письмом (*ашурит*) подразумевается принятый сегодня квадратный шрифт иврита. Отличие *тефиллин* и *мезузы* от свитков в том, что помещенные в них пергаменты со стихами Писания не предназначены для чтения и понимания, а являются интегральной частью культового предмета. Отсюда стандартизированный способ записи.

²³ По всей видимости, имеется в виду раббан Шимон бен Гамлиэль Второй (II в. н.э.), отец составителя Мишны Йехуды ха-Наси.

²⁴ Мишна – наиболее ранний корпус текстов талмудической литературы, составление которого датируется первой половиной III в.

Так, в Мишне говорится, что во время войны с Титом²⁵ было вынесено постановление «да не учит человек своего сына греческому» (Мишна. *Сота* 9:14). Вавилонский Талмуд, комментируя это постановление, подчеркивает, что «для дома раббана Гамлиэля было сделано исключение, ибо дом раббана Гамлэля близок к властям» (ВТ, *Сота* 49б).²⁶ В свете подобного объяснения греческий язык – политическая необходимость, но в сущности в нем нет ничего особенного.

Два других, возможно, взаимосвязанных ответа мы находим в трактатах «Мегилла»²⁷ Иерусалимского и Вавилонского Талмудов:

Проверили и нашли, что Тора может быть переведена как следует только на греческий (ИТ, *Мегилла* 1:9)²⁸

Сказал рабби Йоханан: В чем смысл мнения раббана Шимона бен Гамлиэля? Ибо сказано: «Украсит Бог Йефета, и да обитает он в шатрах Шема» (Быт. 9:27) (ВТ, *Мегилла* 9а)

Согласно первому аргументу, сформулированному в Иерусалимском Талмуде, греческий язык является идеальным для перевода Писания, причем, это положение сформулировано как факт, основанный на опыте. Объяснение, приведенное в Вавилонском Талмуде, представляет собой стих, в котором Ной (Ноах) дает наставление или пророческое благословение своим сыновьям: Йефету (Иафету), от которого, согласно традиционному взгляду, произошли греки,²⁹ предписано жить в шатрах своего старшего брата Шема (Сима), прародителя евреев. Как это связано с переводом Свя-

²⁵ По-видимому, под войной с Титом следует понимать осаду Иерусалима (весна-лето 70 г.), во главе которой стоял Тит. См. Гершович, Ковельман 2012, 528.

²⁶ В контексте обсуждения Вавилонского Талмуда не вполне понятно, идет ли речь об изучении греческого языка или греческой премудрости. Но в Иерусалимском Талмуде ясно сказано о том, что для дома Рабби (рабби Йехуды ха-наси) сделано исключение в плане изучения греческого языка, ибо им необходимо общаться с властями (ИТ, *Авода зара* 2:2). См. Hallewy 1972.

²⁷ Трактат «Мегилла» (букв. «Свиток») посвящен законам праздника Пурим и предписанному в этот день публичному чтению *Мегиллат Эстер* (Свитка Эстер, то есть книги Есфирь).

²⁸ Подобный аргумент, как мы видели выше, повторяется в трактате «Софрим».

²⁹ «Сыны Иафета: Гомер, Магог, Мадай, Иаван...» (Быт. 10:2). Иаван (יָוָן) – так на иврите называют Грецию.

щенного Писания на греческий не вполне понятно. В Иерусалимском Талмуде такое же высказывание приводится в ином контексте:

«И на все земле было один язык (*сафа ахат*) и одни слова (*деварим ахадим*)...» (Быт. 11:1). [Разошлись во мнении] рабби Лазар и рабби Йоханан. Один сказал, что говорили они [строители Вавилонской башни] на семидесяти языках, а другой сказал, что говорили они на языке Единственного в мире, на Священном языке. Учил Бар-Каппара: «Украсит Бог Йефета, и да обитает он в шатрах Шема» (Быт 9:27) – чтобы говорили на языке Йефета в шатрах Шема³⁰... (ИТ, *Мегилла* 1:9)

Не считает ли Бар-Каппара, что в будущем общим языком должен стать язык Йефета, то есть греческий, который при этом должен будет звучать именно в «шатрах Шема» (что бы это ни значило)? Ниже мы вернемся к объяснению этого толкования. Пока же обратим внимание на рассказ, приведенный в Иерусалимском Талмуде далее:

Акила-прозелит перевел Тору перед рабби Элиэзером и рабби Йехошуа, и они похвалили его и сказали: «Ты прекраснее (*йафйафита*) всех сынов человеческих» (Пс. 45:3)³¹ (ИТ, *Мегилла* 1:9)³²

Имя *Йефет* происходит от слова *йафе* – «красивый», «прекрасный». Похвала Акиле – *йафйафита* – звучит как подчеркивание его происхождения, и, судя по всему, речь идет о переводе на греческий, отличном от Септуагинты.³³

Как подчеркивают исследователи, мы видим, что в среде законоучителей эпохи Мишны и Талмуда существовали два противоположных подхода к переводу Писания на греческий и к греческому языку, в принципе. Но, если негативное отношение к переводу Писания на греческий вполне понятно,³⁴ то положительное отношение и особый статус греческого языка в среде палестинских законоучителей вызывают удивление. Терпимость к греческому легко объяснить политическими причинами, но объяснить его превознесение довольно сложно. Так, Симон-Шошан, пытаясь дать какое-то объяснение этому явлению, вынужден ссылаться на эллинистическую традицию.³⁵

³⁰ Шем означает «Имя».

³¹ В синод. – 44:3.

³² В параллельном месте в Вавилонском Талмуде речь идет о прозелите Онкелосе, который перевел Тору на арамейский язык (ВТ, *Мегилла* 3а).

³³ Lieberman 1942, 17-18; Gruenwald 1986, 71.

³⁴ Гринвальд приводит целый ряд возможных причин – Gruenwald 1986, 77-78.

³⁵ Simon-Shoshan 2007, 30-31.

Но, насколько нам известно, мудрецов Мишны и Талмуда сложность заподозрить в лояльности по отношению к идеологии эллинистического еврейства периода Второго Храма. Ниже в результате анализа фрагмента из *Деварим рабба* мы попытаемся сформулировать иной возможный ответ на этот вопрос.

Эсхатологические мотивы в талмудической литературе; эсхатология и язык

Нет сомнений, что ожидание конца времен, знаменующего обновление и исправление мира, является основополагающей идеей иудаизма и других авраамических религий. Концепции относительно того, когда и как это произойдет, каким будет процесс исправления и каким будет обновленный мир могли быть различными, но основная идея грядущего царства Божьего оставалась неизменной во всех изводах иудео-христианской (а позднее мусульманской) традиции. В этом смысле можно говорить о непрерывной линии, берущей начало в книгах библейского корпуса, получающей различное выражение в апокрифах и псевдэпиграфах, в произведениях эллинизированных еврейских авторов и раннехристианской литературе.

В плане развития эсхатологических идей мудрецы эпохи Мишны и Талмуда обращаются прежде всего к Еврейской Библии, но влияние так называемой «внешней» литературы, в том числе и христианских источников, никак нельзя исключать. Вместе с тем, в талмудической литературе появляется целый ряд новых, не встречающихся в библейском корпусе устойчивых понятий, связанных с представлениями о конце времен: преодоление, *ахарит ха-йамим* (конец дней), *йамот ха-машиах* (дни Мессии), *кец* (конец), *олам ха-ба* (грядущий мир), *ле-атид лаво* (в будущем придет), *тхийат хаметим* (воскрешение мертвых), *олам хадаш* (новый мир)³⁶, *шиабуд малхуйот* (порабощение царствами).³⁷ Не будет преувеличением сказать, что талмудическая культура буквально пронизана эсхатологическими мотивами, они проникают и в литургию, и в законы, касающиеся повседневной жизни. Исследовательская литература, посвященная различным нюансам представлений мудрецов Талмуда об избавлении (ивр. *геула*) и мессианском

³⁶ См. Urbah 1968, 585.

³⁷ Концепция порабощения Израиля четырьмя царствами (Вавилон, Персия, Греция, Эдом), после последовательного исхода из которых наступит Избавление, основано на интерпретации толковании сна, приснившегося Невуходоносеру (Дан. 2:37-45), в талмудической литературе. См. Raviv 2006.

времени, чрезвычайно обширна.³⁸ Однако, несмотря на это, исследований, посвященных аспекту связи эсхатологических идей с языком, насколько нам известно, нет. И, хотя подобная связь, конечно, может считаться второстепенной по сравнению, к примеру, с представлениями о Мессии (двух Мессиях) или о Божественном суде и спасении, её появление в талмудической можно было бы предсказать, исходя из пророческой литературы.

Приведем несколько примеров пророчеств о конце времен, в которых подчеркивается, помимо прочего, аспект исправления языка:

«Вот, Царь будет властвовать по правде, и князья будут править по закону... И очи видящих не будут закрываемы, и уши слышащих будут внимать. И сердце легкомысленный будет уметь рассуждать, и язык заикающихся (*лашон 'илгим*) поспешит говорить чисто (*ледабер цахот*)» (Ис. 32:1,3–4)³⁹

«...Мною клянусь: из уст Моих исходит правда, словно неизменное, что предо Мною преклонится всякое колено, Мною будет клясться всякий язык» (Ис. 45:23)

«Итак ждите Меня, говорит Господь, до того дня, когда восстану Я для опустошения, ибо Мною определено собрать народы, созвать царства, чтобы излить на них негодование мое, всю ярость гнева Моего; ибо огнем ревности Моей будет пожрана вся земля. Тогда Я верну народам уста проясненные (*сафа берура*), чтобы все призывали имя Господа и служили ему единокорно» (Соф. 3:9)

Способность говорить ясно и чисто – один из признаков конца времен: исправится речь заикающегося, всякий язык будет клясться именем Господа, проясненные уста необходимы для единокорного служения Богу. Каждый будет славить Бога на своем языке? Или Бог вернет людям единый праязык,

³⁸ В нашу задачу не входит обзор исследовательской литературы, посвященной этой теме. Отметим лишь базовые работы Klausner 1955; Urbah 1968, 585-623 (Eng. tr. Urbah 1975, 649-690), Schiffman 2006, а также статьи Моше Герра, прослеживающего различие между идеей реального, политического взгляда на конец времен и идеей чудесного избавления (Neri 1985) и Адизеля Шремера, подчеркивающего оппозицию идей избавления-спасения и сопровождающегося катаклизмами избавления-наказания (Schremer 2007). Стоит отметить и несколько работ, посвященных исследованию мессиянских идей в конкретных источниках: Elbaum 1996, Raviv 2006, Himmelfarb 2016. Об эсхатологии в более поздних еврейских источниках см. Alexander 2021.

³⁹ Ключевые для нашей темы фразы переведены в приводимых цитатах почти буквально. – У.Г.

который был утерян ими при разрушении Вавилонской башни? Маловероятно, что мудрецы Талмуда, столь внимательные к каждому стиху Писания, не задавались подобными вопросами. А, если задавались, то этот аспект должен был найти свое выражение в комплексе их эсхатологических представлений. Вот один из примеров:

«...Сойдем же и смешаем их язык» (Быт. 11:7) – смешал им языки, и не могли они понять один язык другого, а первым языком, на котором говорили они, был Святой язык, с помощью которого был создан мир. Сказал Святой, благословен Он: «В этом мире из-за Злого начала спорили [со Мной] мои создания и разделились на семьдесят языков, но в будущем мире все сравняются в единомыслном порыве и будут взывать к Моему имени и служить Мне, как сказано: “Тогда Я верну народам уста проясненные (*сафа берура*), чтобы все призывали имя Господа и служили ему единомыслно” (Соф. 3:9), и прекратится порабощение Израиля язычниками, и будут служить с радостью... (Мидраш Танхума, разд. Ноах, 19)

Эсхатологические чаяния связываются в этом талмудическом источнике с возвращением к Священному языку, на котором люди говорили до разрушения Вавилонской башни и который назван «уста́ми проясненными»⁴⁰.

Анализ фрагмента из сборника *Деварим рабба*

В предыдущих разделах мы постарались создать контекст, необходимый для анализа выбранного фрагмента. Приведем его перевод⁴¹:

- (а) «Вот слова, [которые говорил Моисей народу Израиля]...» (Втор. 1:1)
- (б) Галаха: можно ли человеку из Израиля записывать Тору на любом языке?
- (в) Так учили мудрецы: «В отличие от *тефиллин* и *мезузы*, свитки [Писания] записываются на любом языке». А раббан Гамлиэль говорит: «И свитки тоже не разрешается записывать на любом языке, [кроме иврита –] лишь на греческом».
- (г) В чем смысл слов раббана Гамлиэля, который говорил, что можно записывать Тору на греческом языке? Так учили наши учителя:
 - Сказал Бар-Каппара: «Ведь написано: ‘Украсит (*йафет*) Господь Йефета, и да обитает он в шатрах Шема’ (Быт. 9:27) – да будут слова Шема звучать на языках Йефета». Поэтому разрешили записывать их [слова Торы] на греческом языке.
- (е) Сказал Святой, благословен Он: «Смотри, насколько хорош язык Торы, ведь он лечит язык». Откуда это известно? Ибо так написано: «Излечивает язык

⁴⁰ В некоторых источниках указанный стих толкуется как принятие иудаизма всеми народами (см. ВТ, *Брахот* 57б).

⁴¹ Перевод основан на версии издания Lieberman 1974.

древо жизни» (Притч. 15:4). А «древо жизни» – ни что иное, как Тора, ведь сказано: «Древо жизни она для придерживающихся ее» (там же 3:18). И язык Торы развязывает язык.

(f) Знай, что в будущем Святой, благословен Он, возрастит в Эдемском саду славные деревья. И чем же славны они? Тем, что излечивают язык, ведь сказано: «И по над рекой, над устьем ее, с той стороны и с другой, поднимутся деревья плодовые» (Иез. 47:12). Откуда же известно, что они излечивают язык? Ибо сказано: «И будут плоды для еды и листья их – лекарством (*литруфа*)» (там же). [Спорят] р. Йоханан и р. Йегошуа б. Леви. Один говорит: [*литруфа* –] для *терапии*⁴². Другой говорит: язык всякого, кто нем и словно проглотил язык, излечивается и становится ясным и чистым от слов Торы, ибо написано «с той стороны и с другой», а это означает ни что иное, как Тору, ибо сказано: «Скрижали с надписью с обеих сторон, с той стороны и с другой на них написано...» (Исх. 32:15).

(g) Сказал р. Леви:

– Зачем нам учить из других мест, когда можно выучить это из того стиха, [с которого начали]. Ведь о Моисей до тех пор, пока он не удостоился Торы, написано: «человек я не речистый» (Исх. 4:10). А после того, как удостоился Торы, излечился язык его, и стал он речистым. Откуда это известно? Из того, что читаем: «Вот слова, которые говорил Моисей⁴³...» (Втор. 1:1).

Как уже говорилось, данный фрагмент представляет собой модификацию *птитхты*. Стандартная *птитхта* начинается с толкования, включающего так называемый «дальний стих», а заканчивается толкованием, содержащим «ближний стих» – первый стих недельной главы, перед чтением которой *птитхту* и произносят. Вместо «дальнего стиха» данный фрагмент начинается с галахического вопроса (b), первые два слова «ближнего стиха» приведены редактором вначале как заставка (a), и этим же стихом завершается последний блок (g). С блоками (c) и (d) мы уже знакомы: (c) – цитата из Мишны (*Мегилла* 1:8), (d) – вариация высказывания Бар-Каппары⁴⁴, приведенного в Иерусалимском Талмуде (*Мегилла* 1:9): несколько изменен вывод, фраза «чтобы говорили на языке Йефета в шатрах Шема» заменяется на фразу «да будут слова Шема звучать на языках Йефета». Заметим, что использование готовых блоков – характерная черта подобных композиций, новый смысл в них образуется благодаря сочетанию блоков, встречающих-

⁴² В оригинале: לִטְרֻפָּא – *ле-терапия*.

⁴³ Заметим, что под «этими словами» имеется в виду практически вся книга «Деварим» (Второзаконие), ведь она и есть запись слов Моше, обращенных к народу на пороге их перехода в Землю Обетованную.

⁴⁴ Из последнего поколения таннаев (первая половина III в.).

ся в разных контекстах ранних источников (иногда с незначительными изменениями, которые либо свидетельствуют о существовании иных версий, либо являются результатом редакторской работы).

Согласно толкованию Бар-Каппары (d) в несколько измененной по сравнению с Иерусалимским Талмудом версии, Бог украшает Йефета⁴⁵ тем, что слова Шема будут звучать на языке⁴⁶ Йефета – это и означает «жить в шатрах Шема». «Шатры Шема», таким образом, – это слова, точнее *содержание* слов, перевод которых на язык Йефета суть провидческое указание. Возможно, именно благодаря переводу слов Шема на язык Йефета последний и оправдывает свое связанное с красотой имя. Но слова Шема, прародителя евреев, – это слова Торы. Выходит, что Тора должна быть переведена на греческий (язык потомков Йефета), хотя бы ради Йефета, во имя его украшения. Остается открытым вопрос, входит ли такой перевод в задачи Шема или он может обойтись и без Йефета в своих шатрах (читай: без перевода слов Торы на греческий)? Бар-Каппара добавляет: «Потому и разрешили записывать [заметим, не только переводить, но и записывать] слова Торы на греческом». Если «разрешили», значит, пошли на уступку, могли бы и не разрешать. С другой стороны, ведь сказано, что Бог украсит Йефета – значит, такова Его воля.

В следующем блоке (e) говорится о том, что «язык Торы лечит язык», «развязывает⁴⁷ язык». Что такое «язык Торы»? Очевидно, что речь идет не о Священном языке как таковом, ведь в завершающем блоке (g) Моисей обретает красноречие благодаря языку Торы, хотя и до дарования Торы говорил на иврите. «Язык Торы» как и «слова Шема» – это, по-видимому, *содержание* Божественного указания (слово *тора* и означает «указание») с сопутствующим способом выражения, который отличается от языка, на котором говорят люди, даже, если их язык – иврит. Усваивая это содержание и способ его выражения, человек совершенствует свой язык, его язык излечивается и освобождается под воздействием Божественного языка. Подтверждением этого тезиса служит два стиха из книги Притч, связанные в своеобразный экзегетический силлогизм, использующий метод *гзера шава* (букв. «равный отрез»). Согласно этому методу, слову или выражению в од-

⁴⁵ Напомним, что имя Йефет связано с понятием красоты: *יָאֵפֶת* – «красивый».

⁴⁶ Предположим, что использованное в оригинале множественное число не столь существенно, ведь речь идет об оправдании перевода на греческий.

⁴⁷ В оригинале употреблено слово *יָרַח*, от глагола *יָרַח* – «развязывать», «освободить [от привязи]», «разрешать» (как антоним глагола *יָרַח* – «привязывать», «запрещать»). Выше, в блоке (d) именно этот глагол употреблен во фразе «разрешили записывать...».

ном контексте может быть приписано значение того же слова или выражения в другом контексте: в стихе Притч. 15:4 сказано, что язык излечивается с помощью древа жизни, а в стихе Притч. 3:18 древом жизни названа Тора, следовательно, Тора лечит язык.

Заметим, что наш перевод слов стиха Притч. 15:4 «Излечивает язык древо жизни» соответствует прочтению толкователя (синодальный перевод: «Кроткий язык – древо жизни, но необузданных дух – сокрушение жизни»). В оригинале использовано слово אַפְרַיִם, которое означает «слабость» (что часто переводится как «кротость»), но, изменив огласовки, можно прочесть это слово как причастие или глагол от корня אָפַח – «лечить». Толкователь, как это часто бывает в мидрашах, играет на этом, изменяя, кроме того, и синтаксис предложения. Соответственно, стих читается так: «Излечивает язык древо жизни и искажает его поломка в духе (לְשׁוֹן בְּרוּחַ)». То есть, возможно, здесь содержится неявное указание на то, что проблемы человеческого языка коренятся в «поломке духа», произошедшей в результате грехопадения, изгнания из райского сада и недоступностью древа жизни, охраняемого херувимами с вращающимся огненным мечом (см. Быт. 3:24). Тора как бы заменяет собой древо жизни, исправляя «поломку духа», ведущую к излечению языка.

В блоке (f) сообщается, что в будущем (*le-атид лаво*), то есть в конце времен, в Эдемском саду Господь вырастит деревья, которые излечивают язык. Следуя логике предыдущего высказывания, эти деревья – древа жизни, то есть Тора (в некоторых рукописях есть версия: «древа Торы»). О чем свидетельствует множественное число? Быть может, о множестве языков? Всего, согласно мудрецам Талмуда, существует семьдесят языков и в момент дарования Тора звучала на всех языках,⁴⁸ но была принята только народом Израиля. Получается, что в будущем Тора, звучащая на семидесяти языках, будет принята всеми народами.

Удивительным подтверждением этого высказывания служит стих из 47-й главы пророчества Иезекииля. В конце 39-й главы книги Иезекииля звучит обещание Бога в конце времен вернуть Израиль в его землю навсегда, далее

⁴⁸ Например, при описании дарования Торы в трактате «Шаббат» говорится следующее: «Сказал р. Йоханан: “В чем смысл слов: ‘Господь молвит слово, провозвестник его – великое воинство’ (Пс. 68/67:12). Всякое речение, исходившее из уст Всемогущего, звучало на семидесяти языках. Также учит школа р. Ишмаэля: ‘Не подобно ли огню речение мое, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу – говорит Господь’ (Иер. 23:29), - как молот высекает множество искр, так и всякое речение, исходившее из уст Святого, благословен Он, звучало на семидесяти языках» (BT *Шаббат* 88б).

в главах 40-46 пророку показывается Храм и служба в Храме, а в 47-й главе Иезекииль видит вытекающий из-под порога Храма поток (*нахаль*) исцеляющих вод.⁴⁹ Не только поток будет целительным и животворящим, но лекарственными будут также листья выросших деревьев. Эта картина обновления и исцеления мира толкуется как исцеление языка. Почему? Где толкователь видит здесь намек на язык?

Он приводит мнения двух палестинских законоучителей.⁵⁰ Одно из мнений вновь построено как экзегетический силлогизм: поскольку о деревьях сказано, что они вырастут «с той стороны и с другой» и точно такое же выражение используется для Торы, то деревья отождествляются с Торой. Но, во-первых, это отождествление не ново, мы уже видели его в предыдущем блоке (e), а, во-вторых, в отличие от предыдущего блока здесь ничего не сказано о языке. На первый взгляд не сказано, но при внимательном прочтении можно увидеть намек на язык в цитируемом стихе: «И по над рекой, над устьем ее, с той стороны и с другой, поднимутся деревья плодовые...» (Иез. 47:12). Мы не случайно изменили обычный перевод «И над потоком, по берегам его...». Дело в том, что слово פֶּשֶׁף (*сафа*), которое употреблено здесь, означает «губа», «наречие» и лишь в качестве мертвой метафоры – «берег» реки (подобно русскому «устье»). Поток, вытекающий из-под порога Храма и деревья, растущие на его «губах», превращаются в образ языка Торы, пронизывающего сотворенный мир. Этот универсальный язык лечит все языки. Таково одно из мнений.

Второе мнение построено на игре слов: «лекарство» - на иврите *труфа*, что очень схоже с греческим *τεραπεία* – *θεραπεία* (поскольку звуки «п» и «ф» обозначаются в иврите одной и той же буквой). Толкователь отождествляет ивритское слово с греческим (в оригинале транслитерация греческого слова). Получается, что излечение языка происходит благодаря совпадению иврита и греческого, то есть, если вспомнить о блоке (d), для исцеления языка достаточно того, чтобы «слова Шема звучали на языке Йефета», достаточно перевода Торы на греческий, нет необходимости в семидесяти деревьях, достаточно двух.

В завершающем блоке (g) рабби Леви предлагает обосновать тезис о том, что Тора лечит язык человека на примере Моисея, который говорил о себе «человек я не речистый» (Исх. 4:10) и далее «ибо я тяжелоуст и тяжелоязычен» (там же), но после того, как получил Тору, стал красноречивым – книга Второзаконие (*Деварим*) написана с его слов.

⁴⁹ См. Shani 1969.

⁵⁰ Рабби Йоханан – таннай пятого поколения (вторая половина II в.), рабби Йегошуа б. Леви – аморай первого поколения (вторая половина III в.)

В рамках данной композиции Моисей становится образом безъязыкого Человека, заикающегося Адама, излечить которого можно лишь с помощью Торы (языка Торы). То есть, возвращение в Эдемский сад рассматривается как обретение Человеком (человечеством) языка – способности говорить чисто и ясно. Путь к этому сложен: Моисей, посланник Бога, был косноязычен до получения Торы, а после этого донес («перевел») слова Бога Израилю. Так и Израиль (потомок Шема) должен донести слова Бога человечеству, переведя Тору на греческий, на язык Йефета, благодаря чему скрытое в ней содержание станет доступно всем народам. И, судя по вопросу (а), с которого начинается композиция, – «можно ли человеку из Израиля записывать Тору на любом языке?», – задача перевода возложена на Израиль («человека из Израиля»). Это усилие будет восполнено Божественным вмешательством: в грядущем Он заставит Тору звучать на греческом или на всех семидесяти языках (образ деревьев). Это произойдет за счет того, что Божественным языком заговорит весь сотворенный мир (образ реки, вытекающей из-под порога Храма).

Мидраш и Филон

У нас нет никаких свидетельств, на основании которых можно было бы предполагать, что упомянутые в приведенном источнике палестинские законоучители II-III в. и тем более редакторы сборника *Деварим рабба* в период между V в. и VIII в. были знакомы с трудами Филона Александрийского. Однако, сложно удержаться от сопоставления описанной выше эсхатологической картины с отдельными представлениями Филона о языке. Как замечает Марен Ниhoff, Филон вслед за Платоном часто использует в отношении языка метафору воды⁵¹ и, кроме того, ассоциирует Эдемский сад с Храмом, основываясь на книге Иезекиля (28:11)⁵². Говоря о реке, орошающей Эдемский сад, Филон утверждает:

Именно таким образом слово Божие орошает добродетели; ибо слово Божие является источником и родником благородного поведения. Законодатель намекает на это словами: из Эдема выходит река, чтобы орошать сад. Затем она разделяется на четыре главы (Быт. 2:10). Ибо есть четыре главные добродетели: мудрость, мужество, воздержание и справедливость. . . Они произошли от Божественного слова, как от одного корня, и это слово уподобляется реке из-за не-

⁵¹ Niehoff 1995, 227-234. О подходе Филона к языку см. также Winston 1991; Robertson 2008, 9-28;

⁵² Niehoff 1995, 233.

прерывного течения постоянного потока слов (ποτῖμων λόγων) и идей (δογμάτων), вечно сладких и свежих, которыми оно питает и возвращает души, которые любят Бога (*Post.* 127-129)

И, хотя Филон говорит не о том потоке, что видит текущим из-под порога Храма в конце времен Иезекииль, не трудно провести аналогию между ними (мидраш это и делает, говоря о пророчестве Иезекииля как об Эдемском саде). А воздействие Божественного слова на человеческую душу вполне можно сопоставить с концепцией воздействия этого слова на человеческий язык. Как поясняет М. Ниhoff, «Божественный язык вливается в человеческую душу, где он воспринимается как слова и идеи, подразумевая тем самым преобразование бесплотного и абсолютного в конкретные и постижимые человеком образы»⁵³. Интерпретируя бессловесность Моисея, Филон предлагает аллегорию: Моисей – рассудок, Аарон – слово, речь.

(38) Разве ты не видишь, что Моисей находит предлог, чтобы избежать находящихся в теле, Египте, софистов, которых он называет колдунами, потому что уловки и чары софизмов как бы околдовывают и губят благородные нравы? Он говорит, что он не «доброречив» (Исх. 4:10), что значит не способен к витийству, творящему подобия добрых и убедительных речей. Затем ниже он утверждает, что не только не «доброречив», но и совсем «бессловесен» (Исх. 6:12). Бессловесен же (но не в том смысле, в каком мы говорим так о неразумных животных) тот, кто не считает возможным пользоваться возникающим в голосовом органе словом, но в одном лишь рассудке начертывает и запечатлевает основоположения истинной мудрости, противоположной лживому мудрствованию. (39) Поэтому он пойдет в Египет и вступит в борьбу с его софистами не прежде, чем достигнет вершины, упражняясь во внешнем слове (προφορικὸν λόγον), после того как Бог явит и доведет до совершенства все виды изложения избранием брата Моисея Аарона, которого Он обыкновенно называет «уста́ми» (Исх. 4:16), «излагающим» и «пророком» (Исх. 7:1). (40) И правда, все это присуще слову, брату рассудка. Ведь рассудок является источником слов, и слово для него — устье (στόμιον), потому что через него вытекают наружу (εἰς τοῦμφανές), подобно льющим из источника водам (καθάπερ νάματα ἀπὸ πηγῆς), все умозаключения; оно же излагает принятые в его совете решения; и, разумеется, оно пророчествует и возглашает оракулы, беспрестанно доносящиеся из его заповедных и незримых святилищ. (*Det.* 38-40). («О том, что худшее склонно нападать на лучшее», пер. А. И. Макарова)⁵⁴

⁵³ Niehoff 1995, 231.

⁵⁴ Филон Александрийский 2000, 207–208. Курсив и добавление греческого в скобках мои – У.Г. Ср. обсуждение проблемы языка в этом трактате: Prikhodko 2021.

Мудрецы Талмуда далеки от использования явных аллегорий, если аллегорический смысл и возникает, то, как правило, вследствие соположения различных текстовых фрагментов.⁵⁵ Анализируя композицию из *Деварим рабба* мы были вынуждены говорить о содержательном аспекте «языка Шема» или «языка Торы» в противоположность выразительной стороне «языка Йефета» или вообще человеческого языка. И Филон различает между «внутренним» словом и «внешним», «произнесенным». Моисей (рассудок) обладает внутренним словом, но не внешним его выражением. Для внешнего выражения нужен переводчик Аарон (уста). Не видим ли мы то же самое соотношение в паре Шем – Йефет в *Деварим рабба*? Язык Шема, «внутренние» слова (напомним, что имя *Шем* означает «Имя») нужно перевести на язык Йефета, который становится устами Шема, ибо «внутренние», полученные Шемом от Бога слова не имеют общечеловеческого «внешнего» выражения.

Мы далеки от того, чтобы прочерчивать связь между концепцией языка Филона и эсхатологической интерпретацией языка в *Деварим рабба*. Проведенные параллели скорее свидетельствуют о сходной логике развития библейских мотивов в этих весьма далеких друг от друга источниках. Подобные соположения далеких, но в чем-то близких идей, порой имеют некий проясняющий эффект. С этой точки зрения было бы интересно сопоставить концепцию языка Вальтера Беньямина, а также его взгляд на перевод как на устремленность человеческих языков к чистому языку (*die reine Sprache*)⁵⁶ с приведенной концепцией составителей мидраша и с подходом Филона, с которыми мысль Беньямина имеет удивительное сходство. Однако, это выходит за рамки данной статьи.

Заключение

Проведенный анализ показал, что в талмудической литературе можно обнаружить мотив лингвистической эсхатологии, осмысление процесса Избавления как исправления человеческого языка посредством языка Божественного. Важную роль в этом процессе играет перевод Торы (Божественного указания), причем преимущественная, а, возможно, и единственно подходящая роль для перевода отводится греческому языку. Сложно указать причины такого отношения к греческому языку и к переводу Священного Писания в

⁵⁵ См. Kovelman, Gershowitz 2010; Ковельман, Гершович 2016, 15-64.

⁵⁶ Имеются в виду два эссе Вальтера Беньямина: «О языке вообще и о языке человека» (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*) и «Задача переводчика» (*Aufgabe des Übersetzers*), см. пер. на русский: Беньямин 2012, 7–26, 254–270.

среде палестинских законоучителей, живших III в. и позднее. Казалось бы, если исходить из социально-политических и идеологических факторов, отношение к греческому языку и Септуагинте должно было быть скорее негативным (и такое отношение, как мы указывали, также зафиксировано в талмудической литературе). Трудно сказать, можно ли связывать такой подход с определенным наследованием идей эллинистического еврейства. Возможно, дело здесь в роли, которую продолжал играть греческий язык в эпоху поздней античности в Палестине. Но не исключено, что перед нами определенная экзегетическая традиция интерпретации образов Шема (Сима) и Йефета (Иафета), не имевшая в период составления композиции привязки к реалиям, но выражающая некую метаисторическую мифологию, которая дополняется метафорой Божественного языка, пронизывающего универсум, основанной на интерпретации пророчества Иезекииля. Другими словами, не исключено, что игра метафор и символов играла более значительную роль, нежели социально-политические факторы.

Еще один важный вывод касается способа смыслостроения в талмудических композициях. Приведенный пример в очередной раз показывает, что, собирая воедино различные блоки, составители композиции подразумевали их соотношение. Отсутствует прямая формулировка общей мысли, идеи. Она возникает в результате взаимодействия используемых стихов Писания, их толкований и неявных указаний на тождества, порождающие метафоры.⁵⁷

БИБЛИОГРАФИЯ

- Беньямин, Вальтер (2012) *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. Пер. с нем. И. Болдырева и др. М. РГГУ.
- Гершович, У. (2019) “Устная Тора как *μυστήριον*: о нюансах иудео-христианской полемики в талмудической литературе,” *Judaica Petropolitana* 11 (2019), 53–72.
- Гершович, У. Ковельман, А.Б. (2012) *Вавилонский Талмуд: Антология аггады*. Под общей ред. А. Штейнзальца. Москва / Иерусалим: Израильский институт талмудических публикаций.
- Иваницкий, В. Ф. (1916) Письмо Аристее к Филократу (введение, перевод и комментарии), *Труды Киевской духовной академии*, 1916, II, июль-август, с. 153–198, сентябрь-октябрь с. 1–37, ноябрь, с. 197–225.
- Ковельман, А.Б., Гершович, У. (2020) “О структурных особенностях талмудической литературы и их формировании,” *Искусство медленного чтения: История, традиция, современность*. Отв. ред. Н.Н. Смирнова. Москва: Канон и РОИИ «Реабилитация», 26–57.

⁵⁷ Подробнее с разбором примеров см. Ковельман, Гершович 2020, 36–56.

- Ковельман, А.Б., Гершович, У. (2016) *Сокрытое и явленное в Талмуде: очерк нефилософского мышления на исходе античности*. Москва: Индрик.
- Филон Александрийский (2000). *Толкования Ветхого Завета*. Пер. Е.Д. Матусова и др. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.

References

- Alexander, Ph. (2021) "Eschatology in the Apocalyptic Revival in Judaism (Sixth to Ninth Centuries Ce) in Its Historical Context," in Hilary Marlow, Karla Pollmann, Helen Van Noorden, eds. *Eschatology in Antiquity: Forms and Functions*. London. T&F eBooks, Chapter 42.
- Atzmon, A. (2009) "Old Wine in New Flasks: The Story of Late Neoclassical Midrash," *European Journal of Jewish Studies*, 3 (2), 183–203.
- Boyarin, D. (2007) "Hellenism in Jewish Babylonia," in C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee, eds. *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*. Cambridge, 336–363.
- Elbaum, J. (1986) "Between Editing and Rewriting: The Character of Late Midrashic Literature," *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies*, Division C, 57–62 (in Hebrew).
- Elbaum, J. (1996) "Messinianism in *Pirkei de Rabbi Eliezer* – Apocalypse and Midrash," *Teuda* 11 (1996), 245–266 (in Hebrew).
- Elbaum, J. (2018) "Anthological Aspects and Deliberate Editing in Classical and Late Midrashic Literature," *Daat* 86, 133–157 (in Hebrew).
- Friedheim, E. "Historical Studies on the Legislative Opposition of the Sages to Greco-Roman Culture in the Mishnah and Talmud Period in Palestine," *AJS Review* 33, 2 (2009), 1–18 (in Hebrew section).
- Gruenwald, I. (1986) "Polemic concerning the translation of the Torah into Greek," *Teuda* 4 (1986), 65–78 (in Hebrew).
- Hallewy, E.E. (1972) "Concerning the Ban of Greek Wisdom," *Tarbiz* 41, 3 (1972), 269–274 (in Hebrew).
- Heinemann, J. (1969) "Tannaitic Proems and their Formal Characteristics," *Proceedings of the Fifth World Congress of Jewish Studies*, vol. 3, part. 3, Jerusalem, 121–134.
- Heinemann, J. (1971a) *Public Sermons in the Talmudic Period*. Jerusalem (in Hebrew).
- Heinemann, J. (1971b) "Profile of a Midrash: The Art of Composition in Leviticus Rabba," *Journal of the American Academy of Religion*, 39, 141–150.
- Heinemann, J. (1971c) "The Art of Composition in Leviticus Rabba," *Hasifrut* 2 (4), 804–834. (in Hebrew).
- Herr, Moshe David (1985) "Realistic Political Messianism and Cosmic Eschatological Messianism in the Teaching of the Sages," *Tarbiz* 53, 3 (1985), 331–346 (in Hebrew).
- Himmelfarb, M. (2016) "Abraham and the Messianism of Genesis Rabbah," in Sarit Kattan Gribetz et al., eds. *Genesis Rabbah: Text and Context*, Tübingen: Mohr Siebeck, 99–114.

- Klausner, J. (1955) *The Messianic Idea in Israel from Its Beginning to the Completion of the Mishnah*. Translation from Hebrew by W.F. Stainespring. New York: Macmillan Company.
- Kovelman, A., Gershowitz, U. (2010) "Hidden Allegory in the Talmud: The Ontology of Rabbinic Hermeneutics," *The Review of Rabbinic Judaism* 13, 2, 141–193.
- Lerner, M.B. (1996) "A New Light on the Devarim Rabbah of the Sepharadim, the Ways of Becoming Devarim Rabbah, Lieberman's edition," *Teuda* 11, 107-145 (in Hebrew).
- Lieberman, S. (1974) *Midrash Debarim Rabbah*. 3rd edn. Jerusalem.
- Lieberman, S. (1950) *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Belief, and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. – IV Century C.E.* New York.
- Lieberman, S. (1942) *Greek in Jewish Palestine: Studies in the Life and Manners of Jewish Palestine in the II-IV Centuries C.E.* New York: The Jewish theological seminary of America.
- Leiman, S.Z. (1983) "The Scroll of Fasts: The Ninth of Tebeth," *JQR* 74, 2, 174–195.
- Meir, O. (1989) "A Garden in Eden': On the Redaction of Genesis Rabba," *Dappim la-mehqar ba-sifrut* 5/6, 309-330 (in Hebrew).
- Meir, O. (1996) "The Redaction of Genesis Rabba and Leviticus Rabba," *Teuda* 11, 61-90 (in Hebrew).
- Niehoff, M.R. (1995) "What is in a Name? Philo's Mystical Philosophy of Language," *Jewish Studies Quarterly* 2.3, 220-252.
- Prikhodko, M. (2021) "Language and laughter in the treatise of Philo of Alexandria The worse attacks the better," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15. 2, 611–624.
- Raviv Rivka (2006) "The Formation of the Prophecy of the Four Kingdoms from the Book of Daniel in the Literature of the Sages," *Jewish Studies Internet Journal* 5, 1-20.
- Robertson, D. (2008) *Word and Meaning in Ancient Alexandria Theories of Language from Philo to Plotinus*. Hampshire: Ashgate.
- Schiffman, L.H. (2006) "Messianism and apocalypticism in rabbinic texts," in Steven T. Katz, ed. *The Cambridge History of Judaism*. Volume IV: The Late Roman-Rabbinic Period. Cambridge University Press, 1053–1072.
- Schremer, Adiel (2007) "Midrash and History: God's Power, the Roman Empire, and Hopes for Redemption in Tannaitic Literature," *Zion* 62, 5-36 (in Hebrew).
- Simon-Shoshan, M. (2007) "The Tasks of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation," *Prooftexts* 27, 1, 1-39.
- Shani, E. (1969) "Waters issued out under the threshold of the House (Ez. 47:1-2)," *Beit Mikra. Journal for the Study of the Bible and Its World*, 164-170 (in Hebrew).
- Stern, D. (2004). "Anthology and Polysemy in Classical Midrash," in D. Stern, ed. *The Anthology in Jewish Literature*. Oxford, 109–115.
- Strack, N.L., Stemberger G. (1996) *Introduction to the Talmud and Midrash*. Transl. and ed. by M. Bockmuehl. 2-ed edition. Minneapolis: Fortress Press.

- Veltri, G. (2009) "The Septuagint in Disgrace: Some Notes on the Stories on Ptolemy in Rabbinic and Medieval Judaism," in Nicholas de Lange, Julia G. Krivoruchko, and Cameron Boyd-Taylor, eds. *Jewish Reception of Greek Bible Versions: Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 142–156.
- Visotzky, B. (2011). "The Misnomers 'Petihah' and 'Homiletic Midrash' as Descriptions for Leviticus Rabbah and Pesikta de-Rav Kahana," *Jewish Studies Quarterly* 18, 19–31.
- Walfish, A. (2005/6) "Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot," *Jewish Studies* 43, 21–79.
- Walfish, A. (2008) "Creative Redaction and the Power of Desire – A Study of the Redaction of Tractate Qiddushin: Mishnah, Tosefta, and Babylonian Talmud," *Jewish Studies Internet Journal* 7, 31–79 (in Hebrew).
- Winston, David (1991) "Aspects of Philo's Linguistic Theory," *Studia Philonoca Annual* 3, 109–125.
- Urbach, E. E. (1968) *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Jerusalem (in Hebrew).
- Urbach, E. E. (1975) *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. 2 vols. Translated by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes Press.

In Russian:

- Benjamin, Walter (2012) *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya*. Moscow.
- Gershowitz, U. (2019) "Ustnaya Tora kak μυστήριον: o nuansah iudeo-christianskoy polemiki v talmudicheskoy literature," *Judaica Petropolitana* 11 (2019), 53–72.
- Gershowitz, U., Kovelman A. (2012) *Vavilonskiy Talmud: Antologiya aggadi*. Moskva / Ierusalim: Israel'skiy institute talmudicheskikh publikatziy
- Ivanitzkiy, V.F. (1916) *Pis'mo Aresteya k Filokratu* (vvedenie, perevod I kommentarii), Trudi Kievskoy duhovnoy akademii, II, iul'-avgust, s. 153-198, sentyabr'-oktyabr' c. 1-37, noyabr' c. 197-225.
- Kovelman, A., Gershowitz, U. (2020) O strukturnih osobennostyah talmudicheskoy literature i ih formirovanii", *Iskusstvo medlennogo chteniya: Istoriya, traditsiya, sovremennost'*. Moscow, 26–57.
- Kovelman, A., Gershowitz, U. (2016) *Sokrytoe i yavlennoe v Talmude: ocherk nefilosofskogo myshleniya na iskhode antichnosti*. Moscow: Indrik.
- Philon Alexandriikiy (2000) *Tolkovaniya Vethogo Zaveta*. Moscow.