

Оригинальная статья / Original Article

DOI: 10.31857/S241377150016289-0

Иафет в шатрах Сима: раввинистическая герменевтика и современная теория литературы

© 2021 г. А. Н. Беларев

Кандидат филологических наук,
научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
Россия, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а
abelarev@gmail.com

Резюме. Статья посвящена чрезвычайно плодотворной “встрече” современной теории литературы с традиционной еврейской герменевтикой, произошедшей в американском литературоведении в 1980-е и 1990-е годы. Американские постструктуралисты стремились не только прочитать еврейские источники с помощью оптики новой теории чтения, основанной на идеях Ж. Деррида и Р. Барта, но и увидеть в раввинистической герменевтике актуальный источник моделей, образов и терминов для современной теории текста. Анализ подходов С. Хандельман, Г. Блума, Д. Боярина показывает, что для них термины каббалы, техника мидраша и раввинистическое представление о роли интерпретатора, о традиции и новаторстве, стабилизации и деформации канона стали инструментами для разрешения проблем современной теории литературы. Для этих авторов на первое место вышла проблема продолжения традиции в ситуации разрыва с традицией и проблема ситуации теоретика на границе двух миров. Можно говорить о стремлении в постструктурализме к тройному прочтению традиционных еврейских текстов: одновременно как сакральных текстов, как объектов научного изучения и как «современных» теоретических текстов. В свою очередь тексты современной теории читаются американскими постструктуралистами как продолжение древней традиции.

Ключевые слова: мидраш, С. Хандельман, Д. Боярин, постструктурализм, герменевтика, теория литературы, иудаика.

Для цитирования: *Беларев А.Н.* Иафет в шатрах Сима: раввинистическая герменевтика и современная теория литературы // *Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка.* 2021. Т. 80. № 4. С. 23–33. DOI: 10.31857/S241377150016289-0

Japhet in the Tents of Shem: Rabbinic Hermeneutics and Modern Literary Theory

© 2021 Alexander N. Belarev

Cand. Sci. (Philol.),
Researcher at the A.M. Gorky Institute of World Literature
of the Russian Academy of Sciences,
25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russia
abelarev@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the extremely fruitful “meeting” of modern literary theory with traditional Jewish hermeneutics that took place in American literary criticism in the 1980s and 1990s. American poststructuralists sought not only to read Jewish sources using the optics of a new theory of reading based on the ideas of J. Derrida and R. Barthes, but also to see in rabbinic hermeneutics an actual source of models, images and terms for modern text theory. An analysis of the approaches of S. Handelman, H. Bloom, D. Boyarin shows that for them the terms of Kabbalah, the Midrash technique, and the rabbinic notion of the

role of the interpreter, of tradition and innovation, stabilization and deformation of the canon have become tools for solving problems of modern literary theory. For these authors, the problem of continuing tradition in a situation of breaking with tradition and the problem of the theoretician's situation on the border of two worlds came to the fore. We can talk about the aspiration in poststructuralism to a triple reading of traditional Jewish texts: both as sacred texts, as objects of scientific study and as “modern” theoretical texts. In turn, the texts of modern theory are read by American poststructuralists as a continuation of an ancient tradition.

Key words: midrash, S.A. Handelman, H. Bloom, D. Boyarin, post-structuralism, hermeneutics, literary theory, Jewish studies.

For citation: Belarev, A.N. *Iafet v shatrakh Sima: ravvinisticheskaia germenevtika i sovremennaia teoriia literatury* [Japhet in the Tents of Shem: Rabbinic Hermeneutics and Modern Literary Theory]. *Izvestiâ Rossijskoj akademii nauk. Seriâ literatury i âzyka* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences: Studies in Literature and Language]. 2021, Vol. 80, No. 4, pp. 23–33. (In Russ.) DOI: 10.31857/S241377150016289-0

Две возможности перевода

Сначала следует в нескольких словах прокомментировать заглавие нашей статьи. Речь идет о благословении, данном Ноем своим сыновьям: Иафету, считавшемуся в талмудической традиции предком эллинов, и Симу, предку евреев. “Да распространит Бог Иафета, и да вселится он в шатрах Симовых...” (Бытие 9:27). Мы начинаем издалека, но на самом деле моментально оказываемся в средоточии интересующих нас вопросов. Данный стих Писания обсуждается мудрецами Талмуда в трактате “Мегила” (Вавилонский Талмуд, Мегила, 9а) в связи с проблематикой перевода, а именно по поводу греческого перевода Торы, инициированного царем Птолемеем (Септуагинта). В этой связи перевод оценивается двояко. С одной стороны, перевод есть трагическое событие, в память о котором устанавливается общественный пост. Потому что перевод разрывает цепь традиции, ведь традиционная культура мудрецов предполагала единство письменной и устной Торы. Перевод оставляет “*sola scriptura*” без герменевтической “опеки” устной комментаторской традиции. С другой стороны, красота и стройность греческого языка настолько высоко оцениваются мудрецами Талмуда, что они позволяют написать на этом языке свиток Торы — вещь, обладающую в еврейской религиозной традиции наибольшей святостью. Благословение Ноя понимается раввинами в том смысле, что в будущем греческий гений (“красота Иафета”) сможет прийти на помощь постижению Торы (под шатрами традиционно понимаются еврейские академические институты). То есть конфликт и герменевтический агон могут перерасти в сотрудничество и творческий симбиоз, в истинный перевод. И это не раз происходило в истории еврейской культуры.

Исход из Эллады

Именно на одном из таких эпизодов напряженного диалога с “греческой мудростью” мы хотим

остановиться. К 1980-м годам назрела необходимость взглянуть на наследие иудаизма “греческими глазами” [1, р. 10]. Пришло время активного внедрения новой критической теории чтения в Jewish studies.

Еврейская культура после Второй мировой войны переживает то, что Жак Деррида назвал “исходом из Греции” [2, с. 106], имея в виду попытку после Холокоста переосмыслить свои отношения с европейской культурой. Такую ревизию, например, предпринял во многом повлиявший на Деррида французский философ и выходец из России Эмманюэль Левинас. Он критиковал европейскую философию, основанную на мышлении в терминах сущности и бытия, прославляющую безличное присутствие. Европейской традиции объектного мышления как традиции, потенциально склонной к “насилию” (подавлению различий), он противопоставил мышление, апеллирующее к фигуре Другого, с которым можно вступить в ненасильственное отношение только на путях этики как диалога с “лицом”, на путях языка и обучения. Но уже Жак Деррида, анализируя философию Левинаса, пришел к важному выводу: критика европейской метафизики становится возможна только на языке самой этой метафизики [2, с. 195]. То есть Исход происходит так, как это описано в Библии: сыны Израиля вышли из Египта “вооруженными” (Исход 13:18). В нашем контексте стоит понимать слово “вооруженными” в смысле методологической оснащенности.

Политически и лингвистически процесс перестройки еврейской культуры ускоряется с образованием государства Израиль. Создание собственных политических институтов и возрождение языка иврит как языка повседневного общения многое в еврейской культуре и в ее отношении с другими культурами наделяет новым смыслом. В культурном плане на первое место выходит

еврейство США, которое счастливо избежало трагедии Холокоста и смогло использовать интеллектуальный потенциал европейских изгнанников¹. Отсутствие притеснений и государственного антисемитизма, возможность свободного культурного творчества позволили американскому еврейству накопить мощный интеллектуальный потенциал.

Обновление теории

Что касается методологии, то в 1970–80-х в США происходит рецепция французской теории. Значительный вклад в перенесение методов деконструкции на американскую почву сыграла Йельская школа литературоведения (Поль Де Ман, Хиллис Миллер, Джеффри Хартман, Гарольд Блум). Принципы новой критики, представители которой занимали ведущие позиции в американском академическом литературоведении, подвергались жесткой критике. Прежде всего это касалось принципа автономии литературного произведения, его закрытости, формальной самодостаточности. Деконструкторы делают ставку на открытость произведения, во-первых, истории и идеологии, во-вторых, другим текстам (интертекстуальность). Происходит проблематизация и деидеализация письма и чтения. Чтение начинает пониматься как борьба за смысл, поединок с текстом, как соперничество дискурсов автора и предшественника, автора и исследователя. На первое место выходят метафоры негативности. Происходит реабилитация риторики (в традиции Ницше) как универсального свойства любого нарратива (художественного, исторического и научного). Внимание к риторичности дискурса связано с критикой прозрачности языка, возможности через язык напрямую подступиться к фактам. Да и сами факты все больше понимаются как интерпретации или конструкты, которые не в последнюю очередь связаны с фигурой толкующего наблюдателя. В постструктурализме подвергаются эрозии две ключевые для культуры пограничные линии: граница между историческим и фикциональным нарративом (см., например, работы Хейдена Уайта по тропологии исторического повествования) и граница между текстом и интерпретацией. Критик, по словам, Джеффри Хартмана, переходит от “паразитического” к “симбиотическому” отношению к искусству [3, р. 82]. Теперь он “вчитывает” свои смыслы в произведение, авторская интенция проигрывает интенции критика. Кроме того, понятие текста

теряет свою закрытость. С одной стороны, идеология и история начинают “входить” в текст, с другой стороны, все содержимое культуры начинает интерпретироваться в терминах текстуальности. Герменевтика после знаменитой книги Х.-Г. Гадамера “Истина и метод” получает философский вес. Литературная критика занимает место философии и начинает пониматься как некая метатеоретическая дисциплина, снабжающая другие гуманитарные и общественные науки идеями и подходами. Критика логоцентризма, этноцентризма и так называемой белой мифологии (фактической неспособности европейской культуры обратить на саму себя культурную критику) Деррида подвигала к тому, чтобы противопоставить им репрессированные традиции, дать слово подавляемым меньшинствам (религиозным, этническим, сексуальным). Другим путем могла быть попытка переосмыслить собственную традицию, выявив в ней “логоцентрическую” составляющую, и противопоставить ей некие внутренние скрытые подавленные течения, то есть найти в собственной культуре потенциал для децентрации канона. Все это создало почву для пересмотра и переосмысления канонических текстов. По словам философа и раввина Хосе Фаура, автора книги “Золотые подвески с серебряными блестками. Семиотика и текстуальность в раввинистической традиции” (1986) [4]: “Значение постструктурализма и современной критической теории состоит в том, что они учат тому, как исследовать и расшифровывать тексты, созданные чужой культурой, в терминах, доступных для современного западного мышления” [1, р. 10].

Убийцы Моисея

В десятилетие с начала 1980-х до середины 1990-х выходит целый ряд пионерских работ, которые смогли полностью изменить лицо Jewish studies, применив методологический аппарат структурализма, постструктурализма и нового историзма к раввинистическим текстам. Это открыло в целом достаточно герметичную область раввинистических исследований современным теоретическим спорам, сделав при этом культуру еврейской герменевтики (например, такое понятие как “мидраш”) полноправным “собеседником” в теоретических дискуссиях.

Своеобразным прологом к новому этапу теоретической рефлексии стала книга профессора английской литературы университета Мериленд Сьюзен Энн Хандельман (S.A. Handelman) “Убийцы Моисея. Возникновение раввинистической интерпретации в современной теории литературы” (The Slayers of Moses. The Emergence of

¹ При этом большое значение для самосознания американских евреев имеет комплекс вины перед европейскими собратьями.

Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory), вышедшая в 1982 г. Важно отметить, что Хандельман была в некотором смысле человеком “со стороны”. То есть не выходящим из среды ученых-библеистов и исследователей талмудической культуры, в отличие, например, от другого представителя еврейского постструктурализма, Даниэля Боярина, который на момент публикации своих теоретических работ уже имел репутацию историка талмудической литературы и лексикографа. По образованию она англист, по складу характера — теоретик. В сферу ее интересов входила не только теория литературы, но и психоанализ. Позже она стала соредактором журнала “Психоанализ и религия”. Полагаю, что именно ее несколько “внешняя” позиция позволила ей быть более радикальной и “смелой” в постановке вопросов². В первых же строках “методологического предисловия” Хандельман формулирует некую отправную точку исследования: «С тех пор как Книга книг потеряла свой божественный статус, понятие “Текст” — в частности, “критический текст” — заняло ее место. Литературная критика стала своего рода субститутотом теологии» [5, р. XIII]³. Подобная ситуация требует отрефлексировать влияние теологии на критический дискурс: “Мы пока мало осознаем, сколь глубоки теологические корни современного искусства интерпретации”⁴ [5, р. XIII]. Поэтому задача

книги состоит в том, чтобы “исследовать конфликт интерпретаций в свете их теологического происхождения” (background) [5, р. XV]. Вполне в духе постструктурализма в основе книги лежит различие. Автор противопоставляет две структурные модели интерпретации, два подхода к тексту, которые она соответственно определяет как “раввинистическую” и “патристическую”⁵. Причем первая близка тому отношению к текстуальности, которое характерно для постструктурализма. Раввины талмудического периода в их оппозиции к эллинизму выступают в роли протодеконструкторов, а отцы церкви как продолжатели греческого подхода к тексту и знаку будут представителями “логоцентризма”. Противостояние исторических структурных моделей очерчивает линию фронта по цепочке оппозиций: герменевтика текста и герменевтика логоса (если воспользоваться удачной антитезой И.С. Дворкина [6]), буква и дух, “давар” и “онома” (ивритское слово-вещь против греческого “имени”, требующего движения в невидимую сферу идеальных значений). Конкретность и буквализм мидраша противопоставляется аллегории платоников, децентрирование и рассеивание смысла в Торе — собиранию смысла в некоем центре в греческом логосе, интерпретация — инкарнации, метафора — концепту, семиотика — онтологии, одноголосие — бесконечности значений. Но Хандельман пишет не столько сочинение по истории идей, сколько, как она говорит, “структуралистский мидраш”⁶.

Основная тема книги — это род “короткого замыкания”, которое происходит между раввинистической герменевтикой и современной теорией (психоанализом Фрейда и Лакана,

² Достаточно бросить взгляд на содержание книги:

I. Исторические основы: интерпретативный агон грека, еврея и христианина

1. Греческая философия и преодоление слова

2. Раввинистическая мысль: божественность текста

3. Некоторые философские аспекты раввинистической интерпретативной системы

4. Бегство от текстуальности: наполнение знаков

II. Убийцы Моисея: Фрейд, Лакан, Деррида, Блум и темная сторона вытеснения

Пролог: Книга книг и книга природы

5. Соломон-Зигмунд, сын Якова

6. Аналитик как писец: Жак Лакан и возвращение отцовского имени

7. Писание ребе Деррида

8. Критик как каббалист: Гарольд Блум и еретическая герменевтика

³ Противопоставление профанного и священного текста, конфликт и примирение еврея и писателя (Эдмон Жабес), поэтов (свобода) и раввинов (закон, гетерономия), двух “интерпретаций интерпретации” (Жак Деррида) составляет “нерв” книги.

⁴ Хандельман справедливо указывает на значение традиции протестантской герменевтики для Дильтея, Хайдеггера и Гадамера и важность католического и протестантского богословия для новых критиков.

⁵ “Я стремилась не столько проследить историческое влияние христианства и иудаизма на историю критики, сколько исследовать с помощью компаративного метода основные структурные модели интерпретации, которые можно грубо обозначить как *раввинистическая* и *патристическая*, и их отношение к теориям значения некоторых современных мыслителей” [5, р. XV.]

⁶ «В широком смысле слова эта книга сама является родом мидраша, поиском скрытых элементов и корреспонденций, тропизмом, или “блужданием значения”, которые настолько же действуют с помощью аналогии и ассоциации, насколько с помощью линейной логики. Возможно, она может быть названа “структуралистским мидрашом”» [5, *ibid.*]. А.Б. Ковельман в своем анализе “Убийц Моисея” оспаривает это “жанровое” определение, возражая тем, что структурно книга построена по классическим канонам американской литературоведческой работы [7, с. 40]. Позволим себе ему возразить. Ирония заключается в том, что здесь самоопределение “мидраш” относится не к формальной структуре, а к самой “идеологии” работы. Мидраш есть возможность найти деконструкцию в Талмуде и талмудическую логику у психоаналитиков.

деконструкцией Деррида, теорией метафоры Рикера, антитетической критикой Блума). Между ними Хандельман находит “поразительные” и “глубинные” схождения. Древние тексты обретают свой истинный смысл в свете современной теории, оказываясь ее предвосхищением, а древняя герменевтика становится своего рода бессознательным современной теории. Но и современная светская теория, созданная в значительной степени еврейскими интеллектуалами (все герои основных глав, кроме Жака Лакана, евреи: Фрейд, Деррида, Блум), парадоксальным образом становится продолжением древних раввинистических текстов. Здесь работает анахронистическая логика мидраша, в котором Моисей может оказаться на лекции рабби Акивы в талмудической академии начала новой эры (Вавилонский Талмуд, Менахот, 29 б)⁷. С точки зрения Хандельман, современная теория, возможно, точнее отражает истинный смысл раввинистической герменевтики, чем любые традиционные фундаменталистские и апологетические прочтения. Апологетический посыл есть и у Хандельман, но он не прямолинеен, поскольку, по ее мнению, продолжение канона в современных условиях происходит не прямым образом. Традиция может продолжаться не через преемственность, а в обход, контрабандой, не через звенья цепи традиции (“шальшелет акабала”), а через разрывы. Продолжение традиции может парадоксально происходить в отказе от нее. Конечно, здесь важно и понимание традиции в постмодернистской теории. История не продолжается потомками, традиция не получается по наследству. Она конструируется, выбирается, вхождение в историю всегда проблематично. Оптика историка сформирована его собственной историей, его укорененностью в определенной идеологии, он изначально пристрастен.

Но и тексты самих раввинов дают примеры осознания проблематичности передачи традиции и сохранения канона. Раввины ощущали

⁷ Хандельман в полемической статье “Осколки скалы: современная теория литературы и изучение раввинистических текстов” (“Fragments of the Rock: Contemporary Literary Theory and the Study of Rabbinic Texts”) [3], отвечая на критику ее книги в рецензии Дэвида Стерна, отмечает анахроничность и аисторичность раввинистической литературы, которая не намеревалась создать историографию. Хандельман приводит слова историка Йосефа Хаима Иерушалми: “Раввины, кажется, играют временем, словно на аккордеоне, по собственной воле сжимая и растягивая его” [3, р. 79]. Для них важно значение истории. Концепция Иерушалми о различении истории и памяти (организация истории, придание истории значения), изложенная им в книге “Захор. Еврейская история и еврейская память” [8], имеет для Хандельман большое значение.

необходимость вписать свои новации в форму традиции, придать им статус откровения. Неслучайно даже ключевая книга каббалы “Зоар” (“Сияние”), написанная в Средневековье, имеет форму традиционного мидраша. Хандельман приводит слова Саймона Равидовича, который писал о стремлении мудрецов Талмуда совершить революцию, но “революцию изнутри” [5, р. 41]. Он представляет историю еврейской античной экзегезы, диалектику Устной и Письменной Торы, текста и комментария, как историю “двух храмов”. Второй Храм являет собой новое начало, предполагающее “преемственность и бунт, традицию и инновацию, связь с текстом и отчуждение от него” [3, р. 77]. Равидович пишет о том, что работа мудрецов Талмуда учит “одновременно искоренять и стабилизировать, отвергать и сохранять на одном дыхании” [3, *ibid.*]. Но при этом толкования мудрецов наделяются авторитетом слов Торы. Происходит неприятие собственной запоздалости, наделение интерпретации свойствами исходного текста, превращение чтения в род письма (Reading becomes a form of writing) [3, р. 85]. Причем даже не просто письма, а “переписывания истоков”⁸. Это переписывание истоков лежит, по мнению Хандельман, в основе “еретической герменевтики” ее героев (“блудных сынов” еврейской традиции) уже в XX в. Причем бунт возможно тематизировать и в самом сердце канона. Характерный пример — появление “мятежного” сына на ключевом мероприятии еврейской педагогической и религиозной традиции — пасхальной трапезе (седере). Следует вспомнить и эпиграф к книге Хандельман из Эдмона Жабеса о различении / неразличении писателя и еврея: “Сначала я думал, что я писатель. Потом я понял, что я еврей. Потом я перестал отличать в себе еврея от писателя, потому что и тот, и другой — только муки древнего слова” [5, р. 1]. Некое примирение с собой наступает как осознание того, что внутренний разлад есть “муки древнего слова”, то есть и древнее слово традиции не является целостным, идиллическим, беспроблемным словом.

Хандельман выстраивает форму еретического канона, продолжения традиции как уклонения от нее. В этом смысл заглавия “Убийцы Моисея”⁹, восходящего к последней книге Фрейда “Моисей и монотеистическая религия”. В этой работе

⁸ Название одного из подразделов главы о Фрейде в книге Хандельман: “Heretic hermeneutics: re-writing origins” [5, р. 137].

⁹ Дэвид Стерн язвительно назвал свою критическую рецензию на книгу Хандельман “Moses-side” [9].

Фрейд, как известно, выступает сторонником гипотезы о том, что евреи убили собственного вождя. Подобно этому герои книги (еврейские интеллектуалы XX в.) либо отвергают традиционные формы еврейской культуры, либо дают им еретическое толкование, но *volens nolens* плетут цепь традиции. Если в первой книге Хандельман описано возвращение языковых стратегий мидраша в психоанализе, деконструкции Деррида и теории поэтического влияния Блума, то в ее второй книге 1991 г. “Осколки избавления. Еврейская мысль и теория литературы у Бен-Ямина, Шолема и Левинаса” (*Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin Scholem and Levinas*) [10] описано парадоксальное возвращение мессианства в эпоху крушения теологического историософского схематизма (“мессианство без надежды”). Для дискурса об интерпретации, каноне и традиции в книгах и статьях Хандельман (и в работах ее героев) характерны метафоры негативности: “осколки”, “фрагменты”, “изгнание”, “катастрофа”, “руина”, “забвение”. Они отражают свойственную постструктуралистам деидеализацию литературы и литературной критики. Гарольд Блум утверждает, что создание и чтение поэзии — это не гуманистическое предприятие, а борьба. Неслучайно свой анализ библейской сцены борьбы Иакова с ангелом в ключевом для обсуждаемой нами темы сборнике “Мидраш и литература” (*Midrash and Literature*) 1986 г. [11] Джеффри Хартман назвал “Борьба за текст” (“*The struggle for the text*”) [12]. В критическом проекте Г. Блума негативное продолжение традиции осуществляется как попытка переинтерпретировать представление лурианской каббалы о самосокращении Божества (“*цимцум*”) и космической катастрофе, сопровождающей сотворение мира (“*швират а келим*”, “разбиение сосудов”) как метафору и схему поэтического самоопределения и взаимодействия с литературными предшественниками и их текстами¹⁰. Важной герменевтической и исторической метафорой для Блума (под влиянием работ Гершома Шолема по истории каббалы) становится метафора изгнания. Шолем полагал, что концепция каббалистов об изгнании Шехины (Божественного присутствия) была теософским

ответом на исторический опыт еврейского народа в изгнании. Для Блума изгнание есть важная метафора запоздалости поэта, его зависимости от традиции и неспособности обрести собственный голос:

В еврейской традиции всякая литературная репрезентация, не являющаяся канонической, отдает грехом. Но Изгнание — глубочайший стимул человеческого стремления к литературной репрезентации. Каббала — учение об Изгнании, теория влияния, созданная для объяснения Изгнания. В чисто литературном контексте Изгнание переключивается из категории пространства в категорию времени и таким образом превращается в *запоздалость* (*belatedness*). После изгнания евреев из Испании в каббале нарастает представление о запоздалости, нашедшее затем наиболее полное выражение в лурианском мифе, где само Творение предстает как Изгнание¹¹ [13, с. 65]

У Деррида с изгнанием ассоциируется одна из двух “интерпретаций интерпретации” (тот вариант, который Хандельман ассоциирует с раввинами): “Одна стремится расшифровать, мечтает расшифровать истину или ускользающий от игры и строя знака исток и переживает необходимость интерпретации как изгнание” [2, с. 368]¹². Схожей метафорой авторской негативности и уязвимости, невозможности и необходимости письма становится у Эдмона Жабеса метафора пустыни как пространства одиночества, откровения и рождения письма.

Как видно, литературоведческий проект Хандельман (который вырастает из критических проектов ее героев) предполагает несколько вариантов переосмысления канона и ревизии традиции. Это переосмысление может протекать как понимание секуляризации лишь как сокрытия теологии. Как размышление над проблемой обмирщения Торы и теологизации критики и сакрализации литературного и критического текста. Здесь имеет место, например, расширение канона за счет переосмысленных текстов психоанализа и деконструкции как подспудно теологических и “иудейских”. Происходит “проявление” и даже “появление” старого в новом.

Другим вариантом диалога с традицией является реструктуризация канона за счет усиления внимания к определенным традициям и типам текстов, своеобразное высвечивание и выделение в толще традиции определенных зон и слоев как

¹⁰ О трактовке каббалы и ее образности в постструктуралистиче- см. соответствующий раздел фундаментального исследования Андреаса Кильхера о каббалистической теории языка [14]. Кильхер рассматривает подход Блума как совмещение “академической” каббалы Г. Шолема с “эстетизацией каббалы”, восходящей к немецким романтикам [14, S. 347]. Книга Хандельман подвергается Кильхером критике за эссенциализм, то есть попытку выделить особый, “еврейский” тип интерпретации [14, S. 347].

¹¹ Любопытно, как метафору изгнания наделяет поэтологическим смыслом израильский литературовед Йегошуа Левинсон, говоря об “изгнании” в чужую систему жанров [15, с. 60].

¹² О метафоре изгнания у Деррида и Блума в связи с символикой каббалы см.: [14, S. 356].

особенно релевантных. Например, Мартин Бубер заново “открывает” для европейских интеллектуалов хасидский рассказ и притчу, Гершом Шолем — тексты каббалы, Эмманюэль Левинас — талмудические тексты. Реструктуризация канона имеет полемический характер и обладает критическим потенциалом. Так, повышается престиж жанров и традиций, которые были подавлены или не замечены доминирующей традицией. Характерными примерами являются мидраш и каббала, которые становятся в постструктурализме важнейшими точками приложения критической энергии. Каббала долгое время игнорировалась академической иудаикой и еврейской философией, поскольку нарушала представление об иудаизме как о религии в “пределах одного лишь разума”. О сложной рецепции мидраша и “репрессиях” в отношении него очень точно написал Даниэль Боярин, одна из ключевых фигур современной иудаики, в своей ставшей уже знаменитой работе 1994 г. “Интертекстуальность и прочтение мидраша” (Intertextuality and the Reading of Midrash):

Мидраш по большей части подавлялся в еврейской герменевтике, так же, как он маргинализировался на Западе. Аллегорически — аристотелевская традиция в иудаизме, наиболее ярко представленная у Маймонида, была враждебна тому взгляду на язык, который предполагал мидраш, и эта традиция господствовала в доминирующей еврейской культуре. В связи с этим я нахожу неубедительными попытки (как у Сьюзен Хандельман и Хосе Фаура) говорить об уникальном еврейском способе понимания языка или текста. Еврейская мысль и практика интерпретации была на более чем тысячу лет захвачена логоцентрической традицией, и мидраш был обесценен внутри иудаизма так же, как и вне его [16, р. XII].

Характерно, что Боярин здесь критикует Хандельман, хотя в принципе стоит на достаточно близких к ней методологических позициях. Вообще, любопытно, что книга “Убийцы Моисея”, как точно подметил А.Б. Ковельман [7, с. 33], вызвала критику именно со стороны тех, кому она должна была в принципе быть близка. Рассмотрение этого вопроса завело бы нас сейчас слишком далеко. Возвращаясь к словам Боярина, нужно отметить, что он стремится не просто противопоставить свой и чужой канон, но провести деконструкцию “собственной” традиции, выделяя в ней также логоцентрический дискурс и затененные, недооцененные дискурсы, которые можно будет взять за основу при перестройке канона. На самом деле, примерно то же имеет в виду Хандельман, когда называет свою работу мидрашом: она лишь дает понять, что энергия для обновления критики будет черпаться ею в недрах традиции.

Мидраш и рассеивание смысла

Чем так привлекателен мидраш¹³ для постструктуралистов? Мидраш как герменевтическая практика подчеркнута интертекстуален. Он рассматривает Писание как единый гипертекст. Тем самым реализуется идея Торы как самотолкующего (selfglossing¹⁴) текста. Фактически мидраш видит все 24 книги еврейского библейского канона как единый источник теологических доказательств, как единый герменевтический горизонт. Герменевтическая работа мидраша подчеркнута семиологична: он извлекает кольца из цепочек означающих, опустошает их, инсталлирует в новый контекст, наделяя новым значением. Кроме того, мидраш “не боится” негативности. Он “ищет” проблемы в текстовой ткани Писания. Можно даже сказать, что он деформирует, взрывает текст, ищет лакуны, трещины, зазоры и предлагает несколько альтернативных вариантов заполнения этих смысловых лакун.

Особенности мидраша как интерпретативной практики связаны с ключевыми герменевтическими принципами раввинистического иудаизма. Прежде всего это презумпция целостности текста Торы. Весь текст еврейской Библии (или Танаха) расположен на единой синхронической оси, хронологическая последовательность отходит на второй план. Отсюда — важный принцип “нет раннего и позднего в Торе”.

В тексте Торы на иврите нет второстепенных элементов, которые обладали бы меньшей значимостью, чем другие. Толкование может основываться не только на смысле слов, но и на необычном очертании букв, особенностях знаков кантилляции, грамматических отклонениях. Кроме того, иврит является консонантным языком, поэтому один и тот же набор смысловосущих согласных может по-разному вокализоваться, давая богатые возможности языковой игры. То, что в Торе нет второстепенного, связано с тем, что по одному из авторитетных мнений, “Тора не говорит языком людей”, т.е. текст литературен

¹³ «Мидраш — от корня со значением “искать”, “вопрошать”. В раввинистической литературе термин, означающий интерпретирующее изучение Библии. Расширительно слово также употребляется в двух схожих значениях: первое — в отношении результата этой интерпретаторской активности, а именно, специфическая интерпретация как продукт экзегезы мидраша, и второе — для описания литературных компиляций, в которых оригинальные интерпретации (многие из которых изначально передавались устно) были в итоге собраны» [11, р. 365].

¹⁴ Термин принадлежит Даниэлю Боярину.

в том смысле, что обладает повышенной семиотической насыщенностью.

Сама структура герменевтической традиции уникальна. Потому что библейский текст, как его точно охарактеризовал Эрих Ауэрбах, имеет “задний фон” [17, с. 32], создает эффект затемнения; он подчеркнуто чередует рассказ с умолчанием. Разрывы смысловой ткани заполняет герменевтическая энергия устной традиции, так называемой Устной Торы, которая при этом претендует на ту же значимость, что и Тора Письменная.

Важна для постструктуралистов и динамичность, процессуальность мидраша, его способность давать одновременно несколько ответов, что не дает сглаживать все неровности смысла (мидраш в переводе “поиск”, “вопрошание”). Поиск смысла оборачивается бесконечностью смыслов, откладыванием окончательного смысла, отсутствием “главного” смысла. Ведь разноголосица мнений, подходов опирается на утверждение: “И то мнение, и это мнение являются словами Бога Живого”. Герменевтическое беспокойство и активность толкователя становятся в традиции важным религиозным императивом. Это своего рода заповедь — искать в Торе новые смыслы, “обновлять” Тору. Под словом “хидуш” (обновление) может пониматься и открытие в Торе (новое решение герменевтической проблемы, например), но и “сотворение”. Проблемы в тексте не только существуют, их “ищут”, проявляя творческую инициативу, поскольку это становится залогом незавершенности откровения. Мидраш вслушивается в текст, пытается расслышать призыв самого текста (“проинтерпретируй меня”). Длящегося Творения мира как бы соответствует длящегося откровению.

Новая теория текста видит в традиционной еврейской герменевтике свое отражение в том смысле, что принцип божественного текста как черновика Творения (по утверждению одного известного мидраша (Берешит Раба 1:1), Всевышний смотрел в Тору, когда творил мир) понимается как предвосхищение принципа Деррида и Барта, гласящего, что нет “ничего вне текста”.

Хандельман подчеркивает, что интерпретация для евреев важнее, чем инкарнация, поскольку раввины не ищут за текстом Торы некоторый запредельный ему дух и не ставят перед собой задачи прорваться к бытию. Сами буквы Торы обладают энергией творения, текст в определенном смысле предшествует бытию. Как отмечает Хосе Фаур, наиболее существенное отличие семиотического объекта от метафизического заключается в том, что его основная задача — означать, а

не быть [4, р. 25]. Можно применить к этой филологической традиции дихотомию “субстанция” — “функция”, которую клал в основу современной философии и науки Эрнст Кассирер [18], предвосхищая, по сути, положения структурализма. Для Кассирера именно функциональный подход определяет развитие познания: значение феноменов не предзадано, оно формируется в функциональном ряду взаимосвязанных и взаимопределяющих элементов. Ключевое достижение мидраша (по мнению постструктуралистов) — это отказ от аллегоризма, который характерен для христианской интерпретации и традиции эллинистических еврейских толкований в духе Филона Александрийского. Аллегория по своей структуре подавляет “игру означающих”, заставляет видеть в тексте лишь предлог для внеположенной идеи, отблеск некоего смыслового центра, а именно в децентрации смысла, в рассеивании заключается работа читателя.

Критик между культурами

Ключевой проблемой диалога с традицией является ситуация самого критика, который находится “меж двух миров” (как писал Левинас о Франце Розенцвайге) [19, с. 475–495]. Необходимость принимать во внимание идеологическую позицию критика, изначальную его ангажированность и непрозрачность его языка очень важна для новой теории. Отвечая на критику Д. Стерна, Хандельман в статье “Осколки скалы” отмечает, что в науке постмодерна “наблюдатель (неважно, атомов или аллегорий) рассматривается как участник, то есть как интерпретатор” [3, р. 80]: “Мы всегда производим значение, а не находим факты” [3, *ibid.*]. Хандельман пишет о неизбежных идеологических предпосылках критической работы, которые могут называться по-разному: “концептуальная рамка” (по Стросону), “идеология” (по Бахтину), трактовка (*treatment*) в теоретической физике [3, *ibid.*]. Нечто похожее пишет в предисловии к упомянутой работе Даниэль Боярин: “Любой интерпретативный дискурс находится в некоей исторической и идеологической позиции” [16, р. IX]. И эта позиция достаточно проблематичная с точки зрения классических представлений об объективности исследования, тем более что открыто заявлена. Боярин признает, что он находится между двумя культурами. С одной стороны, он ортодоксальный еврей, с другой стороны, “получивший западное образование еврейский интеллектуал XX века” [16, *ibid.*]. Фактически он читает исследуемые тексты в разных режимах. Представляется очень важным, что Боярин осмысляет культурные

конфликты в терминах “внутреннего диалога”, в смысле внутреннего конфликта (“одна и вторая часть меня” [16, *ibid.*]). Но то, что делает позицию Боярина очень сильной, это его признание проблемы как методологической предпосылки, осознание внутренней разорванности и раздвоенности в отношении традиции не как слабости, а как методологического преимущества. Эта изначальная “между” предполагает особое отношение к теории, в нашем случае к функции литературной теории. Боярин описывает себя (цитируя библеиста Ханса Фрея) как “этнографа и туземца” в одном лице [16, *ibid.*]. В этой ситуации теория для него выполняет функцию “моста”, перекинутого между этими полюсами. В другом месте медиальная функция теории выражена несколько по-другому. Она напоминает ему функцию схоластики для средневекового еврейского читателя мидраша и Талмуда [16, р. X].

В предисловии к своей самой известной книге “Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре” (*Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*) 1993 г., первому гендерному исследованию в области иудаики, Боярин намечает еще одну стратегию переработки прошлого. Книга является частью его проекта “включения талмудических текстов в критический дискурс и критического дискурса в изучение талмудической литературы” [20, с. 7], но, как отмечает автор, у нее есть и более амбициозная задача — изменение мира, точнее “феминистское реструктурирование отношения к полу и сексу в наипозднейшей античности — т.е. в наше время” [20, с. 8]. Эта задача требует особого отношения к древней традиции:

Моя цель — выстроить из этой культуры “полезное прошлое”, обнаружив и выделив в ней те области, которые могут послужить нам сегодня, и найти способ поместить в правильный контекст непонятные и неприемлемые аспекты этой культуры, а также придать им определенный исторический смысл [20, с. 47].

С точки зрения Боярина, прошлое культуры становится не только доступным объяснению, но само обретает особую объяснительную силу при интерпретации современности. Прошлое может предоставить альтернативные, часто лишь намеченные, нереализованные модели, которые возможно реконструировать и использовать в современных дискуссиях. Прошлое перестает быть “безнадежным”, возможность “другого” прошлого важна для неожиданного обретения самыми радикальными идеями некоей опоры в традиции.

Скала и молот

Сьюзен Хандельман в качестве иллюстрации сути любой герменевтической ситуации приводит

известный талмудический комментарий (Вавилонский Талмуд, Санхедрин 34 а) на стих из книги Псалмов: “Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это...” (61:12). Талмуд для прояснения смысла этого стиха приводит мнение школы рабби Ишмаэля, которая комментирует другой стих, теперь уже из Иеремии (23:29): “Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?”. Ученики рабби Ишмаэля объясняли эту фразу следующим образом: “Подобно тому, как молот дробит скалу на множество осколков, один стих Писания распадается на множество значений”. Комментаторы этого талмудического отрывка расходятся во мнениях. Грамматика позволяет толковать его и так, что молот раскалывается на куски, пытаясь раздробить скалу, и так, что скала раскалывается под ударами молота, и так, что молот при ударе о скалу высекает множество искр. Этот отрывок — прекрасная иллюстрация работы мидраша. При этом здесь сам этот метод — высекание из текста бесконечного числа смыслов — подвергается рефлексии. Хандельман отмечает, что акт интерпретации в этом комментарии понимается не как гармоничный процесс, а как некоторое насилие, силовое воздействие, фрагментация. То есть этот мидраш становится эмблемой акта чтения в постструктурализме. Но самое главное, что американская исследовательница интерпретирует этот мидраш, смещая его в поле современных дискуссий, как проблематизацию отношений современного теоретика с каноническими религиозными текстами:

Разлетятся ли наши молоты, наши критические методы, взятые из секулярных дисциплин — истории, литературной теории и т.д., — о стойкую святость Писания? Или они высекут и откроют новые смыслы священных текстов? Как эти “открытия” связаны со старыми теологическими смыслами? Поместит ли нас это раскрытие внутри или снаружи текста и что теперь значит “внутри” или “снаружи”? [3, р. 90].

Описанное здесь Хандельман сложное взаимодействие и даже взаимовлияние интерпретатора и объекта интерпретации, метода и “материала” подводит нас к заключению к тому, чтобы наметить три способа или режима чтения раввинистических текстов. Первый режим, который можно было бы условно назвать “автономным”, в целом соответствует изучению Писания методами традиционной герменевтики в рамках религиозной практики “изучения” и преподавания Торы. Второй режим чтения, “гетерономный”, соответствует научному изучению еврейских источников с помощью “привнесенных” инструментов европейской научной традиции. Каждая философская

и литературоведческая школа (неокантианство, феноменология, новая критика, структурализм) предлагала научной иудаике на протяжении XX в. свой практический и теоретический инструментарий для интерпретации традиционных еврейских текстов. Постструктурализм открыл возможность некоего третьего пути, третьего режима чтения. Здесь сама традиционная еврейская герменевтика служит источником продуктивных методологических моделей уже не только для “самопрочтения” и авторефлексии, но и для теории литературы; она наделяется силой и правом интерпретировать западную культуру. Достаточно вспомнить каббалистическую терминологию в критическом проекте Блума, понимание мидраша как новой теории чтения у Боярина или активное использование Хосе Фауром при анализе феноменов текста и книги лингвофилософской терминологии (на арабском, ладино, иврите и арамейском) из традиции евреев-сефардов. Именно исследование этого третьего пути представляет особый интерес не только для Jewish studies, но и для теории литературы в целом. Важным уроком литературоведческой работы постструктурализма, на наш взгляд, является убеждение в том, что упомянутые режимы чтения не являются герметичными, а наоборот, находятся в сложных отношениях взаимопритяжения и взаимоотталкивания. Литературовед может научиться читать трояко, и его способность / не способность к “обратному переводу”, к “переключению” режимов, возможность / невозможность балансировать на их границах могут и должны стать объектом теоретической рефлексии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Faur J. Reading Jewish Texts with Greek Eyes. // *Sh'ma: A Journal of Jewish Responsibility* (Nov. 27, 1987). Pp. 10–12.
2. Деррида Ж. Письмо и различие. Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007. 428 с.
3. Handelman S.A. Fragments of the Rock: Contemporary Literary Theory and the Study of Rabbinic Texts. A Response to David Stern. *Proof texts*, vol. 5, No. 1, Special Issue on Storytelling (January 1985). Pp. 77–95.
4. Faur J. Golden Doves with Silver Dots. *Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition*. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 226 p.
5. Handelman S.A. The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany: State University of New York Press, 1982. 267 p.
6. Дворкин И.С. Герменевтика логоса и герменевтика текста. // Греки и евреи: диалог в поколениях. Петербургский еврейский университет. Институт исследований еврейской диаспоры. Труды по иудаике. Философия. Герменевтика. Культурология. Вып. 1. СПб., 1995.
7. Ковельман А.Б., Гершович У. Сокрытое и явленное в Талмуде: Очерк нефилософского мышления на исходе античности. М.: “Индрик”, 2016. 448 с.
8. Иерушалми Й.Х. Захор. Еврейская история и еврейская память. Москва, Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004. 167 с.
9. Stern D. Moses-side: Midrash and Contemporary Literary Criticism. The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory by Susan A. Handelman. *Proof texts*, Indiana University Press. Vol. 4. No. 2 (MAY 1984), pp. 193–204.
10. Handelman S.A. Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin Scholem and Levinas. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991. 389 p.
11. *Midrash and Literature*. Edited by Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick. New Haven and London: Yale University Press, 1986. 412 p.
12. Hartman G.H. The Struggle for the Text // *Midrash and Literature*. Edited by Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick. New Haven and London: Yale University Press, 1986. Pp. 3–18.
13. Блюм Х. Каббала и литературная критика // Таргум. Еврейское наследие в контексте мировой культуры. Выпуск 1, апрель–июнь 1990, М.: Издания Академии Мировых цивилизаций. С. 45–74.
14. Kilcher A.B. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1998. 403 S.
15. Ковельман А.Б. Герменевтика еврейских текстов. (Учебное пособие к курсу “Источниковедение истории евреев”). М.: Книжники, Текст, 2012. 109 с.
16. Boyarin D. Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
17. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. Москва: Издательство “Прогресс”, 1976. 554 с.
18. Кассирер Э. Познание и действительность. (Понятие о субстанции и понятие о функции). Репринтное издание. СПб.: Университетская книга, 1996. 453 с.
19. Левинас Э. Трудная свобода. // Избранное: Трудная свобода/ Пер. с франц. М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2004. 752 с.
20. Боярин Д. Израиль по плоти. О сексе в талмудической культуре. М.: Книжники; Текст, 2012. (Чейсовская коллекция). 560 с.

REFERENCES

1. Faur, J. Reading Jewish Texts with Greek Eyes. Sh'ma: A Journal of Jewish Responsibility (Nov. 27, 1987), pp. 10–12.
2. Derrida, J. *Pismo i razlichie. Per. s fr. D.Iu. Kralechkina* [Writing and Difference. Transl. from French by Kralechkin, D.Iu.]. Moscow, Akademicheskii proekt Publ., 2007. 428 p. (In Russ.)
3. Handelsman, S.A. Fragments of the Rock: Contemporary Literary Theory and the Study of Rabbinic Texts. A Response to David Stern. Prooftexts, vol. 5, No. 1, Special Issue on Storytelling (January 1985), pp. 77–95.
4. Faur, J. Golden Doves with Silver Dots. Semiotics and Textuality in Rabbinic Tradition. Bloomington: Indiana University Press, 1986. 226 p.
5. Handelsman, S.A. The Slayers of Moses. The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory. Albany: State University of New York Press, 1982. 267 p.
6. Dvorkin, I.S. *Germenevtika logosa i germenevtika teksta. Greki i evrei: dialog v pokoleniakh* [Hermeneutics of the Logos and Hermeneutics of the Text. Greeks and Jews: Dialogue Through Generations]. *Peterburgskii evreiskii universitet. Institut issledovaniia evreiskoi diaspori. Trudy po iudaika. Filosofii. Germenevtika. Kulturologiia. Vyp. 1* [Petersburg Jewish University. Institute for Jewish Diaspora Research Works. Transactions on Jewish Studies. The Philosophy, Hermeneutics and Anthropology Series. Issue 1]. St. Petersburg, 1995. (In Russ.)
7. Kovelman, A.B. Gershovich, U. *Sokrytoe i iavlennoe v Talmude: Ocherk nefilosofskogo myshleniia na iskhode antichnosti* [Hidden and Overt in the Talmud. Non-Philosophical Thinking in the Late Antiquity]. Moscow, "Indrik" Publ., 2016. 448 p. (In Russ.)
8. Ierushalmi, I.Kh. *Zakhor. Evreiskaia istoriia i evreiskaia pamiat* [Sakhor: Jewish History and Jewish Memory]. Moscow, Jerusalem, Mosty kultury, Gesharim Publ., 2004. 167 p. (In Russ.)
9. Stern, D. Moses-cide: Midrash and Contemporary Literary Criticism. The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory by Susan A. Handelsman. Prooftexts, Indiana University Press. Vol. 4. No. 2 (MAY 1984), pp. 193–204.
10. Handelsman, S.A. Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin Scholem and Levinas. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991. 389 p.
11. Midrash and Literature. Edited by Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick. New Haven and London: Yale University Press, 1986. 412 p.
12. Hartman, G.H. The Struggle for the Text. Midrash and Literature. Edited by Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick. New Haven and London: Yale University Press, 1986, pp. 3–18.
13. Blum, Kh. *Kabbala i literaturnaia kritika* [Kabbalah and Criticism]. *Targum. Evreiskoe nasledie v kontekste mirovoi kultury. Vypusk 1* [Jewish Heritage in the Context of World Culture. Issue 1]. April–June 1990, Moscow, Izdaniia Akademii Mirovykh tsivilizatsii Publ., pp. 45–74. (In Russ.)
14. Kilcher, A.B. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1998. 403 s. (In Germ.)
15. Kovelman, A.B. *Germenevtika evreiskikh tekstov. (Uchebnoe posobie k kursu "Istochnikovedenie istorii evreev")* [Hermeneutics of the Jewish Texts. The Study Guide to the Study Programme "Sources on Jewish History"]. Moscow, Knizhniki, Tekst Publ., 2012. 109 p. (In Russ.)
16. Boyarin, D. Intertextuality and the Reading of Midrash. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994.
17. Auerbach, E. *Mimesis. Izobrazhenie deistvitelnosti v zapadnoevropeiskoi literature* [Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature]. Moscow, Izdatelstvo "Progress" Publ., 1976. 554 p. (In Russ.)
18. Cassirer, E. *Poznanie i deistvitelnost* [Substance and Function]. St. Petersburg, Universitetskaia kniga Publ., 1996. 453 p. (In Russ.)
19. Levinas, E. *Trudnaia svoboda. Izbrannoe: Trudnaia svoboda. Per. s frants.* [Difficult Freedom. Transl. from French]. Moscow, "Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia" (ROSSPEN) Publ., 2004. 752 p. (In Russ.)
20. Boiarin, D. *Izrail po ploti. O sekse v talmudicheskoi kulture* [Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture]. Moscow, Knizhniki, Tekst Publ., 2012. 560 p. (In Russ.)

Дата поступления материала в редакцию: 31 декабря 2020 г.

Статья поступила после рецензирования и доработки: 27 января 2021 г.

Статья принята к публикации: 30 марта 2021 г.

Дата публикации: 31 августа 2021 г.

Received by Editor on December 31, 2020

Revised on January 27, 2021

Accepted on March 30, 2021

Date of publication: August 31, 2021