

Новая Суламифь: Песнь песней в комментариях Рафаэля Бройера и Йозефа Карлебаха

Владислав Зеев Слепой

Университет Зальцбурга (Зальцбург, Австрия)
Университет Галле-Виттенберга (Галле, Германия)

Доктор философии
ORCID: 0000-0003-4165-0969
Zentrum für jüdische Kulturgeschichte
Residenzplatz 1, Stiege 3,
5020 Salzburg
E-mail: vladislav.slepoy@sbg.ac.at

DOI: 10.31168/2658-3356.2020.3

Аннотация: В статье анализируются комментарии двух видных представителей немецко-еврейского неоортодоксального течения, Рафаэля Бройера (1881–1932) и Йозефа Карлебаха (1883–1942), на Книгу Песни песней Соломона. Оставаясь на позициях ортодоксального еврейства, оба автора создают комментарии, в которых они в значительной мере отступают от традиционного еврейского прочтения Песни песней как аллегории отношений Всевышнего и народа Израиля. Но если Бройер видит в библейском тексте предостережение от до- и внебрачных половых связей, то для Карлебаха Песнь песней не что иное, как воспевание традиционных семейных ценностей. Трактровка Рафаэля Бройера была подвергнута жесточайшей критике со стороны многих представителей неоортодоксального еврейства. Реакция была настолько жесткой, что спустя несколько лет автору пришлось опубликовать второй комментарий на Песнь песней, в котором она трактуется в соответствии с принятым в классическом иудаизме аллегорическим прочтением. Являясь ответом неоортодоксии на «деконструкцию» библейского текста исторической и критической библеистикой, оба комментария переосмысливают еврейские семейные ценности, противопоставляя их как реформистскому течению в иудаизме, так и «разрушительному» влиянию современного мира.

Ключевые слова: *Песнь песней, неоортодоксия, иудаизм, Рафаэль Бройер, Йозеф Карлебах, реформизм, Библия*

Немецкое ортодоксальное еврейство в XIX и XX вв. находилось в сложном положении. Уже с конца XVIII в. возникший из Гаскалы, еврейского варианта Просвещения, так называемый реформистский иудаизм (Reformjudentum) привлекал на свою сторону всё большие пласты еврейского населения Германии. Стремясь привести иудаизм в согласие с современными европейскими традициями и образом жизни, сторонники реформирования еврейской религии подвергали сомнению многие обычаи иудаизма, казавшиеся до того времени незыблемыми. Попытки реформирования коснулись и одного из самых консервативных институтов любого общества – семьи.

В XVIII в. большая часть еврейских семей жила по вековым правилам, установленным мудрецами Талмуда и дополненным поздними постановлениями. В большинстве своем эти постановления были призваны сохранить институт семьи в неизменном виде перед лицом современности. Поэтому неудивительно, что уже на одном из первых всегерманских собраний реформистских раввинов, которое проходило в 1846 г. во Вроцлаве (Бреслау), именно многие нормы внутрисемейных отношений привлекли особенное внимание участников своим «несоответствием» европейским стандартам¹. Под удар попало и библейское право мужа отменять обеты жены, и односторонняя форма развода, при которой муж передает жене разводное письмо (на что, впрочем, уже с эпохи средневековья требовалось согласие последней), и обряд «халица», освобождавший женщину от обязанности выходить замуж за деверя, если муж умер, не оставив детей, и многие другие аспекты еврейского семейного права. Несмотря на почтение, с которым реформисты относились к семейным ценностям, и на то, что сами они были воспитаны на них, во многих законах, которым семейная жизнь была подчинена, они видели нечто заскорузлое и архаичное.

Реформизм имел успех у просвещенных кругов еврейского населения Германии. Поэтому уже с начала XIX в. во многих городах основываются реформистские синагоги, службы в которых проводятся частично на немецком языке под аккомпанемент органа².

¹ Ср. например, Protokolle 1847 и многочисленные публикации на эту тему в еврейской периодике того времени.

² Первые «синагогальные общества», в которых богослужение проводилось в соответствии с «обновленным» обрядом, возникают в Берлине еще в конце XVIII в.,

Вполне естественно, что реформа не могла не вызвать сопротивление традиционно настроенных слоев еврейского общества. К такому относились в первую очередь те евреи, которые проживали в сельской местности, вдали от передраг городской жизни, так называемые провинциальные евреи (Landjuden)³. Реформа на первых порах не успела их коснуться, и они продолжали жить так, как жили их отцы и деды.

Однако существовал и другой тип немецкого еврейства. Он начал формироваться на фоне продолжавшегося наступления реформизма на традиционное еврейство как попытка отстоять древние ценности. Представители этих кругов происходили в основном из больших городов и обладали, с одной стороны, традиционным еврейским образованием, а с другой – не были чужды также и плодов европейского просвещения. Именно из такой среды и возникла так называемая неоортодоксия, духовным основателем которой считается р. Самсон Рафаэль Гирш (1808–1888), а центром – Франкфурт-на-Майне, где ортодоксальная группа, отколовшаяся от основной общины в 1850 г., нашла поддержку в лице семейства Ротшильдов.

Идеологическое осмысление, или, вернее, переосмысление концепции еврейской семьи было одним из важнейших элементов неоортодоксальной идеологии. Уже само название одного из главных сочинений неоортодоксии, увидевшего свет в 1839 г. в Альтоне (близ Гамбурга), компендиума С.Р. Гирша, примечательно: «Choreb. Versuche über Jissroëls Pflichten in der Zerstreung zunächst für Jissroëls denkende Jünglinge und Jungfrauen» (Хорев. Опыты по обязанностям Израиля в рассеянии, в первую очередь для еврейских *мыслящих юношей и девушек*). Тот факт, что автор книги, в которой (в оригинальной форме философско-галахического трактата) излагается система практических религиозных предписаний, посвящает ее в равной мере юношам и девушкам (причем «мыслящим»), указыва-

а самым известным примером полемики вокруг обновления литургии стал так называемый спор о Гамбургском храме («Hamburger Tempelstreit»), начавшийся в 1817 г. и нашедший отражение в числе прочего в поэме Генриха Гейне «Германия. Зимняя сказка». Об этом споре и его влиянии на формирование немецко-еврейской неоортодоксии см.: Katz 1998, 216–254. Гейне же писал в 1843 г.: «Евреи опять-таки разделены / на партии; две их; в программе / у старых – в синагогу ходить, / у новых – молиться в “храме”» [Гейне 1934, 148].

³ О так называемом провинциальном еврействе см.: Vierhaus 1990.

ет на новое восприятие роли еврейской женщины в ортодоксальном обществе. В самой книге р. Гирш посвящает большую главу построению еврейской семьи. Среди прочего он пишет [Hirsch 1921, 349]⁴:

Сколь высоко ценима в Израиле роль женщины, служительницы домашнего очага! И хотя наше учение не оставляет за ней права на общественную роль в народной жизни, тем выше ставит оно ее в своем доме, в ее профессии. Оно обязывает мужа возвышенно любить, уважать и почитать ее, говоря: «Кто любит жену свою как самого себя, а почитает больше, чем самого себя, – лишь тот выполняет обязанность мужа»⁵. Да, святыней должна быть жена для своего мужа! Только ей и своему дому должен принадлежать он всем имуществом, которое приобретает, всеми силами, которыми обладает, всеми радостями, которые испытывает, – всем существом своим. <...> Но горе той семье, где это иначе! Где лишь однажды – во время бракосочетания – испили они из общего кубка жизни, но затем, при внешнем единстве, их сердца и жизни оказались разрозненными. Горе той семье, где жена проливает слезы от грубости и пренебрежения мужа! Горе той семье, которую покинул ангел мира и где поселился пожирающий огонь вражды. Лишь взаимные любовь, уважение и верность могут завершить то, что было заложено в момент заключения брачного союза <...>. Таков еврейский брак, такова еврейская семья.

Эти строки вполне характерны для неоортодоксального взгляда на многие составляющие еврейской жизни: оставляя неизменной традиционную форму, оно наполняет ее новым содержанием. И хотя под многим из того, что здесь сказано, мог бы подписаться и реформистски настроенный автор (особенно если принять во внимание, что текст этот пишется в первой половине XIX столетия), у Гирша это пространное размышление служит лишь введением в перечень основных законов семейной жизни в том виде, в котором они приводятся в «Шульхан арухе» – ставшем классическим кодексе еврейского религиозного права. Отмечая традиционные границы положения еврейской женщины в обществе, франкфуртский раввин ставит акцент не на ее обязанностях по отношению к мужу, но наоборот – на обязанностях мужа по отношению к жене.

⁴ Здесь и далее, если это не отмечено иначе, все переводы с немецкого выполнены автором статьи.

⁵ Ср.: Вавилонский Талмуд; Йевамот 62б; Маймонид, Законы брачной жизни 15, 19.

В отличие от традиционного «ортодоксального» иудаизма еврейская неоортодоксия⁶ не отгораживала себя от тех процессов, которые охватывали еврейское общество, да и общество вообще. Написав на своих знаменах лозунг *עם דרך ארץ* («тора им дерех эрец») – «Сочетание изучения Торы с профессиональной деятельностью», или, в более общем понимании, со светской культурой⁷, неоортодоксия вполне отдавала себе отчет и в тех изменениях, которыми эта культура была охвачена. Сюда относилось, конечно, и то понимание отношений между мужчиной и женщиной, которое преобладало в обществе. Желая быть частью германской культуры, многие евреи, придерживающиеся в частной жизни предписаний ортодоксального еврейства, читали немецкую поэзию, романы, посещали театр и оперу. Во всех этих жанрах отношения между полами представлялись в свете, мягко говоря, плохо совместимом с представлениями ортодоксального иудаизма. Разве страдания Вертера по Лотте, доводящие героя до самоубийства, сколько-нибудь сочетаются с теми идеалами семейной жизни, которые проповедует традиционный иудаизм? Или взять, к примеру, сентиментально-ироническое стихотворение Генриха Гейне «Лорелея», в котором есть строки (в переводе Самуила Маршак):

Девушка в светлом наряде
Сидит над обрывом крутым,
И блещут, как золото, пряди
Под гребнем её золотым.

Проводит по золоту гребнем
И песню поёт она.

⁶ Надо отметить, что несмотря на то что термин «неоортодоксия» появляется достаточно рано (с конца 1840-х гг.), сами неоортодоксы предпочитали называть свое течение соответствующим немецким термином *gesetzzetretres Judentum* – «верное закону еврейство». Термин *rechtgläubig*, который является точной калькой греческого *orthodoxia*, использовался редко из-за явных коннотаций с христианством.

⁷ Само выражение восходит к высказыванию р. Гамлиэля (младшего) в трактате «Поучения отцов» (2, 2): «Хорошо сочетание изучения Торы с трудом, ибо усердие в обоих оберегает от греха». При этом само понятие «дерех эрец» охватывает не только «профессиональную деятельность», но и вообще весь спектр моральных норм общества. Следует отметить, что традиционный концепт «тора им дерех эрец» подразумевает не просто «сочетание» двух видов деятельности, но именно их гармоническое дополнение друг другом.

И власти, и силы волшебной
Зовущая песня полна.

Нетрудно заметить, что эти строки находятся в явном противоречии с галахическим предписанием для женщин не петь в присутствии мужчин и (для замужних) прикрывать волосы (впрочем, сам Гейне в «Лорелее» прямо указывает на губительные свойства женского голоса и волос). Что же говорить обо всей сексуальной морали, которая воспевалась литературой немецкого романтизма! Тем не менее в ортодоксальной еврейской школе, которую С.Р. Гирш основал во Франкфурте в 1853 г., эта литература читалась и обсуждалась. Разумеется, акцент при этом ставился не столько на описании романтических отношений, сколько на воспевании моральных добродетелей. Примером такого еврейского «прочтения» немецкой классической литературы может служить ставшая программной речь, которую произнес С.Р. Гирш в основанной им школе во время празднования столетия со дня рождения Фридриха Шиллера (1859 г.) [Hirsch 1912, 308–321]. В этой речи Гирш рассуждает о неповторимом значении гения Шиллера для воспитания человека и о глубинном духовном родстве творчества Шиллера и еврейской морали. При этом автор, конечно, не говорит ни слова о любовной составляющей в творениях немецкого классика.

Однако и с основным текстом еврейской веры – Библией – всё тоже было не так просто. Как известно, Библия достаточно откровенна во всем, что касается отношений полов, и именно эта откровенность зачастую плохо вязалась с общественной моралью XIX в. Но, с одной стороны, никто не мог подвергнуть цензуре сам библейский текст (как нередко поступали пуритански настроенные христианские издатели и переводчики). А с другой – еврейская традиция незнакома с таким занятием, как простое чтение Библии: библейский текст всегда воспринимается сквозь призму его традиционных толкований.

Ярким примером такого иносказательного прочтения Библии может служить «Шир га-Ширим» (Песнь песней). Как известно, Песнь песней – это собрание любовных стихов, иногда достаточно откровенных, автором которых, по версии самого текста, является царь Соломон. В еврейском и христианском вероучениях включение этой книги в библейский канон стало возможным лишь благодаря ее

иносказательному пониманию: еврейская традиция усматривает в этих стихах аллегорию взаимоотношений Всевышнего (юноши) и еврейского народа (девушки) (схожим образом христианская традиция усматривает в Песни песней аллегорию отношений Христа и церкви). Лишь это аллегорическое прочтение – вкупе с авторитетным авторством – могло позволить Песни песней считаться «святая святых» (по выражению р. Акивы в Талмуде)⁸ всего Священного Писания. При этом дословный смысл книги отошел на второй план. Однако уже в Средние века появились еврейские комментаторы, которые, не ставя, впрочем, под сомнение истинность аллегорического прочтения, трактовали текст в соответствии с *sensus literaris*, прямым смыслом, иногда с привлечением примеров из арабской или французской любовной лирики⁹. Несмотря на то что Песнь песней была освящена традицией, в XVIII в. религиозным авторам становилось всё сложнее мириться с прямым смыслом текста, который не желал скрываться за аллегорией. Так, протестантский теолог Иоганн Давид Михаэлис (1717–1791) в своем переводе Ветхого завета «mit Anmerkungen für Ungelehrte» («с примечаниями для неученых»), печатавшемся в Геттингене начиная с 1769 г., просто опустил Песнь песней, аргументируя это тем, что описания любви в ней столь откровенны, что нежелательно знакомить с ними читателей перевода [Michaelis 1785, XIV].

Для иудаизма Песнь песней имеет особенное значение. Цитатами из нее пронизаны Талмуд и мидраши. В разных традициях она является частью пасхальной или даже субботней литургии. Наконец, Песнь песней – один из центральных текстов еврейской мистики [Дан 2003, 51–57]. Таким образом, в иудаизме Песнь песней всегда оставалась частью религиозной жизни. Не будучи склонным к излишнему пуританизму, иудаизм воспринимал откровенные библейские описания сквозь призму традиционной герменевтики. Читая, например, стих «две груди твоих – как двойни молодой серны, па-

⁸ Мишна, трактат «Ядаим» 3, 5.

⁹ О средневековых толкованиях Песни песней ср., например, Astell 1990. Ср. также: Rühle, 468–469. Из новейших публикаций на русском языке стоит упомянуть диссертацию протоиерея Геннадия Фаста, где автор уделяет несколько страниц и еврейскому прочтению этой книги [Фаст 2000, 47–54]. К сожалению, история еврейского толкования Песни песней изложена здесь несколько тенденциозно и не всегда достаточно точно.

сущиеся между лилиями» (4, 5)¹⁰, было вполне естественно воспринимать его в соответствии с объяснением, которое приводит Р. Шеломо Ицхаки (Раши, ок. 1040–1105)¹¹: «*Две груди твоих* – это две кормящих груди, то есть Моисей и Аарон».

Однако в XIX и XX вв. начинает формироваться новое восприятие библейского текста, в котором Песнь песней играет особую роль: помимо Пятикнижия и Псалтыри Мозес Мендельсон перевел на литературный немецкий язык лишь Песнь песней¹², взяв за основу появившийся незадолго до того перевод Гердера [Gaier 2005]. В 1871 г. один из основателей еврейской историографии, Генрих Грец, выпустил свой перевод и комментарий Песни песней [Graetz 1871]¹³. В XX в. эта традиция была продолжена: в 1916 г. девятнадцатилетний Гершом Шолем печатает в типографии своего отца собственный перевод Песни песней – в качестве примера древнееврейской любовной лирики [Scholem 1916]. В 1921 г. Франц Розенцвейг использует Песнь песней как основной библейский текст для описания философской природы божественного откровения [Rosenzweig 1921]. В 1922 г. близкий друг Франца Кафки (и спаситель его литературного наследия), Макс Брод, публикует в Мюнхене свой вариант Песни песней, где он переставляет местами отдельные части, пытаясь таким образом реконструировать ее «изначальный» сюжет [Brod 1922, Vol. 2, 5–65]. А в 1931 г. статью, посвященную Песни песней для восьмого тома первой (немецкой) энциклопедии иудаики («Encyclopedia Judaica») пишет не кто иной, как Лион Фейхтвангер. Любопытно, что и в России примерно в то же время Абрам Эфрос публикует свой перевод Песни песней с предисловием Василия Розанова и многочисленными комментариями, в том числе поэтическими переложениями из русской поэзии [Эфрос 1909].

¹⁰ Здесь и далее перевод следует русскому синодальному переводу, адаптированному для данного контекста.

¹¹ Как и в большинстве случаев, Раши адаптирует комментарий классического мишраша.

¹² Опубликовано посмертно в 1788 г. В свою очередь этот перевод основывается на немецком поэтическом переложении Иоганна Готфрида Гердера, который вдохновил в том числе и молодого Гете на создание своего поэтического перевода. Ср.: Polaschegg 2005, 165. Подробно о переводе Мендельсона см.: Schorch 2003. О переводах Библии Мендельсоном см.: Weinberg 1989, 97–118.

¹³ Представителями ортодоксии комментарий Грета был подвергнут резкой критике как «еретический», ср.: Shavit, Eran 2007, 134.

Однако и на этом ярком фоне особняком стоит комментарий раввина Рафаэля Бройера (1881–1932). Рафаэль Бройер, один из ярких представителей еврейско-немецкой неоортодоксии, внук ее основателя Самсона Рафаэля Гирша, был на тот момент раввином ортодоксальной общины города Ашаффенбург в Баварии¹⁴. Впрочем, для многих эта должность была лишь еще одной ступенью на пути к раввинату Франкфурта-на-Майне, города, где находилась главная ортодоксальная община на территории Германской империи. Действительно, в 1928 г. Рафаэль Бройер был близок к тому, чтобы унаследовать своему отцу Соломону Бройеру, зятю С.Р. Гирша, который на протяжении 36 лет был франкфуртским раввином. Однако совет общины выбрал иного кандидата, с одной стороны, не пожелав делать франкфуртский раввинат уделом одной семьи, а с другой – припомнив ему скандал с публикацией комментария на Песнь песней [Morgernstern 1995, 226–228].

В 1912 г. во Франкфурте Рафаэль Бройер опубликовал небольшой текст, который представлял собой разбор и толкование Песни песней [Breuer 1912a]. За несколько предшествующих лет Бройер успел выпустить свои комментарии на другие библейские «свитки»: Руфь (1908), Плач Иеремии (1909), Эсфирь (1910), Екклесиаст (1911), но ни один из них не был встречен таким шквалом негодования, как комментарий на Песнь песней. И дело было даже не столько в том, что автор в нем намеренно отошел от аллегорического прочтения текста. Пикантность его комментария состояла в том, что Песнь песней оказалась в понимании Бройера не романтической историей любви юноши и девушки, а *предостережением* всех молодых людей от до- и внебрачных любовных связей. Действительно, аргументировал Бройер в напечатанном всё в том же 1912 г. апологетическом памфлете «Zur Abwehr» (где он, к слову, цитирует «Лорелею» Гейне

¹⁴ Бройер родился в венгерском городе Папа. После того, как его отец Соломон Бройер (1850–1926), зять С.Р. Гирша, стал после смерти тестя раввином ортодоксальной еврейской общины Франкфурта (Israelitische Religionsgesellschaft), семья переехала в Германию. После окончания школы и йешивы Бройер изучал историю в нескольких немецких университетах, получив докторскую степень. С 1910 г. был раввином ортодоксальной общины Ашаффенбурга. Его брат Исаак Бройер (1883–1946) – известный ортодоксальный мыслитель, писатель и политический деятель. В 1936 г. эмигрировал в Палестину, где стал видным представителем партии «Поалей Агудат Исраэль», одним из основателей которой он являлся.

как пример прекрасного, но несовместимого с иудаизмом литературного творения) [Breuer 1912b] – как можно предположить, что царь Соломон воспевает тот вид любви, который описан в Песни песней?! Ведь каждая строка этого текста противоречит традициям иудаизма и предписаниям Талмуда! Может ли еврейская девушка (а ведь инициатива на протяжении всего текста исходит именно от нее) завлекать к себе молодого человека, соблазнять его, отдавать себя ему, а затем бегать за ним по городу и, отыскав, тайно приводить его в дом своих родителей?! Всё это, говорит Бройер, никак не вяжется с еврейским пониманием того, *как* должны быть построены отношения между мужчиной и женщиной. При этом комментарий написан в несколько ироническом, даже фривольном стиле и за неимением традиционных авторитетов, на которые автор мог бы сослаться, густо разбавлен цитатами из немецкой романтической поэзии.

В качестве методического ключа к тексту Песни песней Бройер избрал седьмую главу книги притч Соломона, где рассказывается о том, как развратная женщина привлекает в свои сети молодого человека. На языковом уровне в описании любовных сцен существуют пересечения между этими двумя текстами, что и дало автору повод сопоставить их не только на уровне языка, но и на уровне содержания. Таким образом, Песнь песней предстает перед нами не как песнь чистой любви, но как последовательное осуждение полового разврата, представленного на примере двух обуреваемых страстью молодых людей. Вот как, например, автор комментирует слова возлюбленной во второй главе (стихи 4–7) Песни песней, где та произносит следующие слова:

Он ввел меня в дом пира, и зная его надо мною – любовь. Подкрепите меня вином, освежите меня яблоками, ибо я изнемогаю от любви. Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня. Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви доколе ей угодно.

Бройер пишет, комментируя эти слова, от имени девушки:

Он не сразу сказал мне, *зачем* он привел меня в дом пира. Но я сразу поняла его намеренье. Под «знаком любви» вошли мы в дом. Его речь, его разгоряченный вид, его пылающий взгляд – всё это не оставляло сомнений, что мы пришли в винный дом *не* за тем, чтобы пить вино. Зна-

мя, под которым мы вошли в дом, гласило – «любовь». <...> После того, как мы вошли, он стал улащать меня пирогами и яблоками. Хозяин, наверное, предпочел бы, если бы мы пили вино. Но я была больна любовью, я была достаточно пьяна, чтобы не нуждаться в стимулирующем действии вина. Вино довело бы мое опьянение до полного беспамятства. Однако пироги и яблоки оказались уместны. Они усилили во мне то чувство страстного ожидания, которое начало меня обволакивать. *Левая рука его у меня под голову, а правая обнимает меня* – вот наконец я добилась того, к чему стремилось мое сердце.

Далее Бройер продолжает уже от себя:

И в тот момент, когда Суламифь достигла того, чего она так страстно желала, она с торжественно поднятой рукой заклиняет дочерей иерусалимских не следовать за ней, не будить и не растревоживать любовь, не ждать, пока она сама того пожелает: *Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей угодно*. Сернами или полевыми ланями, которые пугливо убегают при звуке шагов мужчины, заклиная я вас! Учитесь у них этой пугливости, дочери иерусалимские! На напрашивайтесь. Не ведите себя вызывающе. Гордым и чистым да будет слово ваше и лик ваш. *Не будите и не тревожьте любви доколе ей угодно*: женская душа, чистое сердце женщины всегда точно знает, когда открыть себя любви, – *когда она того пожелает*, – когда сама любовь, чистая, скромная, естественная того потребует. Чистое сердце женщины не будет «будить» и тем более «возбуждать», нарочно доводить до пламенной страсти свою любовь. В святом целомудрии будет оно ожидать, пока *она того пожелает* [Breuer 1912a, 10–11].

В качестве комментария на стихи 11–12 из той же главы («Вот, зима уже прошла; дождь миновал, перестал; цветы показались на земле; время пения настало, и голос горлицы слышен в стране нашей. Смоковницы распустили свои почки, и виноградные лозы, расцветая, издают благовоние. Встань, возлюбленная моя, прекрасная моя, выйди!») Бройер приводит лишь одну строку из стихотворения Гейне: «Im wunderschönen Monat Mai, als alle Knospen sprangen» (в переводе Бальмонта: «В волшебный, светлый месяц май / цветы благоухали / и грезы нежные любви / в моей душе сияли») [Breuer 1912a, 11]¹⁵. А комментируя стихи «Встретили меня стражи, обходящие город:

¹⁵ Надо отметить, что и здесь, и в прочих местах, где автор приводит цитаты из Гейне, он, кажется, совершенно не обращает внимания на ироничный стиль этих стихотворений.

“Не видели ли вы того, которого любит душа моя?” Но едва я отошла от них, как нашла того, которого любит душа моя, ухватила за него, и не отпустила его, доколе не привела его в дом матери моей и во внутренние комнаты родительницы моей» (3, 3–4), Бройер пишет:

Девушка не сообщает нам, что ответили стражники на ее сконфуженный вопрос. Возможно, они высмеяли ее или же смотрели на нее в задумчивости дольше, чем она в своей спешке могла вытерпеть. И вот она, не дождавшись нужных ей сведений, бежит дальше и наконец находит того, кого душа ее любит...

И тогда она совершает нечто, о чем она не сможет думать без стыда и раскаяния. Она – бывшая застенчивая девушка – удерживает юношу и не отпускает его до тех пор, пока не приводит его в дом своей матери <...> – даже перед осквернением этой святыни не останавливается чувственная страсть! Она не останавливается даже перед тем, чтобы превратить чистую, святую обитель, которая когда-то была свидетельницей чистого, святого материнства, в пристанище горячего сладострастия [Breuer 1921a, 15].

Уже по этим кратким выдержкам можно судить о том, насколько далеко автор ушел от классической (как аллегорической, так и дословной) интерпретации библейского текста.

Очевидно, что подобный комментарий не мог не оскорбить чувств верующих: возмущение вызвал не только сам посыл комментария, который делал из святой песни любви описание полового разврата, но и не в меньшей степени его откровенный и острый язык, немыслимый для ортодоксального автора.

Как уже было сказано, в том же 1912 г. Бройер выпустил в свет апологию своего творения, написанную, впрочем, всё в том же насмешливом, даже язвительном тоне, которым он никого не убедил [Breuer 1912b, 4–5]¹⁶. Честное имя автора было спасено лишь некоторым снисхождением, которое испытывали критики перед представителем столь великолепного рода франкфуртских раввинов. Но Бройеру было ясно дано понять, что второго такого faux-pas от него не потерпят. Через некоторое время, Бройер, пытаясь сгладить то впечатление, которое он произвел первым своим комментарием,

¹⁶ В этом комментарии автор, с одной стороны, отвергает нападки критиков, однако, с другой стороны, всё же несколько сдает позиции, говоря, что предложил свое толкование Песни песней лишь как «гипотезу».

выпустил второй комментарий к Песни песней, классически следующий аллегорической интерпретации текста [Breuer 1923]¹⁷.

Причины и внутренние мотивы, которые побудили ортодоксального раввина Бройера к написанию столь неоднозначного комментария, можно объяснить осуждением разрушения, в его понимании, основ еврейского (и не только еврейского) общества, которое привело к тому, что женщина стала искать возможности для своей самореализации за пределами семьи и дома [Morgenstern 2001].¹⁸ Однако следует отметить, что комментарий Бройера – это не только ультраконсервативная реакция на «женский вопрос». Комментарий Бройера, созданный на фоне декаданса, присущего эпохе *fin de siècle*, посвящен проблеме отношения полов, сексуальности в куда большей степени, чем просто переосмыслению положения женщины в современном обществе. Моральный посыл его трактовки Песни песней скорее совпадает с толстовским взглядом на половые отношения. Толстой утверждает (в своем «Послесловии к “Крейцеровой сонате”»), которое было написано, как и апология Бройера, после того, как его произведение не было принято многими читателями), что на «плотскую любовь» не следует смотреть как на «поэтическое и возвышенное состояние», а как на «на унижительное для человека животное состояние» [Толстой 1936, 80]. Эта мысль практически дословно повторяет то, о чем говорит Бройер. И хотя Бройер и не призывает к аскетизму, как Толстой, однако общий тон явно совпадает с толстовским, и не исключено, что он был навеян именно «Крейцеровой сонатой». По мнению Бройера, вся суть Песни песней заключается именно в том, что секс и религия не дополняют друг друга, как это видится сторонникам «романтического» прочтения Песни песней¹⁹, а находятся в противоречии друг с другом. Поэтому

¹⁷ Примечательно, что этот комментарий вышел уже не как часть общего комментария на «Пять свитков», а как отдельное произведение. Нигде автор не упоминает свой первый комментарий.

¹⁸ Ср. также: Morgenstern 2003 и Breuer 2014, 204–206. Еще в 1907 г. Бройер опубликовал памфлет «Дневник еврейской студентки» [Breuer 1907], где он продемонстрировал, с его точки зрения, губительность университетской жизни для еврейской девушки.

¹⁹ Примечательно, что такое сближение эротики и религии в иудаизме характерно для мистической традиции, где эти две сферы традиционно рассматриваются как дополняющие друг друга. При этом он еще более отдаляется от символической трактовки Библии С.Р. Гирша, в котором Гершом Шолем (со свойственной ему остротой) видел нереализовавшегося мистика.

невозможно предположить, что в качестве аллегии возвышенного чувства любви к Всевышнему царь Соломон выбрал такую, по выражению Бродского, «нисходящую» метафору, как сексуальное влечение.

Отвечая одному оскорбленному берлинскому критику, который обвинил Бройера в том, что он своим комментарием разрушает не только «прямой смысл» текста, но и тот возвышенный поэтический взгляд, который усматривает в любящих героях Песни песней аллегию отношений Всевышнего и народа Израиля, Бройер саркастически пишет:

Мы так и видим обильный поток крови, плещущий из измученного сердца критика. Бедный рецензент! Мне и вправду жаль тебя. Однако ты бы мог избежать той потери крови, которую причинило тебе чтение моего комментария, если бы ты был посообразительней. Вы же, берлинцы, такой умный народ! Так как же случилось, что у тебя не нашлось ни толики понимания намерений моего комментария, когда ты читал его критическим своим глазом? Неужели ты, бедный, истерзанный тысячей уколов в сердце критик, не видишь, что те самые слова, которые дышат высочайшей святостью, если их произносит собравшаяся в Судный день община Израиля, теряют ее в тот миг, когда их произносит влюбленная девушка, принимающая у себя ночью своего возлюбленного? [Breuer 1912b, 17].

В другом месте своей апологии Бройер замечает:

Религиозный эрос [sic!] может и должен свободно и беспрепятственно развиваться. <...> Сексуальный же эрос должен быть преодолен. Если бы он мог свободно развиваться, то он двигался бы в направлении противоположном религиозному. Только после того, как нравственная сила сможет подчинить себе его и подавить, возникнет та единоправленность религии и эротики, о которой мечтают шлегели [Breuer 1912b, 10].

Иными словами, Бройер утверждает, что свободная реализация сексуального влечения не может привести к тому идеалу любви, о которой мечтают немецкие романтики. Более того, именно это неверное прочтение библейской книги само сформировало тот идеал «возвышенной», а на самом деле пропитанный эротическим томлением любви, которую воспевают европейская поэзия начиная с мин-

незингеров и заканчивая романтиками²⁰. Таким образом, комментарий Рафаэля Бройера на Песнь песней представляет собой реакцию и своеобразное диалектическое преодоление того сближения иудаизма и светской культуры, которое пропагандировалась классической неоортодоксальной школой.

Здесь имеет смысл обратиться к другой трактовке Песни песней, также созданной автором, причислявшем себя к неоортодоксальному течению иудаизма. Речь идет о комментарии на Песнь песней ортодоксального раввина Йозефа Карлебаха²¹.

В 1933 г. во Франкфурте выходит его перевод и комментарий на Песнь песней. На второй странице мы читаем: «Всем еврейским молодоженам посвящается». Как и Рафаэль Бройер, Карлебах трактует Песнь песней в соответствии с прямым, а не аллегорическим пониманием текста. В первую очередь его комментарий направлен против попыток «критического» прочтения и деконструкции библейской книги²². Однако в подходе Карлебаха присутствует скрытая полемика с Рафаэлем Бройером, комментарий которого Карлебах, впрочем, нигде напрямую не упоминает²³. Так, отвечая на вопрос, является ли Песнь песней любовной лирикой или аллегорией отношений Всевышнего и Израиля, Карлебах на примере «Песни Магомета» («Mahomets Gesang») Гете [Carlebach 1933, 12–13] (!) показывает, что истинная поэзия всегда несет в себе измерение, направленное в вечность. Лишь это измерение придает поэзии ее истинное значение, как обертоны обеспечивают глубину музыкального звучания. Описание горного потока в «Песни Магомета» – нечто большее, чем просто описание природы. Так и через прямой смысл Песни песней проглядывает заложенная в ней метафоричность, которая, однако, не затмевает, а лишь дополняет его. Карлебах говорит:

²⁰ Бройер предлагает краткий экскурс в историю европейской любовной лирики, чтобы доказать это влияние [Breuer 1912b, 7–8].

²¹ Йозеф Карлебах, родившийся в 1883 г. в Любеке, был раввином ортодоксальной общины Альтоны и затем Гамбурга. В 1942 г. он вместе с женой и тремя дочерьми был убит под Ригой. Его комментарий на Песнь песней вышел в 1933 г. во Франкфурте.

²² Как оно было предпринято, например, Максом Бродом, см. выше.

²³ Моргенштерн отмечает, что отсылка к комментарию Бройера у Карлебаха нет. Действительно, прямых упоминаний этого комментария мы у Карлебаха не находим, однако нет никаких сомнений, что комментарий этот был Карлебаху хорошо известен и что в своем комментарии он, как будет показано, неоднократно отсылает к нему.

Любовные отношения между мужчиной и женщиной для евреев столь святы и величественны, что при их переносе (на отношения Всевышнего и народа Израиля. – В.С.) никогда не возникало ни неловкости, ни чувства предосудительности, чтобы могло бы сделать невозможным их применение или трактовку по отношению к самому благородному, что есть в человеке [Carlebach 1933, 17].

Таким образом, нет ничего неестественного или «неприличного» в том, что любовные отношения используются как аллегория религиозного чувства. Более того, Карлебах видит нечто ханжеское в самом отвержении возможности такой аллегории: «[Этот образ] оставался непонятым лишь теми, чье религиозное чувство отставало от овладевающих ими ощущений благородной или низменной чувственности» [Carlebach 1933, 17].

Вопрос, таким образом, не столько в том, является ли Песнь песней аллегорией отношений Всевышнего и Израиля, а в том, как соотносится в ней обозначающее и обозначаемое. Карлебах утверждает, что это соотношение может опираться лишь на схожесть, но никак не на противопоставление, так как сама суть подобной аллегории лежит в принципиальном паритете обеих ее сторон. Если равенство нарушено, если нечто низменное берется для того, чтобы олицетворять собой нечто возвышенное, то утрачивается самая суть аллегории. Карлебах заключает, что аллегорическое сравнение «сопоставляет нечто разнородное, преходящее и вечное, зримое и духовное, но никогда *морально противоречащее*» [Там же] (выделено Карлебахом. – В.С.). Именно поэтому Песнь песней – поэзия чистой любви, в которой телесное и духовное сливаются друг с другом, где «конкретные», «физиологические» описания приобретают возвышенное значение. «Так, – заключает Карлебах, – Песнь песней показывает высочайший триумф всеосвящающей земной и небесной любви, связывающей воедино небо и землю» [Carlebach 1933, 20].

Нет никаких сомнений в том, что эти рассуждения направлены против прочтения Песни песней, представленного в комментарии Рафаэля Бройера²⁴. Своей апологией прямого смысла текста Песни

²⁴ Может быть несколько объяснений тому, почему Карлебах нигде напрямую не называет имени Бройера. С одной стороны, возможно, в этом кроется некая «цеховая солидарность», когда один автор, принадлежащий к ортодоксальному лагерю немецкого еврейства, не хочет открыто сводить счеты с другим представителем того же лагеря.

песней Карлебах спасает его от той дискредитации, которой он был подвергнут Бройером. Но Карлебах идет еще дальше, утверждая, что слияние прямого значения и аллегории делает возможным не только проекцию «вверх», но и проекцию «вниз», ведь если земная любовь может служить прототипом для любви небесной, то и наоборот – любовь небесная может проецироваться на любовь земную.

Песнь песней, в понимании Карлебаха, является уже не предостережением, но, наоборот, воспеванием религиозного чувства через любовь – и любви через религиозное чувство. Отношения между возлюбленными это уже не «падение», но наоборот – возвышение. Именно эта «обратная метафоричность» делает невозможным понимание Песни песней как пусть очень хорошей, но только любовной поэзии. Сам текст не позволяет загнать себя в узкие рамки «прямого» смысла, заставляя читателя видеть в нем одновременно обе составляющих – дословную и аллегорическую²⁵. Песнь песней остается сентенцией, но это уже не предупреждение, а наоборот – пример для подражания. Призыв «Заклинаю вас, дочери Иерусалимские, сернами или полевыми ланями: не будите и не тревожьте любви, доколе ей угодно», в котором Бройер видел призыв девушки к своим подругам не следовать за ней в ее «падении» (см. выше), Карлебах понимает совершенно иначе:

Образом серн и ланей, которых нельзя пугать, которые мирно пасутся, но столь поспешно убегают при малейшей попытке позвать их, она (девушка. – В.С.) призывает своих верных спутниц предоставить влюбленных самим себе и не мешать спокойному развитию их чувств поспешным вопросом или непрошенным одобрением [Carlebach 1933, 60].

Окончание же Песни песней, восклицание девушки «Беги, возлюбленный мой; будь подобен серне или молодому оленю...», в понимании Карлебаха – это уже не гордый отказ, не преодоление своей любви, как у Бройера, а надежда на скорое возвращение возлюбленного и на вечное счастье с ним [Carlebach 1933, 125].

Однако более вероятно, что Карлебах не хочет открыто напоминать Бройеру о его «проступке», который тот уже сам попытался загладить своим повторным комментарием.

²⁵ Здесь важно указать на параллель такой интерпретации с тем пониманием Песни песней, которое сформулировал Франц Розенцвейг в своем труде «Звезда Избавления» (1921). Подробнее об этом см.: Rühle 2004.

За двумя столь разными интерпретациями кроется схожий посыл. Ортодоксальные раввины Бройер и Карлебах предлагают своим читателям два противоположных, но одинаково смелых прочтения одного и того же библейского текста. Создавая свое понимание иудаизма, ортодоксия прибегала порой к самым «неортодоксальным» решениям. Именно эта смелость (ныне во многом утерянная) была некогда отмечена Г.К. Честертоном: «Никогда еще не было ничего более рискованного и захватывающего, чем ортодоксия» [Chesteron 1941, 183]²⁶.

Литература и источники

- Гейне 1934 – *Гейне Г.* Зимняя сказка / Пер. с нем. Л. Пеньковского. М.: Academia, 1934. 215 с.
- Дан 2003 – *Дан Й.* Германский Хасидизм. Тель Авив: Изд-во Открытый университет, 2003. Ч. 1–2. 240 с.
- Толстой 1936 – *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений / Под общ. ред. В.Г. Черткова. В 90 т. М.: Государственное издательство «Художественная литература», 1936. Т. 27. 771 с.
- Фаст 2000 – *Фаст Г.* Толкование на книгу Песнь Песней Соломона, Красноярск: Енисейский благовест, 2000. 757 с.
- Эфрос 1909 – *Эфрос А.* Песнь Песней Соломона / Пер. с древнеевр. и примеч. А. Эфроса, предисл. В. Розанова. СПб.: Пантеон, 1909. 272 с.
- Astell 1990 – *Astell N.W.* The Song of Songs in the Middle Ages. Ithaca, N Y and London: Cornell UP, 1990. 103 p.
- Breuer 1907 – *Breuer R.* Tagebuch einer jüdischen Studentin. Frankfurt a. M.: Gebrüder Knauer, 1907. 16 S.
- Breuer 1912a – *Breuer R.* Die fünf Megilloth übersetzt und erklärt von R. Breuer. Erster Teil: Hoheslied. Frankfurt a. M.: A.J. Hoffmann, 1912. 46 S.
- Breuer 1912b – *Breuer R.* Zur Abwehr. Frankfurt a. M.: Knauer, 1912. 29 S.
- Breuer 1923 – *Breuer R.* Lied der Lieder übersetzt und erläutert von Raphael Breuer. Frankfurt a. M.: A.J. Hofmann, 1923. 158 S.
- Breuer 1986 – *Breue, M.* Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Frankfurt a. M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1986. 525 S.
- Breuer 2014 – *Breuer R.* Das Buch Josua übersetzt und erläutert / Mit Erklärungen und einem Nachwort von M. Morgenstern. Berlin: LIT, 2014. 241 S.
- Brod 1922 – *Brod M.* Heidentum, Christentum, Judentum. München: Wolff, 1922. 318 S.

²⁶ Эти слова Мордехай Бройер (родной племянник Рафаэля Бройера) взял в качестве эпиграфа к своему опубликованному в 1986 г. монументальному труду о немецко-еврейской ортодоксии [Breuer 1986].

- Carlebach 1933 – *Carlebach J.* Das Hohelied / Übertragen und gedeutet von Joseph Carlebach. Frankfurt a. M.: Hermon-Verl., 1933. 135 S.
- Chesterton 1941 – *Chesterton G.K.* Orthodoxy [1908]. London: Lane, 1941. 199 p.
- Gaier 2005 – *Gaier U.* Herders Hohelied-Interpretation // Perspectives on the Song of Songs [Perspektiven der Hoheliedauslegung] / Ed. by A. Hadegorn. Berlin; New York: de Gruyter, 2005. P. 317–337.
- Graetz 1871 – *Graetz H.* Schir ha Shirim oder das Salomonische Hohelied, übersetzt und kritisch erläutert. Wien: Braumüller, 1871. 219 S.
- Hirsch 1912 – *Hirsch S.R.* Gesammelte Schriften. Vol. VI. Frankfurt a. M.: Kaufmann, 1912. 529 S.
- Hirsch 1921 – *Hirsch S.R.* Choreb. Versuche über Jissroëls Pflichten in der Zerstreuung zunächst für Jissroëls denkende Junglinge und Jungfrauen. Frankfurt a. M.: Kaufmann, 1921. 522 S.
- Katz 1998 – *Katz J.* The Controversy over the Temple in Hamburg and the Rabbinic Assembly in Braunschweig. Milestones in the Development of Orthodoxy // Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halachic Flexibility. Jerusalem: Magnes Press, 1998. P. 216–254.
- Michaelis 1785 – *Michaelis D.* Deutsche Übersetzung des Alten Testaments mit Anmerkungen für Ungelehrte XII. Göttingen: Vandenhoech, 1785. 310 S.
- Morgenstern 1995 – *Morgenstern M.* From Frankfurt to Jerusalem Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. 384 p. (нем. оригинал: *M. Morgenstern* Von Frankfurt nach Jerusalem. Isaak Breuer und die Geschichte des “Austrittsstreits” in der deutsch-jüdischen Orthodoxie. Tübingen: Mohr, 1995. 388 S.)
- Morgenstern 2003 – *Morgenstern M.* Ha-Rav Rafa’el Broyer u-ferusho le-Shir ha-Shirim [иврит] // Revue Européenne des Études Hébraïques. 2003. № 9. P. 103–109.
- Morgenstern 2001 – *Morgenstern M.* Von “jüdischer Züchtigkeit” und “sinnlichem Vergnügen” – die Kommentare zum Hohenlied von H. Graetz und R. Breuer // Frankfurter Judaistische Beiträge. 2001. № 28. S. 121–148.
- Polaschegg 2005 – *Polaschegg A.* Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin; New York: de Gruyter, 2005. 613 S.
- Protokolle 1847 – Protokolle der dritten Versammlung deutscher Rabbinen, abgehalten zu Breslau vom 13. bis 24. Juli 1846. Breslau: Ullmann, 1847. 330 S.
- Rosenzweig 1921 – *Rosenzweig F.* Stern der Erlösung. Frankfurt am Main: Kaufmann, 1921. 532 S.
- Rühle 2004 – *Rühle I.* Das Hohelied – ein weltliches Liebeslied als Kernbuch der Offenbarung // Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum “Stern der Erlösung” / Ed. M. Brasser. Tübingen: Niemeyer, 2004. S. 453–479.
- Scholem 1916 – *Scholem G.* Das Hohe Lied. Alt-hebräische Liebeslyrik. Berlin: A. Scholem, 1916. 24 S.
- Schorch 2003 – *Schorch G.* Zwischen Sakralität und Säkularität – Die Hohelied-Übersetzung Moses Mendelssohn // Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. 2003. Vol. 1. S. 123–144.

- Shavit, Eran 2007 – *Shavit J., Eran M.* The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books. Berlin: de Gruiter, 2007. 566 p.
- Vierhaus 1990 – *Vierhaus R.* Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 5 S.
- Weinberg 1989 – *Weinberg W.* Moses Mendelssohns Übersetzungen und Kommentare der Bibel // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte. 1989. Vol. 41. Iss. 2. S. 97–118.

The New Sulamith: The Song of Songs in the Commentaries of Raphael Breuer and Joseph Carlebach

Vladislav Zeev Slepoy

University of Salzburg (Salzburg, Austria)

University of Halle-Wittenberg (Halle, Germany)

PhD in Philosophy

ORCID: 0000-0003-4165-0969

Zentrum für jüdische Kulturgeschichte

Residenzplatz 1, Stiege 3

5020 Salzburg

E-mail: vladislav.slepoy@sbg.ac.at

Summary: The present paper analyses two commentaries on the Song of Songs, written by two representatives of the Jewish Neoorthodox movement in Germany at the beginning of the 20th century, Raphael Breuer (1881–1932) and Joseph Carlebach (1883–1942). Remaining on the positions of Orthodox Judaism, the authors, however, leaved the traditional interpretation of the Song of Songs as an allegory for the love between God and the People of Israel. But while Joseph Carlebach understands the Song of Songs as a hymn to traditional Jewish family values, Raphael Breuer interprets it rather as a warning of the pre- and extramarital sexual relations. Raphael Breuer's provocative interpretation was strongly opposed even by numerous representatives of the Neo-orthodox Judaism. Due to this severe reaction, Breuer was forced to publish another commentary on Song of Songs, in which he committed himself to the traditional understanding of it as an allegory. In the present paper is shown to what extent the commentaries of Breuer and Carlebach can be understood as a reaction of the Jewish Orthodoxy to challenging the traditional Jewish family values by Reform Judaism and "Modern world".

Keywords: *Song of Songs, Neo-orthodoxy, Judaism, Raphael Breuer, Joseph Carlebach, the Reform Judaism, Bible*

References:

- Astell, N. W., 1990, *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca, Cornell Up, 103.
- Breuer, M., 1986, *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918* [The Jewish Orthodoxy in the German Reich]. Frankfurt am Main, Jüdischer Verlag bei Athenäum, 525.
- Breuer, R., 2014, *Das Buch Josua übersetzt und erläutert. Mit Erklärungen und einem Nachwort von M. Morgenstern* [The Book of Jonah, translated and annotated by M. Morgenstern]. Berlin, LIT, 241.
- Dan, J., 2003, *Germnaskii Khasidizm* [The German Hasidism]. Tel Aviv, Open University, 240.
- Fast, G., 2000, *Tolkovanie na knigu Pesn' Pesnei Solomona* [Commentary on the Solomon's Song of Songs]. Krasnoyarsk, Eniseyskiy blagovest, 557.
- Gaier, U., 2005, Herders Hohelied-Interpretation [Herder's interpretation of The Song of Songs]. *Perspectives on the Song of Songs, Perspektiven der Hoheliedauslegung*, ed. A. Hadegor, 317–337. Berlin, New York, de Gruiter, 373.
- Katz, J., 1998, The Controversy over the Temple in Hamburg and the Rabbinic Assembly in Braunschweig. Milestones in the Development of Orthodoxy, *Divine Law in Human Hands. Case Studies in Halachic Flexibility*, 216–254. Jerusalem, Magness Press, 551.
- Morgenstern, M., 2002, *From Frankfurt to Jerusalem Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Mordern Jewish Orthodoxy*. Leiden, Boston, Köln, Brill, 384.
- Morgenstern, M., 2001, Von “jüdischer Züchtigkeit” und “sinnlichem Vergnügen” – die Kommentare zum Hohenlied von H. Graetz und R. Breuer [About “Jewish Modesty” and “sensual plesure” – the commenraries on the Song of Songs by H. Graetz and R. Breuer]. *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 28, 121–148.
- Morgenstern, M., 2003, Ha-Rav Rafa'el Broyer u-ferusho le-Shir ha-Shirim [Rabbi Raphael Breuer and his commentary on the Song of Songs]. *Revue Européenne des Études Hébraïques*, 9, 103–109.
- Vierhaus, R., 1990, *Die Landjudenschaften in Deutschland als Organe jüdischer Selbstverwaltung* [The “Landjudenschaften” in Germany as organs of the Jewish self-government]. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 5.
- Polaschegg, A., 2005, *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert* [The other Orientalism. Principles of the German-oriental imagination in the 19th Century]. Berlin, New York, de Gruiter, 613.
- Rühle, I., 2004, Das Hohelied – ein weltliches Liebeslied als Kernbuch der Offenbarung [The Song of Songs – a secular love poem as the essential book of Revelation]. *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum “Stern der Erlösung”* [Rosenzweig as reader. Contextual commentaries on “The Star of Redemption”], ed. M. Brasser, 453–479. Tübingen, Niemeyer, 606.
- Schorch, G., 2003, Zwischen Sakralität und Säkularität – Die Hohelied-Übersetzung Moses Mendelssohn [Between Sacrality and Secularity – The commentary on the

- Song of Songs by Moses Mendelssohn]. *Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur*, 1, 123–144.
- Shavit, J., and M. Eran, 2007, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books*. Berlin, de Gruiter, 566.
- Weinberg, W., 1989, Moses Mendelssohns Übersetzungen und Kommentare der Bibel [Moses Mendelssohn's Bible translations and commentaries]. *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 41, 2, 97–118.