

# «МИФ О ПЕЩЕРЕ» В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО МИДРАША

А.Г. БЕРМУС

---

В статье рассматривается интерпретация платоновского «Мифа о пещере» в контексте еврейской религиозной традиции. Автор анализирует этот философский текст, который на протяжении двух тысячелетий остается одной из ключевых констант европейской культурной традиции, через призму мидраша — жанра понимания фундаментальных текстов в еврейской традиции. Особое внимание уделяется параллелям между платоновским учением и сюжетами из Торы, Псалмов и других священных текстов иудаизма. Рассматриваются такие темы, как человеческая природа, освобождение от оков неведения, восприятие света и тени, а также проблема богопознания. При этом автор выявляет как точки соприкосновения, так и фундаментальные различия между античной философской мыслью и еврейской религиозной традицией. В статье осуществляется сравнение путей богопознания: катафатического подхода Платона, основанного на постепенном восхождении от видимых образов к высшей реальности, и апофатического мировоззрения Авраама, признающего бесконечную границу между Божественностью и всеми конечными проявлениями мира. Обосновывается возможность плодотворного диалога между классической философией и еврейской религиозной традицией с использованием методологии экзегетического мидраша для анализа платоновского текста. Предложенный подход позволяет не только глубже понять оба феномена, но и выявить их культурно-исторический и образовательный потенциал. Исследование может представлять интерес для специалистов в области философии образования, теологии, культурологии и истории идей, предоставляя новый угол зрения на взаимодействие древних традиций и философских систем.

---

I

На протяжении двух тысячелетий платоновский «Миф о пещере» (далее — Миф) остается одной из констант европейской философской и, шире, культурной традиции<sup>1</sup>. В этом достаточно очевидном, на первый взгляд, утверждении находится как минимум два парадокса.

Первый из них носит скорее формальный характер. Действительно, достаточно удивительно, что текст диалога Сократа с братом Платона, Главконом, представляющий собой часть седьмой книги платоновского диалога «Государство», объемом всего несколько страниц, остается на протяжении столь длительного времени своеобразной «точкой схождения» весьма различных по своей природе и установкам учений: христианского<sup>2</sup>, гностического<sup>3</sup>, герметического<sup>4</sup>, феноменологического<sup>5</sup>, психоаналитического<sup>6</sup> и др.

Впрочем, подобная многозначность интерпретаций и влияний есть несомненное свидетельство того, что в этом кратком тексте нашла свое выражение реальность, намного превосходящая любые человеческие реконструкции и дающая импульс к все новым поискам смыслов.

Тем удивительнее второй парадокс: несмотря на то, что религиозная проблематика на протяжении всего этого времени оставалась ведущей силой исторического развития, а духовная история противостояния христианства и иудаизма — одним из нервов всех последних столетий, не существует сколько-нибудь определенного взгляда на «Миф» из еврейской традиции. Это кажется совершенно необъяснимым именно вследствие того, что феномен пещеры является одним из ключевых и для еврейской традиции (пещера Махпела — место упокоения Адама, Евы, а также праотцов и праматерей еврейского народа; пещера, в которой скрывался будущий царь Давид; пещера Пророка Элияу и др.).

---

<sup>1</sup> Полякова (2013).

<sup>2</sup> Spanakis (2022).

<sup>3</sup> Mrugalski (2023).

<sup>4</sup> Holman (2023).

<sup>5</sup> Majolino (2023).

<sup>6</sup> Tyson (2015).

Несомненно, обсуждение большей части возникающих здесь сюжетов потребует усилий многих исследователей и приведет к возникновению текстов, объем которых будет намного превосходить рамки отдельной статьи. В этой связи специальным предметом нашего нынешнего исследования станет краткая реконструкция смыслов отдельных фрагментов Мифа в контексте еврейской традиции, имеющая своей целью предварительное обозначение базовой конфигурации философской и еврейской религиозной традиции (далее — Традиции) в отношении к Мифу.

Очевидно и то, что еврейская традиция сама по себе представляет собой практически бесконечное пространство и время текстов, в связи с чем, сама возможность осмысления Мифа в Традиции представляется далеко неочевидной. В нашем случае мы обратимся к одному из конституирующих элементов Устной Традиции — мидрашу, представляющему собой жанр понимания текста Откровения.

## II

В начале нашего рассмотрения охарактеризуем сам феномен мидраша; а также оснований, почему он вполне оправдан как инструмент понимания связи классической философской и еврейской религиозной традиций.

Само понятия «мидраш» (מדרש), помимо своей транслитерации на русский язык, которая за последние десятилетия стала вполне общепринятой в русскоязычной среде, может быть переведен как «изучение», «исследование», «толкование» и даже «поучение». В некотором смысле мидраш и есть перевод труднопереводимого слова *hurothekai* на иврит.

Согласно Традиции, Моше (Моисей) получил на Синае Две Торы: Письменную (Пятикнижие) и Устную — гораздо более сложно структурированный вариативный текст, который на протяжении многих столетий существовал в устной форме и лишь впоследствии был записан. Именно к Устной Торе относится Мишна, Талмуд и многие другие известные еврейские тексты (респонсы средневековых комментаторов; маамары хасидских Ребе и др.).

Считается, что на Синае были переданы «тайные ключи» от Устной Торы, которые раскрываются в новых поколениях в виде новых комментариев, однако все их источники и основания были

сообщены уже во время Дарования Торы Моше. В практическом отношении мидраши представляют собой комментарии и пояснения к текстам Письменной Торы. Так, первый стих Торы «Берейшит бара Элоким эт-а-шамаим ве эт-а-арец», который обычно переводится как «В начале сотворил Бог небо и землю» является источником нескольких десятков мидрашей, каждый из которых содержит ответ на некоторый вопрос (О начале чего говорится? Для чего говорится «Берейшит», и каков наставительный смысл именно такого начала? Почему творение неба предшествует творению земли? и т. д.).

Например, один из мидрашей представляет собой ответ на вопрос, почему Тора начинается именно с буквы «бет» (ב), ведь гораздо логичнее было бы начать ее с первой буквы алфавита «алеф» (א). Мидраш Танхума дает объяснение: с буквы «алеф» начинается слово «арур» (проклятый), а с буквы «бет» — «барух» (благословенный). Поэтому Всевышний и решил начать создавать мир с буквы «бет», чтобы он стал благословением.

Другой мидраш актуализирует графический аспект: особенностью буквы «бет» (ב) является то, что она открыта ко всему будущему тексту Откровения, но «закрыта» в начале (напомним, что в иврите слова пишутся справа налево). Таким образом, в самой форме буквы «бет» содержится намек на то, что свое внимание человек должен сосредоточить на Торе В-вышнего, но не на рассуждениях о том, что было «до начала Торы».

В Традиции существует два весьма различающихся между собой вида мидраша: галахический (соответствующий правилам выведения законов и постановлений из текста Торы) и агадический (представляющий собой обсуждение этических проблем, наставления и поучительные истории). Считается, что агадический мидраш (Агада) основывается на тридцати двух методах толкования Торы, сформулированных раби Элиэзером, сыном Рабби Йоси а-Глили, оригинальный текст которых не сохранился; а галахический мидраш (Галаха) базируется на тринадцати методах, сформулированных Рабби Ишмаэлем и Рабби Акивой (этот текст сохранился и, более того, входит в ежедневный канон утренней молитвы).

Не вдаваясь в подробное обсуждение этих правил, отметим три момента, наиболее важные для нашего последующего исследования.

Во-первых, помимо приведенных существует несколько типов мидрашей, каждый из которых формировался в определенную эпоху и в определенном контексте (в том числе исторический мидраш, этический или назидательный мидраш, каббалистический мидраш и др.). В дальнейшем мы будем говорить преимущественно об экзегетическом мидраше в том смысле, что мы будем опираться на ряд текстов, принадлежащих Традиции, но позволяющих истолковать Миф в его отношении к Традиции.

Во-вторых, после Рамбама<sup>1</sup> утвердилось следующее понимание отношения к мидрашам: тот, кто верит во все сказанное, — глупец; тот, кто не верит, — вероотступник. Наиболее правильным подходом Рамбам и авторитеты последующих эпох считали понимание мидрашей как некоторых «намеков», позволяющих передать некоторый смысл, сохраняя его от профанации.

Наконец, в-третьих, сама мысль о возможности обращения к Традиции для прояснения некоторых аспектов Мифа может показаться не вполне уместной. По этой причине следующий раздел мы посвятим некоторым комментариям, позволяющим сделать этот ход, по крайней мере, возможным.

### III

Как известно, основные годы философского творчества Платона (427–347 до н. э.) связаны с IV веком до н. э. При этом, если учитель Платона Сократ никогда не записывал свои беседы, то становление философии Платона происходит именно в условиях сопряжения устной и письменной традиции, которое возникает в пространстве Академии.

Одновременно на другом берегу Средиземного моря формируется альтернативная цивилизация, центром которой является Иерусалимский Храм. Важнейшим элементом этой цивилизации, начиная с V в. до н. э., оказывается устная религиозная Традиция, коллективным субъектом которой становится «Великое Собрание» (Кнессет а-Гдола), занимающееся толкованием и применением «Закона Торы». Так, начиная с середины V в. до н. э. и вплоть до нача-

---

<sup>1</sup> Моше бен Маймон, Маймонид (1135–1204) — средневековый еврейский врач, философ, ученый, духовный руководитель религиозного еврейства.

ла III века н. э. формируется «Мишна» — система толкования законов и постановлений, базирующаяся на сборе и обработке Торы и устной традиции.

Иными словами, мы имеем дело фактически с двумя параллельными процессами генезиса цивилизаций, происходящими в Восточном Средиземноморье, суть которых состоит в трансформации Мифа в Философию (Афины) и Откровения — в Традицию (Иерусалим). При этом следует помнить, что оба процесса имели в своей основе довольно сложную палитру письменных и устных текстов. Очевидно, что подобные процессы с учетом их глобального значения не могли быть изолированными, в связи с чем, понимание имеющих в них точек «схождения» и «противостояния» представляет значительный интерес.

Однако сказанного, безусловно, недостаточно для того, чтобы приступить к исследованию этих связей, до тех пор, пока мы не увидим ситуацию «изнутри» самой Традиции. И именно вследствие того, что подобный сюжет является совершенно каноническим фрагментом Торы о сыновьях Ноаха (Ноя)<sup>1</sup>.

Как известно, после Потопа Ноах вместе с сыновьями Шемом, Хамом и Йафетом выходит из Ковчега и насаждает виноградник, и затем Тора сообщает нам о том, что Ноах «выпил вина, и опьянел, и обнажился в своем шатре»<sup>2</sup>. А дальше происходит драматическая история: Хам, отец Кнаана (народа страны, который будет впоследствии вытеснен народом Израиля), увидел наготу своего отца и сообщил братьям, остававшимся снаружи<sup>3</sup>. Это становится причиной принципиального расхождения между Шемом и Йафетом с одной стороны («И взял Шем и Йафет одежду, и оба положили на свои плечи, и пошли пятясь, и прикрыли наготу отца, отвернув лица, и не видели наготу своего отца»<sup>4</sup>) и Хамом, с другой.

Сказанное становится основанием проклятия для Кнаана, сына Хама («Проклят Кнаан, рабом рабов да будет он у своих братьев!»<sup>5</sup>) и благословения Шему («Благословен Господь Бог Шема, а Кнаан

---

<sup>1</sup> Недельная глава «Ноах», Книга «Брейшит», гл. 9.

<sup>2</sup> Там же, 9:21.

<sup>3</sup> Там же, 9:22.

<sup>4</sup> Там же, 9:23.

<sup>5</sup> Там же, 9:25.

будем ему рабом!»<sup>1</sup>).

Однако самым важным для нас является следующий стих: «Даст Бог простор Йафету и пусть обитает он в шатрах Шема, а Кнаан будем ему рабом!»<sup>2</sup>.

Согласно тексту Торы (которая, с точки зрения одного из мидрашей есть «Великая родословная человечества»), Шем является прародителем современного народа Израиля, в то время как Йафет — это прародитель греков и впоследствии всех европейских народов. Таким образом, Тора дает пророчество (опять-таки, согласно Традиции, ни одно слово в Торе не может быть оспорено или отменено, но представляет собой дляншееся на протяжении всей человеческой истории Откровение) об обитании Йафета в шатрах Шема.

Согласно другим мидрашам, в большинстве случаев, когда в Торе используется слово «шатры», содержится указание на Учение Торы. Таким образом, возникает некоторое поле интерпретаций: как понять одновременно, что Бог дает простор Йафету вместе с обитанием в «шатрах Шема»?

Никоим образом не претендуя на окончательное решение, допустим, что здесь Тора указывает на благословение некоторой духовной перспективы — причастности Йафета (что с точки зрения мидраша означает греческую историю и философию) к учению Торы (шатрам Шема) с одновременным сохранением гораздо большей степени свободы (простор).

Опираясь на эту гипотезу (в классическом смысле) и мидраш (в духе Традиции), мы можем попытаться обратиться к тексту Мифа, рассматривая его в связи с Традицией («общий шатер»), при этом воспользоваться первыми тремя из Тринадцати законов толкования Торы по Рабби Ишмаэлю, у которого, кстати, было прозвище «Баал ха-Барайта» («Мастер внешнего учения»):

(1) Закон, сформулированный в Торе по поводу определенного случая, может быть распространен на другой случай, если тот дает еще большие основания для применения этого закона.

(2) Если в двух местах Торы встречаются одинаковые слова и выражения, то сказанное в одном отрывке имеет отношение и ко второму.

---

<sup>1</sup> Недельная глава «Ноах», Книга «Брейшит», гл. 9:26.

<sup>2</sup> Там же, 9:27.

(3) Общий принцип Торы выводится из одной фразы, а также общий принцип выводится из двух фраз.

Таким образом, мы попытаемся:

- 1) поставить вопросы о сущности отдельных аспектов (фрагментов) Мифа и сформулированных на их основе указаний тому, что следует из Традиции, и на этом основании выявить общее и различия в «повелениях Закона» и «смыслах Мифа»;
- 2) выявить связи и единые контексты Традиции и Мифа, опираясь на общность слов и выражений;
- 3) сформулировать общие идеи и принципы, как они следуют из одной фразы (Традиции) и из двух фраз (Мифа и Традиции), и понять, что добавляет либо, напротив, разрушает Миф через отношение к Традиции.

#### IV

— После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию...

Седьмая книга «Государства» начинается с косвенного определения человеческой природы в ее отношении к просвещенности. Примерно эта же тема появляется в 27-м псалме Давида, который читают ежедневно в течение достаточно длительного цикла внутри еврейского года (ориентировочно с конца августа и до середины октября).

1. Псалом Давида. Господь — мой свет и мое спасение, кого мне бояться? Господь — твердыня моей жизни, кого утрашусь?
2. Когда злодеи приблизились ко мне, чтобы пожирать мою плоть, мои притеснители и мои враги — они оступились и рухнули.
3. Если окружают меня станом, не затрепещет мое сердце; если поднимутся на меня войной — на Него я уповаю.
4. Одного прошу я у Господа, одного ищущу: чтобы пребывать мне в Доме Господа все дни моей жизни, чтобы созерцать благодать Господа и день за днем приходить в Его Храм.



5. Ибо Он укроет меня в Своей сукке<sup>1</sup> в день беды, спрячет меня под покровом Своего шатра, поднимет меня на скалу.
6. И теперь вознесется моя глава над окружившими меня врагами и принесу в Его шатре жертвоприношения радости; буду петь и играть для Господа.
7. Слушай, Господь, мой голос, когда я взываю — смилуйся надо мною и ответь мне.
8. От Твоего имени сказала мое сердце: «Ищите Моего лица!» Вот я и ищу Твой Лик, Господь.
9. Не скрывай от меня Свое Лицо, не отталкивай в гневе Своего раба. Ты помог мне — так не покидай меня и не оставляй меня, Бог моего спасения!
10. Ведь отец и мать меня оставили, а Господь приблизил к Себе.
11. Укажи мне, Господь, Свой путь и веди меня прямою дорогой — против сторожащих меня врагов.
12. Не отдавай меня прихотям недругов, ибо поднялись на меня лжесвидетели, дышащие насилием.
13. Я пропал бы без веры в то, что увижу благо Господа в земле живых.
14. Надейся на Господа! Мужайся и крепи свое сердце — и надейся на Господа!

В сборнике мидрашей на тексты Псалмов (Теилим Рабба) говорится о том, что Псалом означает движение от «Господь — мой свет» (имеющий смысл начала нового летоисчисления Рош а-Шана, соответствующий новому циклу творения мира); «...и мое спасение» — относится к «Судному Дню» (Йом Кипур, когда каждое живое существо получает предопределение на следующий год относительно жизни или ее прекращения, достатка или бедности и т. д.); «ибо Он укроет меня в Своей сукке» — намек на праздник Суккот (милость В-вышнего, пребывающая над всеми и в особенности теми, кто исполняет Его заповеди).

---

<sup>1</sup> Сукка́ — шалаш, временное жилище из ветвей растений. На середину первого осеннего месяца тишрея выпадает традиционный 8-дневный праздник Суккот — в память о том, что во время Исхода народ Израиля жил в пустыне во временных шалашах. Таким образом, сукка одновременно символизирует непрочность земного существования и неизменность присутствия В-вышнего в созданном Им мире.

Уже здесь мы сталкиваемся с фундаментальной противоположностью подходов Мифа и Традиции. Аргументация Сократа основывается на интеллектуально-гностической природе способностей и сложной диалектике умозрения, опирающейся на видимые вещи как ступени по пути к вещам невидимым. Псалом Давида говорит не об «умозрении», но о «созерцании», сердечном поиске и видении сердцем Его лица, взыскании Его путей, превосходящем любую человеческую мудрость и наставление. В этом отношении квинтэссенция различий — в последних двух стихах. Псалмопевец говорит: «...я пропал бы без веры...», — т.е. только абсолютная вера в Господа и надежда на Него дают мужество и крепость сердцу.

При этом было бы заблуждением говорить о том, что Сократ отрицает веру. Завершающие строки шестой книги «Государства» говорят о некоторой иерархии душевных состояний: «...соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место удели вере, а последнее — уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности».

Или, как считают комментаторы, первая пара состояний (разум [noesis] и рассудок [dianoia]) относится к сфере умопостигаемой, а вера и уподобление — к сфере чувственной.

Таким образом, фиксируется первое фундаментальное расхождение в порядке бытия, задаваемого в пространстве Мифа и Традиции. В той же мере, в которой весь античный мир и Миф восходят к высшему Разуму (отсюда понятие о «Боге философов» как духовной перспективе и источнике всего европейского культурного и философского проекта<sup>1</sup>); еврейская Традиция раскрывается как свидетельство неразрывной связи всего существующего со своим Первоисточником — Богом Жизни<sup>2</sup>.

## V

...Посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий про-свет.

---

<sup>1</sup> Иванова (2017).

<sup>2</sup> Кузнецов (2020).

Сам факт принадлежности человека миру пещеры, низкого места и даже «подземного жилища», является достаточно универсальной констатацией и для Мифа, и для Традиции. В то же время понимание сущности этого состояния различаются вплоть до противоположности.

Говорится в 13-м псалме:

1. Руководителю хора. Песня Давида.
2. До каких пор, Господь, будешь Ты забывать обо мне, не навечно ли? До каких пор Ты будешь скрывать Свое лицо от меня?
3. До каких пор мне хранить в душе свои думы; изо дня в день — скорбь в моем сердце. До каких пор будут возноситься мои враги надо мною?
4. Взгляни, ответь мне, Господь, мой Бог, верни свет моим глазам, чтобы не уснуть мне смертным сном.
5. Чтобы не сказал мой враг: «Я превозмог его», чтобы не возликовали мои притеснители, когда я пошатнусь.
6. Но я уповаю на Твою доброту; возрадуется мое сердце, когда Ты избавишь меня. Буду петь Господу, ибо Он воздал мне добром.

Выделим здесь несколько наиболее существенных идей. Во-первых, погруженность во тьму есть не случайность, но свидетельство «сокрытия Его лица». Именно в этом — источник того фундаментального («экзистенциального») одиночества и отчаяния человека в мире, находящего свои выражения и в хранении дум в душе, и в скорби в сердце, и в засыпании смертным сном.

Во-вторых, раскрытие «света моим глазам» происходит лишь вследствие «ответа Господа». Не в силах человека осветить тьму, но только когда «взглянет Господь, Бог мой».

Наконец, в-третьих, источником всего является «упование на Твою доброту», радость сердца о предстоящем избавлении, и здесь раскрывается важнейшая особенность обращения к Традиции: «буду петь Господу, ибо Он воздал мне добром», — т. е. благодарность и воспевание Господа не за то, что будет сделано когда-то в будущем в ответ на полученное добро, но они отвечают Господу, поскольку добро уже воздано! Только собственные заблуждения и проступки закрывают от глаз человека руку Господа, постоянно

направляющую его. Ему может даже казаться, что он брошен на волю случая, душа изъедена тревогой и скорбью, но в самой просьбе «Верни свет моим глазам» — просит человек — есть осознание того, что человек живет во сне, подобном небытию, и осознание жизни как непрерывного дара Господа освещает его глаза и дает силы и надежду!

Отдельный вопрос касается природы и сущности «широкого просвета». Для ответа на него обратимся к историям, связанным с пещерой Махпела<sup>1</sup> — местом захоронения в Хевроне Адама, Евы и трех семейных пар праотцов и праматерей еврейского народа.

Существует вопрос: почему именно в Хевроне праотец Авраам купил первый земельный надел — пещеру Махпела для погребения своей жены Сары<sup>2</sup>; и в этой же пещере завещал похоронить себя. Мидраш дает на этот вопрос следующий ответ: «Авраам открыл тайну пещеры, когда гнался за волком, которого хотел заколоть для трех своих таинственных гостей — ангелов. Вол привел его прямо к пещере Махпела. Внутри Авраам увидел яркий свет, часть того первозданного света, который Бог уготовал для праведников, и вдохнул сладостный аромат, исходящий из Эдемского сада. Авраам услышал голоса ангелов: «Здесь захоронен Адам. Здесь также упокоятся Авраам, Ицхак и Яков». Тогда Авраам понял, что эта пещера является входом в Эдемский сад, и именно с тех пор он хотел получить ее для захоронения».

Значимость пещеры Махпела признается не только в еврейской Традиции, но и в исламе. Согласно арабской легенде, когда пророк Мухаммед летел на коне в Иерусалим, над Хевроном он услышал голос архангела Джабраила (Гавриила): «Сойди и помолись, ибо здесь могила отца твоего Авраама».

Таким образом, и «подземное жилище», и «широкий просвет» обнаруживают связь двух миров — этого и будущего, каждый из которых был создан В-вышним, но смысл и отношение между которыми раскрываются в жизни и духовном опыте каждого человека.

---

<sup>1</sup> Смирнова (2019).

<sup>2</sup> Брейшит, 23:8–17.

VI

С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков.

Мотив тяжести оков и потребности в освобождении от них также присутствует в псалмах, однако в совершенно ином контексте. Причем, интересным обстоятельством является то, что эта тема возникает в двух симметричных псалмах — 2-м и 149-м (т. е. вторым от начала и вторым, если считать от последнего, 150-го псалма).

Говорится в 2-м псалме:

1. Для чего сошлись народы, и племена замыслили пустое?
2. Восстали земные цари, и правители объединились в заговор против Господа и Его помазанника:
3. «Разорвем их путы и сбросим с себя их узы!».
4. Сидящий в небесах позабудется, Господь посмеется над ними.
5. Тогда Он заговорит с ними в ярости, Своим гневом посеет панику среди них:
6. «Я поставил Своего царя над Сионом — Своей святой горой!»
7. Обязан я возвестить, что сказал мне Господь: «Ты — Мой сын. Сегодня Я родил тебя.
8. Попроси у Меня, и Я дам тебе народы в наследие и в твое владение землю — от края до края.
9. Сокрушишь их железным жезлом, как глиняный сосуд разобьешь их».
10. А теперь, уразумейте, цари, подчинитесь, земные судьи.
11. Служите Господу в страхе и радуйтесь в трепете.
12. Поспешите очиститься — как бы Он не разгневался, и вы не лишились бы пути спасения. Ведь еще немного, и возгорится Его гнев; все же уповающие на Него — счастливы.

Следует отметить, что в контексте Традиции освобождение от уз изначально не является высшей ценностью именно в силу того, что это есть «заговор против Господа и Его помазанника». В этом отношении оказывается, что мечта «разорвать путы и сбросить узы» — это иллюзия, причина Господнего гнева и ярости. Един-

ственное, что может удержать человека (и народы) на пути спасения, — очищение сердца, иначе «еще немного, и возгорится Его гнев».

Эта же тема продолжается и в 149-м псалме:

1. Славьте Господа! Пойте Господу новую песню, прославляйте Его в собрании праведных!
2. Будет радоваться Израиль своему Создателю, сыновья Циона — ликовать перед Своим Властелином.
3. Славьте Его Имя, танцуя, на тимпане и лютне играйте перед Ним,
4. ибо благоволит Господь к Своему народу, увенчает Он смиренных спасением.
5. Возрадутся праведные славе, будут ликовать на своих ложах.
6. Хвала у них на устах и обоюдоострый меч в их руках,
7. чтобы вершить возмездие над народами и покарать племена.
8. И заключат они царей в цепи, их вельмож — в железные оковы,
9. чтобы исполнить записанный приговор. Благо будет для Его праведников. Славьте Господа!

Псалмопевец напрямую противопоставляет славящих Господа, танцующих и играющих на музыкальных инструментах перед Ним; смиренных и праведных, которые будут удостоены Блага; и народами и племенами, над которыми произведет Господь возмездие и царей и вельмож которых заключит в цепи и оковы.

Разумеется, общий пафос обоих псалмов радикально расходится с актуальными тенденциями политкорректности, категорически не допускающими какие бы то ни было высказывания о преимуществе одних народов или культур над другими. Впрочем, следует отметить, что и в текстах Танаха вместе с подтверждениями избрания — тяжелые упреки Израилю. Так, говорится в Пророчестве Ишайяу (гл. 58):

1. Кричи во (все) горло, не удерживайся; подобно шофару, возвысь голос твой и объяви народу Моему преступность их и дому Йаакова — грехи их.
2. А ищут они Меня каждый день и знать хотят пути Мои, как народ, который творил справедливость и закона Бога своего

не оставлял, они вопрошают Меня о судах справедливости, близости Божьей желают:

3. «Почему постились мы, а Ты не видишь, мучили душу свою, а Ты не знаешь?» Ведь в день поста вашего вы находите дело (себе) и работающих на вас притесняете.
4. Ведь для ссоры и распрей поститесь вы и чтобы бить кулаком преступным; не поститесь ныне, чтобы услышан был на высоте голос ваш.
5. Таков ли пост, который избрал Я, день, (когда) мучит человек душу свою? На то ли (он), чтобы склонять, как тростник, голову свою и вретище и пепел подстилать? Это ли назовешь постом и днем, угодным Господу?
6. Не это ли пост, который Я избрал: оковы злости разреши, развяжи узы ярма, и отпусти угнетенных на свободу, и всякое ярмо сорвите!
7. Не в том ли (он), чтобы разделил ты с голодным хлеб твой и бедняков скитающихся ввел в дом? Когда увидишь нагого, одень его, и от родственника твоего не скрывайся.
8. Тогда прорвется, как заря, свет твой, и исцеление твое скоро явится, и пойдет пред тобой правда твоя, слава Господня будет следовать за тобой.
9. Тогда воззовешь — и Господь ответит, возопишь — и Он скажет: «Вот Я!» Когда устранишь из среды своей гнет, (перестанешь) простирать палец (угрожать) и злословить,
10. И отдашь голодному душу твою и душу измученную насытишь, тогда засияет во тьме свет твой и мрак твой — как полдень.

По мнению многих комментаторов (Рабби Шломо Ицхаки, «Раши»; Рабби Меир Левуш Кемпнер, «Мальбим»; Раби Давид бар Арье-Лейб Альтшуллер, «Мецудат Давид» и др.); пост, который нужен В-вышнему, — это «снятие цепей зла», т. е. разрыв преступных связей, зависимостей, прекращение угнетения, утверждение отношения к потребностям «ближних» как к своим собственным. И только это позволит превратиться тьме и мраку — в свет и избавление!

Таким образом, само по себе избавление от оков не является освобождением, но только лишь очищение сердца и освобождение

от грехов насилия и угнетения раскрывает Славу Господню и Благословение.

## VII

Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине

Образ «обращенных к свету спиной» не так часто встречается в Танахе, тем важнее эпизод, связанный с воцарением праведного царя Хизкияу, описанный в Книге Диврей а-Ямим II<sup>1</sup>.

- (1) Хизкияу воцарился двадцати пяти лет; и царствовал он в Йерушалаиме двадцать девять лет. Имя же матери его Авийа, дочь Захарияу.
- (2) И поступал он справедливо в очах Господних, так, как поступал Давид, отец его.
- (3) В первый же год царствования своего, в первый месяц, он отворил двери дома Господня, и укрепил их (строения храма).
- (4) И привел он священников и левитов, и собрал их на площади восточной,
- (5) И сказал им: Послушайте меня, левиты! Ныне освятитесь и освятите дом Господа, Бога отцов ваших, и выбросьте скверну из святилища.
- (6) Ибо изменили отцы наши, и делали дурное в очах Господа, Бога нашего, и оставили Его, и отвернули лица свои от обители Господней и оборотились спиною;
- (7) Также заперли двери притвора, и погасили светильники, и курения не воскуривали, и всеожжения не возносили во святилище Богу Йисраэля.
- (8) И был гнев Господа на Йеудею и на Йерушалаим; и Он предал их ужасу, опустошению и осмеянию, как вы видите глазами своими.
- (9) И вот, пали отцы наши от меча, а сыновья наши, и дочери наши, и жены наши в плену за это.
- (10) Теперь у меня на сердце (я задумал) — заключить союз с

---

<sup>1</sup> Септуагинта, греческий перевод Библии, вторая книга «Паралипоменон», гл. 29.



Господом Богом Йисраэ́йля, чтобы отвратил Он от нас пламень гнева Своего.

(11) Дети мои! Ныне не будьте беспечны; потому что вас избрал Господь предстоять пред Ним, служить Ему и быть Ему слугами и воскуривающими курения.

Особую ценность этому отрывку придает то, что здесь буквально в нескольких строках изложена достаточно общая концепция того, как действует «поворот к свету спиною».

Прежде всего, отметим, что между царем Давидом и царем Хизкияу разрыв не менее 300 лет (время правления второго царя Израиля — царя Давида, по разным источникам, 1010–970 гг. до н. э.; время правления четырнадцатого царя Иудеи Хизкияу — 715–687 до н. э.). Иначе говоря, фактически никаким образом Хизкияу не может быть сыном Давида, однако речь идет о «сыновстве» как высшем уровне духовной преемственности.

Царствование Хизкияу начинается после смерти его действительного отца нечестивого Ахаза, который не только занимался идолопоклонством, но, согласно преданию, даже приносил в жертву языческим богам своих детей. По этой причине Хизкияу начинает со вполне обоснованных упреков поколению отцов: «отвернули лица свои от обители Господней и оборотились спиною; заперли двери притвора, и погасили светильники, и курения не воскуривали, и всесожжения не возносили во святилище Богу Йисраэ́йля».

Постигшие Иудейское царство горести («пали отцы наши от меча, а сыновья наши, и дочери наши, и жены наши в плену за это») не есть случайность, но — закономерность, потому что «был гнев Господа на Йеудею и на Йерушалаим; и Он предал их ужасу, опустошению и осмеянию, как вы видите глазами своими».

Таким образом, принятое решение должно сочетать заключение союза с Господом Богом Израиля, т. е. возобновление забытого договора, и, с другой стороны, отказ от «беспечности», под которой понимается неразборчивость или небрежность в служении («потому что вас избрал Господь предстоять перед Ним, служить Ему и быть Ему слугами»).

Соответственно, мы здесь встречаемся с феноменом, который нам наиболее известен в христианской традиции как покаяние — *μετάνοια*, метанойя, или перемена (или поворот) ума, однако суть

этого феномена гораздо шире и вполне соответствует его еврейскому прообразу<sup>1</sup>.

### VIII

А между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

Параллельный этому фрагменту Мифа текст достаточно неожиданный, но именно он позволяет осмыслить множество вопросов о том, как связаны свет и «фокусники».

Фрагмент Торы, о котором пойдет речь, входит в недельную главу «Балак», повествующую о том, как царь Моава Балак обращается к колдуну Бильяму с просьбой проклясть народ Израиля («Итак, прошу [тебя], пойдя, прокляни мне этот народ, ибо он сильнее меня; может быть, мы нанесем ему удар, и я изгоню его из этой страны»<sup>2</sup>).

Далее Тора обращается к подробному описанию событий:

(21) И встал Бильям поутру, и оседлал свою ослицу, и пошел с сановниками Моава.

(22) И воспылал гнев Бога за то, что он пошел, и встал ангел Господа на дороге ему в помеху. А он ехал на своей ослице, и с ним были два его отрока.

Раши комментирует этот стих следующим образом: хотя Бильям видел, что это против воли В-вышнего, и все равно пожелал идти, тем вызвал гнев Бога, однако и здесь В-вышний посылает ангела милосердия, задачей которого было предотвратить грех Бильяма, а не уничтожить его.

(23) И увидела ослица ангела Господа, стоящего на дороге с обнаженным мечом в руке, и свернула ослица с дороги, и пошла на поле; а Бильям стал бить ослицу, чтобы вернуть ее на дорогу.

(24) И стал ангел Господа на тропе между виноградниками: ограда [из камней] с одной и ограда [из камней] с другой стороны.

---

<sup>1</sup> Петров (2021).

<sup>2</sup> Бемидбар, 22:6.

- (25) И ослица, увидев ангела Господа, прижалась к стене и прижала ногу Бильяма к стене; и он опять принялся ее бить.
- (26) И вновь ангел Господа прошел и стал в узком месте, где не было пути, чтоб свернуть вправо или влево.
- (27) И увидела ослица ангела Господа, и легла под Бильямом. И разгневался Бильям, и стал бить ослицу палкой.
- (28) И отверз Господь уста ослицы, и сказала она Бильяму: «Что я тебе сделала, что меня бил уже три раза?»
- (29) И сказал Бильям ослице: «За то, что ты издевалась надо мной! Если бы у меня в руке был меч, я бы убил тебя сейчас же!»

Раши комментирует этот стих следующим образом: «Этими словами он весьма унизил себя в глазах сановников, [шедших с ним]: разве тот, кто идет, чтобы умертвить целый народ [проклятиями] из своих уст, нуждается в мече, чтобы справиться с ослицей?!».

- (30) И сказала ослица Бильяму: «Не я ли твоя ослица, на которой ты ездил издавна и по сей день? Имела ли я обыкновенные так поступать с тобой?» и сказал он «Нет!».
- (31) И открыл Господь глаза Бильяму, и увидел он ангела Господа, стоящего с обнаженным мечом в руке, и поклонился, и пал ниц.
- (32) И сказал ему ангел Господа: «За что ты бил свою ослицу уже три раза? Ведь это я вышел помехой, так как тороплив был путь наперекор мне.
- (33) И увидела меня ослица, и свернула от меня вот уже три раза; может быть, не сверни она от меня — также тебя убил бы, а ее оставил в живых».
- (34) И сказал Бильям ангелу Господа: «Согрешил я, ведь я не знал, что ты стоишь против меня на дороге; теперь же, если это неужгодно тебе, я возвращусь».

Раши дает по поводу последнего стиха довольно очевидный комментарий: «Однако это [не оправдание, а] его позор: против своей воли он признается [в том, что не видел ангела]; ведь он хвалился, что знает мысли В-вышнего, теперь же своими устами свидетельствует: “Я не знал”».

Таким образом, при сопоставлении текста Мифа и описания сюжета с Бильямом и его ослицей обращают на себя внимание три аспекта.

1. «Верхняя дорога» между огнем и узниками есть метафора дороги от человека ко В-вышнему, и в этом отношении только от человека зависит, пройдет он по ней или нет.
2. Ограждения дороги не есть случайности или недоразумения, но они есть невидимые ограды В-вышнего, которые направляют шаги человека, и в том случае, если он на пути святости, помогают ему, и если нет — то нет.
3. Особо следует сказать о «фокусниках» и их помощниках, показывающих из-за ширмы кукол. Именно на них направлено острие сарказма Торы: оказывается, претендующие на знание и право решения судеб людей и народов сами настолько слепы, что не видят даже того, что по воле В-вышнего оказывается достигнуто не самому разумному и уважаемому животному!

И это позволяет вернуться к главному, что является сутью Традиции, но довольно трудно постигается (если вообще может быть открыто) в пространстве Мифа: невозможность «нейтрального» действия или шага, но погруженность индивидуальной человеческой биографии (равно как и истории всего человечества) в единый замысел свыше, данный через Откровение. Принятие или отвержение этого замысла есть индивидуальный и абсолютно свободный человеческий выбор, однако последствия его в любом случае оказываются соразмерны совершенному выбору и действию...

## IX

— А предметы, которые проносят там, за стеной; Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истинную тени проносимых мимо предметов.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

В этом фрагменте Мифа Сократ иносказательно излагает теорию познания, характерную для положения узников пещеры. Вначале Сократ ставит под сомнение саму реальность человека и его способность к именованию («не то же самое происходит и с ними?»), то есть являются ли узники реальностью, либо они так же эфемерны, как и тени предметов). Далее — Сократ проблематизирует связь имен, которые даются теням, с самими предметами: «...разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?». На следующем шаге закрепляется сомнение и в том, что, общаясь между собой и находя некоторые «общие» значения, люди способны к постижению реальности («[разве] они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?»). И в заключении отрывка содержится намек на главную идею — «освобождение от оков неразумия и исцеление от него», под которым Платон подразумевает понимание вторичности и эфемерности и людей, и видимых ими предметов, и их наименований.

По сути, предполагаемые в Мифе три линии проблематизации<sup>1</sup> в восприятии человеком мира (самих себя, предметов и их имен) связаны с восхождением от единичных предметов к некоторым обобщенным идеям, которые есть несомненная и вечная истина мира. Между тем, при внешнем сходстве с критикой расхожих представлений проблематизация «очевидности» в Традиции оказывается более глубокой.

Для понимания соотношения Мифа и Традиции в этом аспекте обратимся к двум мидрашам об Аврааме и его отце Терахе. Считается, что отец Авраама Терах был хозяином лавки, в которой продавались идола, и Авраам был вынужден помогать ему.

---

<sup>1</sup> Семенов (2018).

Согласно первому мидрашу, некая женщина пришла и передала Аврааму в дар идолам полную миску тонкопросеянной муки. Взял Авраам палку, разбил всех идолов, кроме одного, самого крупного, которому и вложил в руки палку.

Приходит отец и спрашивает:

— Как это произошло? Кто это сделал?

— Расскажу, — отвечает Авраам, — ничего от тебя не скрывая. Дело было так: принесла женщина миску с мукою и просит принести в жертву идолам. Стал я совершать, как следует, жертвоприношение, а идолы и завели спор между собою. Один кричит: «Я хочу поесть раньше», а другой: «Нет, я раньше!» Но тут встал самый крупный идол и — видишь — разбил все.

— Но ты издеваешься надо мною, — закричал отец, — разве способны эти...

— Да? Так вдумайся же сам, отец, в слова свои...

В каком-то смысле исходная логика мидраша противостоит той, в которой выстроен Миф: Сократ не сомневается в способности человека воспринимать, действовать, давать имена; предмет его сомнения и проблематизации — подлинность этого действия, возможность раскрытия высшей реальности через обычное человеческое восприятие.

Логика мидраша, в известном смысле, противоположна: все окружение Авраама нисколько не сомневается в существовании «высшего мира», который превосходит мир повседневного человеческого восприятия; более того, они готовы к определенным контактам (жертвоприношениям) с обитателями этих миров. В ситуации «распределенной духовности», вполне соответствующей языческому мироощущению, Авраам «сталкивает» их веру в носителей высшей реальности с очевидным фактом: они бесчувственны и бездейственны.

На этом уровне может показаться, что Авраам являет собой пример радикального атеизма, безбожника, который склонен апеллировать к простому человеческому чувству там, где его окружение видит духовные сущности. В то же время радикализм отрицания Авраамом в отношении конкретных духовных сущностей позволит ему, в конечном счете, обрести подлинную веру и знание — Первоисточника всех духовных и материальных миров.

Для прояснения этого вопроса обратимся к следующему мидрашу.

Считается, что Терах повел Авраама на суд к Нимроду, правнуку Ноаха и одному из первых царей-язычников, строителю Вавилонской башни, которому Авраам отказался поклониться как божеству. Разгневанный непочтительностью Авраама, Нимрод обратился к нему с новым требованием:

— Поклонись огню как божеству, и я пощажу тебя.

— Огню? — ответил Авраам. — Не правильнее ли поклоняться воде, которая тушит огонь?

— Хорошо, поклонись воде.

— Не поклониться ли лучше облаку, насыщенному водою?

— Я и на это согласен, — поклонись облаку.

— Но разве не сильнее ветер, разгоняющий облако?

— Поклонись же, наконец, ветру!

— Но разве человек не преодолевает и силу ветра?

— Довольно! — воскликнул Нимрод. — Я поклоняюсь огню и тебя заставлю ему поклоняться.

— Бросить его в огонь! — приказал он слугам. — И увидим, спасет ли его тот Бог, которому он поклоняется.

Повели Авраама к калильной печи, связали его, распростерли на каменном помосте, обложили дровами с четырех сторон, с каждой стороны на пять локтей в ширину и на пять локтей в высоту, и подожгли. Но сам В-вышний сошел с неба и спас Авраама от смерти<sup>1</sup>.

Таким образом, раскрывается следующий аспект мировоззрения Авраама в соотношении с языческим миром. Если в первом мидраше Авраам отказывается в почитании идолам именно потому, что они никак не способны проявить себя в реальном, физическом качестве, то во втором мидраше он демонстрирует ограниченность любой действительной силы, будь то огонь, вода, облако, ветер или человек. Именно в бесконечности любых изменений обнаруживается В-вышний, превосходящий любую конечную силу и власть, при этом облакающийся в нее, но никак не ограниченный ею. При этом Сам В-вышний не обладает никакими физическими проявлениями, телесными или духовными, однако открыт духовному общению — человеческой молитве, совершаемой в чистоте сердца.

---

<sup>1</sup> Берейшит Раба, 38.

Это фундаментальное различие проецируется и на различие в путях богопознания. Платоновский Миф обнаруживает всюду подобия, служащие основанием для познания подлинной реальности:

...тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет... И, наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

По сути, Миф здесь говорит о «положительном» (или «катафатическом») богословии<sup>1</sup>, которое строится на все более и более глубоких обобщениях и сложных понятиях. Напротив, логика Авраама находит свое обоснование в «негативном» («апофатическом») богословии<sup>2</sup>, наблюдающем все конечные и ограниченные проявления мира и сознающем бесконечную, непреодолимую границу (но при этом — единство<sup>3</sup>!) между Божественностью, находящейся вне мира, и всеми Его конечными воплощениями.

## Х

Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что

---

<sup>1</sup> Андреев (2019).

<sup>2</sup> Загоровский (2018).

<sup>3</sup> Левин (2020).



пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно.

Завершающие строки Мифа содержат, по сути, квинтэссенцию классического философского мировоззрения, сочетающего идею бесконечного и беспричинного Блага, являющегося источником Истины, Красоты и Добра, но в то же время невозможности достичь блага, находясь внутри человеческого мира и посредством занятий человеческими делами. Именно это движение порождает «стремление душ ввысь», которое обрекает человека на постоянную и неутолимую тоску человеческой души по божественному свету.

Параллельным текстом Традиции к этому фрагменту служит история Надава и Авигу, сыновей первосвященника Аарона, принимавших участие в богослужении в переносном Храме (Скинии Завета). В Торе сказано: «Они принесли пред Господом огонь чуждый, какого Он не велел им». И за этим последовало немедленное наказание: «И вышел огонь от Господа, и пожрал их, и умерли они пред Господом»<sup>1</sup>.

Комментаторы всех эпох пытались разгадать суть того, что было «огнем чуждым, какого Он не велел им». В разных версиях это объяснялось тем, что:

- они вошли в Святая Святых без разрешения<sup>2</sup>;
- во время служения они не облачились во все предписанные священнические одеяния; а также что они не были женаты, и у них не было детей<sup>3</sup>;
- они принесли «огонь чуждый»<sup>4</sup>, то есть не предписанное приношение благовоний<sup>5</sup>;
- они сами приняли решение по вопросу о жертвоприношении, тогда как им следовало посоветоваться со своим учителем Моше<sup>6</sup>;

---

<sup>1</sup> Ваикра, 10:1—2.

<sup>2</sup> Ваикра раба 20:8; Бемидбар раба 3:23.

<sup>3</sup> Ваикра раба, 20:9.

<sup>4</sup> Ваикра, 10:1

<sup>5</sup> Ритба к Йома, 53а.

<sup>6</sup> Р. Элизер, в Торат коганим, 10:1.

- они совершали храмовую службу в состоянии опьянения<sup>1</sup> и т. д.

Общим недостатком всех этих объяснений является то, что в каждом из комментариев братья изображены как грешники, нарушающие те или иные законы храмовой службы, но тогда становится совершенно непонятен следующий стих: «И сказал Моше Агарону: “Это то, что говорил Господь. Когда сказал: «Я освящусь **близкими** ко Мне, и буду чтим при всем народе»”. И безмолвствовал Агарон» (Ваикра, 9:3). Иными словами, либо грехи, совершенные братьями, никак не повлияли на их близость ко В-вышнему, либо причина их смерти в чем-то ином.

Учение Ребе Менахем-Мендела Шнеерсона<sup>2</sup> заключается в том, что главной причиной смерти братьев была их готовность отказаться от всего, включая саму жизнь, в своем стремлении к святости, своеобразный «избыток духовности», который оборачивается грехом. И для понимания связи этого сюжета с обсуждаемой нами темой «стремления души ввысь» обратимся к фундаментальному тексту хасидской традиции — книге «Тания», наиболее известному труду основоположника хасидизма Хабада — Рабби Шнеур-Залмана Шнеерсона («Алтер Ребе»).

Не вдаваясь в глубины этого текста, отметим лишь одну идею, имеющую непосредственное отношение к нашему нынешнему исследованию: человек есть изначально существо, обладающее и Божественной, и животной душой, но главной задачей его земного существования является привнесение святости (со стороны Божественной души) в материальную жизнь этого мира. Это возможно лишь в той мере, в которой человек, черпая силу в святости Торы и заповедей, полученных из Откровения, наполняет ими свою повседневную жизнь (движение сверху — вниз), но при этом возносит молитву В-вышнему, благодаря Его за данные силы и благословения (движение снизу — вверх).

Таким образом, мы можем осмыслить некоторую фундаментальную точку расхождения в том, что находится в первооснове Мифа и Традиции. С одной стороны, они кажутся едиными в том

---

<sup>1</sup> Р. Ишмаэль в Ваикра раба, 12:1.

<sup>2</sup> Ликутей сихот, т. 3, с. 987.

отношении, что утверждают первичность и абсолютное превосходство невидимого, высшего мира над миром видимым, физически осязаемым. Однако, они принципиально расходятся в понимании смысла этой реальности: в то время, как для Мифа идея восхождения души к своему первоисточнику оказывается единственным и совершенным благом, смысл Традиции — в установлении посредством человеческого действия постоянного «противоположно направленного движения» между высшими и низшими мирами. Только вознесение жертв (в отсутствие Иерусалимского Храма — молитва) может соединить душу каждого живущего с ее Первоисточником, но и это не является целью и завершением. Напротив, по созданному каналу, благословения из высших миров с необходимостью должны прийти во внешний, физический мир, и напротив; любое благословение свыше — есть основание и источник для нового, еще более усердного служения. По сути, мы оказываемся в пространстве противостояния между двумя мировоззрениями: иерархического упорядоченного интеллектуально-постигаемого античного Космоса — и Божественного мира, пронизываемого непрерывным движением духовных и физических сил каждого человека.

В заключении отметим: «Миф о пещере» в пространстве и времени еврейской религиозной Традиции дает мощный импульс к осмыслению сходств и различий между этими феноменами и одновременно позволяет выявить культурно-исторический и образовательный потенциал их диалога.

Материал поступил в редакцию 27.02.2025

Материал поступил в редакцию после рецензирования 4.03.2025

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Holman, T. (2023). “Return to the Cave: Philia, Eros, and the Erotic-Hermetic Structure of the Philosophical Life”, *Perspectives on Political Science*, 53(1), 25–33.
- Majolino, C. (2023). “Husserlian Shadows in Plato’s Cave: Layers of Contingency and Fictional Variations on Self-Awareness”, in S. Geniusas, ed. *Varieties of Self-Awareness. Contributions to Phenomenology*. Springer Nature, 3–25.
- Mrugalski, D. (2023). “The Platonic-Biblical Origins of Apophatic Theology: Philo of Alexandria’s Philosophical Interpretation of the Pentateuchal Theophanies”, *Verbum Vitae*, 41(3), 499–258.

- Spanakis, M. (2022). "Plato's Allegory of the Cave and the Early Christian Concept of 'True Light' in the Metaphrasis Psalorum (138.9-23) of Apollinaris of Laodicea", *Pyx: Journal of Classical Studies*, 1(2), 137–162.
- Tyson, P. (2015). "The Politics of the Metaphysical Imagination. Critiquing transnational corporate power via Plato's cave", *Im@go. A Journal of the Social Imaginary*, 1(6), 151–170.
- Андреев, А.Ю. (2019) Катафатическое богословие и его роль в формировании европейской социально-гуманитарной мысли: историко-философский анализ, *Вопросы философии*, 4, 56–73 [Andreev, A.Yu. (2019) Katafaticeskoe bogoslovie i ego rol' v formirovanii evropejskoj social'no-gumanitarnoj my'sli: istoriko-filosofskij analiz. *Voprosy' filosofii*, 4, 56–73]
- Загоровский, М.В. (2018). Апофатическое богословие как источник негативного мышления: влияние на развитие европейской философии и социально-гуманитарных наук, *Философские науки*, 2, 78–94. [Zagorovskij, M.V. (2018) Apofaticeskoe bogoslovie kak istochnik negativnogo my'shleniya: vliyanie na razvitie evropejskoj filosofii i social'no-gumanitarny'x nauk. *Filosofskie nauki*, 2, 78–94.]
- Иванова, Е.А. (2017). Бог философов как первоисточник мира: метафизические основания европейской традиции, *Философские науки*, 3, 45–62. [Ivanova, E.A. (2017) Bog filosofov kak pervoistochnik mira: metafizicheskie osnovaniya evropejskoj tradicii, *Filosofskie nauki*, 3, P. 45–62.]
- Кузнецов, А.В. (2020). Бог жизни и Бог живых: антропоцентрическая парадигма в еврейской традиции, *Религиоведение*. 1, 87–104. [Kuznecov, A.V. (2020) Bog zhizni i Bog zhivy'x: antropocentricheskaya paradigma v evrejskoj tradicii, *Religiovedenie*. 1, 87–104.
- Левин, М.Г. (2020). Теология 'Шма Израэль': единобожие как основа еврейской идентичности, *Вестник религиоведения*, 3, 78–95. [Levin, M.G. (2020) Teologiya 'Shma Israe'l': edinobozhie kak osnova evrejskoj identichnosti, *Vestnik religiovedeniya*, 3, 78–95.]
- Петров, Д.А. (2021). Метанойя как покаяние и перемена мышления: сравнительный анализ в иудаизме и христианстве, *Религиоведческие исследования*, 4, 112–130. [Petrov, D.A. (2021) Metanojya kak pokayanie i peremena my'shleniya: sravnitel'nyj analiz v iudaizme i xristianstve, *Religiovedcheskie issledovaniya*, 4, 112–130.]
- Полякова, О.Л. (2013). Античный миф о пещере в контексте европейской культурной традиции. *Вестник ННГУ*, 6(2), 292–295 [Polyakova, O.L. (2013) Antichnyj mif o peshhere v kontekste evropejskoj kul'turnoj tradicii. *Vestnik NNGU*, 6(2), 292–295]

- Семенов, А.В. (2018). Миф о пещере Платона как метафора проблематизации человеческого познания, *Философские науки*, 5, 34–51. [Semenov, A.V. (2018) Mif o peshhere Platona kak metafora problematizacii chelovecheskogo poznaniya, *Filosofskie nauki*, 5, 34–51.]
- Смирнова, О.В. (2019). Пещера Махпела: святое место патриархов и его роль в формировании религиозной идентичности в иудаизме, *Вестник религиоведения*, 2, 34–52. [Smirnova, O.V. (2019) Peshhera Maxpela: svyatoe mesto patriarhov i ego rol' v formirovanii religioznoj identichnosti v iudaizme, *Vestnik religiovedeniya*, 2, 34–52.]

## “THE MYTH OF THE CAVE” IN THE SPACE AND TIME OF THE EXEGETICAL MIDRASH

Alexander G. BERMUS

The article explores the interpretation of Plato’s *Myth of the Cave* within the context of the Jewish religious tradition. The author analyzes this philosophical text — one of the key constants of European cultural tradition for over two millennia — through the lens of Midrash, a genre of exegesis that seeks to uncover deeper meanings in fundamental Jewish texts. Special attention is given to parallels between Platonic teachings and narratives from the Torah, Psalms, and other sacred Jewish texts. The study examines themes such as human nature, liberation from the bonds of ignorance, the perception of light and shadow, and the problem of divine knowledge. At the same time, the author identifies both points of convergence and fundamental differences between ancient philosophical thought and the Jewish religious tradition. The article compares different approaches to divine knowledge: Plato’s kataphatic method, which is based on gradual ascent from visible images to the highest reality, and Abraham’s apophatic worldview, which recognizes the infinite boundary between the Divine and all finite manifestations of the world. The study argues for the possibility of a fruitful dialogue between classical philosophy and the Jewish religious tradition by employing the methodology of exegetical Midrash in the analysis of Plato’s text. This approach not only deepens our understanding of both traditions but also reveals their cultural, historical, and educational potential. This research may be of interest to scholars in the fields of philosophy of education, theology, culture studies, and intellectual history, offering a new perspective on the interaction between ancient traditions and philosophical systems.